

EWA ŁUKASZYK

Uniwersytet Warszawski

Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”

O butach tańczącego derwisza i prawie człowieka do wyboru religii w świetle „sufickiej” opowiadki Erica-Emmanuela Schmitta

We współczesnym świecie, stojącym pod znakiem globalizacji i migracji, paradygmat kultur całościowych i „niezmaconych”, jakie były ulubionym przedmiotem badań etnologii i antropologii przez większą część ubiegłego stulecia, wydaje się z wielu względów nie do utrzymania. Dziś najpilniejszą sprawą wydaje się już nie badanie kultur rozwijających się w stanie względnej izolacji, lecz obserwowanie ich przecinania się, nakładania i ścierania w wielokulturowej rzeczywistości. Te warunki wymuszają nieustanną redefinicję koncepcji kultury, a nawet samego człowieka. Głębokim przeobrażeniem ulega także pojęcie tożsamości religijnej, jej przesłanki i sposób funkcjonowania.

Zamiast wizji człowieka nieodwołalnie przypisanego do kultury, w jakiej został wychowany, wyłania się hipoteza kulturowej plastyczności natury ludzkiej, i to w zakresie, jakiego dawniej być może się nie spodziewano. Kulturowość zaczyna się więc jawić nie jako coś, na co człowiek zostaje nieodwołalnie „skazany” w najwcześniejszym dzieciństwie, lecz jako własność zależna od indywidualnych wyborów i poddająca się świadomemu kształtowaniu. W konsekwencji, w myśleniu o człowieku wyłania się nowość, której doniosłość wydaje mi się trudna do przecenienia: postulat przyznania jednostce prawa do wolnego wyboru kultury, do porzucenia tradycji, w jakiej została wychowana i do swobodnego konstruowania własnej tożsamości. Tak więc nie wystarcza już – przyznane zresztą przecież człowiekowi zupełnie niedawno – zachowawcze prawo do trwania przy własnej kulturze. Jego koniecznym uzupełnieniem okazuje się dynamiczne prawo jednostki do wyjścia poza odziedziczoną kulturę, do zmiany przynależności.

Według appaduraiowskiej diagnozy świata ruchliwej, „płynnej” nowoczesności, żyjemy w czasach stojących nie tylko pod znakiem globalnych diaspor, lecz także, a może przede wszystkim, pod znakiem wspólnot afektu zasadzających się na przy-

należności z wyboru¹. We współczesnym świecie kruszą się wszelkie tożsamości przyrodzone i wszelkie wspólnoty, do których członkowie należą z racji samego faktu urodzenia w ich obrębie. Arjun Appadurai mówi o rozpadzie wspólnoty narodowej i opartej na pojęciu narodu koncepcji państwa. Ale przemiany sięgają równie daleko w przeciwnym kierunku, tam gdzie chodzi o tożsamość indywidualną. W skrajnym przypadku, przewartościowania dotyczą nawet osadzonego w biologii związku człowieka z własnymi rodzicami. Wyłania się paradoksalna wizja, a nawet postulat dokonania symbolicznego „wyboru ojca”.

Z tej ogólnej dynamiki wynikają ważne przemiany w pojmowaniu i odczuwaniu przesłanek tożsamości religijnej. Akcent przesuwają się z wierności, ciągłości i zakorzenienia w „wierze ojców”, wypływającej z urodzenia przynależności do wspólnoty wyznaniowej, na świadomie dokonywany, osobisty akt wyboru, dokonywany w dodatku „w afekcie”, a nie na podstawie racjonalnych przesłanek, możliwych do wykazania i składających do dyskursywnej obrony zajętego stanowiska. Świat appadurajowskich wspólnot afektu jest więc także światem bez apologii; osobiste decyzje są uzasadniane wyłącznie osobistymi racjami, których nie sposób dowodzić, ani też zresztą nikt już takiego obiektywnego dowodu nie oczekuje.

Relacja między tożsamością kulturową a religią wymaga ponownego przemyślenia, zwłaszcza w odniesieniu do problematyki wielokulturowości. Religia wyłania się coraz jaśniej jako zasadniczy klucz do naświetlenia, a może nawet i rozwiązania trudności, jakich następcza realizacja utopii harmonijnego społeczeństwa wielokulturowego. Mimo to klasyczne prace poświęcone tym zagadnieniom, jak słusznie uważa Leszek Gęsiak², zwykle przechodzą do porządku dziennego nad kwestiami religijnymi. Być może dzieje się tak dlatego, że znajdujemy się obecnie na granicy przełomu; dotychczas rozprawiano o wielokulturowości jeszcze z perspektywy nowoczesności zlaicyzowanej, uchylającej się od religii, a badacze nie w pełni zdawali sobie sprawę ze zjawiska wielkiego ponowoczesnego powrotu religii. Stąd też i problem pewnego rozmycia konturów wzajemnie powiązanych pojęć kultury i religii, a także pojęcia cywilizacji³. Bez wątplenia zazębiają się one ze sobą, ponieważ religia, będąc elementem ponadkulturowym, jest jednocześnie definiującą, centralną osią we-

¹ Zob. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Z. Pucek (tłum.), Kraków 2005.

² Zob. L. Gęsiak, *Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska*, Kraków 2007, s. 11.

³ Tu wiele zamieszania wprowadziła huntingtonowska próba definiowania cywilizacji na podstawie najważniejszych religii; Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, H. Jankowska (tłum.), Warszawa 2006. Jednakże wysunięta przez niego definicja cywilizacji, podkreślająca jej religijny zrab, była szeroko kwestionowana, m.in. na gruncie polskim przez Jana Kieniewicza, a także przez innych badaczy, zwracających uwagę na fakt, że większość cywilizacji, a zwłaszcza europejska, w swoim rozwoju przekroczyła religię. Należy więc uznać, że hipoteza zasadniczo religijnego charakteru cywilizacji nie ostała się, chociaż alarmistyczna wizja „zderzenia cywilizacji”, w którym religia odgrywa rolę zapalnika, z pozoru poparta przez wydarzenia takie jak atak na WTC czy zamachy madryckie, zyskała niestety dość szeroką popularność.

wnątrz kultury, a perspektywa nawrócenia funkcjonuje zarazem jako swoisty „skrót” kulturowego wyboru, przed jakim staje ponowoczesna jednostka bytująca w warunkach diaspory i społeczeństwa wielokulturowego. Dotyczy to nie tylko przybyszów, ale też i uczestników kultury dotychczas dominującej, którzy stają dziś na co dzień wobec wyzwań i inspiracji płynących z odmiennych systemów religijnych, reprezentowanych przez przybyszów.

