

Muzułmański personalizm czy indywidualizm? Próba antropologii Ibn'Arabięgo

Zbigniew Ambrożewicz

maciopek89@poczta.onet.pl



Doktor filozofii; zainteresowania naukowe: filozofia człowieka, personalizm, indywidualizm, filozofia kultury, filozofia polska; autor monografii o eseju filozoficznym Bolesława Micińskiego; publikował m.in. w „Przełądzie Filozoficznym”, „Principiach”, „Diametrosie”, „Logos i Ethos”, „Kwartalniku Filozoficznym”.

W artykule spróbuję zarysować linię podziału pomiędzy zachodnim chrześcijaństwem a islamem, linię biegnącą wzdłuż tego, co zwykło się nazywać filozofią człowieka lub antropologią filozoficzną. Linia podziału oddziela odmienne sposoby rozumienia miejsca bytu ludzkiego w świecie i wobec Boga, ale też (co postaram się pokazać) stanowi – jak każda granica – część wspólną obu tradycji. Jako egzemplifikacja muzulmańskiego podejścia do omawianego problemu posłużą mi m.in. dostępne w języku polskim dzieła słynnego arabskiego przedstawiciela sufizmu, Ibn'Arabięgo.

1. Indywidualizm kultury zachodniej

Kultura zachodnia, w dużej mierze za sprawą chrześcijaństwa, doszła do nieznanego innym kulturom stanu, w którym dominującą i akceptowaną postawą społeczną i psychologiczną jest indywidualizm. Nie wchodząc w definicje i dystynkcje, w skrócie powiedzieć można, że indywidualistyczne odczuwanie i rozumienie rzeczywistości postawiło jednostkowe wartości i potrzeby przed wartościami i potrzebami ogółu, doprowadzając ostatecznie do tego, że motywowane

hedonistyczne „realizowanie się”, „robienie kariery”, „bycie sobą” stało się najpopularniejszą religią naszych czasów.

Jedną z zasadniczych cech indywidualistycznej osoby jest jej skłonność do traktowania przynależności do wspólnot i grup jako kwestii wolnego wyboru. Co więcej, niestałość w związkach z innymi ludźmi, zmienianie grupowej przynależności (czego jednym z przejawów jest nasilająca się tendencja do rozwodów i nieformalnych związków, a także niespotykane wcześniej ruchy migracyjne) bywają na ogół wartościowane pozytywnie jako przejaw nonkonformistycznej wolności, indywidualnego poszukiwania należnego każdemu szczęścia, godną szacunku eksplorację własnej jaźni czy też po prostu jako niechęć do bezproduktywnej i nudnej rutyny. Nie powinno dziwić, że tego rodzaju postawy nie spotkały się z pozytywną oceną autorów przywiązanych do chrześcijańskich idei. Dla Emmanuela Mouniera indywidualizm i jednostka stanowiły synonimy skrajnie materialistycznego egoizmu, którego produktem jest:

„Abstrakcyjny człowiek bez powiązań i wspólnot naturalnych, najwyższy bóg pośród wolności pozbawionej miary i kierunku, odnoszący się ku drugiemu z niechęcią, wyrachowaniem i żądaniami”¹.

Jacques Maritain z kolei dowodził, że sprowadzanie celu społeczeństwa do jednostkowego dobra każdego z członków tego społeczeństwa prowadzi do „anarchii atomów”².

Nie sposób tu nie wspomnieć o stanowisku Karola Wojtyły, wedle którego indywidualizm jest jedynie bliźniaczą odwrotnością totalitaryzmu. Oba stanowiska zakładają bowiem radykalne przeciwstawienie dobra jednostki dobru ogółu, przy czym totalitaryzm, broniąc rzekomo tego drugiego, dąży do roztopienia jednostkowości w powszechności, podczas gdy indywidualizm czyni coś skrajnie przeciwnego, izolując jednostkę od „szkodliwych” wpływów wspólnoty. Wojtyła uważał, iż zarówno totalitaryzm, jak i indywidualizm przeczą idei personalizmu, w którym szczególną rolę odgrywa „uczestnictwo”:

„Uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi zarazem swoiste «constitutivum», istotny rys wspólnoty. Dzięki tej właściwości

¹ E. Mounier, *Komunikacja* [fragment książki *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa 1964], tłum. A. Bukowski, [w:] T. Płużański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 216-217.

² Zob. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 338.

osoba i wspólnota niejako przylegają do siebie, a nie są sobie obce czy przeciwstawne”³.

Wojtyła podkreślał bardzo mocno, iż właściwym podmiotem działania w obrębie relacji człowiek-wspólnota jest osoba ludzka, wspólnocie zaś, będącej w istocie pochodną cechy uczestnictwa zawartej w wielu osobach, może przysługiwać jedynie status „jakby-podmiotowości”⁴. Takie ujęcie, nadające ludzkemu podmiotowi wyjątkowe znaczenie nie powinno zaskakiwać, jeśli wziąć pod uwagę, że osoba ludzka jest odbiciem osoby boskiej i że chrześcijańskie zainteresowanie ludzkim wnętrzem (widoczne choćby w *Wyznaniach* św. Augustyna) stanowi pochodną niezwykle intensywnych i rozbudowanych wczesnochrześcijańskich rozważań i sporów nad naturą Trójcy Świętej i wzajemnych relacji pomiędzy trzema boskimi osobami. Wyróżniającą pozycję każdej oddzielnej osoby ludzkiej umacnia niezwykle nowatorska na tle innych religii koncepcja niesformalizowanej, osobistej więzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Wszystko to staje się dość nieoczekiwane zaczynem kiełkującego indywidualizmu. Zwrócić również należy uwagę na pierwszą i powielaną w wielu wersjach definicję osoby autorstwa Boecjusza. Pisał on, że osoba jest „indywidualną substancją rozumnej natury”⁵, gdzie łacińskie słowo *individuum* znaczyło dokładnie to samo, co greckie *atomos*, czyli coś niepodzielnego, a zatem prostego i podstawowego. Jednostkowość i niepodzielność stanowi więc zasadniczą podstawę zarówno dla definiowania, jak i istnienia osoby. Pamiętać również trzeba o jednej z kilku przypisywanych osobie cech, niezwykle popularnej w średniowieczu kategorii *incommunicabilitas*, czyli nieudzielalności, niepodzielności lub po prostu niekomunikowalności. Według Czesława Bartnika termin ten oznacza:

„[...] odrębność od wszystkiego innego, niez mieszanie swej tożsamości osobowej z gatunkiem, nieprzekazywalność siebie innym osobom na sposób bytowy (substancjalny), niezamienialność osobniczą”⁶.

Ta swego rodzaju fascynacja odrębnością osoby, jej jednostkowością doprowadziła w średniowieczu do ukształtowania się silnego antyplatońskiego nurtu filozoficznego zwanego nominalizmem,

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 342.

⁴ Tamże.

⁵ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, [w:] tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijowska, Kęty 2001, s. 72.

⁶ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 85.

który w bardziej lub mniej radykalny sposób negował istnienie bytów uniwersalnych (powszechników), nadając jednocześnie rzeczywisty byt jedynie jednostkom. Nominalistyczną konsekwencją w teologii był osobliwy pogląd zaprzeczający istnieniu relacji pomiędzy boskimi osobami i głoszący, że Trójca Święta stanowi swoistą Triadę Indywiduów, radykalnie oddzielonych od siebie i od świata bytów⁷. Jak wiadomo, pogląd ten został ostatecznie odrzucony, jednak indywidualistyczna skłonność naszej cywilizacji przetrwała zarówno w filozofii, jak i w wielu dziedzinach życia intelektualnego i codziennego.

