

DWA MIASTA I DUCH PUSTYNI. SPÓR O DOCZESNOŚĆ

ABSTRACT: The author comments on the debate concerning the ideal model of life in the perspective of history and philosophy of religion. Taking as the starting point George Steiner's criticism of the "tyranny of the Absolute" introduced by the monotheistic idea, she sketches an outlook of the sources and character of the tension between religious requirements and the desire for secular life in Christianity and Islam. Already at its beginnings, Islam treated this tension in quite a different way than historical Christianity, stressing the necessity to achieve the ideal state in this world; quite to the contrary, such ideas were contested by early Christians, who claimed that the Kingdom of the Christ is not from this world. As suggested by Bernard Lewis, Muhammad took on the role of Constantine, establishing a different tradition of universal law in which the distinction between public and private affairs is blurred. The modern and postmodern debate on the frontiers of the sacred and the profane is thus treated as a consequence of the historical beginnings of Christianity and Islam, as well as the primary principles with which both religions confronted the Mediterranean world of late Antiquity. The conclusion accentuates both the agonistic and dialogic character of the disagreement concerning the sacred and the profane of Christianity and Islam, treated as essential answers to the same, still pertinent question asked at the end of pagan Antiquity.

KEYWORDS: Islam vs Christianity, Absolute, temporality, secularisation

1

W 1971 roku wybitny literaturoznawca i myśliciel żydowskiego pochodzenia, George Steiner, wygłosił cykl wykładów ku czci T.S. Eliota, zebranych następnie w tomiku *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*. Wówczas to przededefiniowanie narzucało się jeszcze jako konsekwencja Holokaustu. Mimo upływu ćwierćwiecza Europa wciąż nie mogła się otrząsnąć z traumy; co więcej, myśliciel mówił o zamotaniu w „dławiącą sieć kryzysu” (Steiner 1993, s. 109). Poszukując wyrazu dla tego stanu kultury, Steiner próbował dochodzić najgłębszych korzeni europejskości i zidentyfikować pierwotne pęknięcia, które doprowadziły do XX-wiecznej katastrofy. Te rozważania, mimo upływu czasu i odmiennej sytuacji, wydają się tworzyć dogodny punkt wyjściowy do namysłu nad tektonicznym uskokiem, który rzekomo biegnie dziś przez Europę za sprawą islamu. To samo poczucie kryzysu, jakie dręczyło Steinera daje się zaobserwować we współczesnej Polsce, która, nie spotykając się na co dzień – w przeciwieństwie do zachodniej Europy – z obecnością muzułmanów, żyje z mglistą świadomością zagrożenia, jakie stanowi ruchliwość populacji w zglobalizowanym świecie i konieczności uwzględnienia islamu w swojej światopoglądowej ewolucji, wyrastającej z chrześcijańskiego gruntu. W ten sposób muzułmanie jako obcy stają się trzecim elementem w tożsamościowych negocjacjach między Polską a Europą (rozumianą głównie jako zachodnia część kontynentu). Jak postaram się wykazać w dalszym toku wywodu, kwestia ich obecności bądź odrzucenia nie jest problemem punktowym, opcją polityczną ani odmowną decyzją do podjęcia. Wielość monoteizmów i kondycja obcości,

jaką ustanawiają one nie tylko wobec siebie nawzajem, ale także wobec człowieka jako bytu obcego swojej własnej doczesności to nierozwiązany przez nowoczesność wątek staleznaczający europejskie dzieje. Stanowi stałą europejskiej historii, w której próba redukcji tej wielości przez eliminację obcego, jaką był Holocaust, stanowiła jedynie tragiczną pomyłkę. Obcość, niegdyś żydowska, dziś muzułmańska, jest niezbywalnym elementem. Nieustanne porównanie, przeciwstawianie się, nie tylko militarne, lecz także duchowe i intelektualne mierzenie się z tym, co Edward Said w *Orientalizmie* określił mianem *alter ego* Europy (Said 1991, s. 24) stanowi jeden z fundamentów zbiorowego samopoznania. Jest to niezwykle trudne zadanie, do którego niniejszy esej jest jedynie skromnym przyczynkiem, wychodzącym od rekapitulacji kluczowych punktów, w których Europa i islam spotykają się, przeciwstawiają sobie, udzielają rozbieżnych odpowiedzi. Ich dobór, rozumienie i sposób ujęcia pozostają oczywiście czymś prowizorycznym.

Co istotne, według diagnozy Steinera, to nie obcy jako wroga siła przychodząca z zewnątrz, lecz sami Europejczycy i ich religijna podświadomość stanowią pierwotną przesłankę kryzysu, a trzy momenty – „monoteizm na górze Synaj, pierwotne chrześcijaństwo, mesjanistyczny socjalizm” – tworzą łańcuch „żądań ideału”, przez które „świadomość Zachodu zmuszona jest doświadczać szantażu transcendencji” (Steiner 1993, s. 53). Przez ten szantaż staliśmy się poniekąd obcymi we własnym świecie, zostaliśmy wyrwani z harmonijnego zakorzenienia w doczesności. Toteż Europejczyków nieustannie dręczy wewnętrzny dyskomfort, zwątpienie i odruch samooskarżania wywołany skrywanym przeświadczeniem, że nie dorastają do misji, jaka została im wyznaczona przez nadprzyrodzoną instancję. Stąd też przecucie zmierzchu i zagrożenia upadkiem rysujące się jako naturalny modus europejskiej tradycji, wzniesionej na fundamencie późnoantycznej melancholii i wpisanej w horyzont, jaki wyznaczyła jej religia, chrześcijaństwo. Przecież już od pierwszych prób interpretacji przesłania Chrystusa pojawiało się przeświadczenie o bliskości apokaliptycznego kresu historii. Pierwsi chrześcijanie wyrzekali się nie tylko dóbr materialnych, ale i projektów rodzinnych w przekonaniu, że rzeczywistość eschatologiczna jest jedyną sprawą, w jaką warto inwestować. U swych chrześcijańskich korzeni, Europa żyła krótkością chwili doczesnej, w cieniu Apokalipsy, uginając się jednocześnie pod brzemieniem dysproporcji między maksymalizmem Chrystusowego objawienia, pozostawiającym człowiekowi niewiele przestrzeni dla uprawnionego działania w doczesnym świecie, a swoją pasją przekształcania świata. Doczesność nie miała przecież być celem samym w sobie. Chrześcijanin pierwszych wieków nie miał uprawiać ani organizować, lecz rozdać swój majątek ubogim, a samego siebie, jeśli zajdzie potrzeba, wystawić na próbę męczeństwa. A jednak, rzucony w historię, nie umiał się wyrzec swoich gospodarczych talentów. Właśnie nieustanne przekształcanie świata stało się, już od późnego średniowiecza, największą pasją chrześcijańskiej Europy, która z upodobaniem zajęła się karczowaniem lasów, osuszaniem bagien i zakładaniem winnic. Nic więc dziwnego, że jej dzieje upłynęły pod znakiem kłopotliwej mediacji między żądaniami Absolutu a potrzebami doczesnego świata, wiecznie obecną pokusą *profanum*. Steiner porównał to do męczącego brzęczenia w uchu wewnętrznym, zmuszającego Europę do nieustannego porzucania prostoty bieżącego życia i wdawania się w poszukiwanie postępu. Ono z kolei stoi pod znakiem wiecznej frustracji i niezadowolenia człowieka z samego siebie.