W wielokulturowym kontekście człowiek zostaje zanurzony w swego rodzaju kontinuum elementów kulturowych wyjętych z pierwotnych kontekstów. Aby odzyskać wymykającą się spójność kultury, ponowoczesna jednostka chętnie odwołuje się do religii. Określenie własnego wyznania służy jej częstokroć do sprecyzowania i wykrystalizowania jednolitego, wyraziście zdefiniowanego sposobu życia, a więc w pewnym sensie do ponownego odkrycia swojej kulturowości. Co istotne, to religijne samookreślenie nie ma już oczywistości i prostoty, z jaką można było dawniej bezrefleksyjnie przyjąć wyznanie odziedziczone po rodzicach i przodkach. Wybór staje się nie tyle nawet przywilejem, co na swój sposób narzucającą się koniecznością. W wielokulturowym kontekście zarówno ci, którzy wyznanie zmieniają, jak i ci, którzy mimo urozmaiconej „religijnej oferty”, z jaką się stykają, trwają przy „wierze ojców”, dokonują osobistego, coraz bardziej świadomego i coraz bardziej wyrazistego wyboru.

Korzystanie z tego prawa opcji wcale nie jest jednak proste. Natychmiast pojawia się „techniczne” pytanie o pełną wykonalność takiego dobrowolnego i dowolnego konstruowania własnej tożsamości, do jakiego wzywa nas świat wspólnot afektu. Z jednej strony jesteśmy zmuszeni do podejmowania decyzji o naszych przynależnościach, skoro w „płynnym” świecie nie zostało się nic przyrodzonego, z drugiej – wydaje się, że nie jesteśmy w stanie tego dokonać. Ojca przecież w sensie dosłownym nikt sobie nie wybiera; wydaje się, że leży to definitywnie poza granicami ludzkiej wolności. Jednakże wykraczając poza biologię, a wkraczając w dziedzinę afektów, taki wybór zaczyna być możliwy. Ale wtedy wyłania się z jednej strony dramatyczne pytanie o jego dopuszczalność, o prawomocność symbolicznego i realnego porzucenia rodziców, a z drugiej, o ocenę wartościującą zaniechanie takiego prawdziwego i konsekwentnie przeprowadzonego wyboru. Proste „pójście w ślady ojca” w aktualnym świecie stoi pod wielkim znakiem zapytania – i może się okazywać wyborem godnym potępienia⁴.

Nie brak też innych trudności i dylematów wiążących się z wolnością i ograniczeniami kulturowych wyborów, choćby z tego względu, że tożsamość nie jest wyłącznie konstruowana „od wewnątrz” przez niezawisły podmiot, lecz jest też determinowana niejako „od zewnątrz” przez grupy i wspólnoty, mogące akceptować lub odrzucać wybraną przez jednostkę opcję, uznawać jej prawo wyboru lub je negocjować. „Zrzucenie z siebie” kulturowej skóry może się wydawać zadaniem niewykonalnym,

⁴ Narzucającym się przykładem dzieła podejmującego tę trudną problematykę jest na gruncie polskim choćby film Marka Koterskiego *Wszyscy jesteśmy Chrystusami* (2006).

zwłaszcza, gdybyśmy chcieli patrzeć na to zagadnienie w świetle dawniejszych, dziś już częściowo odrzuconych, ale być może zachowujących pewną dozę racji, esencjalistycznych koncepcji kultury. Ale nawet zakładając, że udaje się to zrobić, zerwanie z odziedziczoną przynależnością może być traktowane jako zdrada. Dopuszczalność swobodnego wyboru kultury z pewnością może być kwestionowana, a renegeci – traktowani z podejrzliwością bądź otwarcie potępiani, nie tylko przez członków wspólnoty, którą porzucili, lecz także tej, do której się przyłączyli. Przecież zmiana kultury to wyrzeknięcie się własnych przodków, korzeni, zerwanie tych więzi, które zwykle traktuje się jako najtrwalsze i najświętsze. Ponadto w nowej wspólnotcie musi pojawić się zgoda na kulturową niekompetencję, na nieadekwatność reakcji, które u ludzi dokonujących przebudowy kulturowej tożsamości przez długi czas, a może nawet nigdy nie będą tak instynktowne i tak głęboko zinterioryzowane jak u tych, którzy daną kulturą mogli nasiąkać od wczesnego dzieciństwa. Jedyne drastycznie malejąca liczba „szczęśliwców”, których można będzie w niedalekiej przyszłości uznawać za reprezentantów jakiegokolwiek kultury „niezmaconej”, wskazuje na to, że w sposób nieunikniony musi nastąpić wzrost tolerancji wobec kulturowych renegeatów i neofitów.

