

IX

MACIEJ DAWCZYK*

Pismo Święte jako narzędzie polemiczne w *Contra legem sarracenorum* Riccoldo da Monte di Croce**



C*ontra legem sarracenorum*, autorstwa florenckiego dominikanina Riccoldo da Monte di Croce¹, stanowiło jedną z najbardziej wpływowych średnio-wiecznych chrześcijańskich polemik antyislamskich. Ten stworzony ok. 1300 r.

* Mgr Maciej Dawczyk (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0639-7101>), Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum, maciejdawczyk@gmail.com

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/23/B/HS3/01891 (*Mahomet i narodziny islamu – stereotypy, wiedza i wyobrażenia w kręgu kultury bizantyńsko-ruskiej*).

¹ Riccoldo da Monte di Croce (ok. 1240–1320) wstąpił do zakonu w 1267 r. Między 1288 r. a ok. 1300 r. prowadził działalność misyjną wśród muzułmanów na Bliskim Wschodzie,

traktat, poświęcony wszechstronnej krytyce doktryny muzułmańskiej, a przede wszystkim Koranu², reprezentował typowo dominikańską metodę dydaktyczną,

następnie wrócił do Włoch. Z doświadczeniami zdobytymi podczas pobytu na tym obszarze związany jest jego pokaźny dorobek literacki, do którego oprócz *Contra legem sarracenorum* należą: *Epistole ad ecclesiam triumphantem* – zbiór listów będących komentarzem autora wobec utraty Akki przez krzyżowców; *Liber peregrinationis* – swoisty pamiętnik, będący świadectwem przeżyć dominikanina podczas pobytu na Wschodzie; *Libellus ad nationes orientales* – utwór polemiczny poświęcony krytyce chrześcijan wschodnich: nestorian i jakobitów. Na temat sylwetki Riccoldo da Monte di Croce i jego twórczości: J.-M. Merigoux, *L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le 'Contra legem Sarracenorum' de Riccoldo da Monte di Croce*, MemD 17, 1986, s. 1–58; E. Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, AFP 58, 1988, s. 5–85; J.V. Tolán, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, s. 245–254; T.E. Burman, *Riccoldo da Monte di Croce*, [in:] *Christian–Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. VI, 1200–1350, eds. D. Thomas, A. Mallett, Leiden–Boston 2012, s. 678–691; M. Di Cesare, *Riccoldo of Monte di Croce, Letters to the Triumphant Church; Against the Law of the Saracens; Book of the Pilgrimage*, [in:] i d e m, *The Pseudo–Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin–Boston 2012, s. 381–382; R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2012, s. 1–42.

² Twórcą krytycznej edycji *Contra legem sarracenorum* jest Jean-Marie Merigoux – Riccoldo da Monte di Croce, *Contra legem sarracenorum*, ed. J.-M. Merigoux, MemD 17, 1986, s. 60–142. Warte uwagi jest również tłumaczenie traktatu na język włoski autorstwa Emilio Panelli: Riccoldo da Monte di Croce, o da Firenze, *Contra legem sarracenorum*, trad. E. Panella, <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/lsooo.htm> [dostęp: 1 VII 2019]. *Contra legem sarracenorum* powstało najpewniej tuż po powrocie Riccoldo do Italii. W pracy nad swoim dziełem korzystał on niewątpliwie z arabskiego rękopisu Koranu, jego łacińskiego przekładu autorstwa Marka z Toledo oraz anonimowego, tłumaczonego na łacinę mozarabskiego traktatu *Liber denudationis*. Edycję tekstu łacińskiego i tłumaczenie na angielski stworzył Thomas E. Burman: *An Edition and Translation of Liber denudationis siue ostensionis aut patefaciens (alias Contrarietas alfolica)*, ed., transl. T.E. Burman, [in:] i d e m, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden 1994, s. 240–286. W *Contra legem sarracenorum* znaleźć można także nawiązania do twórczości Arystotelesa, św. Augustyna, Pawła Diakona i Tomasza z Akwinu. Niekiedy Riccoldo da Monte di Croce przypisuje się także znajomość innych utworów jak np. rzekomo stworzonej przez Mahometa *Doctrina Mahumet*, *Summa totius haeresis Sarracenorum* i *Liber contra sectam sive haeresim Sarracenorum* Piotra Czcigodnego, *Explanatio symboli Apostolorum* Ramona Martiego, anonimowego traktatu *Quadruplex reprobatio* oraz *De statu Sarracenorum* Wilhelma z Trypolisu: N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1962, s. 239; J.M. Merigoux, *L'ouvrage...*, s. 27–58; E. Panella, *Ricerche...*, s. 19–38; T.E. Burman, *Liber denudationis (alias Contrarietas alfolica)*, [in:] i d e m, *Religious Polemic...*, s. 37–61; i d e m, *How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an*, DS 125, 2007, s. 93–109; L. Ensis, *Preface*, [in:] Riccoldo of Monte Croce OP, *Refutation of the Koran*, transl. L. Ensis, London 2010, s. III–V; T.E. Burman, *Riccoldo...*, s. 688–690; R. George-Tvrtković, *A Christian*