W Steinerowskim ujęciu, wyjątkowość przesłania chrześcijańskiego polegała na maksymalizacji żądań, na ustanowieniu etyki, która nie dopuszcza połowicznych rozwiązań: „Królestwo jest dla nagich, dla tych, którzy dobrowolnie odarli się z wszelkiej własności, wszelkiego osłaniającego egoizmu. [...] Poprzez samą obecność, przy każdej okazji

modlitwy chrześcijańskiej, te fantastyczne wymagania moralne urągają wartościom tego świata i podważają je” (Steiner 1993, s. 51). Ten właśnie rozdźwięk między ideałem a wymogami doczesnego życia miał leżeć u źródeł fundamentalnego napięcia u podstaw zachodniej cywilizacji, zaś Holokaust miał być ostatecznym załamaniem wywołanym przez to ukryte napięcie. Zdaniem Steinera, stanowił on próbę ostatecznego pozbycia się obcego, który ucieleśniał duchowość rodem z Pustyni, a jednocześnie ukarania go za „żydowską winę”, jaką miało być wynalezienie monoteizmu. Ludobójstwo było w istocie wybuchem nienawiści wobec maksymalistycznej idei, która okazała się zbyt kłopotliwa, gdy nowoczesny człowiek coraz bardziej angażował się w gorączkowe manipulowanie rzeczami doczesnymi. Ale, jak wywodził dalej Steiner, „Holokaust był zarówno szaloną zemstą, atakiem na presję wizji, która jest nie do zniesienia, jak i w dużej mierze samookaleczeniem” (Steiner 1993, s. 54). Bez obcego – nosiciela ascetycznego ducha Pustyni – europejska kultura znalazła się w stanie rozchwiania. Zabrakło przeciwwagi dla doczesnych, konsumpcyjnych czy hedonistycznych rozszczeń.

Wbrew potocznej opinii, obecność muzułmańska w zachodniej Europie jest przede wszystkim wynikiem XX-wiecznych dziejów kontynentu: po części dziedzictwem stosunków i powiązań kolonialnych, a po części demograficznych braków pierwszych dekad powojennych. Bezpośrednio po wojnie systematycznie werbowano do pracy młodych mężczyzn z terenów ówczesnych kolonii i protektoratów w regionie śródziemnomorskim, obiecując im swoisty awans, jaki miało dawać samo znalezienie się w metropolii; dopiero później przybysze zaczęli napływać i osiedlać się z własnej inicjatywy. Wreszcie okazało się, jak to ujął Zygmunt Bauman, że mają „za ogólną (radosną albo zrezygnowaną) zgodą pozostać stałym elementem krajobrazu” (Bauman 2000, s. 59). Podejmując najcięższe i najgorzej płatne prace, zajęli miejsce nie tylko w systemie produkcji, ale i w systemie symbolicznym: wcielił się w nieobsadzoną po Holokauście rolę. Nie sposób więc uniknąć nieprzyjemnego dreszczu, gdy słyszymy, że dzisiejsi uchodźcy z ogarniętej wojną Syrii są posądzani nie tylko o dywersyjne zamiary, ale i o roznoszenie chorobotwórczych zarazków; podobnie jak Żydzi w nazistowskiej propagandzie, przedstawiani są jako wyzwanie dla nowoczesnej higieny. W równym stopniu budzą jednak niepokój jako nosiciele idei monoteistycznej, grożą zaraźliwym maksymalizmem jej wymagań, ucieleśniają nieprzejednanie i bezkompromisowość Pustyni. W dodatku reprezentują rodzaj monoteizmu odmienny od tego, z którym Europa zżyła się w ciągu ostatnich wieków i który – jak się zdawało – przewyciężyła, nie tylko przez Holokaust, lecz przede wszystkim przez zwycięstwo świeckiego państwa i stylu życia uwolnionego z religijnego kadru. Stąd też niespokojne przeczucie, że tę właśnie walkę przyjdzie zacząć od początku, a Europa może się okazać podatna na szantaż z Pustyni – jednak przede wszystkim dlatego, że rozbudza on na nowo to nieznośne brzęczenie w uchu wewnętrznym, o jakim pisał Steiner. Lub wręcz przeciwnie, znosi je, wywołując dyskomfort zalegającą nagle ciszą. Jak postaram się wykazać w dalszym wywodzie, islam wytworzył bowiem zupełnie odmienną od chrześcijaństwa relację z doczesnością.

W mniej lub bardziej jadowitych publikacjach wyrażających stan ducha dominujący po zamachach 11 września 2001 roku, takich jak chociażby książka Iana Burumy i Avishaia Margalita *Okcydentalizm, czyli Zachód w oczach wrogów* (2004), muzułmanie bywali przedstawiani jako burzyciele wież metropolii ucieleśniającej cywilizacyjny porządek liberalnego Miasta, rzekomo utożsamianego ze starotestamentowym obrazem Sodomy i Gomory – siedliska zepsucia, z którego nielicznych sprawiedliwych Bóg wyprowadza na nieskażoną Pustynię, zakazując im nawet oglądania się za siebie. Łatwo dostrzec, że

Innemu przypisuje się tu wizję i motywację wyjęte z własnych rejestrów symbolicznych; użyty przez Burumę i Margalita paradygmat miasta zepsucia został zaczerpnięty nie z Koranu, lecz ze Starego Testamentu. Jego źródłem była ta przeżywająca wieczny dramat niedorastania do żądań Absolutu, medytująca nad własnym zepsuciem i skłonna do samooskarżeń podświadomość zachodnia, o której pisał Steiner. Tymczasem wyznawców islamu należałoby raczej uznać za mieszkańców i obrońców innego Miasta – Państwa Bożego, które nie zostało odsunięte w przestrzeń eschatologiczną jak Jerozolima niebiańska Augustyna z Hippony, lecz znalazło swoją doczesną realizację dzięki przekształceniu Jasribu w Medynę, Miasto idealne, siedlisko czystego życia ludzi, którzy tym razem – całkiem na odwrót – zostali wezwani przez Boga do opuszczenia Pustyni. Widać więc, że porządki wyobraźni, zdradzające głębokie pokrewieństwo i podobieństwo wyjściowych założeń, tworzą swoisty chiasm. Doskonale znane elementy jakby zamieniają się miejscami, tworząc rozbieżne konfiguracje czystości i skażenia, zepsucia i reformy, *sacrum* i *profanum*. Dwa miasta, które nawiedza kolejno duch Pustyni.

2

W teologicznym porządku, zasadniczego zrębu rozdźwięku między religiami monoteistycznymi można się dopatrywać w związku z pytaniem o upadek człowieka. W muzułmańskiej „historii świętej” (*Heilsgeschichte*), człowiek, choć opuścił raj, nie upadł w takim sensie, jak to rozumie chrześcijaństwo; jego natura nie została w istotny sposób przemieniona przez zło, a zatem nie ma potrzeby odkupienia. Nie wyłania się – a przynajmniej nie zajmuje tak centralnego miejsca jak w chrześcijaństwie – idea zbawczego cierpienia. Choć szyizm, oddalając się od większościowej, sunnickiej interpretacji, częściowo ponownie odkrył sens krwawej ofiary, w zasadniczym porządku islamu nie ma niczego, co odpowiadałoby chrześcijańskiej „potrzebie Krzyża”. Tekst koraniczny poświęca postaci Jezusa więcej uwagi, niż osobie i misji samego Mahometa, ale neguje dramat Ukrzyżowania: „Powiedzieli: «zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga» – podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało” (Koran 4, 157–158).