Argumenty podważające prawo do wolnego wyboru jawią się jeszcze jaśniej, gdy chodzi o zmianę religii. O ile większość systemów religijnych pozostaje otwarta na nawrócenie, na przyłączenie nowych członków, zakładając, by użyć sformułowania użytego przez B. Andersona, iż „natura ludzka jest plastyczna wobec *sacrum*”⁵, o tyle z drugiej strony nie aprobeuje się – co poniekąd może się wydawać naturalne – odstępstwa od wiary, jeśli jest ono dokonywane przez własnych współwyznawców. Nawet jeśli stanowisko Kościoła katolickiego uległo w tej kwestii ewolucji, to w przypadku innych religii, na przykład islamu, ta odwieczna zasada obowiązywała w całej pełni aż do czasów późnonowoczesnych. Wyrazistym przykładem może tu być opór wielu krajów arabskich przed przyjęciem Deklaracji Praw Człowieka ONZ, gdzie w art. 18 znajduje się zapis mówiący nie tylko o prawie do wolności sumienia i wyznania, ale też o swobodzie zmiany religii. Uchwalona w 1981 roku *Islamska Uniwersalna Deklaracja Praw Człowieka* usuwa ten postulat, zastępując go prawem do „zapobiegania socjalnego”, chroniącego przed nędzą i głodem. I rzeczywiście, na tyle na ile ten dokument stanowi próbę odwołania do boskiej instancji jako źródła praw człowieka, właściwie nie może bezwarunkowo zaaprobować apostazji, nie przekraczając jednocześnie nadprzyrodzonego źródła norm, na jakie się powołuje.

Tak więc również i dziś religie monoteistyczne, przyjmując konwertytów, nadal w mniej lub bardziej wyrazisty czy stanowczy sposób odmawiają prawa do apostazji swoim własnym wyznawcom. Na tym zresztą sprawa jeszcze się nie kończy. Mimo iż w ciągu swoich dziejów religie monoteistyczne nie tylko dopuszczały nawró-

⁵ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, S. Amsterdamski (tłum.), Kraków – Warszawa 1997, s. 27.

enie, ale i propagowały prozelityzm, niejednokrotnie wielkim nakładem energii, wiele przykładów historycznych pokazuje, że konwertyci bywali przez długi czas traktowani z podejrzliwością lub lekceważeniem, a nawet tępieni przez wspólnotę religijną, do której się przyłączyli. Wymownych przykładów można szukać choćby na Półwyspie Iberyjskim, gdzie podejrzliwość w stosunku do *cristianos nuevos*, na wróconych z judaizmu i islamu, przerodziła się w długotrwałe prześladowania inkwizycyjne. Wcześniej, w ciągu pierwszych wieków kalifatu, także muzułmanie podchodzili z pewnym lekceważeniem do ludzi nawracających się z chrześcijaństwa i judaizmu na islam, podejrzewając ich o oportunizm; tak więc również ze strony nowych współwyznawców spotykały ich różnego rodzaju szykany⁶. Można więc przypuszczać, polemizując z konkluzją cytowanego powyżej B. Andersona, że akceptacja konwertyty nie zawsze odbywała się automatycznie i bezkolizyjnie, jako „coś na wzór alchemicznej absorpcji, włączenia do wspólnoty”⁷, a słowa takie jak „przechrzta” czy „muwallad” niejednokrotnie w ciągu dziejów nosiły pejoratywny potencjał, którego nie należałoby zaniedbywać. Te paradoksy i wątpliwości związane z uznaniem ludzkiego prawa do zmiany wyznania wydają się zachowywać aktualność także we współczesnym świecie, mimo stawianego coraz dobitniej postulatu pełnego uznania prawa człowieka do wyboru tożsamości kulturowej i religijnej.

Wydaje się więc, że pełną akceptację absolutnego prawa człowieka do wyboru religii muszą podeprzeć racje nie mieszczące się bezpośrednio w samej religii, bo przecież każda z nich zdecydowanie domaga się wierności i, w takim czy innym zakresie, potępia apostazję. Na przeciwległej szali z pewnością również leżą wartości najwyższe: wolność i dobro jednostki, dla której odziedziczona kultura, a zwłaszcza jej religijny składnik, może być balastem i ograniczeniem. Ale religie objawione głoszą przecież od zawsze (nawet jeśli dziś takie postawienie sprawy bywa niepopularne), iż transcendentna prawda i prawo boże leżą wyżej niż doczesne dobro jednostki. Wszystkie te uwarunkowania razem wzięte tworzą splot paradoksów i asymetrii, z którego trudno się wyplątać. Tym ciekawszy jest fakt, że Eric-Emmanuel Schmitt, popularny pisarz francuski, chętnie i ze swobodą sięgający do ponadczasowej skarbnicy duchowej, umiał stworzyć swoistą narrację legitymizującą przemianę. W dodatku zdołał znaleźć pewien punkt oparcia dla właściwego ponowoczesności postulatu dobrowolnego wyboru przynależności właśnie w tradycji religijnej, i to muzułmańskiej.

Tę trudną problematykę Eric-Emmanuel Schmitt zawarł z charakterystyczną dla siebie, mistrzowską prostotą w niewielkiej, ledwie kilkudziesięciostronicowej książeczce *Pan Ibrahim i kwiaty Koranu*⁸, opowiadającej o dorastającym chłopcu żydowskiego pochodzenia, który zaprzyjaźnia się z tureckim sklepikarzem, będącym rów-

⁶ Adam Mez przytacza nawet wybór wierszowanych docinków i ironicznych uwag pod adresem konwertytów, jakie przekazali muzułmańscy kronikarze. Zob. A. Mez, *Renesans islamu*, J. Danecki (tłum.), Warszawa 1979, s. 58-59.

⁷ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, cyt. wyd., s. 27.

⁸ E.-E. Schmitt, *Pan Ibrahim i kwiaty Koranu*, B. Grzegorzewska (tłum.), Kraków 2006.

nocześnie kimś w rodzaju muzułmańskiego mistyka. Momo uznaje Ibrahima za ojca, by odziedziczyć po nim nie tylko sklep, ale także religijną tożsamość, symbolizowaną przez stary egzemplarz *Koranu*, któremu osobistego charakteru użyczają pamiątki wetknięte między kartki: zasuszone kwiaty i list od przyjaciela⁹.