wpracowaną przez zakonników prowadzących dzieło nawracania żydów i muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim. Polegała ona na uczonej, rozumowej krytyce muzułmańskich zasad wiary, przy jednoczesnym założeniu, że prawdziwości religii chrześcijańskiej, ze względu na jej złożony boski charakter, człowiek nie może udowodnić przy pomocy rozumu³. W proponowanym przez siebie ujęciu Riccoldo da Monte di Croce zwrócił uwagę na bezzasadność rozpoczynania procesu nawracania od prób implementowania wierzącemu muzułmaninowi chrześcijańskich zasad wiary, jako zabiegu z góry skazanego na porażkę. W przekonaniu włoskiego dominikanina kwestie te, choć niesprzeczne z rozumem, przekraczały możliwości ludzkiego pojmowania, czego ilustrację stanowi przytoczony przez niego cytat z Księgi Izajasza: *Nisi credideritis, non intelligetis*⁴. Zaproponowana przez Riccoldo strategia nawracania muzułmanów na chrześcijaństwo opierała się więc przede wszystkim na dyskredytowaniu religii islamskiej, tak by zachwiać przekonaniem religijnego mahometanina i w ten sposób uczynić go podatnym na naukę chrześcijańską. Zasadność takiego podejścia autor zilustrował dosłownym cytatem z Księgi Przysłów (*Non recipit stultus uerba prudentie nisi ea dixeris que uersantur in corde suo*) oraz nawiązaniem do Ewangelii św. Mateusza (*Et ideo non sunt eis proponenda ne spargantur margarite ante porcos, sed insistendum est primo et principaliter ostendere uanam esse legem eorum*)⁵. Oprócz różnego rodzaju argumentów rozumowych i moralnych, dyskredytacji islamskiej doktryny służyć miało także Pismo Święte, co na pierwszy rzut oka może wydawać się całkowicie sprzeczne z przedstawionymi przez autora traktatu założeniami wstępnymi, lecz sprzeczność ta jest tylko pozorna.

Riccoldo da Monte di Croce zaadaptował na swoje potrzeby schemat polemiczny, stosowany wcześniej przez Piotra Czcigodnego⁶ i sprowadzający się do wykorzystania Koranu do potwierdzenia autorytetu Biblii i użycia jej następnie do zademonstrowania fałszywości islamskiej nauki⁷. Florencki dominikanin po-

Pilgrim..., s. 25–27; T.E. Burman, *Two Dominicans, a Lost Manuscript, and Medieval Christian Thought on Islam*, [in:] *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, ed. R. Szpiech, New York 2015, s. 79–87.

³ J.V. Tolán, *Saracens*..., s. 233–245.

⁴ Riccoldo da Monte di Croce, II, 3–9, s. 68; cf. Iz 7, 9, s. 866.

⁵ Riccoldo da Monte di Croce, II, 10–21, s. 68; cf. Prz 18, 2, s. 729; Mt 7, 6, s. 1152.

⁶ Piotr Czcigodny (1092–1156) – benedyktyński opat Cluny, inspirator tłumaczeń na łacinę wielu utworów muzułmańskich, w tym przekładu Koranu autorstwa Roberta Kettona, twórca dzieł polemicznych takich jak *Summa totius heresis Saracenorum* oraz *Liber contra sectam sive heresim Saracenorum*.

⁷ Cf. A. Cerbo, *Cultura e religione islamica nella letteratura italiana del Trecento*, [in:] *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI (Europe and Islam between 14th and 16th centuries)*, vol. I, eds.

święcił prezentacji tego rodzaju metody przede wszystkim rozdział III swego dzieła, zatytułowany: *Quod alcoranum non attestatur aliqua scriptura, et quod sarraceni tenentur recipere auctoritatem legis Moysi et euangelii*. Jej elementy pojawiły się jednak, choć w sposób niezbyt przekonujący, już w rozdziale II (*Quis modus debet seruari cum eis*). Riccoldo ograniczył się tam do (na razie nieargumentowanego) stwierdzenia, że autorytet Ewangelii jest potwierdzony przez Koran⁸. Następnie, polemizując z muzułmańskim sądem, że Bóg na pewno nie chciał inkarnacji, posłużył się cytatem z Księgi Izajasza, mającym dowodzić, że niemożliwe jest poznanie zamierzeń Pana (*quis consiliarius eius fuit?*)⁹. Nawiązania do Biblii pojawiły się także przy próbie wykazania fałszywości muzułmańskiego przekonania o tym, że Chrystus nigdy nie określał siebie jako Boga. Riccoldo zademonstrował, że w Ewangeliach św. Jana i św. Mateusza Jezus nazywa siebie Bogiem, lecz w sposób pośredni, czego powodem miała być jego pokora i skromność¹⁰. Ewangelia św. Jana zawierać miała jednak dowody na to, że Jezus otwarcie potwierdził swoją boskość, zsyłając Ducha Św., na co wskazują dodatkowo słowa Tomasza Apostoła o Chrystusie (*Dominus meus et Deus meus*)¹¹. W rozdziale III dominikanin użył z kolei argumentu, że nauczanie Mahometa musi być z gruntu fałszywe, ponieważ nie zapowiedział go żaden z proroków biblijnych, co stoi w sprzeczności ze znaną z Pisma Świętego praktyką. Rzekome posłannictwo Mahometa miały wykluczać także słowa samego Jezusa, który oznajmił, że prawo i prorocy kończą się na Janie Chrzcicielu¹².

Autor traktatu zapewne był świadom, że tego rodzaju argumenty nie będą w stanie trafić z początku do gorliwego muzułmanina, w którego przekonaniu żydzi i chrześcijanie zniekształcili treść swych ksiąg, a w rzeczywistości Mahomet zapowiadany był przez swoich poprzedników, w tym Jezusa. By zakwestionować potencjalne kontrpolemiki, Riccoldo postarał się przekonująco dowieść, że Mahomet w rzeczywistości afirmuje autorytet Biblii w formie znanej chrześcijanom, co miałoby uczynić ją w oczach pobożnego muzułmanina dziełem o treści nadrzędnej wobec stworzonego później Koranu. Związane ze stosunkiem Mahometa do Biblii wątki, użyte w rozdziale III, dominikanin oparł głównie na treści mozarabskiego traktatu polemicznego *Liber denudationis*¹³.

