

Błażej Cecota <https://orcid.org/0000-0002-4746-0325>

Akademia Piotrkowska

e-mail: blazej.cecota@apt.edu.pl

Chrześcijanie w filozofii politycznej Abu Bakra Muhammada at-Turtusiego

Christians in the Political Philosophy
of Abu Bakr Muhammad at-Turtusi

Abstrakt

Abu Bakr Muhammada at-Turtuszi był jednym z najsłynniejszych filozofów cywilizacji muzułmańskiej w średniowieczu. Wychowany w Andaluzji, wykształcony między innymi w Iraku i Syrii, zakończył życie w Aleksandrii w Egipcie w czasach kalifów dynastii Fatymidów. Obserwując władców szyickich, a także pierwszą krucjatę i klęski muzułmanów, postanowił napisać dzieło *Siradž al-Muluk*, w którym wezwał do odbudowy potęgi islamu poprzez konkretne reformy, w tym dopuszczenie przedstawicieli środowisk akademickich z zakresu teologii oraz prawa do grona doradców dworu kalifów. Jednym z elementów tej reformy było również „właściwe” traktowanie chrześcijan, konkretnie niedopuszczanie ich do kręgów władzy, co szczegółowo omówiono w niniejszym artykule.

Abstract

Abū Bakr Muḥammad ibn al-Walīd at-Ṭurtūṣī was one of the most famous political philosophers of Muslim civilization in the Middle Ages. Raised in Andalusia, educated in Iraq and Syria, among other places, he ended his life in Alexandria in Egypt, under the rule of the Fatimid caliphs. Observing the Shiite rulers, as well as the First Crusade and the defeats of the Muslims, he decided to write the work *Sirāj al-Mulūk*, in which he called for rebuilding the power of Islam through specific reforms, including allowing representatives of theological and legal academic circles to join the advisory circles of the caliphal court. One of the elements of this reform was also the „appropriate” treatment of Christians, specifically not allowing them into the circles of power, which this article discusses in detail.

Słowa kluczowe: stosunki chrześcijańsko-islamskie, at-Turtusi, filozofia polityczna islamu

Keywords: christian-islamic relations, at-Turtusi, islamic political philosophy

W polskim dyskursie naukowym średniowieczna filozofia polityczna islamu znalazła jak na razie odzwierciedlenie przede wszystkim w pracach Hasana Jamsheera, który zajmował się historiozofią Ibn Chalduna¹, a także Katarzyny Pachniak, publikującej na temat al-Ghazalego². W literaturze popularnonaukowej dominują raczej wątki odnoszące się do myśli politycznej środowisk skrajnych³, autorzy tych publikacji ewentualnie pobieżnie próbują nawiązać do średniowiecznych korzeni niektórych z tych radykalnych idei⁴. Jednocześnie tematykę odnoszącą się do stosunków chrześcijańsko-islamskich zdominowały raczej analizy kronik syryjskich, koptyjskich czy bizantyńskich (nawet starocerkiewnosłowiańskich), natomiast na kwestie te zawarte w pismach politycznych muzułmanów zwracano dotąd w polskiej debacie naukowej mniej uwagi. Jednym z najbardziej znanych filozofów politycznych muzułmańskiego średniowiecza, wymieniany obok al-Ghazalego i Ibn Chalduna był wywodzący się z Andaluzji i później żyjący m.in. w Egipcie czy Iraku Abu Bakr Muhammada at-Turtuszi (Abū Bakr Muḥammad ibn al-Walīd al-Turtūšī, 1059-1126). Przypominając tę istotną postać, chciałbym jednocześnie skupić się na tych fragmentach jego głównego dzieła, *Siradž al-Muluk* (*Sirāj al-Mulūk*), w których podniesiono tematykę wskazówek odnoszących się do postępowania „idealnego” władcy muzułmańskiego wobec chrześcijan, czy przedstawicieli innych wyznań tzw. ludów Księgi.

Wprowadzenie

Rozpocząć wypada od kilku słów odnoszących się do postaci at-Turtuszego i jego dorobku. Urodzony w Tortosie w północno-zachodniej części półwyspu iberyjskiego (stąd przydomek), wychowany i wykształcony pod opieką Abul Walida al-Baji (Abū al-Walīd al-Bāji) w taifie Saragossy wyjechał z coraz bardziej rozdrobnionej politycznie Andaluzji w 1083 r. Najpierw odwiedził Egipt i Syrię, w tym przede wszystkim Aleksandrię i Antiochię, następnie w latach 1084-1087 przebywał na studiach w Bagdadzie, Basrze i Wasit. W 1087 r. udał się na pielgrzymkę do Mekki, potem pojechał do Syrii.

¹ H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun (1332-1406). Muqaddima – historia – historiozofia*, Łódź 1998; idem, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima: antologia myśli społeczno-politycznej*, Łódź 2002.

² K. Pachniak, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abu Hamida al-Gazalego*, Warszawa 2001.

³ Por. np. S. Niedziela, *Geneza fundamentalizmu muzułmańskiego*, „Zeszyty Naukowe WSOWL” 2011, nr 4 (162), s. 217-229; M. Zwolan, *Radykalny islam jako zagrożenie dla kontynentu europejskiego*, „Facta Simonidis” 2014, t. 7, nr 1, s. 137-151.

⁴ Tutaj wyjątkiem jest ponownie Katarzyna Pachniak, która opublikowała wnikliwe studium na temat idei džihadu: *Teoria džihadu od początków islamu do końca XVIII wieku*, Warszawa 2021.

W latach 1087-1096 przebywał m.in. w Jerozolimie i Damaszku, stamtąd udał się do Egiptu, zamieszkał w Aleksandrii, gdzie założył rodzinę i rozpoczął praktykę jak nauczyciel. Wśród jego uczniów wymienić można m.in.: takie osoby jak: Qāḍī Abū Bakr ibn ‘Arabī, Abū Bakr al-Ghassānī Muḥammad ibn Ibrāhīm, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Mayurqī, Abū Tāhir Ṣadr al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad al-Silāfi al-Iṣbahānī.