Nakreślona przez E.-E. Schmitta fabuła, z pozoru tak dobrze wpisująca się w pa-ryskie realia wielokulturowej metropolii, nie jest całkowicie nowa. Wprost przeciwnie, pisarz podjął tu, zapewne świadomie, starą opowieść o mistyku urodzonym w mu-zułmańskiej Murcii, Ibn 'Arabim (1165-1240)¹⁰. Po wyjeździe z Kordoby na Wschód, Ibn 'Arabī zatrzymał się w Damaszku, gdzie pewnego razu niespodziewanie przyłączył się do niego piękny, żydowski chłopiec, nazywając go swoim ojcem. Gdy wzburzony rodzic dziecka wezwał ich obu przed sąd, nastąpił cud: niewytłumaczalna biegłość młodego Żyda w recytowaniu *Koranu* i zawilościach muzułmańskiej teologii przekona-ła sędziego, iż zapewne rzeczywiście jest on synem andaluzyjskiego pielgrzyma.

Jaki sens ma jednakże podjęcie tej średniowiecznej przypowieści we współcze-snej Europie? W ludzkie sprawy miesza się tu nadprzyrodzona instancja: znajomość *Koranu* pojawia się u damasceńskiego chłopca w niewytłumaczalny, cudowny spo-sób. Ale cóż chciał Bóg przez ten cud pokazać ludziom? Moglibyśmy widzieć w tej anegdocie próbę przedstawienia dowodu ilustrującego wyższość jednej religii obja-wionej nad inną, trafność racji jednej ze stron. Kłóci się to jednakże z całokształtem duchowego przestania Ibn 'Arabiego, skłaniającego się do uznania wielości dróg pro-wadzących na spotkanie z Absolutem w ramach różnych religii. Jak chętnie przy-pominał Titus Burckhardt, mistyka muzułmańska postugiwała się metaforą ludzko-ści jako okręgu, którego środkiem jest Bóg, zaś promieniami – różne ścieżki duchowe prowadzące do tego samego celu; ich niepokrywanie się ze sobą wynika jedynie z faktu, że jednostkowy, ludzki „punkt wyjścia każdej z nich jest odmienny”¹¹.

Nie należy więc sądzić, iż cudowne zdarzenie, którego bohaterem miał być rzekomo Ibn 'Arabī, miało wykazać wyższość islamu nad judaizmem, a tym samym słuszność wyboru dokonanego przez żydowskiego chłopca. Możemy tę historię ro-zumieć subtelniej, w sposób zgodny z właściwą Ibn 'Arabīemu wizją religii indywi-dualnej, osobistej. Bóg, sprawiając cud, przychodzi tu w sukurs dziecku, aby wes-przeć jego rodzącą się wolność; inaczej syn zostałby zmuszony do powrotu do biolo-gicznego ojca, do religii i formacji kulturowej, którą postanowił porzucić. Nadprzy-rodzona instancja wspiera konwersję, która bez tego wsparcia mogłaby się jawić jako wybór przekraczający uprawnienia człowieka, nieprawomocny. Moglibyśmy więc po-

⁹ Książka Schmitta, opublikowana oryginalnie w 2001 (*Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran*, Paris 2001), doczekała się również ekranizacji François Dupeyrona pod tytułem *Monsieur Ibrahim* (2004), z Omarem Sharifem w roli tytułowej.

¹⁰ Tę anegdotę, a także inne związane z Ibn 'Arabim legendy, w tym dotyczące mistycznego „przekazania ojcostwa” można znaleźć we wprowadzeniu do: Ibn 'Arabī, *Droga do Pana Mocy. O Wycofaniu*, J. Szczepański (tłum.), Poznań 2003, s. 20-21.

¹¹ T. Burckhardt, *La civilización hispano-árabe*, R. Kuhne-Brabant (tłum.), Madrid 1989, s. 34.

wiedzieć, iż przypowieść ma ukazać swego rodzaju wolność Boga udzieloną jednostce: nawet jeśli samemu człowiekowi nie wolno dokonać apostazji, to jednak Bóg zachowuje swobodę powołania człowieka do zmiany wyznania i wspierania go w trudnym przedsięwzięciu konwersji.

Również E.-E. Schmittowi nie chodzi oczywiście o udowodnienie wyższości islamu nad czymkolwiek; sięga do starej przypowieści po to, by odnaleźć w niej głęboki sens afirmacji wolności przez kulturowy i religijny wybór. Nie ma tu jednakże miejsca na natychmiastowość i niewytłumaczalność cudu. Relacja synostwa i ojcostwa z wyboru zostaje przez bohaterów wypracowana stopniowo, z czasem; nie spada z nieba, lecz powstaje kosztem najzupełniej ludzkiego wysiłku emocjonalnego zaangażowania.

Nie wiemy, z jakich względów w XIII wieku młody damasceński Żyd przyłączył się do muzułmańskiego mistyka. Możemy się jednak dowiedzieć wiele o powodach, jakie ma Momo, by wyrzec się biologicznego ojca i kultury, która przypadła mu z urodzenia, choć i on, wedle obyczajów „płynnej” nowoczesności, nie formułuje w żadnym momencie swojej apologii, a jedynie w prostych i bezpośrednich słowach streszcza swoje doświadczenie. Dramatyczna sytuacja duchowa dziecka jest odmalowana bez eufemizmów już w pierwszych zdaniach opowieści: „Kiedy skończyłem jedenaście lat, rozbiłem swoją świnkę i poszedłem na dziwki”¹². W wieku, w którym każdy żydowski chłopiec powinien pilnie przygotowywać się do Bar Micwy, Momo rozбивa swoją skarbonkę, aby nabyć usługi prostytutki mogącej mu dostarczyć substytutu miłości i ciepła.

Poza wszelką intencją antysemicką, Schmitt przedstawia bycie Żydem jako przytłaczające jednostkę brzemie, które w końcu doprowadza ojca młodego Momo do samobójczej śmierci. „Być Żydem znaczy po prostu, że ma się wspomnienia. Złe wspomnienia”¹³ – tłumaczy synowi ojciec. Znaczy to żyć pod znakiem obozowych reminiscencji i z hańbą ocalonego, o której mówił Elie Wiesel¹⁴, z piętnem tego, który nie zginął solidarnie z innymi, uchylił się od Holokaustu.