Teza o iluzorycznym charakterze męki, patrząc z perspektywy chrześcijańskiej, może się wydawać mało przekonująca, ale wpisuje się w szerszą logikę muzułmańskiej narracji o dziejach człowieka. Grzech pierworodny i wygnanie z raju nie są w niej wydarzeniem przełomowym; jak próbuje to objaśnić Angelo Scarabel, zstąpienie na ziemię należałoby postrzegać „nie jako karę, lecz jako początek sprawowania przez Adama i jego potomstwo owej funkcji namiestnika, którą od samego początku wyznaczył mu Bóg” (Scarabel, s. 76). Tak czy owak, akcent pada na pierwotny, nigdy nie zerwany ani nie naruszony pakt (*miṭāq*) pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem („I oto wziął twój Pan z łądźwi synów Adama – ich potomstwo, i nakazał im zaświadczyć wobec samych siebie: «Czy Ja nie jestem waszym Panem?») Oni powiedzieli: «Tak! Zaświadczamy»”); Koran 7, 172). Kluczowe znaczenie ma interferencja tej wizji z wiecznie niedopełnionym maksymalizmem etycznym, jaki Steiner przypisywał głęboko tkwiącemu w europejskiej podświadomości chrześcijaństwu. Głosi ono pierwotną winę i ułomność ludzkiej natury, która mimo to stoi przed zadaniem wzniesienia się do świętości¹.

¹ Pojawienie się muzułmańskich „świętych”, łączone z sufizmem, wydaje się stosunkowo późnym, naddanym elementem, wzbudzającym opór zwolenników ortodoksji, takich jak Ibn Tajmijja. Co więcej, autor jednej z klasycznych prac na ten temat, Michel Chodkiewicz, zauważa, że nawet w obrębie języka arabskiego (używanego przez arabskich chrześcijan) zarysowuje się rozbieżność

Inaczej też niż w chrześcijaństwie przedstawia się kwestia pierwotnego źródła zła. Do buntu Szatana przeciwko Bogu dochodzi w chwili prezentacji Adama aniołom, a więc wówczas, gdy na scenie pojawia się człowiek, i to właśnie on jest przyczyną i zasadniczym przedmiotem zatargu w nadprzyrodzonym świecie. Szatan odczuwa zawiść z powodu uprzywilejowanej pozycji tego tworu z gliny, wypadającego jakże niekorzystnie w porównaniu z jego własną ognistą naturą. To właśnie człowiekowi nie chce się pokłonić, odmawiając tym samym zastosowania się do woli Boga. A jednak z bożego rozporządzenia to człowiek ma wyższość nad Szatanem, spadającym tu do rangi podstępnego zawistnika. Dramat zła sprowadza się więc poniekąd do zawiści między braćmi: Szatan nie jest przedwieczną i potężną siłą, lecz tylko ognistym starszym bratem zawistnym o nienależne jego zdaniem przywileje młodszego brata glinianego. Algierski myśliciel, a zarazem przełożony paryskiego meczetu, Cheikh Si Hamza Boubakeur, podejmując w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku próbę napisania „nowoczesnego” wykładu teologii muzułmańskiej podkreślał, powołując się zresztą na autorytet al-Ġazālęgo, to wysokie miejsce człowieka w hierarchii bytów. U jej szczytu znajduje się rzecz jasna Bóg i towarzyszący mu orszak „aniołów bliskich” (*muqarrabūn*), jednak kolejne miejsce, powyżej „ogółu aniołów” (*al-malā'ika*) zajmują prorocy i cała ludzkość (Boubakeur 1985, s. 65).

Adam uruchamia zatem mechanizm zła nie przez swoją ułomność, ale wręcz przeciwnie, przez swoją doskonałość. Co więcej, rzecz by można, że w relacjach między człowiekiem a Bogiem nie ma naprawdę poważnych zaszłości; pierwotny pakt stworzonego człowieka ze Stworzycielem nigdy nie został naruszony. W szczególności wygnanie z raju traci swój tragiczny charakter, a muzułmański Adam jest nie tylko pierwszym grzesznikiem, ale i pierwszym prorokiem. Opuszczając raj, niesie ze sobą przesłanie i gwarancję opieki Boga, który przyrzeka, że nie opuści człowieka, lecz będzie mu towarzyszyć jeszcze bliżej niż tętnica jego własnej szyi (por. Koran 50, 16). Muzułmański Adam wymyka się zatem, już u początków, chrześcijańskiej rozpacz, a islam, jako religia bez upadku i odkupienia, oddala się od dramatu winy ustanawiającego ramy duchowej samoświadomości człowieka w chrześcijaństwie. Godność człowieka w obliczu Boga jest czymś danym raz na zawsze; nawet grzech pierworodny nie powoduje tu zasadniczego uszczerbku. Co prawda człowiek upada w świat, czas i śmiertelność, ale jego natura pozostaje cała i pełna. Antropocentryzm jest więc w pewnym sensie ukrytym założeniem islamu, a nie kontrpropozycją wobec niego. Muzułmański Jezus, choć zrodzony z dziewicy, jest tylko odnowionym człowiekiem, nowym Adamem, stworzonym przez Boga w łonie kobiety w podobny sposób, jak się to dokonało niegdyś w raju. Jego ziemskie bytowanie stanowi dowód podobieństwa historycznego człowieka do pierwotnego dzieła Boga. Przynosi nie odkupienie jako wydarzenie jednorazowe i zwrotne, lecz dowód trwania doskonałości w rodzaju ludzkim.

Nic więc dziwnego, że zasadniczym punktem spornym między islamem a chrześcijaństwem od początku była chrystologia. Wynika to jednak nie z obcości obu religii, ale właśnie ze ścisłości ich genetycznego związku. Wystąpienie Mahometa nie wyłoniło się jako nowość, coś radykalnie odmiennego i niebywałego, jak wkraczające w świat antyku chrześcijaństwo, lecz przeciwnie, zarysowało się jako domknięcie i dopełnienie

pojęć *walīy* i *qiddīs* (Chodkiewicz 1986, s. 34). Rzecz by można, że muzułmańska „świętość” przybiera relacyjny, a nie istotowy charakter; *walīy* zbliżył się do Boga, nawiązał związek opisywany pojęciami przyjaźni czy towarzyszenia.

tradycji prorockiej, uznanej za wypaczoną i skażoną przez błędy. Odwoływało się do rozpowszechnionego w świecie śródziemnomorskim i na jego wschodnich rubieżach oczekiwania na nadejście jeszcze jakiegoś bożego pomazańca po Chrystusie, kogoś, kto odnowi i skoryguje zatarte przesłanie. W pierwszych wiekach nowej ery wierzono, że Chrystus, przewidujący nieuchronne zniekształcenie i przekłamanie głoszonej ludziom nauki, przybiecał ludziom Pocieszyciela – Parakleta. Odpowiedzią na tę nadzieję był między innymi manicheizm, ten wielki konkurent młodego chrześcijaństwa, uznający, że tym nowym wysłannikiem był Mani. Dla muzułmanów rzecz jasna był nim Mahomet. Paradoksalnie jednak to właśnie ewangelie i chrześcijaństwo dostarczają często przytaczanej, również współcześnie, legitymizacji islamu. Rękojmią proroczej misji Mahometa miał być grecki tekst Ewangelii Jana (J 14, 16), zniekształcony przez błąd kopisty. Zatem nadejść miał nie *parakletos*, lecz *periklutos*, nie Pocieszyciel, a Wychwalany, czyli Mahomet jako Ahmad. Z kolei apokryficzne wątki z Ewangelii Tomasza, dotyczące dzieciństwa Jezusa, takie jak chociażby cud polegający na ożywieniu ulepionego z gliny ptaszka znajdują echo w Koranie („Ja utworzę wam z gliny postać ptaka i tchnę w niego, i on stanie się ptakiem”; Koran 3, 49). Życie Jezusa kończy się wniebowzięciem, po którym ma nastąpić jego powtórne przyjście pod koniec czasów, gdyż jako doskonały, „powtórnie stworzony” w łonie Marii człowiek może pokonać zło występujące pod postacią Antychrysta. To również nie jest nowością, lecz podjęciem wątków krążących w tradycji wczesnego chrześcijaństwa, obecnych w apokryficznej Ewangelii Barnaby.

