

XIV

JAN WITOLD ŻELAZNY*

Mahomet jako herezjarcha w opinii autorów chrześcijańskich (do Jana z Damaszku)



Kontekst historyczny

Patrząc od strony wspólnoty chrześcijan, islam pojawia się na kartach historii Kościoła w szczególnym momencie. Cofnijmy się w naszych rozważaniach do czasów poprzedzających jego początki. Po uzyskaniu swobody wyznania w 313 r. wspólnota uczniów Chrystusa zaczyna doświadczać podziałów. Cały IV w. to spory ariańskie. W V w. następują kontrowersje związane z recepcją kolejnych so-

* Ks. dr hab. Jan Witold Żelazny (ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3653-0639>), Katedra Patologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, jan.zelazny@upjp2.edu.pl

borów – Efezu (431 r.) i Chalcedonu (451 r.). Bliski sojusz pomiędzy ołtarzem i tronem, interpretacja roli cesarza w Kościele jako *pontifex maximus*, powodowały, że zawirowania polityczne epoki miały swoje odbicie, a czasem wręcz prowokowały napięcia w Kościele. Kwestia wiary przestała być sprawą tylko wspólnoty wierzących, ale poprzez wiele czynników stała się ważnym faktorem życia społecznego. Powszechnie akceptowana zasada *pax deorum* – a co za tym idzie interpretacja pomyślności państwa jako prawowierności władcy, a klęsk jako *ira deorum* w związku z bezbożnością cesarza – sankcjonowała przemoc ze strony aparatu władzy wobec inaczej myślących. Z czasem inność wyznania pozwalała wyrazić napięcia społeczne. Ludzie, jednocząc się wokół wyznania wiary czy też wybitnych biskupów, tak naprawdę czuli się złączeni innymi czynnikami: narodowymi, lokalnymi patriotyzmami, społecznym przyporządkowaniem, kwestiami ekonomicznymi. Kościół doznawał w wyniku tego kolejnych podziałów.

Wiek VI – czas poprzedzający pojawienie się nowego ruchu religijnego, jakim był islam – to usiłowania władz politycznych Bizancjum zmierzające do doprowadzenia do ponownego zjednoczenia wyznawców Chrystusa na zasadzie jedno państwo, jeden władca, jedna wiara. Ale te próby, w obliczu wielu napięć, zaowocowały kolejnymi podziałami. Polityka siły względem inaczej myślących doprowadziła w dużej mierze do wypchnięcia z terenów cesarstwa wspólnot uznanych przez rządzących za nieortodoksyjne. Prześladowani innowiercy znajdowali schronienie w innych państwach czy regionach: albo na obrzeżu świata zachodniego, wśród plemion germańskich powoli podbijających tę część Imperium, albo w państwie perskim. Większość chrześcijan była zmęczona i zgorzszona trwającym konfliktem, tym bardziej, że różnice dogmatyczne pomiędzy Kościołami dla wielu były niedostrzegalne. Tak naprawdę, jeśli chodzi o określenie przynależności do konkretnej wspólnoty konfesyjnej, decydował stosunek do soborów w Efezie i w Chalcedonie czy konkretnych hierarchów, a nie same sformułowania dogmatyczne, których niuanse do dziś dla przedstawicieli tych wspólnot są w większości niezrozumiałe.

Początek wieku VII to dodatkowo walka Imperium Rzymskiego z Imperium Perskim. Dla wielu była ona odbierana jako kolejny spór w łonie chrześcijaństwa. Działania Chosroesa II względem tak zwanych monofizytów (sewerian¹) i Asyryjskiego Kościoła Wschodu próbujące ustanowić jako przeciwwagę Kościołowi cesarskiemu - melickiemu chrześcijaństwo orientalne sugerują taką interpretację. Była to wyraźna próba zunifikowania i poddania kontroli władcy chrze-

¹ Zwanych także jakobitami. Nazwy pochodzą od znanych biskupów monofizyckich: Sewera z Antiochii, jednego z najwybitniejszych teologów VI w. oraz Jakuba Baradaja, który utworzył hierarchię biskupów monofizyckich równoległą do biskupów ortodoksyjnych pieczętując rozpad Kościoła.

