

Jerzy Nosowski

"Comprendre l'Islam", Frithjof Schoun, Paris 1961 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 1/1, 300-303

1963

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Frithjof Schoun. *Comprendre l'Islam*, Paris 1961, str. 220.

Oryginalna w swym ujęciu książka Frithjof Schuona odbiega od tradycyjnych opisowych, czy nawet polemicznych dzieł z zakresu islamistyki. W przedmowie autor zaznacza, iż celem jego rozważań nie jest opis religii islamu, lecz jej interpretacja z punktu widzenia motywów, dla jakich muzułmanie wierzą — stąd zapewne tytuł książki o formie bardziej publicystycznej aniżeli naukowej, może nawet niezbyt jasny. Autor odsyła czytelnika do dzieł klasycznych, w których doktryna Mahometa została opisana jako zjawisko historyczne i religijne, zastrzegając jednocześnie, iż liczne dygresje odbiegające od linii interpretacyjnej religii islamu spowodowane zostały szukaniem analogii do innych religii, a także szukaniem wspólnej podstawy genetycznej dla wszystkich religii świata — to jest do rozumu ludzkiego.

Dzieło podzielone jest na trzy części: „Islam” (13—52), „Koran” (55—114), „Prorok” (117—142), „Droga” (145—217).

Interpretując termin „Islam” — jako poddanie się Bogu (etymologicznie) — autor wskazuje na głębszą treść, teologiczno-mistyczną, kryjącą się w muzułmańskiej postawie religijnej, a mianowicie: uznanie fatku objawienia się Boga — Absolutu i Prawdy — człowiekowi jako stworzeniu rozumnemu. Jednocześnie autor przeciwstawia tej raczej racjonalistycznej postawie religijnej — bardziej emocjonalną postawę w chrystianizmie, gdzie Bóg jest głównie miłością — jako przedmiot najwznieślejszych pragnień człowieka (14).

Liczne paralele między teologią i metafizyką islamu oraz chrystianizmu, jakie autor wysnuwa z okazji interpretacji podstawowych pojęć i terminów teologii muzułmańskiej wkraczającej częstokroć na teren zagadnień polemicznych, dyskutowanych zwłaszcza w średniowieczu. Jednakże autor nie tylko usiłuje zająć stanowisko obiektywne i bezstronne w stosunku do doktryny islamu, lecz nawet próbuje niekiedy w pewnym stopniu usprawiedliwić niektóre tezy drogą przeprowadzenia subtelnych, może nieco zawilych, dystynkcji pojęciowych i terminologicznych: wskazuje on, iż wiele antagonizmów doktrynalnych między islamizmem a chrystianizmem tkwi nie tyle w różnicy pojęć, idei, ile raczej w różnorodnej, różnokierunkowej interpretacji niektórych terminów i sformułowań (tez). Tak np. usiłuje wykazać (27), iż jakkolwiek Koran zaprzecza chrześcijańskiej tezie, że Mesjasz był Bogiem, to jednak w tym sensie, iż Mesjasz nie jest bogiem innym aniżeli Bóg, czyli iż nie ma Boga jako Mesjasza ziemskiego (w terminologii chrystianizmu — natura ludzka nie jest nautrą boską). Podobnie — o ile Koran odrzuca dogmat trynitarny — to w tym znaczeniu, iż Bóg jako Absolut nie może mieć w sobie troistości. Wreszcie — o ile Koran zaprzecza śmierci krzyżowej Jezusa — to w tym

sensie, iż Chrystus w rzeczywistości przewyciężył śmierć, jakkolwiek Żydzi uwierzyli w uśmiercenie Chrystusa w Jego istocie (27).

W dalszych rozważaniach autor interpretuje sens nakazów i zakazów moralnych islamu wskazując na ich naturalne podłoże, na rzeczywistość biologiczną oraz warunki zewnętrzne (klimat, struktura socjalna), przyczem podkreśla brak tej symboliki w zakresie rytuału, jaką cechuje np. ceremoniał chrześcijański (32).