Mieszkał tam do swojej śmierci we wrześniu 1126 r., stając się wzorem uczonego, który głoszone przez siebie zasady wprowadzał we własnym życiu⁵. Na jego twórczość, której poświęcił się w ostatnich trzydziestu latach życia w Aleksandrii, wpłynęło decydująco kilka czynników⁶, wśród których należy wymienić przede wszystkim: doświadczenie zagrożenia ze strony chrześcijan w kontekście obserwacji okoliczności pierwszej krucjaty⁷, a także życie pod rządami Fatymidów, szyitów (choć mógł prawdopodobnie liczyć na opiekę sunnickich wezyrów fatymidzkich kalifów – al-Afdala oraz al-Ma’muna al-Bata’ihiego⁸), których uznawał za jedną z przyczyn kryzysu państwowości

⁵ Słynny andaluzyjski uczony, pracujący w drugiej połowie XII w. Abū al-Qāsim ibn Bashkuwāl pisał o nim: *był wielkim uczonym ascetą, oddanym swoim obowiązkom religijnym, dystansującym się od pokus świata, zadowolonym z błogostawieństw, którymi obdarzył go Bóg – Abu Bakr al-Turtuṣhī’s “Siraj al-Muluk”: A Masterpiece of Andalusī Political Philosophy*, <https://ballandalus.wordpress.com/2014/12/08/abu-bakr-al-turtushis-siraj-al-muluk-a-masterpiece-of-andalusī-political-philosophy-2/> [dostęp: 30.05.2024 r., tłum. – B.C.]

⁶ Podstawowe informacje na temat jego życia i dzieł por. m.in.: H. Hannou, *Estudio y análisis traductológico de la traducción de Sirāj al-mulūk de Abū Bakr al-Ṭurtūṣī. (451-520/1059-1126) realizada por Maximiliano. Alarcón (1880-1933)*, Tesis Doctoral, Universidad de Malaga 2015, s. 9-54; V. Lagardère, *Al-Ṭurtūṣī, unificateur du malikisme aux XI^e et XII^e siècles*, „Revue des Études Islamiques” 1979, t. 67, s. 173-190; idem, *L’unificateur du malikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abū Bakr al-Ṭurtūṣī*, „Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée” 1981, t. 31, s. 47-61; Abū Bakr al-Ṭurtūṣī, *El libro de las novedades y las innovaciones*, trad. M. I. Fierro, Madrid 1993, s. 19-178 (wstęp poświęcony życiu i twórczości); B. Abdeselem, *al-Ṭurtūṣī*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam*, vol. X, Leiden, Brill, 2002, s. 739-740; F. de la Granja, *Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). II.: Textos de al-Ṭurtūṣī, el cadī ‘Iyāḍ y Wanṣarīsī*, „Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada” 1970, t. 35, nr 1, s. 119-142; M. Ben Cheneb, *al-Ṭurtūṣī*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam*, vol. II, Leiden 1913-1934, s. 378.

⁷ Por. A. Mallett, *Two Writings of al-Ṭurtūṣī as Evidence for Early Muslim Reactions to the Frankish Crusader Presence in the Levant*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes” 2017, t. 107, s. 153-178.

⁸ Czasem fakt poszukiwania przez sunnickich uczonych patronatu szyickich władców za czasów tychże wezyrów podawany jest jako przykład skomplikowania relacji pomiędzy obydwoima odłamami islamu, których przedstawiciele nie zawsze okazywali sobie wrogość: S. Hamdani, *Worlds apart? An Andalusī in Fāṭimid Egypt*, „The Journal of North African Studies” 2014, t. 19, s. 56-67.

i cywilizacji islamskiej. Stąd też twierdzenie pojawiające w literaturze naukowej, zgodnie z którym jego *Siradž al-Muluk* wynikało z potrzeby stworzenia traktatu ukazującego sposoby wyjścia z kryzysu państwowości muzułmańskiej na przełomie XI-XII w.

Skuteczności reform upatrywał w powrocie do zasad „czystego” islamu, co zapewnić miało oddanie głosu doradczego na muzułmańskich dworach uczonym i znawcom muzułmańskiego prawa. Sam dał temu wyraz przykładem osobistym, gdy wydał słynną fatwę dla Jusufa ibn Taszfina, władcy Almorawidów, w której dawał mu podstawy prawne do interwencji w Andaluzji w celu podbicia skłóconych tamtejszych taifów⁹. Co istotne, jedną z przyczyn problemów państwa fatymidzkiego widział w zauważalnym wpływie chrześcijan (czy w ogóle ludzi Księgi) na elity dworskie zarządzające kalifatem¹⁰. I ten element będzie nas interesował w niniejszym tekście¹¹.

At-Turtuszi o chrześcijanach w *Siradž al-Muluk*

Tematykę odnoszącą się do chrześcijan Autor rozwinął w rozdziale pięćdziesiątym pierwszym *Siradž al-Muluk*, poświęconym traktowaniu ludów *zimmich*. Autor stara się właściwie nie przekazywać własnych przemyśleń dotyczących problemu pozycji chrześcijan w państwie muzułmańskim. Przyjął raczej taktykę odwołania do autorytetów. Pierwszym z nich został ‘Umar ibn al-Chattab¹², drugi z kalifów sprawiedliwych, do którego doświadczeń bardzo często odwoływali się przedstawiciele różnych szkół prawniczych oraz kolekcjonerzy hadisów¹³. W interesującym nas tutaj fragmencie zo-

⁹ Por. M.J. Viguera Molins, *Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn*, „Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada” 1977, t. 42, nr 2, s. 341-374.

