

Marek M. Dziekan

Między Wschodem a Zachodem : filozofia arabska w koncepcji Zakiego Nadžiba Mahmuda (1905-1993)

Studia Philosophiae Christianae 42/2, 23-34

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK M. DZIEKAN

*Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Uniwersytet Łódzki***MIĘDZY WSCHODEM A ZACHODEM.
FILOZOFIA ARABSKA W KONCEPCJI
ZAKIEGO NADŻIBA MAHMUDA (1905-1993)**

„Filozof pisarzy i pisarz filozofów” – tak nazwał Zakiego Nadżiba Mahmuda egipski intelektualista Abbas Mahmud al-Akkad. Bohater niniejszego tekstu to jeden z najwybitniejszych myślicieli współczesnego świata arabskiego i dziwić może, że na jego temat aż do niedawna nie można było znaleźć w języku polskim ani jednego słowa. Pierwszą wzmianką o nim jest hasło w *Powszechnej encyklopedii filozofii*, którego jestem współautorem¹. Nazwisko Z. N. Mahmuda nie pojawia się w żadnej polskiej pracy z zakresu badań arabistycznych, co wydaje się ogromnym brakiem, który teraz chciałbym choćby w niewielkim stopniu uzupełnić. Był filozofem i historykiem filozofii, zwolennikiem pozytywizmu logicznego, zwanego także neopoztywizmem². Zajmował się dziejami filozofii arabskiej i zachodniej, logiką, a także filozofią sztuki i cywilizacji. Zaki N. Mahmud dążył również do odnowienia myśli arabskiej i temu zagadnieniu poświęcił wiele swoich rozpraw naukowych. Nie mam tu pretensji do pełnej prezentacji wszystkich aspektów myśli egipskiego filozofa. Koncentruję się przede wszystkim za jego koncepcji filozofii arabskiej jako pomostu pomiędzy myślą Wschodu i Zachodu.

¹ R. Otsason, M. M. Dziekan, *Mahmud, Zakī Naǧīb*, w: *Powszechna historia filozofii*, Lublin 2005, t. VI, 705-707. Najobszerniejszym omówieniem myśli Z. N. Mahmuda w językach europejskich jest monografia M. Scheffold, *Authentisch arabisch und dennoch modern? Zakī Naǧīb Mahmuds kulturtheoretische Essayistik als Beitrag zum euro-arabischen Dialog*, Berlin 1996.

² Por. np. E. G. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1979, 513-524.

Zaki Nadżib Mahmud urodził się w religijnej rodzinie 2 lutego 1905, w miejscowości Majt al-Chuli Abd Allah w muhafazie Damietty, a zmarł 8 września 1993³. Po ukończeniu tradycyjnej szkoły koranicznej i średniej najpierw pobierał nauki w Gordon College w Sudanie, gdzie wówczas pracował jego ojciec, a następnie w pierwszej połowie lat 40. studiował filozofię na Uniwersytecie Kairskim i od 1944 r. w Wielkiej Brytanii. Studia zwińczył w 1947 r. doktoratem w King's College (University of London) na podstawie pracy pt. *Self-Determination*. W Anglii zawarł znajomość m.in. z Bertrande Russelllem (1872-1970) oraz z logikiem, sir Alfredem J. Ayerem (1910-1989)⁴. Niewątpliwie to ukształtowało w znacznym stopniu filozoficzne poglądy Zakiego Nadżiba, bowiem Ayer, uczeń Rudolfa Carnapa (1891-1970), współzałożyciela Koła Wiedeńskiego, uznawany jest za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli pozytywizmu logicznego.

Po obronie doktoratu Mahmud pracował na Uniwersytecie Kairskim najpierw jako wykładowca, potem objął stanowisko profesora. W latach 1952-53 wykladał na uniwersytetach amerykańskich, w 1964 r. w Bejrucie, a w okresie 1968-1973 na Uniwersytecie Kuwejckim⁵. Przez całe niemal aktywne życie współpracował z egipskim tygodnikiem Al-Ahram i wieloma renomowanymi czasopismami arabskimi, w tym Al-Fikr al-Mu'asir, którego w latach 1965-68 był redaktorem naczelnym⁶. Był członkiem państwowych gremiów do spraw kultury, edukacji i badań naukowych. Jego poglądy, już w latach 60. zbliżone w wielu aspektach do nurtów sekularystycznych, sprawiły, że po śmierci prezydenta Nasera musiał udać

