

KSZTAŁTOWANIE SIĘ PERSKO-MUZUŁMAŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI I PAMIĘCI
HISTORYCZNEJ W ŚWIETLE HISTORII RELACJI PERSKO-MUZUŁMAŃSKICH W
„KRONICE PROROKÓW I KRÓLÓW” AT-TABARIEGO

DARIUSZ KONIK

ABSTRACT: (The forging of a Persian-Muslim identity and historical memory in light of al-Tabari’s “History of the Prophets and Kings”): The aim of this article is to analyse the earliest interactions between Muslims and Persians, the portrayal of each group and the chronicler’s narrative surrounding them, in order to study the beginning of the process that would result in the creation of a dual Islamic Iranian identity and its core values.

KEYWORDS: Sassanid Persia, Caliphate, Islamisation, Arabisation, al-Tabari

SŁOWA KLUCZOWE: Persja Sasanidów, kalifat, islamizacja, arabizacja, at-Tabari

Podboje arabskie, kładące kres trwającej stulecia rywalizacji pomiędzy Persją a państwami Greków bądź Rzymian, zakończyły się całkowitym sukcesem młodego, zdeterminowanego ruchu politycznego oraz religijnego, jakim był islam. Obrona pod murami Konstantynopola w latach 674–678¹ oraz w latach 717–718², a także wyniesiona do rangi symbolu bitwa pod Poitiers w roku 732³ są traktowane jako umowny kres ekspansji islamu w Europie. Za koniec ekspansji islamu na wschodzie przyjmuje się natomiast starcie z wojskami chińskimi nad rzeką Tałas w roku 751⁴. W okresie od roku 622, kiedy to ucieczka Mahometa z Mekki do Medyny nadała islamowi kształt nie tylko prywatnie objawionej religii, ale także aktywnego ruchu politycznego, do umownego zakończenia ekspansji w roku 751 pod władaniem muzułmanów znalazły się obszary związane z państwami germańskimi, Cesarstwem, Sasanidami i innymi ludami, np. środkowozajatyckimi. Tereny te stanowiły w starożytności oraz wczesnym średniowieczu jedne z najbogatszych i najludniejszych obszarów świata. Co więcej, ośrodki miejskie istniejące na tych obszarach stanowiły ówczesne centra kulturowe i religijne. Za wyjątkiem Rzymu i Konstantynopola pod władaniem Arabów znalazły się trzy z pięciu stolic patriarchalnych chrześcijaństwa, a jednocześnie istotne centra miejskie – Aleksandria, Antiochia oraz, najmniejsza z nich, Jerozolima. Większość elit intelektualnych Wschodniego Cesarstwa Rzymskiego, która nie rezydowała w Konstantynopolu, skupiona była właśnie na terenach zajętych ostatecznie przez Arabów, jak na przykład w libańskim Bejrucie, który stanowił jeden z najważniejszych ośrodków myśli prawniczej późnej starożytności⁵. We władzy kalifów znalazły się także wielkie miasta państwa Sasanidów z Seleucją-Ktezyfontem na czele wraz z całym dorobkiem cywilizacyjnym Iranu. Reasumując, pod władaniem Arabów, a tym samym pod wpływem islamu i kultury arabskiej nie znalazły się rubieże świata antycznego o słabo wykształconej

¹ Gregory 2005, 173. Obecnie datację oblężenia poddaje się w wątpliwość (zob. Jankowiak 2013, 238).

² Hoyland 2015, 175.

³ Hoyland 2015, 179.

⁴ Hoyland 2015, 187.

⁵ Hall 2004, 192.

kulturze miejskiej, pozbawione elit świadomych swojej tożsamości i poczucia przynależności etnicznej, państwowej i religijnej, lecz ściśle centrum ówczesnego „cywilizowanego świata”, które dotychczas w znaczącym stopniu wpływało na rozwój kultury Bliskiego Wschodu, Wschodniego Cesarstwa Rzymskiego oraz zbarbaryzowanej średniowiecznej Europy. Myśl teologiczna pochodząca z takich miast, jak wspomniane wcześniej Antiochia i Aleksandria, Kartagina, Jerozolima czy Hippona, w znaczący sposób ukształtowała religię chrześcijańską, nie tylko wpływając na teologię tamtego okresu, ale w dużej mierze obowiązując po czasy najnowsze. Szkoła bejrucka miała znaczący wpływ na myśl prawniczą stojącą za stworzeniem Kodeksu Justyniana, który nie tylko stanowił podstawę prawa cywilnego na obszarze kultury grecko-bizantyńskiej, ale także został w średniowieczu recypowany na obszarze cywilizacji łacińskiej. Wysoki stopień urbanizacji tego obszaru sprzyjał więc kontynuacji i rozwojowi grecko-rzymskiej oraz perskiej tradycji intelektualnej, piśmienniczej czy wytwórczej.

W przeciwieństwie do terenów Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego obszary bliskowschodnie i Persja nie znalazły się pod bezpośrednim wpływem Wielkiej Migracji i wiążących się z nią daleko idących zmian na tle demograficznym, a w związku z tym także kulturowym. Nie doszło również, jak miało to miejsce w przypadku Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego, do drastycznego załamania się dotychczasowych struktur państwowych, stanowiących mniej lub bardziej bezpośrednią kontynuację wielowiekowych tradycji Cesarstwa Rzymskiego i Persji. Nie doszło więc wśród ludności tych regionów do drastycznego zaburzenia poczucia przynależności państwowej, kulturowej czy społecznej. Państwo, kultura czy zasady, w oparciu o które funkcjonowały lokalne społeczności, podlegały, rzecz jasna, zmianom, nieraz daleko idącym, jednak nie podważało to samego faktu ich istnienia, a tym samym możliwości identyfikacji z nimi. Okupacja obszarów azjatyckich Wschodniego Cesarstwa Rzymskiego oraz Egiptu przez Persję Sasanidów (lata 611–629) nie wpłynęła w przeważającym stopniu na kulturę czy demografię tego regionu⁶. Właśnie kwestia religii stanowiła na tym obszarze element najbardziej zmienny, który mógł rzutować na trwałość rozwiązań cywilizacyjnych Persji i Rzymu. Stały konflikt między państwowymi wyznaniem obu potęg, zoroastryzmem oraz chrześcijaństwem, a także powstającymi oddolnie ruchami heterodoksyjnymi, stanowił istotny element destabilizujący oba państwa⁷.

Tak rozbudowane wprowadzenie do sytuacji terenów podbitych przez Arabów jest kluczowe dla zrozumienia fenomenu dwóch procesów, które zdominowały ten region przez kolejne stulecia – islamizacji i arabizacji. Głęboka transformacja społeczna, demograficzna, lingwistyczna i religijna tego obszaru nastąpiła w relatywnie krótkim czasie – zaledwie 100 lat po podboju arabskim istotną część zwolenników Abbasydów stanowili niearabscy muzułmanie⁸. Oznacza to, że w przeciągu zaledwie stulecia duża część podbitej ludności przyjęła religię, oby-

⁶ Howard-Johnston 2021, 157.

⁷ Pourshariati 2008, 326.

⁸ Bulliet 1986, 257.

czaje, a nierzadko i język zdobywców, zaakceptowała system rządów, w jakim funkcjonowali, i poczuła więź z nowym porządkiem ich świata, traktując coś, co było wcześniej narzucone, jako element swojej własnej tożsamości. Jest to zjawisko niemalże odwrotne względem zmian jakie zaszły w Europie, gdzie germańscy zdobywcy przyjęli religię, język, obyczaje, a także na swój sposób tożsamość ludów, które podbili. Różnica ta jest tym bardziej intrygująca, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że tereny zajęte przez Germanów były w większości w dużo mniejszym stopniu zurbanizowane, a tym samym lokalna ludność i elity miały dużo mniejszą możliwość wpływania na kształtowanie się nowej tożsamości zdobywców

Niniejszy artykuł ma na celu analizę wspomnianych procesów islamizacji i arabizacji z perspektywy zmian, jakie zaszły na obszarze dawnego państwa Sasanidów poprzez pryzmat interakcji, w jakie wchodził między sobą Persowie oraz Arabowie w kluczowym dla tych procesów okresie pomiędzy rozpoczęciem podboju Persji w roku 633 a uznaniem władzy kalifa w Iranie przez część perskiej arystokracji w latach 40. VII w.⁹

Sytuacja Persji jest na tyle unikatowa, że w przeciwieństwie do Bizancjum całość kręgu kultury irańskiej – tzn. samo państwo Sasanidów, a także wszystkie obszary znajdujące się pod jego bezpośrednim wpływem, tj. m.in. Sogdiana, Fergana, Sindh, Armenia czy położone na obszarze Arabii państwo Lachmidów – znalazły się ostatecznie pod bezpośrednią kontrolą muzułmanów. Elity perskie, pomimo nieznacznej migracji do państwa Tangów, nie miały możliwości, a często i potrzeby, ucieczki na obszary pozbawione wpływów islamskich i arabskich, a tym samym musiały w znaczącej większości dostosować swoje dotychczasowe przekonania polityczne, religijne czy kulturowe do nowych warunków narzuconych przez arabskich zdobywców. Nie doszło więc, tak jak w przypadku Wschodniego Cesarstwa Rzymskiego, do wyraźnego rozdziału, dodatkowo do tego pogłębionego przez istniejące już różnice etniczne, językowe i nierzadko religijne, na zislamizowaną i zarabizowaną kulturę istniejącą na obszarze podbitym przez Arabów oraz bezpośrednią kontynuację kultury pozbawionej tych wpływów na obszarze kontrolowanym przez Cesarstwo. Przemiany, które dotknęły zarówno irańskie elity, jak i ogół mieszkańców Iranu, nie doprowadziły zatem do ograniczenia wpływu kultury perskiej, jak miało to miejsce w przypadku kultury grecko-rzymskiej, ale stworzyły nową, dostosowaną do dominacji arabsko-muzułmańskich wzorców kulturowych. Proces ten był jednakże długotrwały i nie przebiegał równomiernie na całym obszarze dawnego państwa Sasanidów¹⁰.