ścijan mieszkających na terenie jego państwa. Wojna, prowadzona z różnymi zawirowaniami, osłabiła oba imperia. Kosztowała wiele nie tylko od strony strat w ludziach, ale także poprzez straty ekonomiczne. Tymczasem oba państwa, prowadząc wojnę, zaostriżyły politykę fiskalną. Nie budziło to poparcia dla działań rządzących u większości poddanych w obu krajach.

Na tym tle pojawił się Mahomet, głosiciel nowych idei religijnych, ale nie negujący posłannictwa i roli Jezusa. Jego wyznawcy w początkowym okresie podbojów nie byli zainteresowani prozelityzmem. W tym kontekście warto przytoczyć fakt², wspomniany przez Iszojawę III (katolikosą Asyryjskiego Kościoła Orientu w latach 647–658), w liście do Szymona, biskupa Rev Ardashir. Pisząc o odstępstwie od wiary mieszkańców dzisiejszego Omanu patriarcha wyraźnie stwierdza, że przyczyny apostazji były ekonomiczne – zdobywcy zażądali połowy majątku mieszkańców tej prowincji w zamian za zachowanie przez nich własnych obyczajów i wiary. Mazonaye – jak ich nazywa patriarcha, woleli jednak przyjąć islam. Pierwszym kalifom wystarczyło, że poddani opłacali podatek, który był swoistym haraczem na rzecz Arabów. Jednak znosząc pozostałe obciążenia, tak naprawdę ich rządy były korzystne ekonomicznie dla dotychczasowych poddanych obu imperiów.

Zresztą, sam Koran, święta księga muzułmanów, nie ułatwiał rozpoznania, że oto wierzący znaleźli się twarzą w twarz z nową religią. Koran pozytywnie wspomina Jezusa i choć wizja jego życia i śmierci odbiega od kanonicznej, tym niemniej nie jest czymś nadzwyczajnym na tle chociażby heterodoksyjnej literatury gnostyckiej poprzednich wieków. Wzmianki o Maryi – o żadnej kobiecie nie ma w Koranie więcej pozytywnych wzmianek niż o niej – sugerowały wspólne korzenie. Sama nauka o Jezusie – jako proroku czyniącym cuda i zapowiadającym dzień Pana – przypominała wielu wcześniejsze mity gnostyckie. Nic dziwnego, że wielu ludzi tych czasów uważało islam jako herezję w łonie samego chrześcijaństwa – kolejną herezję, a nie nową religię. Tak podchodzili do tego niektórzy ówczesni hierarchowie Asyryjskiego Kościoła Wschodu.

Iszojaw III

Informacje dotyczące życia i działalności Iszojawy III, nie są pełne. Wiadomo, że urodził się w Adiabene we wsi Kuflana. Jego rodzice pochodzili z rodziny stosunkowo zamożnej. Ich syn był uczniem słynnej szkoły w Nisibis. Powołany

² Isz o j a w, *Listy*, XIV, s. 248 (s. 179–180).

na stolicę biskupią w Mosulu, został ustanowiony w 630 r. metropolitą Arbeli i Mosulu. Brał udział w poselstwie Iszozawa II wysłanym przez władczynię Persów Boran do Herakliusza z prośbą o pokój.

Jako metropolita Arbeli Iszozaw spotykał się z sewerianami. Konkurencja obu Kościołów i ich walka na tym terenie powodowała napięcia we wzajemnych relacjach. Wcześniejsze interwencje Chosroesa II, wspierające jakobitów, komplikowały relacje. Często spory personalne czy kwestie moralne powodowały zmianę konfesji całych wspólnot. Niepokoje w samej szkole nisebeńskiej po Henanisho też komplikowały sytuację. Metropolita Arbali i Mosulu prowadził więc ożywioną działalność pisząc traktaty, listy, podejmując podróże, prowadząc mediacje. W 647 r. Iszozaw III został wybrany, po śmierci Maremmeha, patriarchą Asyryjskiego Kościoła Wschodu.

