

Abd el-Kader o XIX-wiecznej Europie

Renata Gadamska-Serafin

Uniwersytet Jagielloński

Abd el-Kader about the nineteenth-century Europe

Abstract: As a consequence of being an Algerian leader in the struggle of the independence movement and anti-colonial war against France during the 19th century, Emir Abd el-Kader spent 5 years in a French prison. Later he visited Paris and other European cities on other occasions as well. These events in el-Kader's life were excellent opportunities to become well acquainted with Western civilization. His work: *Call to the Intelligent, Warning to the Indifferent. Philosophical, religious, historical and related considerations* (Paris 1858) can be described not only as a philosophical work but also as a tactful worldview discussion and a well-balanced, though a little covert, critique of the modern civilization and Western Culture. Despite his enthusiasm for Western culture and its intellectual trends of the time, the Arab thinker saw the profound flaws in the modern, Cartesian rationalism. Being a true adherent to the Eastern beliefs of reason and religion as inseparable entities, el-Kader advocated their alliance also in the field of science. He regarded religion and science as complementary domains. He also reproached European scholars for the rejection of tradition as a source of truth, which he perceived as a mistake. During the time of colonial politics, which was based on political and religious confrontation, el-Kader wrote about the essential unity of all religions and a need for consensus between people of all creeds around uniform values. Abd el-Kader's work remains to this day an interesting testimony of the 19th-century Europe's reception by a true Eastern thinker coming from the world of Islam.

Key words: Abd el-Kader, the modern age, orientalism, islam, XIX-century Europe

Słowa kluczowe: Abd el-Kader, nowożytność, orientalizm, islam, Europa XIX-wieczna

Abd el-Kader nie przybył do Europy z własnej woli, jako zaciekawiony cywilizacyjną odmiennością podróżnik z arabskiego Okcydentu. Nie przywiodła go tutaj chęć studiowania w Paryżu, jak bywało w przypadku innych przedstawicieli świata arabskiego w tamtych czasach. Znalazł się we Francji w ostatnich dniach grudnia 1847 roku jako upokorzony i pokonany przywódca Algierczyków zmagających się z francuskim kolonializmem¹, jako

¹ Postać Abd el-Kadera jest dość dobrze znana, warto jednak przypomnieć podstawowe fakty z jego biografii. Europa usłyszała o tym wywodzącym się z arabskich elit religijnych synu

rzucony na kolana przeciwnik króla Ludwika Filipa I². Wcześniej w obecności diuka Aumale zdjął z nóg sandały (symbolicznie zrzekając się w ten sposób swej siły), w geście uległości oddał też przeciwnikom swojego bojowego konia. Wszystkie jego dobra (bagaż, namioty, konie, muły, wielbłądy itd.) zostały przez Francuzów sprzedane, pieniądze nie trafiły jednak na powrót do emira³. Abd el-Kader wierzył, że Francja będzie jedynie krótkim etapem przejściowym przed jego docelową podróżą na Bliski Wschód, ale wbrew postanowieniom traktatu pokojowego (oraz gwarancjom generała Lamoricière'a i Henryka Orleańskiego – diuka Aumale) został na ziemi francuskiej natychmiast internowany (najpierw w forcie Lamalgue w Tulonie)⁴:

Abd el-Kader odpływał z Afryki pełen zaufania do danego mu słowa. Był pewien, że wkrótce podąży na Wschód. Jakże niemiłym zaskoczeniem były dla niego dalsze rozkazy

marabuta Mahi ed-Dina w latach trzydziestych XIX wieku, kiedy stanął na czele algierskich plemion walczących o zrzucenie jarzma francuskiego. Gruntownie wykształcony, o nieposzlakowanej religijności i opinii nieustraszonego wojownika (a przy tym i ujmującej urodzie), został w wieku zaledwie 24 lat niekwestionowanym przywódcą algierskim z tytułem sułtana. Z tytułu tego zresztą ostatecznie zrezygnował, gdyż nie dążył do władzy, ale do ugruntowania niezależności plemion arabskich, które zjednoczył w naród. Podczas niemal 20-letniej wojny kilkakrotnie wygrywał i tracił wszystko, bywał opuszczony, zdradzany i wyszydzany nawet przez krewnych. Ostatecznie arabski ruch oporu został przez Francuzów zdławiony, a Abd el-Kader osadzony w zamku w Amboise jako więzień (zresztą wbrew postanowieniom traktatu pokojowego). Po kilku latach Napoleon III w końcu uwolnił go i wyraził zgodę na jego wyjazd do Damaszku, gdzie Emir spędził resztę życia. Zob. A. H. Kasznik, *Abd el-Kader 1808–1883*, Wrocław 1977. Dzisiaj dokonania dziejowe i intelektualne algierskiego emira są przedmiotem dogłębnych analiz na licznych konferencjach i seminariach naukowych we Francji, Algierii i na Bliskim Wschodzie. „Książę pośród świętych i święty pośród książąt” uznawany jest jednogłośnie za „najważniejszą osobowość, jaka pojawiła się w poprzednim stuleciu pośród populacji muzułmańskiej” oraz za uosobienie „najgłębszych ideałów wiary muzułmańskiej” (przede wszystkim świętości i rycerskości). Smutnym faktem jest jednak to, iż „pisma duchowe” Abd el-Kadera, podobnie zresztą jak jego poezja i listy, tak obficie wydawane teraz we Francji i USA, nie zostały do tej pory nawet przetłumaczone na język polski. Nieliczne są także polskojęzyczne publikacje na temat emira. Zob. A. H. Kasznik, *Abd el-Kader...; też, Polacy i Algieria: francuski podbój, walka Arabów i osoba Abd al-Kadira w opinii emigracji polistopadowej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1994, nr 3–4, s. 117–130. W wieku XIX pierwszą krótką polską biografię Abd el-Kadera opublikowała J. Belejowska, *Abd el-Kader*, Seria „Wizerunki i życiorysy znakomitości tegoczesnych zebrane z najnowszych źródeł”, nr 5, Warszawa 1861, s. 3–46.

