

# Renata Gadamska-Serafin

---

## „Lud «Koranu» – lud «Ewangelii»” : Norwid o genezie islamu i historii relacji chrześcijańsko-muzułmańskich

---

Tematy i Konteksty nr 6 (11), 407-441

---

2016

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## „Lud «Koranu» – lud «Ewangelii»”<sup>1</sup>. Norwid o genezie islamu i historii relacji chrześcijańsko-muzułmańskich

Renata Gadamska-Serafin

Kraków

### „People of the Quran – People of the Gospel”. Norwid on the Origin of Islam and the History of the Relations between Christians and Muslims

**Abstract:** In addition to the western Mediterranean culture, Cyprian Kamil Norwid's cultural interests also include the world of Islam and the civilization of the East. As emerges from the poet's surviving letters and notes, his interest focused mainly on the question of the origins of the Muslim religion and the centuries-old history of Christian-Muslim relations. As a descendant of King John III Sobieski, the victor over Turks at Vienna, and an avid reader of *Jerusalem Delivered* by Tasso, Norwid simply could not neglect this issue in his ruminations and studies. His notes on Islam in *Album Orbis* were illustrated with many graphics and drawings related to eastern themes. It seems that Norwid's historical approach to Muslim issues was to a large extent shaped by some patristic sources, and first of all by writings of Saint John of Damascus, rather than by his contemporary scientific or travelogue orientalism.

**Key words:** Norwid, Islam, Muslims, Christians, Christian-Muslim relations, origins of Islam, Saint John of Damascus, 19<sup>th</sup> century orientalism, Polish orientalism

**Słowa kluczowe:** Norwid, islam, muzułmanie, chrześcijanie, relacje chrześcijańsko-muzułmańskie, geneza islamu, św. Jan Damasceński, orientalizm XIX wieku, orientalizm polski

Różne rejestry polskich orientalistów wieku XIX do grona tego typują spośród naszych romantycznych „wielkoludów” jedynie Mickiewicza i Słowackiego, Norwida zaś pomijają<sup>2</sup>, choć, jako autor *Kleopatry i Cezara*, z pewnością zasłużył na poczesne miejsce wśród znawców Orientu<sup>3</sup>. Zabrakło mu jednak wschodnich doświadczeń podróżniczych oraz gruntownej

<sup>1</sup> Cytaty z dzieł Norwida podaję za wydaniem: C. Norwid, *Dzieła wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 1–11, Warszawa 1971. Cyfra rzymska w przypisach oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

<sup>2</sup> Zob. np. Mohammad Saleh el-Bondack, *Les orientalistes polonais*, Bejrut 1973.

<sup>3</sup> Sprawiedliwość oddaje Norwidowi M. Piwińska, *Orientalizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz i A. Kowalczykowa, Wrocław 1991, s. 660.

znajomości języka Koranu<sup>4</sup>, by dorównać swym wielkim europejskim poprzednikom. Jego wizja Wschodu z konieczności musiała pozostać zapożyczona, imaginacyjna i literacka.

Niemniej temat wschodni rozrósł się w pismach tego poety w wiele ciekawych wątków, począwszy od religijnych i politycznych, po filozoficzne, kulturowo-obyczajowe, lingwistyczne, literackie i artystyczno-estetyczne. Jednym z najistotniejszych zagadnień w nurcie Norwidowskiej refleksji o Wschodzie pozostawał islam oraz problematyka relacji dwóch światów: chrześcijańskiego i muzułmańskiego na przestrzeni niemal trzynastu wieków ich koegzystencji.

Relacji poety do islamu poświęcono dotąd tylko dwie krótkie publikacje<sup>5</sup>, które raczej inicjują dyskusję nad tym przedmiotem aniżeli ją zamykają. Pojemny temat „arabsko-muzułmański” w twórczości paryskiego samotnika wymaga gruntownego opracowania, gdyż nie tylko nie jest wyczerpany, ale raz po raz odsłania nowe, intrygujące obszary badawcze.

Przedmiotem niniejszego szkicu będzie Norwidowskie spojrzenie na islam z perspektywy historycznej, w której, jak wiadomo, religie często stawały się terenem krwawych konfrontacji. Omawiane zagadnienia z konieczności będą więc dotyczyć spraw trudnych, skomplikowanych, niekiedy pełnych niezazęgnanych kontrowersji bądź nieporozumień. Przywoływane teksty nie zawsze pomieszczą się też we współczesnych kryteriach poprawności i w realiach dwudziestopiętnastowiecznego, posoborowego dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego; ich bezkompromisowy, pryncypialny ton może dziś zaskakiwać, a niekiedy nawet oburzać. Przymierzanie dawnych norm dialogu międzyreligijnego oraz postaw poznawczych do standardów współczesnych byłoby jednak anachronizmem i poważnym nadużyciem metodycznym.

<sup>4</sup> Pewną elementarną wiedzę z zakresu języka arabskiego Norwid najwyraźniej jednak posiadał, gdyż w liście do Karola Ruprechta z roku 1874 (PW, X, 28) pośród interesujących go duplikatów z księgozbioru Szkoły Polskiej na Batignolles „ciągle pod ręką [mu – przyp. R.G-S.] potrzebnych” wymienił obok gramatyki hebrajskiej także gramatykę arabską (PW, X, 28). O zainteresowaniu językiem perskim świadczy z kolei uwaga z pisanego na kilka miesięcy przed śmiercią listu do wojażera Edwarda Jaksy-Bykowskiego o etymologii francuskiego słowa *paradis* (raj) (PW, X, 198). W liście do Mariana Sokołowskiego poeta przyznawał się do biernej znajomości wielu języków: „Kupę języków czytam, lubo czasu nie mam, aby lingwistą być”. (PW, IX, 166). Do J.I. Kraszewskiego pisał o swym obeznananiu z językami semickimi, do których należy i arabski (jako najbogatszy z nich): „Smutno jest p. Norwidowi spomnieć, że J.I. Kraszewski w jednym feuilletonie utrzymuje, jakoby nie było poetów starożytne znających literatury. Są, miły Panie! i tacy, którym nie tylko grecki i rzymski, ale hebrajski, semickie i algo-chińskie obcymi nie są”. (*List do J.I. Kraszewskiego*, PW, X, 81). Ogromny nacisk na studiowanie języków Wschodu, jako warunek *sine qua non* poznania orientalnych krain i ich kultury, kładł Volney: „Bez języka nie można ocenić geniuszu i charakteru narodowego”. Zob. C. F. de Chaseboeuf de Volney, *Podróż do Syrii i Egiptu odbyta w roku 1783, 1784 i 1785. Z dwiema mapami i czterema kopersztychami przez p. Volley*, t. 1, Kraków 1803, s. VI.

<sup>5</sup> Zob. T. Mackiewicz, *Norwid a islam*, „Biesiada” 2005, <http://biesiada.polon.uw.edu.pl/islam.htm> (dostęp: 22.12.2014), oraz P. i E. Chlebowski, *O kilku notatkach i jednym rysunku, czyli Norwid w Łodzi i w Elblągu*, „Studia Norwidiana” 2008, nr 26, s. 115-137.

Trzeba też pamiętać, że ujęcie historyczne to tylko jedna z perspektyw, z której poeta przyjrzał się przywołanemu tematowi oraz że aspekt ten nie wyczerpuje bynajmniej tematu wschodnich inspiracji w dziele tego twórcy i myśliciela. Z pewnością pozostaje do omówienia także wizja relacji chrześcijańsko-muzułmańskich w Norwidowskim projekcie przyszłości związanym z postacią Abd el-Kadera – otwierającym pominięty w niniejszej publikacji wymiar dialogiczny i jednoczący<sup>6</sup>. Bez tego dopowiedzenia obraz Norwidowskiej refleksji o islamie byłby niepełny i zafałszowany. Ograniczony rozmiar niniejszego szkicu zmusza jednak do dokonania selekcji materiału i skupienia się jedynie na wybranym problemie.

\* \* \*

Norwida interesowała przede wszystkim kwestia genezy islamu – sprawa w jego mniemaniu kluczowa dla zrozumienia istoty tej religii oraz decydująca o przyjętym względem niej stanowisku. W zapiskach poety skrzętnie odnotowany jest rok 622 po Chr. (m. in. w *Notatkach z mitologii* PW, VII, 320 oraz w notatce *Mahomet – Koran*<sup>7</sup>) – data słynnej *hidżry*, ucieczki Mahometa z Mekki do Medyny, wyznaczająca symboliczny początek ery islamu (tzn. początek kalendarza muzułmańskiego oraz kalendarza irańskiego):

W pierwszej fazie misyj Mahometa skoro kilka pokoleń złączyło się, aby go zabić w *Meka* – uszedł do Medyny 622. 16. Julii. Data *tej ucieczki* konserwatywnej proroka stała się dla Mahometan tym, czym data *śmierci samowolnej i męczeńskiej* pieczęci Zbawiciela–naszego dla nas (hegire)<sup>8</sup>.

Już same podkreślenia autorskie w cytowanym fragmencie, nawet bez dodatkowego komentarza, wydobywają zasadniczą różnicę między dwiema cezurami: tą wyznaczającą początek ery chrześcijaństwa i tą inaugurującą erę islamu, tj. między „ucieczką” Mahometa przed niechybną śmiercią do Medyny oraz – będącym przeciwieństwem tej postawy – „dobrowolnym przyjęciem męczeńskiej śmierci krzyżowej” przez Jezusa w Jerozolimie. Wyłącznie to drugie wydarzenie ma, jak zdaje się sugerować notatka, moc najwyższego świadectwa religijnego oraz otwiera przed wyznawcami perspektywę soteriologiczną. Ucieczka jest pozbawiona tej wartości.

W pierwszym woluminie *Albumu Orbis* poeta wyrysował też schemat przedstawiający genealogię świętej księgi *Koranu*. Na wykresie tym z judaistycznego źródła – *Starego Testamentu* Mesjasza – wyrastają niczym dwie

---

<sup>6</sup> Pokrewieństwo intelektualno-duchowe między Norwidem a „bohaterem i świętym islamu” – Abd el-Kaderem, a poprzez niego także z innym muzułmańskim mistykiem-myślicielem, najwybitniejszym teologiem sufickim przełomu XII i XIII w. – Ibn’Arabim, jest przedmiotem innej rozprawy tej samej autorki pt. „*Ten sam jest Bóg*”. *Norwid – Abd el-Kader-Ibn ‘Arabi*, „*Studia Norwidiana*”, numer w przygotowaniu.

<sup>7</sup> C.K. Norwid, *Mahomet – Koran*, w: P. i E. Chlebowscey, *O kilku notatkach i jednym rysunku, czyli Norwid w Łodzi i w Elblągu...*, s. 115.

<sup>8</sup> Tamże.

równoległe gałęzie: *Ewangelie* (ukryte pod znakiem krzyża) oraz „*Koran Mahometa*” (*Proza PW*, XI, 406).

Z listu do Mieczysława Geniusza (z roku 1877, *PW*, X, 101–102) oraz z opublikowanej przez Piotra Chlebowskiego Norwidowskiej notatki *Mahomet – Koran*, możliwe zresztą, że sobie współczesnych<sup>9</sup> – wiemy, że poeta zakorzeniał islam w nestorianizmie: potępionej jako heretycka (na soborze efeskim w roku 431 r. i chalcedońskim w 451 r.) doktrynie chrystologicznej patriarchy Konstantynopola – Nestoriusza, która oddzielała na płaszczyźnie ontologicznej dwie natury Jezusa – ludzką i boską, co prowadziło do zaprzeczenia twierdzeniu, iż Chrystus narodził się jako Bóg i jako Bóg cierpiał oraz umarł na krzyżu (a w konsekwencji, że Maryja może być nazywana Matką Boga). Nestorianizm pręźnie rozwinął się w Mezopotamii za panowania Sasanidów, rozprzestrzenił się też na obszarze Półwyspu Arabskiego, gdzie zaczął zanikać wkrótce po wystąpieniu Mahometa. Odniesione do tego kontekstu antytrynitarne, negujące boskość, śmierć krzyżową i zmartwychwstanie Jezusa, wystąpienie proroka Mahometa<sup>10</sup> jawiło się poecie jako jeden z przejawów myślenia heretyckiego, aktywizującego się już w dziejach wielokrotnie, zawsze na skutek zakwestionowania czy niewłaściwego rozumienia prawd chrystologicznych. Dlatego też postawił Mahometa obok Szymona Maga, protognostyka z Samarii, który ogłosił siebie kolejną po Chrystusie inkarnacją Boga i zaprzeczał krzyżowej śmierci Zbawiciela (Jezus miał „udać” ukrzyżowanie), oraz dualisty Manesa – twórcy manicheizmu, który syntetyzował traktowane równorzędnie przekazy Zaratustry, Buddy i Jezusa, uznawszy siebie za ich następcę i ostateczną „Pieczęć”:

Islamizm uważanym raczej powinien być jako krańcowa sekta – chrześcijańska, która religią stała się. Przecież z Nestoriańskiej szkoły począł się i Zbawiciela-świata więcej niż uwzględnia.

(*List do M. Geniusza PW*, X, 101–102)

<sup>9</sup> Opublikowana przez P. Chlebowskiego notatka Norwida o Mahomecie, której forma zapisu zdaje się również wskazywać na pochodzenie z lat siedemdziesiątych, mogła być listowi Norwida do Geniusza prawie współczesna lub nieco go poprzedzać, tworząc z nim charakterystyczny „dwugłos” o islamie, jako że poeta miał zwyczaj komentowania w swej korespondencji (często do wielu adresatów równocześnie) tematów, które właśnie zgłębiał, oraz referowania czytanych aktualnie lektur. Epistolarna refleksja Norwida o genezie „Islamizmu” (*List do M. Geniusza PW*, X, 101–102) pojawia się w wyraźnym nawiązaniu do problematyki poruszanej w „bardzo trafny i ciekawy” liście Geniusza (z roku 1877), wówczas przebywającego w Port Saidzie, być może jako echo dłuższej dyskusji obu przyjaciół o religii mahometańskiej. Norwid prezentuje tu swoje odrębne stanowisko w kwestii wiary Mahometa, której „egipski” adresat, jak możemy się domyślać z kontekstu listu, najwyraźniej odmawiał „zmysłu religijnego”. W minirozprawce epistolarnej, pisanej już z za „klasztornych–murów” Domu św. Kazimierza i podkreślającej związki islamu z chrześcijaństwem („Zbawiciela-świata więcej niż uwzględnia”), choć heretyckim, poeta lokował „kamień węgielny–obrażenia” mahometanizmu gdzie indziej (niż Mieczysław Geniusz) – w kwestii „niewiasty”.

<sup>10</sup> Także Mahomet uznał Jezusa jedynie za człowieka (nie Boga), jednego z wielu proroków. Zob. np. *Koran*, *Sura IV*, w. 157–158. Cytaty z *Koranu* podaję za dziewiętnastowiecznym, polskim przekładem Jana Murzy Buczackiego wydanym w 1858 r. [http://www.planetaislam.com/koran\\_buczacki.html](http://www.planetaislam.com/koran_buczacki.html) (dostęp: 13.12.2014).

Judaizm i Chryścijaństwo w formie herezji archów (mianowicie eutychniański i eutychniański) przenikłszy do Arabii natchnęły elementa, których wyrażeniem uznał się być Mahomet na podobieństwo Simona-Maga – Manesa etc.; uznał się być prorokiem doskonalszym, jak to zwykle pojawiać się tylekroć, ilekroć Bostwo-Zbawiciela w opiniach ziemskich szwankowało. Słowem: należał się Arabii Apostoła, ale otrzymała Reformatora od razu<sup>11</sup>.

Edytor ostatniej z cytowanych wyżej notatek Norwida wyraził zdumienie jej ostrym, zdecydowanym tonem, który w kontekście standardów obowiązujących we współczesnych dysputach międzyreligijnych może nieco razić, a u ironicznie, a nawet ekumenicznie nastawionego autora ody *Do Emira Abd el Kadera w Damaszku* wręcz zdumiewać. Czy jednak rzeczywiście stanowisko Norwida względem islamu jest na tle poglądów dziewiętnastowiecznych niestandardowe lub anachroniczne? Czy w ogóle powinniśmy mierzyć je kryteriami wieku XXI? Jakie są źródła takich przemyśleń i zapamiętań? I jak wpisać je w znany nam portret etyczno-duchowy poety?