Inwazja islamu w krótkim czasie po bitwie nad rzeką Jarmuk (Yarmoud, 20 VIII 636) oderwała większość azjatyckich prowincji od cesarstwa bizantyńskiego. Jednocześnie atak na Persję położył kres (po bitwie pod Nahawandem) imperium Sasanidów. Nowi władcy początkowo nie wtrącali się w życie Kościołów, których zwierzchnicy zabiegali jednak o przychylność Arabów oskarżając się nawzajem i starając się przedstawić samych siebie jako ortodoksów. To powodowało także specyficzne podejście do islamu jako nie tyle nowej religii, co nowego Kościoła. Zarówno jakobici jak i nestorianie czy melchici starali się udowodnić, że to ich wyznanie jest najbliższe Koranowi. Widać to szczególnie w *Liście XLVIII* skierowanym do mieszkańców Niniwy.

Mezopotamia, jak już wspomniano, była miejscem rywalizacji trzech Kościołów chrześcijańskich. Wiemy, że jeszcze sto lat później, w momencie, gdy dochodziło do kontrowersji w łonie wspólnoty Kościoła Orientalnego, wierni dzieląc się przechodzili do innego Kościoła³. W podobnej sytuacji znalazł się za rządów Iszozawa III Kościół w Niniwie. Napięcia musiały być silne, skoro mianowany kilkadziesiąt lat później biskup, Izaak z Niniwy, po kilku miesiącach opuścił diecezję, a jego następca także uznał swoją misję za niewykonalną i stolica pozostała przez dłuższy czas nieobsadzona. Nie jest powiedziane w liście, o jaką dokładnie wspólnotę chodzi. Patriarcha wspomina, że:

³ Na przykład list Tymoteusza do Sergiusza, metropolity Elamu, mówiący o zagrożeniu odejściem do sewerian przeciwników nominacji Išo bar Nuna w Nisibis – T y m o t e u s z , p a t r i a r c h a , *Listy*, XXII, s. 133–135 (s. 89–91). Zresztą, jego dyskusja z Salomonem, biskupem Heddaty (*Listy*, I, s. 3–29 (s. 1–17); T y m o t e u s z , p a t r i a r c h a , *Listy* (tłum. J. Ż e l a z n y), s. 69–85) o niepowtarzaniu chrztu dla sewerian wracających do Asyryjskiego Kościoła Wschodu jest dowodem na to, że kwestia konwersji z jednej wspólnoty do drugiej była jednym z czynników relacji między konfesyjnych na tych terenach pod rządami Arabów.

Jeśli to się wydarzyło, co wy za fałszywą przyczynę podajecie, że heretycy was zwiedli [mówiąc] że „po sprawiedliwości Arabowie zrobili to, co zrobili”, nie jest to zupełnie prawdą. Arabowie (Mahometanie) bowiem nie pomagają bowiem takim, którzy mówią, że Pan Wszystkiego cierpiał i umarł. Jeśliby zdarzyło się, że pomogliby (Arabowie) im z tej przyczyny, to moglibyście poinformować Arabów⁴.

Sformułowanie mówiące o tych, którzy wierzą, że Bóg Wszechmogący cierpiał i umarł, sugeruje, że wspólnotą heretycką namawiającą do apostazji są sewerianie (jakobici), gdyż to właśnie im najczęściej zarzucano, że ich koncepcja chrystologiczna w rzeczywistości jest patrypasjonizmem. Ten fragment można interpretować dwojako.