² Notabene, Ludwik Filip, który pod koniec grudnia 1847 roku otrzymał od Diuka Aumale informację o wypłynięciu pokonanego „sułtana” Arabów na statku *Asmodée* do Tuluonu (emir przybył tu 29 grudnia), nie zdawał sobie jeszcze sprawy, że za dwa miesiące on sam zostanie zmuszony do abdykacji i ucieczki z Paryża (i tym samym podzieli los swego pokonanego arabskiego przeciwnika). Zob. A. Bouyerdene, *Emir Abd el-Kader: Hero and Saint of Islam*, trans. G. Polit, *World Wisdom* 2012, s. 69–70.

³ Zob. tamże, s. 67–68.

⁴ Początkowo prasa donosiła, że emir zostanie odstawiony do brzegów Egiptu. Kwestia dalszych losów Abd el-Kadera stała się nawet przedmiotem kilku styczniowych obrad francuskiego parlamentu. Część jego członków obstawała przy dotrzymaniu słowa danego przez dowódców wojskowych, powołując się na honor Francji. Oponenti uważali jednak, że gwarancje nie powinny obowiązywać względem „pirata wyjętego spod prawa cywilizowanych narodów”. Zob. tamże, s. 72.

odnośnie jego osoby i otoczenia. Z chwilą przybycia do Tulonu, orszak Abd el-Kadera został osadzony w forcie Lamalgue, a cytadelę otoczono uzbrojoną wartą. [...] Pułkownik Daumas [...] obwieścił, iż rząd nie czuje się związany słowami generała Lamoricière'a i księcia d'Aumale. Abd el-Kader nie posiadał się z oburzenia. On, któremu słowo starczało za pisane gwarancje, nie mógł pojąć, że może istnieć rozbieżność między stanowiskiem rządu a postawą francuskich wojskowych. Daumas zaproponował mu stały pobyt we Francji, prosząc, aby sam zrezygnował z udania się na Wschód. Abd el-Kader nie chciał o tym słyszeć. [...] Nawet najwygodniejszy i najpiękniej położony pałac w Europie nie mógł jego zdaniem równać się z najskromniejszym domostwem w kręgu cywilizacji islamu. „Pozostać we Francji! – wołał rozdrażniony emir – nie mówimy Waszym językiem, różnimy się obyczajami, prawami, religią. Nawet żartowanie z ubiorów naszych kobiet bawi Was. Czyż nie rozumiecie, że to jest śmierć!”⁵

Perspektywa przymusowego pozostania we Francji przerażała go i nawet europejskie luksusy oraz rzekoma wyższość cywilizacyjna nie były wystarczającą zachętą, by z propozycji pozostania na Zachodzie – pod czujnym okiem swych przeciwników, a w dodatku w chłodnym północnym klimacie – emir chciał kiedykolwiek dobrowolnie skorzystać. Został jednak z przymusu, popadając w obcym otoczeniu w coraz większe przygnębienie i desperację. Decyzją ministra wojny nowego już, republikańskiego rządu Francji, przywódca Algierczyków zyskał status więźnia. Pierwszym miejscem jego odosobnienia był monumentalny Château de Pau u podnóża Pirenejów (od kwietnia 1848 r.), a od listopada 1848 roku – zamek w Amboise:

W tym pięknym zamku nad Loarą Algierczycy zostali poddani bardzo ostremu reżimowi. Emir nie mógł przyjmować gości bez upoważnienia ministra oraz nie wolno mu było pisać ani otrzymywać listów. [...] zaczął powoli tracić najbliższych – najpierw zmarł jeden z synów, później córka [...]. Jego zdrowie również pogarszało się – nie służył mu klimat, dobięła niewola. Ciągłe studia i modlitwa nie były w stanie zagłuszyć jego moralnych i fizycznych cierpienie⁶.