2. Indywidualizm zachodni wobec kultur i religii

Indywidualizm ten staje się szczególnie jaskrawy w konfrontacji z innymi kulturami funkcjonującymi nieprzerwanie od tysięcy lat na holistycznym fundamencie. Spektakularnym i dość zaskakującym przykładem takiego spotkania może być działalność misyjna. Jak pisze Stephen Bailey, sama praca misjonarska opiera się na indywidualistycznych podstawach – misjonarz świadomie porzuca życie wśród najbliższych – rodziny, rodaków, a często i współwyznawców, by poświęcić się służbie Jezusowi w całkowicie obcym otoczeniu. O ile jednak, dowodzi Bailey, takie postępowanie mieści się w zachodnim wzorcu samotnego bohatera, o tyle dla nawróconego członka miejscowej społeczności często może okazać się prawdziwym koszmarem. Zerwanie wszelkich więzów społecznych oznacza trudne do zniesienia odosobnienie i samotność, ale zgodne jest z podstawową zasadą, którą kierują się współczesne Kościoły misyjne: „osobisty wybór osobistej relacji z Jezusem”. Bailey pisze:

„Położenie nacisku na osobistą więź z Jezusem ma głębokie znaczenie dla ludzi, którzy pozytywnie oceniają osobiste wybory i sami ich dokonują. Ale takie przesłanie w pobożnej muзуłmańskiej społeczności zostaje już na samym początku uznane za ułomne, i to nie z powodu jego treści, lecz z powodu skandalicznej sugestii, że jednostka jest zwolniona od swoich zobowiązań wobec grupy”⁸.

Tymczasem misjonarze nie tylko uważają to ostatnie za prawo każdej jednostki, ale zachęcają by stosować je w praktyce.

⁷ Zob. tamże, s. 310.

⁸ S. Bailey, *Contextual Conversion: an Anthropological Perspective*, “The Review of Faith & International Affairs”, nr 1, 2009, s. 51-52.

Cały ten krótki i pobieżny z konieczności wywód zmierza do pokazania intensywności indywidualistycznej tendencji w naszej kulturze, przenikającej nawet do religii, gdzie – jak by się mogło wydawać – dominuje raczej wspólnotowość i skłonność do powtarzalności i stałości rytualnych zachowań. Jak wspomniał już w cytowanej wypowiedzi Bailey, postawa indywidualistyczna wydaje się pobożnemu muzułmaninowi zgoła skandaliczna. Opinię tę potwierdza pracujący w USA „humanista irańskiego pochodzenia” (tak się sam przedstawia), pisząc:

„W społeczeństwach islamskich nie ma miejsca na samookreślającą się jednostkę, ludzie definiują się raczej przez grupę, np. rodzinę lub *umma* [szerszą wspólnotę muzułmańską]”⁹.

Z opinią tą nie zgodziłby się zapewne inny muzułmański autor, Muhammad Burdbar Khan. Twierdzi on, że islam co prawda indywidualizmem nie jest, ale też nie głosi haseł antyindywidualistycznych. Religia Proroka stanowi według niego znakomite wyważenie pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem. Zasadniczą podstawą dla tego stwierdzenia jest pochodzące z Koranu określenie człowieka z jednej strony jako „opiekuna” lub „pasterza”, z drugiej – boskiego „namiestnika” na ziemi (*khalfah*)¹⁰. Autor ten twierdzi, że mając daną w ten sposób władzę od Boga, człowiek winien stosownie nią gospodarować, wypełniając w praktyce odpowiednie zasady Koranu, a wśród nich te zwłaszcza, które odnoszą się do życia w społeczności, np.: „Żyj z innymi, nie zwracaj się przeciw innemu, ułatwiał innym życie i nie rzucaj im kłód pod nogi” lub „Nie jest wiernym ten, który napełnia swój brzuch, gdy sąsiad jego przymiera głodem”¹¹.

Muzułmańskie bycie pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem to zatem z jednej strony zanegowanie „systemu rozpasanej ekonomicznej i społecznej wolności”¹² zachodniego kapitalizmu, dające jednostce *carte blanche* w jej egoistycznych dążeniach do osiągnięcia celu, z drugiej zaś, odrzucenie ekonomicznej i społecznej opresji tłumiącej jednostkową tożsamość na rzecz – charakterystycznego dla komunizmu – wywyższenia społeczności. Zdaniem Muhammada Burd-

⁹ Pooyan Aslani, *Individualism and Rationalism in Islam*, www.mukto-mona.com/new_site/mukto-mona/Articles/pooyan_aslani/Individualism_Rationalism.htm [dostęp: 17.03.2015].

¹⁰ Zob. Muhammad Burdbar Khan, *Individualism & Collectivism*, www.dawn.com/news/789494/individualism-collectivism [dostęp: 17.03.2015].

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

bara Khana wolność indywidualna w islamie ma podstawowy cel – ulepszanie społecznej harmonii, wolna jednostka zaś za swoje czyny ponosi odpowiedzialność przed Bogiem.

Słowa muzulmańskiego autora przypominają w znacznej mierze rozróżnienia dokonane przez Karola Wojtyłę. I tu i tam mamy odrzucenie skrajnych stanowisk i wybór drogi pośredniej polegającej na akceptacji wolności jednostkowej przy jednoczesnym podkreślaniu podwójnego zakorzenienia jednostki – transcendentalnego i wspólnotowego. Czy jednak możemy nazwać tę muzulmańską pośrednią drogę personalizmem, tak jak uczynił to w odniesieniu do chrześcijańskiej drogi Wojtyła?

Personalizm muzulmański jako oddzielny prąd lub szkoła filozoficzna nie istnieje. Niektórzy jednak, wskazując na pewne koraniczne fragmenty dotyczące człowieka, próbują przez analogie z szeroko rozumianym personalizmem chrześcijańskim odnaleźć w islamie wątki, które można by uznać za personalistyczne. Czyni tak Alhagi Manta Drammeh, który zgodnie z powszechnie przyjętym rozumieniem personalizmu, łączy go przede wszystkim z ludzką zdolnością wydawania etycznych sądów i przeprowadzania moralnego działania. Zdolność ta wymaga bycia wolnym i to zarówno w aspekcie metafizycznym (możność rozróżniania i wyboru między dobrem a złem), jak i społecznym. Zdolność ta świadczy o godności człowieka, która wypływa, jak już wspomniano, z faktu bycia namiestnikiem Bożym na ziemi. Godność ta ma charakter uniwersalny, to znaczy przysługuje każdemu człowiekowi bez względu na jego przynależność religijną i etniczną¹³. Alhagi Manta Drammeh zauważa wszelako, że nie sposób jednym słowem i jednoznacznie przełożyć na język arabski terminu osoba (*person*). W Koranie występują co najmniej trzy określenia dotyczące człowieka: *insan* (użyte 60 razy) oznacza rozmaite jednostkowe cechy pojedynczych osób począwszy od stworzenia aż do stanu po śmierci, wyrażające emocje i inne stany psychiczne wewnętrzne i niejako – zewnętrzne, zachodzące pomiędzy człowiekiem a Bogiem i pomiędzy samymi ludźmi. Drammeh sądzi, że termin ten jest najbliższy słowu *osoba*. Ponadto w wielu innych miejscach i kontekstach używa się terminu *bashar* (ok. 40 razy), głównie gdy mówi się o relacjach pomiędzy ludźmi a Prorokami w odległych historycznych czasach. Najczęściej (180 razy) spotykane jest słowo *nas* w bardzo różnych, trudnych do jednoznacznego sprecyzowania znaczeniach¹⁴.