M. Bernardini, C. Borrelli, A. Cerbo, E.S. Garcia, Napoli 2002, s. 38; J.V. Tolán, *Saracens...*, s. 252; R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim...*, s. 27.

⁸ Riccoldo da Monte di Croce, II, 20–21, s. 68.

⁹ Riccoldo da Monte di Croce, II, 37–45, s. 69; cf. Iz 40, 13, s. 894.

¹⁰ Riccoldo da Monte di Croce, II, 44–54, s. 69; cf. J 8, 25, s. 1248; Mt 16, 17, s. 1163; 2 Kor 11, 3, s. 1338.

¹¹ Riccoldo da Monte di Croce, II, 55–58, s. 69–70; cf. J 20, 22–23 i 28, s. 1262.

¹² Riccoldo da Monte di Croce, III, 8–18, s. 70–71.

¹³ Cf. *Liber denudationis*, III, 1–3, s. 251–255.

Jako jeden z przykładów uznawania autorytetu Pisma przez proroka Riccoldo podał zalecenie Mahometa, dotyczące muzułmanów, wedle którego powinni oni w razie wątpliwości szukać rady u tych, którzy otrzymali Słowo Boże wcześniej, tzn. chrześcijan i żydów¹⁴. Fakt ten wskazywać miałby na to, że twórca islamu nie mógł uważać treści Pisma za sfałszowaną. Dowodem afirmacji Biblii przez Mahometa było, w przekonaniu autora traktatu, także stwierdzenie proroka, że muzułmanin nie powinien rozsądzać sporów między żydami, ponieważ otrzymali oni już wcześniej od Boga własne prawo¹⁵. Ostatecznym dowodem afirmowania Biblii przez Mahometa (przedkładającego zresztą Ewangelię nad Stary Testament) miało być natomiast koraniczne stwierdzenie, że „rodzina księgi” (w domyśle: muzułmanie) jest niczym, jeśli nie wypełnia Prawa i Ewangelii (*familia libri nichil omnino sunt nisi compleant legem et euangelium*)¹⁶.

Autor *Contra legem sarracenorum* dostarczył też w rozdziale III kilku czyśto logicznych argumentów, dowodzących – w jego przekonaniu – niewątpliwej prawdziwości objawienia Starego i Nowego Testamentu. Uważał, że sfałszowanie Biblii byłoby zwyczajnie niemożliwe, zważywszy na jej rozprzestrzenienie i ogromną liczbę tłumaczeń – prędzej czy później próba zmiany treści została by w tej sytuacji wykryta. Szczególnie niewykonalne miałoby być sfałszowanie Ewangelii, której cztery wersje tworzone były niezależnie przez różnych autorów, w różnych językach i w różnych lokalizacjach geograficznych, a następnie tłumaczone na inne języki¹⁷. O prawdziwości Starego i Nowego Testamentu świadczyć miała też złożoność i nieintuicyjność niektórych prawd w nich zawartych (np. o dwóch naturach Chrystusa). Prawdy te same w sobie były, zdaniem Riccoldo, niezbyt atrakcyjne i zbyt trudne, by mogły być dziełem człowieka. O boskim pochodzeniu ksiąg świadczyć natomiast musiał fakt, że mimo wszystko ludzie przyjmowali chętnie ich naukę¹⁸. Sfałszowanie ich należałoby uznawać za niemożliwe również dlatego, że skłóceni ze sobą ortodoksyjni chrześcijanie, nestorianie, jakobici i żydzi nie byliby przecież w stanie wypracować spójnego fałszerstwa, a używane przez nich księgi nie są ze sobą sprzeczne¹⁹.

Riccoldo, założywszy, że powyższa argumentacja może wywrzeć wpływ na wyznawców islamu, nie wahał się w kolejnych partiach swego dzieła dość często powoływać się na autorytet Biblii, niekiedy w sposób całkowicie bezpośredni. W mniemaniu dominikanina, Pismo Święte po wykazaniu, że jego treść afir-

¹⁴ Riccoldo da Monte di Croce, III, 29–35, s. 71; cf. *Koran*, X, 94, s. 258.

¹⁵ Riccoldo da Monte di Croce, III, 44–48, s. 72; cf. *Koran*, V, 42–43, s. 135.

¹⁶ Riccoldo da Monte di Croce, III, 114–124, s. 75; cf. *Koran*, V, 68, s. 140.

¹⁷ Riccoldo da Monte di Croce, III, 49–60, s. 72–73.

¹⁸ Riccoldo da Monte di Croce, III, 61–79, 104–112, s. 73–75.

¹⁹ Riccoldo da Monte di Croce, III, 80–92, s. 73–74.

mował sam Mahomet, miało szansę zyskać w oczach muzułmanina autorytet nadrzędny wobec Koranu i tym samym – stać się narzędziem krytyki zawartości świętej księgi islamu.