Przed wszystkim należy stwierdzić, że uwagi z notatek Norwida są uderzająco słuszne i świadczą o rzetelnej, gruntownej znajomości historii Bliskiego Wschodu oraz historii Kościoła w tej części świata.

Kościół wschodni był w czasach narodzin islamu bardzo głęboko podzielony właśnie z powodu sporów chrystologicznych, a wspólnoty chrześcijańskie, które otaczały Półwysep Arabski bądź egzystowały na jego obrzeżach, w znacznej większości odrzucały postanowienia soboru chalcedońskiego<sup>12</sup>, tzn. miały charakter nestoriański bądź monofizycki<sup>13</sup>. Mahomet obracał się więc głównie w środowisku chrześcijaństwa nieortodoksyjnego, negującego dwoistość natury Chrystusa (umniejszającego Jego boskość lub człowieczeństwo), a nawet zaprzeczającego Jego śmierci krzyżowej (zależnie od odłamu herezji). Silne związki wczesnego islamu z heretyckimi ruchami chrześcijańskimi tamtych czasów (oraz z tamtego regionu) potwierdzają wszyscy historycy i współcześni znawcy zagadnienia:

Kiedy już jako bogaty kupiec Muhammad wędrował ze swoimi karawanami do Syrii i Palestyny, docierając aż do granic Bizancjum, miał okazję poznać bliżej wschodnie chrześcijaństwo, szczególnie w postaci monofizytyzmu i nestorianizmu. [...] Mówiąc o atmosferze religijnej w Arabii w okresie pojawienia się islamu i o wpływach tejże atmosfery religijnej na Muhammada, [...] przypominamy, że na północy Arabii istniały dwa państewka arabskie, Ghassanidów i Lachmidów, których mieszkańcy, w większości koczownicy, przyjęli już chrześcijaństwo, prócz tego nadal promieniujące na Arabię z Bizancjum. Ponadto na południu Arabii krzewiło się chrześcijaństwo, które tam przenikało z Abisynii, a umocniło się w ciągu VI wieku<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> C. K. Norwid, *Mahomet – Koran...*, s. 115.

<sup>12</sup> Zob. H. Goddard, *Historia Kościoła chrześcijańskiego na Bliskim Wschodzie*, w: tegoż, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2009, s. 23–30.

<sup>13</sup> Monofizytyzm, inaczej eutychnianizm, to doktryna teologiczna, według której Chrystus ma naturę ludzką i boską, jednak nie istnieje w dwóch naturach, bowiem natura boska Chrystusa wchłonęła jego naturę ludzką.

<sup>14</sup> J. Bielawski, *Wprowadzenie do: Koran*, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 766.

Pod koniec V wieku Kościół wschodni nie był już więc monolitem. [...] powstał ostry spór między Kościołem greckim z siedzibą w Konstantynopolu, który uznał decyzje soborów w Efezie i Chalcedonie, a Kościołami nestoriańskimi i monofizyckimi, odrzucającymi postanowienia soborowe. [...] rezultatem był dalszy głęboki podział wewnątrz Kościoła chrześcijańskiego wśród teologicznych i geograficznych granic, a znaczenia tego faktu jako tła dla nadchodzącej wspólnoty muzułmanów nie sposób przecenić.

[...] przyjęcie chrześcijaństwa przez niektóre plemiona arabskie w tym czasie nie było jedynie sprawą religijnych czy teologicznych przekonań. Było również deklaracją kulturalnego pokrewieństwa i znakiem politycznej wierności [...]. Nie oznacza to jednak, że to właśnie ortodoksyjne (w znaczeniu uznawania dekretów Soboru Chalcedońskiego) chrześcijaństwo szerzyło się na tym terenie; było to raczej chrześcijaństwo monofizyckie, które uzyskało dominującą pozycję dzięki temu, że miało wśród swych zwolenników Ghassanidów [...].

Na północno-wschodniej granicy Półwyspu Arabskiego, [...] który był wtedy prowincją imperium Sasanidów, zachodził podobny proces przenikania orędzia chrześcijańskiego do pewnych plemion arabskich. Tam jednak zakorzeniła się inna gałąź Kościoła. [...] Numan ibn Munzir, władca Lachmidów [...], nawrócił się na chrześcijaństwo w jego odmianie nestoriańskiej [...]. Stolica Lachmidów, A-Hira, była od IV wieku centrum nestorianizmu. Nestorianizm zapuścił także korzenie, dalej na południe, na wschodnich wybrzeżach Zatoki [...]. I tak Bahrajn [...], miał biskupów nestoriańskich.

Trzecim obszarem Arabii, [...] jest [...] terytorium dzisiejszego Jemenu. Tutaj chrześcijaństwo miało ugruntowaną pozycję na stulecia przed powstaniem wspólnoty muzułmańskiej, a swoje upowszechnienie zawdzięcza królestwu Aksum [...]. I tym razem chodziło o chrześcijaństwo monofizyckie<sup>15</sup>.

Także biografia Mahometa oraz hadisy ewidentnie potwierdzają, że Prorok miał kontakty z Kościołem nestoriańskim<sup>16</sup>. Istnieje też wiele uderzających podobieństw między tymi obrządkami religijnymi (np. w modlitwie rytualnej). Bliskość islamu z nestorianami i innym odłamek wymienionym przez Norwida w notatce *Mahomet – Koran* oraz w *Albumie Orbis* (zob. *Proza* PW, XI, 403, notatki 52 oraz 69) – z wyznawcami monofizytyzmu jakobitami<sup>17</sup> – była tym silniejsza, że oba te bliskowschodnie Kościoły cier-

<sup>15</sup> Zob. H. Goddard, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>16</sup> Zob. H. Goddard, *Kontakty Muhammada z chrześcijanami*, w: tegoż, *Historia stonków chrześcijańsko-muzułmańskich...*, s. 31–38. Kwestia wpływu chrześcijaństwa na nauczanie Mahometa pozostaje do dziś przedmiotem poważnych sporów tak między uczonymi muzułmańskimi, jak i niemuzułmańskimi. O ile ci pierwsi byli zwykle skłonni do akcentowania nowatorstwa nauczania Proroka, to uczeni chrześcijańscy oraz żydowscy często przedstawiali je jako „orędzie pozbawione jakiegokolwiek oryginalności”, będące po prostu „pochodną orędzia albo judaistycznego, albo chrześcijańskiego, albo religii arabskiej przed islamem”, albo wreszcie traktowali je jako „jakiś rodzaj syntezy jednego lub więcej z tych elementów”. Najważniejsze źródło biograficzne dotyczące życia Mahometa pióra Ibn Ishaka (*Sirat Rasul Allah – Żywot Muhammada Wysłannika Boga*) pięć razy wspomina o różnych kontaktach Proroka i pierwszej wspólnoty muzułmańskiej z chrześcijanami (nestorianami lub monofizytami). Zob. H. Goddard, dz. cyt., s. 31. Mahomet jako niepiśmienny nie mógł przeczytać *Evangelii* ani *Tory*, mógł je natomiast znać wyłącznie z przekazów ustnych, często zniekształconych, czego dowodem i skutkiem zarazem są różne błędne opinie, interpretacje lub fakty dotyczące chrześcijaństwa przytaczane w *Koranie*.

<sup>17</sup> W notatce nr 59 z *Albumu Orbis* Norwid wspomina o jeszcze jednym heretyckiej grupie chrześcijan powstałej około VII w. na terenach zamieszkiwanych przez Ormian, „poza

piały w VI i VII w. prześladowania ze strony Bizancjum (ze względu na ich nieortodoksyjne poglądy na naturę Chrystusa, w których „Bostwo–Zbawiciela” „szwankowało”), co sprawiło, że stosunkowo chętnie „przeszły pod jarzmo obce, muzułmańskie” (*Proza PW*, XI, 401), tzn. poparły one arabskich najeźdźców, przyjmując ich inwazję jako wyzwolenie. Po podboju Syrii nestorianie i jakobici pozostawali przez jakiś czas w przyjaznych stosunkach z kalifami. Dopuszczano ich nawet do różnych stanowisk państwowych, a w klasztorach jakobickich będących ważnymi ośrodkami myśli filozoficznej przekładano na arabski (i syriacki) dzieła greckich myślicieli i uczonych. Te pokojowe stosunki trwały aż do VIII w.

Tak więc reakcje chrześcijan niechalcedońskich i chalcedońskich na narodziny islamu były diametralnie różne<sup>18</sup>. Ci pierwsi zgadzali się, że „islam jest sądem Bożym [...] nad ich teologicznymi i kościelnymi przeciwnikami, chrześcijanami akceptującymi chrystologiczne definicje Soboru Chalcedońskiego” albo też interpretowali nową religię jako spełnienie biblijnych obietnic Bożych danych Abrahamowi i jego synowi Izmaelowi<sup>19</sup>. Odmienne postrzegali rewelacje Mahometa chrześcijanie chalcedońscy – widzieli w nich kolejną z pleniących się wówczas całymi dziesiątkami herezji.

Norwid nie rozmija się zatem w swych przemyśleniach z faktami historycznymi. Wręcz przeciwnie, jest bardzo dociekliwy i zdumiewająco precyzyjny w studiach historycznych. Jednak pozostaje jeszcze kwestia: wskazania źródła jego przemyśleń i notatek, co zdaniem Piotra Chlebowskiego jest problematyczne:

Czy Norwid korzystał tu z jakiejś zwartej publikacji? A może z artykułów ówczesnej prasy? Czy była to publikacja polska czy obca, np. francuska? Trudno wiążąco rozstrzygnąć te kwestie. Trzeba pamiętać, że w XIX wieku mamy do czynienia z ogromnym przyrostem piśmiennictwa o świecie muzułmańskim<sup>20</sup>.

Rzeczywiście, wskazanie bezpośredniego źródła/źródeł nie jest łatwe<sup>21</sup>, niemniej wydaje się, iż nie jest niemożliwe ani niedorzeczne pokuszenie się o pewne doprecyzowujące ustalenia w tej kwestii. Lata siedemdziesiąte,

---

Imperium” – paulicjanach („poprzedzających reformę Lutra”), którzy byli wyznawcami chrześcijańskiego dualizmu (tzn. wierzyli w istnienie dwóch bogów i w dwa akty stworzenia). Byli oni „doketami”, tzn. zaprzeczali, iżby Syn Boży faktycznie cierpiał na krzyżu jako człowiek, ponieważ umierając, zrzucił tylko grzeszną, cielesną powłokę. Po wygnaniu z Bizancjum walczyli oni wspólnie z Arabami przeciw Bizancjum, później zaś część z nich sprzymierzyła się z Turkami. Istnieją nawet relacje o żołnierzach paulicjańskich chwytających za broń przeciwko krzyżowcom.

<sup>18</sup> Zob. H. Goddard, *Odpowiedź chrześcijan na nadejście islamu*, w: tegoż, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich...*, s. 49–53 i nast.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 53, 58.

<sup>20</sup> P. i E. Chlebowski, *O kilku notatkach...*, s. 125.

<sup>21</sup> Ogarnięcie całej literatury z zakresu orientalistyki wydanej w latach 1800–1950 przekracza możliwości jednego człowieka, gdyż w czasie tym opublikowano blisko 60 tys. prac. Zob. Z. Żygulski, *Wstęp do: E. Said, Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski, Warszawa 1991, s. 10.



czas pracy nad *Kleopatrką i Cezarem*, to w życiu Norwida okres bardzo intensywnego studiowania tematyki orientalnej: uczestnictwa w posiedzeniach naukowych paryskiego *Société Philologique* i korespondencji z jego prezesem<sup>22</sup>, „wschodnich” kontaktów z rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego i prezesem Akademii Umiejętności w Krakowie Stanisławem hr. Tarnowskim, „egipskich” dyskusji z Mieczysławem Geniuszem, a także wielu lektur (m.in. poezji Hafiza) i dojrzałych przemyśleń na od dawna już rozpatrywane tematy wschodnie<sup>23</sup>.

Docieklivość, merytoryczność i przywiązanie poety do tradycji pozwalają przypuszczać, że opierał on swą wiedzę o narodzinach wiary Proroka na pracach szacownych, wiarygodnych, rzetelnych i niepodważalnych. Logika skłania do szukania źródeł tej wiedzy w dziełach z zakresu historii Bizancjum bądź w bizantyjskiej literaturze polemicznej, gdyż to „chrześcijanie Wschodu pierwsi zetknęli się z islamem i dlatego pierwsi przedstawili chrześcijańskie interpretacje i odpowiedzi na islam”<sup>24</sup>. Jest to tym bardziej uzasadnione, iż wzmianki o tej religii pojawiają się w Norwidowskim *Albumie Orbis* oraz w *Notatkach z historii* pośród zapisów będących świadectwem szerszych studiów nad hellenizmem wschodnim i historią Bizancjum w VII i VIII w. (m.in. pojawia się tu kwestia sporów dogmatycznych, herezji i wczesnochrześcijańskich soborów, utraty wschodnich prowincji imperium na rzecz Arabów i „gestów heroicznych w Azji Mniejszej przeciw Mahometanom” [Proza PW, XI, 401–403], Ojców Kościoła i monastycyzmu, zagrożenia Konstantynopola przez muzułmanów i krzyżowców itd.). Idąc tym tropem, można by dopatrzeć się inspiracji dla takiej postawy poety wobec religii Mahometa w modelu patrystycznym wypracowanym przez chrześcijańskich apologetów i polemistów wschodnich, wywodzących się z Kościoła chalcedońskiego. Nie tylko dzieła historyczne, ale i pisma Ojców Kościoła mogłyby tu okazać się wyjątkowo miarodajne jako współczesne naro-

<sup>22</sup> Zob. B. Biela, E. Lijewska, *Korespondencja Norwida z hrabią Hyacinthe de Charencey, prezesem paryskiego Société Philologique*, „Studia Norwidiana” 2001, nr 19, s. 111–129.

<sup>23</sup> Na temat wschodnich inspiracji Norwida, jego zainteresowań współczesnym mu orientalizmem naukowym i podróżniczym oraz źródeł jego wiedzy o Arabach i islamie zob. R. Gadamska-Serafin, *Świat arabsko-muzułmański w dziele Norwida – źródła i inspiracje* (referat wygłoszony podczas konferencji naukowej „Kulturowy wymiar twórczości Cypriana Norwida” z okazji 130. rocznicy śmierci Artysty, Lublin 5–7 listopada 2013). Tekst przesłany do zbiorowego tomu konferencyjnego.

<sup>24</sup> H. Goddard, *Odpowiedź chrześcijan na nadejście islamu...*, s. 101. Reakcja chrześcijan zachodnich na wiarę Mahometa była późniejsza niż na Wschodzie, gdyż dowiedzieli się oni o obecności islamu dopiero podczas kolejnego stadium ekspansji potomków Izmaela – na Hiszpanię i południową Francję. Pierwszy spójny i wyczerpujący pogląd na islam na Zachodzie pojawił się dopiero w IX w. w łonie Ruchu Hiszpańskich Męczenników, który wypracował apokaliptyczną wizję nowej religii. Jej narodziny zinterpretowano jako spełnienie się prorocтва z biblijnej *Księgi Daniela* o pojawieniu się czwartej bestii (Dn 7, 7). Krążący po ówczesnej Hiszpanii *Żywot Muhammada* podawał też, że Prorok zmarł w roku 666, a ponieważ była to liczba bestii, uznano Mahometa za zapowiadanego Antychrysta. Zob. tamże, s. 102–106.

dzinom islamu i jednocześnie prezentujące odpowiednio wysoki poziom intelektualno-etyczny. Były to także teksty wyjątkowo bliskie Norwidowi. Notatka *Mahomet – Koran* mogła powstać na przykład po lekturze jednej lub kilku rozpraw apologetyczno-polemicznych (ew. jakiegoś późniejszego doń komentarza, summy czy związanego z nimi hasła encyklopedycznego, słownikowego itp.).

Jak wykazały badania ks. Antoniego Dunajskiego<sup>25</sup>, poeta świetnie znał pisma Ojców Kościoła. Wiadomo też, że chętnie czerpał z tradycji oraz że miała ona dla niego znaczenie priorytetowe. Poddana już krytycznemu osądowi historii była dlań często bardziej wiarygodna niż źródła współczesne, nawet dziewiętnastowieczna teologia czy wybiórcza lub mitotwórcza (jego zdaniem) nauka. Jakie prace patrystyczne należałoby jednak wziąć pod uwagę?