¹³ Zob. Alhagi Manta Drammeh, *Islam and Human Dignity: Insights into Muslim Ethico-Philosophical Thinking*, [w:] Cheikh Mbacke Gueye (red.), *Ethical Personalism*, Frankfurt 2011, s. 77-79.

¹⁴ Zob. tamże, s. 74-75.

To terminologiczne „nieuporządkowanie” i wieloznaczność nie powinno dziwić. Koran nie jest dziełem filozoficznym, a terminologiczny „bałagan” dotyczy w niemniejszym stopniu Biblii. Ponadto, słowo osoba (*persona*) ma proveniencję grecko-łacińską i jego pierwotny sens ukształtował się w wyniku specyficznych dla wczesnego chrześcijaństwa dociekań i sporów o naturę Boga i Trójcy Świętej, a następnie – niemal automatycznie – został rozciągnięty na istotę ludzką. W islamie problem ten nie pojawił się, boski byt traktowano bowiem rygorystycznie wyłącznie jako coś pojedynczego i jednolitego. Pojęcie osoby, które w teologii i filozofii europejskiej obrośło przez wieki wieloma sensami ontycznymi, epistemologicznymi, aksjologicznymi i metafizycznymi, stało się podstawą dla sformułowania – na przełomie XIX i XX wieku – licznych filozofii personalistycznych. Trzeba bowiem pamiętać, że – jak zauważa Etienne Gilson – pomimo funkcjonowania w chrześcijańskiej średniowiecznej filozofii kategorii osoby, nie sposób mówić nawet o zarysach chrześcijańskiego personalizmu jako filozofii opartej na podstawach etycznych¹⁵. Może się to wydawać dziwne, ale ówczesni filozofowie i teologowie nie włączali pojęcia osoby w obręb nauk moralnych, traktując ją głównie jako byt metafizyczny. Osoba posiada co prawda godność, ale posiada ją nie z powodu własnych nieredukowalnych moralnych kompetencji, lecz na skutek pochodzenia od osoby boskiej, dzięki czemu z kolei jest rozumna i wolna. Można więc mówić o pewnej scholastycznej ułomności w konstruowaniu pełnego moralnego obrazu osoby ludzkiej. Z istnienia tego problemu zdawał sobie sprawę Karol Wojtyła, wykorzystując w swym opartym na tomizmie personalizmie formuły Kantowskie oraz analizy fenomenologiczne¹⁶. Dlatego nie ulega wątpliwości, że swój obecny kształt zawdzięcza

¹⁵ Zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 203-207.

¹⁶ K. Wojtyła pisał o tym: „Personalizm teologiczny jest w myśli chrześcijańskiej wcześniejszy od personalizmu humanistycznego – można to też z łatwością stwierdzić u św. Tomasza. [...] Można w tym miejscu zauważyć, jak bardzo ta koncepcja osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza, jest obiektywistyczna. [...] nie ma w niej miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby-podmiotu” (K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak”, nr 5, 1961, s. 667 i 669). Tę szczególną „ułomność” tomizmu rekompensował Wojtyła inspirowanymi fenomenologią analizami świadomości oraz położeniem większego nacisku na rolę, jaką w aktach etycznych odgrywiają emocje i sfera wartości. Podejście Wojtyły do Schele-
ra było jednak krytyczne, głównie z powodu antysubstancjalizmu niemieckiego myśliciela. Również pomimo zdecydowanie krytycznej oceny kantowskiego formalizmu etycznego, Wojtyła w pełni akceptował (i rozwijał w swój spo-

współczesny personalizm chrześcijański nie tylko Ewangeliom czy listom św. Pawła oraz bogatej średniowiecznej tradycji teologiczno-filozoficznej, ale też polemicznemu wobec scholastyki (choć przecież mocno zakorzenionemu w aksjologii chrześcijańskiej) kantyzmowi, a także zróżnicowanej fenomenologii i egzystencjalizmom.

Cały ten filozoficzno-teologiczny багаż – począwszy od dyskusji nad statusem boskich osób w Trójcy Świętej poprzez imperatywy Kanta do personalizmu Schelera i egologii Edmunda Husserla – był dla islamu nieistotny lub niedostępny. Dlatego jeśli chcemy mówić o osobie i personalizmie w odniesieniu do religii Proroka, trzeba brać pod uwagę wszelkie różnice i uwarunkowania, podobieństwa bowiem mogą być czasem rzeczywiste, czasem jednak zgoła pozorne i mylące¹⁷. Wątpliwości mogą być jeszcze większe, gdy się skonfrontuje idee domniemanego personalizmu muzułmańskiego ze stanowiącym podstawę personalizmu chrześcijańskiego ewangelicznym i Pawłowym nauczaniem dotyczącym miłości. Miłość jest tu pierwszym i warunkującym pozostałe przykazaniem, stanowi podstawę personalistycznie pojętych międzyludzkich relacji. Islam bywa na ogół postrzegany jako religia mocno sformalizowana, oparta na surowych zasadach i głosząca kult Boga co prawda jednego i jedyne, ale nieosobowego i chociaż sprawiedliwego, ale mało miłosiernego. Dlatego wydaje się, że z punktu widzenia chrześcijańskiego nie sposób zobaczyć w islamie religii, w której miłość czy nawet miłosierdzie stanowią cechę konstytutywną, a tym samym niemożliwe jest uznanie jej za noszącą w sobie, nawet potencjalnie, ideę personalistyczną. Wielu muzułmańskich współczesnych filozofów uważa taki obraz islamu za całkowicie opaczny i niesprawiedliwy. Prawo i rytuał, według nich, odgrywają w islamie – jak w każdej re-

sób) formułę imperatywu praktycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 62).

¹⁷ To samo można powiedzieć przecież o licznych personalizmach powstałych po obu stronach Atlantyku. Pierwszymi uznanymi personalistami byli inspirujący się Kantem Francuz Ch.B. Renouvier (1815-1903) i współczesny mu amerykański filozof B.P. Bowden (1847-1910). W USA wykrystalizowały się dwie szkoły personalistyczne – bostońska i kalifornijska, w Europie zaś najliczniejsi okazali się myśliciele nawiązujący do tomizmu (J. Maritain, szkoła lubelska), fenomenologii (E. Mounier, M. Scheler, R. Guardini). Nie można zapominać o inspirującym się teologią prawosławną Rosjaninie, Mikołaju Bierdiajewie. Niektórzy zaliczają do grona personalistów Søren Kierkegaarda. Wszystko to daje dobry obraz zróżnicowania ideowego wewnątrz personalizmu i co za tym idzie, odmienności w rozumieniu pojęcia osoby.

ligii – rolę istotną. Nie można jednak absolutyzować ich znaczenia. Seyyed Hossein Nasr dowodzi, że poznanie gnostycznej tradycji islamu, do której należy sufizm, pozwoli na zgoła inne spojrzenie na religię Proroka. Zdaniem tego autora sufizm należałoby wręcz nazwać „sercem i kwiatem islamu”¹⁸ lub „wewnętrzny wymiarem islamu”¹⁹.