¹⁰ Por. F. Ahmadvand, *The Ideal Government in Siraj al-Muluk by Abubakr al-Turtushi* (oryginalnie po persku: *Vakavi babran dolat ve ranpabardehaye dastyabi bah dolat armani dar Saraj al-Molok Abubkar Tartooshi*), „The State Studies Quarterly” 2020, t. 6, nr 23, s. 33-59: *z jego punktu widzenia kryzys polityczny, do jakiego doszło w kalifacie Fatymidów, spowodowało „moralne zepsucie” mężów stanu oddanych sprawom światowym, niezdolność rządu Fatymidów do skutecznego zarządzania krajem, a w rezultacie upadek polityczny, niesprawiedliwość, nieefektywny system sądownictwa i wpływ ludzi z klasy zimmich na struktury władzy* (s. 57, tłum. B.C.)

¹¹ Opierałem się o następujące wydanie: Abu Bakr Muhammad bin Muhammad bin Al-Walid Al-Fihri Al-Tartushi Al-Maliki, *Siraj al-Muluk*, Min ,awayil al-Matbueat al-Arabiāt – Miṣr 1289 AH/1872 AD, dostępnym na stronie: <https://shamela.ws/index.php/book/1585> [dostęp: 30.05.2024 r.], dalej: *Siraj al-Muluk*.

¹² *Siraj al-Muluk*, 51, s. 135.

¹³ ‘Umarowi przypisuje się stworzenie kilku podstawowych instytucji państwa wczesnomuzułmańskiego, m. in. *abl al-hall wal-akd*, związana z możliwością usunięcia kalifa, szeroką *madżlis asz-szura*, stanowisko *al-katiba* (sekretarza), funkcje zarządcze w zakresie podatków czy *diwaanul al-dżund*, zajmujący się utrzymaniem armii; W. N. Wahyuniar, N. Afifa, *The Political Thought of Rashidun Caliphate*, „Jurnal al-Dustur” 2020, t. 3 (2), s. 174-196; w kontekście podatkowym także pewne istotne decyzje decentralizacyjne: S. Aisyah, N. Ismail, *The Distribution of Zakat at*

stała zastosowana ciekawa metoda perswazji pewnych treści, albowiem Autor stwierdził, że to nie sam ‘Umar narzucił pewne zasady społeczności chrześcijańskiej, ale to przedstawiciele jednej ze wspólnot (nie zostało podane dokładnie której, skąd pochodzącej) przedstawili „własne” warunki, zgodnie z którymi miałyby funkcjonować pod władzą muzułmanów.

At-Turtuszi powołał się tutaj na świadectwo Abdul Rahmana bin Ghanama, który wspomniął o wymianie korespondencji pomiędzy ‘Umarem a jedną ze wspólnot, która miała zwrócić się do kalifa, by poprosić o gwarancję bezpieczeństwa dla siebie, swoich rodzin, a także majątków, przedstawiając jednocześnie warunki, pod jakimi zostałyby one udzielone. Wśród nich na pierwszym miejscu wymieniono zakaz budowy nowych i naprawiania starych klasztorów i kościołów¹⁴. Drugim warunkiem wskazanym przez andaluzyjsko-egipskiego uczonego był nakaz gościnności w stosunku do muzułmanów – chrześcijanie powinni byli udzielić im trzydniowego schronienia oraz wyszynku w swoich posiadłościach¹⁵. Trzecim prawem był dość naiwnie wyrażony zakaz przyjmowania szpiegów w kościołach i domach, a także ukrywania ich przed muzułmanami¹⁶. Następnie wyszczególnione zostało kilka ustaleń odnoszących się *stricto* do kwestii religijnych: zakaz studiowania Koranu, zakaz nauczania własnych „praw chrześcijańskich”, nakaz umożliwienia przejścia na islam swoim krewnym, jeżeli wyrażą taką chęć, zakaz „naśladowania” muzułmanów w zakresie ubioru, jazdy w siodłach, noszenia mieczy lub innej broni, używania pierścieni z grawerami w języku arabskim, zakaz sprzedaży alkoholu, eksponowania krzyży lub Biblii na drogach czy targowiskach, nie uderzania zbyt głośno w dzwony kościołów ani podnoszenia głosu podczas czytania

the Time of Caliph Umar ibn Khattab, „Al-Iktisab Journal of Islamic Economic Law” 2019, t. 3 (2), s. 71-78; H.I.A. Jabbar al-Shamiri, *Umar’s Caliphate: An Optimal Model of Good Government Throughout Islamic History*, „International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies” 2017, t. 1(1), s. 56-76. Także dzisiaj ‘Umar i jego państwo przedstawiane jest przez niektóre środowiska muzułmańskie jako godny wzór możliwej do przeprowadzenia reformy obecnych systemów, zastępując zarówno kapitalizm, jak i socjalizm: Sh. Hamid, *An Islamic Alternative? Equality, Redistributive Justice, and the Welfare State in the Caliphate of ‘Umar (rta)*, „Renaissance. A Monthly Islamic Journal” 2003, t. 13 (8), <http://www.monthly-renaissance.com/issue/content.aspx?id=355> [dostęp: 30.05.2024 r.]. Osoba ‘Umara służy jako punkt odniesienia także w konkretnych działach politologii [np. w kontekście teorii przywództwa służebnego: A.F. Ogunbado, Y.S. Abu Bakar, M.A. Saidi, *‘Umar ibn Khattab. An Epitome of Servant Leadership. A sustainable Lesson for Contemporary Leaders*, „Journal of Critical Reviews” 2020, t. 7 (8), s. 1021-1026; Sh. Rizqi, *Servant Leaders. Umar Bin Khattab (13-23 H / 634 – 644 M)*, „Al-Turas” 2016, t. 22 (1), s. 127-144] bądź ekonomii (H.H. Adinugraha, *The Economic of Umar bin Khattab Policy in Modern Economic Policy*, [w:] *The First International Conference on Law, Business and Governance 2013. Proceedings*, Lampung 2013, s. 83-89).