A zatem to, co wyznaczyło najtrudniejszą cezurę między obiema religiami, kwestia bóstwa Chrystusa, wzięło się w istocie nie z zasadniczej obcości, lecz ze współuczestnictwa; jest rezultatem wejścia islamu w spór toczący się wewnątrz samego chrześcijaństwa. Kontekstem religijnym, do którego odnosił się Mahomet było chrześcijaństwo doby gnostycyzmu, monofizytyzmu i nestorianizmu, w którym zarówno chrystologia, jak i doktryna trynitarna dopiero się formowały i były dalekie od dogmatów, które znamy współcześnie. Mahomet zabrał poniekąd głos w chrześcijańskim sporze, obwieszczając wyłącznie ludzką naturę Jezusa, którego uznał za swojego poprzednika. Tymczasem chrześcijaństwo, po wielu debatach i wahaniach², miało tę kwestię ostatecznie rozstrzygnąć na korzyść odmiennego dogmatu. Być może nawet, jak podpowiada Franco Cardini, w upowszechnieniu się dogmatu o Trójcy Świętej „można dostrzec element zdecydowanego oporu wobec islamu” (Cardini 2006, s. 43). W doktrynalnym rozwoju obu religii można dopatrzeć się zarówno chiazmu narastających rozbieżności, jak i zaskakującego sprzężenia.

Zestawienie hadisów i ewangelii synoptycznych jako uznanego przez tradycję przekazu na temat postaci założycielskich pozwala uchwycić ową rozbieżność potraktowania doczesności. Hadisy mówią o Mahomecie rzeczy głęboko odmiennie od tego, co znajdziemy w tekstach ewangelicznych odnoszących się do Chrystusa – częstokroć rzeczy, jakich o Chrystusie powiedzieć niepodobna. Przedstawiają Mahometa w szczegółach intymnego pożycia, w kąpielach; nawet sam akt proroczy wpisany jest w konteksty małżeńskiego życia, zwłaszcza w powiązaniu z postacią Aiszy. Tymczasem, co symptomatyczne, nie

² Sprór o naturę Chrystusa trwał aż do przełomu VIII i IX wieku. Co symptomatyczne, będąca jego ostatnim akordem zachodnia doktryna adopcjonistyczna (podejmująca pogląd z II wieku n.e., że Chrystus przyjął synostwo boże w momencie chrztu) spolaryzowała stanowiska Kościoła działającego wewnątrz państwowości muzułmańskiej, którego reprezentantem był biskup Elipandus z Toledo, i Kościoła wpisanego w świat karoliński. Zwolennik Elipandusa, Feliks z Urgel, diecezji leżącej już w zajętych przez Franków Pirenejach, został zmuszony do wyrzeczenia się tych poglądów, potępionych na soborach w Ratyzbonie, Frankfurcie i Aachen (por. Cavadini 2018, s. 24).

wiemy nawet, czy Chrystus miał żonę; ewangelie synoptyczne na ten temat milczą. W porównaniu z chrześcijaństwem islam rysuje się jako religia bogato dokumentująca doczesne okoliczności i ziemski wymiar gestów założycielskich. Mógł o tym przesądzić historyczny przypadek, a mianowicie fakt, że Mahometowi w ciągu niewielu lat udało się zorganizować silną i niezależną wspólnotę, która zachowała pamięć o tych ziemskich, czy wręcz przyziemnych okolicznościach. Równie uprawnione wydaje się jednak poszukiwanie głębszego sensu w tym, że objawienie zostało tak bogato obudowane anegdotyczną warstwą hadisów. Co prawda dogmatyczny spór późniejszych wieków dotyczył tego, czy Koran jest tekstem przedwiecznym, słowem Boga istniejącym w wieczności; jednak zostaje też wpisany w historyczność objawienia. Przedwieczna księga wymaga lektury w świetle siratu (życiorysu Mahometa), a jej fragmentaryczny i niesystemowy charakter jest śladem ścisłego ząbienia się z doczesnymi okolicznościami. To, co absolutne aktualizuje się zatem w kontekście, w chwili, w upływającym czasie. Ta afirmacja czasu i doczesności ma niezwykle wiążący charakter. Historia ludzkości w chrześcijaństwie, dramat upadku i odkupienia, odrywa się od czasu i przemieszcza akcent w pozaczasową rzeczywistość eschatologiczną, zaś historia ludzkości w islamie to w o wiele większym stopniu dzieje ziemskiego bytowania, nad którym czuwa Opatrzność na mocy przedwiecznego paktu między Stworzycielem a stworzeniem. Wypełnia je cykliczne oddalanie się od bożego prawa i wielość powrotów uwarunkowanych przez miłosierdzie bóstwa zsyłającego kolejnych proroków, by raz po raz wzywać grzesznego człowieka do nawrócenia. Mahomet ma być tylko wieńczącym akordem melodii wypełniającej dzieje.

W konsekwencji rozbieżnych założeń, istotnym źródłem dalszego rozdźwięku był stosunek obu religii do doczesnych instytucji państwowych. Jak przypomina Ruggiero w swojej analizie relacji między nową religią a światem rzymskim, pierwsi chrześcijanie wyodrębniają się jako *genus*, odrębny rodzaj w ludzkości, a nawet jako swoista antyludzkość, nie związana ze społecznością, w której żyje, jako że „jedynym rodzajem związku, jaki uznają, jest ten wynikający z ich wiary” (Ruggeiro 2007, s. 61). Chrześcijańskie doświadczenie ma więc charakter alternatywny, zrywający nie tylko z państwem i jego regułami, ale wręcz z podstawowym modusem funkcjonowania społeczeństwa, w którego łonie się pojawia. Postuluje własną czasowość, nieporównywalną z czasem, w jakim żyli pozostali ludzie. Najradzykalniej jak to tylko możliwe, przedkłada życie przyszłe ponad wszelką doczesność, a jednocześnie wyłącza się z zainteresowania doczesnością czy troski o jej kształt, nawet jeśli oznacza to oddanie cesarzowi tego, co cesarskie.

Chrześcijaństwo leżało poza czasem państwowym i społecznym; nic więc dziwnego, że zostało uznane w starożytnym Rzymie za czynnik antypaństwowy i z tego tytułu było zwalczane. To pierwotne, męczeńskie chrześcijaństwo nie czyniło też nic, by przetrwać, nie godziło się na żadne ustępstwo wobec życia: zaniedbywało ciało, nakazywało rozdanie całego majątku, głosiło wyższość dziewictwa i seksualnej czystości nad rodzicielstwem. Wyrzekało się wszelkiej materialnej przezorności, jaką była nie do pogodzenia ze specyficznym rodzajem tymczasowości, jaką powoływało do istnienia. Nakazywało zatem rezygnację z przyszłości rozumianej na sposób ludzki, realizowanej przez doczesne więzi, choćby łącznikiem z porządkiem doczesnym był tylko spłodzony syn i dziedzic. Dla pierwotnej wiary głoszącej seksualną wstrzemięźliwość jedyną przyszłością miała być rzeczywistość zbawienia.