Ojciec Momo jest ocalałym synem uginającym się pod brzemieniem winy cięższej na tym, który powinien był zginąć razem ze swoimi rodzicami. Jego samobójcza śmierć pod kołami pociągu przypieczętowała obsesyjną fascynację tym środkiem transportu obozów koncentracyjnych: „Może od zawsze szukał swojego pociągu”¹⁵. W ten sposób Holokaust okazał się zupełny i skończony. Dosiągnął nawet tych, którzy na pozór przeżyli. Stał się duchową trucizną skażającą nie tylko dawnych katów, ale i ocalałe ofiary, upowszechnioną winą, podlegającą dziedziczeniu z ojca na syna, od której żaden Europejczyk, w tym i my sami nie jesteśmy wyłączeni. Ojciec Momo, a wraz z nim cała postholokaustowa Europa, jest tylko żywym trupem, którego nie

¹² E.-E. Schmitt, *Pan Ibrahim...*, cyt. wyd., s. 7.

¹³ Tamże, s. 29.

¹⁴ Zob. E. Wiesel, *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, I. Abrahamson (oprac.), 3 t., New York 1985.

¹⁵ E.-E. Schmitt, *Pan Ibrahim...*, cyt. wyd., s. 41.

można uleczyć. Ocalały Żyd jest tu symbolem wypalenia i martwicy. Także martwicy Europy, która wykluczając i niszcząc tego „Innego”, jaki od stuleci stanowił jej *alter ego* i dopełniającą obecność, ugodziła śmiertelnie swoją własną duszę.

Ta trucizna i choroba dosięga chłopca, który nie potrafi się uśmiechać. A jednak pojawia się ocalenie, nadprzyrodzony ratunek. Jest to wezwanie skierowane niegdyś do Abrahama, ale nie tylko do niego. Także do wszystkich ludzi we wszystkich czasach, w tym i do nas, Europejczyków. Jest to wezwanie do duchowego *exodusu*, do opuszczenia skażonej ziemi ojców, jaki należy podjąć wówczas, gdy tożsamość przybiera sens wyłącznie negatywny, jak dla Momo, który wyznaje Ibrahimowi, że być Żydem to po prostu „coś, co nie pozwala być czymś innym”¹⁶. Właśnie z tego względu pojawia się wezwanie do konwersji. Niekoniecznie do konwersji na islam, który jest tu – w moim przeświadczeniu – tylko przykładem, jedną z istniejących opcji. Chodzi tu raczej o ogólniejszą afirmację wyboru religijnego.

Jeśli kultura, z jaką się urodziliśmy, jest martwa, mamy prawo i obowiązek jej zmiany. To przesłanie nie jest tu adresowane wyłącznie do Żydów; Momo jest przede wszystkim małym Europejczykiem, mieszkańcem nowego Babilonu, tej metropolii zepsucia uobecnionej już w pierwszych słowach opowieści. Zaledwie jedenastoletni Momo staje wobec wezwania Abrahamowego potraktowanego w całej dosłowności i dramatycznej wyrazistości. Jego wkroczenie w dorosłość to nie symboliczna Bar Mícwa, w której wystarczyłoby odczytać historię Abrahama ze świętej księgi, ale też nie inicjacja w ramionach paryskiej prostytutki. Ten młody Żyd musi się uporać z odwiecznym wezwaniem do wyjścia z ziemi ojców. Paradoksalnie, to jego postholokaustowa żydowskość i sam judaizm jest tą ziemią ojców, którą trzeba opuścić, aby udać się na autentyczne spotkanie z Absolutem. I dlatego też Momo musi przeżyć osobiście dylemat Abrahama, który, inicjując nową religię, musi zdradzić własnego ojca tkwiącego w pogaństwie.

Momo dokonuje najwyższej transgresji. Porzuca ojca (choć jednocześnie jest też przez ojca porzucony) i opuszcza duchową ojczyznę, jaką mógłby dla niego stanowić judaizm. Dokonuje wyzwajającego i ocalającego wyboru nowego ojca i nowej ojczyzny. Jest jednocześnie Abrahamem i, zgodnie ze swoim imieniem, Mojżeszem. Przeżywa powtórne narodziny i podejmuje wezwanie do wyboru własnego pochodzenia i przynależności. Jedynie stając się „kim innym” może odnowić i ocalić swoje człowieczeństwo, a w nim także, przekształcając ją, ocalić swoją żydowskość, którą można tu, nieco wykraczając poza ramy tekstu E.-E. Schmitta, rozumieć jako posłannictwo stanowienia „Innego” w ramach Europy, w której dzisiaj mużulmanie są, jeśli można tak powiedzieć, „nowymi Żydami”. Podobnie jak napisał o Mojżeszu V. Vitiello, również i Momo „ma swoje narodziny przed sobą jako cel”¹⁷. Dopiero oddaliw-

¹⁶ Tamże, s. 30.

¹⁷ V. Vitiello, *Pustynia, Ethos, Opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, J. Derrida (red.), M. Kowalska, R. Reszke, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, J. Wojcieszak (tłum.), Warszawa 1999, s. 166.

szy się od swojej pierwotnej wspólnoty może do niej powrócić, aby ułożyć swoje stosunki w nowy, zdrowszy sposób. Dopiero wtedy, kiedy przestanie być Mojżeszem, a stanie się Mohammedem, chłopiec może przyjąć swoją powracającą matkę, odbudować związek z tą, która kiedyś opuściła go po to, aby ratować nie jego, lecz samą siebie, wybierając, podobnie jak teraz jej syn, „życie, gdzie było miejsce na szczęście”¹⁸. Okazuje się, że zanim porzucił ojca syn, już wcześniej porzuciła go żona. Matka Momo była w istocie jego prekursorką w ucieczce od postholokaustowej żydowskości.