³ Informacje biograficzne za: M. Scheffold, dz. cyt., 94-95; *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, London 1996, 562; I. A. F. Imam, *Zaki Nadżib Mahmud fi Dżami'at Al-Kuwajt. Chams sanawat chasiba fi hajjat al-fajlasuf (1968-1973) (Zaki Nadżib Mahmud w Uniwersytecie Kuwejckim. Pięć płodnych lat w życiu filozofa (1968-1973))*, Alam al-Fikr 1999, nr 3, 153-220; M. Campanini, *Egypt*, w: *History of Islamic Philosophy*, London 1996, t. II, 1115-1128; *Zaki Naguib Mahmoud. Philosopher of Authors & Author of Philosophers*, www.sis.gov.rg/calendar/html/c1080998, 14.10.2005. Dokładna data śmierci nie jest znana – wymienia się 7, 8 i 11 września (Scheffold, dz. cyt.). Dla ogólnego obrazu życia Z. N. Mahmuda bardzo pożyteczny okazał się także autorski wstęp do ostatniej książki filozofa, *Hisad as-sinin (Żniwo lat)*, Kair 2005 (wyd. I: 1991), 5-18.

⁴ Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, dz. cyt., 521-524.

⁵ I. A. F. Imam, dz. cyt.

⁶ K. Petráček, J. Oliverius, *Myslenkové proudy v současném Egyptě. I. Politické myšlení, literární kritika*, Praga 1969, 168.

się na emigrację⁷. Motyw ten próbowano także wykorzystywać po śmierci filozofa, aby umniejszyć jego zasługi w rozwoju myśli arabskiej⁸. Był laureatem wielu prestiżowych nagród tak egipskich, jak i ogólnoarabskich⁹, a w 1997 r. w Londynie powstała *Association Zaki Naguib Mahmud*¹⁰.

Zaki Nadżib Mahmud napisał ok. 50 książek i setki artykułów z różnych dziedzin¹¹. Najważniejsze z nich, w układzie chronologicznym, to: *Churafat al-mitafizikja (Mit metafizyki)*, 1953; *Al-Wadijja al-mantikijja (Pozytywizm logiczny)*, Kair 1956; *Nahw al-falsafa al-ilmijja (Ku filozofii naukowej)*, Kair 1958; *Asz-Szark al-fannan (Artysta Wschód)*, Kair 1960; *Al-Falsafa wa-al-fann (Filozofia i sztuka)*, Kair 1961; *Al-Makul wa-al-la-makul fi turasina al-fikri (Racjonalne i nieracjonalne w naszym dziedzictwie intelektualnym)*, Kair 1970; *Tadżdid al-fikr al-arabi (Odnowienie myśli arabskiej)*, Bejrut 1971; *Sakafatuna fi muwadžahat al-asr (Nasza kultura wobec współczesności)*, 1976; *Mudżtama dżadid au al-karisa (Nowe społeczeństwo czyli katastrofa)*, 1978; *An al-hurrijja atahaddas (Opowiadam o wolności)*, Kair 1986; *Kijam min at-turas (Wartości dziedzictwa)*, Kair 1989; *Arabi bajna sakafatajni (Arab pomiędzy dwoma kulturami)*, Kair 1990; *Hisad as-sinin (Zniwo lat)*, Kair 1991; *Indama jatakalam al-fajlasuf (Kiedy mówi filozof)*, Kair 2001 (pośmiertnie).

Już same tytuły jego dzieł wyraźnie wskazują, jakie problemy nurtowały Zakiego Nadżiba i można je właściwie potraktować jako skrócony przegląd jego refleksji filozoficznej. Poza tym opublikował także wiele przekładów zachodnich dzieł filozoficznych na język arabski, kilka monografii poświęconych współczesnym filozofom europejskim, jest także autorem autobiografii *Kissat nafsi (Opowieść o sobie)*¹².

Anonimowy autor treściwej (aczkolwiek niepozbawionej, niestety, błędów) cytowanej wyżej noty biograficznej filozofa zamieszczonej

⁷ E. A. Фролова, *Отношение к науке и научному знанию в арабской философии в средние века и в наши дни*, w: *Философское наследие народов востока и современность*, Moskwa 1983, 76.

