

Piotr Kaczmarek

"Złote stolice Arabów", Marek M. Dziekan, Warszawa 2011 : [recenzja]

Collectanea Theologica 84/1, 224-231

2014

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

czemu potrafił stworzyć niezwykłą więź między malowanymi przez siebie świętymi scenami a widzom, niejako zapraszając go do medytacji i kontemplacji.

Nikt w dotychczasowej polskiej literaturze przedmiotu nie dokonał tak oryginalnej rejestracji funkcji sztuki w teologii. Interpretacje, zamieszczone w książce, poświadczają doskonale wyrobiony zmysł obserwacji artystycznej autora (por. porywająca interpretacja znanego nam wszystkim – no, właśnie znanego? – obrazu *Powołanie Mateusza* Caravaggia z kościoła francuskiego w centrum Rzymu). Zostały one wsparte znakomicie dobraną, wysmakowaną literaturą. Można tylko domyślać się, ile takich interpretacji mogłoby jeszcze znaleźć się w tej książce, gdyby (zbyt mocno) rozwinięty u autora zmysł ascezy nie kazał mu na tym poprzestać.

ks. Henryk Seweryniak, Płock

Marek M. DZIEKAN, *Złote stolice Arabów*, Czytelnik, Warszawa 2011, ss. 307.

Od kilkunastu lat prof. Marek M. D z i e k a n dzieli się z polskim czytelnikiem swoimi pasjami dotyczącymi szeroko pojętej kultury arabsko-muzułmańskiej. Jako wybitny arabista i tłumacz literatury arabskiej, wcześniej związany ze środowiskiem akademickim Uniwersytetu Warszawskiego, obecnie pełni funkcję kierownika Katedry Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego. Jest znany z licznych publikacji naukowych i popularnonaukowych, m.in.: *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem* (Warszawa 1993); *Symbolika arabsko-muzułmańska* (Warszawa 1997); *Historia Iraku* (Warszawa 2002); *Pisarze muzułmańscy VII-XX w.* (Warszawa 2003); *Irak. Religia i polityka* (Warszawa 2005); *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce* (Warszawa 2007) oraz *Dzieje kultury arabskiej* (Warszawa 2008). Prezentowana książka, jest znakiem, że prof. Dziekan nie zwalnia tempa i na polskim rynku wydawniczym chce propagować tajniki arabskiego świata z niezmiennym zapałem.

Tytuł książki mógłby sugerować, że mamy do czynienia z rodzajem przewodnika turystycznego, bogatego w opisy historii, mapy, zdjęcia oraz egzotyczne tajemnice wybranych miast wyrosłych z kultury arabskiej i przez nią kształtowanych. Ale *Złote stolice Arabów* nie mają nic wspólnego z turystycznym przewodnikiem, choć autor zabiera czytelnika w podróż, tyle że intelektualną. Mimo że nie pomija niezbędnych opisów oddających charakter wybranych przez siebie

miast, to uwagę skupia na czymś innym. „Złote meczety i bazyry wysnionych stolic, a wśród nich złote umysły – oto moje «złote stolice»” (s. 8). Nie opisuje zatem miast jako takich, stara się raczej nakreślić główne prądy myślowe, które rozwijały się w tych ośrodkach. Za arenę swoich rozważań wybiera pięć „złotych stolic”: Damaszek, Bagdad, Kair, Algier i Casabankę, widzi w nich bowiem ważne ośrodki kształtowania się kultury arabskiej. Dobór myślicieli zawiera w sobie swoistą intencję autora: „Zależało mi na prezentacji osób ważnych dla współczesnej myśli arabskiej, a jednocześnie unikających rozgłosu” (s. 8). Część z opisywanych postaci wciąż żyje, dlatego autor zaznacza, że wybrany przez niego materiał badawczy jest tak naprawdę „materią ciągle żywą, nie do końca poddającą się prawdziwie naukowej syntezie” (s. 8). Autor wprowadza sporo cytatów, dopuszczając do głosu opisywane przez siebie postaci. Sam zresztą zastrzega, że zabieg ten należy do jego metodologii pisania i dydaktyki. W ten sposób czytelnik może wyrobić sobie własny punkt widzenia. Osobiście widzę w doborze takiego środka metodologicznego przejaw naukowej pokory autora. Choć sam bardzo często wyraża swoje opinie i oceny, to jednocześnie pomaga, a przynajmniej nie przeszkadza, czytelnikowi myśleć. W ten sposób odsłania nowe karty tajemnic świata arabskiego. Większość z omawianych myślicieli pozostaje nieznana dla naszej literatury, dlatego zapewne sam zaznacza: „... mogę stwierdzić, że przekazuję czytelnikom pierwszą tego typu książkę w polskich badaniach nad współczesnym światem arabskim” (s. 9).