Jeśli przyrzeć się chronologii, zauważymy, że na wiek VII i VIII, tj. na czasy Mahometa i jego najbliższych sukcesorów, przypadło życie takich związanych z Bliskim Wschodem (Syrią) Ojców Kościoła, jak Anastazy II z Antiochii, Izaak z Niniwy, Jakub z Edessy, Kosma, Makary z Antiochii, Marut z Tagrit, Pseudo-Dionizy z Tell Mahre, Kosma Pieśniarz oraz ostatni *Pater Ecclesiae* na Wschodzie – św. Jan Damasceński (675–749). W gronie tym najwybitniejszym teologiem pozostawał uhonorowany tytułem doktora Kościoła wschodniego (w roku 1890 przez papieża Leona XIII) ostatni z wymienionych. On też lepiej niż ktokolwiek inny znał religię i kulturę Arabów<sup>26</sup>, gdyż sam pochodził z chrześcijańskiej rodziny arabskiej; urodził się pół wieku po słynnej hidżrze jako wnuk ostatniego bizantyńskiego prefekta Damaszku<sup>27</sup>, do dwunastego roku życia prawdopodobnie nawet pobierał nauki z dziećmi muzułmańskimi<sup>28</sup>, a jego ojciec (później przez jakiś czas i on sam) był ministrem finansów kalifa Abd al Malika. Młodość „Tomasza Wschodu” przypadła zatem jeszcze na czasy dość pokojowego współistnienia arabskich chrześcijan i muzułmanów, co pozwalało rodzinie Jana zachować ogromne wpływy. Mieszkać w Damaszku, przyszedł doktor Kościoła był naocznym świadkiem przechodzenia od chrześcijańskiej kultury greckiej i syryjskiej panującej we wschodniej części cesarstwa bizantyjskiego, do kultury muzułmańskiej, która szybko rozprzestrzeniała się wraz z arabskimi podbojami militarnymi. Jako pierwszy zareagował też w swoich pismach na

<sup>25</sup> Zob. np. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985 i inne.

<sup>26</sup> Uważa się też, że pisma św. Jana z Damaszku – poprzez jego uczniów działających w środowisku muzułmańskim – mogły wywrzeć też wpływ na filozofię arabską. Zob. *Wstęp do: św. Jan Damasceński, Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, tłum. i oprac. A. Zhyrkova, „Źródła Myśli Teologicznej” 59, Kraków 2011, s. 5 (przypis 2).

<sup>27</sup> Dziadek św. Jana Damasceńskiego – Mansur ibn Sargun był zmuszony poddać Damaszek arabskim najeźdźcom w roku 635. Doświadczenie spotkania z rodzącym się, ekspansywnym islamem musiało być zatem dla rodziny Jana szczególnie traumatyczne. Mocno odcisnęło się też w zbiorowej pamięci damasceńskich elit chrześcijańskich.

<sup>28</sup> Zob. H. Goddard, *Odpowiedź chrześcijan na nadejście islamu...*, s. 55.

pojawienie się nowej religii, wypracowując interpretację islamu charakterystyczną dla punktu widzenia chrześcijan zachowujących lojalność wobec Soboru Chalcedońskiego (tzn. odmienną od neutralnej lub przychylniej interpretacji „niechalcedońskiej”).

Damascęczyk nie tylko adresował swe pisma polemiczne do heretyckich nestorian i jakobitów, np. *Contra Nestorianos, De natura composita sive contra acephalos (O złożonej naturze)*, ale prowadził ożywioną, merytoryczną polemikę z młodym islamem (*Księga herezji, Dysputa pomiędzy muzułmaninem a chrześcijaninem*<sup>29</sup>), broniąc zakwestionowanej przez Proroka nauki o wcieleniu i zwalczając muzułmański fatalizm. Jego najważniejsze dzieło pt. *Wykład wiary prawdziwej*<sup>30</sup>, syntetyzujące naukę greckich Ojców Kościoła, przedstawia w swej części drugiej historię stu pozachrześcijańskich i chrześcijańskich herezji oraz szczegółowo objaśnia ich istotę<sup>31</sup>. Co ciekawe, ostatnią pozycję na tej liście zajmuje zapisana pod numerem 100... religia Proroka, w której damasceński święty dopatrywał się ewidentnych związków z nestorianizmem, uzasadnionych dodatkowo bliskimi kontaktami młodego Mahometa z nestoriańskim mnichem Bahirem<sup>32</sup>:

100. Istnieje i do dziś panujący i zwodniczy kult izmaelitów, który jest zwiastunem Antychrysta. Wywodzi się od Izmaela – rodzonego dziecka Hagar i Abrahama – dlatego nazywają się oni i haragenami, i izmaelitami. Saraceni zaś nazywają się od słów „Sara” i „ogółocony” (keyócs), dlatego że Hagar powiedziała do Anioła: „Sara wyrzuciła mnie ogółoconą”.

(7) Są oni bałwochwalcami i czężą gwiazdę poranną i Afrodytę, która nazywają w swoim języku Chabar, co oznacza „Wielka”.

(10) Aż do czasów Herakliusza jawnie byli bałwochwalcami. A od tego czasu i dotychczas zjawiał się wśród nich pseudoprorok zwany Mamedem. On przez przypadek zapoznał się ze Starym i Nowym Testamentem i niby też był związany z jakimś ariańskim mnichem, a potem stworzył własną herezję. Zjednałszy sobie lud przez to, że wydawał się bogobojny, trąbił, iż Pismo z nieba zostało jemu zesłane przez Boga. Naskrobawszy zaś w swojej księdze jakieś rozprawę śmiechu warte, przekazał je im do czczenia.

(17) Mówi, że jedyny Bóg jest twórcą wszystkiego i nie jest ani zrodzony, ani rodzący. [...] Słowo Boga [...] wstąpiło w Maryję i zrodziło Jezusa będącego prorokiem i niewolnikiem

<sup>29</sup> Zob. K. Grzywaczewski, *Debata chrystologiczna pomiędzy chrześcijaninem a muzułmaninem według Jana Damasceńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 2008, z. 2 (597), s. 217–233. Centralnym zagadnieniem poruszonym w polemice Janowej, zasadniczo różniącym chrześcijan i muzułmanów, jest kwestia natury i misji Jezusa (w tym pojęcie *Logosu*, dogmat o Wcieleniu) oraz kultu krzyża (w tej sprawie muzułmanie posądzali chrześcijan o idolatrię) i oddawania czci wizerunkom (ikonoklazm), a także dogmat o Trójcy Świętej (oskarżenia chrześcijan o politeizm).

<sup>30</sup> Zob. św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, oraz św. Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach...*

<sup>31</sup> Św. Jan wymienia cztery źródła i prototypy herezji, z których wywodzą się wszystkie pozostałe: barbarzyństwo, hellenizm, judaizm (!) i scytyzm. Następnie analizuje różne herezje Hellenów (pitagoreizm, platonizm, stoicyzm, epikureizm), siedem herezji judaizmu i wreszcie siedemdziesiąt dziewięć herezji chrześcijańskich.

<sup>32</sup> Mahomet miał spotkać nestoriańskiego mnicha Bahira jeszcze jako dziecko. To z jego ust usłyszał potwierdzenie swych predyspozycji prorockich (fakt ten wspomina biograf Mahometa Ibn Ishak).

Boga. Mówi [Mahomet – R. G.–S.], że nieprawi Żydzi chcieli Go ukrzyżować i schwytawszy Go ukrzyżowali Jego cień. Sam zaś Chrystus nie został ukrzyżowany – twierdzi on – ani nie umarł, Bóg bowiem wziął Go do siebie, do nieba, dlatego, iż Go kochał. [...]

(32) I wiele innych bajecznych rzeczy jest w tym piśmie śmiechu wartym, co do którego ów pyszni się, że jemu zostało ono przekazane przez Boga<sup>33</sup>.

Walka z błędami w wierze była jednym z najpilniejszych zadań młodego Kościoła, toteż podobne do Janowego spisy herezji funkcjonowały (i to w licznych egzemplarzach) już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zarówno w Kościele greckim, jak i łacińskim. Do najsłynniejszych należały m.in.: *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu, *Panarion* św. Epifaniasza z Salaminy, *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus* św. Augustyna, *Indiculus de haeresibus* Pseudo-Hieronima. Z początku VII w. pochodzi też *De haeresibus liber* z wizygockiej Hiszpanii pióra św. Izydora z Sewilli<sup>34</sup>, który to wykaz herezji z oczywistych względów nie odnotowuje jeszcze nauki Mahometa. W księgach o heterodoksji pojawia się ona po raz pierwszy właśnie u św. Jana z Damaszku<sup>35</sup>.

Z dziełami św. Jana Damasceńskiego (podobnie zresztą jak i rozprawami innych Ojców) Norwid mógł bez trudu zapoznać się w Paryżu, gdzie zostały one wydane w latach pięćdziesiątych w łacińskim przekładzie M. Lequiena, w monumentalnej serii patrystycznej *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* przez słynny paryski dom wydawniczy księdza Jacques’a Paula Migne’a<sup>36</sup>. Ta najpełniejsza w owym czasie edycja zbioru greckich i łaciń-

<sup>33</sup> Św. Jan Damasceński, *O herezjach...*, s. 135. Podstawowe argumenty wytoczone przeciw „herezji” Mahometa są następujące: brak świadków i zapowiedzi nowego objawienia, wątpliwa wartość „objawień” otrzymanych we śnie przy wyłączonym rozumie, niepodważalna wartość tradycji zakwestionowanej przez proroka, niezrozumienie istoty Słowa Bożego przez Proroka (odrywającego Słowo od Boga), bezpodstawność zarzutu bałwochwalstwa w stosunku do chrześcijan (kult krzyża) w obliczu muzułmańskiego kultu kamienia w Kaabie (reliktu dawnej idolatrii Arabów), wątpliwa wartość etyczna poligamii, służącej za przykrywkę rozwiązłości itp.

<sup>34</sup> Zob. św. Izydor z Sewilli, *De haeresibus liber*, tłum. i oprac. ks. M. Cholewa, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1993, s. 59–81 (także *on-line*: <http://pwtw.pl/wp-content/uploads/wst/6/Cholewa.pdf>, dostęp: 22.12.2014).

<sup>35</sup> Lista herezji była w czasach św. Jana wymieniana przy okazji konsekracji kapłańskiej lub biskupiej, w celu wyrzeczenia się i wyklęcia wszystkich potencjalnych błędów w wierze. O ile wcześniejsze herezje są wymieniane także przez poprzedników Jana (Epifaniasza, Ireneusza), to rozbudowany akapit na temat islamu pochodzi z cząści od niego. Janowa lista herezji jest najpełniejsza. Zob. *Wstęp* do: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach...*, s. 10.

<sup>36</sup> *Patrologiae cursus completus* składał się z dwóch serii: *Patrologia Latina* (pisma łacińskich Ojców Kościoła od Tertuliana do Innocentego III, wydawane w latach 1844–1845 i obejmujące 221 tomów) oraz *Patrologia Graeca* (pisma greckich Ojców Kościoła od Barnaby do Soboru Florenckiego, najpierw wydane tylko po łacinie w 85 tomach do roku 1856, a następnie wydanie tekstów oryginalnych wraz z ich łacińskim tłumaczeniem, w 165 tomach w latach 1857–1858). Dom wydawniczy ks. Migne’a przy Petit Montrouge na obrzeżach czternastej dzielnicy Paryża cieszył się renomą i już w latach trzydziestych zasłynął z edycji cennych dzieł religijnych w przystępnej cenie, przeznaczonych głównie dla niższego

skich tekstów Ojców Kościoła, do dziś zresztą pozostająca najważniejszym odniesieniem we wszystkich pracach z zakresu patrologii, miała w XIX w. ogromne znaczenie teologiczne, popularyzatorskie i systematyzujące. Była też powszechnie czytana w ówczesnych seminariach<sup>37</sup>. Norwid, studiujący dzieje Kościoła oraz myśli teologicznej, bez wątpienia znał to cenne i popularne wydanie. O tym, że sięgał do wydanej *par l'abbé Migne Encyklopedii teologicznej* (dokładnie do jej tomu 45: *Słownik ikonograficzny*), dobitnie świadczy zapis pojawiający się wśród *Notatek z historii* (PW, VII, 333, not. 19). Z kolei jego zainteresowanie wczesnochrześcijańskimi herezjami potwierdzają liczne wzmianki na ich temat zarówno w *Albumie Orbis*, jak i w *Notatkach z historii* (np. notatki 72, 171, PW, VII, 343, 370). Na to, że znane mu były pisma św. Jana z Damaszku, wskazuje natomiast zapisana po francusku uwaga o początkach oficjalnego kultu krzyża w Kościele około VIII w., właśnie za sprawą doktryny Damasceńczyka, rozprawiającej się ostatecznie z zarzutem bałwochwalstwa wysuwany pod adresem chrześcijan adorujących narzędzie śmierci Zbawiciela (notatka 87 w: *Notatki z historii* PW, VII, 347). Możemy zatem z dużą dozą pewności przypuszczać, że poeta sięgnął i do tomów 94–96 *Patrologii greckiej*, mieszczących pisma św. Jana Damasceńskiego. Mogły być one dla niego istotne także ze względu na ich fundamentalne znaczenie dla późniejszej *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu<sup>38</sup> – doktora Kościoła, który zostawił wyraźny ślad w horyzoncie myśli Norwidowskiej, a który wielokrotnie powoływał się na autora pierwszej summy – swego wielkiego poprzednika z Damaszku.

W wymienionych paryskich tomach *Patrologii greckiej* odnajdziemy m.in. takie, powiązane z omawianym tematem rozprawy św. Jana, jak: *De Haeresibus, Expositio Fidei Orthodoxa, Pro sacris imaginibus, Contra Jacobitas, Contra Manichaeos, Disputatio Christiani et Saraceni, Disputatio cum Manichaeo, Disputatio Saraceni cum Christiano, Adversus Iconoclastes*<sup>39</sup>, w których wyrażone jest stanowisko tego Ojca Kościoła – broniącego jedynej prawdy chrześcijańskiej i oczyszczającego ją z wszelkich błędów – wobec młodego islamu. A osąd ten był zdecydowanie krytyczny. Janowa charakterystyka nowej „herezji” wykraczała nawet poza granice

---

duchowieństwa. Najbardziej znane były: *Scripturae sacrae cursus completus* (kompletny kurs *Pisma świętego*), który zgromadził szeroki zestaw komentarzy do każdej z ksiąg *Biblii, Theologiae cursus* (każdy w 28 tomach, 1840–1845), *Collection des auteurs sacrés* (*Zbiór autorów świętych* w 100 tomach, 1846–1848); *Encyclopédie théologique* (171 tomów, wydana w latach 1844–1846).

<sup>37</sup> W drugiej poł. XIX w. ukazało się też sporo komentarzy, studiów i monografii poświęconych Janowi z Damaszku m.in. w języku niemieckim. Zob. np. J. Langen *Johannes von Damaskus: eine patristische Monographie*, Gotha 1879.

<sup>38</sup> *Źródło wiedzy...* św. Jana jest uznawane za „pierwszą sumę” w dziejach teologii, patronuje zatem dziełu Akwinaty. Zob. *Wstęp* do: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach...*, s. 6, 13.

<sup>39</sup> Wersja online *Patrologii greckiej* dostępna na stronie: <https://archive.org/stream/patrologiaecursus119migngoog#page/no/mode/2up> (dostęp: 15.12.2014).

dzisiejszej „politycznej poprawności”<sup>40</sup>. Islamu nie traktował poważnie; pisał o nim z ironią i sarkazmem, choć bez triumfalizmu czy nienawiści, nie spodziewając się zapewne nawet, że w przyszłości zyska on miliony wyznawców na całym świecie. Muzułmanie byli dla Jana – przedstawiciela chrześcijańskiej elity Damaszku – „barbarzyńskimi najeźdźcami i uzurpatorami rujnującymi zastany porządek społeczny, kulturę i religię, trudno więc spodziewać się od niego szczególnego szacunku dla wiary najeźdźców”<sup>41</sup>. Jednak odrzucenie posłannictwa Proroka przez Damasceńczyka nie było wynikiem bezkrytycznego przekonania o wyższości kulturowej chrześcijaństwa, lecz konsekwencją precyzyjnie przeprowadzonej, logicznej analizy zawartych w pismach mużulmańskich głównych doktryn i pojęć, analizy wykazującej niekonsekwencje, niezrozumienie, poważne błędy logiczne, bezpodstawność zarzutów wobec chrześcijaństwa oraz wspomniane powinowactwa z potępionymi herezjami<sup>42</sup>.