⁸ M. Scheffold, dz. cyt., 101.

⁹ Tamże, 94.

¹⁰ Zaki Naguib Mahmoud. *Philosopher of Authors & Author of Philosophers*, dz. cyt.

¹¹ We wspomnianym wyżej wstępie do *Hisad as-sinin*, sam Autor podlicza się na około 20 tysięcy stron (s. 5).

¹² D. Bellmann, *Arabische Kultur der Gegenwart. Rückblicke, Bestandaufnahme, Zukunftserwartungen*, Berlin 1984, 148.

w Internecie dzieli rozwój filozoficznej refleksji Z. N. Mahmuda na dwa etapy. „W pierwszym (...) położył fundamenty swej produkcji intelektualnej, z których, albo z których korekt lub nawet z polemik z nimi wynika etap drugi. Twierdził, że zdyscyplinowana i systematyczna weryfikacja wiedzy jest stałym przedmiotem filozofii i że logiczna analiza języka to pierwsze narzędzie do tego celu. Według niego istnieją dwa rodzaje wiedzy: umysłowa (*akli*) i uczuciowa (*hissi*)”¹³. Drugi etap filozoficznego rozwoju Mahmuda rozpoczyna się esejem *Asz-Szark al-fannan* z 1960 r. Istnieje wiele prób klasyfikacji rozwoju myśli Z. N. Mahmuda, ich cechą wspólną jest jednak to, że publikacja *Asz-Szark al-fannan* jest zawsze najistotniejszą cezurą¹⁴. To tu po raz pierwszy pojawiło się dążenie do wydzielenia „filozofii arabskiej”. Przełom w samym myśleniu filozoficznym nastąpić miał jednak nieco wcześniej – w 1956 r., jak twierdzi Atif al-Iraki. Od tego momentu „przestał już opierać się w pierwszym rzędzie na myśli zachodniej, lecz w centrum swojej refleksji postawił skomplikowany problem relacji pomiędzy tym, co rodzime (*asala*) a modernistyczne” (*mu'asara*)¹⁵. Jednak sam Mahmud wymienia rok 1960¹⁶.

Pierwszy zarys swej koncepcji kultury i filozofii arabskiej jako pomostu między Wschodem i Zachodem wyłożył w skrócie we wstępie do wspomnianej książki, który pozwolił sobie zacytować w całości:

„Ogólnie rzecz ujmując możemy powiedzieć, że w świecie istnieją dwa rozmaite aspekty biorąc pod uwagę spojrzenie na byt (*wu-dżud*). Pierwszy z nich reprezentuje Daleki Wschód (*Asz-Szark al-Aksa*): Indie, Chiny i kraje sąsiednie, drugi zaś Zachód: Europę i Amerykę. Pomiędzy nimi leży środek, który jest syntezą tych dwóch aspektów: Bliski Wschód.

Jeśli chodzi o Daleki Wschód, to jego głęboka, pierwotna natura to spojrzenie na świat zewnętrzny w sposób przenikający szatę zewnętrzną, dostępną zmysłom i docierający do ukrytego jądra (*dżau-har*). Jądro to poznaje się poprzez bezpośredni domysł mieszający się ze sobą w taki sposób, że znika wraz z nim osobowość osoby,

¹³ Zaki Naguib Mahmoud, *Philosopher of Authors & Author of Philosophers*, dz. cyt.

¹⁴ Por. I. A. F. Imam, dz. cyt.; M. Scheffold, dz. cyt., 121-124, gdzie autorka dokonała także streszczenia eseju.

¹⁵ M. Scheffold, dz. cyt., 103.

¹⁶ Z. N. Mahmud, *Arabi bajna sakafatajn*, Kair 1990, 6.

aby stać się kroplą ogromnego morza wszechświata. Takie spojrzenie, opierające się na osobistym, bezpośrednim dotknięciu, nie wymaga analizy, wstępów i podsumowań. Można też powiedzieć, że poznanie istoty bytu za pośrednictwem czegoś na kształt posmakowania to właśnie odróżnia artystę w jego spojrzeniu na rzeczy. ‘Sztukę’ (*fann*) musimy pojmować w jej szerokim znaczeniu, obejmującym mistykę sufiego i pokorę człowieka religijnego, ponieważ to wszystko aspekty jednego stanowiska – stanowiska tego, kto poznaje świat duszą, nie rozumem.