Po pierwsze, wygląda na to, że w ramach dyskusji wewnątrz wspólnoty w Niniwie odwołano się do zasady *pax deorum*, ponieważ argument heretyków jest oparty na tym właśnie rozumowaniu. Skoro Persowie popierający Asyryjski Kościół Wschodu przegrali z Arabami (*Arabowie zrobili to, co zrobili*), a więc wyznanie wiary tego Kościoła nie gwarantowało prawowierności, a co za tym idzie, kult nie był ani święty, ani miły Bogu. Tymczasem, zdaniem Katolikos, nowi władcy nie będą sprzyjać sewerianom, gdyż ich doktryna stoi w pełnej sprzeczności z islamem. W tym krótkim zdaniu islam nie jest traktowany jako nowa religia, ale jako jedna z opcji chrześcijańskich, której bliżej jest do Kościoła Orientalnego niż do jakobitów.

Nie jest to jednak informacja pewna. W drugiej interpretacji należałoby założyć, że być może wspomniane zdanie odnosi się do nie znanej nam decyzji, jaką podjęli Arabowie, a która to decyzja była korzystna dla sewerian. Wtedy użyte sformułowania mówiłyby, że mahometanie uczynili to nie wiedząc komu pomagają. Jednak nie zmienia to założenia obecnego w argumentacji, że rozpatrując kwestie doktrynalne Katolikos uważał islam za bliższy sobie niż jakobitom. Wydaje się, że nie uważał on nowej religii za zagrożenie dla chrześcijaństwa, a ewentualne odstępstwa od wiary tłumaczył względami materialnymi⁵. Przypisanie Chrystusowi w jego jednej boskoludzkiej naturze ludzkiego cierpienia i ludzkich cech pozwalało na ukazanie sewerian, wydawałoby się w tym czasie najgroźniejszych przeciwników, jako stojących na przeciwnym biegunie do „nowych arian”, podkreślających całkowitą transcendencję Boga.

⁴ I s z o j a w, *Listy*, XLVIII, s. 96–97 (s. 73).

⁵ I s z o j a w, *Listy*, XIV, s. 250–251 (s. 181–182).

Jan Damasceński i jego katalog herezji⁶

Kilka informacji biograficznych

Jan Damasceński urodził się na początku VII w. w Damaszku. Jego rodzina doszła do wysokich godności na dworze kalifów, a ojciec piastował godność będącą odpowiednikiem ministra finansów. Sam Jan z adoptowanym bratem Kosmą otrzymał staranne wykształcenie zarówno świeckie jak i teologiczne. Początkowo Jan poświęcił się karierze cywilnej obejmując godność po ojcu. Około roku 726 wystąpił po raz pierwszy publicznie jako apologeta czci obrazów, co musi dziwić u kogoś sprawującego swój urząd u boku władców islamskich, będących obrazoburcami. W 732 r. usuwa się z dworu i wstępuje do klasztoru św. Saby w pobliżu Betlejem i Jerozolimy. W 735 r. Jan Damasceński otrzymuje święcenia kapłańskie, a jego przybrany brat towarzyszący mu w klasztorze, zostaje w 743 r. biskupem Majumy koło Gazy. Jan Damasceński umiera około 754 r. (w zależności od interpretacji stwierdzeń synodu z 754 r., przed albo po tej dacie).

O herezjach

Analizowany przez nas fragment pochodzi z drugiej części dzieła Damasceńczyka *Źródła poznania*. Część pierwsza, *Dialogi filozoficzne*, zawiera metodologię i ogólne założenia dotyczące poznania. Część druga, *O herezjach*, to katalog stu herezji⁷. Pierwsze (do roku 79), są to herezje wymienione w *Panarionie* Epifaniasza i tekst ten jest dosłownym zapożyczeniem z tego dzieła. Dopiero później w tekście Jana pojawiają się inne źródła, stąd dalej jest to kompilacja. Opis ostatnich trzech herezji, paulicjan, obrazoburców i mahometan jest autorskim opracowaniem Jana Damasceńskiego przeznaczonym dla czytelników nie mających o tych ostatnich szczegółowych informacji.