Rzeczowy esej Damasceńczyka, niemal naoczego świadka narodzin islamu, wydobywający pewne nieprzekraczalne różnice między dwiema religiami monoteistycznymi, określił na setki lat zasadniczy stosunek ortodoksyjnych chrześcijan do wiary głoszonej przez proroka Mahometa. To za jego sprawą islam został na początku średniowiecza oceniony jako „nowa, sfalszowana wersja [...] chrześcijaństwa”<sup>43</sup>. Zatem Norwidowskie myślenie o islamie wywodzi się – bezpośrednio lub pośrednio – od św. Jana Damasceńskiego.

Rolę „pośrednika” mógł – w przypadku Norwida – odegrać na przykład św. Tomasz z Akwinu, u którego również pojawia się refleksja nad islamem (choć w stopniu dość znikomym, bo *expressis verbis* wyrażona zaledwie

---

<sup>40</sup> Zob. *Wstęp* do: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach...*, s. 21.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Polemika ta była kontynuowana przez następne wieki. Przykłady podobnych dysput, także z użyciem argumentów neutralnych, pozareligijnych, bo czysto logicznych, odnajdziemy np. w młodszej o trzysta lat, przyjacielskiej korespondencji uczonych chrześcijan i mużulmanów. Zob. *Korespondencja między chrześcijaninem a mużulmaninem*, tłum. J.A. Szymańczyk, Kraków 2005.

<sup>43</sup> E. Said, *Orientalizm...*, s. 100. Pogląd św. Jana Damasceńskiego, że islam jest herezją, był powtarzany przez kolejne wieki średnie. W wieku IX potwierdził tę interpretację historyk Teofanes Wyznawca oraz Nicetas z Bizancjum, zaś w wieku XII Piotr Venerabilis, który, wzorując się na chrześcijańskim modelu patrystycznym, w swych dwóch pracach (*Streszczenie całej herezji Saracenów* oraz *Odrzucenie sekty, czyli herezji Saracenów*) uznał islam nie tylko za herezję, ale za sumę wszystkich herezji chrześcijańskich. Zob. H. Goddard, *Odpowiedź chrześcijan na nadejście islamu...*, s. 102–106. Jeszcze w XVI w. na grobowcu królów katolickich Hiszpanii – Ferdynanda V Aragońskiego i Izabeli I Kastylijskiej – którzy odebrali Arabom Kordobę, wypędzając ich ostatecznie po ośmiuset latach obecności z Półwyspu Iberyjskiego, umieszczono znaczący napis:

*Mahometice secte prostratores  
et heretice pervicacie extinctores.*

[Gnębiciele sekty Mahometa  
i tępiciele heretyckiego uporu].

w kilku ustępach), mianowicie w jego słynnej rozprawie filozoficzno-dogmatycznej pt. *Summa contra Gentiles*<sup>44</sup> (*Suma przeciwko poganom*), gdzie mahometanizm jest postawiony na równi z pogaństwem oraz jednoznacznie nazwany „błędem sekciarskim”. Zatem i u Akwinaty Mahomet znajduje się w towarzystwie Szymona Maga, Manesa i innych heretyków<sup>45</sup>:

Ci, którzy wprowadzili błędy sekciarskie, postępują drogą przeciwną, jak to widać u Mahometa, który zwabia ludy obietnicami rozkoszy zmysłowych, do których pragnienia podnieca pożądliwość ciała. Podawał także przepisy odpowiednie do obietnic, popuszczając cugli rozkoszom cielesnym, a co do tego ludzie zmysłowi łatwy dają posłuch. Nauki prawdy zaś podawał takie tylko, które każdy średnio wykształcony może poznać rozumem przyrodzonym, owszem, prawdy których nauczał, pomieszał z wieloma bajkami i zupełnie błędnymi naukami. Nie użył też żadnych znaków nadprzyrodzonych, które jedynie dają świadectwo natchnieniu bożemu, [...] lecz powiedział, że jest posłany z mocą zbrojną, a tych znaków nie brak także rozbójnikom i tyranom. A także ci, którzy mu z początku uwierzyli, nie byli to jacyś ludzie uczeni, wywyczeni w rzeczach ludzkich i boskich, lecz ludzie zezwierzęceni, przebywający na pustyniach, nieznający zupełnie żadnej nauki boskiej; takimi to rzeszami i przemocą zbrojną zmusił innych do poddania się jego prawu. Żadne proroctwa Boże poprzedzających go proroków nie dają mu świadectwa; owszem on raczej spaczył prawie wszystkie nauki Starego i Nowego Testamentu, opowiadaniem pełnym bajek, jak to widzi każdy, kto przepatruje jego prawo. Stąd chytrze nie zalecił swym wyznawcom czytania ksiąg Starego i Nowego Testamentu, by mu nie wykazał fałszu. Stąd widać, że ci, którzy dają wiarę jego słowom, wierzą lekkomyślnie<sup>46</sup>.

Na patrystyczne zakorzenie Norwidowskiej notatki *Mahomet – Koran* może też wskazywać uwaga poety zapisana nieco niżej:

W Koranie nic nowego ani jako dogma – bo z żydowskich i chrzci-heretickich wzięte – ani jako reforma moralna – w prawdzie poligamię do 4 kobiet ograniczył Mahomet, ale sam w dostojęństwie swoim proroka nieograniczoną liczbę ich posiadać mógł i każdą za żonę swą uważać<sup>47</sup>.

Podobnie jak pierwsi polemizujący z islamem apologety chrześcijańscy, Norwid uważał przesłanie Mahometa, tak pod względem pochodzenia, jak

<sup>44</sup> Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles), czyli o prawdziwości wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych*, Kraków 1930.

<sup>45</sup> O Szymonie Magu u św. Tomasza mowa m.in. na s. 102.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 18. Temat „fałszów w prawie Saracenów” powraca jeszcze na s. 58. Św. Tomasz przywołuje św. Jana z Damaszku, odnosi się także do rozpraw arabskich filozofów: Awicenny (*Metafizyka, De Anima*) i Awerroesa, podejmując z nimi racjonalną dyskusję. W swej polemice z heretykami chrześcijańskimi, Żydami i muzułmanami Akwinata nie opiera się na autorytecie jakiegokolwiek świętej księgi i przekazanego w niej objawienia, gdyż, jak twierdzi, jego oponenti „nie zgadzają się co do powagi żadnego pisma”. Dyskutuje zatem z nimi, odwołując się wyłącznie do „naturalnego”, „przyrodzonego” rozumu, z którym „wszyscy muszą się zgodzić”, choć równocześnie zastrzega, iż ten „nie jest dostateczny odnośnie spraw bożych” (zob. tamże, s. 4). Z islamem polemizuje głównie w kwestii natury Boga (rozumienie jedności Boga, „formy dodawane do istności bożej”) oraz fatalizmu (bez-względnej konieczności).

<sup>47</sup> Wbrew temu, co pisze Norwid, *Sura XXXIII Koranu (Fracje)* werset 52 wyraźnie ogranicza liczbę żon Proroka, choć nie ogranicza liczby nałożnic: „Nad liczbę obecną więcej żon pojmować nie możesz, ani zamieniać na inne, których pięknnością zostałyś ujęty; lecz nabywanie niewolnic zawsze jest tobie dozwolone. Bóg wszystko uważa”.

i treści, za wtórne, pozbawione jakiegokolwiek oryginalności. Nie dopatrywał się w nim żadnych innowacji dogmatycznych i moralnych, a w drugiej wymienionej sferze postrzegał nawet regres. Przede wszystkim radykalnie odrzucał muzułmańską, jego zdaniem reifikującą kobietę, wizję relacji płci. Raziła go w niej dominacja egoistycznego, męskiego hedonizmu:

Czy pojmuje Pani teraz, dlaczego muzułmanin ma żon wiele? – juźci dlatego, że on Ludzkości nie obejma; juźci dlatego, że on nie ma kobiety ku pomocy – lecz dla rozrywki. [...] gdybym ponad wszystko na świecie i ponad wolność samą nie kochał piersi Przedwiecznego na niebiesiach [...], tedy – któż wie? – azali nie byłbym Mahometowego zdania o doczesnych rozrywkach i apostrofach różno-wdzięcznych.

(List do J. Kuczyńskiej PW, IX, 248–249)

Tam [w islamie – R.G.-S.], ja myśliłbym, że co innego jest kamieniem węgielnym – obrażenia, tam kwestia kobiety, zdaje się mnie, Achillesa piętą – a jako stara Rzeczpospolita Polska przewracała się przez kwestię chłopca, tak Islam przez niewiasty kwestię obali się... te przynajmniej jest moje mniemanie.

(List do M. Geniusza PW, X, 101–102)

Za „piętą Achillesową” mahometanizmu uważał jednak nie tylko „kwestię niewiasty” oraz wątpliwą postawę moralną fundatora religii (poligamia), ale przede wszystkim absolutyzm i formalizm dogmatyczny, „apostolstwem i męczęństwem nieokupiony pierwej”<sup>48</sup>, który, zdaniem poety, był zawsze zgubny:

każda doktryna przez to samo, że jest doktryną, kończy na złej wierze, bo nie przeciwważy teorii życiem i uczynkiem.

(Suplement PW, XI, 447).

„Nieśmiertelności dogmat”, nieustannie eksponowany w *Koranie* poprzez sugestywne wizje sądu ostatecznego, niepoparty postawą apostołską, polegającą na głoszeniu wiary i postępowaniu według jej zasad aż do gotowości poniesienia za nie dobrowolnej śmierci, musiał, zdaniem poety, zamienić się „w obietnice-sensualne, nareszcie fatalność przeznaczenia ku zbawieniu”<sup>49</sup>.

Uwzględnienie kontekstu pism patrystycznych sprawia, że przestaje nas dziwić zestawienie w zapiskach poety Mahometa z Szymonem Magiem czy Manesem, wszak Janową listę herezji chrześcijańskich (a także wszystkie inne, starsze wykazy herezji) otwiera, zgodnie z chronologią, właśnie ten pierwszy<sup>50</sup> (tzn. wywodzący się od niego symonicy), a u Jana zamyka ją ostatni w tamtym czasie głosiciel błędnej nauki – Prorok „izmaelitów”. Również wyraźna tendencja do wydobywania i wyostrzania różnic między religiami oraz eksponowania wymiaru aksjologicznego staje się bardziej zrozumiała, gdy potraktujemy ją jako echo dość radykalnego i ukierunko-

<sup>48</sup> C. K. Norwid, *Mahomet – Koran...*, s. 115.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Szymon Mag pojawia się też w Norwidowskich *Notatkach z historii* na temat dziejów młodego Kościoła i losów Apostołów (notatka 35, PW, VII, 338).



wanego na konfrontację stylu wczesnochrześcijańskich pism polemicznych, jakże innego od tego, którym pisane były prace naukowe orientalistów osiemnasto- czy dziewiętnastowiecznych. Nowożytny interpretacje islamu na Zachodzie miały bowiem zgoła odmienny charakter.

Z zapisków Norwida wynika, że interesowała go głównie strona dogmatyczna przesłania Mahometa, tymczasem w czasach nowożytnych sposób myślenia Europejczyków o islamie był już zdecydowanie mniej „teologiczny”. W epoce oświecenia pojawiły się w nauce inne standardy w badaniach nad religiami, które – jak deklarowano – miały zmierzać w stronę neutralności i obiektywizmu opisu oraz oceny. Jednak z rozwojem akademickich badań nad islamem na Zachodzie (skupionych zresztą głównie na kwestiach filologicznych i lingwistycznych) wiązało się, paradoksalnie, tworzenie nowych mitów na temat tej religii<sup>51</sup>, których charakter *notabene* wcale nie pomniejszał międzywyznaniowego antagonizmu, lecz raczej go wyolbrzymiał. Orientalizm „naukowy” programowo zapominał bowiem o jakichkolwiek związkach genealogicznych chrześcijaństwa i islamu oraz – również odmiennie niż w dawnej interpretacji chrześcijańskiej – kładł nacisk właśnie na oryginalność, a nie wtórność przesłania *Koranu*:

Islam uważano za religię racjonalną, absolutnie daleką od chrześcijańskich dogmatów, które najbardziej sprzeciwiały się rozumowi. Co więcej islam wydawał się obrońcą paru mitycznych koncepcji i tradycji mistycznych tylko o tyle, o ile to było konieczne do zagwarantowania posłuchu ludzi. Ponadto zdawał się równoważyć wymagania dotyczące życia moralnego i rozumiały szacunek dla potrzeb cielesnych, zmysłowych i współdziałania społecznego. Był on, całościowo rzecz biorąc, religią zbliżoną do deizmu większości filozofów Oświecenia<sup>52</sup>.

Jednym słowem, wypowiedzi o islamie stawały się po prostu narzędziem oświeceniowej krytyki chrześcijaństwa, a on sam – wzorem bliskim propagowanemu ideałowi „religii naturalnej”. Taki punkt widzenia reprezentował m.in. słynny brytyjski historyk Edward Gibbon, który poświęcił Mahometowi rozdział pięćdziesiąty swego monumentalnego, wielokrotnie wydawanego (i czytanego oczywiście przez Norwida), dzieła *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*<sup>53</sup> (1776–1789). Omawiając

<sup>51</sup> Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich...*, s. 177, oraz E. Said, *Orientalizm...*

<sup>52</sup> M. Rodinson, *Western Views of Muslim World*, w: tegoż, *Europe and the Mystique of Islam*, London 1988, cyt. za: H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich...*, s. 177.

<sup>53</sup> Zob. E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, new edition, t. 3, London 1851, s. 892–444. Tomy 3 i 4 dzieła Gibbona do tej pory nie zostały przełożone na język polski. Dla precyzji należy dodać, że nie tylko rozdział I dzieła Gibbona, ale i dwa kolejne (pięćdziesiąty pierwszy i pięćdziesiąty drugi) zostały poświęcone historii Arabów. Traktują one o losach sukcesorów Mahometa, o arabskich podbojach Persji, Egiptu, Afryki i Hiszpanii, dwukrotnym oblężeniu Konstantynopola, inwazji na Francję, nawale na Krete, Sycylię i Rzym oraz o rozpadzie i podziale imperium kalifów. Jest bardzo prawdopodobne,

okoliczności wystąpienia Mahometa, autor podkreślił geniusz taktyczny i polityczny arabskiego Proroka („talent Mahometa zasługuje na nasz aplauz”<sup>54</sup>), który umiał wykorzystać sprzyjające okoliczności (wyczerpanie imperium bizantyjskiego wojnami z Persją, rozbięcie wschodniego Kościoła za sprawą nestorian i monofizytów), by „z mieczem w jednej ręce i *Koranem* w drugiej, ustanowić swój tron na ruinach chrześcijaństwa i Rzymu”<sup>55</sup>. Sceptyczny wobec chrześcijaństwa i Kościoła Gibbon, któremu, mimo ogromnej erudycji i wielu niezaprzeczalnych zalet intelektualnych, brakowało jednak rozeznania dogmatycznego, wprawdzie przypominał wpływy chrześcijańskich sekt na Arabów, jednak rewelacje Proroka interpretował nie jako kontynuację ich orędzia, lecz właśnie (zgodnie z duchem *Koranu*) radykalne odcięcie się od błędów „politeizmu”, przechowanie „najwyższej prawdy” oraz „moralnej i intelektualnej perfekcji”<sup>56</sup> pośród wszechpanującej dekadencji chrześcijaństwa wschodniego, którą Brytyjczyk ochoczo podkreślał. Podczas gdy „chrześcijanie siódmego wieku nieświadomie popadli w coś na podobieństwo pogaństwa” a „duch Ewangelii wyparował w widowiskowość kościoła”, „*credo* Mahometa – pisał Gibbon – jest wolne od podejrzeń albo dwuznaczności” i *Koran* jest wspaniałym świadectwem jedności Boga”. Idea ta „jest najbardziej przyjazna rozumowi i naturze”<sup>57</sup>. Antyklerykalizm podyktował mu także i tę pochwałę islamu:

Religia mahometańska jest pozbawiona duchowieństwa i składania ofiar; i niezależny duch fanatyzmu [fanatyzmu w oczach chrześcijan – przyp. R.G.-S.] spogląda z góry z pogardą na pastorów i niewolników zabobonów<sup>58</sup>.