Jednym z przykładów tego rodzaju podejścia są rozdziały IV (*Quod non habet stilum uel modum aliis consonum*) i XI (*Quod alcoranum est lex inordinata*) *Contra legem sarracenorum*, poświęcone krytyce literackiej warstwy Koranu, w których Riccoldo da Monte di Croce dość obszernie szafował autorytetem Pisma Świętego. Argumentem przeciwko prawdziwości zawartego w Koranie objawienia miał być poetycki i rytmiczny styl księgi, stojący w sprzeczności ze stylem pozbawionych tych cech poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu²⁰. Przeciwno autorytetowi Koranu miało świadczyć także nieuporządkowanie logiczne jego treści (w przekonaniu Riccoldo wszystko, co pochodzi od Boga, jest uporządkowane), kontrastujące ze ścisłym porządkiem chronologicznym i tematycznym Biblii²¹. Autor traktatu zauważył także, że Koran zawiera błędy, jak na przykład absurdałne utożsamienie Marii z Miriam, siostrą Mojżesza²². Wątpliwości budzić miał też przesadnie pochwalny ton Koranu (choć autor nie odwołuje się tutaj bezpośrednio do braku analogii z Biblią, niewątpliwie miał ją na myśli, o czym świadczy tytuł rozdziału). Według Riccoldo, ktoś piszący o sobie samym nie odczuwa potrzeby wychwalania się, więc na tej podstawie można było kwestionować prawdziwość Koranu jako Słowa Bożego²³. Poza tym, dla autora *Contra legem sarracenorum*, niektóre opowieści zawarte w świętej księdze muzułmanów miały charakter zbyt baśniowy i całkowicie niepoważny (w tym wypadku również nie pojawia się sformułowane wprost porównanie z Pismem Świętym, jednak jest ono oczywiste ze względu na tytuł rozdziału), co powinno skłaniać do kwestionowania wartości rzekomego objawienia. Riccoldo da Monte di Croce, jako ilustrację swego stwierdzenia, przytacza opowieść o rzekomym przepołowieniu przez Mahometa Księżyca, schowaniu obu jego połówek w rękawach koszuli i ponownym ich połączeniu (popołniając przy tym błąd, ponieważ motyw ten jest jedynie komentarzem do bardzo enigmatycznego wersetu, a nie integralną częścią księgi)²⁴. Innym przykładem aberracji zawartych w Koranie była, w przekonaniu florenckiego dominikanina, narracja dotycząca króla Salomona, który po śmierci miał być, dzięki Boskiej pomocy, podtrzymywany w pozycji stojącej przy użyciu kostura, po to, by demony

²⁰ Riccoldo da Monte di Croce, IV, 14–24, XI, 53–61, s. 77, 114.

²¹ Riccoldo da Monte di Croce, XI, 3–18, s. 113.

²² Riccoldo da Monte di Croce, XI, 25–29, s. 113.

²³ Riccoldo da Monte di Croce, IV, 25–36, s. 77–78.

²⁴ Riccoldo da Monte di Croce, IV, 53–62, s. 78–79; cf. *Koran*, LIV, 1, s. 636.

nie dowiedziały się o tym, że jest martwy. Kij został jednak potrącony przez robaka, ciało zmarłego władcy osunęło się, a wtedy demony, wiedząc już, że Salomon nie żyje, nie obawiały się szkodzić ludziom²⁵.

Riccoldo da Monte di Croce podpierał się autorytetem Pisma Świętego także w rozdziale V (*Quia non concordat in sententia cum aliquo alio*), krytykując muzułmańską moralność i prawo. Według florentczyka, nauka Mahometa utożsamia szczęście z prymitywnymi przyjemnościami zmysłowymi, co stać miało w sprzeczności z nauczaniem Chrystusa i przykładem danym przez biblijnych patriarchów, nierozzerwalnie łączących szczęście z cnotą²⁶. Riccoldo podkreślił też, prawdopodobnie aby odeprzeć słowa ewentualnej krytyki, że obecne w Biblii metafory, dotyczące żywności i jej spożywania, nie są niczym innym jak przenośnią, podczas gdy Koran dosłownie wiąże szczęście z ucztowaniem²⁷. Święta księga islamu miała być sprzeczna z Pismem Świętym także w zakresie zaleceń i zakazów. Podczas, gdy Słowo Boże kategorycznie zakazywało morderstw, gwałtów i rozpusty, Koran miał wręcz do nich zachęcać²⁸. Dotyczyło to w przekonaniu dominikanina również przepisów prawa. Jako przykład podał on fakt, że Stary Testament zabraniał ferowania wyroków na podstawie świadectwa tylko jednej osoby (w domyśle, zezwalać miał na to Koran), wymagając przynajmniej dwóch lub trzech świadków²⁹.

Interesującym przykładem wykorzystania Biblii przez florenckiego dominikanina jest także rozdział IX (*Quod lex sarracenorum continet falsitates apertas*), w którym starał się on wykazać fałszywość niektórych muzułmańskich przekonań, konfrontując je często z odpowiednimi – choć niekiedy interpretowanymi dość szeroko – fragmentami Pisma Świętego. Już na początku rozdziału, stwierdzając, że Mahomet włożył w swój Koran ogromną liczbę kłamstw, zasugerował szatańskie konotacje proroka, cytując padające w Ewangelii św. Jana określenie: *qui mendax est et pater eius*³⁰. Deklarację Mahometa o tym, że po nim nie będzie już proroków, uznał Riccoldo za „skrącanie ręki Pana”, powołując się na *passus* z Księgi Izajasza (*abbreviata est manus Domini*)³¹. By zaprzeczyć muzułmańskim twierdzeniom, że chrześcijanie uważają Marię za Boga, odwołał się natomiast do autorytetu św. Łukasza, św. Jana i Listu do Galatów³².

²⁵ Riccoldo da Monte di Croce, IV, 63–70, s. 79; cf. *Koran*, XXXIV, 14, s. 513.

²⁶ Riccoldo da Monte di Croce, V, 7–29, s. 80–81.