Herezja Mameda

Były urzędnik Omajadów, Jan Damasceński, tworzący swoje dzieło w perspektywie stu lat po pojawieniu się założyciela islamu, pisząc o herezjach chrześcijańskich, przedstawia islam jako ostatnią, setną (w niektórych rękopisach 103)

⁶ Zagadnienie podejścia do islamu jako herezji w twórczości św. Jana Damasceńskiego podejmuje K. Kościelniak w swojej pracy: *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516)*, Kraków 2004, s. 116–120.

⁷ Jan z Damaszku, *O herezjach* (tłum. A. Zhyrkowa).

odmianę tych ruchów dzielących Kościoł. Jest ona dla niego kolejną odmianą arianizmu, który powraca negując bóstwo Syna Maryi. Stąd jego widzenie islamu i Mahometa jest specyficzne i wpisane w schemat opisu powstania nieortodoksyjnych wspólnot chrześcijańskich.

Od początku dyskusji związanej z nieortodoksyjnymi naukami wokół chrześcijaństwa, czyli od Ireneusza z Lyonu, zwracano w każdym dialogu uwagę na kwestię rozumienia Objawienia i jego źródeł dla wyznawców analizowanej doktryny, a więc pytano o założenia fundamentalne, aksjomaty. W późniejszym czasie starano się pokazać absurdalność doktryny przeprowadzając rozumowanie redukujące tezy inaczej wierzących, poprzez *reductio ad absurdum*, do czegoś już potępionego i cieszącego się złą sławą. Chętnie porównywano do arian, pisało o Pawle z Samosaty. Kolejnym zagadnieniem była osoba herezjarchy, gdzie mówiąc o nim podkreślano jego niskie pobudki i bezbożność, zgodnie z zasadami starożytnej inwektywy. Opis islamu jako herezji u Jana Damasceńskiego podpada pod ten schemat.

Jego zdaniem, Saraceni wywodzą się od Izmaela i do czasów Herakliusza byli poganami czczącymi Afrodytę Chabar. Mamed /Mahomet/ pojawił się wśród nich i zjednał sobie lud jako prorok, znał Pismo Święte i przyjaźnił się z ariańskim mnichem. To on napisał Koran. W Koranie, zdaniem Damasceńczyka, istotne jest zaprzeczenie bóstwa Chrystusa, który w wersji tam zachowanej, sam miał oświadczyć Bogu, że nigdy nie utrzymywał, że jest równy Bogu⁸. W opisie Damasceńczyka akcent polemiki przenosi się na kwestię źródła objawienia. Nasz Autor akcentuje *brak świadków* dla samego przekazania boskiego polecenia, innymi słowy, według niego Koran opiera się na zaufaniu jednej osobie.

W dalszej argumentacji Jan wskazuje na alogiczność wywodów zwolenników Mameda zarówno co do doktryny jak i form czci. Wreszcie przechodzi do samego herezjarchy insynuując mu posługiwanie się objawieniem i prorocstwem dla własnych pożądań. Całość kończy nawiązanie do mitycznego opisu dotyczącego wielbłądźcy.

W myśleniu Jana Damasceńskiego warto, moim zdaniem, zwrócić szczególną uwagę na trzy kwestie w rozumieniu islamu jako herezji chrześcijańskiej.

Pierwszą kwestią różniącą polemistów chrześcijańskich jest koncepcja Objawienia i jego weryfikowalności. Dla chrześcijanina Objawienie jest publiczne. Od kryzysu związanego z pojawieniem się montanizmu (pod koniec II w.) Wielki Kościół odciął się od objawień prywatnych. Zdaniem większości chrześcijan tych czasów, prorocтво może interpretować tekst, wyjaśniać jego nieoczywiste sformułowania, ale prorocтво nie może dodać nic do objawienia pozostawionego przez autorów Nowego Testamentu. Wiara jest dana w obecności świadków,

⁸ *Koran*, V, 116sq.