W zakresie zagadnienia „wojny świętej”, będącej przedmiotem zarzutów ze strony zwłaszcza chrześcijańskiej, autor usiłuje usprawiedliwić islam zaznaczając, że muzułmanie walczyli jedynie o wiarę w przekonaniu, iż szerzą prawdę dla dobra ludzkości. Autor zaznacza nawet, iż podobne metody krzewienia wiary nie były obce i dla chrześcijan w pewnych okresach historycznych (34).

W sposób porównawczy autor omawia następnie cywilizację islamu i jej związki z cywilizacją europejską (chrześcijańską) podkreślając teocentryczny, sakralny charakter kultury (nauki, sztuki) muzułmańskiej, a następnie — jej charakter intelektualistyczny, podstawę badawczą i krytyczną uczonych muzułmańskich — mimo tendencji do uzgadniania nauki i wiary w duchu Koranu (36—44).

Interpretując symbolikę „filarów” (arqān) islamu (wyznania wiary, modlitwy rytualnej, postu, jałmużny i pielgrzymki) autor wskazuje na znaczenie tych praktyk jako przypominających kolejno: stosunek zależności człowieka od Boga, potrzebę czystości wewnętrznej, duchowej, wyzbycie się egoizmu, wreszcie — dążenia do sanktuarium duchowego. Natomiast „wojna święta” ma być zewnętrzną i zbiorową manifestacją rozróżniania między prawdą a błędem (47—48).

W następnym rozdziale omówiony jest Koran jako „wielka teofania islamu”, źródło tej religii, jako Rozróżnienie (al-Furqān) między Prawdą (al-Haqq) a błędem (al-bātil). Autor na wstępie omawia formę literacką Koranu oraz zasady, które formę tę determinują. Według doktryny muzułmańskiej forma i styl Koranu są zjawiskiem literackim *sui generis*, bez precedensu i bez możliwości stworzenia dzieła równoważnego i analogicznego stylistycznie. Widoczne są pod tym względem zasadnicze podobieństwa z Biblią. Koran — to Słowo nje stworzone Boga a także wzór w najwyższym stopniu doskonały pod względem językowym, o formie poetyckiej, lecz nie będącej poezją ściśle.

Autor omawia charakter sakralny Koranu porównując go z sakralnym charakterem Biblii, rolę tradycji muzułmańskiej w interpretacji Koranu wskazując, iż termin „sakralny”, „uświęcony”, wynika ze związku treści tej księgi z porządkiem transcendentnym oraz z absolutną pewnością, jaką przypisuje się treści tej księgi, wreszcie — z zasady iż treść Koranu przekracza możliwości kontroli ze strony przeciętnego umysłu ludzkiego (55—62).

Koran należy rozpatrywać z punktu widzenia jego treści doktrynalnej, treści narratywnej oraz wartości w pewnym sensie magiczno-mistycznej, czyli mocy duchowej, wiążącej się ściśle z mechanicznym choćby recytowaniem tej księgi, z czego wypływa skuteczność działania nazewnątrż, w cudownej ekspansji przestrzennej i czasowej. Koran jest jednocześnie jeden i mnogi — w rozprzestrzenianiu się, w różnorodności wyrażań, myśli, obrazów, recytacji (62—65).

Autor rozważa następnie dyskusję utrzymującą się wśród islamistów zachodnich na temat walorów Koranu jako księgi zawierającej wskazania dla życia duchowego: czy tekst Koranu posiada wartość magiczno-werbalną, czy też treść jego zawiera w sobie (implicite) wartości moralne: W interpretacji muzułmańskiej mianowicie wersety Koranu są nie tyle zasadami przekazującymi myśli objawione, ile raczej same w sobie są rodzajem bytu, mocami (puissances), talizmanami. Autor przykładowo rozważa ową magiczną moc wyznań wiary mahometńskiej (sāhādah) oraz formuł doksologicznych (77—89).