Niedotrzymanie słowa przez Francuzów, choroby i rodzinne nieszczęścia, uwięzienie, otaczająca go zewsząd podejrzliwość, lęk o jutro, stopniowa mentalna degradacja – wszystkie te okoliczności musiały wywoływać bardzo negatywny odbiór znanej mu wcześniej tylko ze słyszenia Europy⁷. Ucieczką od cierpienia było wkroczenie na ascetyczną drogę sufizmu⁸

⁵ A. H. Kasznik, *Abd el-Kader...*, s. 177–178.

⁶ Tamże, s. 182. Jednocześnie emir był poddawany różnym politycznym i psychologicznym manipulacjom, które nie przynosiły większych skutków. Odmówił bycia „gościem” Francji, „wdzięcznej swoim pokonanym nieprzyjaciołom”: „Tak długo, jak długo jestem więźniem, cała Francja jest dla mnie jedynie lochem. Skoro życzyli sobie uczynić mnie więźniem, zostawcie mnie w moim więzieniu; nie życzę sobie być ofiarą uwiecznioną kwiatami”. „Jestem martwy dla świata” – odpowiadał. Zob. A. Bouyerdene, dz. cyt., s. 75.

⁷ W czasie pobytu w Amboise aż 25 Algierczyków z otoczenia emira zmarło na różne choroby. Zob. A. Bouyerdene, dz. cyt., s. 82.

⁸ Emir osiągnął wówczas, jak zwraca uwagę jego muzułmański biograf – A. Bouyerdene – wiek proroka Mahometa – czterdzieści lat, wiek dojrzałości duchowej, odpowiedni do wkroczenia na ścieżkę samopoznania i duchowej inicjacji. Zob. tamże, s. 75–76. Emir wyznał Daumasowi, że jego największym marzeniem była wówczas podróż do Mekki.

i oddanie się praktykom religijnym niosącym wewnętrzne uwolnienie, na przekór fizycznemu i politycznemu zniewoleniu. Na propozycję uznania Francji za swą nową ojczyznę emir niewzruszenie odparł:

Gdybyście dzisiaj dali do mojej dyspozycji wszystkie bogactwa Francji [...] to wszystkie oddałbym je za śmierć; jeżeli dłużej nas będziecie tutaj trzymać, to powiadam Wam, że wielu spośród nas popelni samobójstwo. To grzech straszliwy w naszej religii. Jednakże Bóg nam go przebaczy ze względu na motyw⁹.

Wolność przyszła dopiero po pięciu latach, w roku 1852, z łaski cesarza Napoleona III, który jeszcze przed swą koronacją odwiedził Amboise. Do kolejnego spotkania doszło dwa tygodnie później w pałacu Saint-Cloud¹⁰.



Ilustr. 1. François-Théophile-Etienne Gide, *Ludwik Napoleon, książę-przyzydent, przyjmujący Abd el-Kadera w pałacu Saint-Cloud, 30 grudnia 1852* (olej na płótnie)

Źródło: http://www.musee-fesch.com/index.php/musee_fesch/Collections/Galleria-Video-des-oeuvres/Louis-Napoleon-prince-president-recevant-l-emir-Abd-el-Kader-au-palais-de-Saint-Cloud-le-30-decembre-1852

Postanowiono, że emir wyjedzie do muzułmańskiej Turcji. Jak zgodnie zauważają wszyscy biografowie, miał on opuścić Europę jako człowiek odmieniony; pobyt we Francji wycisnął wyraźny ślad na jego poglądach i miał wpływ na ciąg dalszy jego intelektualnej biografii:

⁹ Tamże, s. 179–180. Żadne z cytowanych źródeł francuskich nie zostało przełożone dotąd na język polski. O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia tych tekstów pochodzą od autorki niniejszej publikacji.

¹⁰ Tamże, s. 87–88. Zob. też E. de Civry, *Napoleon III et Abd-el-Kader*, Paris 1853, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54266451.r=eugene%20de%20civry%20onaspoleon%20III%20et%20abd%20el-Kader?rk=21459;2> (dostęp: 15.03.2017).

Kiedy przybywał do tego kraju, niewiele wiedział o jego narodzie, zawsze mu obcym, a później wrogim, o jego mentalności, prawach, kulturze i religii. Znał tylko jego siłę i jego politykę. [...] Filozoficzną myśl Abd el-Kadera kształtowała tradycja, doświadczenia i obserwacje poczynione we Francji. W ogromnej mierze zaważyło na niej przekonanie o wszechpotędze francuskiej¹¹.