których uprzywilejowanymi reprezentantami jest kolegium apostoelskie. Nawet Paweł musi przedstawić *swoją Ewangelię* uczniom Chrystusa i od nich otrzymuje potwierdzenie, *certyifikat jakości*. Ewangelię potwierdzają znaki i cuda dokonane publicznie, a wiedza o boskich rzeczach nie jest gnozą, tajemną wiedzą dającą zbawienie i przekazywaną poprzez wtajemniczenie, a teologią będącą w zamyśle wielu ojców, formą modlitwy czyli uwielbienia Boga i jednocześnie elementem identyfikującym wspólnotę. Stąd odwołanie do świadków w ramach prowadzonej polemiki. Tymczasem *Koran* opiera się na stwierdzeniu jednego człowieka, jednego świadka. W ten sposób przekaz islamu przypominał ruchy gnostyckie, z jakimi Kościół spotkał się u początków swej misji w II wieku i dalszych latach. Argumentacja z tym związana przypominała więc dyskusję z gnostykami w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Kolejną kwestią jest metodologia prowadzenia dysputy. W dyspucie z mahometanami negującymi Synostwo Boże Jezusa pojawia się polemiczny zarzut wyznawców islamu o uczynieniu Bogu *koleżki*⁹. Zarzut ten jest odparty przez Jana Damasceńskiego przy odwołaniu się do zasad dowodzenia Stagiryty i do greckiej koncepcji Słowa i Ducha¹⁰. Nasz autor odwołuje się do zasad egzegezy i rozumowania logicznego, jakie było obecne w całej tradycji antycznej. Na jej gruncie uznaje zaprzeczenie istnienia Słowa i Ducha Boga jako uczynienie Absolutu niemym i bezdusznym. Jednak wydaje się, że z punktu widzenia badacza relacji przedstawicieli tych religii w tak kluczowym momencie historii, istotnym jest zwrócenie uwagi na kompletnie inny język i inne zasady myślenia i rozumowania, do jakich odwołują się polemici. Dla Jana Damasceńskiego, jak i dla innych chrześcijan, szczególnie chrześcijan orientalnych, stworzenie samo w sobie jest objawieniem Boga. Nasze zasady rozumowania są nam dane i są jednym z elementów, i narzędzi, poprzez które dokonujemy lektury i egzegezy tekstu biblijnego. Tekst podlega refleksji, a nie tylko literalnej interpretacji.

Ostatnią kwestią, szczególnie ciekawą, jest nieobecność polemiki dotyczącej kultu obrazów w opisie *herezji Mameda*! Mogłoby się wydawać, że jej rolę pełni obrona czci okazywanej krzyżowi przez chrześcijan. Nie wydaje się to jednak słuszne. W czasach Jana Damasceńskiego krzyż jest znakiem i symbolem, nie ma pasytki. Nie ma na nim żadnego wyobrażenia figuralnego, choć w tym okresie sztuka wkroczyła do kościołów, a w samym Damaszku mozaiki zdobiły katedrę św. Jana Chrzciciela. Główne ostrze działalności polemicznej Mnicha z klasztoru św. Saby wewnątrz wspólnoty chrześcijan dotyczyło ikonoklazmu. Bronił czci obrazów jako wyznania wiary ortodoksów we wcielenie Chrystusa. Ta kwestia

⁹ Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (61), s. 136 (tłum. A. Zhyrkova).

¹⁰ Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (69sq), s. 136–137 (tłum. A. Zhyrkova).

– mogłoby się wydawać – była najbardziej widocznym elementem różniącym chrześcijan – melkitów od wyznawców islamu. Jednak nie ma o tym wzmianki w analizowanym tekście z katalogu *O herezjach*. Czyżby na tym etapie rozwoju islamu nie było to aż tak istotne?