Złotych stolic Arabów nie można określić jako opracowanie *stricto* naukowe. Uważam jednak, że w badaniach nad szeroko pojętą kulturą arabsko-muzułmańską jest to pozycja, której nie powinno się pomijać i usuwać z bibliografii przedmiotu. Oddaje ona bowiem pewien „smak” świata arabskiego, który wciąż pozostaje dla nas Europejczyków tak bardzo mało znany i trudny do uchwycenia. A poza tym w *Złotych stolicach Arabów* odnajdujemy coś więcej niż tylko suche podręcznikowe wiadomości. Dlatego chyba Dziekan dość bezpośrednio określa styl swojej książki: „Tak, ta książka jest arbitralna, niepełna i niekonsekwentna. Jest za to świadectwem moich własnych zainteresowań i pasji” (s. 15). I choć w pierwszej części przytoczonej wypowiedzi autor dość bezwzględnie rozprawia się ze sobą, to druga część zdania łagodzi niewątpliwie tę samokrytykę, gdyż zapewnia nas o tym, że ta praca jest twórcza, a nie odtwórcza, co niewątpliwie działa na jej korzyść. Książka ta ma swój styl i chyba właśnie dlatego tak dobrze się ją czyta. W dopisku do głównego tytułu czytamy: *Szkice o współczesnej myśli arabskiej*. Cała praca ma dedykację; na jednej ze stron tytułowych znajdujemy adnotację: „Książkę tę poświęcam pamięci profesora Józefa Bielawskiego (1910-1997), jednego z twórców polskiej arabistyki, w setną rocznicę Jego urodzin”.

Na *Złote stolice Arabów* składa się pięć rozdziałów. Po wstępie: *Wzloty i upadki kultury arabskiej* (s. 7-41) następują właściwe części: *Ogrody Damaszku* (s. 43-101), *Bagdad – Matka świata* (s. 103-144), *Zaułki starego Kairu* (s. 145-186), *Biały Algier* (s. 187-228) oraz *W stronę Casablanki* (s. 229-275). Całość zamyka zakończenie noszące tytuł: *Wiele pytań, na które brak odpowiedzi* (s. 277-285), *Bibliografia* (s. 287-303) oraz *Spis treści* (s. 305-306).

We wstępie autor, oprócz podania wstępnych założeń, tematyki i metodologii swojej pracy, podejmuje także próbę odpowiedzi na pytanie o charakter współczesnej kultury arabskiej, wplatając to zagadnienie w kontekst historyczny omawianych pięciu stolic. Analiza podjęta przez Dziekana doprowadza go do konstatacji, że najistotniejszymi problemami dla współczesnych intelektualistów arabskich są takie sprawy jak określenie własnej tożsamości oraz próba wyjścia przedstawicieli kręgów arabskich z trudności, w jakie sami weszli, w przeszłości bezwiednie naśladując Zachód. Fakt nastawienia przedstawicieli kręgu kultury arabskiej na ich własny świat, wydaje się strategiczną myślą autora, który pisze: „Nie jest bowiem celem tej książki ukazanie, co intelektualiści arabscy myślą o zagadnieniach, które są ważne dla nas, lecz co myślą o tym, co jest ważne dla nich” (s. 36).