Niektórzy, wbrew temu, co zostało powiedziane dotychczas na temat stanowiska islamu wobec indywidualizmu, uważają, że właśnie w sufizmie można znaleźć indywidualistyczne wątki. Wiąże się to zarówno z odkryciem i penetracją przez mistyków sufickich „wewnętrznych motywacji, emocji i stanów, jak i metod kształcenia jaźni, takich jak duchowe przywołanie (*dhikr*) i rekolekcje (*khalwa*)”²⁰. Moc z jaką mistycy podkreślali znaczenie indywidualnego doświadczenia religijnej prawdy, była zdaniem Ahmeta Karamustafa, „prawdopodobnie najbardziej indywidualistycznym elementem sufizmu”²¹. Karamustafa uważa ponadto, iż do indywidualistycznych tendencji w kulturze islamu należy wiara w istnienie nieśmiertelnych jednostkowych dusz, następnie powstanie elit intelektualnych kierujących się w poznaniu motywowanym naukowo sceptycyzmem, a także wykształcenie się bogatej literatury autobiograficznej oraz poezji²². Można zapytać, czy wskazane przez Karamustafę zjawiska są wystarczające do tego, by orzekać o istnieniu indywidualizmu w islamskiej kulturze, zwłaszcza że z pewnością wymagają pogłębionych studiów literackich, filologicznych i historyczno-socjologicznych, takich jakie na przykład przeprowadził Colin Morris w odniesieniu do wybranego okresu chrześcijańskiego średniowiecza. Badacz ten na podstawie religijnych i świeckich dzieł literackich powstałych pomiędzy latami 1050 i 1200 postawił tezę, że był to okres szczególnego zainteresowania jednostkowością, a zatem panowania indywidualizmu²³. Wydaje się jednak, że postawy indywidualistyczne lub lepiej – preindywidualistyczne, dotyczyły tylko elity ówczesnego społeczeństwa, które jako całość rządziło się jednak zhierarchizowanymi i holistycznymi w swej istocie zasadami. Z dużym praw-

¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Spiritual Needs of Western Man and the Message of Sufism*, [w:] J.-L. Michon, R. Gaetani (red.), *Sufism: Love & Wisdom*, World Wisdom Bloomington 2006, s. 203.

¹⁹ Tamże, s. 198.

²⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Individualism*, hasło [w:] G. Bowering (red.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton University Press 2013, s. 253.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 254.

²³ Zob. C. Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Toronto 2004.

dopodobieństwem można to samo powiedzieć o średniowiecznych społecznościach muzułmańskich, które znajdowały się niegdyś na podobnym jak społeczeństwa chrześcijańskie poziomie rozwoju, a w niektórych okresach nawet na wyższym. Nie jest też wykluczone, że postawy indywidualistyczne lub zbliżone do indywidualizmu były pośród średniowiecznych muzułmanów częstsze niż obecnie, zwłaszcza tam, gdzie niejako programowo odrzuca się zachodnie idee i zachodni styl życia. Kolejna wątpliwość dotycząca też Karamustafy wiąże się ze zbyt zdecydowanym przypisaniem sufizmowi indywidualizmu. Przypadki religijnego czy teistycznego indywidualizmu są bardzo rzadkie. Identyfikowane przez Bailey'a jako indywidualistyczne – styl życia misjonarzy oraz akt wolnej woli nawracanych przez nich wyznawców innych religii są wyrazem dość szczególnego indywidualizmu. Misjonarze bowiem chociaż fizycznie oddzieleni od swojej wspólnoty należą do niej duchowo w sposób nieprzerwany, czemu dają wyraz misyjną pracą. Prozelici z kolei opuszczają co prawda swoją pierwotną wspólnotę, co wymaga od nich znacznego skupienia indywidualnej duchowej siły, jednak nie czynią tego – jak zwykł to robić indywidualista na Zachodzie – by wykorzystywać wolność dla nieskrępowanego poszukiwania nowych wrażeń i doświadczeń. Wybierający nową wiarę i korzystający w ten sposób z danej mu wolności, kieruje się nie potrzebą wyzwolenia od przymusu większości lub potrzebą zmiany dla samej zmiany, lecz nieodpartym pragnieniem odnalezienia prawdy i w duchu tej prawdy identyfikowania się z głoszącą ją wspólnotą. Jeśli zatem mówić o indywidualizmie pośród misjonarzy i prozelitów to tylko jako o indywidualizmie wartości i przynależności, nie zaś o indywidualizmie kontestacji i oderwania. Ale indywidualizm wartości i przynależności to w gruncie rzeczy to samo, co personalizm, zwłaszcza taki, jak go pojmował Karol Wojtyła, dla którego osoba to właśnie jednostkowa podmiotowość realizująca wartości i uczestnicząca we wspólnotcie, złożonej z podobnych do niej jednostek.

3. Sufizm a indywidualizm

Czy sufistyczne pojmowanie człowieka bliższe jest indywidualizmowi kontestacji i oderwania, czy też raczej indywidualistycznemu personalizmowi w stylu Wojtyły, a może jakiegś znacznie bardziej holistycznej wersji osoby? Szukając odpowiedzi na te pytania, przyjrzyjmy się koncepcji człowieka w myśli jednego z najwybitniejszych przedstawicieli sufizmu, Ibn'Arabiego (1165-1240). Nauki Ibn'Arabiego opierają się w dużej mierze na Koranie, ale są też świadectwem in-

dywidualnego doświadczenia mistycznego. Idąc za Koranem, Ibn' Arabi przyznaje człowiekowi szczególne miejsce w dziele boskiego stworzenia. Jak wspominałem, Koran nazywa człowieka boskim „namiestnikiem” na ziemi, stworzonym na wzór i podobieństwo Boga. Bóg miał niezwykle istotny powód w powołaniu człowieka do istnienia – tylko człowiek mógł poznać Boga i być świadomym całości i jedności bytu. Wszechświat, dowodzi Ibn' Arabi, jest odbiciem Boga lub inaczej mówiąc – wszechświat jest zwierciadłem, w którym odbijają się wszystkie Boże przymioty, zwane też jego imionami. Wszechświat powstał, ponieważ Bóg „płonął z pragnienia (innego od pragnienia Człowieka lub jakiegokolwiek istoty stworzonej), by ujrzeć swoje nieprzeliczone piękne imiona wyrażone i wcielone we wszechogarniającą rzeczywistość, tj. *Kawn*, przez którą chciał On ujawnić swoją tajemnicę, tj. *Sirr*, sobie samemu”²⁴. Jednak bez człowieka wszechświat – czyli odbijające Boże imiona zwierciadło – był tylko zwierciadłem „niepolerowanym”. Człowiek stanowiący syntezę wszystkich Bożych epifanii jest dla Boga drogą do poznania siebie, pod warunkiem jednak, że człowiek ten dokona wyboru i podąży ścieżką prawdy. Gdy ujrzy w naturze (*Khalq*) znaki pozostawione przez Boga, który jest jednością (*Haqq*), wtedy dostrzeże immanencję Boga wobec świata, będącego razem ze światem jednym bytem (*Wahadat al-Wujud*) – jednością w wielości. Następnie, jak relacjonuje poglądy Ibn' Arabiego Laliwala, przy wchodzeniu na wyższy poziom poznania, nie zauważy już podziału na *Haqq* i *Khaqq* – zobaczy wszędzie tylko *Haqq*. Aby jednak wspiąć się na takie wyżyny poznania, trzeba być nie tylko człowiekiem, lecz człowiekiem wyjątkowym zwanym przez Ibn' Arabiego „Człowiekiem Doskonałym” (*al-insan al-kamil*). Jeden z najwybitniejszych znawców myśli mużulmańskiej, William C. Chittick określa Człowieka Doskonałego jako „pełną i całkowitą ludzką istotę, która zrealizowała wszystkie ukryte możliwości Bożej formy” i „wciela wszelkie chwalebne ludzkie cechy”, będące jednocześnie doskonałościami *wujud* (wszechbytu), takie jak: „wiedza, wymowa, hojność, sprawiedliwość, współczucie, miłość, cierpliwość, wdzięczność, wytrwałość i inne”²⁵. Związek człowieka, a zwłaszcza Człowieka Doskonałego z *wujud* jest absolutnie pierwotny i stanowi istotę całości istnienia. O *wujud* można bowiem powiedzieć niewiele, ale z pewnością chociaż tyle, że bytuje jednocześnie dwojako: jako wielość pojedynczych bytów i jako jedność całości. Dlatego doskonałym ludziom da się przypisać dwie doskonałości: pierw-

²⁴ Jaferhusein I. Laliwala, *Islamic Philosophy of Religion*, New Delhi 2005, s. 82-83.