O ile chrześcijaństwo powstało i ukształtowało się jako swoista społeczność w społeczności, jako odrębny *genus* w ramach ludzkości i na zawsze zachowa pewien wymiar anty-państwa, nawet wówczas, gdy Kościół ogłosi się dziedzicem cesarstwa, islam od swoich początków

i bez wahań stał się religią sprowadzającą się, w mierze niemożliwej do pojęcia z punktu widzenia pierwotnego chrześcijaństwa, do idealnej państwowości. Toteż już od początków urzeczywistnianych przez towarzyszy Mahometa, żąda dla siebie państwa; nie więc dziwnego, że jego dzieje liczą się nie od narodzin założyciela religii i nie od początku objawienia, lecz właśnie od początku organizacji życia zbiorowego, od powstania *polis* nowej wiary w Medynie, Mieście *par excellence*. Już w swoich pierwszych założeniach islam ma być religią społeczną, realizującą się w doczesności, historyczną. Teokratyczne państwo nie nosi piętna ustępstwa wobec świata, przekłamania pierwotnej istoty i natury religijnego przesłania. Przeciwnie, jest jej wypełnieniem. Muzułmańska historia zaczyna się wraz z doskonałym Miastem i nie wytwarza dramatu dwoistości władzy świeckiej i duchownej, jaki trwale naznacza oblicze świata zachodniego. Z drugiej strony, religia nigdy nie została zepchnięta do jakiejś wyłączonej, specjalnej sfery życia zbiorowego; zawsze musiała pozostać w jego centrum. Laickość, również z braku wyraźnie wyodrębnionego, sakramentalnego stanu kapłańskiego, któremu mogłaby się przeciwstawić, nie zarysowała się jako wyrazista opcja.

Do pewnego stopnia można byłoby uznać islam, już od momentu jego narodzin, za swoistą odpowiedź na tęsknoty podmiotu, który już w VII wieku przeżywał nieznośny aspekt chrześcijaństwa, o jakim ponad tysiąc lat później będzie mówił w swoich wykładach George Steiner. Wystąpienie Mahometa, choć nadchodziło z dalekich peryferii świata późnego antyku, mogło stanowić swoistą próbę zażegnania sprzeczności, rozwiązania dyskomfortu, tak, by religia przestała być tym, co nie pozwala żyć w doczesności lub w pełni żyć doczesnością. Islam prezentujący się pierwotnie jako religia umiaru stanowił reakcję na wygórowane wymagania pierwotnego chrześcijaństwa. W przeciwieństwie do niego, nie wzywał do rozdania *calego* majątku. Przeciwnie, wskazywał górną granicę: nie można było rozdać ubogim więcej niż jednej trzeciej własności, właśnie dlatego, by nie przekreślić człowieka jako dawcy doczesnego dziedzictwa. Cała koraniczna buchalteria, skrupulatnie wyliczająca ułamki schedy przypadające w udziale poszczególnym spadkobiercom, ma wbrew pozorom głębokie znaczenie duchowe: jest znakiem wpisania człowieka w doczesność, w strugę czasu ziemskiego świata, o którą powinien się troszczyć tyleż samo, co o wieczność zbawienia. Wierny, nawet w obliczu indywidualnej śmierci, miał myśleć tyleż o życiu pozagrobowym, co o trwaniu w ziemskim czasie tego wszystkiego, co po sobie pozostawiał.

3

Autor klasycznej pracy na temat genezy islamu, Marshall Hodgson (1974), ukazał ją w śródziemnomorskiej perspektywie, a nie w wąskim kontekście pustyń Arabii. Również późniejsi historycy, choćby Jonathan Berkey, rozważają narodziny islamu w szerokim kontekście religii późnej starożytności, sięgającej w peryferyjnych rejonach świata śródziemnomorskiego, takich jak Arabia, aż do przełomu VI i VII wieku. Korzeni nowego ruchu religijnego należy zatem szukać w Śródziemnomorzu i widzieć je w szerokiej diachronii. W ten sposób islam jawi się jako ostatni produkt antyku. Dlatego też, jak zwraca uwagę Berkey, niemal natychmiast przestał być religią Arabów, przyjmując tak bardzo śródziemnomorską cechę jak uniwersalizm. Dodatkowych przesłanek tego uniwersalizmu należy też szukać w specyficznym kontekście społecznym, w jakim islam się narodził i zyskał popularność, a mianowicie wśród kupców przywykłych do przekraczania granic, „kultywujących prawdziwie ekumeniczną perspektywę” (Berkey 2003, s. 7). Ostatecznie więc Berkey odpowiada z wielką ostrożnością na pytanie, w jakim stopniu islam należy uważać za „produkt Arabii” (Berkey 2003, s. 39) i sugeruje podjęcie, jako przydatnego

z historycznego punktu widzenia, mużułmańskiego pojęcia džahilijji, konotującego radykalne zerwanie z tym wszystkim, co stanowiło właśnie specyficzną treść kultury Arabów.

Tu dochodzimy do palącego i dziś pytania: czy islam, od początku zaangażowany w projekt państwa i imperium, jest z gruntu religią miecza, w której uświęcona i usprawiedliwiona agresja staje się częścią przesłania. Sam zarzut, często brany za wniosek z historycznych okoliczności pierwotnej ekspansji islamu, ma w rzeczywistości rodowód wpisujący się w kontekst średniowiecznej polemiki międzywyznaniowej. Istotnie kryje się w nim jednak głębia, gdyż ambicja tworzenia doczesnego państwa, stanowiąca nie tylko historyczny akcydens, lecz część duchowego zrębu islamu, wchodzi w zasadniczą sprzeczność z pacyfistycznym i zarazem „antypaństwowym” przesłaniem pierwotnego chrześcijaństwa, przenoszącego Królestwo Boże w wymiar eschatologiczny. Co więcej, niepokój może budzić pamięć o szybkości rozprzestrzeniania się pierwotnego islamu, zwłaszcza w zestawieniu z niezwykle powolną penetracją chrześcijaństwa w świat późnego antyku. Trwało to przecież ponad trzy stulecia, nim stało się religią państwową. Tymczasem, jak to ujął niegdyś Bernard Lewis, Mahomet był „swoim własnym Konstantynem” (Lewis 2003, s. 15), formułując nie tylko założenia religii, ale i projekt państwa. Można więc sądzić, że islam jest zasadniczo religią głoszącą hasło podboju i opartą na militarnej sile, w najlepszym wypadku skutecznych technikach perswazji popartej przymusem; jednakże jego błyskawiczne rozprzestrzenienie się można też brać za konsekwencję atrakcyjności nowej ideologii, głoszącej rozgłoszenie się człowieka w doczesności, w świecie – już wówczas – znużonym wygórowanymi żądaniami chrześcijaństwa i tęskniącym za czymś, co byłoby bliższe dawnym, antycznym wzorcom. Paradoksalnie, właśnie nowa religia monoteistyczna zdawała się przynajmniej częściowo zaspokajać te tęsknoty.

Islam nie oparł się na żadnej istniejącej już uprzednio potędze militarnej, która zaadaptowałaby nową ideologię do własnych potrzeb i dysponowałaby potencjałem zdolnym do aneksji niemal całego Śródziemnomorza, od Półwyspu Arabskiego po Andaluzję (pomijając już wyprawy w kierunku Azji). Sami Arabowie nie dysponowali z pewnością potencjałem demograficznym mogącym stanowić zaplecze dla tak dalekosiężnej ekspansji. Franco Cardini przypomina, że już od lat trzydziestych VII wieku, ekspansja islamu „nie przypominała gwałtownej, niepowstrzymanej inwazji zbrojnej – ani tym bardziej *Völkerwanderung* – ale była raczej [...] nigdy nie prowokowaną, ani tym bardziej narzucaną, konwersją grup, należących do społeczeństw znużonych bądź pozostających w stanie kryzysu” (Cardini 2006, s. 13). Jako dogodna odpowiedź na kryzys, islam rósł zatem jak śniegowa kula, ściągając ku sobie wciąż nowych zwolenników; oczywiście względy polityczne czy ekonomiczne odgrywały tu zapewne niebagatelną rolę, a atrakcyjność nowego przesłania umacniały nadzieje na to, że nowe rządy okażą się choć trochę mniej niesprawiedliwe od dotychczasowych. Jednak islam mógł ekspandować w takim tempie również dlatego, że w śródziemnomorskim świecie znalazło się wiele „społeczeństw znużonych” i wielu ludzi skłonnych przyjąć z radością nowe, odmienne od chrześcijaństwa przesłanie, mówiące, że małżeństwo jest lepsze od anachoretyzmu, troska o ciało lepsza od umartwień, kąpiel od brudu, sprawiedliwy podział dóbr od wyrzeczenia się wszystkiego, i że męczennikiem jest każdy niesprawiedliwie zgładzony, każdy, kto polegnie w obronie swoich kobiet i majątku, bez potrzeby powrotu do makabrycznych obrazów umęczonego ciała, które musiały nawiedzać wyobraźnię dawnych chrześcijan z wyrazistością i siłą, jaka dla dzisiejszego człowieka jest niemożliwa do pojęcia.