Za przewodników po Damaszku autor wybiera dwóch przedstawicieli współczesnego świata arabskiego: filozofa i orientalistę Sadika Al-Azma (ur. 1934 r.) oraz poetę i znawcę literatury arabskiej Adonisa (ur. 1930 r.). Sadik Al-Azm jest uznawany za zwolennika marksistowskiego nurtu myśli arabskiej. Właśnie z tego punktu widzenia podjął się on krytyki współczesnych kierunków myślowych panujących w świecie arabskim, żeby wymienić choćby jego głośną monografię *Autokrytyka po klęsce*, książkę z 1968 r., w której podjął się odpowiedzi na pytanie o przyczynę przegranej państw arabskich w wojnie z Izraelem. Dziekan bardzo jasno wyluszcza poglądy Al-Azma, starając się odnieść je do współczesnych problemów świata arabskiego, które ujawniły się po tzw. wojnie sześciodniowej. Ocena Al-Azma obecnej kondycji środowisk arabskich wydaje się dość ostra. Dla przykładu Dziekan przytacza jedną z jego myśli: „Współczesny arabski «rewolucyjny» młody człowiek jest zazwyczaj rewolucyjny w sprawach politycznych, ale w głębi swego serca pozostaje zachowawczy w sprawach społecznych, religijnych, kulturowych, moralnych i ekonomicznych” (s. 50). Zgadając się z tym, autor dodaje od siebie: „Arabowie pozostają beduinami w mercedesach i z komórkami przy uchu, ale jednak zawsze beduinami, choćby założyli najnowszy garnitur od Armaniego” (s. 51). Wyłania się z tego intrygująca dyskusja na temat miejsca tradycji w kulturze arabskiej. Dziekan w tymże rozdziale ciekawie omawia także przyczyny powstawania ruchów fundamentalistycznych. W drugim paragrafie tego samego rozdziału odwołuje się do innej po-

lemicznej książki Sadika Al-Azma *Krytyka myśli religijnej* (wyd. 1969 r.). W tej książce Al-Azm chce zaproponować przeniesienie do świata arabskiego mechanizmów zmian kulturowych, które od czasu oświecenia zaczęły przeobrażać Europę w bardziej zsekularyzowany świat. Zdaniem Dziekana, Al-Azm nie bierze pod uwagę faktu, że coś, co zaistniało w jednym kręgu kulturowym, nie musi działać w taki sam sposób w innym. Drugie zagadnienie *Krytyki myśli religijnej*, to kwestia dotycząca Iblisa, czyli szatana. Według koranicznego przekazu, diabeł odmówił oddania pokłonu Adamowi, za co został odrzucony przez Boga. Jak argumentuje Al-Azm, zachowanie Iblisa w tym momencie wcale nie było złe, nie oddał on bowiem pokłonu człowiekowi, a więc zachował podstawową normę kulturową islamu, która mówi, by cześć oddawać wyłącznie Bogu. Dziekan przenosi te rozważania na teren chrześcijaństwa, odwołując się do książki Leszka Kołakowskiego *Czy diabeł może być zbawiony?* Jak zaznacza, obie perspektywy nie mogą być rozpatrywane na tym samym poziomie, albowiem takie postaci jak Adam i Ewa, zwłaszcza z pojęciem grzechu pierworodnego, w opisie ukazanym przez Koran i tradycję islamu wyglądają zupełnie inaczej niż w Biblii.

Kolejną postacią to Adonis. Autor precyzyjnie określa zainteresowania tego arabskiego poety: „Jednym z kluczowych problemów pisarstwa Adonisa jest zagadnienie zmiany, nowoczesności i ich miejsca w kulturze zakorzenionej głęboko w tradycji” (s. 74). Ta perspektywa kojarzy się z problematyką, którą zajął się Sadik Al-Azm, choć została podjęta przez Adonisa w zupełnie inny sposób. Dziekan, analizując poglądy muzułmańskiego poety, zwraca uwagę na głęboko zakorzeniony lęk Arabów przed wszelkim przejawem nowości. Pozorne zasklepienie się w obrębie własnej tradycji i historii, ma być, według Adonisa, poruszeniem się po okręgu, a zatem tak naprawdę dążeniem do spełnienia, a nie zaco-faniem. Wartością opisu Dziekana jest fakt, że zestawia on stanowisko Adonisa z poglądami Sadika Al-Azma, który krytykował tego pierwszego za zwężoną perspektywę patrzenia na świat arabski. Jak się wydaje, autor *Złotych stolic Arabów* identyfikuje się bardziej ze stanowiskiem Adonisa, konstatując w pewnym momencie, że: „Nie każdy musi chcieć być nowoczesnym. a przynajmniej nie we wszystkich aspektach. Świat arabski nie musi być Nowym Yorkiem” (s. 79). Dopowiedzenie do rozdziału stanowi ukazanie przez Dziekana poglądów Adonisa na rewolucję irańską oraz uwag arabskiego poety na temat tożsamości arabsko-muzułmańskiej. Na koniec rozdziału mamy jeszcze jeden paragraf, w którym Dziekan analizuje apokaliptyczny poemat Adonisa pt.: *Grób dla Nowego Yorku*, utwór ważny ze względu na kontekst ataku terrorystycznego na WTC właśnie w Nowym Yorku w 2001 r.