Ilustr. 2. É. Follet, H. F. E. Philippoteaux, *Przyjęcie Abd el-Kadera w Pałacu Saint-Cloud* (grafika)

Źródło: Bibliothèque nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53019012x.r=Abd%20el-Kader?rk=171674;4>

Mimo opresyjności pięciu lat niewoli ten szlachetny i obdarzony niepolitym umysłem człowiek był w naturalnym odruchu ciekaw otaczającego go zewsząd nowego świata. Chociaż nie mógł (a w końcu nawet i nie chciał) opuszczać swojej pustelni, to jednak wykorzystywał każdą nadarzącą się okazję, by o nieprzyjaznej mu wówczas Francji dowiedzieć się czegoś więcej. Rozmowy prowadzone w Amboise z pułkownikiem Eugènem Dumasem i kapitanem Estèvem Boissonnetem, a także korespondencja z biskupem Dupuchem oraz dostarczane emirowi wówczas książki¹² stopniowo przybli-

¹¹ A. Kasznik, *Abd el-Kader...*, s. 187–188, 190. Należałoby jednak doprecyzować, że filozoficzno-religijne poglądy emira zaczęły kształtować się znacznie wcześniej, przede wszystkim pod wpływem akbaryjskich nauk fundatora sufizmu – Ibn ‘Arabiego, do którego grobu (w Damaszku) Abd el-Kader pielgrzymował już w młodości ze swym ojcem. Nauce tej emir pozostał wierny do końca swych dni. Zob. R. Gadamska-Serafin, „*Ten sam jest Bóg*”. *Norwid – Abd el-Kader – Ibn‘Arabi*, „*Studia Norwidiana*” 2016, nr 34, s. 21–59, http://www.kul.pl/files/667/studia_norwidiana+34.2016.pdf (dostęp: 15.03.2017).

¹² W czasie uwięzienia w Amboise dostarczono emirowi m.in. egzemplarz *Starego Testamentu* i *Ewangelie*. W tamtym okresie Abd el-Kader ofiarował opatowi Amboise wspaniałą żyrandol do jego paryskiego kościoła. Zob. A. Bouyerdene, dz. cyt., s. 186–187.

żały mu Europę (zwłaszcza Francję), jej historię, politykę, religię i obyczaje. Stały się okazją do wzajemnego poznania (jakże spóźnionego!) ludzi walczących po przeciwnych stronach kolonialnego konfliktu:

W spotkaniach z Daumasem i Boissonnetem emir poruszał wiele zagadnień. Interesowała go polityka, filozofia, religia i obyczaje europejskie. W rozmowach tych niejednokrotnie poruszano kwestie algierskie. Abd el-Kader wypowiadał się na temat własnej polityki, charakteryzował społeczeństwo Afryki Północnej i dzielił swoimi spostrzeżeniami nad osobistościami świata muzułmańskiego. [...]

Codziennie rozmowy z Daumasem i Boissonnetem oraz ciągła korespondencja z biskupem Dupuchem stwarzały pomosty, poprzez które następowało u Abd el-Kadera zrozumienie nowego świata. Jego otwarty umysł z ciekawością śledził wszystko to, co o kulturze francuskiej – a w szerszym znaczeniu europejskiej – mówili mu jego rozmówcy. Ośrodkiem jego zainteresowań była religia, emir bowiem nigdy nie wyzbył się postaw, które wszczęło mu muzułmańskie wychowanie. Mimo to wykroczył poza etnocentryzm, jaki reprezentowali jego pobratymcy. Od wielu z nich różniła go ciekawość nowego, żywa i zawsze nie dość zaspokojona¹³.

Gdy w roku 1852 zwrócono mu wolność, emir odwiedził Paryż (w tym katedrę Notre-Dame), a także Lyon, gdzie u boku kardynała de Bonald podziwiał katedrę św. Jana Chrzciciela¹⁴:

[...] z najwyższym zaciekawieniem oglądał Paryż, jego kościoły, reprezentacyjne gmachy, Bibliotekę Narodową i drukarnię, teatry i opery. Był zafascynowany cywilizacją europejską, jej zewnętrznymi formami. W Bibliotece Narodowej ze wzruszeniem oglądał manuskrypt *Polityki* Arystotelesa, a opuszczając gmach drukarni powiedział jej dyrektorowi: „Wczoraj widziałem działa, którymi można zburzyć mury miejskie, dzisiaj widziałem czcionki, którymi można pokonać królów i obalić rządy, zanim spostrzegą się”.

On, miłośnik książek i gorący ich poszukiwacz, został urzeczony bogactwem i różnorodnością kultury francuskiej. [...] nauka i technologia europejska przewyższały świat, z którego wyszedł¹⁵.

Ta religijno-kulturowa konfrontacja musiała rodzić refleksję na temat światopoglądowej odmienności, skłaniała do porównania cywilizacji Wschodu i Zachodu, prowokowała też do przemyślenia i jasnego sformułowania własnych poglądów.