²⁷ Riccoldo da Monte di Croce, V, 33–39, s. 81.

²⁸ Riccoldo da Monte di Croce, V, 55–57, s. 82.

²⁹ Riccoldo da Monte di Croce, V, 58–64, s. 82.

³⁰ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 6–16, s. 100; cf. J 8, 44, s. 1249.

³¹ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 20–22, s. 100; cf. Iz 59, 1, s. 912.

³² Riccoldo da Monte di Croce, IX, 47–52, s. 101; cf. Łk 1, 28, s. 1203; J 2, 4, s. 1240; J 19, 26, s. 1261; Ga 4, 4, s. 1345.

Opinię Mahometa, wedle której chrześcijanie nie mogą być przyjaciółmi Boga, ponieważ ponoszą cierpienia ze względu na swoje grzechy, Riccoldo podważył cytatem z Psalmu 34 (*multe tribulationes iustorum*)³³. Wykazując, że Koran błędnie utożsamia Marię z Miriam, siostrą Mojżesza i Aarona oraz córką Amrama (wątek ten pojawi się ponownie w rozdziale XI), powołał się natomiast na przekaz Księgi Kronik i Księgi Liczb³⁴. Muzułmańskiemu przekonaniu, że Jezus nigdy nie określał się mianem Boga, przeciwstawił natomiast odpowiednie fragmenty Ewangelii św. Jana (temat ten poruszony został zresztą już w rozdziale II, jeszcze przed właściwym wprowadzeniem Biblii jako narzędzia polemicznego)³⁵. O jedności Boga Ojca i Syna Bożego świadczyłby natomiast cytat z Listu do Hebrajczyków, w którym mowa jest o Jezusie jako o blasku Boga (*splendor Patris*), w przekonaniu Riccoldo – nierozdzielny od płomienia, którym byłby Ojciec³⁶. Podobne zadanie miało pełnić wprowadzenie cytatu z Księgi Izajasza o słowach Boga trwających wiecznie (*Verbum autem Domini manet in eternum*), utożsamianych przez Riccoldo z Chrystusem³⁷.

Nawiązania do Biblii pojawiają się – choć w znacznie węższym zakresie – także w rozdziale X, poświęconym brutalności Koranu. Obecnej w księdze afirmacji przemocy wobec niewiernych Riccoldo przeciwstawił cytat z Księgi Przysłów (*Fili, prebe michi cor tuum*) oraz odwołał się do wyrażonego w Ewangeliach sądu, iż należy miłować nawet wrogów³⁸. Koranicznej narracji, która fundament trwałości wiary czyni siłę oręża i władzy świeckiej, przeciwstawił natomiast cytat z Psalmu 117 (*veritas Domini que manet in eternum*), mający świadczyć o tym, że prawdziwa wiara (w domyśle chrześcijańska) obroni się sama, nie potrzebując wsparcia potęg doczesnych³⁹.

Riccoldo da Monte di Croce odwołuje się też do Pisma Świętego w rozdziale XV (*Questiones super alcoranum*), w którym stara się udowodnić, że treść Koranu, mimo prób zanegowania ich, potwierdza w sposób zakamuflovany główne dogmaty wiary chrześcijańskiej. Autor chce wykazać tu m.in., że koraniczny Bóg, mówiący o sobie w liczbie mnogiej, w rzeczywistości jest odbiciem chrześcijańskiego dogmatu o Trójcy Świętej. Odwołuje się przy tym – obok argumentów logicznych, opartych na tekście Koranu – także do Księgi

³³ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 53–59, s. 101–102; Ps 34, 20, s. 601.

³⁴ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 119, 129, s. 104; cf. *Koran*, III, 35–36, XIX, 27–28, s. 65–66, 366; 1 Krn 5, 29, s. 374; Lb 20, 1, s. 157.

³⁵ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 145–157, s. 104–105; cf. J 5, 17–18, s. 1244; J 8, 25–29, s. 1248; J 10, 25, s. 1251; J 10, 31–39, s. 1251.

³⁶ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 169–179, s. 105–106; Hbr 1, 3, s. 1386.

³⁷ Riccoldo da Monte di Croce, IX, 179–182, s. 106; cf. Iz 40, 8, s. 894.

³⁸ Riccoldo da Monte di Croce, X, 25–32, s. 110; cf. Prz 23, 26, s. 733.

³⁹ Riccoldo da Monte di Croce, X, 69–79, s. 111–112; cf. Ps 117, 2, s. 685.

Rodzaju, w której Bóg stwarzając człowieka również mówi o sobie wyjątkowo w liczbie mnogiej (*Faciamus hominem ad imaginem nostram*). Fragment ten nie może odnosić się do aniołów, o czym świadczy inny cytat z Księgi Rodzaju: *Et creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, ad imaginem Dei creavit illum*. Według autora traktatu, Bóg miał więc w tym miejscu na myśli siebie i Syna Bożego albo i całą Tróję Św.⁴⁰ W części traktatu, dotyczącej określania Jezusa w Koranie mianem Słowa Bożego (*Verbo Dei* – np. złożonego w Marii za pośrednictwem Ducha Św.)⁴¹, Riccoldo da Monte di Croce powołuje się na Ewangelię, w której także jest mowa o Jezusie jako Słowie Bożym, a nie słowach (rozumianych jako *omnia uerba bona et sancta et uera*) w liczbie mnogiej. Miałoby to dowodzić, że z gruntu fałszywy jest pogląd, iż chodzi jedynie o podkreślenie funkcji Jezusa jako głosiciela Słowa Bożego, ponieważ czyniło tak wielu proroków, a żaden z nich nie był wprost nazywany Słowem. Koraniczne określenie Jezusa tym mianem miało, w przekonaniu Riccoldo, stanowić niezaprzeczalne odbicie biblijnej narracji o Boskiej naturze Chrystusa, ponieważ boska esencja jest niepodzielna – tym samym Słowo Boga musi być Bogiem, jedynie występującym w różnych osobach⁴². Dominikanin uznał także, że Mahomet nie zrozumiał Ewangelii i narracji o inkarnacji, nie umiając wyobrazić sobie, by Bóg mógł mieć syna, nie mając żony, a w konsekwencji – uznał Jezusa jedynie za człowieka i sługę Boga. Riccoldo podkreślił przy tym, że Ewangelia opisuje Chrystusa zarówno jako człowieka i sługę Boga, jak i samego Boga⁴³.