Późne nadejście islamu, jego wkroczenie w świat, który w międzyczasie zdążył się już wykrystalizować w swojej chrześcijańskiej postaci, a także, w takim czy innym stopniu,

poczuć znużenie chrześcijaństwem, ma wiele konsekwencji. Spóźniony islam pojawia się w swoim inicjalnym momencie jako odnowienie, nie tylko monoteistycznej tradycji judeochrześcijańskiej, ale i dawnego życia odziedziczonego po antyku. Co więcej, za ekspansją islamu stoją peryferie spragnione wkroczenia do bogatszego, bardziej inspirującego świata na śródziemnomorskim rozdrożu. Wystąpienie Mahometa nadeszło gdzieś z głębokiego zaplecza śródziemnomorskiego świata, ale jednak z peryferii uczestniczącej, choć na boku, w jego historii. Jak każdy prowincjonalny awans, islam zaczął odnosić się do standardów i punktów orientacyjnych wyznaczonych przez ten świat, jednocześnie pragnąc uczestnictwa na równych prawach, duchowej autonomii, jaką dawało skupienie wokół własnej postaci prorockiej. Tak czy owak, był to ruch z pustyni ulegający miejskiej pokusie, pragnący przejęcia zdobyczy osiadłej cywilizacji. Tworzy to kontrast w stosunku do wczesnochrześcijańskiej anachorezy. W interesującej pracy na temat przemian tożsamości arabskiej w odpowiedzi na narodziny islamu, Peter Webb dostarcza komentarza na temat „mylącej homofonii”: *‘arabī* (arabski) i *a ‘rāb* (koczownicy), przywołując użycia tego ostatniego terminu w Koranie. Dochodzi do wniosku, że muzułmańskie objawienie „konsekwentnie odmalowuje negatywny obraz *a ‘rāb* [mieszkańców pustyni] żyjących poza miejską wspólnotą muzułmańską Medyny, [...] zaznaczając ich niechęć do uczestnictwa we wspólnotowych działaniach” (Webb 2016, s. 121). W ten sposób arabski termin *ta ‘arraba*, stanowiący z pozoru odpowiednik greckiego *anachoresis*, okazuje się w gruncie rzeczy synonimem apostazji. Słowo to, jak dowodzi dalej Webb, jest odnoszone do ludzi „porzucających muzułmańską wspólnotę, wyrzekających się hidżry (emigracji, życiowego gestu doskonalącego wiarę), by udać się na pustynię” (Webb 2016, s. 122). Wczesne chrześcijaństwo było wręcz na odwrót, religią wywodzącą się z miasta i na miejskich arenach święcąca początkowo swe martyrologiczne triumfy nad ciałem. Wkrótce dawała o sobie znać tęsknota za tym, co radykalnie odmienne. Stąd pragnienie pustelnicstwa, porzucenia miasta wraz z całym nagromadzonym w nim zepsuciem, by dostąpić czystości zarazem realnej i symbolicznej Pustyni, na której człowiek może stanąć twarzą w twarz z Absolutem po porzuceniu wszelkich doczesnych trosk i zobowiązań.

Tymczasem islam, przeciwnie, zwraca się do ludzi, którzy już żyli na pustyni, a więc poza wszelką pokusą anachoretyzmu, już bytowali w wiecznej terażniejszości koczowników. Dlatego wzywa ich właśnie do podjęcia odpowiedzialności za przyszłość, do przezorności, do troski. Do wejścia w historię, z jej walorami osiadłości i akumulacji. Jak sugeruje Karen Armstrong, to odnalezienie się w żywiole historii zaszło tak daleko, że przybrało niemal formę jej sakralizacji jako sfery objawiania się Absolutu, jego działania w świecie doczesnym: „[...] zamachy polityczne, wojny domowe, najazdy, powstanie i upadek dynastii rządzących – nie były odseparowane od wewnętrznych poszukiwań duchowych, lecz stanowiły istotę islamskiego spojrzenia na świat. Muzułmanin medytuje nad bieżącymi wypadkami i wydarzeniami historycznymi w taki sam sposób, w jaki chrześcijanin kontempluje obraz, dzięki wyobraźni twórczej odkrywając w nim pierwiastek boski” (Armstrong 2004, s. 7–8). Ten sposób widzenia jest obecny także wśród postaci aspirujących współcześnie do odegrania roli intelektualistów i muzułmańskich przywódców duchowych. Nic więc zaskakującego w tym, że w pracy wydanej zaledwie przed dekadą Tariq Ramadan rozwodził się nad koniecznością sprzężenia teologii i etyki muzułmańskiej z aktualnym „kontekstem” (*al-wāqī*), w tym z aktualnym stanem wiedzy naukowej: „Jako odrębne objawienie – przekazujące powszechne prawa, stałe zasady, specyficzne reguły i obszary nieokreślone – Wszechświat musi być uznany za autonomiczne i komplementarne źródło do opracowań prawa [religijnego]” (Ramadan

2009, s. 102). Taki punkt widzenia nie wynika z woli „modernizacji” islamu, lecz przeciwnie, jest logiczną konsekwencją faktu, że u odległych źródeł tej religii nie pojawił się postulat rozdzielenia wiary i wiedzy, owocujący trwałym – do dziś przecież aktualnym w niekończących się sporach o Darwina – napięciem między nauką a religią w świecie chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, nieustanny wysiłek spajania wiary z wiedzą jest konsekwencją odmowy wycofania się z doczesności, rozdzielenia *sacrum* i *profanum*.

Nie tylko współczesne migracje, ale i pierwotna ekspansja islamu wprowadziła ludzi pustyni do tego, co bez wielkiej przesady można nazwać stolicą i metropolią, a jednocześnie harmonijnie zgrała ten nowy układ odniesień przestrzennych z dotychczasowym, skupionym wokół starego sanktuarium w Mekce. Islam przybrał charakter wybitnie miejski nie tylko dlatego, że miasta stały się naturalnymi ośrodkami jego promieniowania czy pielęgnowania studiów religijnych, lecz również z o wiele bardziej zasadniczego powodu, a mianowicie dlatego, że braterska wspólnota, którą głosił Mahomet rysowała się w opozycji do klanowej i plemiennej struktury, jaka wyznaczała ramy życia na pustyni. Miasto muzułmańskie, którego prototypem jest Medyna, jest zaskakująco bliskie greckiej koncepcji *polis* jako wspólnoty obywateli solidarnie odpowiadających za wspólne dobro. Być może dlatego stosunkowo łatwo było w świecie muzułmańskim dojść do tego, co Zachód uświadomił sobie znacznie później, a mianowicie, że dzieje nie są historią władców, lecz pewnych wspólnych spraw, zdolnych zmobilizować większą liczbę ludzi. To właśnie dało pojęcie stojące za wydarzeniami i procesami solidarności grupowej, którą Ibn Chaldun określił terminem *aşabiyya*.