Według świadectwa Gustave’a Dugata, już w latach uwięzienia w Amboise, zabijając samotność, nudę i beznadzieję, emir chwycił za pióro:

To w zamku w Amboise słynny jeniec powrócił do życia literackiego. Jak ludzie, których rola polityczna się zakończyła, powracają z miłością do swoich dawnych studiów i praktykują inną dziedzinę – umysł, Abd el-Kader, pozbawiony swych wszystkich tytułów, zachował

¹³ A. Kasznik, *Abd el-Kader...*, s. 181, 187–188.

¹⁴ Wziął też udział w *Te Deum* z okazji zakończenia wojny krymskiej i zwiedził paryską Wystawę Światową, która zgromadziła 24 tys. wystawców z 30 krajów oraz 5 mln zwiedzających. Był obecny także na kolejnej wystawie, w roku 1867. Później poznał też Anglię; w roku 1865 zwiedził wystawę w Pałacu Kryształowym w Londynie. W 1869 brał udział w ekumenicznej uroczystości otwarcia Kanału Sueskiego. Podczas tych wydarzeń emir miał nie tylko okazję podziwiać panoramę osiągnięć cywilizacyjnych ówczesnego świata, ale i zobaczyć ludzi różnych kultur harmonijnie zjednoczonych we wspólnotę.

¹⁵ A. Kasznik, *Abd el-Kader...*, s. 187–188.

jeden, którego fortuna nie pozwoliła mu wyrwać, tytuł *homme de lettres*, najpiękniejszy ze wszystkich. Warto zauważyć, że również pośród trosk wojennych znajdował czas, by zamykać się ze swoimi książkami. W czasie zdobycia Maskary jednym z jego największych cierpień był widok jego biblioteki, która trafiła w nasze ręce. Ponieważ Abd el-Kader jest w istocie człowiekiem studiów, medytacji¹⁶.



Ilustr. 3. A. Geiger, Ludwik Napoleon i Abd el-Kader w paryskiej Opéra Garnier 28 października 1852 roku

Źródło: Bibliothèque nationale de France, <https://histoirebnf.hypotheses.org/29>

Wkrótce po opuszczeniu Amboise, w roku 1855, emir zredagował *List do Francuzów (Lettre aux Français)*¹⁷, w którym przypominał ludziom Zachodu pryncypia cywilizacji tradycyjnych i rolę, jaką mogłyby (i powinny) one odegrać również w wieku XIX, w procesie tworzenia nowoczesnej Francji:

¹⁶ G. Dugat, *Introduction du traducteur*, w: Abd el-Kader, *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Considerations philosophiques, religieuses, historiques etc.*, tłum. G. Dugat, Paris 1858, s. VII–IX.

¹⁷ Zob. Abd el-Kader, *Lettre aux Français*, Ed. Phébus, Paris 1977. Zob. też: M. El Younssi, *La Lettre aux Français de l'Émir Abdelkader: un rappel venu d'Orient*, "PHILITT. Revue de philosophie et de littérature", 10.10.2016, <https://philitt.fr/2016/10/10/la-lettre-aux-francais-de-lemir-abdelkader-un-rappel-venu-dorient/> (dostęp: 15.03.2017).

Gdyby przyszło mi znaleźć tego, kto chce poznać drogę Prawdy – pisał – jeśli tylko rozumiałby doskonale mój język, poprowadziłbym go bez trudu aż do drogi Prawdy, nie zmuszając go do przyjęcia moich idei, ale po prostu ukazując prawdę jego oczom, w taki sposób, że nie mógłby jej nie rozpoznać¹⁸.

Po dotarciu do Bursy (w Turcji), na początku ramadanu 1855 roku, przedredagował tekst swego wezwania, nadając mu formę traktatu. Jeszcze przed wyjazdem z Francji emir został wpisany w poczet członków francuskiej Société asiatique. Chcąc spłacić dług wdzięczności za życzliwe przyjęcie do tego prestiżowego paryskiego towarzystwa, a przede wszystkim odpowiadając na prośbę jednego z wybitnych uczonych paryskich, ofiarował później manuskrypt tego dzieła prezesowi Société – orientaliście Josephowi Toussaint Reinaudowi, kierującemu od śmierci de Sacy'ego katedrą żywych języków orientalnych (zatrudnionemu też w departamencie rękopisów wschodnich w Bibliothèque imperiale). Rozprawa, której francuski przekład ukazał się dopiero w roku 1858 (tj. po trzech latach), nosiła znamienity tytuł: *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Considerations philosophiques, religieuses, historiques etc.* (Wezwanie do rozumnego, rada dla obojętnego. Rozważania filozoficzne, religijne, historyczne etc.)¹⁹ – wszak tym, co rzucało się w oczy muzułmańskiemu przybyszowi do XIX-wiecznej Francji, była przede wszystkim europejska racjonalność sprzężona z agnostycyzmem. Ten erudycyjny, eklektyczny traktat miał przybliżyć zadufanym okupantom jego afrykańskiej ojczyzny cywilizację arabską, muzułmańską, rozjaśnić jej fundamenty intelektualno-filozoficzne, nakłonić też francuskich czytelników do rewizji poglądów.