W przypadku Zachodu to jego głęboka, pierwotna natura, natomiast spojrzenie na świat zewnętrzny opiera się na logicznym, analitycznym rozumie, który zatrzymuje się na formie zewnętrznej, obserwując ją, jak się stale rozwija. Z tego stałego rozwoju czyni zasady, których później używa, wykorzystując zjawiska natury w wygodny dla siebie sposób. Takie spojrzenie musi rozmyślnie posuwać się na przód, wysnuwając słuszne wnioski ze słusznych założeń. To spojrzenie naukowe.

Rzecz jasna to różnicowanie, które czyni z człowieka Wschodu artystę, poznającego prawdę poprzez smak, a z człowieka Zachodu uczonoego, który poznaje prawdy poprzez obserwację, doświadczenie i analizę nie przeszkadza, żeby na Wschodzie istnieli uczeni, a na zachodzie artyści i ludzie religii. To jedynie rodzaj uogólnienia, które wyjaśnia rozpowszechnione przekonanie, że Wschód to duchowość, a Zachód – materializm.

Oba te aspekty spotykały się przez wieki na Bliskim Wschodzie. W naszej dawnej cywilizacji sąsiadowały ze sobą religia i nauka, tak, jak sąsiadowały sztuka i rzemiosło. Bóg sprawił, iż tenże Bliski Wschód stał się miejscem, gdzie zostały zesłane wszystkie religie objawione. Tutejsi uczeni rozwiązywali swoje problemy religijne opierając je na zasadach rozumowych, jak to miało miejsce u filozofów muzułmańskich. W ten sposób mieszkańcy Bliskiego Wschodu musieli spojrzeć na byt jednocześnie na dwa sposoby: w sposób duchowy – czyli w swoim sednie spojrzeniem artysty, które charakteryzuje tylko kraje Dalekiego Wschodu, i w sposób rozumowy, logiczny, który analizuje i wyciąga wnioski – to spojrzenie charakterystyczne tylko dla Zachodu¹⁷.

¹⁷ Tenże, *Asz-Szark al-fannan*, Kair 1960, 3-5.

Jak widać, „sztukę” pojmuje tu Zaki Nadżib bardzo szeroko, włączając w nią wszelkie przejawy ludzkiej działalności intelektualnej. Jedno spojrzenie na „sztukę” reprezentuje myśl Dalekiego Wschodu i Azji południowo-wschodniej, drugie zaś – Europy i Ameryki. Pomędzy nimi plasuje się muzułmański Bliski Wschód, jako droga pośrednia pomiędzy dwoma skrajnościami.

W swoim eseju Mahmud przeprowadza erudycyjną analizę najrozmaitszych przejawów działalności intelektualnej człowieka Wschodu i Zachodu. Przeciwstawia sztuki piękne w Chinach i Indiach artystom zachodnim, porównuje odmienne spojrzenie na filozofię, zestawiając filozoficzne rozważania Buddy i Hume’a. Wynik porównań zawsze jest taki sam – to dwa odmienne światy, ale to nie znaczy, że nie ma między nimi żadnego porozumienia. Niezwykle ważnym elementem refleksji Mahmuda jest przy tym stałe przekonanie o równoważności obu spojrzeń na świat – żadne z nich nie jest lepsze, oba muszą się nawzajem uzupełniać.

Zaki Nadżib Mahmud był przekonany o niezwyklej wadze obszaru Bliskiego Wschodu w dziejach ludzkości. Nie przypadkiem przecież Bóg objawił właśnie tam wszystkie religie monoteistyczne. A zatem owo pośrednictwo kulturowe jest niejako wpisane w dzieje tego obszaru. Taką funkcję sprawowały zarówno cywilizacje starożytne, jak i cywilizacja muzułmańska, ale Zaki Nadżib Mahmud wyraźnie podkreśla wyjątkową rolę myśli islamu jako swego rodzaju syntezy dwóch skrajności. Właśnie tu spotyka się myślenie Zachodu z myśleniem Wschodu: „Dzieje kultury bliskowschodniej wskazują, że nastąpiło tu wymieszanie pomiędzy przenikliwością wiary a obserwacją, pomiędzy drzeniem serca i rozumową analizą, pomiędzy religią i nauką, między sztuką a działaniem”¹⁸.