Zagadnienie kształtowania się nowej, muzułmańskiej tożsamości, odrębnej od poczucia przynależności do kultury arabskiej, stanowi aktywny obiekt zainteresowań badaczy. Prekursorem w tej sferze był amerykański historyk Richard W. Bulliet, który w swojej pracy, *The Patriarchs of Nishapur: A Study in Medieval Islamic History* (1972)¹¹, porusza problem transformacji społeczności przedislamskich w muzułmańskie, zwracając jednak uwagę na trudności

⁹ Pourshariati 2008, 279.

¹⁰ Bulliet 1979, 7.

¹¹ Bulliet 1972.

w prześledzeniu tego procesu z uwagi na niewielką ilość źródeł pisanych¹². Jego późniejsza praca, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (1979), w pewnym stopniu rozwiązuje ten problem, posługując się głównie kryteriami onomastycznymi¹³. Kryterium to, o ile może świadczyć o skali występowania danego zjawiska, nie jest niestety wystarczające dla zrozumienia przyczyn konwersji i jej wpływu na kreowanie indywidualnego poczucia tożsamości i wyznawanych przez jednostkę wartości. Lukę tę wypełniała w pewnym stopniu analiza mentalności muzułmańskich kronikarzy i wpływu tradycji oraz wyznawanych przez nich wartości na komponowaną przez nich narrację. Najważniejszą pracą napisaną w tym nurcie jest dzieło Franza Rosenthala, który w swojej pracy *A History of Muslim Historiography* (1968) skupiał się jednak przede wszystkim na dziełach autorów arabskich¹⁴. Autor zauważył co prawda wpływy irańskie na historiografię muzułmańską, jednak potraktował je jako element kultury lokalnej, związany z irańskim nacjonalizmem¹⁵ i nie poddawał ich głębszej analizie. Problem współistnienia dwóch tradycji religijnych, państwowych i kulturowych, przedislamskiej i muzułmańskiej, zasygnalizowany przez Bullieta, nie został w znaczący sposób poruszony do końca XX w. Za prelude do ponownego poddania tego zjawiska analizie można potraktować esej *Islam* autorstwa Hugh Kennedy'ego w zbiorze pt. *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World* (2001)¹⁶. Autor podejmuje zagadnienie „długiego trwania” tradycji i wartości przedislamskich – rzymskich, perskich i arabskich, które, re-interpretowane na potrzeby nowej religii, stawały się istotnym elementem tradycji muzułmańskich¹⁷. W nurcie tym, wskazującym na „długie trwanie” tradycji starożytnych, wydano pracę zbiorową pod wspólną redakcją Hannah S. Cotton, Roberta G. Hoylanda, Jonathana J. Price'a oraz Davida J. Wassersteina pt. *From Hellenism to Islam* (2009), która poświęcona była postrzymskiej części kalifatu¹⁸. Praca ta jednak dotyczyła jedynie dawnych terenów Cesarstwa Rzymskiego. Samodzielna publikacja Hoylanda, *In God's Path* (2015), poruszała przede wszystkim kwestię globalnej historii muzułmańskich podbojów, a opis Iranu po podboju ograniczał się do opisu powstań przeciwko władzy Arabów. Ostatecznie więc zagadnienie kształtowania się nowej świadomości i tożsamości religijnej, politycznej i społecznej w Iranie zostało poruszone dopiero w 2008 r. przez brytyjską badaczkę Sarah B. Savant w artykule pt. „*Persians*” in *Early Islam*¹⁹, a następnie rozwinięte w jej książce *The New Muslims of Post-Conquest Iran* (2013). Jako pierwsza poruszyła ona zagadnienie autoidentyfikacji muzułmańskich Persów²⁰, a pytaniem, na które starała się odpowiedzieć, nie było już ilu Persów przeszło na islam, a kim byli muzułmańscy Persowie. Autorka badała skutki, jakie konwersja Persów

¹² Bulliet 1972, 15.

¹³ Bulliet 1979, 6.

¹⁴ Rosenthal 1968, 7.

¹⁵ Rosenthal 1968, 179.

¹⁶ Kennedy 2001.

¹⁷ Kennedy 2001, 220.

¹⁸ Cotton 2009, 2.

¹⁹ Savant 2008.

²⁰ Savant 2013, 90.

miała nie tyle dla gospodarki kalifatu czy funkcjonowania irańskich społeczności, ale dla kultury pamięci i tożsamości. W tym samym nurcie została napisana praca Scotta Savrana *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative* (2018), która w jeszcze większym stopniu koncentruje się na rozwoju irańsko-muzułmańskiej historiografii²¹.

Niniejszy artykuł również ma się wpisywać w ten nurt. Badając tradycję historiograficzną okresu późniejszego, można doszukiwać się retrospektywnie spuścizny tradycji historycznej, pamięci zbiorowej i poczucia przynależności do określonej grupy oraz wyznawanych przez nie wartości. Analiza historii stosunków pomiędzy Arabami a Persami ma więc na celu nie tylko przybliżenie warunków, w jakich doszło do podboju Persji, a w konsekwencji przemiany starożytnej cywilizacji perskiej w przedstawiciela cywilizacji islamu. Ma ona również za zadanie, poprzez zbadanie okalającej wspomniane stosunki warstwy narracyjnej, wykazać, jakie tradycje i wartości mogły wpłynąć na ostateczny kształt ich opisu.

Kronika at-Tabariego, który opisuje historię świata, ze szczególnym uwzględnieniem Persji i państw arabskich, do roku 915, stanowi bogaty zbiór anegdot i historii. Autor, pomimo wszechstronnego wykształcenia²², stroni od zbyt daleko idącej ingerencji w przekazywany tekst. Wpływ kronikarza na narrację w większym stopniu wynika z odpowiedniego doboru źródeł²³. Tym samym dzieło at-Tabariego stanowi przede wszystkim zbiór przekazów i tradycji historycznych, które pozwalają wejrzeć na pamięć historyczną nie tylko samego autora, choć ona jest oczywiście istotna, ale także jego źródeł. Sam twórca jest przykładem dogłębnego wpływu islamizacji Iranu na tożsamość, wierzenia, poglądy i pamięć o przeszłości mieszkańców dawnego państwa Sasanidów. Abu Dża'far Muhammad ibn Dżarir ibn Kathir at-Tabari, znany szerzej jako at-Tabari, urodził się w roku 838 w Amolu, w dzisiejszym ostanie Mazandaran, u południowego brzegu Morza Kaspijskiego²⁴. Jego pochodzenie jest o tyle istotne, że Mazandaran, znany ówczesnym jako Tabarestan, stanowił centrum perskiego oporu przeciwko arabskiej inwazji. Rządzony przez zoroastryjską dynastię Dabujidów, wywodzących swoje pochodzenie od Sasanidów²⁵, Tabarestan utrzymywał *de facto* niepodległość do czasów rewolucji abbasydzkiej. Po zajęciu regionu przez Abbasydów i rozpoczęciu islamizacji i arabizacji regionu jednym z najbardziej wpływowych rodów w obszarze pozostała dynastia Bawandydów²⁶, którzy również swoich korzeni doszukiwali się u Sasanidów i stawiali opór islamizacji aż do wieku IX. W końcu też z sąsiedniego Gilanu wywodził się Mardawidż z rodu Bujidów²⁷, który w latach 30. X wieku zajął Tabarestan i poprowadził ostatnią próbę odtworzenia zoroastryjskiego imperium²⁸. Przykłady te demonstrują, że forma pamięci o dawnej Persji, kraju szachów

²¹ Savran 2018.

²² Gilliot 2012, 129.

²³ Shoshan 2004, 149.

²⁴ Gilliot 2012, 113.

²⁵ Robinson 2011, 479.

²⁶ Madelung 1985, s.v. Āl-e Bāvand.

²⁷ Hauziński 2010, 384.