Spróbujmy postawić pytanie: dlaczego? Jakie względy o tym zadecydowały? Może w toku polemiki nie chciał Jan Damasceński poruszać drażliwych tematów i narazić siebie i współwierzących na oskarżenie o bycie poganinem. Jest to jedna z możliwych interpretacji. Ale z drugiej strony tekst jest pełen niepochlebnych sugestii dotyczących proroka Mahometa i jego objawienia. To zaś było karalne. Tymczasem Autor opisu tzw. *Herezji Mamedy* nie wahał się podważać prawdziwości Koranu oraz słów, które w nim miał przekazać prorok islamu. Użyte w tekście słowa: *naskrobał w swej księdze jakieś rozprawy śmiechu warte*¹¹ czy *i wiele innych bajecznych rzeczy jest w tym piśmie śmiechu warte*¹² oraz *Mamed ułożył wiele bredni*¹³ nie przypominają późniejszych dialogów chrześcijan z islamem na terenach pod panowaniem muzułmanów. Nikt nie ośmieliłby się tak powiedzieć o Mahomecie czy o tekstach ze świętej dla islamu księgi. Tymczasem Jan w ironicznym tonie komentował fakt zgody na wielożenstwo insynuując wprost, że przyczyną tego pozwolenia była chęć Mahometa do poślubienia żony jego współtowarzysza, czyli oskarżając proroka o nieczyste pobudki! Zaś opowieść o wielbłądźcy, a więc nawiązanie do tradycji, zresztą nie kanonicznej islamu, miała pokazać czytelnikowi, zdaniem Damasceńczyka, irracjonalność wierzeń mahometan.

Użyte sformułowania, bardzo kontrowersyjny sposób argumentacji, sugerują inne rozwiązanie. Być może, choć tekst powstał pod panowaniem islamu, nie miał być tam publikowany, co sugeruje skierowanie go do współwyznawców mieszkających poza granicami kalifatu. Zresztą, w zamyśle Autora tak zapewne było i jest to jednym z czynników tego dzieła. To tłumaczy w pewien sposób jego język bliższy inwektywie niż dialogowi. Zresztą charakter dzieła, spis herezji, mógł mieć wpływ na dobór środków i porównań. Pojawia się jednak kolejna trudność. Dlaczego opis tej herezji u Damasceńczyka nie zawiera odniesienia do kwestii kultu obrazu, kontrowersji jak najbardziej aktualnej, dzielącej chrześcijan tych czasów, z uwagi, na którą powstaje większość dzieł Jana? Wzmianka o Kaabie, oskarżenie o ukryte bałwochwalstwo głowy Afrodyty zwanej Chabar, przyczyn, dla których ten element idolatrii pozostał w kulcie islamu, dawał okazję do ukazania całej argumentacji dotyczącej właściwości kultu obrazów, różnicy latarii i dulia w odniesieniu do materialnych znaków. Tymczasem temat ten, jak

¹¹ Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (10), s. 135 (tłum. A. Zhyrkova).

¹² Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (32), s. 135 (tłum. A. Zhyrkova).

¹³ Jan z Damaszku, *O herezjach* (Kotter), 100 (95), s. 137 (tłum. A. Zhyrkova).

zauważyliśmy jest nieobecny. Może, w obliczu wspólnego wroga, Jan nie chciał podejmować kontrowersyjnego zagadnienia? Ale samo dzieło jest drugim tomem trylogii¹⁴, której ostatnia trzecia część, *O wierze prawdziwej*¹⁵, nie ucieka od kontrowersyjnych tematów, także i tego zagadnienia¹⁶.

Rodzą się kolejne pytania. Jedno nie ulega wątpliwości, że dla wykształconego mnicha, należącego do warstwy urzędniczej, mającej bliskie kontakty z nowymi władcami, po upływie 100 lat, islam był dalej nie nową religią, ale herezją, karykaturą chrześcijaństwa w jego ariańskim wydaniu.



¹⁴ Na *Źródło poznania Jana z Damaszku* składają się: 1. *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*; 2. *O herezjach*; 3. *Wykład wiary prawdziwej*.

¹⁵ Jan z Damaszku, *Wykład* (tłum. B. Wojkowski).

¹⁶ Jan z Damaszku, *Wykład* (tłum. B. Wojkowski) – księga IV, *O obrazach*, s. 231–234.