Dobrowolnie wyrzekając się tożsamości, za którą ludzie z pokolenia jego ojca płacili życiem, Momo bez wątpienia popełnia sromotną zdradę. Podobnie zresztą jak jego matka, która zerwała z mężem i porzuciła dziecko, by uratować własne życie od tej wewnętrznej martwicy, która zawiodła ojca pod koła pociągu. Cena tej zdrady sprowadza się jednak do wyboru życia zamiast samobójczej śmierci. Zgodnie z pozbawioną eufemizmów, surową nauką Koheleta, również w tym przypadku żywy pies jest lepszy niż martwy lew. Istotnie, żywy człowiek liczy się bardziej niż martwa tożsamość.

Chłopak wiąże się ze starym Ibrahimem, właścicielem pobliskiego sklepu spożywczego. Jego właśnie wybiera na ojca i zgadza się na przyjęcie jego dziedzictwa, obejmującego egzemplarz *Koranu* z dodatkiem w postaci dawnego listu od przyjaciela i dwóch zasuszonych kwiatów. Oto dziedzictwo żywe i pogodne, jakże odmienne od rachunków krzywdy i porażki, jakie wystawiał mu pierwszy ojciec. Wybory chłopca są proste i instynktowne, czy może raczej, mówiąc po appaduraiowsku, „afektywne”: „Kiedy przebywałem z ojcem, zawsze było mi zimno. Z panem Ibrahimem i dziewczynami było cieplej i jaśniej”¹⁹. Ta nowa relacja uzmysławia mu, że „świat może być inny” i daje mu siły na wielkie przemeblowanie, do którego i my wszyscy jesteśmy powołani: „Pomyślałem, że mógłbym otworzyć okna, że ściany mogą być jaśniejsze, pomyślałem, że właściwie nie muszę trzymać dłużej tych mebli pachnących przeszłością, która nie jest miła, tylko stara, zatęchła, cuchnąca jak zgniła ścierka”²⁰.

Ojciec Momo rzuca się pod pociąg. Dorastający chłopiec nie ma jednak zamiaru pójść za jego przykładem. Potrzebuje kultury, która będzie dla niego bijącym źródłem wody życia. Parafrazując słynną opowieść kalifornijskiego Indianina, jaką przekazała Ruth Benedict we *Wzorach kultury*²¹, mniejsza o to, czy kubek, którym będzie tę wodę pić, jest swój czy też cudzy. Chłopiec walczy w istocie o ludzkie prawo, najgłębsze i najbardziej ludzkie z ludzkich: prawo do kultury żywej, dającej oparcie, wskazującej drogę, mówiącej, jak żyć. Takiej kultury nie odziedzyczył, toteż musi ją zdobyć drogą osobistego wyboru i budowania afektu.

¹⁸ E.-E. Schmitt, *Pan Ibrahim...*, cyt. wyd., s. 45.

¹⁹ Tamże, s. 17.

²⁰ Tamże, s. 37.

²¹ „Na początku – powiedział – Bóg dał każdemu ludowi po glinianym kubku, aby pił z niego wodę życia. (...) Wszyscy zanurzali kubki w wodzie – mówił dalej – ale kubki były różne. Nasz kubek rozbił się. Naszego kubka już nie ma”. Zob. R. Benedict, *Wzory kultury*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa 1966, s. 87.

Chłopiec buntuje się przeciwko ograniczającemu piętnu bycia Żydem, które symbolizują tu za ciasne buty. I udaje mu się je zzuć, aby obuć się bardziej komfortowo. Nie oznacza to bynajmniej oportunistycznego czy braku gotowości na podjęcie wyzwania trudnej wierności. E.-E. Schmitt ustami swojego Ibrahima chce powiedzieć, że ani kulturowe, ani religijne buty nie mogą być ważniejsze od ludzkich stóp, abstrakcje nie mogą przesłaniać żywego ciała. Toteż pan Ibrahim kupuje zaniedbanemu chłopcu nowe buty, ponieważ ze starych już wyrósł, a ten, kto się w nie obuwa, nie kieruje się wyłącznie wygodnictwem. Te buty, symbol nowej kultury, pozwalają na odtańczenie tańca życia i na przemierzenie drogi wiodącej do odkrycia bardziej autentycznej zasady duchowej.

Stary Ibrahim nie reprezentuje też bynajmniej muzułmańskiej ortodoksji, lecz synkretyzm i otwarcie, nawet jeśli na pytanie o źródło swojej życiowej mądrości odpowiada nieodmiennie: „Wiem, co jest w moim *Koranie*”²². Ten sufi i tańczący derwisz jest raczej rzecznikiem wielkiej syntezy, jakiejś pojemniejszej religii śródziemnomorskiej, w którą wprowadza chłopca w czasie inicjacyjnej podróży przez całą Europę na Wschód. Jest to religia, w której duchowość gnieździ się we wszystkim, co cielesne i zmysłowe. Ibrahim uczy: „Twoja inteligencja jest w kostce u nogi, a twoja kostka myśli bardzo głęboko”²³. To religia zgody na świat, uczestnictwa człowieka we wszechrzeczy, pozwalająca mu stać się „jednym z atomów wirujących wokół pustki”²⁴.

Lux ex Oriente, dzięki której Momo doznaje duchowego ozdrowienia, błyszczą ponad wszelkimi różnicami i podziałami. To raczej oświecenie mistyczne wymykające się jakiegokolwiek ortodoksji. Polega ono na poddaniu się woli Boga w toku wędrówki, błądzenia podejmującego paradygmat ustanowiony przez patriarchów przemierzających pustynię. Realizuje się w zerwaniu, w wyjściu i w drodze bez powrotu, podobnej do tej, jaką okazuje się inicjacyjna podróż samochodem, kończąca się katastrofą i śmiercią Ibrahima. Ten wypadek stanowi istotną przeciwwagę śmierci pierwszego ojca pod kołami pociągu – widma obozów koncentracyjnych. Nie jest już ostateczną porażką, ale wypełnieniem, ustąpieniem miejsca, przekazaniem żywego dziedzictwa, wkroczeniem w wieczność. Ale z drugiej strony, w równym stopniu, jak sama podróż na Wschód, rolę inicjacyjną odgrywa „powrót” Momo do Paryża, do świata materii. Ten powrót i podjęcie monotonnej egzystencji właściciela sklepu jest możliwe dopiero wówczas, gdy dopełni się w młodym mistyku duchowy przewrót. Bezpieczny i szczęśliwy powrót do materialnego świata, a także odbudowa relacji z własną matką, jest możliwy dopiero po wyzwoleniu i przebudowie starej tożsamości.