Z rozważań zawartych w *Asz-Szark al-fannan* wynika bezpośrednio idea dualizmu arabskiej kultury we wszelkich jej przejawach. Dualizm ten jest sednem „arabskiego ducha”, tego, co arabskie, a nawet muzułmańskie. Ów „arabski duch” jest z kolei osią tego, co Mahmud nazywa „nacjonalizmem kulturowym”, *al-kaumijja as-sakafijja*. Po raz pierwszy filozof użył tego terminu w artykule *Al-Kaumijja as-sakafijja* opublikowanym w Al-Ahram

¹⁸ Tamże, 89.

(28.12.1973)¹⁹. Ten właśnie arabski duch to cecha charakterystyczna filozofii arabskiej, której Mahmud przydziela specjalne miejsce na stworzonej przez siebie filozoficznej „mapie świata”, na której każdej „nacji” przydzielony jest określony typ filozofii. W *Asz-Szark al-fannan* Z. N. Mahmud pisał: „Jestem przekonany, że myślenie filozoficzne każdego narodu (*umma*) jest jednym z najważniejszych kluczy dla poznania jego natury. Nie jest przypadkiem, że filozofia francuska jest rozumowa (*aklijja*), angielska – doświadczalno-zmysłowa (*tadžribijja hissijja*), filozofia niemiecka to metafizyka idealistyczna (*mitafizikijja misalijja*), a amerykańska – pragmatyczno-naukowa (*bradžmatijja ilmijja*)”²⁰.

Później pojawiła się nieco odmienna, choć w swych zarysach zachowująca podstawową zasadę, klasyfikacja: materializm dialektyczny to filozofia Europy Wschodniej, egzystencjalizm – Europy Zachodniej, strukturalizm – Europy północno-zachodniej, pragmatyzm zaś – Ameryki Północnej. Podział ten pojawia się w wywiadzie udzielonym dziennikowi Al-Ahram 12 I 1979 r. przez Z. N. Mahmuda i Abu al-Wafa at-Taftazaniego²¹. Wedle tej logiki, którą rozwinął Mahmud w *Tadždid al-fikr al-arabi* musi istnieć również filozofia arabska jako przejaw owego „arabskiego ducha”. Takie rozumienie natury i roli filozofii arabskiej może być związane ze wspomnianym wyżej neopozytywistycznym nurtem w refleksji filozofa. Wedle Zakiego Nadżiba Mahmuda myśl arabska powinna być z jednej strony arabska właśnie i muzułmańska, z drugiej zaś musi zapożyczać z Zachodu to, co tam się sprawdziło, a co nie będzie zaprzeczało zasadom „arabskiego ducha”. Nie wolno jednak przejmować obcych, zachodnich elementów zbyt szybko – najpierw trzeba dokonać szczegółowej analizy tych osiągnięć, aby wzorować się tylko na tym, co rzeczywiście pomoże światu arabskiemu w dostosowaniu się do współczesności. Podobnie wybiórczo należy potraktować spuściznę klasycznej myśli arabsko-muzułmańskiej, z której filozof proponuje przejmować tylko to, co klasyfikuje jako racjonalne (*makul*), odrzucić zaś nieracjonalny (*la-makul*) bagaż reflek-

¹⁹ А. А. Игнатенко, *Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах*, w: *Философское наследие народов востока и современность*, Москва 1983, 54.

²⁰ Z. N. Mahmud, *Asz-Szark al-fannan*, dz. cyt., 94.