²⁵ W. C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany 1994, s. 23.

szą jest ich istotowa realność jako forma Boga, drugą – ich przypadkowe ujawnienie, przez które pokazują się Boże imiona w różnych historycznych kontekstach:

„Jeśli chodzi o pierwszą doskonałość, wszyscy doskonali ludzie są w istocie jednym i można mówić o «Doskonałym Człowieku jako takim» będącym wyjątkową rzeczywistością i «logosem». Jeśli zaś chodzi o drugą doskonałość – każdy doskonały byt ludzki ma do odegrania w kosmosie szczególną rolę. Dlatego też jest wiele takich bytów wypełniających przydzielone przez Boga zadanie”²⁶.

Pierwsza doskonałość odnosi się do zdumiewającego podobieństwa człowieka do Boga, czyli do jedności. W *Traktacie o miłości* Ibn’ Arabi pisał:

„Bóg jest prawdą, która mieści się w bycie ludzkim, dlatego właśnie Bóg złożył w nim miarę i równowagę. Istota mojego bytu jest istotą Jego formy, lecz te słowa, które Bóg objawił, rozumie tylko On sam. Bóg jest tak wielki, iż żadna rzecz nie jest do Niego podobna. I jednocześnie ta rzecz nie jest niczym innym jak On, a nawet jest Nim”²⁷.

Z tych ścisłych, istotowych związków człowieka z Bogiem bierze się wyjątkowe miejsce człowieka we wszechświecie, miejsce przyznane mu przez samego Boga. Ibn’ Arabi przytacza niezwykle słowa, z jakimi Bóg zwraca się do człowieka:

„Jesteś kalifem na mojej ziemi i szatą sprawiedliwości. [...] Jesteś Moim zwierciadłem i objawieniem Moich przymiotów, wyliczeniem Moich imion i twórcą Mojego nieba. [...] Jesteś syntezą Mojej mnogości i różnicy. Jesteś Moją szatą, Moją ziemią i niebem, jesteś Moim tronem i dumą. [...] Do ciebie przyszedłem i poprzez ciebie objawiłem moje stworzenia. Chwała tobie! Twoja władza jest największa. Twoja władza jest Moją władzą, więc jakże nie byłaby wielka? [...] Nie ma rzeczy, która byłaby do ciebie podobna i nie ma podobnego, który by się z tobą równał”²⁸.

²⁶ Tamże, s. 28.

²⁷ Ibn’ Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1995, s. 5-6.

²⁸ Tenże, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Woronecka, Warszawa 1990, s. 73.

Zwraca uwagę, że ten prawdziwy hymn na cześć człowieka zostaje wygłoszony przez samego Boga, co oczywiście – i taki był niewątpliwie zamiar Ibn'Arabiego – nadaje mu szczególną wartość i absolutną sankcję. Ale na tym się nie kończą pochwały pod adresem człowieka. W dalszych wersach długiej apologii Bóg traktuje byt ludzki jako punkt odniesienia całości istnienia, a nawet jako punkt odniesienia dla siebie samego:

„Gdyby nie było ciebie, nie pojawiłyby się stacje i wizje, nie byłoby kontemplującego i tego, kto jest kontemplowany, nie byłyby wystawiane znaki i słowa. [...] Dzięki tobie pojawiły się i zostały uporządkowane stworzenia. Dzięki tobie także zakwitła i wypiękniała ziemia. Sługo, gdyby nie byłoby ciebie, nie istniałyby drogi ani podróże, ani źródła, ani ślady, ani cele, ani odeszcie, ani odkrycie, ani dominacja, ani stan, ani upiększenia, ani smaki, ani picie. [...] Nie byłoby szacunku ani radości, ani serca. [...] Nie byłoby uniesienia ani niepokoju, ani ozdób, ani objawienia”²⁹.

Ibn'Arabi snuje przed nami wizję świata, który ma sens i znaczenie tylko dlatego, że istnieje w nim człowiek. Ta skrajnie antropocentryczna wizja średniowiecznego arabskiego myśliciela godna jest nie tylko renesansowych czy oświeceniowych europejskich humanistów i encyklopedystów – wygląda ona jak wyraz niereligijnej zgoła świadomości współczesnego człowieka. Takiej pozornie trafnej interpretacji przeczy oczywiście ciągła obecność Istoty Najwyższej, czyli Boga. Z drugiej strony, pewne słowa muzułmańskiego myśliciela mogą sugerować jakiś rodzaj zależności Boga od człowieka. Oto nie tylko człowiek odnajduje w sobie istotę Boga, ale i sam Bóg w człowieku szuka zrozumienie samego siebie. Ibn'Arabi cytuje słowa Boga:

„Jesteś miejscem mojego spojrzenia na stworzenia [...]. Gdyby nie było ciebie, nie poddałbym się, niczego bym nie poznał i nie znalazł, nie wierzyłbym i niczego bym nie ukrywał. To dzięki tobie się objawiam, idę naprzód, spóźniam się, kończę, rozkazuję, obwieszczam, raduję się, zawiadamiam, wyjaśniam i wskazuję. [...] Człowieku, jesteś ty, kogo pragnąłem i w kogo uwierzyłem”³⁰.

Stwierdzenia te wyglądają jakby zostały napisane przez Hegla, ponad 600 lat później. W systemie Hegla Absolut zdobywa samoświa-

²⁹ Tamże, s. 74-75.

³⁰ Tamże, s. 73, 75.

domość przez wyłanianie z siebie kolejnych postaci bytu, a najważniejszym w tym procesie momentem jest pojawienie się świadomego i rozumnego człowieka. Prawdziwe pokrewieństwo łączy wszelako mistyka muzułmańskiego Ibn'Arabiego z mistykiem chrześcijańskim Angelusem Silesiusem – Aniołem Ślązakiem (1624-1677), wedle którego istnienie Boga i człowieka są wzajemnie sobą uwarunkowane – człowiek nie może istnieć bez Boga, ale i Bóg bez człowieka. Człowiek postrzega siebie zatem jako kogoś pod wieloma względami równego Bogu (choć nierównego, jeśli chodzi o grzeszność). Dlatego, jak pisze autorka monografii o Aniele Ślązaku:

„Człowiek nie może być potępiony, bo wówczas Bóg, tak ściśle z nim zjednoczony, musiałby się razem z nim rzucić w otchłań piekła”³¹.