¹⁴ Siraj al-Muluk, 51, s. 135-136.

¹⁵ Siraj al-Muluk, 51, s. 136.

¹⁶ Siraj al-Muluk, 51, s. 136.

świętych tekstów w obecności muzułmanów, a także zakaz organizacji pogrzebów podczas których kondukt mógłby przechodzić przez miejsca uczęszczane przez muzułmanów, jak główne drogi, czy bazyry¹⁷. Ponieważ wspomniane prawa przedstawione zostały w formie korespondencji, wymiany listów pomiędzy ‘Umarem a bliżej nieokreśloną wspólnotą chrześcijańską, do wymienionych wyżej praw dodane zostało jeszcze kilka wątków, tak by stworzyć wrażenie, iż były to konkretne inicjatywy prawne samego kalifa. Był to zakaz kupowania czegokolwiek od muzułmanów oraz informacja o postępowaniu w przypadku uderzenia muzułmanina przez chrześcijanina. Powołując się na *isnad* Aslama, klienta kalifa, Autor wspomina również, że ‘Umar zakazał chrześcijanom używania strzemion, a także nakazał noszenie innych ubrań niż muzułmanie, tak by można było ich łatwo rozpoznać¹⁸.

W kolejnym fragmencie w niewielkim zakresie Autor postanowił wykorzystać postać ‘Umara ibn ‘Abd al-Aziza, kalifa umajjadzkiego, którego mimo przynależności do tej dynastii uznawano za jednego ze sprawiedliwych i prawowitnych.¹⁹ Kolejny raz

¹⁷ Siraj al-Muluk, 51, s. 136.

¹⁸ Tendencja do odwoływania się do Ibn al-Chattaba w kontekście wprowadzanych w islamskim prawie ograniczeń względem chrześcijan wynikała z fundamentalnej zasady szariatu, zgodnie z którą powinien on wynikać albo z Koranu, albo z sunny. Ponieważ jednak w tekstach koranicznych nie można było odnaleźć odniesień do konkretnych rozwiązań prawnych wprowadzanych przez kalifów, należało odnieść się do towarzyszy Proroka i rzekomego wprowadzenia przez nich podobnych praktyk. ‘Umar ibn al-Chattab wydawał się przy tym najlepszym wyborem, jako jeden z najbliższych Muhammada a jednocześnie kalif: A. Oulddali, *Les conditions de la résidence du dīmmī: Entre règles absolues et relatives*, [w:] *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th Centuries)*, ed. N. Berend, Y. Masset, C. Nemo-Pekelman, J.V. Tolan, Turnhout 2017, s. 147-148.

¹⁹ Tradycje przekazują, że ‘Umar II krytykował zdecydowanie swoich umajjadzkich przodków, szczególnie z linii marwanidzkiej. Trzeba być jednak bardzo ostrożnym w przyjmowaniu tych przekazów za w pełni wiarygodne, mogły one w części powstać, by jeszcze mocniej wyróżnić syna ‘Abd al-Aziza na tle całego rodu, co do którego czarnej legendy nie mamy dzisiaj wątpliwości, iż jest wytworem propagandy abbasydzkiej, szyickiej itp. (H.Q. Murad, *Was ‘Umar II „a True Umayyad”?* „Islamic Studies” 1985, t. 24 (3), s. 325-348). W osobie ‘Umara dochodzi w niektórych narracjach do symbolicznego przywrócenia jedności całej *ummy*, tak istotnej dla historyków jedenastego, dwunastego wieku, trapiionych upadkiem autorytetu kalifatu, rozwojem szytyzmu czy atakami ze strony krzyżowców (N. Khalek, *Early Islamic History Reimagined: The Biography of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz in Ibn ‘Asākir’s Tārīkh madīnat Dimashq*, „Journal of the American Oriental Society” 2014, t. 134 (3), s. 431-451). W tym kontekście należy też traktować odwołanie się do jego osoby przez at-Turtuszię. Nie bez znaczenia były z pewnością tradycje podkreślające, że jego rządy wypadały na 100 lat od hidżry (niezbyt wszak dokładnie), czyniąc go mahdim, przede wszystkim *mudżaddidem*, czyli odnowicielem wiary (A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir. L’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden-Boston 2011, s. 291-297). Albrecht Noth zastanawiał się dla

wykorzystany został tu interesujący zabieg przeniesienia inicjatywy rozmowy o prawach chrześcijan na przedstawicieli tego wyznania. Przed ‘Umarem mieli pojawić się bowiem przedstawiciele Banu Sa‘alaba (Banu Tha‘labah), kojarzeni przez tradycyjnych muzułmanów jako Arabowie walczący jeszcze przeciwko Prorokowi Muhammadowi, który przedsięwziął przeciwko nim słynne trzy wyprawy w 627 r.). Jak widzimy, sytuacja zostaje przedstawiona tak, by nikt nie miał wątpliwości, że ograniczenia narzucone na ludzi walczących z samym założycielem prawdziwej religii (lub odnowicielem, jak bywa przedstawiany) należy uznać za słuszne. To zresztą oni sami przybywają do ‘Umara, żądając przywilejów wynikających z ich arabskiego pochodzenia. Okazuje się jednak, że nie ma to żadnego znaczenia wobec religii, którą wyznają, dlatego też syn ‘Abd al-Aziza zgodnie z tą tradycją nakazuje im obcięcie włosów, skrócenie okryć wierzchnich, wprowadza zakaz używania siodła, aby odróżniali się od innych Arabów, wyznających islam²⁰.