²¹ Игнатенко, dz. cyt., za: Al-Bakri Chamis, *Al-Fikr al-islami wa-falsafat al-gharb al-maddijja* (*Myśl muzułmańska i zachodnia filozofia materialistyczna*).

sji filozoficznej, który hamuje rozwój arabskiej myśli. Tej problematyce poświęcona jest monografia *Al-Makul wa-al-la-makul fi turasi-na al-fikri*. W skrócie różnicę tę zarysował Mahmud we wstępie do pracy *Arabi bajna sakafatajn*. Pisze tam, że w swoich rozważaniach opierał się m.in. na koncepcji „fundamentów” (*mabadi*). „Fundamenty dla Araba to prawdy niepodlegające dyskusji. Od nich człowiek zaczyna, aby zbudować na nich to, co zgodne jest z ich naturą, aby urzeczywistnić następnie czynnik kontynuacji w arabskim środowisku kulturowym. Z kolei mieszkańcy Zachodu są w sposób szczególny synami współczesnego świata nauki. Zaczęli spoglądać na fundamenty jako na propozycje, których trwanie uzależnione jest od tego, na ile są efektywne. Należy zatem zapytać: czy można przededefiniować arabski punkt widzenia, aby Arabowie nie pogrążyli się w zastoju prowadzącym ku słabości i niemożności, pozostawiając jednocześnie to, co musi pozostać, aby stało się to drogą ku umocnieniu? Odpowiedź jest twierdząca. Nic nie przeszkadza w rozróżnieniu pomiędzy fundamentami łączącymi się z wiarą, które mają charakter niezmienny i innymi fundamentami, stworzonymi przez człowieka, które podlegają zmianom, jeśli życie takich zmian wymaga”²². Wydaje się przy tym, że chodzi tu głównie o naturę owych *mabadi*, które w kulturze arabsko-muzułmańskiej mają charakter boski. Taka interpretacja nie przystaje jednak do koncepcji Zakiego Nadżiba Mahmuda, bowiem dla niego *al-falsafa szaj wa-ad-din szaj achar* – „filozofia to jedno, a religia – drugie”²³. W swojej koncepcji myśli arabskiej uczony wprowadza wyraźny podział kompetencji między filozofię i teologię. Według niego istnieją pytania, na które odpowiedzieć powinna filozofia, ale istnieją i takie, gdzie filozofia nie ma nic do powiedzenia. Tam o odpowiedź należy pytać teologów. Filozofia powinna zajmować się tym, co może być wyjaśnione w sposób naukowy, racjonalny. Kwestie zaś świata i zachodzących w nim zjawisk to nie jest dziedzina filozofii. Filozof powinien zajmować się tym, co obiektywne, unikać natomiast wypowiadania się o tym, co nosi charakter subiektywny²⁴.

Zaki Nadżib Mahmud pozostaje zatem w kręgu własnej kultury. Nie nawołuje do przekształcania islamu wbrew jego naturze. Wła-

²² Z. N. Mahmud, *Arabi bajna sakafatajn*, dz. cyt., 7.

²³ Tenże, *Kijam min at-turas*, Kair 2000, 115.

²⁴ Tamże, 115-123.

zna kultura, własny *turas* (arab. *turas* to mniej więcej „dziedzictwo kulturowe”²⁵) pozostaje dla filozofa stałym punktem odniesienia, tam też szuka elementów, które mogą ją ożywić w czasach współczesnych. Według uczonego to w samej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej tkwią moce, które są w stanie ją ożywić, bez względu na to, jak je będziemy opisywać – czy jako racjonalne (świeckie) czy też nieracjonalne (religijne).

W sposób najbardziej jaskrawy wypowiadał się przeciwko elementom „nieracjonalnym” przede wszystkim w *Churafat mitafizikja* (*Mit metafizyki*). Opinie te wywołały ataki m.in. ze strony uczonego muzułmańskiego Muhammada asz-Szarawiego, jednego z najwybitniejszych egipskich przedstawicieli myśli religijnej²⁶. Zaki Nadżib Mahmud postuluje wybiórczość wobec osiągnięć Zachodu i pełną akceptację własnego dziedzictwa. Należy jednak zwrócić uwagę, że akceptacja *turasu* nie oznacza bezmyślnego naśladownictwa. Filozof podkreśla, że wraz z akceptacją dziedzictwa należy dokonać jego przewartościowania, co innego bowiem prawdy te znaczyły dla poprzednich pokoleń, inne zaś znaczenie powinny mieć dla nas. Wszystko dlatego, że choć jesteśmy podobni, to jednak różnimy się od naszych przodków. Powinniśmy brać z nich przykład jedynie co do kierunku marszu, a nie co do jakości kroków. Chodzi zatem o twórcze wykorzystanie wartości tradycyjnych i dziedzictwa intelektualnego kultury arabsko-muzułmańskiej. Wartości te nie mogą – bo nie powinny ze swej natury – być czynnikiem hamującym rozwój, jak podkreśla uczonego w pracy *Kijam min at-turas*²⁷.