Ponowoczesna religijność również jest powrotem; najczęściej jednak powrotem do kościołów oficjalnych. Typowym zjawiskiem epoki jest też, niestety, rozkwit fundamentalizmów, dających odpowiedź na palącą potrzebę prostych i jednoznacznie

²² E.-E. Schmitt, *Pan Ibrahim...*, cyt. wyd., s. 25, 30, 34, 54, 58.

²³ Tamże, s. 60.

²⁴ Tamże.

zarysowanych systemów przekonań, a tym samym przynoszących wątpliwą ulgę ludziom zagubionym w ponowoczesnym świecie niepewności i rozmytych kryteriów. Tym istotniejsze wydaje się w tym kontekście poszukiwanie religijnego synkretyzmu, budzenie pragnienia permanentnego zrywania z czymś pozornie tak naturalnym, jak utożsamienie z pewnym pojedynczym kodeksem nakazów i zakazów religijnych, z jednoznaczną i raz na zawsze określoną tożsamością religijną. Na szczęście to zapotrzebowanie na synkretyzm także wyłania się jako jedna z tęsknot człowieka ponowoczesnego. Z. Bauman widzi zwalczanie różnorodności jako typową cechę nowocześnieści; natomiast człowiek ponowoczesny zajmuje w tej perspektywie pozycję przeciwną, nie zadowolając się żadną z opcji wziętą z osobna, lecz żądając pełnego wachlarza możliwości²⁵. Nie oznacza to bynajmniej prostego powrotu do sytuacji sprzed nowocześnieści, jaką moglibyśmy sobie wyobrazić, przywołując raczej jeszcze historyczny przykład Półwyspu Iberyjskiego, gdzie średniowieczny rozkwit wyłonił się w warunkach współbywania trzech religii: islamu, chrześcijaństwa i judaizmu. Ludzie przednowocześni, jak pisze Z. Bauman, byli w stanie „przyglądać się odmienności bez wzruszenia”²⁶. Działo się tak przynajmniej wówczas, gdy ta odmienność była wpisana, jak w średniowiecznym świecie śródziemnomorskim, w kategorie tego, co znajome. Obudowana ustanowionymi kategoriami, inność była automatycznie akceptowana jako naturalna część rzeczywistości. Jednakże właśnie wówczas bardzo ważne było „trzymanie się gatunku”, unikanie rozmycia kategorii, a konwertyta, człowiek przełamujący granicę między kategoriami, bywał niemal niewidzialny. Tymczasem ponowoczesność rządzi się właśnie logiką kontaminacji, pragnie syntez łączących to, co w tradycyjnej perspektywie nawzajem się wykluczało.

Nieprzypadkowo Pan Ibrahim E.-E. Schmitta jest sufim, a więc wyznawcą religii synkretycznej, uznającej wielość dróg do tego samego bóstwa. I zarazem antytezą ojca Momo, prawnika i wielbiciela prawa, który nie dostrzega poza nim niczego, nawet Boga. To właśnie przesądza o wyborze chłopca zastanawiającego się nad słownikową definicją słowa „sufi”: „Wynikało z niej, że pan Ibrahim ze swoją anyżkową suze, wierzy w Boga na modłę muzulmańską, w sposób jednak nie do końca legalny, gdyż stojący »w przeciwieństwie do legalizmu«. I tu miałem zagwozdkę: bo skoro legalizm jest »troską o skrupulatne przestrzeganie prawa«, jak mówili ludzie o słownika, to oznaczało to z grubsza rzeczy raczej nieprzyjemne (...). Z drugiej jednak strony, jeżeli przestrzeganie prawa polegało na tym, żeby być adwokatem, jak mój ojciec, mieć tę szarą cerę i tyle smutku w domu, wolałem być z panem Ibrahimem przeciwko legalizmowi”²⁷.

Właśnie tę tolerancyjną i otwartą duchowość, wbrew tym wszystkim, którzy woleliby się kurczowo trzymać takiego czy innego systemu religijnego, przekazują

²⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 215-216.

²⁶ Tamże, s. 216.

²⁷ E.-E. Schmitt, *Pan Ibrahim...*, cyt. wyd., s. 28.

Ibrahim przybranemu synowi w trakcie inicjacyjnej podróży przez Europę. Kościoły różnią się nie treścią wiary, lecz jedynie jej zmysłowym wyrazem („Kazał mi wchodzić do różnych świątyń z opaską na oczach, żebym odgadł religię po zapachu”²⁸). Chłopak odkrywa wspólnotę obrzezania i zaczyna zdawać sobie sprawę, że „żydzi, muzułmanie i nawet chrześcijanie mieli wspólnie mnóstwo wielkich ludzi, zanim zaczęli wodzić się za łby”²⁹. Pod różnicami kryje się to, co zasadnicze, i to właśnie zasługuje na podjęcie.

Właśnie synkretyzm i otwartość stanowią tu polecaną drogę powrotu do religijnego autentyzmu i pozwalają na „odkurzenie” wiary, odnalezienie jej istoty. I być może właśnie ta suficka duchowość jest islamem, którego potrzebuje Europa, islamem na miarę Europy, ale też być może, jeśli pomyślimy o sufich przemierzających niegdyś drogi dzisiejszej Hiszpanii i Portugalii – prawdziwym islamem europejskim. Do niego też powraca się obecnie coraz częściej i chętniej³⁰.