²⁸ Robinson 2011, 347.

i Zoroastra, wciąż istniała w ojczystym regionie at-Tabariego. Autor kroniki musiał mieć więc bezpośrednią styczność z pozostałościami przedislamskiej kultury perskiej, o ile sam nie wywodził się spośród Persów, gdyż jego pochodzenie jest wciąż przedmiotem dyskusji wśród badaczy²⁹. Rodzime miasto at-Tabariego, Amol, przyjęło islam w drugiej połowie VIII wieku i stanowiło centrum, z którego nowa religia emanowała na cały region. Ponadto Amol był celem migracji arabskich kolonistów, którym zdarzało się wchodzić w konflikty z irańską ludnością regionu³⁰. Sam at-Tabari z pewnością był głęboko wierzącym muzułmaninem, a oprócz działalności kronikarskiej, autor *Historii proroków i królów* zasłynął ze swoich traktatów teologicznych³¹. W wieku 7 lat uzyskał tytuł hafiza, a już rok później został imamem³². Gdy miał 12 lat, wyjechał z rodzinnego miasta celem kontynuacji studiów teologicznych do Raj, a ostatecznie do Bagdadu. Działalność kronikarską at-Tabariego należy zatem wiązać również z tradycją dworską kalifatu Abbasydów³³. Kronika w dużej mierze wpisuje się w tradycję *futuh*, czyli tekstów opisujących podboje arabskie w sposób apologetyczny³⁴, jednakże istnieją od niej nieznaczące odstępstwa, w których można dopatrywać się wpływu innych tradycji kronikarskich. Reasumując, autor był głęboko wierzącym muzułmaninem, znającym dogłębnie zarówno tradycje islamskie, jak i perskie, co znalazło odzwierciedlenie w jego przekazie historii świata Kalifatu. Sposób w jaki odnosi się do wydarzeń z okresu konfliktu pomiędzy Persami a muzułmanami może dostarczyć informacji o rezultatach przemian kulturowych, jakie zachodziły w Iranie tzw. „Wieków Milczenia”³⁵.

Wydanie kroniki, wykorzystane przez autora do badań, powstawało w latach 1985–1999 i dzieli się na 39 tomów³⁶. W roku 2007 uzupełniono je o indeks, który stanowi tom 40³⁷. Publikacja stanowi tłumaczenie tekstu arabskiego zredagowanego w Lejdzie pod koniec XIX wieku na język angielski. Każdy tom jest opatrzony komentarzem wprowadzającym oraz przypisami. Tłumaczenie powstało z inicjatywy i pod redakcją irańskiego historyka Ehsana Yarshatera. W zespole tłumaczy znajdowali się m.in. Rosental, Clifford E. Bosworth, Kennedy i Jacob Lassner.³⁸ Całość została wydana nakładem State University of New York Press³⁹.

²⁹ Za perskim pochodzeniem Tabariego opowiadają się tacy badacze jak Wiet 1975, 722; Magdalino 2010, 279. Poddają je w wątpliwość natomiast tacy autorzy jak Bosworth 2012, s. v. al-Tabari, Abu Dja'far Muhammad b. Djarir; Daniel 2000, s. v. Tabari, abu Ja'far Mohammad b. Jarir.

³⁰ Savant 2013, 39.

³¹ Gilliot 2012, 119.

³² Gilliot 2012, 115.

³³ Shohan 2004, 131.

³⁴ Noth 1994, 31.

³⁵ „Wieków Milczenia” to umowny okres następujący po podboju arabskim do tzw. perskiego renesansu w IX wieku (zob. Składanek 2016, 9).

³⁶ Tabari (Tabari = Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī: An Annotated Translation*, red., tłum. I. Abbas, C.E. Bosworth, J. Lassner, F. Rosenthal, E. Yar-Shater, SUNY Press) I, x.

³⁷ Tabari XL, vi.

³⁸ Tabari I, x.

³⁹ Wszelkie cytaty z kroniki obecne w artykule pochodzą z tego wydania. Ich tłumaczenia na język polski dokonał autor niniejszego artykułu.

Obraz konfliktu arabsko-perskiego w narracji

Intrygujący początek relacji persko-muzułmańskich pojawia się w historii at-Tabariego we wczesnej części kroniki, którą autor poświęcił państwu Sasanidów, arabskim państwom Lachmidów i Himjarytów, a także częściowo Wschodniemu Cesarstwu Rzymskiemu i Abisynii. Opisując panowanie Chosrowa I Anoszirwana⁴⁰, at-Tabari zwraca uwagę na wydarzenia związane z narodzinami Mahometa w Mekce:

Narodziny Posłańca Boga miały miejsce w czasie panowania Chosrowa Anoszirwana, w roku kiedy Abraha al-Aszram abu Jaksum wyruszył przeciwko Mekce z Abisyńczykami, sprowadzając ze sobą słonia, mając zamiar zniszczyć Święty Domy Boży [Al-Kabę]. Miało to miejsce po upływie 42 lat rządów Chosrowa Anoszirwana. [...] ⁴¹

Tak przekazał nam [...] jego ojciec, który miał lat sto i pięćdziesiąt. Powiedział: Nocy, kiedy Posłaniec Boga się narodził, Ejwan Chosrowa zatrzęsł się i czternaście wierzchołków spadło; [święty] ogień Fars, który nie został zgaszony przez tysiąc lat, zgasł; wody jeziora Sawa wsiąknęły w ziemię; a Najwyższy Mobad widział we śnie spłoszone wielbłądy czmychające przed szlachetnymi końmi Arabów, które przekroczyły Tygrys i rozpanoszyły się po jego dzielnicach⁴².

Fragment ten wskazuje na dwie, niekoniecznie ze sobą powiązane, kwestie. Pierwszą z nich jest oczywiście nadnaturalność narodzin Proroka, przedstawionych jako aktywne, boże działanie, któremu muszą towarzyszyć wyraźne znaki na niebie i ziemi, mające objawić światu wagę tego dnia. Wydarzenia te jednak mają również znaczenie nie tyle powiązane z Mahometem i jego religijną misją, ile z wydarzeniami politycznymi, jakie nastąpiły ponad pół wieku później. Wydarzenia te mają służyć jako ostrzeżenie, baltazarskie *mane tekel fares*, które przepowiada kres istnienia państwa Sasanidów, znajdującego się przecież za panowania Chosrowa I u szczytu swojej potęgi. At-Tabari tym samym już na pół wieku przed arabskim najazdem na Persję szkicuje obraz antagonizmu persko-muzułmańskiego, którego rezultat już z góry jest przesądzony⁴³. Autor kroniki widzi obraz historii jako wypełnianie się bożego planu, w którym wiernym wyznawcom Allaha przewidziane jest zwycięstwo nad bezbożnymi. Doskonale obrazują to wydarzenia opisane w kronice nieco dalej.

W reakcji na wspomniane powyżej omeny dwór Chosrowa wysłał poselstwo do syryjskich Arabów, którzy mają wyjaśnić ich znaczenie. Ostatecznie odpowiedzi udzielił syryjski starzec Satih, który powiązał liczbę wierzchołków, które spadły z budynku pałacu, z liczbą władców sasanidzkich, którzy mieli jeszcze włączyć imperium perskim. Jak sam at-Tabari za-

⁴⁰ Panował w latach 531–579 (zob. Olbrycht 2010, 242).

⁴¹ Tabari V, 266.

⁴² Tabari V, 285.

⁴³ Jest to znacząca zmiana w stosunku do poprzedzających narodziny islamu relacji persko-arabskich, które były zdecydowanie zdominowane przez stronę perską. Arabowie, jeśli nie byli podporządkowani państwu Sasanidów, działali jako rozbójnicy lub sprzymierzeńcy Rzymu, jednak nie podejmowali aktywnych prób podboju Persji. Więcej na ten temat w: Hoyland 2001; Fisher 2011; 2015.

uważa: „Dziesięciu z nich jednakże rządziło łącznie przez cztery lata, zaś reszta utrzymała się u władzy do czasu rządów Usmana ibn Affana”⁴⁴.

Ten stosunkowo niewielki fragment kroniki, po którym następuje dalszy opis wydarzeń mających miejsce za panowania Chosrowa I, jest o tyle istotny, że w narracji autora późniejszy podbój Persji nie należy już do wydarzeń zależnych od ludzi, a jest częścią nadnaturalnego porządku rzeczy. Nie należy się w nim upatrywać przyczyn politycznych, ekonomicznych czy nawet personalnych, jak miało to miejsce w przypadku opisywanego na kartach tej kroniki konfliktu w Jemenie⁴⁵. Autor umieszcza upadek Persji na stałe w porządku dziejów – nieruchomym gwiazdę na firmamencie. Jest to nie tylko część bożego planu, fizyczna manifestacja woli Allaha, ale autor rozpatruje to wydarzenie również w sposób historiozoficzny. Upadek Persji jest istotnym elementem kolei dziejów, początkiem nowej epoki, która musi nastąpić. Doskonale obrazuje to fragment wypowiedzi Abd al-Masiha, krewniaka i królewskiego posłańca, do wspomnianego już Satiha:

Przepaszcie się do działania, gdyż jesteście silni i zdecydowani! Niech rozłaka i zmienność was nie przeraża! Jeżeli władza synów Sasana umknie z ich rąk, cóż, czas pełny jest i rozmaitych przemian, i długotrwałych okresów⁴⁶.

W narracji at-Tabariego wyraźnie czuć fatum wiszące nad państwem Sasanidów. Wielokrotnie autor podaje przykład zachowań Persów, które obracają się przeciwko nim, działając jak zły omen dla dalszych starań o utrzymanie imperium. Gdy Persowie, chcąc wzmocnić morale swoich wojsk, skuwają się kajdanami, tak aby odważniejsi ciągnęli do boju tchórzliwych, autor kroniki przedstawia, słowami Persów, swoją interpretację, jak gdyby tłumaczącą faktyczny skutek tych działań w boskim planie:

Ci, którzy byli tego przeciwnikami, zawołali do zwolenników: „Zakuliście się w kajdany dla waszych wrogów! Nie czyńcie tego, gdyż jest to zły znak”⁴⁷. [...]