Pokusa śródziemnomorskiej cywilizacji sprzed islamu była trudna do odparcia, tym bardziej, że nowa religia wyniosła do wiodącej roli ludy i grupy, które uczestniczyły w dziejach antycznego świata, komunikowały się z nim, lecz wyłącznie na prawach marginesu. Dopiero jako niezmiernie opóźniona fala, na przełomie VII i VIII wieku, gdy świat antyczny właściwie już się rozpadł, wychodzą z pustyni i angażują się w walkę z tymi, których nadal nazywają Rumami, czyli Rzymianami – wschodnią pozostałością cesarstwa. Jako ludzie marginesu znali ten świat od dawna; teraz pragnęli jednak statusu i symbolu, również takiego, jaki wiąże się z posiadaniem własnego proroka, podobnie jak chrześcijanie i Żydzi. Jako kupcy potrafili docenić wytwory osiadłego życia; tym, co napędza ekspansję islamu jest więc pragnienie uczestnictwa w świecie bogactwa, nie tylko materialnego, ale także duchowego. W przeciwieństwie do Hunów czy Tatarów, ci koczownicy oznajmiają swoje nadejście wysyłając listy do cesarza, chrześcijańskich biskupów i przeorów wspólnot monastycznych. Przekazana kolejnym pokoleniom pamięć o okolicznościach konfliktu jest inkrustowana takimi epizodami, jak wjazd Omara do Jerozolimy i jego pierwsza modlitwa, mająca wytwarzać jak najmniejszą interferencję z zapisanym w miejskiej tkance ładem *sacrum*. Najistotniejszą rzeczą do zapamiętania było jedno: parweniusz z Pustyni już od pierwszych chwil potrafił się znaleźć wobec Miasta. Muzułmańskie państwo pragnęło przedstawić się jako kontynuacja, synteza, wypełnienie. Stąd też Andrew Rippin w swojej próbie interpretacji znaczenia, jakie miało wzniesienie Kopyły na Skale dostrzega zamiar ukazania islamu jako swego rodzaju „spełnienia obietnicy judaizmu” przez podjęcie przestrzennej lokalizacji świątyni Dawida, przejściem „dziedzictwa zarazem religijnego i politycznego” (Rippin 2005, s. 70).

Islam był dla Śródziemnomorza renesansem antyku w tym sensie, że był powrotem do łączności sfer religii i państwa, ale zarazem również powrotem do względnej wieloreligijności (dopuszczającej odrębne funkcjonowanie „ludów Księgi”, *ahl al-kitāb*), która mogła zaspokajać nostalgie za swobodami synkretycznego świata pogańskiego. Nie zamykał się

na żaden rodzaj wiedzy, nawet pogańskiej, a już z pewnością na nic, co narodziło się w kręgu judeochrześcijańskim. Afirmował ciągłość przesłania, jakie adresował Bóg do ludzi w ciągu dziejów monoteizmu, od Adama, poprzez proroków starotestamentowych, aż do Jezusa i Mahometa. Jednak nie mniej istotna była inspiracja formami państwowości i organizacji państwowej, jakie istniały w świecie antycznym. Porządek tego państwa, do jakiego aspirują muzułmanie i wiele z jego instytucji mają wyraźnie widoczne korzenie w świecie antycznym. Instytucje świata muzułmańskiego, podobnie jak chrześcijańskie, często wynikają z adaptacji praw i obyczajów rzymskich. Dlatego też przy bliższym oglądzie okazuje się, że instytucje, które wydają się tak obce i barbarzyńskie, są czymś zaskakująco bliskim tradycji, z której wywodzi się świat europejski. Ciekawym przykładem może tu być pojęcie fatwy: podobnie jak papieski dekret, wywodzi się z rzymskiej tradycji i praktyki prawnej, a mianowicie z reskryptów cesarskich.

Nic nie wskazuje na to, by parweniusze z pustyni okazywali jakikolwiek odruch pogardy w stosunku do śródziemnomorskiego dorobku. Wręcz przeciwnie, synkretyczny charakter islamu pozwolił osiągnąć już na wczesnym etapie coś, z czym chrześcijaństwo borykało się przez całe średniowiecze, a nawet znacznie później: uznanie filozofii i wywodzących się z niej ścieżek, przede wszystkim zmierzających do poznania rzeczywistości przyrodniczej, za coś komplementarnego w stosunku do religii. Ożywiony ruch tłumaczeniowy pierwszych wieków islamu, któremu zawdzięczamy w wielkiej mierze ocalenie i przekazanie późniejszym pokoleniom dorobku starożytności, skupia się w pierwszej kolejności na filozofii z tym wszystkim, co stanowiło rozszerzenie jej ówczesnej koncepcji, a więc z dziełami medycznymi czy kosmologicznymi. Arabów nie skusiła jednak grecka literatura, a w szczególności tragedia. I z tego względu Bernard Lewis uznaje, że przybywający do śródziemnomorskiego świata przybysze szukali tylko tego, co w jakiś sposób mogło być użyteczne i komentuje to z charakterystycznym przerysowaniem: „To był bardzo wyraźny kulturowy wybór – bierzemy od niewiernych to, co się nam przyda, ale nie musimy czytać ich absurdalnych myśli, ani próbować zrozumieć ich marnej literatury czy pozbawionej sensu historii” (Lewis 2003, s. 165). Warto jednak wniknąć w to zagadnienie głębiej, sięgając po jeszcze jedną opinię George’a Steinera, dotyczącą tym razem tej symptomatycznej nieobecności tragedii w horyzoncie muzułmańskich zainteresowań. We wstępie do swojej książki *The Death of Tragedy* zauważył, że jest ona wyłącznym dziedzictwem Zachodu i że tylko Zachód nie tylko podjął wyzwanie „odgrywania prywatnych rozterek na publicznej scenie”, ale uczynił z tego jedną z najistotniejszych przestrzeni komunikacji, formującą nasze intelektualne nawyki. Zastanawiał się właściwie nad problemem pokrewnym, a mianowicie obcością tragedii w stosunku do żydowskiego sposobu widzenia świata. Ta sugestia może nas jednak skierować na właściwą ścieżkę: świat zarówno żydowskiego, jak i muzułmańskiego monoteizmu jest światem racjonalności, w którym dziejący się dramat może być tylko wyrazem woli Boga. Historia Hioba nie jest tragiczna, gdyż kończy się rekompensatą; a tam, gdzie wyłania się ostatecznie sprawiedliwość, nie ma już miejsca na tragedię. W świecie monoteizmu, zrozumienie „zarówno porządku uniwersalnego, jak i ludzkiej kondycji jest osiągalne dla rozumu” (Steiner 1995, s. 4). Nie ma w nim miejsca na nieprzenikloną tajemnicę przeznaczenia, wobec której ludzkie wołanie o sprawiedliwość i wyjaśnienie pozostaje bez odpowiedzi. W monoteistycznej perspektywie, katastrofa może być widziana albo jako specyficzna wina moralna, albo jako ludzkie niepowodzenie w rozumieniu. Bóg, w przeciwieństwie do Fatum, nie jest ślepy. Dlatego też człowiek może z ufnością rozgłościć się w nietragicznym świecie.