Wiele wskazuje na to, że tego rodzaju wywyższenie człowieka jest w istocie jedynie paradoksem wynikającym z mistycznej bliskości pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Aby stało się jaśniejsze, na czym paradoks ten polega, spójrzmy, co na ten temat miał do powiedzenia słynny chrześcijański mistyk Mistrz Eckhart (1260-1328), tworzący około sto lat po Ibn'Arabim. W jednym ze swoich kazań pisał:

„Albowiem tam, w owym byciu Boga, w którym Bóg znajduje się ponad wszelkim bytem i ponad wszelkim zróżnicowaniem, byłem ja sam, chciałem siebie samego i poznałem siebie samego, by stworzyć tego oto człowieka (siebie). I dlatego jestem przyczyną siebie samego, zgodnie ze swym byciem, które jest wieczne. [...] i gdybym zechciał, nie byłoby mnie ani żadnych rzeczy; gdyby zaś mnie nie było, to «Boga» by nie było – tego, że Bóg jest «Bogiem», ja jestem przyczyną”³².

Z powodu tego rodzaju sformułowań Mistrz Eckhart oskarżany był o herezję. Jednak przypisywanie Eckhartowi chęci wywyższenia człowieka kosztem Boga może wynikać albo z ortodoksyjnej skrupulatności, albo ze współczesnej, indywidualistyczno-areligijnej perspektywy. Mistrz Eckhart bowiem stara się powiedzieć coś, co jest niewyrażalne, a zatem mówić językiem teologii apofatycznej. Człowiek, by zjednoczyć się z Bogiem, by stać się Go godnym, musi się całkowicie „oczyszczyć”, uczynić się w pełni „ubogim”, a to znaczy dla Eckharta konieczność wyzbycia się również „Boga”, a raczej tego, co przywykło się

³¹ K.J. Wiśniewska, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Scheffera)*, Warszawa 1984, s. 93.

³² Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty (Kazanie 32)*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 231-232.

określać jako Boga, czyli byt mający pewne cechy. Kiedy pozbedziemy się nie tylko naszych grzechów, ale i doczesnych przyzwyczajęń poznawczych, a wśród nich obrazu naszego „ja” i obrazu „Boga”, będziemy gotowi na przyjęcie Boga, co znaczy, że staniemy się jednością z Bogiem, przed i poza czasem, przed i poza bytem.

Czy słowa Ibn’ Arabiego o zależności Boga od człowieka dadzą się zinterpretować w podobny sposób? Czy może raczej podkreślanie mocnej pozycji ludzkiej istoty ma służyć postawieniu człowieka na boskim piedestale? Zdaniem Chitticka w zarysowanej przez Ibn’ Arabiego wizji kosmosu człowiek niewątpliwie odgrywa wyjątkową rolę. Stanowi bowiem pełne wcielenie cech *wujud* związanych z całością, jednością i harmonią i ta ludzka właściwość nazywa się wszechogarnianiem (*jam’iyya*). Świadczy ona o podobieństwie człowieka do Boga. Jednak możliwe jest zgoła odmienne spojrzenie. Ponieważ Bóg jest wszystkim, co rzeczywiste, człowiek zaś Bogiem nie jest, zatem człowiek nie jest rzeczywisty. Między Bogiem a człowiekiem istnieje jak widać przepaść nie do przebycia. Jeśli nie jesteśmy zdolni do uznania tego, tkwimy w wielkim błędzie i niewiedzy. Dążenie do doskonałości będzie polegało na pozbawieniu się jakichkolwiek roszczeń do osiągnięcia cech *wujud*. Tak naprawdę roszczenia te oparte są na złudzeniu, że wiemy, czym są owe cechy. Droga prawdy, komentuje stanowisko Ibn’ Arabiego Chittick, jest inna:

„Ludzkie istoty są bezwarunkowymi sługami Boga, albowiem nie mają niczego własnego. Ścieżka duchowego wznoszenia się przedstawiona jest jako porzucanie ciemnych chmur, które zakrywają słońce *wujud*. Tylko osiągając nicność, mogą ludzie prawdziwie stwierdzić wyjątkową rzeczywistość Jednego. Z tego punktu widzenia najbardziej pierwotną skłonnością w ludzkiej naturze jest ogałając się ze stworzonych przymiotów, ponieważ stworzone przymioty są ograniczeniami, a *wujud* jest nieograniczone. Wyłącznie ogołocenie się pozwala na pełne samoujawnienie się *wujud*. Jednak być ogołoconym z wszelkich przymiotów oznacza być pełnym *wujud*, które jest niestworzone”³³.

Słowa te wyraźnie wskazują, że istnieją mocne związki i pokrewieństwa pomiędzy mistycyzmem chrześcijańskim i muzułmańskim³⁴.

³³ W.C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al’Arabi and the Problem of Religious Diversity*, dz. cyt., s. 58.

³⁴ Choć chrześcijaństwo jest od islamu starsze nie musi to wcale prowadzić do wniosku, że muzułmańscy mistycy inspirowali się mistycyzmem chrześcijań-

Mistrz Eckhart mówił o bliskości, ale i obcości Boga wobec człowieka i dlatego zalecał przed spotkaniem z Bogiem „oczyszczenie się” i stanie się „ubogim”. Ibn’Arabi z tych samych powodów pisał o konieczności „ogołocenia się”, wyzbycia wszelkich złudnych, obarczonych doczesnością przymiotów. Pamiętać jednak trzeba, że dwojake mówienie o Bogu, tj. jako o podobnym i jako różnym od człowieka nie było wcale domeną mistyków. Rozróżnienie na *via positiva* i *via negativa* (ta ostatnia wsparta autorytetem Pseudo-Dionizego Areopagity i bardzo popularna zwłaszcza we wschodnim chrześcijaństwie) było znane i uznawane przez średniowiecznych scholastyków, mocno związanych z arystotelesowskim racjonalizmem. Faktem jest wszakże, iż u Ibn’Arabiego rozróżnienie to nabiera szczególnego znaczenia antropologicznego, co różni je nieco od współczesnych mu ujęć chrześcijańskich. Różnica ta prawdopodobnie bierze się stąd, że w chrześcijaństwie już od wczesnych wieków problem szczególnej roli człowieka był w istocie pochodną rozważań chrystologicznych. To Chrystus – Syn Boży – jest („niezmieszanym”) połączeniem tego, co sprzeczne, ale i podobne – natury ludzkiej i natury boskiej. Człowiek stanowi pod tym względem słaby i niedoskonały odbłask Chrystusa: jest jak On nazywany dzieckiem Bożym i jego natura również jest dwojaka – składa się bowiem z ciała i duszy. To pierwsze łączy go z doczesnością i światem materialnym, drugie – daje przecucie wieczności i łączy z Ojcem. Islam nie godził się na nadanie nikomu statusu Syna Bożego, nie godził się na uznanie w kimkolwiek – mówiąc językiem bliskim chrześcijaństwu prawosławnemu – cechy bogoczołwieczeństwa, a w konsekwencji odrzucał naukę trynitarną jako niebezpiecznie podobną do politeizmu.