Persowie zostali pobici. Muzułmanie gonili ich usilnie do zmięczenia. Khalid zebrał ich dobytek, wliczając w to łańcuchy⁴⁸.

Symbolikę łańcuchów należy więc traktować nie tylko w kontekście tej pojedynczej bitwy, ale w kategoriach losu całego państwa perskiego. Poprzez boską interwencję w bitwie Allah przesądził los imperium Sasanidów. Równie przekornie los potraktował Persów w sytuacji, kiedy dowódca wojsk sasanidzkich Szarbaraz, chcąc zwieść muzulmanów, napisał list, w którym deprecjonował wartość swoich pokonanych sił, implikując, że najlepsze z wojsk perskich wciąż

⁴⁴ Tabari V, 288.

⁴⁵ Tabari V, 238.

⁴⁶ Tabari V, 288.

⁴⁷ Tabari XI, 12.

⁴⁸ Tabari XI, 13.

jeszcze stanowią zagrożenie dla Arabów, którzy są niegodni stanąć naprzeciw nich. Odpowiedź al-Musanny brzmiała następująco:

Od al-Musanny do Szarbaraza. Jesteś jednym z dwóch mężów: albo tyranem, co byłoby gorsze dla ciebie, a lepsze dla nas, albo łgarzem, a największymi z kłamców, zarówno w karze jak i hańbie, przed Bogiem i przed ludźmi, są królowie. Ale co rozsądek mi mówi, to to, że zostałeś zmuszony, aby użyć wyłącznie motłochu. Chwała więc Bogu, że oparł twoją intrygę na opiekunach kur i świniopasach⁴⁹.

Najdobitniej o bezcelowości oporu perskiego świadczy z kolei, utrzymana czysto w sferze symboliki, wymiana zdań pomiędzy Jazdegerdem III⁵⁰ a poselstwem arabskim:

I król rzekł: „Przynieście mi brzemień z gleby!” I rzekł: „Zarzućcie je na najszlachetniejszego z nich i wygnajcie go przez bramę al-Mad'ain”. [...] Król zarzucił brzemień na jego szyję i wygnał go z sali i z budynku. Asim dotarł do swojego wielbłąda, zarzucił nań brzemień i szybko odjechał. [...] powiedział: „Zanieś emirowi wieść o zwycięstwie. Z bożą wolą, zwyciężyliśmy”. [...] Saad rzekł: „Na Boga, cieszcie się, ponieważ Bóg dał nam klucze do ich królestwa!” [...] Siła muzułmanów z każdym dniem rosła, a siła ich wroga z każdym dniem malała⁵¹.

O z góry przesądzonym losie Persji świadczy również defetyzm samych Persów, świadomych otaczających ich znaków. Wspomnianą powyżej rozmowę pomiędzy Jazdegerdem a Arabami poprzedzał lament szachinszacha wywołany całą serią złych omenów wynikających z podobieństw językowych:

[...] król nakazał tłumaczowi zająć miejsce pomiędzy nim a muzułmanami. Wtedy rzekł: „Zapytaj ich, jak nazywają te ubrania”. Tłumacz zapytał al-Numana, który przewodził poselstwu: „Jak nazywa się wasz ubiór?” Al-Numan odparł: „To płaszcz (*burd*)”. Król widział w tym zły znak i rzekł: „On uprowadzi świat (*burd jahan*)”. Persowie pobladli i zmartwili się. Tłumacz zapytał: „Jak nazywają się wasze buty?” Al-Numan rzekł: „Sandały (*ni'al*)”. Król zareagował jak uprzednio i powiedział: „Biada, biada (*nala nala*) naszemu państwu!” Wtedy zapytał al-Numana, co trzymał w ręce. Al-Numan powiedział: „Bicz (*sawt*)”. (*Sawt* po persku znaczy „płonący”.) Król rzekł: „Spalili Persję. Niech Bóg spali ich!” Wroźby króla przygnęły Persów i z powodu słów byli pełni smutku⁵².

Nie tylko środowisko króla przejawiało brak wiary w możliwość zwycięstwa nad Arabami. Autor przedstawia wszystkich przeciwników muzułmanów jako defetystów niewierzących w realne zwycięstwo, gdyż walka z nimi była równie bezcelowa jak walka z samym Bogiem.

⁴⁹ Tabari XI, 118.

⁵⁰ Panował w latach 632-651. Patrz: Olbrycht 2010, 252.

⁵¹ Tabari XII, 39.

⁵² Tabari XII, 34.

Rzymianie i Persowie mówili do siebie nawzajem: „Sami dbajcie o swoją niepodległość. Oto człowiek, który walczy za religię. Ma rozum i wiedzę. Na Boga, on z pewnością zwycięży, a my z pewnością przegramy”⁵³.

Sami Arabowie byli w pełni przekonani o swojej własnej sile i o wsparciu wszechmogącego Boga, o czym może świadczyć poniższy fragment:

Abu Sufjan jeździł, zatrzymując się u oddziałów, aby powiedzieć: „Boże, Boże! Jesteś obrońcą Arabów i wyznawców islamu. Oni są obrońcami Rzymian i wyznawcami wielobóstwa. O Boże, oto dzień z twoich dni. O Boże, ześlij pomoc swoim wyznawcom”. Mężczyzna rzekł do Chalida [ibn al-Walida]: „Rzymianie są tak liczni, a muzułmanów tak niewiele”. Chalid odparł: „Jak nieliczni są Rzymianie, a jak liczni muzułmanie! Armie stają się liczne tylko z powodu zwycięstw, a nieliczne tylko z powodu porażek, nie zaś z powodu liczby mężczyzn [w ich szrankach]. Na Boga, jak chciałbym, żeby deresza opuścił ból w kopytach, a żeby wrogowie byli dwukrotnie bardziej liczni”. Kopyta jego konia wytarły się w trakcie podróży⁵⁴.

Co więcej, mieli oni pełną świadomość tego, że potęga Persji została złamana i nie stanowi już imperium, jakim była dawniej.

Al-Musanna rzekł: „Walczyłem z Arabami i z Persami, zarówno w dżahiliji i islamie⁵⁵. Na Boga, setka Persów w dżahiliji była dla mnie silniejsza niż tysiąc Arabów. Lecz dziś, zaprawdę, setka Arabów jest silniejsza niż tysiąc Persów. Bóg odebrał ich wiarygodność i uczynił ich podstęp słabym. Zatem nie pozwólcie, aby liczba, którą widzicie, ani napięte łuki, ani długie strzały przeraziły was, gdyż jeśli zaatakujemy ich szybko, tak aby nie zdążyli ich wykorzystać, albo jeśli je zgubią, są niczym głupie bestie: pobiegną tam, gdzie ich pokierujecie”⁵⁶.

Powyższe słowa padają zaraz po bitwie pod Al-Hira, zakończonej zwycięstwem Persów. At-Tabari jednak umiejętnie ukrywa fakt porażki wojsk muzułmańskich. Całość bitwy autor opisuje jako serię pomniejszych zwycięstw Arabów: śmierć dowódcy Persów z rąk taglabickiego chłopca, rozbicie wojsk sasanidzkich na samym moście przez głównodowodzącego al-Musannę, śmierć kolejnego z dowódców perskich⁵⁷. Na porażkę wskazują tylko nieliczne wzmianki o rannych i zmarłych arabskich dowódcach, przyznanie się al-Musanny do błędu oraz lakoniczna wzmianka o "katastrofie na Moście" i o tym, że "Bóg nie złamał danego słowa"⁵⁸. W ten sposób at-Tabari, najpewniej zachowując uczciwość w przekazywaniu faktografii, starał się ową porażkę zamaskować i tym samym utrzymać narrację o boskim pochodzeniu zwycięstwa nad Persami.

⁵³ Tabari XI, 67.

⁵⁴ Tabari XI, 94.

⁵⁵ Zarówno przed, jak i po przyjściu Mahometa.

⁵⁶ Tabari XII, 208.

⁵⁷ Tabari XI, 207.

⁵⁸ Tabari XI, 207.