4

Toczące się aktualnie spory w wielu wypadkach dają się sprowadzić do kwestii miejsca religii w doczesnym społeczeństwie; dzisiejsze obawy dotyczą bardzo często właśnie zawłaszczenia miejsc, przestrzeni zwyczajnego świata przez religijne prawo. Nie przypadkiem mamy zatem do czynienia z politykami wypowiadającymi się publicznie o strefach szariaty znajdujących się rzekomo w Szwecji, do których nie-muzułmanie nie mają wstępu. Stanowi to coś więcej niż tylko anegdotę z bieżącego życia politycznego; w istocie jest streszczeniem lęków przed obcością wkraczającą w bliski człowiekowi świat z zupełnie odmienną koncepcją organizacji doczesności. Kościół powołuje się na sięgającą poza doczesny świat wartość zbawienia; islam zawłaszcza doczesność, powołując się na potrzebę wypełnienia potencjału zawartego przez Stwórcę w stworzeniu i przypieczętowanego, również ze strony człowieka, pierwotnym przymierzem (*mīṭāq*). Takiego powołania, znajdującego plastyczny wyraz w eschatologicznej wizji wypełnionej nie abstrakcyjnym, bezcielesnym obcowaniem świętych, lecz aż nazbyt cielesnym obcowaniem z hurysami, nie osiąga się kosztem wyrzeczenia się doczesności; przeciwnie, stanowi ono coś w rodzaju przedłużenia doczesności wypełnionej przez właściwe, czyli religijnie unormowane życie. Podobnie jak u Greków, których spadkobiercami są pod wieloma względami muzułmanie, dobre, świadome swoich celów życie prowadzi do ostatecznej szczęśliwości, zgodnie z Sokratejskim, ścisłym powiązaniem wiedzy, cnoty i szczęścia. A więc osiągnięcie filozoficznego ideału w doczesności okazuje się poniekąd warunkiem i preludium życia wiecznego. To właśnie pokrewieństwo idei, a nie ich odrębność i niesprowadzalność do siebie nawzajem ustanawia zwierciadlaną relację pomiędzy duchem europejskim i islamem.

Muzułmański monoteizm pozwala, odmiennie niż pierwotne chrześcijaństwo, zawiązać doczesnym światem – jeśli nie w sensie politycznym czy ekonomicznym, to przynajmniej w sensie duchowym; nie odsuwa obietnicy królestwa bożego w eschatologiczną perspektywę i nie akcentuje rozróżnienia między tym, co „boże” i tym, co „cesarskie”. W pierwotnym układzie, islam, będący poniekąd już u swoich źródeł reakcją na krytykowaną przez Steinera nadmiarowość chrześcijaństwa, na jego etykę nie do wypełnienia, nie stawiał przed człowiekiem wygórowanych żądań moralnych, jakie dla chrześcijanina wynikały z wezwania do naśladowania Chrystusa, będącego człowiekiem, ale przecież także i Bogiem. Postulował zasady skrojone w założeniu na wyłącznie ludzką miarę. *Imitatio Muhammadi* nie było więc nigdy tym samym, co *imitatio Christi*. Tymczasem jednak czasy się zmieniły. Etyka niedopuszczająca połowicznych rozwiązań, wszystko jedno, czy na bożą, czy na ludzką skrojona miarę, wzbudza dreszcz obawy przed utratą wolności, jaka w międzyczasie wysunęła się na czoło europejskich wartości. Islam jest niewygodny i niepokojący, ponieważ rozgascza się w doczesności, którą my tymczasem przywykliśmy wypełniać czym innym niż religia. Jednakże zarazem niepokoi i kusi. Powrót do surowej jak na nasze czasy, ale w pierwotnych założeniach umiarkowanej etyki religijnej, niestawiającej niemożliwych do spełnienia żądań, leczylby schizofreniczny wymiar europejskiego doświadczenia duchowego, rozdartego między tęsknotą za wypełnieniem zasad wiary a przecuciem, że nigdy nie zdołamy urzeczywistnić tego w pełni. Obiecuje więc ucieszenie brzęczenia w uchu wewnętrznym.

Tak czy owak, wraz z przybyszami powracają pytania o Boga i kwestie tożsamości definiowanej w kategoriach religijnych. Kiedy mówimy o relacjach, opozycji czy zasadniczej odmienności Wschodu i Zachodu, warto pamiętać, że odwołując się do tych

metafor zakorzenionych w przybliżonej i umownej geografii, posługujemy się pojęciami maskującymi, symulakralnymi. Co więcej, tym, co zamaskowane w istotnej mierze jest strona europejska, zachodnia. Innymi słowy, na pierwszym planie, niczym ogon kota wystający z worka, rysuje się tu coś, co w dobie zachodnioeuropejskiej sekularyzacji (nigdy niedopełnionej w tym samym stopniu w krajach pozostałej części kontynentu, takich jak Polska) stało się niesłuchanie nieporęczne, a mianowicie chrześcijaństwo. To właśnie sytuacja realnej czy domniemanej konfrontacji wymusza ponowne przyjęcie dawno odrzuconej i zapomnianej identyfikacji.

Nowoczesność upłynęła przecież w dużej mierze pod znakiem prób zbudowania jakiegoś nowego systemu duchowego, który oparłby się na czym innym niż tradycyjnie pojmowana religia. Mimo to, a może właśnie dlatego, kulturę europejską najłatwiej ogarnąć właśnie wtedy, kiedy uznamy ją za serię dopisków do chrześcijaństwa, zmagania się z nim, poszukiwania dla niego alternatyw czy prób rozwiązania chrześcijaństwa potraktowanego jako problem. Historia nowoczesności jest w znacznej mierze historią rewolucji, kształtującej się, choć w zagmatwany sposób, przede wszystkim jako rewolucja antychrześcijańska i próba dechrystianizacji. Taki sens miała rewolucja francuska i marksistowska, nawet jeśli ta pierwsza *post hoc* ułożyła sobie, wraz z konkordatem napoleońskim, swoje stosunki z Kościołem. I taki sens miała przede wszystkim: ogólny przewrót, zmierzający do modernizacji świata, rozumianej jako wyzwolenie go spod tyranii bóstwa. Dzisiaj jednak religia, z pozoru problem przez nowoczesność rozwiązany, wyłania się na nowo i zajmuje sam środek kulturowej sceny. Tchnienie ducha Pustyni, jaką niosą ze sobą religie monoteistyczne zmusza nas do wyboru jednego z dwóch miast. Nie chodzi bynajmniej o identyfikację bądź z islamem, bądź z chrześcijaństwem; opcje biegną dziś raczej na ukos w stosunku do tradycyjnych utożsamień. W grę wchodzi jednak nadal, podobnie jak u kresu pogańskiego świata antyku, wybór Miasta Ziemińskiego, *profanum* znajdującego spełnienie w doczesnym życiu, które można też postrzegać jako liberalne siedlisko grzechu, bądź Miasta Bożego, w którym wymogi *sacrum* zawłaszczają i podporządkowują sobie doczesne życie, dążąc do wykluczenia nie tylko grzechu, ale i odmienności.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, Karen. *Krótką historia islamu*. Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- Bauman, Zygmunt. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Sic!, 2000.
- Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge University Press, 2003.
- Boubakeur, Cheikh Si Hamza. *Traité moderne de théologie islamique*. Éditions Maisonneuve & Larose, 1985.
- Buruma, Ian, Margalit, Avishai. *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*. Universitas, 2004.
- Cardini, Franco. *Europa a islam. Historia nieporozumienia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Cavadini, John C. *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785–820*. University of Pennsylvania Press, 2018.
- Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Gallimard, 1986.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. University of Chicago Press, 1974.
- Koran. PIW, 1986.

- Lewis, Bernard. *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2003.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*. Oxford University Press, 2009.
- Rippin, Andrew. *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge, 2005.
- Ruggiero, Fabio. *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*. Wydawnictwo WAM, 2007.
- Said, Edward. *Orientalizm*. PIW, 1991.
- Scarabel, Angelo. *Islam*. Wydawnictwo WAM, 2004.
- Steiner, George. *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*. Atext, 1993.
- Steiner, George. *The Death of Tragedy*. Faber & Faber, 1995.
- Webb, Peter. *Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh University Press, 2016.