Stwierdzenie autora, że dziełem tym chciał rzucić „[sa – R. G.-S.] *flèche parmi les flèches*”²⁰, zostało odebrane przez wpatrzonego w „geniusz Europy” francuskiego tłumacza jego tekstu – Gustava Dugata – jako wyraz bezgranicznego uznania dla pozostającej w awangardzie postępu Francji²¹. Tymczasem francuskie *flèche* jest wieloznaczne: może oznaczać między innymi „cechę umysłu, polegającą na skłonności do zawołowanej krytyki” (ataku, a nawet kpiny)²². Uważna lektura *Rappel...* przekonuje, że rozprawa

¹⁸ Abd el-Kader, *Lettre aux Français...*, s. 164.

¹⁹ Abd el-Kader, *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Considerations philosophiques, religieuses, historiques etc.*, tłum. G. Dugat, Paris 1858.

²⁰ Tamże, s. 3.

²¹ Mimo dobrych chęci objaśnienie Dugata nacechowane jest trudną do zaakceptowania dziś kolonialną pychą (i w konsekwencji także krótkowzrocznością), jej rażące przejawy raz po raz przebłyskują we wprowadzeniu: „Abd el-Kader próbował sił [...] przeciw pierwszemu narodowi w świecie [tj. Francji – R. G.-S.], od długiego czasu wykształconemu w sztuce wojennej i dysponującemu nieograniczonymi środkami. Rezultat walki nie był niejasny i Bóg doprowadził do Afryki geniusz Europy i jej cywilizacji”. G. Dugat, dz. cyt., s. VIII–IX.

²² „*Trait d'esprit qui critique de manière plus ou moins masquée; attaque, raillery*”, Larousse, *Dictionnaire de français*, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/fl%C3%A8che/34078#p6FhBp1M83mgUSx3.99> (dostęp: 6.03.2017).

ta wcale nie była hołdem złożonym przez bezsilną ofiarę, ale raczej niebywale taktowną polemiką światopoglądową, wyważoną i zawoalowaną dyskusją z modelem cywilizacji i kultury stworzonym przez ludzi Zachodu, zwłaszcza z założeniami europejskiej nauki i filozofii (m.in. z epistemologią i metodologią nauk). Odmienność stanowiska filozoficznego Abd el-Kadera została zresztą dostrzeżona. Dugat zaliczył arabskiego mędrca do grona „spirytualistów”, „neopłatoników”, zdecydowanie odrzucających współczesny ateizm i materializm. Zaznaczył też, że w kwestiach najistotniejszych arabski emir wypowiada się – o dziwo – niczym „teolog z Sorbony”, a nawet sam... papież²³, którego ówczesna Francja, od dawna skłonna wyżej cenić filozofów niż teologów, niewiele już słuchała. Trudno jednak w pełni zgodzić się ze stwierdzeniem polskiej biografki emira, że

Ten traktat filozoficzno-religijny daje dowód niewiedzy emira, okraszonej tradycyjnymi arabskimi sentencjami. [...] Z tej płataniny rozważań wynurza się nam osobowość autora, człowieka, którego wiedza jest przestarzała o kilka wieków i dla którego koronę nauk stanowi teologia²⁴.

W optyce postkolonialnej, nieobciążonej europocentryzmem i stereotypami, myślenie Abd el-Kadera, jakkolwiek głęboko zakorzenione w tradycji muzułmańskiej i osadzone na mocnym fundamencie religijnym, odsłania swój wymiar uniwersalny i zdumiewająco nowoczesny, zwłaszcza jego wizja konsensusu ludzi różnych wyznań wokół ogólnoludzkich wartości, postulat łączenia rozumu i wiary w badaniach naukowych oraz idea uniwersalizmu religijnego – wszystkie daleko przekraczające XIX-wieczny etnocentryzm i ekskluzywizm religijny.