Specyfika narracji at-Tabariego pozwala na przedstawienie Persów, antagonistów pisanej przez kronikarza historii, jako swoiste ofiary swojego przeznaczenia. Podczas gdy Arabowie reprezentują postęp i nadejście nowej epoki wypełniania się dzieła bożego, Persowie to relikw dawnych czasów, który wcześniej reprezentował potęgę i wielkość, wzbudzał szacunek nawet wśród Arabów, ale który jednocześnie musi ustąpić na rzecz ducha nowej epoki. Relacje pomiędzy dyplomacją perską a arabską zwykle oscylują wokół konkretnego, utartego schematu. Przedstawiciele muzułmanów oferują Persom duchowe i cywilizacyjne oświecenie związane z przyjęciem nowej religii i nauk Mahometa, a być może, przede wszystkim, bożą łaskę, która może zmienić przyszłość państwa perskiego na lepsze⁵⁹. Perska arystokracja natomiast zwykle odpowiada z arogancją i pogardą względem muzułmanów, nie odnosząc się jednak bezpośrednio do kwestii religii. Persowie odmawiają przyjęcia islamu nie tyle dlatego, że odrzucają możliwość wiary w Allaha. Zazwyczaj przyczyną odmowy jest podszyta arogancją i poczuciem wyższości niechęć do muzułmańskiego egalitaryzmu, co widać dobrze w przypadku rozmów z Rustamem⁶⁰, bądź wprost odraza wobec ubogich Arabów. To drugie doskonale obrazuje inny fragment przytoczonej wcześniej rozmowy delegacji arabskiej z Jazdegerdem III:

Al-Numan rzekł: „Bóg okazał nam łaskę i zesłał nam swojego posłańca, który pokazał nam, co to dobro, i nakazał je praktykować; pokazał nam zło i nakazał trzymać się od niego z daleka. Jeśli odpowiedzielibyśmy mu, obiecał nam dobro tego i przyszłego świata. [...] Z własnej woli lub pod przymusem wszyscy do niego dołączyli. Ci, którzy dołączyli pod przymusem, w końcu byli z tego zadowoleni, a ci którzy dołączyli z własnej woli, stawali się coraz szczęśliwsi. Wszyscy zrozumieliśmy przewagę jego nauki nad naszym wcześniejszym stanem, który nasycony był wrogością i nędzą. Następnie nakazał nam zacząć od narodów najbliższych nam, aby zaprosić je do sprawiedliwości. To religia, która uznaje wszystko, co dobre, i odrzuca wszystko, co złe. Jeśli odrzucisz nasze zaproszenie, musisz zapłacić pogłównie. Jest to zła rzecz, ale nie tak zła jak druga możliwość; jeśli odmówisz, nastanie wojna. Jeśli przyjmiesz nasze zaproszenie i religię, pozostawimy z tobą Księgę Boga i nauczymy jej zawartości, pod warunkiem że będziesz rządził w zgodzie z zamieszczonymi w niej prawami. Opuścimy kraj i damy ci nim rządzić jak uznasz za stosowne. Jeżeli ochronisz się przed nami, płacąc podatek, przyjmiemy go i zapewnimy ci bezpieczeństwo. W przeciwnym razie będziemy z tobą walczyć!”

Wtedy Jazdegerd odparł, mówiąc: „Nie znam na świecie nacji nędzniejszej, mniejszej w liczbie i bardziej zjadłej niż wy. Powierzaliśmy ochronę przed wami odosobnionym wioskom i to wystarczało. Persowie nie atakowali was, a wy nie mogliście liczyć na przetrwanie takiego ataku. Jeśli wasze liczby są teraz na równi z naszymi, niech nie zwiedzie

⁵⁹ Jest to dość specyficzna forma dawy, tj. wezwania do nawrócenia obarczonego poważnymi konsekwencjami, zazwyczaj groźbą śmierci lub wojny, w wypadku odmowy. Ultimatum zwykle jest połączone z wyłożeniem historii Arabów, ich dawnej nędzy i zmiany jaką przyniosło przyjęcie islamu. At-Tabari opisuje kilka takich konwersacji, m.in. z Rustamem oraz Jazdegerdem III. Patrz: Tabari XII, 31; Tabari XII, 35; Tabari XII, 64; Tabari XII, 79; Tabari XII, 137. Porównaj z: Tabari XI, 10; Tabari XI, 44; Tabari XII, 50; Tabari XII, 67.

⁶⁰ Patrz: Tabari XII, 64. Wątek perskiej niechęci do muzułmańskiego egalitaryzmu widać również w: Tabari XII, 70.

was to do ataku przeciw nam. Jeśli to trud was zmusił do wystąpienia przeciwko nam, damy wam odpowiednie zaopatrzenie, aby poprawić wasz dobrostan. Uszanujemy waszych możliwych, obdarzymy was ubraniami i damy wam króla, który będzie dla was łagodny”.

Al-Mugira [...] powstał i rzekł: „[...] Co do nędzy, o której wspomniałeś, nie było od nas nikogo nędzniejszego. Co do głodu, nie był to głód w zwyczajnym tego słowa znaczeniu. Jedliśmy żuki wszelkiego typu, skorpiony, węże i nazywaliśmy to naszym pokarmem. Naszym mieszkaniem była goła ziemia. Nosiliśmy tylko to, co uprzedliśmy z wielbłądziego i owczego włosa. Naszą religią było zabijać i najeżdżać się nawzajem. I jeśli ktoś z nas pogrzebał swoją córkę żywcem, wzdrygając się przed tym, aby ją zjeść – wtedy nasz stan w przeszłości był, zaprawdę, taki, jak ci przekazuję. Ale wtedy Bóg zesłał ku nam znanego człowieka. Znalismy jego pochodzenie, jego twarz i miejsce jego urodzenia. Jego ziemia to ziemia wybrana naszej krainy. [...] Zaprosił nas, abyśmy przyjęli jego religię. [...] On mówił i my mówiliśmy; on mówił prawdę, a my mówiliśmy kłamstwa. On wzrastał, my stawaliśmy się wybrakowani. Wszystko, co powiedział, spełniło się. [...] Byliśmy świadkami tego, że przyniósł prawdę od Boga”⁶¹.

Obelgi Jazdegerda mają więc nawet w opinii Arabów wyraźne podstawy w stanie faktycznym. Muzułmanie sami przyznają, że wywodzą się z ludu o nędznym statusie materialnym i odrażającej kulturze. Niemniej, Al-Mugira, opisując stan, jaki miał miejsce przed nadejściem Mahometa, stara się wyraźnie rozdzielić niezmierną nędzę jaka faktycznie istniała, od stanu jaki nastąpił po przyjściu na świat Proroka. Zmiany tej zupełnie nie jest świadomy Jazdegerd, który, przekonany o tym, że muzulmanie są tylko kolejną grupą Arabów, stara się załagodzić konflikt za pomocą dotychczas stosowanych ustępstw, które nie uderzają w jego pozycję króla królów. Stosuje dyplomację właściwą epoce przedislamskiej, całkowicie nieświadomy znaczenia nowej religii. Tę ignorancję autor kroniki celowo wykorzystuje, aby wykazać, że choć Persowie są wrogami mahometan, są nimi poniekąd mimowolnie – nie cechuje ich wrogość do religii, jak miało to miejsce w przypadku apostatów, a raczej zwykła niewiedza połączona z arogancją, która uniemożliwia im dobrowolne przyłączenie się do muzulmanów, czym elity perskie pieczętują swój los.

Muzułmanie w tej narracji pozostają niezłomni, a wypowiedź al-Mugiry kończy się słowami: „Jeśli chcesz odrzucić tę ofertę, spotka cię miecz, chyba że przyjmiesz islam i uratujesz swoją duszę!”⁶².

Podjęcie Arabów do Persów w narracji at-Tabariego nie jest więc podyktowane wrogością ani chęcią zysku, lecz wolą rozpowszechniania swojej religii, a tym samym zarówno duchowych, jak i materialnych, gdyż wypływających z woli przychylnego Boga, bogactw. Arabowie stają się na swój sposób nową siłą cywilizacyjną, która ma podnieść podupadły i zdegenerowany świat perski z marazmu i z bożą pomocą doprowadzić go, wraz z resztą świata muzulmań-

⁶¹ Tabari XII, 35, 38.

⁶² Tabari XII, 39.

skiego, do stanu świetności. Oczywiście, nie wyklucza to chęci poprawienia swojego własnego dobrostanu, jak miało to w przypadku Chalida ibn al-Walida:

Chalid powstał, aby przemówić i sprawić, żeby ludzie pożąдали ziemi Persów i wzgardzili ziemią Arabów. Powiedział: „Czyż nie macie swojego jedzenia za suchy wawóz? Na Boga, gdyby walka za Boga i wzywanie ludzi do Boga nie było naszym obowiązkiem, i gdybyśmy nie musieli dbać o nic innego niż nasze życie, wciąż mądrym byłoby, abyśmy najechali te ziemie i wzięli w posiadanie, tak aby głód i nędzę pozostawić tym, którzy byli za wolni, aby do was dołączyć”⁶³.

Fragment ten pokazuje nieco inny wzór arabskiego wodza niż widoczny był w wyżej opisanych rozmowach dyplomatycznych. Chalid ibn al-Walid na kartach kroniki przedstawiany jest raczej w postaci zdobywcy aniżeli dyplomaty, który ma na celu „oświecenie pogan”. Wystarczy porównać wcześniejszą propozycję al-Numana i al-Mugiry z ultimatum, jakie Persom postawił Chalid:

Od Chalida ibn al-Walida do władców Persów: Pokój temu, który podąża za prawą nauką. Chwała Bogu, który rozgonił twoje sługi, odebrał ci niezależność i zniweczył twoje knowania. Ktokolwiek wierzy tak jak my wierzymy [...] jest muzułmaninem, który zdobywa wszystkie nasze przywileje i nabywa wszystkie nasze obowiązki. Teraz więc, kiedy dostałeś ten list, wyślij mi jeńców i oddaj się pod moją opiekę. W przeciwnym wypadku, przez Tego prócz Którego nie ma boga, z pewnością wysłę przeciwko tobie ludzi, którzy kochają śmierć tak jak ty kochasz życie⁶⁴.