że właśnie między innymi stąd pochodzą zapiski historyczne Norwida na temat dziejów Saracenów.

<sup>54</sup> Tamże, s. 413.

<sup>55</sup> Tamże, s. 392.

<sup>56</sup> Zob. tamże, s. 408.

<sup>57</sup> Tamże, s. 408–409, 413, 431. Zgodnie z duchem oświeceniowego krytycyzmu (choć rozumianym dość wybiórczo, bo głównie wobec Kościoła), Gibbon starał się również oczyścić islam ze wszystkich „niegodziwych” i „zręcznych kalumnii”, jakie rzucili nań chrześcijanie, podkreślał też naturalny i racjonalny charakter tej religii obywatelskiej się bez cudów, a nawet chwalił rzekomy „liberalizm Mahometa” (*sic!*). Komplementował też uznanie zmysłowych i intelektualnych potrzeb człowieka w muzułmańskich wizjach szczęśliwości wiecznej. Jednocześnie jednak wyraźnie zakwestionował twierdzenie o boskiej proveniencji Koranu („jeśli kompozycja *Koranu* przerasta umiejętności człowieka, to jakiej wyższej inteligencji powinniśmy przypisać *Iliadę* Homera?”, tamże, s. 412), piętnował powszechną ignorancję panującą wśród Arabów, która nie pozwalała im porównać tego dzieła z innymi produktami ludzkiego geniuszu, oraz z humorem i właściwym jego czasom pobrażaniem pisał o słabości Mahometa do kobiet i jego licznych przygodach amorycznych. Zawarta w konkluzji rozdziału pięćdziesiątego ocena islamu wypada – zwłaszcza na tle oceny podzielonego i dekadentckiego, zdaniem autora, chrześcijaństwa – pozytywnie. Gibbon docenił zmienność islamu i jego stabilizujący wpływ na państwo, „ducha dobroczynności i przyjaźni” oraz cnoty społeczne, które religia ta zaszczerpiła u swych wyznawców. Zob. tamże, s. 444.

<sup>58</sup> Tamże.

Wydaje się, że wbrew deklaracjom Gibbon nie zachował jednak pełnego obiektywizmu i jego sympatia dla islamu była w większym stopniu motywowana niechęcią do chrześcijaństwa, Kościoła i kleru anizeli rzetelnym rozeznaniem nauczania Mahometa (do pewnej ignorancji w tej kwestii i nieznajomości arabskiego przyznawał się zresztą na początku rozdziału pięćdziesiątego).

W czasach Norwidowi współczesnych podobne poglądy wypowiadał najwybitniejszy przedstawiciel francuskiego orientalizmu naukowego – Ernest Renan. Możliwe, że poeta czytał jego *Études d'histoires religieuses* (1857), w których jeden z rozdziałów poświęcony jest Mahometowi i korzeniom islamu oraz ogólnej charakterystyce Arabów<sup>59</sup>.

Jak widać, trudno wywieść pogląd Norwida na genezę islamu ze współczesnych mu prac naukowych. Dziś okazuje się też, że dystans poety wobec nowożytnego mitotwórstwa akademickiego był głęboko uzasadniony.

Przytoczone przykłady nie dowodzą jednak, że wpływy dziewiętnastowiecznego orientalizmu naukowego spowodowały całkowite

<sup>59</sup> Zob. E. Renan, *Mahomet et les origins de l'islamisme*, w: tegoż, *Études d'histoires religieuses*, wyd. 4, Paris 1863, s. 217–299. Renan podkreślał, że o ile narodziły się inne religie, to one w legendach bądź mitach, o tyle islam zrodził się w pełnym słońcu – jego początki oraz życie jego twórcy Mahometa – są świetnie znane. Zdaniem francuskiego uczonego, w islamie, inaczej niż w chrześcijaństwie, brak zupełnie elementu nadprzyrodzonego, objawionego, paradoksalnego, toteż jest on bardzo bliski oświeceniowej „religii naturalnej” (do której islam dodawał – zdaniem Renana – jedynie profetyzm Mahometa i fatalistyczną koncepcję nieuchronności). Fundator nowej wiary prowadził życie na wskroś ludzkie, proste i naturalne, niemal pozbawione jakiegokolwiek cudowności (*prophète sans miracles* – prorok bez cudów) i heroizmu, był śmiertelny i, jak inni ludzie, podległy grzechowi oraz potrzebujący Bożego miłosierdzia. Zdaniem Renana elementy cudowności pojawiły się w legendzie o Mahometcie dopiero pod wpływem perskim, Arabowie przedmużmańscy byli bowiem sceptyczni i nieskłonni do wiary w cuda, dalecy od ignorancji i zabobonności. Ta rezerwa wobec cudowności, brak daru inwencji nadprzyrodzonej zdecydowały o kompletnym braku mistycyzmu oraz mitologii u Arabów. Według obserwacji uczonego te zrodziły się w islamie już poza Półwyspem Arabskim. Renan nie musiał więc poddawać Proroka tak intensywnej desakralizacji jak Jezusa. Wręcz przeciwnie – historia islamu zdawała się potwierdzać tezę francuskiego uczonego o tym, iż religie są najpełniejszym dziełem... natury ludzkiej. W przywoływanej rozprawie Renan pobicznie przeanalizował też stosunek chrześcijan do islamu i Mahometa od średniowiecza aż po wiek XVIII. Poddał analizie kompozycję *Koranu*, stwierdzając, że jest to dzieło kompilatorskie, i nie kryjąc swej sympatii do Arabów, rozpisując się o ich charakterze. Eksponował ich egzaltowane poczucie honoru, rycerskość, umiłowanie nieograniczonej wolności oraz subtelność umysłu, fantazję, wesołość, uszczypliwość, wyrażanie w miłości. Radykalny monoteizm, najgłębsza istota religii mużmańskiej, wypływała zdaniem semitologa bezpośrednio z ducha tego narodu, który nie umiał wyobrazić sobie świata inaczej niż na podobieństwo monarchii absolutnej. Poddając religie starożytne i nowożytne racjonalistycznej krytyce z użyciem narzędzi nauk nowoczesnych, Renan zauważał jednak ukrytą siłę islamu, której nie posiadało chrześcijaństwo: brak teologicznej centralizacji – papieża, soboru, kleru, co nie groziło wewnętrzną rewoltą przeciw centralnemu autorytetowi oraz pozostawiało wspólnotę mużmańskiej „pewną wolność religijną”: „Jeśli Orient może przekroczyć swoją apatię i przekroczyć granice, których nie mógł nigdy dotąd przekroczyć, podejmując spekulację racjonalną, islam nie sprzeciwi się postępowi ducha nowoczesnego” – pisał Renan. Tamże, s. 208.

wyeliminowanie dawnej, wczesnochrześcijańskiej w swej genezie, interpretacji islamu. Najwyraźniej za nią właśnie podążył Gerard de Nerval w swej (będącej źródłem większości zapisków Norwida na temat arabskiego Wschodu w pierwszym woluminie *Albumu Orbis*) *Podróży na Wschód* (1851), nazywając wyznawców Proroka „sektą chrześcijańską”. Jednak, co bardzo istotne, podobnie jak Norwid w liście Geniusza (tu o islamie: „Zbawiciela–świata więcej niż uwzględnia”, PW, X, 101–102), nie uczynił tego w celu podkreślenia dysonansu między tymi dwiema religiami monoteistycznymi, lecz właśnie po to, by przypomnieć ich wspólne korzenie<sup>60</sup>, co ostatecznie skłoniło go nawet do konkluzji, że „Orient jest mniej oddalony od nas niż myślimy”<sup>61</sup>. Co ciekawe, francuski pisarz, tak jak Norwid, bardziej dystansował się nawet do reformacji/protestantyzmu niż do islamu:

Islam nie odrzuca ani jednej z wzniosłych idei przypisywanych zazwyczaj społeczności chrześcijańskiej. Różnice istniały dotychczas raczej w formie niż w istotnej treści; muzułmanie stanowią w rzeczywistości jak gdyby sektę chrześcijańską; niejedna z protestanckich herezji jest równie obca zasadom Ewangelii<sup>62</sup>.

Zważywszy na to, jaki ślad pozostawiło podróżnicze dzieło Nerval’a w Norwidowskim *Albumie Orbis*, można także i jemu przypisać pewną rolę w ukształtowaniu poglądów naszego poety. Prawdopodobnie relacje francuskiego pisarza-podróżnika stały się także inspiracją do odnotowania tam uwagi o sposobie postrzegania chrześcijan przez świat muzułmański, żywiący przekonanie o swej wyższości i samowystarczalności w zasadniczych sprawach. W optyce adresatów tego najmłodszego i ostatecznego (ich zdaniem) objawienia – wyznawcy Jezusa byli tylko reprezentantami „wcześniejszych, niedoskonałych wersji czegoś, co oni posiadli w najdoskonalszej formie”<sup>63</sup>, co przekładało się niekiedy na klasyfikacje rasowe:

121. Chrześcijanie. Rasa niższa w obliczu muzułmana.  
(Proza PW, XI, 412)

Ten swoisty kompleks wyższości religijnej dawał o sobie znać niejednokrotnie w historii wzajemnych stosunków choćby w formie dys-

<sup>60</sup> Zob. G. de Nerval, *Podróż na Wschód*, tłum. J. Dmochowska, Warszawa 1967, s. 417.

<sup>61</sup> Gerard de Nerval, *Voyage en Orient*, vol. 2, Paris 1869, s. 383. Warto przy okazji zwrócić też uwagę na fakt, iż określenie „heretyk”, mimo całego negatywnego bagażu semantycznego, jaki z sobą niesie, nie do końca wskazuje na „obcość” lub wrogość, ponieważ za odstępcę uchodził ten, kto niegdyś był w łonie ludu Bożego, ale odszedł od niego z powodu niewłaściwego rozumienia *Pisma świętego*. A zatem heretykiem był ktoś bliski, ale zagubiony.

<sup>62</sup> G. de Nerval, *Podróż na Wschód...*, s. 417.

<sup>63</sup> B. Lewis, *Arabowie w historii*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1995, s. 159.

W *Koranie* znajdziemy m. in. taki wers: „Wierni! nie zawierajcie związków między żydami i chrześcijanami, dozwólcie, niech się oni między sobą łączą. Kto ich weźmie za przyjaciół dla siebie, stanie się im podobny. Bóg nie jest stróżem przewrotnych” (*Koran*, S. V, w. 56). W innym jednak miejscu odnajdziemy stwierdzenie: „między Chrześcijanami zaś, znajdziecie przywiązanych ku wiernym” (*Koran*, S. V, w. 85).

kryminujących praw narzucanych chrześcijanom przez ich muzułmańskich najeźdźców, praw nakazujących tym pierwszym np. płacenie wyższych podatków, noszenie odróżniającego ich stroju lub piętnujących znaków<sup>64</sup>, budowanie niższych domów bądź praw zakazujących im np. pracy w urządach państwowych, wznoszenia nowych świątyń, noszenia krzyży czy uczęszczania do muzułmańskich szkół:

duch tych praw wyraźnie świadczy o tym, iż chrześcijanie i Żydzi winni być postrzegani w obrębie świata muzułmańskiego jako obywatele drugiej kategorii, o niższym prestiżu i pozycji społecznej niż muzułmanie<sup>65</sup>.

Jako potomek wiedeńskiego zwycięzcy – króla Jana III Sobieskiego – Norwid był niejako „genealogicznie” zobligowany, by gruntownie przemyśleć temat wielowiekowego ścierania się chrześcijaństwa z islamem, „ludu Ewangelii” i „ludu Koranu”:

66. Mahomet II.

Lud Koranu – lud Ewangelii: dwa ludy.

(*Proza PW*, XI, 403)

Historyczne zapiski poety są dowodem jego wnikliwych studiów nad dziejami tych, często bardzo dramatycznych, wzajemnych relacji w Europie i na Wschodzie, i to od momentu wystąpienia proroka Mahometa aż po wiek XVI (a w korespondencji po wiek XVII i dalej, do czasów dziewiętnastowiecznego kolonializmu). Badania te były częścią wielkiego Norwidowskiego projektu: rozpoznania i szkicowego zapisania w albumach oraz notatkach całego biegu „cywilizacji świata”.

Poeta przyjrzał się przeszłości odważnie i merytorycznie, nie pomijając jej elementów bolesnych, antagonistycznych i trudnych. Jego świetna pamięć historyczna, m.in. świadomość potwornej dewastacji kultury greckiej po muzułmańskim podboju Bizancjum<sup>66</sup>, wspomnienia Warny, Mohacza<sup>67</sup>, polskich wojen z Turcją, a przede wszystkim Wiednia, sprawiły, że poczucie śmiertelnego zagrożenia ze strony islamu nie opuściło go nigdy. Pomimo apologetycznej etymologii słowa islam (od arabskiego

<sup>64</sup> Niektóre z tych dyskryminujących praw funkcjonowały jeszcze w XIX w. Wspomina o tym np. Nerval w *Podróży na Wschód...*, s. 291, 347.

<sup>65</sup> H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich...*, s. 90. Zob. też s. 65.

<sup>66</sup> W nocy z 29 na 30 maja 1453 r. w zdobytym przez Mohameda II Konstantynopolu spłonęło 120 tys. książek, co pogrzebało ogromną część spuścizny greckiej. Jednocześnie jednak po upadku cesarstwa wschodniego nastąpiło rozproszenie uczonych, którzy ponieśli myśl hellenistyczną do różnych zakątków basenu Morza Śródziemnego i nie tylko. Zob. <http://www.polskieradio.pl/8/405/Artykul/802977,Upadek-Konstantynopola-nikt-nie-chcial-umierac-za-Bizancjum> (dostęp: 13.11.2014).

<sup>67</sup> W bitwie z Turkami dowodzonymi przez Sulejmana Wspaniałego pod Mohaczem w 1526 r. (Norwid odnotuje ją w swoim *Albumie Orbis*), uważanej za symboliczny koniec potęgi Jagiellonów, zginął król Węgier i Czech Ludwik II Jagiellończyk, kwiat rycerstwa (15–18 tys. ludzi), pięciuset możnych oraz siedmiu biskupów. Królestwo Węgier utraciło suwerenność i zostało podzielone na trzy części. Na zdobytych ziemiach Turcy panowali aż do roku 1683.

salām – pokój), historyczne oblicze mahometanizmu kojarzyło mu się głównie z „mieczem” – zbrojną ekspansją i religijnym usankcjonowaniem krwawych podbojów:

„Miecza tylko!...” – Mahomet zawołałby we śnie<sup>68</sup>.



Mohacz<sup>69</sup>

Jako religię wojującą, pokładającą całą „ufność w mieczu”, przedstawiała islam także nowożytna historiografia, np. Edward Gibbon oraz pisarze-podróżnicy, np. przyjaciel i w pewnym sensie pierwszy mistrz Norwida w temacie wschodnim – Władysław Wężyk<sup>70</sup>. Zasadność takiej optyki potwierdzają zresztą nawet szacowne współczesne źródła muzułmańskie:

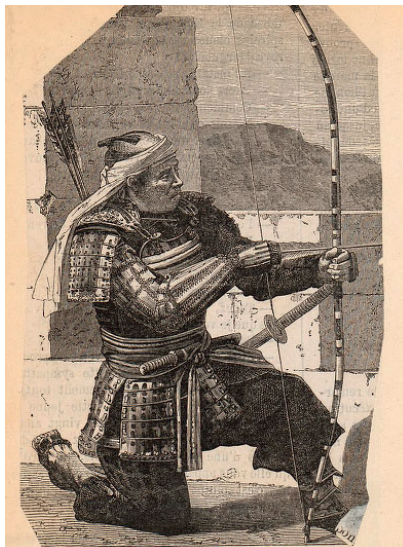
nie bez powodu stał się islam – widziany jako horda zniechęconych barbarzyńców – symbolem terroru, dewastacji, zła. W pamięci Europy pozostawił islam trwałą bliznę. Aż do końca XVII wieku „osmańskie niebezpieczeństwo” wisiało nad Europą, stanowiąc permanentne zagrożenie dla całej cywilizacji chrześcijańskiej – i to zagrożenie, z całą swoją legendą, z wielkimi zdarzeniami i postaciami, zasługami i zbrodniami, wplotło się na stałe w materię europejskiej cywilizacji<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> C.K. Norwid, *Rzecz o wolności słowa* PW, III, 588. Por. *List do Teofila Lenartowicza* PW, VIII, 252).