4. Synostwo Boże i człowieczeństwo doskonałe

Nietrudno wszelako dostrzec, że – wbrew zastrzeżeniom muzulmanów – osoba Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i człowieka jako tego, za kogo umiera sam Bóg, stały się jednymi ze szczególnie atrakcyjnych dla tysięcy ludzi walorów chrześcijaństwa. To właśnie te cechy przyczyniły się do późniejszych narodzin personalizmu i indywidualizmu, ale też do wykreowania zgoła antychrześcijańskich ideolo-

skim czy też jeszcze starszym – hinduskim. Jeden z europejskich badaczy problemu, Louis Massignon (1883-1962), już dość dawno wykazał, że podstawowym źródłem dla sufizmu był, zawierający „mistyczne ziarno”, Koran (zob. É. Geoffroy, *Introduction to Sufism. The Inner Path of Islam*, tłum. R. Gaetani, Bloomington, Indiana 2010, s. 33).

gii, w których człowiek zajął miejsce Boga. Islam, odrzucając ideę Syna Bożego, starał się odnaleźć inne rozwiązanie, które częściowo chociaż łagodziłoby grozę otchłani dzielącej człowieka od Boga. W sufizmie i u Ibn' Arabiego rolę taką spełnia idea Człowieka Doskonałego. Hymn pochwalny wygłaszany przez Boga jest pieśnią na cześć Człowieka Doskonałego. Człowiek Doskonały nie jest jakąś konkretną osobą, to raczej – jak się wyraża Chittick – „wieczny i niezmienny archetyp”³⁵, różnie realizowany w różnych okresach historycznych, ale zawsze i niemienie wyrażający wszystkie Boże imiona. Człowiek Doskonały to jedyny i właściwy stan bycia człowiekiem, niedany każdemu, choć dla każdego potencjalnie dostępny. Najlepszym wcieleniem Człowieka Doskonałego jest oczywiście prorok Mahomet, oprócz niego zaś inni prorocy, mistycy i tzw. przyjaciele Boga. To właśnie oni są przedmiotem Bożych pochwał, to oni są prawdziwymi pośrednikami pomiędzy Bogiem a ludzkim rodzajem, to im przeznaczona jest do wykonania szczególnie, kosmiczna rola uporządkowania świata i doprowadzenia go do jedności. Większość ludzi, którzy są dalecy doskonałości nie pojmują właściwej roli człowieka, rozprasząc to, co ma być skupione – poddają się rozproszeniu makrokosmosu, zamiast skupić na prawie Bożym mieszkającym w duszy ludzkiej. Ci, którzy nie zadadzą sobie trudu poznawania samego siebie i poznawania Boga są niczym pozbawione samowiedzy zwierzęta. Stan ten jest dla człowieka degradacją i nie jest bynajmniej stanem naturalnym. Ibn' Arabi nie zgadza się z pochodzącym od Arystotelesa definiowaniem człowieka jako „rozumnego zwierzęcia”, istotę człowieka widząc w „boskości”³⁶.

Człowiek, który odkrył w sobie i w pełni zrozumiał pochodzące od Jednego pośłannictwo będzie zawsze myślał, odczuwał i działał na rzecz powszechnej jedności. Dlatego, według Ibn' Arabiego, zasadniczą rolę w poznaniu Boga i Jego Prawa odgrywa władza jednoczenia – wyobraźnia. Rozum, stawiany na piedestale przez takich racjonalistów jak Awerroes, staje wobec Boga bezradny. Jest w stanie jedynie wyjaśnić, czym Bóg nie jest, a to dlatego, że Boga nie da się z niczym porównać. Z drugiej jednak strony głoszony jest pogląd, że przecież Bóg musi być w jakiś sposób do stworzonego przez siebie bytu podobny, byt ten bowiem nosi w sobie ślad Bożego działania, człowiek zaś stworzony został na Jego podobieństwo. Z tą sprzecznością rozum nie potrafi sobie poradzić, może to uczynić tylko wyobraźnia. Wyobraźnia jest tu traktowana jako władza, która pośredniczy między dwoma rze-

³⁵ W.C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, dz. cyt, s. 31.

³⁶ Tamże, s. 36.

czywistościami, posiadając pewne cechy obydwu, ale nie będąc żadną z nich. Wyobraźnia, a raczej rzecz wyobrażona, bywa porównywana do odbicia w lustrze: z jednej strony jest częścią lustra, z drugiej jednak lustrem nie jest. Wykazuje znaczne podobieństwo do rzeczy odbijanej, ale rzeczą tą również nie jest. Wyobraźnia usadowiona jest w duszy, którą muzulmanie wyraźnie odróżniali od mieszkającego także w człowieku niezłożonego ducha, pochodzącego od Bożego tchnienia i którego przeciwieństwem jest ciało, składające się z wielu elementów. Dusza, a zatem i wyobraźnia stoją pomiędzy nimi, obie odnoszą się do sfer, która:

[...] „nie jest ani świetlista, ani ciemna, ani żywa, ani martwa, ani subtelna, ani gęsta, ani świadoma, ani nieświadoma, lecz zawsze gdzieś pomiędzy dwoma skrajnościami”³⁷.

Wobec *wujud* jest np. ciemna, lecz wobec materii – świetlista. Rzeczywistość wyobraźni istnieje nie tylko na poziomie mikrokosmosu, czyli człowieka, lecz także jako makrokosmos, posiadając te same pośrednie cechy. Sferę tę zamieszkują istoty pośrednie między czystymi duchami (anioły) i cielesnymi (człowiek), takie jak demony. Wreszcie trzecie rozumienie sfery wyobraźni odnosi się do całości kosmosu jako znajdującej się pomiędzy czystym bytem, którym jest tylko *wujud* a czystym niebytem. Jest podobny do *wujud* w tym, że jest jeden, różny zaś w tym, że przedstawia sobą wielość wyznaczaną przez imiona *wujud*. Wyobraźnia zatem potrafi być czymś i zrobić coś, co dla rozumu jest niewykonalne: pogodzić i połączyć sprzeczności:

„Z jednej strony, «spirytualizuje» ona cielesne rzeczy, które są postrzegane przez zmysły i magazynuje je w pamięci. Z drugiej strony, nadaje «cielesność» rzeczom duchowym poznanym sercem, przez nadanie im kształtu i formy”³⁸.

Wyobraźnia, jak widać, mająca swój ontologiczny aspekt w postaci kosmosu, nabiera szczególnego znaczenia, kiedy staje się ludzką duszą. Przede wszystkim posiada zdolność budowania mostu między tym, co duchowe, a tym, co cielesne. Dzięki temu dusza jest w stanie przedstawić sobie Boga w akcie wewnętrznej wizji. To z kolei umożliwia przyjęcie znaczenia objawienia wyrażonego boskim słowem, niewspółmiernym przecież wobec znaczenia słów ludzkich. Chittick cytuje Ibn’ Arabiego:

³⁷ Tamże, s. 25.

³⁸ Tamże, s. 72.

„Wyobraźnia obejmuje to, co [obejmuje] zmysłowa percepcja i znaczenie. Stąd też wysubtelnia przedmiot zmysłowy i substancjalizuje znaczenie”³⁹.

Znaczenia przekazywane przez Boga w objawieniu są ujawnione przez proroków, ale choć zostają zapisane mają swój początek w wyobraźni, często w snach, a zatem z pewnym udziałem zmysłowości. Tak może się prorokowi lub poecie ujawnić anioł – pod postacią człowieka przekazującego słowa Boga. Wyobraźnia – w przeciwieństwie do rozumu – łączy i jest to szczególna właściwość i kosmiczna misja człowieka, a zwłaszcza Człowieka Doskonałego – łączyć przeciwieństwa i sprzeczności, jednoczyć odległe światy i sfery. W ten sposób można zapewne interpretować wygłoszoną przez Boga i cytowaną uprzednio apologię człowieka – jako tego, kto nadaje światu sens i czyni go poznawalnym, ale robi to zawsze w imię i w zgodzie z boskim prawem. Wyobraźnia, chociaż współczesnemu człowiekowi, w szczególności wychowanemu w naszej kulturze, wydawać się może synonimem wolności czy wręcz – dowolności, dla Ibn’Arabiego stanowi nieznacznie zrelatywizowaną historycznie interpretację niezmiennego prawa Boga, jest koniecznym warunkiem do przekazania boskich objawień. Wyobraźnia jest więc rzeczywiście wyrazem danej przez Boga ludzkiej wolności, ale wolności w ramach nadanego światu boskiego prawa, co ratuje ją przed staniem się zwykłą dowolnością.