W rozdziale XV Riccoldo da Monte di Croce powrócił także do kwestii poruszanej już w rozdziale III, tj. afirmacji Biblii przez samego Mahometa. Prorok miał bowiem niejednokrotnie chwalić prawo Mojżesza, Hioba i Dawida, psalmy określać mianem *librum luminosum* oraz zalecać lekturę Pięcioksięgu. Riccoldo powrócił w tym miejscu także do wątków z rozdziału IV, podkreślając ponownie, że przychylne wobec Pisma słowa proroka przeczą temu, by uważał je on za sfalszowane. Zakonnik konkludował przy tym, że wystarczająco uważna lektura treści świętej księgi muzułmanów zmusza do zaakceptowania Starego i Nowego Testamentu⁴⁴. Następnie dominikanin starał się dowieść, że Mahomet, nakazując wierzyć w siebie i być sobie posłusznym, dodawał Bogu towarzyszy. Tezę tę zilustrował zaczerpniętymi z Biblii cytatami: *Videte quod ego sim solus* oraz

⁴⁰ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 41–50, s. 126–127; cf. Rdz 1, 26–27, s. 24–25.

⁴¹ Cf. *Koran*, IV, 171, s. 124. Fragment ten zdradza też inspirację *Liber denudationis* (VIII, 8–13, s. 346–355).

⁴² Riccoldo da Monte di Croce, XV, 111–139, s. 129–130.

⁴³ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 146–207, s. 130–132.

⁴⁴ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 208–252, s. 132–133.

*Si Dominus est Dominus, sequimini eum; si autem Baal, sequimini eum*⁴⁵. Autor kończy rozdział porównaniem Jezusa z Mahometem, opartym głównie na treściach koranicznych, świadomie pomijając ewangeliczne dowody wyższości Jezusa (*Relinquo modo alias excellentias singulares quas de Christo ponit euangelium*). We fragmencie tym znajduje się jednak odwołanie do Starego Testamentu, dotyczące przewagi Jezusa, związanej z jego pochodzeniem z linii Izaaka, będącego prawdziwym dziedzicem Abrahama, w przeciwieństwie do przodka Mahometa, pierworodnego syna Abrahama – Izmaela. Ten ostatni został określony zaczerpniętym z Księgi Rodzaju cytatem: *Erit ferus homo et manus eius contra omnes*⁴⁶. Po przytoczeniu różnorodnych argumentów, Riccoldo konkludował, że dziwnym wydaje się, iż muzułmanie podążają za Mahometem, a nie za Chrystusem i Ewangelią⁴⁷.

Końcowa partia *Contra legem sarracenorum* stanowi kulminacyjny etap wykorzystania przez Riccoldo Biblii w celach polemicznych. W rozdziale XVI (*In quo euangelium excellit alcoranum*) autor nie skupia się już na krytyce muzułmańskich dogmatów, poświęcając się głównie afirmacji Biblii. Riccoldo da Monte di Croce mógł pozwolić sobie na zmianę optyki dzieła, ponieważ – w jego mniemaniu – argumentacja przytaczana we wcześniejszych partiach powinna na tyle zachwiać światopoglądem muzułmanina, z którym prowadzono by potencjalną polemikę, że ten musiałby czuć już duże wątpliwości odnośnie wiarygodności Koranu jako Słowa Bożego. Świadectwem takiego przekonania są słowa samego autora: *Preminentia uero euangelii ad alchoranum potest cognosci facilliter ex his que superius dicta sunt de alchorano*⁴⁸.

Przeciwieństwem zdyskredytowanego Koranu miałyby być właśnie Ewangelie, afirmowane przez samego Mahometa i rzekomo uważane przez niego za najważniejsze święte księgi⁴⁹. Riccoldo posunął się nawet do stwierdzenia, że muzułmanom można powiedzieć wprost, iż wierzą w Mahometa na podstawie Ewangelii, a więc jednocześnie – w Ewangelię samą w sobie. O jej prawdziwości świadczyć miał fakt, że głoszona była w różnych językach, a jej przekazicieli otrzymali od Jezusa moc czynienia cudów. Odróżniać miałoby to ją pozytywnie od Koranu, o którym sam Mahomet mówił, że – aby go zrozumieć – należy czytać go po arabsku (tym samym – zbawienie uzależniając od znajomości tego języka), co znacznie zawężyło krąg potencjalnych odbiorców i kwestionowało

⁴⁵ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 253–271, s. 133–134; cf. Pwt 32, 39, s. 203; 1 Krl 18, 21, s. 334.

⁴⁶ Argumentację dotyczącą Izmaela Riccoldo zaczerpnął z *Liber denudationis* (X, 5, s. 344–345).

⁴⁷ Riccoldo da Monte di Croce, XV, 272–328, s. 134–136; cf. Rdz 16, 12, s. 35.