Trzecim kalifem, do którego poczynań odwołuje się at-Turtuszi, był al-Mutawakkil. Autor podkreśla, że ten abbasydzki władca starał się oddzielić muzułmanów od Żydów i chrześcijan²¹ poprzez nakaz używania konkretnych strojów²², a także oznaczenie ich domów znakami nawiązującymi do szatana, jednocześnie zaś promował *ludzi prawdy, trzymając od siebie z dala ludzi kłamstwa i żądzę*, co zaowocowało błogosławieństwem Allaha nad jego panowaniem. Jest to nawiązanie do słynnego edyktu tego kalifa, zgodnie z którym usuwano chrześcijan z urzędów państwa muzułmańskiego²³.

przykładu, czy przypisywane ‘Umarowi II ograniczenia względem chrześcijan nie było po prostu przywróceniem zarzuconych w okresie sprawowania władzy przez Umajjadów zakazów wprowadzonych przez wcześniejszych kalifów sprawiedliwych (A. Noth, *Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims*, transl. M. Muehlhaeusler, [w:] *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. R. Hoyland, London 2004, s. 103-125). Te powyżej zarysowane wizerunki uzupełnia obraz kalifa jako reformatora, który przewidywał, że bez wprowadzenia koniecznych zmian, uczynienia państwa dobrem wszystkich muzułmanów, Umajjadów może czekać tragiczny koniec (A. Borrut, *Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de ‘Umar II*, „Les Mélanges de l'Université Saint-Joseph” 2005, t. 58, s. 329-378).

²⁰ Siraj al-Muluk, 51, s. 136.

²¹ Zasady tzw. *ghijār* (arab. rozróżnianie), por. M. Perlmann, *Ghīyār*, [w:] *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghiyar-SIM_2503 [dostęp: 30.05.2024 r.]

²² Luke Yarbrough wskazuje m. in., że istnieją źródła muzułmańskie łączące wprowadzenie wyróżniających elementów stroju dla chrześcijan dopiero z kalifem al-Mutawakkilem (poł. IX w.); L. Yarbrough, *Origins of the ghīyār*, „Journal of the American Oriental Society” 2014, t. 134 (1), s. 113-121.

²³ Edykt al-Mutawakkila, wymierzony w urzędników niebędących muzułmanami, był w zasadzie pierwszym podobnym aktem, którego wiarygodności nie sposób podważyć. Inna rzecz, że trudno na dobrą sprawę z całą pewnością wskazać na przesłanki, jakie stały za wydaniem tego

Konieczność wyłączenia chrześcijan z pracy na rzecz muzułmańskich urzędów potwierdzona zostaje przywołaniem jeszcze raz ‘Umara ibn al-Chattaba, gdzie bezpośrednio przytoczono jego wezwanie, by nie korzystać z pomocy Żydów i chrześcijan z powodu fałszywości religii, które wyznają.

At-Turtuszi powołuje się na wydarzenie z czasów drugiego kalifa, kiedy to Abu Musa al-Asz‘ari (Abū Mūsā ‘Abd Allāh ibn Qays al-Ash‘arī), towarzysz proroka, a później namiestnik muzułmański w Basrze i Kufie miał protegować jednego ze swoich chrześcijańskich urzędników przed ‘Umarem, ten zaś zdecydowanie sprzeciwił się nominacji²⁴, przywołując surę 5 *Koranu* (wers 51): *O wy, którzy wierzycie! Nie bierzcie sobie za przyjaciół żydów i chrześcijan; oni są przyjaciółmi jedni dla drugich. A kto z was bierze ich sobie za przyjaciół, to sam jest spośród nich. Zaprawdę, Bóg nie prowadzi drogą prostą ludu niesprawiedliwych!*²⁵ Stwierdzenie to uzupełnione zostaje o przytoczenie korespondencji pomiędzy urzędnikami, którzy sformułowali zapytanie wobec ibn al-Chattaba o możliwość korzystania przy prowadzeniu urzędów z pomocy „nie-Arabów”, na co ‘Umar stwierdzić miał dość apodyktycznie, że są to nieprzyjaciele Boga, których celem jest oszukiwanie muzułmanów, a zatem nie można im powierzać istotnych funkcji²⁶.

Kolejnym odwołaniem do *Koranu* jest następujący po poprzednio wskazanym przykład wymiany listów pomiędzy ‘Umarem II ibn ‘Abd al-Azizem a znanym z licznych hadisów Muhammadem ibn al-Muntaszirem (poprzez swojego syna Ibrahima), w których kalif wypomina temuż korzystanie z pomocy niejakiego Hassana ibn Burdy, który miał nie wyznawać islamu, lecz inną religię Księgi, gdzie przytacza się surę 5 wers 57: *O wy, którzy wierzycie! Nie bierzcie sobie za przyjaciół tych, którzy z waszej religii czynią przedmiot szyderstwa i zabawy; oni są spośród tych, którzy przed wami otrzymali Księgę, i spośród niewiernych! I bójcie się Boga, jeśli jesteście wierzącymi!*²⁷ Powołując się na ten fragment Świętej Księgi, ‘Umar II zaleca poproszenie Hassana o przejście na islam, natomiast w przypadku gdyby odmówił zwolnienie go ze służby²⁸. Po wskazaniu na przykłady zachowania kalifów wobec kwestii chrześcijan at-Turtuszi przechodzi do ostatecznego argumentu, czyli przywołania opowieści dotyczącej rozmowy samego Proroka z jednym z niewiernych przed bitwą pod Badrem, kiedy to odmawia skorzy-

dokumentu, o ile nie był on obliczony na taktyczne pozyskanie poparcia niektórych środowisk tradycjonalistycznych; L. Yarbrough, *Friends of the Emir. Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought*, Cambridge 2019, s. 88-109.

²⁴ Siraj al-Muluk, 51, s. 136.

²⁵ *Koran. Interpretacja znaczenia według Józefa Bielawskiego*, Fundacja Sakinah Europe 2019, s. 121 [dalej: *Koran*].