„Wypośredkowanej”, specyficznej filozofii, charakterystycznej dla świata arabsko-muzułmańskiego poszukiwali także, każdy nieco innymi drogami, inni współcześni myśliciele egipscy: Ibrahim Madkur (1902-1994), Muhammad Aziz al-Habbabi (1922-1993)²⁸ a także egzystencjalista, Abd ar-Rahman Badawi²⁹.

²⁵ Problem *turasu* w myśli arabskiej omawia J. Danecki w artykule *Problem dziedzictwa kulturowego we współczesnym islamie*, w: *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1985.

²⁶ Por. na jego temat M. M. Dziekan, *Muzułmańskie rozważania o wolności*, Gdańskie Studia Międzynarodowe 2004, nr 2, gł. 160-162.

²⁷ Z. N. Mahmud, *Kijam min at-turas*, 5-7.

²⁸ M. M. Dziekan, *Lahbabi Mohamed Aziz*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VI, Lublin 2005, 207-208.

²⁹ A. C. Абдулазизов, *Актуальные проблемы философской мысли в современном Египте (на примере М. А. аль-Алима)*, Москва 1991, 17.

Kwestia odrębności filozoficznej myśli arabsko-muzułmańskiej i jej oryginalności jest jednym z głównych problemów myśli filozoficznej Ibrahima Madkura. Filozof ten broni tej odrębności, wskazując na rzeczywiste zapożyczenia z Zachodu zarówno w okresie klasycznym, jak i w czasach arabskiego odrodzenia kulturalnego, ale jednocześnie podkreśla odwrotny przepływ myśli i idei. Rozważając problem niezależności rozwoju myśli arabskiej podkreśla, że nawet w okresie *An-Nahdy*, arabskiego odrodzenia na przełomie XIX i XX w., o którym pisze się często, że to czas przejmowania przez Bliski Wschód osiągnięć Europy, filozoficzna myśl arabska również uległa odnowie, co znalazło swoje praktyczne odzwierciedlenie w niepodległościowych ruchach w świecie arabskim. Z drugiej strony odnowa ta uświadomiła Arabom, że powinni dokonać ideowego uwolnienia się od Europy i związać się ściślej z własną tradycją intelektualną³⁰.

Nieco inaczej widział problem ekonomista egipski Dżalal Amin (ur. 1935). Obserwując rozwój społeczeństwa egipskiego po 1952 r. konstatawał, że „Egipcjanie importowali wszystko, co obcokrajowcy w nich wmuszali, a to prowadziło do stałego uzależnienia. Aby życie polityczne i ekonomiczne zdrowo się rozwijało, powinno się opierać na własnych wartościach moralnych, których jedyną podstawą jest religia”³¹. Odmienną perspektywę przyjął wspomniany wyżej Al-Habbabi i wskazuje na rolę Zachodu w zamierzaniu wzrostu cywilizacji Bliskiego Wschodu. Pogłębieniu się specyficznego rozbratu pomiędzy cywilizacjami zapobiec może, według niego, jedynie przeprowadzenie reformy systemu moralnego i społecznego, która objęłaby cały świat. Podstawą owej reformy powinny być zasady islamu, które gwarantują równoważny rozwój życia duchowego i materialnego człowieka oraz stworzonej przez niego cywilizacji³².

Zaki Nadżib Mahmud pozostaje jednym z najwybitniejszych myślicieli arabskich czasów współczesnych. Jego oryginalna koncepcja filozofii i kultury arabskiej jest próbą poruszenia myśli bliskowschod-

³⁰ Por. M. M. Dziekan, *Madkur Ibrāhīm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2005, t. VI, 679-680; *Nahda*, w: *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 2001, 289.

³¹ A. Hourani, *Historia Arabów*, Gdańsk 1995, 437.

³² M. M. Dziekan, *Lahbabi Mohamed Aziz*, art. cyt.

niej ze swego rodzaju zastoju, w jakim znalazła się w czasach współczesnych. Jego refleksja filozoficzna warta jest poznania, bowiem wskazuje na konieczność reformy intelektualnej świata arabskiego. Teksty Mahmuda pozbawione są zabarwienia politycznego i ideologicznej zaciekłości charakterystycznej zarówno dla skrajnych fundamentalistów jak i zagorzałych zwolenników idei sekularystycznych.