⁴⁸ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 3–4, s. 136.

⁴⁹ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 14–23, s. 136–137.

uniwersalny, objawiony charakter islamu. Ewangelia pozbawiona była takich irracjonalnych wykluczeń i dawała szansę na zbawienie wszystkim ludziom⁵⁰. Nie była także (w domyśle: w przeciwieństwie do norm muzułmańskich) sprzeczna z prawem możeszowym, stanowiąc jego udoskonalenie i uzupełnienie⁵¹. Ewangelia charakteryzowała się prostym, łatwym do przyswojenia, nierytmicznym stylem i czytelnymi metaforami, co – w przekonaniu dominikanina – było niewątpliwym świadectwem jej doskonałości jako narzędzia nawracania szerokich rzesz ludu. Nie była sprzeczna także z nauczaniem moralnym filozofów, wysoko cenionym w wykształconych kręgach zarówno chrześcijańskich, jak i muzułmańskich. O jej prawdziwości świadczyłoby też to, że zawierała, w przekonaniu autora, prawdy niemożące być wytworem rozumu ludzkiego⁵².

Ewangelie miały być zgodne pod względem przekazu (mimo różnych autorów, miejsc i czasu powstania, których pewność wzmocniałaby z kolei wiarygodność tych tekstów). Kontrargument dotyczący obecności pewnych treści u niektórych ewangelistów, przy jednoczesnym braku ich u innych, Riccoldo da Monte di Croce zbijał, twierdząc, że tego rodzaju różnice nie negują przecież wzajemnie zawartości poszczególnych ksiąg⁵³. Ewangelia miała też zdecydowanie górować nauczaniem moralnym nad dopuszczającym zepsucie i brutalność Koranem. Zakazywała nie tylko zewnętrznych aktów zła, ale uczyła także poskramiania namiętności. Doprowadziła do doskonałości zalecenia dotyczące miłosierdzia względem bliźnich, dzielenia się dobrami i nakazywała traktować innych tak, jak samemu chciałoby się być traktowanym. Obca była jej zemsta, niepomaganie, brutalność – przeciwnie, zalecała nadstawiać drugi policzek i miłować nieprzyjaciół⁵⁴. Riccoldo podkreślił także, że prawdziwość Pisma potwierdzają cuda, co stanowić musiało – przy założeniu, że muzułmanin, do którego kierowano nauczanie, rzeczywiście bezwarunkowo zaakceptował jego autorytet – ostateczny cios w wiarygodność Mahometa, który cudów nie czynił, więc w domyśle – nie był boskim wybranym⁵⁵. Ewangelia nie została przyjęta przez wszystkich ludzi jedynie dlatego, że zrobić to mogły tylko osoby czystego serca i skromne, dumne zaś – nie⁵⁶.

W rozdziale XVI Riccoldo da Monte di Croce, obok nowych aspektów, powtórzył także wątki dotyczące Ewangelii, obecne już we wcześniejszych fragmentach jego dzieła. Były to kwestie czysto literackie, rozważania na temat wyższości

⁵⁰ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 24–48, s. 137.

⁵¹ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 49–51, s. 137.

⁵² Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 52–65, s. 137–138.

⁵³ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 66–78, 106–112, s. 138–139.

⁵⁴ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 85–105, s. 138–139.

⁵⁵ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 78–80, s. 138.

⁵⁶ Riccoldo da Monte di Croce, XVI, 121–127, s. 139–140.

moralnej ksiąg Nowego Testamentu, czy też okoliczności ich powstawania. Autor ukazał je jednak w zmienionym kontekście, nie starając się już w pierwszej kolejności obalać autorytetu Koranu, lecz skupiając się na prezentacji zalet Ewangelii w zestawieniu z nim.

Ostatni rozdział, XVII (*Responsio sarracenorum ad predicta*), stanowi logiczną kontynuację tematyki podjętej w rozdziale XVI, jakkolwiek w nieco innym ujęciu. Można odnieść wrażenie, że Riccoldo skupił się w nim bardziej na udowadnianiu niższości Koranu względem Ewangelii niż jej wyższości nad nim. Rozdział ten zawiera argumenty mające służyć odpięciu potencjalnej krytyki, którą muzułmanie mogliby kierować w stronę Ewangelii, by móc obronić wiarygodność Koranu, jednocześnie uznając jej autorytet. Przedstawiony przez autora wątek ewentualnej islamskiej polemiki prawdopodobnie nie był jedynie konstruktem teoretycznym, ale efektem jego autentycznych doświadczeń związanych z próbami nawracania muzułmanów. Według autora, próbując bronić autorytetu swojej świętej księgi, mieli oni twierdzić, że Ewangelia – choć niewątpliwie pochodząca od Boga i doskonała – zawiera przepisy zbyt trudne do przestrzegania, co naprawia dopiero Koran, nakładający na wiernych realistyczne wymagania. W przekonaniu Riccoldo tego rodzaju założenia były całkowicie błędne. Ewangelia nie mogła zostać stworzona jako tekst obowiązujący tymczasowo, do momentu, w którym miałyby zostać zastąpiona przez Koran, skoro ten wprost przypisuje jej moc zbawczą. Bezsensowne byłoby też zakładanie, że Bóg nie znał od razu natury ludzkiej i mógł pomylić się, stwarzając księgi, które trzeba by było zastąpić doskonalszymi. Ewangelia miała zawierać wszystkie elementy potrzebne do zbawienia⁵⁷.