<sup>69</sup> *Album Orbis* III, s. 83, Biblioteka Jagiellońska, IR 2181–2277, teka 37, il. 65.

<sup>70</sup> Zob. W. Wężyk, *Podróże po starożytnym świecie Władysława Wężyka w dwóch częściach*, t. 1–2, Warszawa 1842.

<sup>71</sup> E. Said, *Orientalizm...*, s. 101.



Wojownik orientalny z napiętym łukiem<sup>72</sup>

Szczególnie dramatyczne były losy „Imperium Greckiego”, które „skutkiem wewnętrznych sporów dogmatycznych” już w VII w. „raz po raz” traciło prowincje na rzecz muzułmanów:

52. Bizancjum. [...]

Koptowie \* jakobitami – zrywają z hellenizmem... te oderwane, same się potem bronić nie mogąc, przechodzą pod jarzmo obce, muzułmańskie [...]

Toż z Seleucją, Mezopotamią, Syrią... tak te przeszły pod Arabów, naprzód haracz płacąc, potem służąc.

(Proza PW, XI, 41).

7. [...] Konstantynopol dwa razy oblegany przez Awarów sprzymierzonych z Persami, dwa razy przez Mahometan

(Proza PW, XI, 402).

O „gestach heroicznych w Azji Mniejszej przeciw Mahometanom” i podejmujących ich temat rapsodach ludowych oraz o „odborze Cypru i części Syrii” traktuje notatka nr 61 w pierwszym tomie *Albumu Orbis* (Proza PW, XI, 402). Zdumienie poety budzi fakt, że „tak kwitnące państwo”, jakim było Bizancjum jeszcze w XII–XIII w., dostało się „po dwóch wiekach w ręce Turków” (Proza PW, XI, 402).

Arabskie podboje z czasów pierwszych dekad islamu oraz dekadencję Bizancjum szczegółowo opisywał Gibbon i być może właśnie z jego dzieła pochodzi inna syntetyczna notatka poety o „reakcji Mahometa”, gwałtownej ekspansji nowej religii, pierwszych starciach z chrześcijanami, kalifatach oraz wpływach i osiągnięciach nowej, muzułmańskiej cywilizacji:

<sup>72</sup> *Album Orbis* III, s. 14, Biblioteka Jagiellońska, IR 2181–2277, teka 37, il. 4.

74. [...] od Tygru, Eufratu, Syrii, Palestyny do brzegów Medyterraneanu, Azji Mniejszej do Taurus. Z brzegów Afryki grozi Persji i Hiszpanii; z inąd – Indiom i Bizancjum.

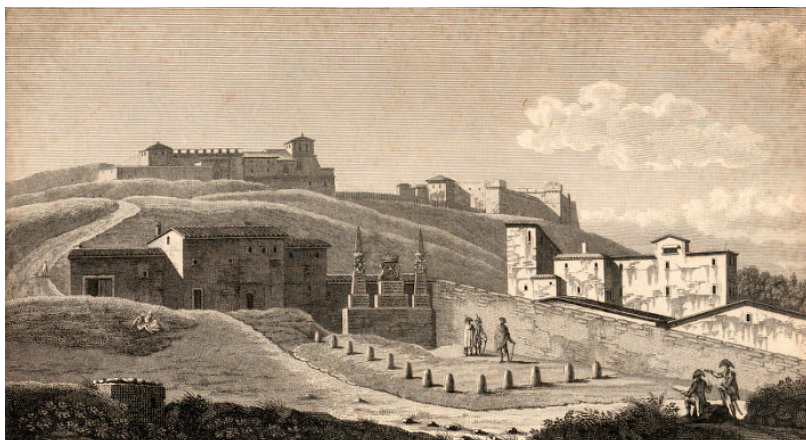
Ale w Konstantynopolu krzyż stoi, a owdzie Karola Martela i Cyda szpady.

Ale skoro ta nawałnica mija: Kalifowie.

Pokolenia niezgodne dochodzą za to do jedności w Azji i Afryce. Ustalają handel: Bassora, Damas, Kair (zamiast Aleksandrii i Bizancjum). Handlują z Chinami, wpływają na idolotrów malajskich, Moluków i Kafrów, gdzie czystsze pojęcia bóstwa zanieczają.

Romans, scholastyka, chemia, matematyka, astronomia.

(*Notatki z historii PW*, VII, 344)



Dom Cyda w Burgos<sup>73</sup>

W przytoczonym zapisie pojawia się też postać hiszpańskiego bohatera narodowego czasów rekonkwisty, który zasłynął w walkach z siłami Almorawidów w XI w. – herosa jednego ze średniowiecznych eposów (*Pieśń o Cydzie*) oraz dramatu Corneille’a – kastylijskiego rycerza Cyda Walecznego (*El Cid*, arab. *sīd* – Pan).

Pisząc o średniowiecznych zatargach cesarstwa z papieżstwem, Norwid spekulował na temat ich możliwych, katastrofalnych konsekwencji w sytuacji zewnętrznego zagrożenia świata chrześcijańskiego ze strony muzułmanów:

Te cóż by spowodowały, gdyby były wtedy, kiedy Islamizm uderzał?... Kiedy będąc w sile całej wyzywał na ostre...

(*Notatki z mitologii PW*, VII, 350)

Miejsce szczególne w historycznych zapiskach Norwida przypada czasom wypraw krzyżowych i zakonów rycerskich (*Notatki z mitologii PW*, VII, 350–351), kiedy „Europa z korzenia się odrywa i leci na Azję”. Poeta wspominał nawet o pochowanym w Wiślicy polskim „błędym rycerzu” – dwukrotnym uczestniku krucjat, księciu Henryku Sandomierskim (*Notatki z historii PW*, VII, 353).

<sup>73</sup> Tamże, il. 7.





Krzyżowcy<sup>74</sup>

Trzeba zaznaczyć, że Norwidowskie spojrzenie na realia oraz charakter wypraw krzyżowych było trzeźwe i pozbawione dawnych, idealistycznych złudzeń. Miał on świadomość, że krzyżowcami byli „na pół Chrześcijanie, na pół zbójcy”:

W czasie samych już Krucjat, gdzie każdy krzyż miał na piersiach i różaniec u pasa, działy się takie okropności i wszeteczeństwa przez tych rycerzy chrześcijańskich (szanownych dziadów naszych) dopełniane, że strach o tym wspominać. (*List do K. Górskiej* PW, IX, 56)

I chociaż odnotował cywilizacyjną rolę tego krwawego zderzenia Europy z żywiołem arabskim, to jednak nie omieszkał podkreślić zasadniczego, barbarzyńskiego „zwichnięcia celów” w ruchu „wojującego chrześcijaństwa”:

144. W XIII i XIV wieku nasiona narodowości i nasiona poprzednio zgarniętej cywilizacji: to, co krzyżowcy (ów naród podróżny, tak z moralnego źródła jak barbarzyńcy koczujący przez zwichnięcie celów) za zetknięciem się ze społeczeństwem greckim i arabskim przynieśli z sobą. Nauki więc na nowo kwitnąć zaczynają w XIII wieku ery. [...] Proch u Arabów w 800. (*Notatki z historii* PW, VII, 359)

147. [...] XIV – elementa z krucjat przyniesione w wiedzę i życie. (*Notatki z historii* PW, VII, 360)

Kolejna konstatacja jedynie potwierdza dotychczasowe wywody:

Krucjaty dla Chrześcijaństwa to wojna trojańska dla Grecji. (*Notatki z historii* PW, VII, 351)

<sup>74</sup> Tamże, rys. 23.

Porównanie wypraw krzyżowych do wojny trojańskiej jednoznacznie sugeruje ich ocenę ambiwalentną – podziw dla przykładów heroicznego poświęcenia i ofiarnego entuzjazmu dyktowanego wiarą oraz jednocześnie potępienie okrucieństwa i barbarzyństwa krzyżowców. Punkt widzenia Norwida jest zatem tożsamy ze współczesną i, generalnie rzecz biorąc, nowożytną interpretacją tego dramatycznego etapu w relacjach Wschodu z Zachodem:

krucjaty stanowiły element tragiczny i destrukcyjny. [...] Znajdziemy w ich dziejach jednocześnie dużo męstwa i tak mało honoru, tak dużo poświęcenia i tak mało rozumu. Najwyższe ideały zostały skalane okrucieństwem i chciwością, a energia i wytrwałość zniweczone ślepą i ciasną obłudą. Święta wojna była długim pasmem nietolerancji w imię Boga, co jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu<sup>75</sup>.

W notatkach nie brak wzmianki o wielkim „bohaterze Islamizmu” tamtych czasów, który wyparł krzyżowców z Ziemi Świętej, zaszczepiając im zarazem „obyczaj rycerski” (*Notatki z historii PW*, VII, 351), mianowicie o pochowanym w Damaszku nieopodal meczetu Ommajadów i uwiecznionym przez Torquata Tassa w *Jerozolimie wyzwolonej* Kurdzie Salah ad-Din’ie (Saladynie):

117. [...] Kurdy (reszta dawnych Chaldejczyków) dają Saladyna, bohatera Islamizmu. Jeruzalem wzięte.

Z drugiej strony Dżengis-chan do Gangesu i Kaukazu, do morza Żółtego i Dniepru. Spada ta burza jednak na kalifata bagdadzki.

(*Notatki z historii PW*, VII, 353)<sup>76</sup>.

Marian Sokołowski wspominał Norwidowską admirację dla Tassa i jego epickiego *operis magni* o dziejach pierwszej wyprawy krzyżowej oraz zdobyciu Jerozolimy w 1099 r.<sup>77</sup>:

Deklamował go nieraz, tak w oryginale, jak w tłumaczeniu polskim Piotra Kochanowskiego, które uważał za arcydzieło i wzór tłumaczeń. Posiadał tego tłumaczenia pierwszego stare wydanie, które kazał oprawić w zielony adamaszek ze złocnymi brzegami. Pokazywał mi nieraz tę książkę, która stała na półce w jego skromnej pracowni, i mówił:

– Kazałem ją oprawić w szmatę ze sztandaru Mahometa!

(*Rozmowy PW*, XI, 483–484)

Wielki „epos średniowiecznego Chrześcijaństwa” (*Notatki z historii PW*, VII, 360), którego polski przekład znalazł niegdyś gorące przyjęcie wśród

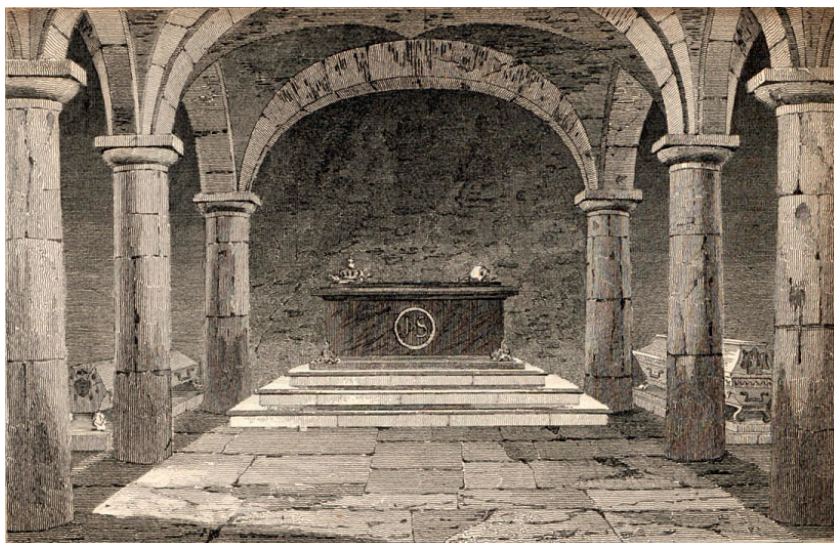
<sup>75</sup> S. Runciman, *A History of the Crusades*, t. 3, s. 480, cyt. za: H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich...*, s. 115.

<sup>76</sup> Mongołowie zniszczyli cywilizację kalifatu i zdewastowali kraje arabskie, dlatego padły one tak łatwo ofiarą Turków. Panowanie tych ostatnich nad Arabami trwało od roku 1517 do drugiej wojny światowej.

<sup>77</sup> Wydanie *Jerozolimy...*, które miał Norwid, pochodziło prawdopodobnie z XVII w. i zostało później ofiarowane przez poetę do księgozbioru Szkoły Polskiej w Batignolles. J.W. Gomułickiemu nie udało się po wojnie odnaleźć tego egzemplarza w zbiorach Biblioteki Narodowej. Zob. J.W. Gomułicki, *Norwid a Tasso (Z dziejów kultu Tassa wśród polskich poetów romantycznych)*, „Kwartalnik Neofilologiczny” 1955, rocznik 2, z. 1, s. 32–46. Zob. też W. Kubacki, *Torquato Tasso nel romanticismo polacco*, w: *Venezia e la Polonia nei secoli dal XVII al XIX*, a cura di Luigi Cini, Venezia, Roma 1965, s. 261–273.

szlachty, zaangażowanej w wojny z muzułmańską Turcją i utożsamiającej się z rycerzami Goffreda, a potem na długie lata zajął miejsce narodowej epopei, musiał być wyjątkowo bliski sukcesorowi chwały Sobieskich. Wszak w królu Janie III epicy doby staropolskiej upatrywali (zresztą zgodnie z sugestiami samego władcy!) kolejnego „Gotyfreda mężnego”<sup>78</sup>, zdolnego przywrócić „chwałę Krzyża Pańskiego” oraz wskrzesić „złoty wiek” krucjat. Także w świadomości Norwida wiedeńska epopeja zrosła się z chrześcijańskim etosem rycerskim z czasów Gotfryda z Bouillon i Baldwina I.

Pamiętał też dobrze o zawieszonej w bazylice św. Piotra w Watykanie zdobyczej chorągwi, którą Jan III Sobieski przesłał po bitwie pod Wiedniem papieżowi Innocentemu XI na znak zwycięstwa nad wyznawcami Proroka (jak się później okazało, chorągiew tę omyłkowo wzięto za sztandar Mahometa, ten prawdziwy jest dziś najcenniejszą muzułmańską relikwią pałacu Topkapi w Stambule). W *Albumie Orbis* zamieścił nawet przedstawiającą ją chromolitografię. Ponadto znalazły się tu także mapa okolic Wiednia podczas jego oblężenia przez Turków w 1683 r. i podobizna wawelskiego sarkofagu króla Jana III Sobieskiego.



Sarkofag króla Jana III na Wawelu<sup>79</sup>

<sup>78</sup> M. in. Wespazjan Kochowski w niedokończonym poemacie *Dzieło Boskie, albo Pieśń Wiednia wybawionego*. Zob. K. Obremski, *Jan III Sobieski – „Gotyfred mężny”?*, w: *Z duchem Tassa. Księga pamiątkowej sesji naukowej w czterechsetlecie śmierci pisarza (1544–1595)*, red. R. Ociecek, Katowice 1998, s. 235–246. W 1685 r. wystawiono na scenie kolegium jezuickiego w Warszawie sztukę *Obraz zwycięstwa Jana III w osobie Gofryda z Bulionu*. Także Mickiewicz łączył Gofryda z Janem III (*Dziady* cz. IV, w. 839). Zob. R. Pollak, *Tasso w Polsce*, „Kwartalnik Neofilologiczny” 1955, R. 2, z. 1, s. 21.

<sup>79</sup> *Album Orbis* III, s. 14, Biblioteka Jagiellońska, IR 2181–2277, teka 37, il. 84.

Słynny damasceński adamaszek (nazwa tkaniny pochodzi od nazwy tego miasta)<sup>80</sup>, w który poeta kazał oprawić egzemplarz eposu Tassa, był na Wschodzie luksusową jedwabną tkaniną, przeznaczoną na reprezentacyjne ubiory, dekoracyjne meble, opony na łóżka, obicia ścienne, sztandary, precjoza. Zieleń zaś to symboliczny kolor islamu, ulubiony kolor Proroka, który ludom pustynnym kojarzył się z życiem, z kojącym widokiem oaz pośród palącego słońca. Ta mahometańska barwa znajduje się na wielu flagach krajów islamskich, często także podłogi w meczetach mają barwę zieloną. W koranicznych wizjach raju zbawieni są „okryci zieloną szatą, utkaną z jedwabiu i złota” (Koran, S. XVIII, w. 30). Oryginalny pomysł introligatorski Norwida podkreślił zatem symbolicznie ideową wymowę Tassowskiego arcydzieła (zwycięstwo chrześcijaństwa nad islamem).