Zdecydowanie ostrzejszy ton wypowiedzi Chalida doskonale współgra z obrazem wojownika i zdobywcy, jaki nakreślił at-Tabari na kartach swojej kroniki. Ibn al-Walid dość bezwzględnie, choć nadal w granicach muzułmańskiego poczucia honoru, sprawiedliwości i pobożności, rozprawia się ze swoimi przeciwnikami, w tym pojedynkując się z nimi i zabijając ich osobiście⁶⁵. Wydaje się, że jedynie nakazy religijne i autorytet kalifa powstrzymały Chalida przed większym okrucieństwem. Wskazują na to następujące fragmenty:

Chalid i jego emirowie nie wystąpili przeciwko chłopom podczas żadnego ze swoich podbojów, ponieważ Abu Bakr poinstruował go zawczasu [aby tego nie czynił]. Wziął więc za jeńców dzieci wojowników, którzy działali na rzecz Persów, ale pozostawił w spokoju tych chłopów, którzy nie stawiali oporu, zawiązując z nimi przymierze dla ochrony⁶⁶.

Muzułmanie byli na nich [chrześcijan] wściekli. Chalid rzekł: „O Boże, jeśli dasz nam ich ramiona, ślubuję Ci, że żadnego, kogo pokonamy nie opuszczę, póki nie wypełnię kanału ich krwią”. Wtedy Bóg pokonał ich dla muzułmanów i oddał im ich ramiona. Chalid wtedy nakazał swoim heroldom ogłosić ludziom: „Pojmać ich! Pojmać ich! Nie zabijajcie nikogo

⁶³ Tabari XI, 20.

⁶⁴ Tabari XII, 7.

⁶⁵ Więcej o motywie pojedynków: Noth 1994, 168.

⁶⁶ Tabari XI, 15.

prócz tych, którzy jeszcze stawiają opór”. Wskutek tego konnica sprowadziła tłumy więźniów, wiodąc ich za sobą. Chalid wyznaczył pewnych ludzi, aby ścięli ich głowy przy kanale. Czynie im to przez następny dzień i noc. Ścigali ich potem następnego dnia i w dzień kolejny, póki nie osiągnęli al-Nahrajn i podobną odległość w każdym innym kierunku od Ullajs. I Chalid odciął ich głowy⁶⁷.

Nie mniej barwnie przedstawił at-Tabari przywódców perskich. Hormuzd, dowódca na pograniczu persko-arabskim, który miał się cechować przysłowiowym wręcz okrucieństwem wobec Arabów, zginął w walce z Chalidem, którego próbował podstępnie zamordować podczas pojedynku⁶⁸. Szarbaraz, który wysłał przeciwko Arabom armię świniopasów, miał przynosić wstyd Persom poprzez samo swoje pochodzenie z prowincji Majsan⁶⁹. Dżaban, kolejna ofiara przewrotności losu, chciał, aby jego ludzie zastawili na Arabów pułapkę w postaci swojego obiadu, który mieli zatrucić. Żołnierze, przekonani o zwycięstwie, odmówili wykonania tego rozkazu. Ostatecznie posiłek ten zjedli żołnierze Chalida i potraktowali go jako dar od Allaha⁷⁰.

Na tle tych parabolicznych, a do pewnego stopnia może nawet komicznych postaci na szczególną uwagę zasługuje przedstawienie Rustama Farrochzada. Był on postacią o zdecydowanie najwyższej spośród wymienionych randze i najbliższą dworu królewskiego, przez pewien okres zresztą do niego pretendował, czego at-Tabari nie boi mu się ustami Persów wspomnieć:

Kiedy muzułmanie zapuszczali się daleko w głąb as-Sawad, Persowie powiedzieli do Rustama: „Na co czekasz, na Boga, jeśli nie na nasze nieszczęście i porażkę? Na Boga, nikt prócz was nie sprowadził na nas takiej słabości, jeśli nie wy, o przywódcy! Podzieliliście Persów i powstrzymywaliście ich przed [zajęciem się] ich wrogiem. Na Boga, gdyby zabicie ciebie nie doprowadziło do naszej zguby, spieszylibyśmy, aby cię zabić już w tej godzinie. Jeśli nie zakończysz tego, z pewnością zniszczymy ciebie, a następnie sami zginiemy [w końcu] wolni od ciebie”⁷¹.

Rustam służył następnie jako głównodowodzący wojsk perskich i zaufany generał Jazdegerda. To on miał, zdaniem szachinszacha, doprowadzić do ostatecznej klęski muzułmanów. Przedstawia on pewien model, który można by przyrównać do motywu „ostatniego Rzymianina”. Był to zdolny pod względem wojskowym dowódca, bezwzględny patriota, reprezentant cnót. Dla at-Tabariego niezwykle istotne było to, że Rustam miał też doświadczenie w astrologii i poprawnie odczytywał wróżby. To właśnie Rustam zorientował się, że zawieszenie perskiej ziemi na szyi arabskiego posłańca wcale nie hańbi go, a nakłada klątwę na państwo Sasanidów⁷². Dowódca podejmuje również działania militarne, zniweczone jednak wskutek interwencji Jazde-

⁶⁷ Tabari XI, 24.

⁶⁸ Tabari XI, 12.

⁶⁹ Tabari XI, 118.

⁷⁰ Tabari XI, 23.

⁷¹ Tabari XI, 222.

⁷² Tabari XII, 40.

gerda, który „porzucił wszelką roztropność, stał się niecierpliwy i zawzięty i naciskał na Rustama”⁷³, aby ten porzucił obóz wojskowy i wyruszył przeciwko Arabom. W toku tych działań Rustam miał być prześladowany przez złe omeny, w tym sen, w którym anioł (czasem w towarzystwie Mahometa i Umara) miał odebrać jego broń⁷⁴. Narastający defetyzm Rustama miał go pchnąć do wymówienia poniższych słów:

[...] „O, ludu Persji, Arab mówił prawdę. Na Boga, nic prócz naszych własnych uczynków nie pchnęło nas w ich ręce. Na Boga, choć z nimi walczymy, Arabowie traktują naszych ludzi lepiej, niż wy czynicie. Bóg dałby wam zwycięstwo nad wrogiem i umocniłby was, gdyby wasze zachowanie było poprawne, gdybyście wzbraniali się od niesprawiedliwości, gdybyście żyli w zgodzie ze swoimi obowiązkami i czynili dobre uczynki. Ale skoro zbaczacie z drogi i czynicie te [złe] uczynki, wierzę, że Bóg zmieni wasze okoliczności [na gorsze] i nie jestem pewien, czy nie odbierze wam również władzy”⁷⁵.

Ten fragment przełamuje konwencję at-Tabariego, w której porażka Persów wynika wyłącznie z faktu walki przeciwko wybranemu ludowi Boga. Lament Rustama wprowadza wątek odpowiedzialności Persów za ich własny los. *Spahbod* przyjmuje w tej sytuacji poniekąd rolę proroka lamentującego nad upadkiem swojego kraju i wzywającego do jego nawrócenia. Rustam także, jako jedyny Pers, staje się postacią centralną narracji at-Tabariego. Znaczący fragment kroniki poświęcony jest niemalże wyłącznie postaci Farrochzada, jego wewnętrznym konfliktom i przygotowaniom do starcia pod al-Kadissiją. Przedstawienie perskiego generała jest jednocześnie bardzo niejednorodne – autor opisuje jego niechęć do Arabów i wiarę w państwo perskie⁷⁶ tylko po to, żeby tuż obok podkreślać jego defetyzm i sugerować podjęcie rozmów pokojowych z Arabami⁷⁷. Dualizm ten doskonale obrazuje poniższy fragment kroniki:

Według as-Sariego – Szu’ajba – Sajfa – Muhammada, Talhaha i Zijada⁷⁸: w nocy Rustam miał sen, w którym widział anioła, który zstąpił z niebios, wziął łuki jego towarzyszy, położył na nich pieczęć i wrócił z powrotem do nieba. Rustam obudził się pełen strachu i smutku. Wezwał swoich bliskich towarzyszy i opowiedział im swój sen. Powiedział: „Bóg nas nawołuje! Gdyby tylko Persowie dali mi posłuch! Czyż nie widzicie, że zwycięstwo zostało nam zabrane? Widzicie, że przeciwnik zyskuje przewagę, a my nie możemy się z nim równać czynem ani słowem. Ale Persowie w swojej bezczelności wciąż chcą z nimi walczyć!” [...]

Według as-Sariego – Szu’ajba – Sajfa – al-A’masza: W dniu zatamowania [al-Atiq] Rustam założył dwie części pancerza i hełm. Wziął broń i nakazał osiodłać swego konia. Koń został ku niemu przyprowadzony. Zasiadł na koniu bez dotykania [jego boków] i bez wkładania nóg w strzemiona. Powiedział: „Jutro zetrzemy ich w proch”. Pewien mężczyzna dodał „Jeśli Bóg tak chce”, ale Rustam odparł „Nawet jeśli nie chce!”⁷⁹.

⁷³ Tabari XII, 44.

⁷⁴ Tabari XII, 52.

⁷⁵ Tabari XII, 50.

⁷⁶ Tabari XII, 71.

⁷⁷ Tabari XII, 67.

⁷⁸ Jest to *isnad*, czyli ciąg odwołań kończący się na oryginalnym źródle przekazu.

⁷⁹ Tabari XII, 82.

Ta wielość przekazów dotyczących życia i śmierci Rustama⁸⁰ może wskazywać tylko na żywą tradycję dotyczącą losów tego człowieka i trudność w jego ocenie nawet wśród samej społeczności kalifatu Abbasydów X wieku.