Kolejną „złotą stolicę” – Bagdad, autor ukazuje na tle twórczości arabskiego historyka Abd Al-Aziza ad-Duriego (1919-2010) oraz myśliciela Imada ad-Dina

Chalila (ur. 1939 r.). Dziekan unaje Ad-Duriego za jednego „z najwybitniejszych teoretyków jedności arabskiej i arabskiej myśli nacjonalistycznej” (s. 108). Autor wyraźnie sympatyzuje z wizją opisu historycznego Ad-Duriego, który uważa, że na historię trzeba patrzeć całościowo, nie rozszepiając jej na takie dziedziny jak: kultura, ekonomia czy polityka. Ponadto warto zwrócić uwagę na właściwą perspektywę oceny swoich czasów. Tak podsumowuje tę myśl Dziekan, referując poglądy Ad-Duriego: „... na historię należy patrzeć przez pryzmat teraźniejszości, a nie odwrotnie, jak to się niejednokrotnie, nie tylko w świecie arabskim czyni, najczęściej wykorzystując historię do przyziemnych i doraźnych celów politycznych” (s. 113). Autor uzupełnia prezentację poglądów Ad-Duriego o jeszcze jeden element, referuje mianowicie zagadnienie jedności arabsko-muzułmańskiej w perspektywie nacjonalizmu arabskiego i świadomości arabskiej.

Postać Imada ad-Dina Chalila Dziekan sytuuje w kontekście dyskusji nad muzulmańską teorią literatury, bazując na trzech dziełach tego myśliciela: *O współczesnej krytyce muzulmańskiej* (1972), *Dalsze próby krytyki muzulmańskiej* (1981) oraz *Wstęp do teorii literatury muzulmańskiej* (2007). Punkt wyjścia dla Imada ad-Dina Chalila stanowi refleksja nad estetyką muzulmańską oraz stosunek islamu do literatury zachodniej. Jak ocenia Dziekan, z analiz pism omawianego myśliciela arabskiego, wynika, że „literatura muzulmańska to «literatura zaangażowana»” (s. 123). Chodzi tu o zaangażowanie się pisarza w konkretną sprawę. Takie stanowisko spotkało się jednak z krytyką choćby tureckiego noblisty Orhana Pamuka. Jako rozwiązanie tego sporu Dziekan proponuje, by – za Krzysztofem Dybciakiem – mówić bardziej o obecności religii muzulmańskiej w literaturze, niż o *stricte* literaturze muzulmańskiej. Spojrzenie Imada ad-Dina Chalila ograniczone do własnego kręgu kulturowego, Dziekan rozszerza w kolejnym paragrafie, odnosząc się do książki omawianego autora: *Chaos świata we współczesnym teatrze zachodnim* (2007). Dziekan referuje tutaj kilka przykładów zastosowania przez Imada ad-Dina Chalila metodologii zaczerpniętej z literatury arabsko-muzułmańskiej do literatury europejskiej.

W trzecim rozdziale *Złoty ch ch Arabów*, poświęconym Kairowi, Dziekan oddaje miejsce dwóm kolejnym myślicielom arabskim. Są to: filozof Zaki Nadżib Mahmud (1905-1993) oraz dziennikarz i publicysta Faradž Fauda (1946-1992). Zaki Nadżib Mahmud kierował się w swoich badaniach bardzo ścisłą regułą, którą Dziekan tak opisał: „Mahmud twierdził, że zdyscyplinowana i systematyczna weryfikacja wiedzy jest stałym przedmiotem filozofii i że logiczna analiza języka to pierwsze narzędzie do tego celu” (s. 149). Nie pomylił się ten, kto kojarzy tę zasadę z regułami ustalonymi przez filozofów związanych z Kołem Wiedeńskim. Nie dziwi jednak ten fakt, biorąc pod uwagę znajomość Mahmuda z Alfredem J. Ayerem, uczniem Rudolfa Carnapa, współzałożyciela Koła

Wiedeńskiego. Dalszy etap filozofii Mahmuda, na który wskazuje Dziekan, to próba wydzielenia i określenia przez egipskiego myśliciela „filozofii arabskiej”. Z dyskursu Mahmuda wyłania się potrzeba wzajemnego uzupełniania się perspektywy Zachodu, która jest oparta na logice i ścisłym racjonalizmie, z perspektywą Wschodu, która jest bardziej duchowa, rozpostarta jakby między sercem, a rozumem (por. s. 152). Dlatego, by rozwijać myśl muzułmańską, powinna się ona niewątpliwie wspierać na kulturze arabsko-muzułmańskiej, ale także nie bać się korzystać, z tego, co wypracował Zachód, a co nie sprzeciwia się wartościom propagowanym przez islam.