²⁶ Siraj al-Muluk, 51, s. 136-137.

²⁷ *Koran*, s. 122.

²⁸ Siraj al-Muluk, 51, s. 137.

stania z jego pomocy do momentu, kiedy ten nie nawróci się na islam²⁹. Jest to nawiązanie do jednego z hadisów znajdujących się w *Sahih Muslim*³⁰, odwołującego się do autorytetu żony Muhammada 'Aiszy³¹.

Po przytoczeniu opinii Proroka oraz kalifów uznanych za prawowiernych w tym tekście, następuje fragment odnoszący się do opinii różnych sunnickich mazhabów, czyli szkół prawniczych. At-Turtuszi wspomina na początek przedstawicieli szafi'itów, czyli prawników odwołujących się do autorytetu Abu 'Abd Allaha Muhammada Ibn Idrisa Asz-Szafi'iego (767-820), dokonując pewnego podsumowania obecnych w tych pismach obowiązków chrześcijan, takich jak noszenie charakterystycznych strojów, specjalnych ołowianych lub miedzianych medalionów na szyjach, zakazu noszenia turbanów, jazdy konnej (korzystania wyłącznie z mułów lub osłów), a także używania siodła. Wspomniany również został zakaz pozdrawiania muzułmanów przed momentem, kiedy oni sami zdecydują się to zrobić. Wzmiankowany jest także zakaz budowania domów wyższych niż muzułmańskie, picia alkoholu, jedzenia wieprzowiny, głośnego recytowania Tory lub Ewangelii czy też udawania się do Hidżazu, zwłaszcza do Mekki i Medyny. Na zakończenie tej części traktatu wzmiankuje się o karach (przede wszystkim śmierci) przewidzianych za złamanie któregoś z zakazów, a także za cudzołóstwo z muzułmanką czy też nawrócenie muzułmanina na chrześcijaństwo lub judaizm, co wymienione zostaje jako równoważne z jego zabiciem lub zranieniem³².

Następnie w kontekście dyskusji odnoszącej się do poziomu opodatkowania chrześcijan poprzez *dżizję* Autor interesującego nas tutaj dzieła rozważył podejście nie tylko wspomnianej powyżej szkoły, ale również przedstawicieli mazhabów hanafickiego³³,

²⁹ Siraj al-Muluk, 51, s. 137.

³⁰ Imam Muslim, ibn al-Hadżdżadż. Urodzony w Niszapurze, w Chorasanie, pomiędzy rokiem 815 a 822, udał się w celu dalszych studiów i kolekcjonowania hadisów na zachód – do miast irackich, syryjskich i egipskich, wreszcie do Mekki i Medyny. Po ukończeniu nauk osiadł w Niszapurze, gdzie spędził resztę życia na porządkowaniu swoich zbiorów. Spośród trzystu tysięcy narracji, z jakimi się spotkał, wybrał maksymalnie dwanaście tysięcy, których isnady uznał za zdrowe. Ostatecznie w jego *Sahih* znalazło się nieco ponad dziewięć tysięcy narracji, podzielonych na czterdzieści trzy księgi; zob. m.in. G.H.A. Juynboll, *Muslim b. al-Ḥadīdjādī*, [w:] *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5597 [dostęp: 30.05.2024 r.]; A.S.A. Mawjood, *The Biography of Imam Muslim bin al-Hajjaj* / trans. Abu Bakr Ibn Nasir, Riyadh 2007. Por. Sahih Muslim, <https://sunnah.com/muslim> [dostęp: 30.05.2024 r.]; *Sahih Muslim*, trans. Abdul Hamid Siddiqui, New Delhi 2000; *English Translation of Sahih Muslim*, trans. Nasiruddin al-Khattab, 7 vols, Riyadh 2007.

³¹ Sahih Muslim 1817, <https://sunnah.com/muslim:1817> [dostęp: 30.05.2024 r.]

³² Siraj al-Muluk, 51, s. 137.

³³ Nazwa pochodzi od Abu Hanify, żyjącego w latach 699-767 muzułmańskiego teologa i znawcy prawa; por. J. Schacht, *Abu Hanifa*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam, Second*

hanbalickiego³⁴ i malikickiego³⁵. Nie zagłębiając się w szczegóły odnoszące się do tych sporów, co nie wydaje się też istotne dla sformułowania ogólnych wniosków w niniejszym tekście, godne podkreślenia wydaje się, że at-Turtuszi także w tym fragmencie stara się stworzyć wrażenie starożytności praw podatkowych względem chrześcijan, wskazując na autorytet dwóch kalifów o imieniu ‘Umar. Co istotne, wspomina tu również o zwolnieniu od podatków dla nowo nawróconych na islam, ustanowionym przez syna ‘Abd al-Aziza³⁶. Na zakończenie interesującego nas tutaj rozdziału powraca temat kościołów, konkretnie zaś wezwania do usunięcia symboliki krzyża z przestrzeni publicznej w krajach muzułmańskich³⁷, gdzie ponownie pojawiają się tak ‘Umar ibn al-Chattab, jak i ‘Umar II ibn ‘Abd al-Aziz.

Edition. Volume I: A-B, eds H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960, s. 123-124.

³⁴ Nazwa pochodzi od Ahmada ibn Hanbala, żyjącego w latach 780-855 teologa i prawnika; por. m.in. Ch. Melchert, *The Ḥanābila and the early Ṣūfīs*, „Arabic” 2001, t. 48/3, s. 352-367; idem, *The Musnad of Aḥmad ibn Ḥanbal*, „Der Islam” 2005, t. 82, s. 32-51; G. Makdisi, *Ḥanbalite Islam*, [w:] *Studies on Islam*, ed. M.L. Swartz, Oxford 1981, s. 216-264.