By wykazać wyższość Ewangelii, florencki dominikanin posłużył się także stwierdzeniem, że jakość prawa jest tym wyższa im bardziej jest ono surowe. Koran – wedle muzułmanów, bardziej przystępny i dopuszczający np. zbawienie demonów, czego nie robi Ewangelia – był więc w świetle tej logiki zdecydowanie mniej wartościowym zbiorem zasad, a muzułmanie, często łamiąc je np. piciem wina, grzeszyli tym bardziej. Jeśli łatwość przestrzegania miałyby być zresztą wyznacznikiem wartości prawa, to należałoby wymazać nie tylko Ewangelie, ale i sam Koran (zawierający mimo wszystko sporo elementów dość trudnych do zachowywania, jak np. posty czy abstynencja) i wprowadzić jeszcze mniej restrykcyjny zbiór. Przy takim podejściu, można by też stwierdzić, że zsyłający zbyt surowe prawa Bóg jest jedynym sprawcą tego, iż mało ludzi dostępuje zbawienia⁵⁸. Rozdział kończy się konkluzją, że wszystko to dowodzi, iż Ewangelia jest prawdziwym Słowem Bożym⁵⁹.

⁵⁷ Riccoldo da Monte di Croce, XVII, 3–34, s. 140–141.

⁵⁸ Riccoldo da Monte di Croce, XVII, 35–65, s. 141–142.

⁵⁹ Riccoldo da Monte di Croce, XVII, 66–67, s. 142.

Wydaje się, że polemiczne wykorzystanie Pisma Świętego w *Contra legem sarracenorum* Riccoldo da Monte di Croce można określić mianem czterowarstwowego. Pierwsza, wstępna warstwa to próba ogólnego wykazania, że Mahomet akceptował autorytet Biblii, co stanowić miało punkt wyjścia dla jakiegokolwiek dalszej krytyki doktryny islamskiej z pozycji chrześcijańskich. Kolejną warstwą jest użycie Starego i Nowego Testamentu do czysto literackiej krytyki Koranu. Mianem trzeciej warstwy można określić wykorzystanie treści Pisma do krytyki doktryny islamskiej pod kątem moralnym i dogmatycznym, z podkreśleniem, że Koran – choć w sposób zniekształcony – potwierdza prawdę zawartą w Piśmie. Czwarta warstwa dotyczy zaś ostatecznej afirmacji Ewangelii (w rozdziałach XVI i XVII nie pojawiają się prawie wcale nawiązania do Starego Testamentu) i udowodnienia jej wyższości na Koranem, przy jednoczesnym odejściu od skupiania się na krytyce świętej księgi islamu samej w sobie. Następstwo tych warstw ma charakter bardzo linearny: po wyłożeniu wstępnych założeń metodycznych w początkowej części traktatu, autor przeszedł do użycia Pisma w celu krytyki Koranu, by na końcu poświęcić się głównie wykazywaniu doskonałości Ewangelii. Odzwierciedla to ogólnie linearny, ewolucyjny układ dzieła. Należy jednak pamiętać, że poszczególne rozdziały sprawiają wrażenie projektowanych tak, by można było używać ich osobno, znajdując w nich szybko rozwiązania popularnych problemów polemicznych, o czym świadczyć może powtarzanie niektórych treści w kolejnych partiach dzieła. W ten sam sposób autor wyobrażał sobie zapewne także wykorzystywanie zawartych w traktacie wątków biblijnych.

Podkreślić należy jednak, że – wbrew założeniom zawartym w III rozdziale, które pozwalałyby przypuszczać, że autor pragnął oprzeć oś swojej krytyki na argumentach zaczerpniętych z Pisma – wykorzystanie Biblii w *Contra legem sarracenorum* nie zyskało dominującej roli wobec innych metod prowadzenia polemiki. W siedemnastu rozdziałach autor przeważnie skupiał się na krytyce Koranu i religii islamskiej w oparciu o argumenty moralne i logiczne, często – wcale niezwiązane z Biblią. Działo się tak zazwyczaj podczas atakowania osoby Mahometa, muzułmańskiej moralności i literackich treści, zawartych w Koranie oraz w tradycji pozakoranicznej.

Fakt ten budzić może pewną konsternację. Dlaczego bowiem autor zdawał się traktować Pismo Święte w założeniach wstępnych swego dzieła jako kluczowy instrument polemiki, by potem ograniczyć jego wykorzystanie? Przyczyny były zapewne prozaiczne. Zmuszenie muzułmanina, za pomocą odpowiednich argumentów, do zaakceptowania autorytetu Biblii było zmyślnym rozwiązaniem pozwalającym w dalszej kolejności, w potencjalnie łatwy sposób, udowodnić nawracanemu fałsz islamskiej doktryny. W wielu sytuacjach zabieg ten mógł jednak skończyć się niepowodzeniem, w związku z czym polemista powinien zostać wyposażony przede wszystkim w zbiór narzędzi nieobciążonych powiązaniem

z chrześcijańskimi świętymi księgami. Dla wielu muzułmanów próby negowania ich religii, oparte przede wszystkim na nieakceptowanych przez nich tekstach, mogłyby być zbyt odstręczające i skutecznie zniechęcać ich do wchodzenia w polemikę. Stąd Riccoldo powoływał się na Biblię chętnie, ale z umiarem. Przekonanie wyznawcy islamu nie tylko o fałszywości jego religii, ale w dalszej kolejności – także o prawdziwości wiary chrześcijańskiej, było jednak bez wątpienia finalnym celem nauk zawartych w traktacie. Z tego powodu jego końcową część dominikanin poświęcił już nie tyle krytyce islamu, ile afirmacji Ewangelii.