Faradž Fauda to postać poniekąd tragiczna, został zastrzelony w Kairze przez muzułmańskiego terrorystę. Fauda zajmował się głównie relacją islamu do współczesnej polityki. Był nie tylko teoretykiem, ale również aktywistą, starając się brać czynny udział w życiu politycznym kraju. Jednym z jego celów było wprowadzenie demokracji w Egipcie i gwarancji równych praw dla mniejszości. Opowiadał się także za świeckością państwa i krytykował mieszanie spraw religijnych ze sprawami państwa i prawa. Oceniając motywy zbrodni popełnionej na Faudzie, Dziekan stwierdza krótko: „Zginął za sekularyzm, o którego słuszności był do głębi przekonany” (s. 171). Dalej autor analizuje dwie książki Faradża Faudy, które stały się przyczyną jego śmierci, bo w nich pisarz egipski wyrażał swe fundamentalne poglądy. Chodzi o prace: *Przed upadkiem* (1985) i *Nieobecna prawda* (1988). Paragraf poświęcony Faudzie kończy opis jego zabójstwa, a następnie procesu jego morderców. Całość zamykają cytaty ze wspomnianych dwóch książek Faudy z ciekawym komentarzem Dziekana.

Pozostając przy przyjętym przez siebie schemacie, Dziekan, mówiąc o kolejnej „złotej stolicy” – Algierze, znowu przywołuje dwie postaci. Tym razem są to: humanista Malek Bennabi (1905-1973) oraz filozof Mohammed Arkoun (1928-2010). Jak pisze autor: „Centralnym problemem nurtującym Bennabiego było zagadnienie sensu, rozwoju oraz roli cywilizacji i kultury w życiu człowieka” (s. 193). Dziekan zwraca przy tym uwagę na fundamentalne znaczenie odróżnienia przez arabskiego humanistę cywilizacji od kultury. Pojęcie „cywilizacji” Bennabi zalicza do „teorii wiedzy” i sprowadza do formuły: „człowiek+ziemia+czas=cywilizacja” (s. 194). A jeśli chodzi o pojęcie tożsamości samego człowieka, to Bennabi wymienia następujące elementy konstytutywne: kultura, praca i kapitał, samą kulturę włączając do tzw. teorii ludzkiego zachowania. Dalej autor snuje rozważania na temat teorii Bennabiego, odwołując się także do innego myśliciela, Ibn Chalduna, który miał wielki wpływ na Bennabiego. Dziekan rozwija dalej temat tzw. człowieka postalmohadzkiego, którego profil ukształtował się w odniesieniu do historycznych wydarzeń dziejów kultury arabsko-muzułmańskiej, czyli upadku dynastii Almohadów w XIII w. „Człowiek

postalmohadzki” nie jest zdolny do własnego rozwoju, przeciwnie, jest podatny na wpływy i dominację innych, dlatego tak łatwo nim zawładnąć, czyniąc z niego doskonały materiał na ofiarę polityki kolonializmu prowadzonej przez inne mocarstwa zewnętrzne, a co przecież w historii arabsko-muzułmańskiej zdarzało się już niejednokrotnie.

Mohammed Arkoun, którego autor omawia w dalszej części swojej książki, propagował nurt sekularystyczny badań nad dziejami kultury arabsko-muzułmańskiej. Dlatego rozwijał „islamistykę stosowaną”, która miała za zadanie oczyszczać wykładnię na temat islamu ze zbytniej ideologizacji. Zagadnienia dotyczące własnego kręgu kulturowego rozszerzał Arkoun, dotykając takich tematów jak: polityka, demokracja, postmodernizm i globalizacja. Arkoun opierał swoją „islamistykę stosowaną” na „antropologii stosowanej” wywodzącej się od Rogera Bastide’a oraz na „racjonalizmie otwartym” zaczerpniętym od Gastona Bachelarda. Jeśli chodzi o metodę, to Arkoun stosuje tzw. metodę negatywną, której zadaniem jest, jak podsumowuje Dziekan, „zbadanie tego, co niemyślne w myśli muzułmańskiej” (s. 224).