³⁵ Nazwa pochodzi od Malika ibn Anasa, uczonego islamskiego i prawnika żyjącego w latach ok. 711-795, słynnego badacza hadisów, które opublikował w jednej z pierwszych kolekcji hadisów – *Al-Muwatta*; por. Muwatta Malik, <https://sunnah.com/malik> [dostęp: 30.05.2024 r.]; *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas. The First Formulation of Islamic Law*, przeł. A.A. Bewley, London-New York 1989.

³⁶ W kontekście słynnego reskryptu odnoszącego się do sytuacji *mawali*. Warto pamiętać, że nie była to reforma motywowana wyłącznie kwestiami religijnymi. O kondycji grupy muzułmańskich klientów w czasach panowania ‘Umara, przede wszystkim z punktu widzenia relacji społecznych zob.: G. R. Hawting, *‘Umar II and the Treatment of the Mawālī Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī (d. 279/892), Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), and Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam (d. 214/829)*, [w:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, ed. N. Hurvitz, Ch. S. Sahnner, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020, s. 94-100. Klasyczna wersja reskryptu w tłumaczeniu dostępna jest w: H.A.R. Gibb, *The Fiscal Rescript of ‘Umar II*, „Arabic” 1955, t. 2, s. 1-16. Autor zauważa w komentarzach pewną niekonsekwencję reskryptu, np. w kontekście użytkowania ziemi obciążonej podatkami związanymi z wyznaniem. Nie były one znoszone mimo przejścia dzierżawcy na islam. Bez względu na powyższe zastrzeżenia reskrypt miał pozytywne skutki w wymiarze traktowania wszystkich muzułmanów na równych zasadach.

³⁷ Pamiętajmy, że dla muzułmanów oddawanie czci krzyżowi mogło być podobną formą idolatrii, jak czczenie wizerunków. Dość szybko jednakże ukształtował się pewien *modus vivendi* względem często oficjalnego zakazu eksponowania znaku a praktyką dnia codziennego, gdzie muzułmanie musieli wiedzieć, że krzyż dla chrześcijan jest jedynie symbolem wiary, nie zaś jakimś rodzajem bożka (Sh. Talia, *Muslim Views of the Cross as a Symbol of the Christian Faith*, [w:] *Heirs of the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, ed. D. Bertana, S. T. Keating, M.N. Swanson, A. Treiger, Leiden-Boston 2019, s. 194-213). Stąd też przypomnienie at-Turtuszego względem tradycyjnego muzułmańskiego podejścia do kwestii krzyża, co

Podsumowanie

Dzieło at-Turtusiego nie zawiera żadnych nowatorskich idei względem traktowania chrześcijan przez muzułmanów. Wzmianki na temat polityki ‘Umara ibn al-Chattaba czy jego imiennika, syna ‘Abd al-Aziza, a także al-Mutawakkila są dobrze znane i były już wielokrotnie interpretowane w literaturze przedmiotu. Podobnie nie ma nic zaskakującego ani w doborze wersów koranicznych, ani hadisów, mających potwierdzać wezwanie at-Turtusiego do surowego traktowania chrześcijan. W tekście tym interesujące wydaje się coś innego – fakt, że islamski uczonego uznał za konieczne ponowne przypomnienie wszystkich tych nakazów i zakazów odnoszących się do chrześcijan. Tak wyraźne ich wyeksponowanie pozwala domniemywać, iż w środowisku w którym przebywał, czy to w podzielonej na taify Andaluzji, w Bagdadzie, czy fatymidzkim Egipcie te „starożytnie” ograniczenia względem wyznawców Chrystusa nie były po prostu przestrzegane, zaś at-Turtuszi uznał ten fakt za jedną z przyczyn upadku państwowości islamskiej w jego czasach.

Bibliografia

Źródła

Abū Bakr al-Ṭurtūshī, *El libro de las novedades y las innovaciones*, trad. M. I. Fierro, Madrid 1993.

Abu Bakr Muhammad bin Muhammad bin Al-Walid Al-Fihri Al-Tartushi Al-Maliki, *Siraj al-Muluk*, Min ,awayil al-Matbueat al-Arabiat – Misr 1289 AH/1872 AD.

Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas. The First Formulation of Islamic Law, przeł. A.A. Bewley, London-New York 1989.

English Translation of Sahih Muslim, trans. Nasiruddin al-Khattab, 7 vols, Riyadh 2007.

Koran. Interpretacja znaczenia według Józefa Bielańskiego, Fundacja Sakinah Europe 2019.

Muwatta Malik, <https://sunnah.com/malik> [dostęp: 30.05.2024 r.]

Sahih Muslim, trans. Abdul Hamid Siddiqui, New Dehli 2000.

Sahih Muslim, <https://sunnah.com/muslim> [dostęp: 30.05.2024 r.]

Opracowania

Abdeselem B., *al-Ṭurtūshī*, [w:] *Encyclopédie de l’Islam*, vol. X, Leiden 2002.

Adinugraha H.H., *The Economic of Umar bin Khattab Policy in Modern Economic Policy*, [w:] *The First International Conference on Law, Business and Governance 2013. Proceedings*, Lampung 2013.

Ahmadvand F., *The Ideal Government in Siraj al-Muluk by Abubakr al-Turtushi (Yakavi bahran dolat ve ranpabardehaye dastyabi bah dolat armani dar Saraj al-Molok Abubkar Tartoshi)*, „The State Studies Quarterly” 2020, t. 6, nr 23.

Aisyah S., Ismail N., *The Distribution of Zakat at the Time of Caliph Umar ibn Khattab*, „Al-Iktisab Journal of Islamic Economic Law” 2019, t. 3 (2).

zgodne jest z ogólnym wezwaniem islamskiego uczonego do odrodzenia religii muzułmańskiej w jej pierwotnej formie.