Wróćmy jednak do chronologii. Po czasach krucjat kolejnym przedmiotem wnikliwych studiów Norwida stały się okoliczności upadku Bizancjum pod ciosami muzułmańskich Turków oraz wyparcie hellenizmu „pod islamizmu batem” z tej części świata. Norwid miał świadomość, że stanowiące bastion chroniący Europę przed naporem islamu, wschodnie imperium chrześcijańskie mogło zostać wspólnymi siłami ocalone<sup>81</sup>:

63. SZCZERE zjednoczenie Łacinników z Grekami wystarczyłoby było na zabezpieczenie chrześcijan od muzułmanów.

(Proza PW, XI, 403).

Podbój Egiptu przez Selima Okrutnego z dynastii Osmanów w 1517 r., następnie zniszczenie Konstantynopola przez Mahometa II Zdobywcę, jego atak na Grecję oraz niezrealizowane plany podboju Rodos i Italii wyzwoliły czysto teoretyczną refleksję Norwida o potencjalnych skutkach pojawienia się w historii trzeciego Mahometa oraz o jego ewentualnym wpływie na dalsze losy chrześcijańskiej Europy<sup>82</sup>:

127. Horda Turków dwa wieki temu [...] wzięła Egipt Mamelukom. Imperatorom zabrała prowincje. Bierze Konstantynopol – stamtąd ciąży na Grecję...

(Gdyby nie brak jedności i brak trzeciego Mahometa – czy znów Europa oparłaby się?)

(Notatki z historii PW, VII, 355)

---

<sup>80</sup> Początkowa głoska *a* w polskiej nazwie tkaniny jest przedimkiem arabskim przymiotnika *ad-dimiszi*, znaczącego: damasceński, czyli materia damasceńska. Adamaszek wytwarzano też w Egipcie, a w Europie zaczął być produkowany dopiero od XII w., głównie we Włoszech.

<sup>81</sup> Wszakże jedności zabrakło już wcześniej (dowodem złupienie Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 r.). Z punktu widzenia Zachodu cesarstwo wschodnie było bowiem hereetyckie, poza tym stanowiło dla „łacinników” konkurencję, toteż ostatecznie nie zdecydowali się oni umierać za Bizancjum ani wtedy, ani dwieście lat później, w wieku XV. Zabrakło wówczas koalicji antytureckiej, wybitnego przywódcy, być może odstraszająco podzialała też na Zachód wcześniejsza klęska pod Warną w roku 1444.

<sup>82</sup> Pojawienie się dwóch poprzednich przywódców – Mahometów spowodowało, że islam dwukrotnie niemal podbił Europę: w czasie inwazji arabskiej na Hiszpanię i kilkaset lat później, podczas ataku Turków na Bałkany. Na Wschodzie trzeciej próby dokonali jeszcze Tatarzy – ludy mongolskie i tureckie, które podbiły i zdominowały na jakiś czas Rosję. Zob. B. Lewis, *Arabowie...*, s. 216.

Natrafimy u Norwida także na temat walki chrześcijan z Maurami w piętnastowiecznej Hiszpanii. W *Notatkach z mitologii* (PW, VII, 247) pojawia się wzmianka o romansach hiszpańskich, w których *leitmotivem* są wydarzenia i postacie z tamtych czasów, np. losy szlacheckiej rodziny mauretańskiej Abenceragów z Grenady wymordowanej z rozkazu emira Abu al-Hassana w Alhambrze (zainspirowały one Chateaubrianda do napisania *Les aventures du dernier des Abencerages*). Z kolei przełomowy moment w historii relacji między światem chrześcijańskim i muzułmańskim na Półwyspie Iberyjskim przywołany został w alegorycznym wierszu *Pokój*.

Kończący krwawą, wielowiekową rekonkwistę upadek ostatniego bastionu muzułmańskiego w Europie Zachodniej – arabskiego emiratu Grenady, który w roku 1492 dostał się pod panowanie „gnębieli sekty Mahometa” – królów katolickich Ferdynanda V Aragońskiego i Izabeli I Kastyljskiej, stał się w utworze Norwida swoistą egzemplifikacją prawideł historycznych oraz punktem odniesienia dla oceny wypadków współczesnych: wojny krymskiej zakończonej klęską Rosji, w której wielkie szanse upatrywali dla siebie Polacy.

Pierwsza strofa oddaje atmosferę triumfalizmu i radości panującą w Hiszpanii po zwycięstwie kładącym kres osiemsetletniej obecności wyznawców Proroka w tej katolickiej części świata:

Lamp deszcz ognisty światu opowiada,  
 Że pokój nastął – że wzięta Grenada,  
 Że Maur ostatni, szablę zgiąwszy krzywą,  
 W gotowe kajdan zamienia ogniwo;  
 Ze Ludzkość cała (bo Hiszpania cała),  
 Co winna pragnąć, doczekała!...  
 (*Pokój (wiersz)* PW, I, 238)

Relacja poety o tym wydarzeniu brzmi jednak wyraźnie ironicznie. Podstawą powątpiewania w godziwe intencje i prawość przyjętych rozstrzygnięć pokojowych są: utożsamienie pragnień „Ludzkości całej” z autorytarną wolą pary hiszpańskich władców oraz imperatywny charakter rzekomych pragnień przypisywanych państwu i światu („Co winna pragnąć, doczekała!”). Wymownym symbolem nowych, świetlanych czasów stają się piętna niewolnictwa: szable przekute na kajdany dla Maurów.

Przypomnijmy, że postanowienia pokojowe pozornie pozostawiały ludności podbitego emiratu wybór: pozostać na miejscu, ciesząc się pełną swobodą religijną i prawną, lub opuścić Hiszpanię, zabierając cały swój dobytek. Jednak chrześcijanie nie dotrzykali warunków kapitulacji, a większość „sekiarskich” muzułmanów została wkrótce wypędzona. Część z nich zmuszono gwałtem do przyjęcia chrześcijaństwa. Zaledwie dwa miesiące po upadku Grenady wydano też edykt o wygnaniu „heretyckich” Żydów, a na początku XVII w. na mocy kolejnego edyktu wypędzono z Hiszpanii również morysków – ludność arabską, która zdecydowała się przyjąć chrzest (hiszp. *morisco* – mały Maur), zawsze traktowaną zresztą z rezerwą, a nawet wcześniej prześladowaną. Wspaniałomyślność i tolerancja dla innowierców okazały się iluzoryczne.

Dokładnie w roku zdobycia Grenady genueński żeglarz w służbie hiszpańskiej – Krzysztof Kolumb odkrył Amerykę (*notabene* zakończenie wojen z muzułmanami umożliwiło sfinansowanie jego wyprawy przez królową Izabelę). W Norwidowskim wierszu ten stojący u progu odkrycia Nowego Świata „człek z Ligurii” jako jedyny nie podziela ogólnego entuzjazmu i pełen dystansu, „obojętnie i prawie z pogardą”, spogląda na podbój. Wydaje się, że jest on *porte parole* samego Norwida.

Wydarzenia w Grenadzie, a następnie odkrycie Nowego Świata przez Kolumba zapoczątkowały zmianę układu sił między światem chrześcijańskim a muzułmańskim oraz otworzyły inny wymiar przestrzenny wzajemnych kontaktów:

Europejczycy, podróżujący do Azji, nie musieli [już – przyp. R.G.-S.] [...] przejeżdżać przez tereny muzułmańskie, co pociągnęło za sobą ważną zmianę psychologiczną. Podczas gdy wcześniej Europa czuła się otoczona przez świat muzułmański, teraz – gdy Europejczycy podróżowali coraz dalej poprzez oceany – sytuacja się odwróciła i to świat muzułmański zaczął sobie stopniowo uświadamiać, że coraz bardziej podlega wpływom europejskim<sup>83</sup>.

Kajdany sporządzone z szabli Maurów są zatem symbolicznym początkiem nowej epoki w dziejach świata: czasów europejskiej dominacji i kolonializmu. Nie przyniosła ona żadnego progresu etycznego w postaci pogłębienia szacunku i tolerancji dla ludzi innej wiary czy kultury, lecz zwykłą zmianę w układzie sił, nowych panujących i nowych upokorzonych. Narzędzia sprawowania władzy i sposoby traktowania „obcych” pozostały jednak te same<sup>84</sup>.

Poetycka reminiscencja ze zdobytej Grenady to przypowieść o prawdziwych, ukrytych mechanizmach historii, o politycznej hipokryzji, złudności deklaracji i krótkotrwałości triumfów.

Z kolei wojna krymska, będąca rozgrywką Rosji, Wielkiej Brytanii i Francji<sup>85</sup> o strefy wpływów oraz imperialne interesy ekonomiczne w muzułmańskiej Turcji, została rozpetana pod hasłami troski o prawa i bezpieczeństwo mniejszości chrześcijańskiej w tym muzułmańskim kraju i kontrolowanej przezeń

<sup>83</sup> H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich...*, s. 136–137.

<sup>84</sup> Także hiszpański triumfalizm okazał się krótkotrwały. Uwolnione od wewnętrznego wroga katolickie królestwo właśnie przekształcało się w imperium, jednak odkrycie Ameryki, napływ ogromnych ilości złota oraz wygnanie ważnych z ekonomicznego punktu widzenia społeczności morysków i Żydów miały wkrótce, paradoksalnie, stać się przyczyną upadku gospodarczego oraz początkiem końca złotego wieku w Hiszpanii. Przedwczesna okazała się też pewność i radość z uwolnienia krajów chrześcijańskich od zagrożenia naporem islamu. Niedawno przed Grenadą upadło Bizancjum, a wschodnie rubieże Europy zaczynały coraz mocniej odczuwać ekspansję lądową osmańskich Turków, która w przyszłości miała kiedyś znaleźć finał pod Wiedniem. Siła chrześcijaństwa miała też wkrótce stanąć w obliczu potężnego wewnętrznego rozłamu – reformacji.

<sup>85</sup> Zamiarem Rosji było rozszerzenie granic w stronę Morza Śródziemnego, Zatoki Perської, Oceanu Indyjskiego i Chin, jednak rejony te budziły też zainteresowanie Wielkiej Brytanii. Z kolei Francja chciała panować na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w Turcji, Syrii, Libanie i Egipcie. Strategicznym kierunkiem rosyjskiej ekspansji były Balkany, a dalszym celem carów likwidacja państwa tureckiego, także uzyskanie swobodnego dostępu do cieśnin tureckich i uczynienie Morza Czarnego wewnętrznym morzem rosyjskim.

Palestynie. W 1852 r. Napoleon III przekonał sułtana, aby nadał mu przydomek Obrońcy Chrześcijan w Imperium Osmańskim, którą to rolę tradycyjnie przypisywał sobie car rosyjski. Rozpoczęty w 1852 r. między Rosją i Francją spór o prawa duchowieństwa prawosławnego (ew. katolickiego) do opieki nad miejscami świętymi i niemuzułmańską ludnością imperium tureckiego doprowadził do wystosowania przez Mikołaja I do władcy tureckiego ultimatum domagającego się przyznania wyłącznych praw w tej dziedzinie Rosji, co w praktyce oznaczałoby przekształcenie Turcji w rosyjski protektorat. Wprawdzie sułtan wydał *firman* o prawach i przywilejach Kościołów katolickiego i prawosławnego w Turcji, jednak ten nie zadowolił Moskwy i wojska rosyjskie zostały skierowane do Mołdawii oraz Wołoszczyzny.

Religijna frazeologia po raz kolejny posłużyła za instrument imperialnej gry politycznej. Norwid powątpiewał w szczerłość i szlachetność intencji tak zwyciężonych, jak i zwycięzców, zwłaszcza w ich troskę o losy religijnych mniejszości czy podbitych narodów walczących o wolność. Smutnym potwierdzeniem słuszności Norwidowskiego sceptycyzmu stały się krwawe wypadki w Damaszku (1860), zaledwie kilka lat po podpisaniu traktatu pokojowego, kiedy to opieszale państwa chrześcijańskie musiały zostać wyręczone w obowiązkach, o które wcześniej tak zaciekle walczyły, przez... jednego muzułmanina – szlachetnego emira Abd el-Kadera.

Norwid pozostawał bardzo krytyczny wobec dziewiętnastowiecznego kolonializmu i rasizmu europejskiego, które boleśnie dotknęły muzułmańskie kraje Afryki i Azji. Ocena polityki oraz wypadków współczesnych została wielokrotnie i dobitnie wypowiedziana w listach poety i to nie tylko przy okazji konfliktu krymskiego, trudno nawet przytaczać tu wszystkie wypowiedzi. O prowadzonych w imię imperialnych interesów, absurdalnych wojnach pisał między innymi, donosząc Konstancji Górskiej o losach wnuka generałowej Marii Dziekońskiej (syna jej córki, Laury Czosnowskiej i hrabiego de Laborde), który służył w randze oficera w kawalerii francuskiej:

syn oficerem kawalerii francuskiej zapewne teraz z Beduinami (niepotrzebnie! jak od stu przeszło lat w Europie) rozbija się lub zabija.

(List do K. Górskiej PW, X, 155).

Nie omieszkiał też dołączyć *à propos* swojej miazdzącej oceny polityki europejskiej oraz pryncypiów cywilizacji zachodniej w wieku XIX:

Europa jest to stara wariatka i pijaczka, która co kilka lat robi rzezie i mordy bez żadnego rezultatu ni cywilizacyjnego, ni moralnego. Nic postawić nie umie – głupia jak but, pyszna i lekkomyślna. [...] kilkadziesiąt milionów trupa, łez i opchanych worków fałszywą monetą.

(List do K. Górskiej PW, X, 155)

*Notabene* podobną opinię o Starym Kontynencie wyraził niegdyś w liście do Norwida Edmund Chojecki:

Cywilizacja europejska zależy na drwieniu z Koranu i upijaniu się winem<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> List E. Chojeckiego do Norwida (z 25 października 1850 r.) PW, VIII, 497.

Norwid ostro sprzeciwiał się też europejskiemu myśleniu w kategoriach rasistowskich. Nie „prawa genealogii ras” tłumaczyły mu bowiem „rozwój człowieczeństwa” (PW, X, 102) :

Jestem przeciwny systematom społecznym, które głoszą:

„Europe aux Européens!”

[...] nigdy nie było Europejczyków., bo my wszyscy przyszlśmy tu z Azji [...]

Ja JEDEN przeczę temu systemowi krwi i ras. [...]

Moim zdaniem, Europa nie jest rasą, ale *principium!* – bo gdyby była rasą, byłaby Azją!!!

(List do J. Kuczyńskiej PW, IX, 388)

Na płaszczyźnie polskiej problem wschodniej, rasistowskiej polityki kolonialnej oczywiście nie istniał, jednak polskie realia historyczne wyłoniły inne kwestie, w których islam i chrześcijaństwo skrzyżowały się z sobą po raz kolejny w historii. Należał do nich dylemat religijnych konwersji Polaków.

W latach rozbiorów, gdy muzułmańska Turcja pozostawała często jedynym sojusznikiem Polski, zwłaszcza zaś podczas wspomnianej wojny krymskiej, wielu polskich oficerów w służbie tureckiej, na czele z generałem Józefem Bemem, wstępowało do służby sułtańskiej, a wraz z nią przyjmowało islam, zmieniało imiona i nierzadko dochodziło do wysokich godności. Prócz gen. Bema (Amurata Paszy) uczynił tak np. Konstanty Borzęcki (Mustafa Dżałeddin-Pasza), pisarz Michał Czajkowski (Sadyk Pasza) i jego żona (pochowana na adampolskim cmentarzu „kochanka pierwszych dni” J. Słowackiego) – Ludwika Śniadecka, a także Antoni Aleksander Iliński (Mehmed Iskender Pasza).