Takie ujęcie zbliża Ibn’Arabiego do myślicieli chrześcijańskich, dla których bycie prawdziwie wolnym oznaczało zawsze bycie jak najbliżej Boga i możliwie jak najdalej zniewalającego grzechu. Nie ulega wątpliwości, że pogląd arabskiego myśliciela nie jest indywidualizmem – ma raczej wiele wspólnego z chrześcijańskim personalizmem, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę liczne wersy, a także całe dzieło (*Traktat o miłości*) poświęcone miłości jako uczuciu łączącemu Boga i Doskonałego Człowieka. Z drugiej jednak strony trzeba podkreślić, że miłość u Ibn’Arabiego ma wyłącznie aspekt mistyczny i nie odgrywa tu roli międzyludzkiej wartości jak się to dzieje w chrześcijańskim personalizmie. Odpowiedź na postawione na wstępie tych rozważań pytanie, czy domniemana – zasugerowana przez Muhammada Burdbara Khana – pośrednia między kolektywizmem a indywidualizmem droga islamu może być nazwana – jak chciałby Alhagi Manta Drammeh – personalizmem, nie wydaje się w tej sytuacji prosta. Jeśli z kolei uznać prawdziwość innych, przytaczanych wcze-

³⁹ Tamże, s. 74.

śniej stwierdzeń, że sufizm, stanowiąc „serce i kwiat islamu” zawiera w sobie jedno z najsilniejszych w całym islamie indywidualistyczne tendencje (lub chociaż „personalistyczne”), to temu stwierdzeniu można przeciwstawić zgoła przeciwny pogląd Iana Almonda, który widzi w sufizmie Ibn’Arabiego znaczące paralele z filozofią dekonstrukcjonizmu Jacquesa Derridy. Derrida zaś był wielkim krytykiem wszelkich „metafizycznych” twórców, takich jak byt, podmiot, jednostka czy osoba⁴⁰.

Poważne trudności z przypisaniem (lub nie) sufizmu Ibn’Arabiego do dość konkretnego zjawiska filozoficznego, jakim jest personalizm, mają co najmniej dwa powody. O pierwszym pisze wytrawny znawca islamu i Ibn’Arabiego, cytowany już wielokrotnie William C. Chittick. Jego zdaniem, dojście do sedna, do ostatecznej konkluzji przy próbie zrozumienia arabskiego myśliciela równoznaczne jest z... „zagubieniem” go:

„Dojście do sedna oznacza doprowadzenie do zamknięcia [*closure*], gdy tymczasem zamknięcia nie ma, jest zaś odsłonięcie [*dis-closure*]. Ibn al-Arabi nie ma żadnego szczególnego sedna, które chce osiągnąć”⁴¹.

Druga przyczyna leży, jak sądzę, we wspomnianej niewspółmierności dwóch systemów: z jednej strony, wypracowanego w kulturze chrześcijańskiej i europejskim oświeceniu aparatu pojęciowego, z drugiej zaś – pod pewnymi względami podobnej, ale pod wieloma całkowicie odmienną tradycją islamu. Można wreszcie wskazać trzeci element poważnie utrudniający wygodne zaklasyfikowanie twórczości Ibn’Arabiego. Jak przystało na mistyka ignoruje on wszelkie odniesienia do wspólnoty (odniesienia niezwykle ważne dla personalizmu), łączność z Bogiem traktując bardzo osobiście, co stawia go obok takiego indywidualisty religijnego jak Søren Kierkegaard. Inaczej jednak niż duński samotnik, ostro krytykujący jakąkolwiek wspólnotę jako nieuchronnie niszczącą jednostkowość, arabski myśliciel kwestii

⁴⁰ Almond pisze m.in.: „Nic dziwnego więc, że obaj myśliciele [...] postrzegają «podmiot» (czy w istocie wszystkie samoprezentujące się tożsamości jako zakorzenione w otchłani, tym wspólnym zbiorniku motywów i metafor niebędącym bynajmniej zlepkiem powierzchownych podobieństw, lecz po prostu [zbiorem] następstw autentycznej podejrzliwości wobec racjonalistycznej/metafizycznej myśli” (I. Almond, *Sufism and Deconstruction. A Comparative Study of Derrida and Ibn’Arabi*, London 2005, s.129.

⁴¹ W.C. Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn Al-’Arabi’s Cosmology*, Albany 1998, s. XI.

tych w ogóle nie podejmuje. Co gorsza, całkowicie wbrew indywidualistycznej wrażliwości podkreśla jedność świata i podporządkowanie jednemu rygorystycznemu boskiemu prawu.

Antropologia Ibn'Arabiego wykazuje więc pod wieloma względami pokrewieństwo z chrześcijańskim personalizmem, pod innymi zaś z indywidualizmem, z jeszcze innej strony przypomina system holistyczny podobny do heglowskiego. Ostateczne i jednoznaczne konkluzje nie wydają się możliwe, a to niewątpliwie pozostaje w zgodzie z duchem i zasadą myśli Ibn'Arabiego.



ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

**Muzułmański personalizm czy indywidualizm?
Próba antropologii Ibn'Arabiego**

Streszczenie

Islam, a zwłaszcza mistycyzm muzulmański – sufizm, wypracował własną antropologię ściśle sprzężoną z teologią. W artykule próbuję odpowiedzieć na pytanie, czy w sufickiej antropologii da się odnaleźć wątki analogiczne do mocno osadzonych w kulturze i filozofii chrześcijańskiej takich zjawisk jak personalizm i indywidualizm. Jako materiał do analiz posłużyła mi myśl wybitnego średniowiecznego arabskiego sufickiego mistyka, Ibn'Arabiego (1165-1240), który rozwinął interesującą koncepcję Człowieka Doskonałego oraz stworzył oryginalną teorię poznania metafizycznego opartą na wyobraźni. Próbuje dowieść, że pewne podobieństwa i analogie nie dają mocnych podstaw do traktowania Ibn'Arabiego teorii człowieka jako personalizmu, indywidualizmu czy nawet ścisłego holizmu.

Słowa kluczowe: Islam, Ibn'Arabi, sufizm, personalizm, indywidualizm, Człowiek Doskonały, wyobraźnia.

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

**Muslim personalism or individualism?
An attempt in anthropology of Ibn'Arabi**

Abstract

Islam and especially Muslim mysticism, that is Sufism, worked out its own anthropology strictly connected to its theology. In the paper

I try to answer a question if one may find in the sufi anthropology issues similar to problems of personalism and individualism which are firmly embedded in Christian culture and philosophy. As a good example of Muslim thought I use a work of distinguished medieval Sufi Master – Ibn’Arabi (1165-1240) who developed an interesting conception of the Perfect Man and invented an original theory of metaphysical cognition based on imagination. I argue that there are not good reasons, in spite of some similarities and analogies, to consider Ibn’Arabi’s theories of man as personalism, individualism or even strict holism.

Keywords: Islam, Ibn’Arabi, Sufism, personalism, individualism, the Perfect Man, imagination.