Sens opowiadki E.-E. Schmitta z pewnością nie ogranicza się w żaden sposób do Żydów; wręcz przeciwnie, pisarz adresuje swoje przesłanie szerzej. Tknięty martwicą świat po Holokauście nie jest wyłącznie światem tych, którzy dziedziczą pamięć ofiar, lecz także tych, którzy w taki czy inny sposób odziedziczyli po przodkach odpowiedzialność za wszelkie czystki z przeszłości. Ta Europa, która kiedyś wyrzekała się swojego *alter ego*, obróciła się przeciwko swoim Żydom, jest Europą martwiącą, która potrzebuje pilnie nowych kubków, aby nimi pić wodę życia. Nie powinna powtórzyć dawnego błędu odrzucenia odmienności. Przesłanie E.-E. Schmitta, które przez zbieg okoliczności pojawiło się akurat w roku ataku na World Trade Center, jest bardzo aktualne nie tylko ze względu na różnorakie wątpliwości wiążące się z obecnością imigrantów na europejskim terytorium. Kwestią, do jakiej przejrzystości odsyła narodowość Ibrahima, jest też pytanie o perspektywy i celowość dalszego rozszerzenia Unii. Pogranicza, które reprezentuje Turek Ibrahim, choć ich przeszłość nie jest wolna od rzezi i ludobójstwa, jakie zresztą chętnie wytyka im Europa, mają wiele wielokulturowej przeszłości i tolerancyjnej tradycji. Są bardziej wrażliwe na różnice, ale i zarazem bardziej przywykłe do współbywania niż monolityczne społeczeństwa europejskie, które w ciągu kilku ostatnich stuleci zaciekle tępiły odmienność.

Co mogłaby wniesić Turcja do Europy? Eric-Emmanuel Schmitt podsuwa odpowiedź: tańczących derwiszów. I mówi to wbrew dominującej opinii, która wskazuje właśnie na religię jako główną przeszkodę na drodze do jedności i wspólnej pomysłności, wbrew rozpowszechnionemu, huntingtonowskiemu postrzeganiu religii jako jednej z głównych przesłanek „zderzenia cywilizacji”, niewysychającego źródła tragedii i nieszczęść. Czy w tej sytuacji derwisze i tym podobni mogą zainteresować Europę jako coś więcej niż egzotyczna ciekawostka? Czy rzeczywiście potrzebujemy odmien-

²⁸ Tamże, s. 52.

²⁹ Tamże, s. 37.

³⁰ Przykładem mogą być pisma Tariqa Ramadana, urastającego ostatnio do rangi czołowego intelektualisty muzułmańskiego na gruncie europejskim.

nej duchowości? I tu z przypowieści Schmitta wyłania się odpowiedź twierdząca, ponieważ to właśnie zaistnienie odmienności ustanawia możliwość wyboru, przestrzeń wolności i urzeczywistnienia wewnętrznego potencjału człowieka. Właśnie dlatego samo chrześcijaństwo nie wystarcza. Różnice wyznania są tu ukazane nie jako płaszczyzny tarcia, które należałoby usunąć, ale jako napięcie generujące sferę ludzkiej wolności. Jako to energetyzujące źródło, są może i niebezpieczne, ale też niezbędne do urzeczywistnienia pełni człowieczeństwa.

Nie chodzi tu więc bynajmniej o odstępianie od własnej tradycji i proste zastąpienie jej jakąś cudzą kulturą duchową, która z takich czy innych względów mogłaby być uznana za lepszą, właściwszą czy bardziej pożądaną. Nie chodzi o zmianę jednego całościowego paradygmatu na inny. E.-E. Schmitt z pewnością do tego nie nawołuje. Chodzi tu o co innego: o afirmację wolności człowieka, jego prawa do twórczych poszukiwań, także w dziedzinie kultury, która nie może upodobnić się do za ciasnych butów. Każdą za ciasną kulturę należy bezzwłocznie zzuć, i to bez oglądania się na groby ojców czy uświęcone tradycje. Ponieważ to żywy człowiek powinien być miarą wartości, a nie abstrakcyjne wartości czy kulturowe normy – ramami, w które próbuje się na siłę wślizgać człowieka.

Takie postawienie sprawy budzi zasadniczą wątpliwość: czy bez przywiązania do odziedziczonej kultury można żyć. Czy można bezkarnie porzucić te groby ojców. Wydaje się jednak, że również tego przesłania E.-E. Schmitt sam nie wymyślił. Można je wyczytać w różnych momentach śródziemnomorskiego dziedzictwa duchowego, choćby w słowach Jezusa z Nazaretu pouczającego, iż umarłym należy pozostawić grzebanie umarłych. Czasem właśnie odstępianie od zrytualizowanych norm i powinności składających się na zmartwiałą kulturę bywa ceną odnowienia i autentycznego duchowego wzrostu. To nic innego, jak lekcja mistyków, przypomniana przez Erica-Emmanuela Schmitta na użytek współczesnych.

Ewa Łukaszyk – ON DANCING DERVISH'S SHOES AND HUMAN RIGHT TO RELIGIOUS CHOICE. A „SUFİ” PARABOLA BY ERIC-EMMANUEL SCHMITT

In the context of „liquid” modernity, cultural identities are no longer hereditary nor innate; even if it may seem paradoxical, they tend to become an object of a deliberate choice based on personal affections. This phenomenon refers to the religious identity as well. Religion is no longer simply inherited nor acquired in the natural context of parental education; increasingly, it depends on a personal choice. Nevertheless, the rejection of religious identity and joining a new community of faith remains somehow morally dubious, as an act of transgression.

The problem of conversion from one credo to another is at the core of a short narration by Eric-Emmanuel Schmitt, *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran*, based, as we suppose, on a legend related to a medieval Iberian Sufi, Ibn 'Arabi. A teenager who decides to convert from Judaism to Islam under the influence of a Turkish shop owner from the neighbourhood actualises, paradoxically, the biblical archetypes of Abraham and Moses. The „parab-

ola" written by Schmitt points to the necessity of a new spiritual quest in the post-Holocaust Europe and maybe also of a syncretism which could counterbalance the tendencies towards fundamentalist understanding of religion.