Warto sięgnąć po ów francuski tekst emira, by wydobyć zeń elementy polemiczne względem nowożytnego paradygmatu ukształtowanego przez racjonalne dziedzictwo Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, francuskich encyklopedystów i „przewrót kopernikański” Kanta. *Rappel...*, pomimo swego zasadniczego profilu filozoficznego, pozostaje ciekawym świadectwem recepcji Europy XIX-wiecznej przez przybysza wychowanego i wykształconego w świecie islamu. Jest zupełnie bezprecedensowym przykładem bezpośredniego apelu skierowanego do Europejczyków przez myśliciela ze Wschodu. Jako że nie topograficzne podrózpisarstwo było zamierzeniem autora, nie znajdziemy tu żadnych opisów Francji (ani innych europejskich krajów), jej regionów czy miast, pomników historii, przyrody ani też konkretnych zdobyczy cywilizacyjnych. Z rozprawy wyłania się natomiast, choć pośrednio, mentalny i duchowy portret ówczesnych Francuzów, skreślony z dystansu innej kultury i religii.

Odmienność ta była radykalna:

Francja, z którą emir musiał się skonfrontować, była [...] częścią i terytorium nowoczesnego świata, który był wtedy pełen wigoru i ufności w swoją młodość, gotowy włączyć

²³ G. Dugat, dz. cyt., s. XIX.

²⁴ A. Kasznik, *Abd el-Kader...*, s. 189.

się w wyścig z innymi siłami europejskimi w kolonizacji reszty globu. W tamtym czasie istniały dwa światy: dawne preindustrialne światy i dynamiczna, szybko rozwijająca się i uprzemysławiająca Europa, wliczając w to jej przedłużenie w obu Amerykach i w Oceanii. Na tradycyjnym Wschodzie unowocześniający się Zachód spotykał cywilizacje, które pod wieloma względami były bardziej wyrafinowane niż on sam, ale które w tym samym czasie podlegały stopniowemu procesowi rozkładu i dekadencji [...].

W czasach emira ostry kontrast między Europą a światem muzułmańskim polegał nie tylko na różnicy w rozwoju technologicznym i materialnym, ponieważ charakter nowoczesnej cywilizacji pociągał za sobą przede wszystkim mentalność odmienną niż na tradycyjnym Wschodzie. [...]

Rozwój ten, będący czymś całkowicie nowatorskim w ludzkiej historii, był nieznanym emirowi, który początkowo zinterpretował francuską inwazję w kategoriach podboju religijnego, podjętego w celu powiększenia terytorium chrześcijan. [...] We właściwym czasie [...] emir zdał sobie sprawę, że stawał czoło nie ludziom uformowanym przez religijną tradycję, jak on sam, ale ludziom, którzy zostali uformowani przez coś całkowicie odmiennego, co nazywali „cywilizacją”, dla której religia przestała być czynnikiem determinującym. Europejski pęd kolonizacyjny był motywowany częściowo potrzebą kontroli terytorialnej w celach militarnych i kontrolą zasobów, częściowo pragnieniem okrycia narodu chwałą, a także rodzajem „zapału nawracania”, który po francusku określano mianem „misji cywilizacyjnej”. [...] fundamentalnym pojęciem „misji cywilizacyjnej” było przekonanie o wyższości Zachodu [...]. To założenie kulturowej wyższości wynikało z idei filozoficznych oświecenia i rewolucji francuskiej²⁵.

Abd el-Kader zachował postawę intelektualnej otwartości wobec naukowo-cywilizacyjnych osiągnięć Zachodu (jak teatr, opera, fotografia, lokomotywa parowa, budowa Kanału Sueskiego). W liście do Francuzów pisał:

Nie jest niemożliwe, nie jest nadzwyczajne, że Bóg zachował pewne dobrodziejstwa, których nie rozdzielił pomiędzy starożytnych, żeby nimi wynagrodzić dzisiaj pewnych współczesnych²⁶.

Nie była to postawa zbyt często spotykana wśród XIX-wiecznych ulemów:

Podczas gdy dogmatyzm muzułmańskich przywódców prawnych wiódł ich do odrzucenia zachodniego racjonalizmu w złym guście, emir, będący godnym spadkobiercą muzułmańskich humanistów i „wielkiego ludzkiego dziedzictwa” arabskiego filozofia IX stulecia al-Kindiego, ufał rozumowi, doceniając nauki, idee i technikę Europy; Europy, którą podziwiał za jej zmysł twórczy, ducha organizacji i bogactwo intelektualnej dyskusji, która je wywołała. [...]

Nie znając lęku, który świecka nauka mogłaby wywołać w ciasnych religijnych umysłach, *Rappel...* afirmuje nagłą potrzebę, dla muzułmańskiej społeczności połowy XIX wieku, dołączenia do nowoczesności poprzez emancypację wiedzy, najistotniejszego narzędzia technicznego postępu. [...]

Jako myśliciel był świadomy, że Zachód zawdzięcza swoją supremację nad wszystkimi siłami rozumowi skupionemu na technicznym opanowaniu świata²⁷.

Dowodem tej otwartości Abd el-Kadera jest *Rappel*. Część I rozprawy, poświęcona filozofii i religii, składała się z dwóch rozdziałów, których tytuły z perspektywy europejskiej brzmiały dość antytetycznie: *O supremacji nauki i uczonych* oraz *Profecja albo Objawienie*.