Sama myśl Zakiego Nadżiba Mahmuda wykazuje rodzaj dualizmu, ale choć nie ze wszystkimi wnioskami jego rozważań można się zgodzić, to jednak należy docenić jego ogromny wkład w rozwój współczesnej myśli arabskiej na Bliskim Wschodzie. Ten dualizm, czy może nawet wewnętrzne rozdarcie powodowało, że bywał opacznie rozumiany przez innych myślicieli, którzy niejednokrotnie dostrzegali w jego refleksji – zależnie od zamierzeń – albo element owej *asala* albo też *mu'asara*.

Zaki Nadżib Mahmud dążył do stworzenia „filozofii arabskiej” – sam podkreślał to wyraźnie, podsumowując swój dorobek od 1960 r. w przywoływanej już książce *Arabi bajna sakafatajn* z 1990 r.³³ Można zatem podejrzewać, że chciał być w ten sposób pierwszym nowożytnym filozofem arabskim. Nie jestem pewien zatem, czy przepełniony byłby radością, gdyby w jednym z artykułów podsumowujących jego dorobek przeczytał, że był „ostatnim filozofem arabskim”³⁴. Byłoby źle, gdyby zasiane przez niego ziarno nie wykiełkowało. Owym metaforycznym ziarnem może być określony choćby najwybitniejszy uczeń filozofa, profesor Uniwersytetu Kairskiego Atif al-Iraki, znawca Awerroesa, który kontynuuje dzieło swojego Mistrza³⁵.

Jednakże rozwój współczesnej myśli w Egipcie i innych krajach regionu skłania do refleksji, że kierunek ten pozostanie raczej na marginesie zasadniczego nurtu życia intelektualnego, gdzie coraz wyraźniej widać dominację refleksji muzułmańskiej w jej kształcie fundamentalistycznym.

Przyczyny takiego stanu rzeczy dają się dość prosto wyjaśnić, niekoniecznie Huntingtonowską tezą o zderzeniu cywilizacji. To

³³ Z. N. Mahmud, *Arabi bajna sakafatajn*, dz. cyt., 390-391.

³⁴ M. Scheffold, dz. cyt., 95, cyt. za egipskim magazynem Ruz al-Jusuf.

³⁵ *Atif al-Iraki fajlasufan arabijjan wa-ra'idan li-al-ittidzah al-akli at-tanwiri (Atif al-Iraki jako filozof arabski, pionier myśli racjonalnej i oświeceniowej)*, Kair 2002, ze wstępem Fu'ada Zakariji.

przede wszystkim różnica w naturze owych *mabadi* o których pisał Zaki Nadżib Mahmud. Zagadnienie to wymaga jednak odrębnego studium.

**BETWEEN EAST AND WEST. THE ARABIC PHILOSOPHY
IN THE WORKS OF ZAKI NAGUIB MAHMOUD (1905-1993)**

Summary

The aim of this study is to present the philosophical reflection of an Egyptian philosopher Zaki Naguib Mahmoud, one of the most outstanding thinkers of the 20th Century in the Arab World. Z. N. Mahmoud was representative of new positivism in the Arabic philosophy – he was a follower of B. Russell. In his philosophy, which was a conglomerate of Western and Eastern, Islamic and Arabic elements he tended to create an „Arabic philosophy”. This philosophy should be Arabic in its soul, but Western in its activity, should remove the Arabic and Islamic thought from its contemporary stagnancy. At the first time this idea appeared in a small essay of Z. N. Mahmud entitled *Ash-Sharq al-Fannan [East the Artist]*, Cairo 1960. From that time onwards, searching for the „Arabic philosophy” was the main goal of Zaki Naguib Mahmud’s writings. The idea comes back in most of his later books. The philosopher points out, that the Arabs should stand by their cultural heritage (*Turath*), but also ought to reinterpret them in the light of new challenges. The *Turath* is a basis and the main source of the Arabic philosophy, but it should be, above all, the beginning not the end of reflection. The ideas of Z. N. Mahmud are shown in comparison with another Arabic philosopher’s views on the same problem.