W ostatnim rozdziale, poświęconym Casablance, Dziekan omawia twórczość dwóch innych myślicieli arabskich: Muhammada Abida al-Dżabiriego (1935-2010) i Abda Allaha al-Urwiego (ur. 1933). „Główne pola zainteresowań Al-Dżabiriego to dzieje myśli arabskiej, filozofia, socjologia i historiozofia świata islamu” (s. 232). Do myśli islamu Al-Dżabiri podchodzi krytycznie, ale nie krytykancko, starając się oczyszczać tę myśl i powracać do wykładni takich filozofów jak Awerroes, myśliciel pozostający przecież dla świata arabskiego nieco z boku głównych nurtów filozoficznych. Dlatego też często nazywano Al-Dżabiriego awerroistą. Dalej Dziekan stara się wyróżnić rozmaite podziały i terminy, które Al-Dżabiri zawarł w swoich teoriach, choć w pewnym momencie przyznaje się, że kluczy trochę po omacku, gdyż pewne pojęcia trudno przetłumaczyć na język polski, tak, by tłumaczenia były poprawne i brzmiały dobrze stylistycznie (por. s. 235-236).

Jeśli chodzi o Abda Allaha al-Urwiego, to znany jest on jako promotor postulatu przejścia przez świat arabski wartości świata zachodniego. Dziekan opisuje metaforę trzech postaci (szejcha, polityka i technokraty), które Al-Urwi wykorzystuje do przedstawienia swojej teorii. Al-Urwi pod tymi trzema hasłami umieszcza przykłady konkretnych osób, których sposób myślenia i działania, można właśnie określić takimi tytułami. W swoich poglądach historycznych Al-Urwi opowiada się za nurtem marksistowskim, z którego korzeni zresztą wyrósł. Al-Urwi widzi historię jako proces rządzący się własnymi prawami, niezależnie od tego, w jakim czasie się znajdujemy i w którym miejscu globu

ziemskiego stanęła nasza noga. Do kierowania swoim regionem, najlepiej nadaje się, według arabskiego filozofa, polityk-intelektualista.

W podsumowaniu Dziekan stawia własne diagnozy. Mówi: „Współczesna myśl arabska jest głównie zbiorem pytań” (s. 277). Jak uważa, ludzie Zachodu za bardzo chcą zmieniać świata arabski na swoją modłę, tymczasem „może Zachodowi być przykro, ale świat arabski i świat islamu naprawdę niewiele się nim interesują” (s. 278). Świat arabski cechuje dogłębny egotyzm, koncentracja na sobie, która nie zraza się nawet swoimi wadami, umieszczając je często w panegirykach pisanych na własny temat. Dziekan podziela obawę świata arabskiego przed procesami globalizacji, która tak naprawdę chce włączyć ten świat do strefy wpływów Zachodu, uruchamiając przy tym dawne procesy związane z kolonializmem. W próbach zrozumienia arabskości, nie można też pomijać nieustannej potrzeby powrotu do tradycji i źródeł tożsamości członków tej kultury. Dziekan zostawia czytelnika z pewnego rodzaju wyrzutem, który warto odnieść do siebie, zanim zacznie się oceniać kulturę arabską jako całkowicie zamkniętą i odseparowaną od reszty świata, zwłaszcza od Zachodu. Jak pisze autor: „Po prostu my nie potrafimy ani nie chcemy brać od innych. Wierzymy we własną intelektualną samowystarczalność” (s. 284).

Złote stolice Arabów to dzieło naszpikowane cennymi wiadomościami, uwikłanymi w gęstej sieci analiz autora, który wpuścił sporo światła do wciąż dość ciemnej przestrzeni naszego pojmowania kultury arabsko-muzułmańskiej. Dziełąc się swymi fascynacjami, pozwolił na zetknięcie się z wieloma postaciami arabskiego świata, których twórczość w znacznej mierze jest nam niedostępna, albo oni sami są dla nas po prostu nieznani. Potoczny i swobodny język wcale nie obniża poziomu naukowego omawianej publikacji, czytelnik musi być stale skoncentrowany, gdyż narracja książki stale trzyma w napięciu i ani na moment nie zwalnia tempa. Myślę, że dla badacza, który pragnie poznać współczesne nurty panujące na arenie arabsko-muzułmańskiego świata, praca prof. Marka M. Dziekana wyduje się niezbędną lekturą.

ks. Piotr Kaczmarek, Łowicz