- Ben Chene M., *al-Ṭurṭūshī*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam*, vol. II, Leiden 1913-1934.
- Borrut A., *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden-Boston 2011.
- Borrut A., *Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II*, „Les Mélanges de l'Université Saint-Joseph” 2005, t. 58.
- de la Granja F., *Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). II.: Textos de al-Ṭurṭūshī, el cadí 'Iyād y Wanšarīsī*, „Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada” 1970, t. 35, nr 1.
- Gibb H.A.R., *The Fiscal Rescript of 'Umar II*, „Arabica” 1955, t. 2.
- Hamdani S., *Worlds apart? An Andalusi in Fāṭimid Egypt*, „The Journal of North African Studies” 2014, t. 19.
- Hamid Sh., *An Islamic Alternative? Equality, Redistributive Justice, and the Welfare State in the Caliphate of 'Umar (rta)*, „Renaissance. A Monthly Islamic Journal” 2003, t. 13 (8), <http://www.monthly-renaissance.com/issue/content.aspx?id=355> [dostęp: 30.05.2024 r.].
- Hannou H., *Estudio y análisis traductológico de la traducción de Sirāy al-mulūk de Abū Bakr al-Ṭurṭūshī. (451-520/1059-1126) realizada por Maximiliano Alarcón (1880-1933)*, Tesis Doctoral, Universidad de Malaga 2015.
- Hawting G.R., *'Umar II and the Treatment of the Mawālī Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī (d. 279/892), Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), and Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam (d. 214/829)*, [w:] *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, ed. N. Hurvitz, Ch. S. Sahner, U. Simonsohn, L. Yarbrough, Berkeley 2020.
- Jabbar al-Shamiri H.I.A., *Umar's Caliphate: An Optimal Model of Good Government Throughout Islamic History*, „International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies” 2017, t. 1(1).
- Jamsheer H.A., *Ibn Chaldun i jego Muqaddima: antologia myśli społeczno-politycznej*, Łódź 2002.
- Jamsheer H.A., *Ibn Chaldun (1332-1406). Muqaddima – historia – historiozofia*, Łódź 1998.
- Juynboll G.H.A., *Muslim b. al-Ḥadīdī*, [w:] *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5597 [dostęp: 30.05.2024 r.].
- Khalek N., *Early Islamic History Reimagined: The Biography of 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz in Ibn 'Asākir's Tārīkh madīnat Dimashq*, „Journal of the American Oriental Society” 2014, t. 134 (3).
- Lagardère V., *Al-Ṭurṭūshī, unificateur du malikisme aux XI^e et XII^e siècles*, „Revue des Études Islamiques” 1979, t. 67.
- Lagardère V., *L'unificateur du malikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abū Bakr at-Ṭurṭūshī*, „Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée” 1981, t. 31.
- Makdisi G., *Hanbalite Islam*, [w:] *Studies on Islam*, ed. M.L. Swartz, Oxford 1981.
- Mallett A., *Two Writings of al-Ṭurṭūshī as Evidence for Early Muslim Reactions to the Frankish Crusader Presence in the Levant*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes” 2017, t. 107.
- Mawjood A.S.A., *The Biography of Imam Muslim bin al-Hajjaj*, trans. Abu Bakr Ibn Nasir, Riyadh 2007.
- Melchert Ch., *The Ḥanābila and the early Ṣūfīs*, „Arabica” 2001, t. 48/3.

- Melchert Ch., *The Musnad of Ahmad ibn Hanbal*, „Der Islam” 2005, t. 82.
- Murad H.Q., *Was Umar II „a True Umayyad”?* „Islamic Studies” 1985, t. 24 (3).
- Niedziela S., *Geneza fundamentalizmu muzułmańskiego*, „Zeszyty Naukowe WSOWL” 2011, nr 4 (162).
- Noth A., *Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims*, transl. M. Muehlhaeusler, [w:] *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. R. Hoyland, London 2004.
- Ogunbado A.F., Abu Bakar Y.S., Saidi M.A., *Umar ibn Khattab. An Epitome of Servant Leadership. A sustainable Lesson for Contemporary Leaders*, „Journal of Critical Reviews” 2020, t. 7 (8).
- Oulldali A., *Les conditions de la résidence du dīmmī: Entre règles absolues et relatives*, [w:] *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th Centuries)*, ed. N. Berend, Y. Masset, C. Nemo-Pekelman, J.V. Tolan, Turnhout 2017.
- Pachniak K., *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abu Hamida al-Gazalego*, Warszawa 2001.
- Pachniak K., *Teoria dżihadu od początków islamu do końca XVIII wieku*, Warszawa 2021.
- Perlmann M., *Ghīyār*, [w:] *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghiyar-SIM_2503 [dostęp: 30.05.2024 r.]
- Rizqi Sh., *Servant Leaders. Umar Bin Khattab (13-23 H / 634 – 644 M)*, „Al-Turaṣ” 2016, t. 22 (1).
- Schacht J., *Abu Hanifa*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Volume I: A-B*, eds H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960.
- Talia Sh., *Muslim Views of the Cross as a Symbol of the Christian Faith*, [w:] *Heirs of the Apostles. Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, ed. D. Bertana, S.T. Keating, M.N. Swanson, A. Treiger, Leiden-Boston 2019.
- Viguera Molins M.J., *Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšūfīn*, „Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada” 1977, t. 42, nr 2.
- Wahyuniar W.N., Afifa N., *The Political Thought of Rashidun Caliphate*, „Jurnal al-Dustur” 2020, t. 3 (2).
- Yarbrough L., *Friends of the Emir. Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought*, Cambridge 2019.
- Yarbrough L., *Origins of the ghīyār*, „Journal of the American Oriental Society” 2014, t. 134 (1).
- Zwolan M., *Radykalny islam jako zagrożenie dla kontynentu europejskiego*, „Facta Simoniadis” 2014, t. 7, nr 1.