Islamizacja i arabizacja w świetle at-Tabariego

Seria klęsk Persów pod al-Kadisiją (636) i Nihawandem (642) doprowadziła do załamania się struktur państwowych i militaryzacji imperium Sasanidów⁸¹. Sprawilo to, że nie tylko przesłanie islamu mogło, wraz z wojskami muzułmańskimi, docierać w coraz głębsze rejony Persji, ale także dotychczasowe władztwo Sasanidów, a wraz z nim wielowiekowa tradycja imperium perskiego, przestawały być alternatywą. Arabowie stopniowo przestawali być postrzegani jako tymczasowi najeźdźcy, którzy po splądrowaniu kraju będą musieli wrócić do swojej ojczyzny, ale jako zdobywcy, którzy na tym obszarze pozostaną. Sprzyjała temu również stosowana przez Arabów polityka kolonizacyjna.

Najwcześniejsze opisy podporządkowania regionów Persji przez Arabów pochodzą z terenu Iraku, gdzie do konwersji dochodziło rzadko. Podboje Chalida ibn al-Walida, choć zazwyczaj bardzo skuteczne i nierzadko wolne od rozlewu krwi, kończyły się niemal bez wyjątku wyłącznie płatnością dżizji oraz zimną, czyli paktem gwarantującym innowiercom bezpieczeństwo⁸². Do bitwy pod al-Kadisiją konwersje na islam u at-Tabariego pojawiają się niezwykle rzadko, jeżeli bierzemy pod uwagę wyłącznie nie-Arabów. Jedną z postaci, której konwersję at-Tabari opisał, jest Dżurdża ibn Tawdhura⁸³, jednak jako Rzymianin znajduje się on poza strefą zainteresowań niniejszego artykułu. Kolejną jest perski żołnierz, który jako jeniec znalazł się w obozie Arabów i tam przyjął imię „Muzułmanin”⁸⁴. Autor wspomina też o bliżej nieokreślonej grupie *al-hamra*, czyli jasnoskórych niemuzułmanów (Rzymian, Persów), z których część mogła przyjąć islam przed lub po bitwie pod al-Kadisiją⁸⁵. W końcu też, tuż przed samą bitwą, wskutek sympatii do arabskiego posła i defetyzmu Rustama, na islam przeszedł ibn al-Rufajl⁸⁶, który był jednym z towarzyszy perskiego generała. Ibn al-Rufajl, którego perskie imię nie pojawia się w tekście, oferuje o tyle unikatową perspektywę, że jest narratorem fragmentu kroniki. Jest to tym samym jedyny przypadek, gdzie perski konwertyta zdaje relację z przyczyn swojej konwersji, co umożliwia zbadanie jego systemu wartości.

⁸⁰ At-Tabari przekazuje 6 różnych, choć często podobnych wersji jego śmierci.

⁸¹ Hoyland 2015, 67. Islamska tradycja historiograficzna czasem wprost ignoruje ostatnią dekadę rządów Jazdegerda, a podbój Persji przypisuje się Umarowi, podczas gdy koniec inwazji nastąpił dopiero za panowania Usmana. Patrz: El-Hibri 2010, 89.

⁸² Tabari XI, 20.

⁸³ Jerzy, syn Teodora (Tabari XI, 96).

⁸⁴ Tabari XII, 56.

⁸⁵ Tabari XII, 56.

⁸⁶ Tabari XII, 65.

Gdy Rustam wyszedł, poczułem sympatię dla Zury. Przyjąłem Islam i związałem się z nim, a on przydzielił mi udział w łupach równy tym, którzy uczestniczyli w bitwie pod al-Kadisiją⁸⁷.

Pewną zmianę w liczbie konwertytów miała wprowadzić dopiero właśnie bitwa pod al-Kadisiją, po której islam miało przyjąć przynajmniej tysiąc osób⁸⁸. Kolejną z imiennych postaci był Ruzbih pochodzący z Hamadanu – z pochodzenia Pers, który jednak służył przed swoją konwersją Wschodniemu Cesarstwu Rzymskiemu⁸⁹. Najważniejszym z konwertytów tego okresu był Hormuzan, władca Chozestanu. Zgodnie z narracją at-Tabariego miał on kilkakrotnie podpisywać pokój z muzułmanami i naruszać jego warunki, przez co wyznawcy islamu zajmowali kolejne obszary jego prowincji, a ostatecznie Hormuzan stał się więźniem kalifa, który darował mu życie w zamian za konwersję na islam⁹⁰. Historia Hormuzana stanowi ostatni opis indywidualnej konwersji mieszkańca imperium perskiego na islam w narracji at-Tabariego. Późniejsze tomy kroniki w znikomym stopniu dotyczą zagadnień związanych ze zmianą religii. Wydaje się to potwierdzać tezę Bullieta o niewielkiej konwersji w pierwszych latach po podboju⁹¹.

Zauważalna jest natomiast na kartach późniejszych tomów zmiana relacji pomiędzy Arabami a Persami. Arabowie, o czym dobitnie może świadczyć *casus* Hormuzana, zaczynają być bardziej skłonni do układów z perskimi notablami, nawet jeżeli nie są oni muzułmanami. Z kolei Persowie, świadomi znaczenia Arabów, zaczynają traktować ich co najmniej jako równorzędnych partnerów lub nawet jako swoich nowych zwierzchników. Doskonałym przykładem, oprócz wspomnianego wcześniej Hormuzana, w którego działaniu przebijała jeszcze „perska chyłość”, jest władca Azerbejdżanu Szarbaraz:

[...] „Staję naprzeciw wściekłego wroga i różnych ludów, które nie są szlachetnego pochodzenia. Nie przystoi ludziom szlachetnym i inteligentnym pomagać takim ludom lub prosić je o pomoc w walce z tymi o szlachetnych korzeniach i pochodzeniu. Szlachetni powinni trzymać się ze szlachetnymi. Ja z pewnością nie jestem z Kaukazu ani Ormianinem. Podbiliście mój kraj i mój lud. Teraz jestem jednym z was; jestem całkowicie z wami i mam takie same pragnienia co wy. Niech Bóg błogosławi nas i was. Naszym trybutem dla was będzie pomoc wojskowa i spełnianie wszelkich waszych próśb. Ale nie poniżajcie nas trybutem, gdyż osłabi nas to przed waszymi wrogami”⁹².

Kalif Umar przystał na to porozumienie pod warunkiem, że nieprowadzący wojen nadal musieli opłacać trybut. Podobnie pozostałe prowincje dawnego państwa Sasanidów przystały na płacenie daniny. Turcy z Dihistanu mogli zastąpić z kolei opłatę świadczeniem usług muzułmanom

⁸⁷ Tabari XII, 65.

⁸⁸ Tabari XII, 201.

⁸⁹ Tabari XIII, 75.

⁹⁰ Tabari XIII, 139.

⁹¹ Bulliet 1979, 30.

⁹² Tabari 1994, 35.

przebywającym na ich terenie⁹³. Rozwiązanie to, choć proste i efektywne, znacząco spowolniło proces islamizacji w centralnej i wschodniej części Iranu.

Początki arabizacji na terenie byłego imperium perskiego należy wiązać z założeniem obozów wojskowych na obszarze Mezopotamii. At-Tabari podaje przyczyny, dla których kalif Umar zdecydował o założeniu Kufy i Basry:

Umar napisał do Sada raz jeszcze: „Pozostań, gdzie jesteś, i nie goń ich. Załóż dla muzułmanów miejsce, do którego mogą przywędrować i z którego mogą prowadzić świętą wojnę. Nie umieszczaj między mną a muzułmanami wielkiej rzeki.” Sad osadził muzułmanów w al-Anbar, ale nie odpowiadało im ono. Cierpieli na gorączkę i miejsce nie było dla nich odpowiednie. Sad poinformował o tym Umara i Umar odpowiedział następująco: „Żadne miejsce nie jest odpowiednie dla Arabów prócz pastwisk, które odpowiadają ich wielbłdom i owcom. Znajdź równinę obok rzeki i znajdź w niej miejsce dla muzułmanów”. Sad wyruszył więc i zatrzymał się w Kuwajfat Umar ibn Sad, ale miejsce nie było właściwe dla muzułmanów z powodu much i gorączki. Sad posłał mężczyznę spośród pomocników, któremu na imię było al-Haris ibn Salama [...]. On wybrał dla nich miejsce, w którym dzisiaj stoi al-Kufa, i zbudował meczet i dzielnicę mieszkalną dla muzułmanów⁹⁴. [...]

Tego roku, to jest 14 [635–636], Umar ibn al-Chattab posłał Utbę ibn Gazwana do al-Basry i nakazał mu założyć obóz z tymi, którzy mu towarzyszyli, i aby odciąć zaopatrzenie Persom w al-Mada'in i okolicy⁹⁵.