W rozdziale poświęconym Prorokowi (117—142) autor porównuje Muhammada z twórcami innych religii wskazując aspekt socjalny i polityczny proroka islamu, zbliżający go do proroków starotestamentnych (w przeciwstawieniu do Jezusa). Cechy charakterystyczne Muhammada (m. in. pobożność, wspaniałomyślność, asceza) idą w parze z ludzkimi ułomnościami oraz brakiem uzdolnień cudotwórczych. Jednakże jako przekaziciel Prawdy objawionej — Muhammad-Prorok jest wzorem do naśladowania. Autor usiłuje usprawdziwić znaną surowość Muhammada względem przeciwników wskazując na gorliwość jego w rzeczach wiary, poczucie słuszności głoszonej przez siebie doktryny objawionej. Jakkolwiek Schuon pragnie przytem wskazać na poglądy muzułmanów — to jednak w pewnej mierze zdradza subiektywizm w ujmowaniu zagadnienia dodając własne uwagi przemawiające raczej na korzyść Muhammada (np. s. 125—128).

Ostatni rozdział, zatytułowany „Droga” (La Voie — At-Tariqa) dotyczy interpretacji praktycznego stosowania zasad religii mahometńskiej. Autor zastrzega w uwagach wstępnych, iż nie zamierza opisywać sufizmu (mistycyzmu muzułmańskiego), lecz rozpatrywać „drogę” postępowania w życiu religijnym w aspektach ogólnych, czyli w jej powszechnym realizmie, przyczem nie zawsze musi posługiwać się językiem właściwym mistryce muzułmańskiej. „Droga” w tym ujęciu — to polaryzacja między „doktryną” a „metodą”, podobnie jak prawda metafizyczna łączy się z koncentracją kontemplatywną: ujęcie intelektualne i koncentracja, rozdzielenie (discernement) i zjednoczenie (149—170).

Książka Schuona o „rozumieniu islamu” jest dziełem dość trudnym, suponującym u czytelnika uprzednią znajomość zasad teologii islamu. Autor dość często, może nawet zbyt, odbiega od linii czy-

stej doktryny muzułmańskiej czyniąc dygresje o charakterze ogólnych rozważań filoficznych przy interpretacji poszczególnych tez, argumentów, symboli, co szczególnie widoczne jest choćby przy omawianiu symboliki treści i znaków literackich imienia Boga (ALLAH) na tle analogii z terminologią Tory (170—174), a także — przy omawianiu znaczenia symbolicznego, mistycznego i magicznego modlitwy muzułmańskiej w oparciu o teologiczną analizę atrybutów boskich (istota-istnienie) — (175—178). Książka traci przez to nieco na przejrzystości, zwłaszcza, iż układ treści jest niezbyt wyraźnie sprecyzowany w ramach głównych rozdziałów, a przejścia między poszczególnymi wątkami tematycznymi pozbawione są dostatecznej ostrości. Można uznać w pewnej mierze za brak konsekwencji u autora fakt, iż mimo zastrzeżeń w przedmowie książki o zamiarze obiektywnej charakterystyki motywów dla podstawy religijnej muzułmanów — Schuon ulega subiektywizmowi przy dość swobodnych, nawet ryzykownych dygresjach interpretacyjnych i przy doszukiwaniu się analogii z innymi religiami. Często trudno jest odróżnić, czy motywacja takiej czy innej interpretacji symbolicznej jest przejawem przekonań muzułmanów, czy samego autora. Poza tym — dość swobodne interpretacje nasuwają podejrzenie, czy są one rzeczywistymi i jedynymi interpretacjami, czy też jednymi z możliwych, a więc niepewnymi.

Cel książki wskazany czytelnikowi w tytule — „rozumienie islamu” — można po przeczytaniu jej w znacznej mierze osiągnąć, zwłaszcza gdy szuka się zagłębienia tajników filozofii, teologii, mistyki i symboliki praktyk muzułmańskich. Przy dalece sięgającej ostrożności i powściągliwości można z książki Schuona zaczerpnąć wiele materiału do opracowania wybranych zagadnień w sposób obszerniejszy, bardziej specjalistyczny.

Ks. Jerzy Nosowski