Kwestia „zmuzułmanienia” polskich emigrantów w Turcji nie uszła uwadze Norwida. Na zaprzaństwo i zatknięcie „sztandar Sobieskich” obok „muzułmańskiej chorągwi” zareagował oburzeniem. Konwersję interpretował jako jaskrawy przejaw ciasnego pragmatyzmu, „z-przeciw-chrześcijańszczenia się”, będącego skutkiem uprzedniego rozminięcia się z najważniejszą biblijną prawdą o Bogu, człowieku i społeczeństwie – „Idea Reprezentacji”:

A jeżeli tak pojęta i przyjęta Reprezentacji–Idea okazuje się być wszechstronnie chrześcijańską, tedy nie tylko zerwanie z nią stanowcze, ale i same niebaczne zacieknienie się za praktycznymi i faktycznymi dopięciami jakiego celu, bez względu na to, co się godzi, i z samym jedynie względem na to, co dopiąć, dokazać i zyskać faktycznie można lub uda się – tedy mówię, że nawet oddalenie się takie nie może nie być przez to samo i oddaleniem się zarazem w strony poza–chrześcijańskie.

Czy z tego błędu wyszli i tam zaszli Polacy – praktyczni w Turcji, pomiędzy rękojmiami przedajnych angielskich frymarceń a nie mającą żadnej przyszłości muzułmańską chorągwią najbezinteresowniejszy z sztandarów: sztandar Sobieskich, zatykając?... historia to i najprostszy rozsądek polityczny wypowiedzą.

[...] sąd mój pod tym względem nie jest bynajmniej fanatyczny. [...] albowiem tak błędnej drogi kresem musi być, jako się wyżej okazało, uniesienie aż w poza-chrześcijańskie szlaki.

Opierając się na prawdach – których królestwo jakkolwiek nie jest z tego świata, jednakowoż ten świat ostatecznie sprzeciwiać się im nie jest mocen – mniemam, iż obowiązkiem jest zwracać i zwrócić uwagę Polaków w Turcji będących na zupełną nie-godziwość stanowiska, które zajmują.



[...] Że przeto nie tylko już wcale nie wystarcza oglądać się jedynie na to, co praktycznie dokazać, co faktycznie zyskać i wyrządzić uda się – ale nawet takowe ujednostrobnienie pojęcia o pracy, poświęceniu i istocie człowieka, jako wręcz fałszywe, zdradzieckim zarówno dla całości społeczeństwa i dla członków niechybnie stać się musi.

(*O Idei–Reprezentacji PW, VII, 53–54*).

Czy oznacza to, że stanowisko Norwida wobec wiary Proroka było jednoznacznie krytyczne i nieprzejednane? Że okopał się na pozycji prawowitego katolika-tradycjonalisty ze swą anachroniczną wizją islamu-herezji i nie dostrzegał żadnych szans na przełamanie wielowiekowego rozdziału „ludu Ewangelii” i „ludu Koranu”? Bynajmniej! Trudno nawet posądzać człowieka tej miary o postawę fanatyczną, bezmyślną, zresztą sam wyraźnie się od niej odżegnywał. Warto przypomnieć też, jak wspaniałomyślnie zapomniał on Bemowi jego apostazję. W dedykowanym generałowi przepięknym liryku funeralnym *Bema pamięci żałobny rapsod* nie natkniemy się już na jakąkolwiek wzmiankę o tym, że odprowadzany na miejsce wiecznego spoczynku bohater umarł... muzułmaninem.

Motywacje Norwida były w istocie głęboko racjonalne, wszak podkreślał, że rozum zawsze wyprzedza wiarę. Dogłębna znajomość dziejów Kościoła na Wschodzie, lektura pism patrystycznych, wnikliwa analiza genezy i charakteru islamu przekonywała go o błędności oraz wtórności tego religijnego orędzia. Ale to właśnie Norwidowska oda z roku 1860 adresowana do Abd el-Kadera z Damaszku jest pierwszą w literaturze polskiej XIX w. próbą szukania wspólnej płaszczyzny religijno-aksjologicznej chrześcijaństwa i islamu (choć z właściwą atmosferze tamtych dni tendencją do „anektowania” innowiercy Emira dla *Ewangelii*).

Trzeba też odróżnić Norwidowską ocenę religii muzułmańskiej (a więc zbioru podanych przez Proroka prawd, nakazów i zakazów regulujących relację człowieka do Boga) od jego oceny postaw religijnych wyznawców islamu (czyli ich podmiotowego, indywidualnego ustosunkowania się do tych prawd, zaangażowania i świadectw wiary, poczucia jej sensu itd.). Te dwa osądy są u Norwida diametralnie odmienne. O ile mahometanizm był w stanowczej opinii poety rodzajem chrześcijańskiej aberracji religijnej, zrodzonej z dominacji ducha reformatorskiego nad apostołskim, to „zmysł religijny” muzułmanów, czyli ich instynktowne, religijne poczucie pierwotnych zależności i oczywistości, warunkujące przyjęcie objawienia, poeta szanował znacznie bardziej niż to, którego przejawy obserwował np. u chrześcijan-protestantów, a które uważał za zredukowane, pomniejszone i stłumione, co jego zdaniem musiało czynić kryteria ich osądów oraz poszukiwań religijnych chybionymi:

Co do religijnego zmysłu [islam – R.G.-S.] ma go (niestety!) od protestantyzmu o wiele więcej.

*List do M. Geniusza PW, X, 101–102*

Tak więc Norwid był bardziej krytyczny wobec współwyznawcy Lutra niż innowiercy Mahometa! W lakonicznej, aforystycznej „przypowieści”

*Modlitwa*, napisanej po tragicznym w skutkach pożarze teatru wiedeńskiego, w którym zginęło wiele osób, poeta dał wyraz swemu głębokiemu szacunkowi dla niewzruszonej wiary muzułmanów w siłę modlitwy oraz w Opatrzność, wiary wykluczającej z ich horyzontu historiozoficznego wszelką przypadkowość i absurd:

#### MODLITWA

— — — Do meczetu w Kaaba o godzinie modlitwy południowej wbiegł zapamiętalec i zawołał: „Gore! — — — dach świątyni w płomieniach!! — —”

Parę Greków podróżnych i Europejczyków wraz uciekło — — żaden Arab głowy nie obrócił ani ziarn różańca nie pomylił, albowiem na południową przyszedłszy modlitwę, też pełnili... I po skończeniu jej powstawszy z ziemi szli spokojnie z zwykłą powagą — — i rozeszli się.

Przypadku żadnego być nie mogło w domu modlitwy... gdzie Arabowie nie przychodzą „pod wrażeniem Teatru-wiedeńskiego” —

(*Modlitwa* PW, VI, 645).

Choć zgadzał się z tym, że literalne czytanie *Koranu* jest postawą anachroniczną, bo zbyt naiwną i nienaukową, pozbawioną krytycznej docieklowości, a z punktu widzenia Europejczyka wyraźnie przedoświeceniową, przednewtonowską, to równie pejoratywnie oceniał nieznamość *Biblii* przez chrześcijan. Była ona według Norwida przejawem wcale nie mniejszej, choć biegunowo przeciwnej ignorancji:

Śmieją się z muzułmanów, że Koran do szczytu za prawdę uważają — śmieją się z Żydów, że też samo z Talmudem czynią — ale my Chrześcijanie swobodniejsi — czy na to swobodniejsi, aby pomijać?...

(*List o stolikach wirujących* PW, VI, 624)

Zwraca uwagę wpisana w rozprawę *Milczenie* Norwidowska komparacja ksiąg świętych tych dwóch religii monoteistycznych:

(Niechaj się nikt nie gorszy, iż spominamy tu Ewangelie jako k si ą ż k ę, bo godzi się uważać, iż gdyby Ewangelie należało brać jak Koran, tedy byłaby jak Koran jed n ą... i właśnie przez to błędną, że jed n ą... Zaś jest Ewangelij najmniej cztery, z powodu iż każdy Ewangelista życzył sobie to, co mu znanym było, wypowiedzieć, a przeto świadectwo i kontrola miały tam miejsce jak względem książki wszelakiej.)

(*Milczenie* PW, VI, 246)

Ewangelie, w przeciwieństwie do autorytatywnego i niepoddanego krytycznej analizie *Koranu*, spełniają według Norwida kryterium dialogiczności, będące warunkiem *sine qua non* krytycznego szukania prawdy oraz jej weryfikacji — prawdy wymykającej się jako całość każdemu ludzkiemu świadectwu i dlatego obecnej w pełniejszej odświeżeniu w świadectwach kilku niż w jednym. W odróżnieniu od świętej księgi muzułmanów

Żadna z czterech Ewangelii nawet nie jest pierwszą i jedynie stanowiącą. Tylko ta, co jest jedna na dnie i w posadzie onych czterech.

(*List do K. Górskiej* PW, IX, 241)

Wskazywał też na odmienność chrześcijańskich i muzułmańskich wyobrażeń eschatologicznych. Według źródeł biblijno-ewangelicznych,

zwłaszcza *Apokalipsy św. Jana*, paruzji towarzyszyć będą katastroficzna groza, panika, zagłada, budzące przerażenie zjawiska nadnaturalne i destrukcyjne działania zła. „Dzień Pański” poprzedzony będzie licznymi cierpieniami (J 13,19; 14,1; 16,1–4). Jest to wizja zdecydowanie rozmiągająca się z wizją rajy mahometan<sup>87</sup>:

Ten, który co dzień zbliża się do planety, dziś może bliższy niż co dzień – dlatego tyle bólów – dlatego! – albowiem dnie-Pańskie nie są i nie będą mahometańskim rajem – i któż je wytrzyma, skoro zbliżą się?

(List do K. Górskiej PW, IX, 175)

Był zatem Norwid daleki od lekceważenia bądź negowania różnic pomiędzy tymi dwiema religiami monoteistycznymi i nie widział możliwości zniwelowania ich zasadniczych odmienności dogmatycznych. Konwersja oznaczała dlań tragiczną w skutkach moralnych apostazję, przejmując wyobrażoną na grobie Ludwika Śniadeckiej w Adampolu (obecnie Polonez-köy) w motywie złamanej kolumny.

Jednak, choć odmienny w poglądach religijnych, zawsze solidaryzował się z cierpiącymi i potrzebującymi pomocy wyznawcami innej religii. Żywo zareagował na opublikowany w prasie francuskiej z 4 na 5 stycznia 1868 r. list otwarty arcybiskupa Algieru, który odmalowawszy w przejmujących słowach rozmiary klęski głodu w swoim kraju, zwracał się o pomoc do społeczeństwa francuskiego. Norwid bezlitośnie obnażył wówczas mechanizmy ekonomiczno-polityczne tego dramatu. Winą za tragedię obarczył zmaterializowane, bezduszne elity francuskie, które nie zdobyły się nawet na wykorzystanie szybkich, nowoczesnych środków transportu, by ratować ginących Arabów:

Wykladał mi wymownie ktoś, „jakoby Epoka nasza przez cyrkulację samą umorzyła głód – [...] który na teraz jest już niemożliwym, albowiem nigdy na całym globie równego nieurodzaju nie ma, zaś cyrkulacja jest dostępna i piorunie szybka” [...]

Pojmuję, że cyrkulacja jest zbawieniem – ale w tej chwili, kiedy to piszę, w Algierii (to jest we Francji!) ludzie gotują wióry drzewa i tym żyją – odgrzebują padłe zwierzęta

<sup>87</sup> Mamy tu do czynienia z rozpalającą wyobraźnię wizją materialnego dostatku, wygód i rozkoszy zmysłowych:

8. Twarze zaś sprawiedliwych, będą tak światłe w tym dniu, jak księżyc w pełni jaśniejący;

9. Rozkosz cnoty, rozweselać będzie ich serca;

10. Mieszkać będą w raju, ogrodzie rozkoszy.

11. Płochą rozmowa, wygnaną będzie z tego przybytku;

12. Oni znajdą tam ożywiające źródła,

13. Pałace i wysokie krzesła;

14. Pełno tam będzie, przeróżnych napoi;

15. Jedwabne łoża wzniesione;

16. Rozpostarte kobierce.

(S. LXXXVIII, w. 8–16)

W opisach koranicznych miejscem wiecznej szczęśliwości dla bogobojnych i sprawiedliwych są „ogrody Edenu, po których płyną rzeki” (S. XVIII, w. 31), „sady i winnice”, obfitujące w czyste źródła, pełne cienistych palm i winorośli. Nagrodzeni będą tam spoczywać wyciągnięci na łożach. Ubrani w jedwabie, ustrojeni złotem i srebrem, „pić będą wyborne wino” (S. LXXXIII, w. 25). Dla nich też będą przeznaczone „córki niebiańskie z łonem zaokrąglonym” (S. LXXVIII, w. 33), „huryski z alabastrowym łonem i pięknymi oczyma, będą ich małżonkami” (S. XLIV, w. 54).

na jadło, a kobiety arabskie już nie rodzą z braku sił – taki głód jest w tej chwili.

Dlaczego?? – przecież Francuzi nawet i tam, na pustyniach, koleje przeprowadzili, a okręta w parę dni dowożą ananasy świeże do Europy...Dlaczegoż taka ugolinowska tragedia wytepia szlachetne arabskie plemię?..

Czy rząd wszystkiego i Duchowieństwo czy wszystkiego nie zrobiło??

Owszem – ale to wszystko na nic, bo Człowiek nie chce... [...]

On się okrywa bernusem i kiedy głód przychodzi, zarzuca połę płaszcz na oczy i woła: „Allah!” – i koniec... [...]

Jednym słowem: że w prowincji francuskiej jest głód taki, jak za dni zburzenia Jeruzalemy – że z tej prowincji dochodzą do Paryża kartofle – chińskie i ananasy – i że w tej chwili w Banku Francuskim leży

Miliard – pięć kroć milionów fr. w gotówce (!)

Ktoś – – nie znający tej Smutnej a Wielkiej rzeczy, do której dożyło Chrześcijaństwo, to jest: nie znający umiejętności i moralności dodatnich społecznych, jasno wykalkulować by mógł, że

ponieważ na całym świecie jest ludzi miliard i coś, więc: Bank Francuski dziś mógłby każdemu dać po franku na całym świecie – i jeszcze nie być pustym!

Otóż z tym wszystkim, chociaż to bardzo jasne i matematycznie-pewne, jednak jest głód w Algierii, i nawet dlatego właśnie czasem bywa głód, że tyle pieniędzy leży (*contradiction apparente*).

(List do J. Kuczyńskiej PW, IX, 338)

Na zakończenie trzeba też dopowiedzieć rzecz następującą: zupełnie inaczej niż zestawienie religii chrześcijańskiej z islamem (zwłaszcza widziane w naznaczonej duchem konfrontacji perspektywie historycznej), wypada u Norwida porównanie duchowego wymiaru cywilizacji Wschodu i Zachodu. Dziedzictwo Orientu zawsze służyło poecie za trwały i pewny odnośnik dla jego analiz społeczno-politycznych, kulturowych, moralnych itp. świata zachodniego. Swe diagnozy formułował bardzo często w kontekście wschodnim, który traktował jako swoisty wyznacznik i probierz autentycznych wartości. Ta wysoka ocena kultury i duchowości muzułmańskiej jest uderzająca, zwłaszcza w kontekście Norwidowskich, dyskredytujących Europę diagnoz jej obecnego stanu moralnego i duchowego.

Należy także pamiętać, że to Norwid, a nie ktokolwiek inny w polskiej rzeczywistości XIX stulecia, w swych futurystycznych projektach cywilizacji nowoczesnej, równoważącej duchowość i postęp materialny, oraz w swej wizji „całocześnieństwa” spotkał się na płaszczyźnie myśli z najwybitniejszymi przedstawicielami ówczesnego świata arabskiego (Abd el-Kaderem). Uniwersalną niwą porozumienia Orientu z Okcydentem jest w jego dziełach wiara w jednego Boga, humanistyczny horyzont człowieczeństwa integralnego oraz konsensus wokół wspólnych wartości religijnych i pozareligijnych. Inicjatywa ta czyni go niewątpliwie pionierem dialogu tych dwóch światów oraz cywilizacji. Nawet dziś może ona wydawać się niezwykle śmiała, przyszłościowa i... wciąż oczekująca na realizację. Trzeba umieć „RÓŻNIC się godziwie” – pisał w *Rzeczy o wolności słowa* (PW, III, 590). W tym sensie Norwidowska wersja orientalizmu kontrastuje z tą, na jaką zwykle zdobywali się Europejczycy z ówczesnych dominujących imperiów oraz nad jaką ubolewał w swej słynnej i gorzkiej publikacji Palestyńczyk Edward Said (*Orientalizm*, 1978).