Obozy wojskowe wkrótce przerodziły się w tętniące życiem miasta. At-Tabari nie pozostawia wątpliwości, że zarówno Kufa, jak i Basra stanowiły istotne ośrodki pomimo faktu, że pozwolono powrócić ludności rodzimej na obszary Ktezyfontu i innych wielkich miast regionu. Miało przy tym dochodzić do licznych małżeństw mieszanych pomiędzy muzułmanami, a przedstawicielkami „Ludów dwóch Ksiąg”⁹⁶. Z pewnością taka budowa struktury społecznej i demograficznej wpływała na rozwój kultury arabsko-muzułmańskiej na obszarach kolonizowanych. Niemniej, jak przekazuje at-Tabari, zmiany następowały w obie strony. Już zaledwie siedem lat później, mężczyzna o imieniu Dinar miał rozpaczać nad stanem moralnym tych mieszanych społeczności:

[...] „Mieszkańcy al-Kufy, od momentu gdy pierwszy raz weszliście z nami w kontakt, zachowywaliście się nienagannie i tacy pozostaliście w czasie panowania Umara i Usmana. Ale odtąd zmieniliście się i cztery cechy wzięły u was prym: skąpstwo, podstęp, perfidia i zaściankowość, choć żadna z tych cech nie świadczyła o was w przeszłości. Oglądałem was i znalazłem te cechy w waszym nowym pokoleniu⁹⁷. Wiem również, skąd je wzięliście. Podstęp wzięliście od Nabatejczyków, skąpstwo od Persów, perfidię od Chorezmijczyków, a zaściankowość z al-Ahwaz”⁹⁸.

⁹³ Tabari XIV, 29.

⁹⁴ Tabari XII, 144.

⁹⁵ Tabari XII, 161.

⁹⁶ Tabari XII, 158.

⁹⁷ Po arabsku użyto tu określenia *fi mullawadikum* od słowa *muwallad*, czyli niearabski muzułmanin.

⁹⁸ Tabari 1989, 215.

Reasumując więc, wydaje się, że przynajmniej w pierwszym okresie istnienia arabskich kolonii były one zarówno źródłem wpływów kulturowych, jak i ich odbiorcą. Patricia Crone, autorka książki dotyczącej reakcji zoroastryjskiej na islam, podkreśla wpływ myśli irańskiej na wykształcenie się pewnych idei w obrębie szyzmu już w okresie powstania al-Muchtara, który wywodził się z Kufy, w latach 80. VII wieku⁹⁹. Wydaje się więc, że krytyka mieszkańców Kufy i jej wielokulturowego charakteru może mieć podstawy w realnych wydarzeniach historycznych, które poskutkowały wymieszaniem się myśli islamskiej, perskiej i bliskowschodniej.

Podsumowanie

Kształt relacji persko-muzułmańskich jest w narracji at-Tabariego narysowany wyraźnie, choć dość tendencyjnie. Persów niemal bez wyjątku charakteryzują negatywne cechy, Arabowie zaś niemal zawsze są przykładami cnót. Wydarzenia opisywane przez at-Tabariego włączane są w schemat metanarracji konfliktu Boga i jego ludu z bezbożnymi. Zjawiska nadprzyrodzone, takie jak sny, wizje, wróżby i przesady, stanowią stały i istotny fragment historii kształtujący rzeczywistość. Element ten jednak wyraźnie traci na znaczeniu wraz z końcem świętej wojny i ukształtowaniem się sytuacji politycznej w regionie. Autor, pozornie zachowując obiektywizm, wyraźnie tworzy narrację na korzyść jednej ze stron konfliktu, co może wskazywać na zdecydowanie silniejsze związki z islamską tradycją historyczną kosztem przywiązania do tradycji perskiej. Niemniej, jak wskazuje choćby przykład Rustama, pewne elementy sasanidzkiej spuścizny mogły trafić nawet do na wskroś muzulmańskiej narracji. Kronika wydaje się potwierdzać tezy, postawione przez takich autorów jak Bulliet, o niskim stopniu konwersji na islam w pierwszych dekadach istnienia kalifatu. Tożsamość irańskich elit tego okresu wydaje się nadal zdominowana przez tradycje i kulturę perską, jednak jest to tożsamość oderwana od przywiązania do państwa Sasanidów, o czym może świadczyć przypadek Szarbaraza. Zauważalna zmiana następuje jednak wśród muzulmanów, a w szczególności tych, którzy osadzeni zostają na terenach dawnego imperium perskiego. Poprzez bliskie związki ludności napływowej, arabskiej z ludnością rodzimą zaczyna się tworzyć model islamskiego kosmopolityzmu, w ramach którego to nie przywiązanie do kultury arabskiej i jej wartości, wyraźnie istotne jeszcze w okresie podbojów, ale wyłącznie wyznawanie wspólnej religii, zaczęło stanowić podstawę tożsamości muzulmańskiej. Ten nowy, kosmopolityczny model umożliwił integrację grup wcześniej wykluczonych z arabsko-islamskiej społeczności. W świetle analizy tekstu oraz wyników dotychczasowych badań wydaje się, że to nie tyle kultura perska została poddana islamizacji, ile właśnie kultura arabsko-muzułmańska zmieniła swój charakter m.in. pod wpływem kultury perskiej, umożliwiając z kolei stopniową islamizację Iranu w okresie abbasydskim i późniejszych.

⁹⁹ Crone 2012, 464.

Bibliografia

Przekłady źródłowe - wykaz skrótów

- Tabari I = *The History of Al-Tabari, I: General Introduction and From the Creation to the Flood*, red. E. Yar-Shater *et al.*, Albany: State University of New York 1989.
- Tabari V = *The History of Al-Tabari, V: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, red. E. Yar-Shater *et al.*, Albany: State University of New York 1999.
- Tabari XI = *The History of Al-Tabari, XI: The Challenge to the Empire*, red. E. Yar-Shater *et al.*, Albany: State University of New York 1993.
- Tabari XII = *The History of Al-Tabari, XII: The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, red. E. Yar-Shater *et al.*, Albany: State University of New York 1992.
- Tabari XIII = *The History of Al-Tabari, XIII: The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt*, red. E. Yar-Shater *et al.*, Albany: State University of New York 1989.
- Tabari XIV = *The History of Al-Tabari, XIV: The Conquest of Iran*, red. E. Yar-Shater *et al.*, Albany: State University of New York 1994.
- Tabari XL = *The History of Al-Tabari, XL: Index*, red. E. Yar-Shater *et al.*, Albany: State University of New York 2007.

Literatura przedmiotu

- Bosworth C.E., 2012: *al-Tabari, Abu Dja'far Muhammad b. Djarir*, [w:] *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. P. Bearman, Leiden.
- Bulliet R.W., 1972: *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic History*, Cambridge.
- Bulliet R.W., 1979: *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge.
- Bulliet R.W., 1986: *The Earth and Its Peoples*, Boston.
- Cotton H.M., 2009: *From Hellenism to Islam*, Cambridge.
- Crone P., 2012: *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran*, Cambridge.
- Daniel E., 2000: *Ṭabari, abu Ja'far Mohammad b. Jarir*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, red. E. Yar-Shater, New York.
- El-Hibri T., 2010: *Parable and Politics in Early Islamic History*, New York.
- Fisher G., 2011: *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford.
- Fisher G. (red.), 2015: *Arabs and Empires before Islam*, Oxford.
- Gilliot C., 2012: *The Scholarly Formation of al-Tabari*, [w:] *Education and Learning in the Early Islamic World*, red. C. Gilliot, Burlington.
- Gregory T.E., 2005: *A History of Byzantium*, Oxford.
- Hall L.J., 2004: *Roman Berytus*, London.

- Hauziński J., 2010: *Od podboju arabskiego do końca XV w.*, [w:] *Historia Iranu*, red. A. Krasnowolska, Wrocław.
- Howard-Johnston J., 2021: *The Last Great War of Antiquity*, Oxford.
- Hoyland R.G., 2001: *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London.
- Hoyland R.G., 2015: *In God's Path*, Oxford.
- Jankowiak M., 2013: *The First Arab Siege of Constantinople*, [w:] *Constructing the Seventh Century*, red. C. Zuckerman, Paris, 237-320.
- Kennedy H., 2001: *Islam*, [w:] *Interpreting Late Antiquity*, red. G.W. Bowersock, Cambridge, 219–237.
- Madelung W., 1985: *Āl-e Bāvand*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, red. E. Yar-Shater, London.
- Magdalino P., 2010: *The Old Testament in Byzantium*, Washington.
- Noth A., 1994: *The Early Arabic Historical Tradition: A Source Critical Study*, tłum. M. Bonner, Princeton.
- Olbrycht M.J., 2010: *Iran Starożytny* [w:] *Historia Iranu*, red. A. Krasnowolska, Wrocław.
- Pourshariati P., 2008: *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, London.
- Robinson C.F., 2011: *The Rise of Islam, 600–705*, [w:], *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, red. C.F. Robinson, Cambridge, 173–225.
- Rosenthal F., 1968: *A History of Muslim Historiography*, Leiden.
- Savant S.B., 2008: “Persians” in *Early Islam*, [w:] *Annales Islamologique*, red. Mathieu Eychenne, Kair, 73–91.
- Savant S.B., 2013: *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, Cambridge.
- Savran S., 2018: *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative*, Abington–New York.
- Shoshan B., 2004: *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Tabari's History*, Boston.
- Składanek B., 2016: *Wieki Milczenia*, Warszawa.
- Wiet G., 1975: *History of Mankind: Cultural and Scientific Development*, New York.

Dariusz Konik
 Uniwersytet Wrocławski
d.konik1@gmail.com
 ORCID 0000-0002-1254-8669