²⁵ A. Bouyerdene, dz. cyt., s. XVI–XVII.

²⁶ Abd el-Kader, *Lettre aux Français...*, s. 194.

²⁷ A. Bouyerdene, dz. cyt., s. 136–137.

Wstępne konstatacje o charakterze antropologicznym (w których można by dostrzec wpływ arystotelesowskiej²⁸ koncepcji *animal rationale*) sprowadzają się do stwierdzenia, iż człowiek powołany jest do nieskończonego rozwoju i doskonałości, którą osiąga dzięki harmonii wszystkich swoich władz i kardynalnych cnót (ostrożność, siła, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość). Cechą właściwą tylko jemu i wynoszącą go ponad świat zwierzęcy jest zdolność do poznawania „realnej prawdy rzeczy”²⁹:

Bóg więc zechciał uhonorować człowieka i wyróżnił go nowym atrybutem wyższym nad wszystkie, umysłem (albo rozumem), który pozwala mu poznać swojego Stwórcę i zrozumieć na poczekaniu rzeczy użyteczne i szkodliwe³⁰.

Tym, co decyduje o szlachetności i dystynkcji człowieka, jest nauka, jej to zawdzięcza on swoje doskonalenie³¹.

Wyrazem prawdziwej uczoneości jest umiejętność odróżnienia prawdy od fałszu. Na drodze tej konieczny jest krytycyzm: także ślepe podążanie za autorytetem, bez udziału rozumu, jest poważnym błędem.

W hierarchii przyjemności duchowych najwyższa jest radość czerpana właśnie z rozpoznania wspaniałości nauki³²:

Wyższość tej radości wynika z jej trwałości; nie kończy się ona ani na tym świecie, ani na innym; nie męczy; podczas gdy pokarm nasycza i nudzi, a przyjemność miłości wysycha albo staje się ciężarem, nauka i filozofia nie przybierają nigdy formy ciężkiej i nużącej; można skraść, spalić bogactwa, odebrać władzę, ale ręka złodzieja nie wyciąga się nigdy, żeby zagarnąć wiedzę, ani ręka sułtana, by ją odebrać. Człowiek nauki jest zawsze bezpieczny³³.

Jednak w *Rappel* na samym szczycie drabiny nauk plasują się niezmiennie „nauki boskie” (to jest teologia), a tuż za nimi medycyna, matematyka i astronomia. O ile zatem afirmatywne wypowiedzi emira o randze nauki i uczonych (których uważał za ludzi najbliższych doskonałości i najmiłszych Stwórcy³⁴), harmonijnie współbrzmiały ze scjentyistycznymi priorytetami nowożytności, o tyle zaproponowana przez Algierczyka hierarchia nauk była z XIX-wiecznego punktu widzenia zdecydowanie anachroniczna, w istocie przednowożytna (znajdowała na przykład odzwierciedlenie w systemie kształcenia na uniwersytetach średniowiecznych). Ze względu na widoczne w tekście odczytanie Abd el-Kadera w pismach filozofów greckich (których koncepcje uważał za

²⁸ Arystotelizm był przez nowożytnych poddawany refutacji. Jan Potocki w swej *Podróży do cesarstwa marokańskiego* ubolewał nad rabinem Jehudą Lewim el-Chazari, który zgłębiając pisma Arystotelesa, strawił życie na „bezowocnym trudzie”, podczas gdy na Zachodzie dawno już „poniechano oderwanych rozumowań, a ulepszone narzędzia”. J. Potocki, *Podróż do cesarstwa marokańskiego*, w: tegoż, *Podróże*, zebrał i oprac. L. Kukulski, Warszawa 1959.

²⁹ Abd el-Kader, *Rappel...*, s. 21.

³⁰ Tamże, s. 48.

³¹ Tamże, s. 20.

³² Tamże, s. 29.

³³ Tamże, s. 24.

³⁴ W *Rappel...* czytamy, że uczeni „są stworzeniami wybranymi Boga”. Tamże, s. 150.

zgodne z tradycją islamiczną), jego apel do Zachodu wydaje się nie tyle wezwaniem z innej części świata, co raczej z innej epoki³⁵.

Arabski autor był także daleki od apriorycznego przyznania uczonym monopolu na prawdę, pierwsze zdania jego *Rappel...* brzmią bowiem następująco:

Wiedźcie, że człowiek inteligentny powinien szanować słowo, a nie osobę, która je wypowiada. Bo, jeśli to słowo jest prawdą, trzeba je przyjąć, bez względu na to, czy ten, kto je wypowiedział, był bardzo czy mało poważany. Złoto wydobywa się z piasku, narcyz wyrasta z cebuli [...].

Człowiek inteligentny rozpoznaje ludzi podług prawdy; nie prawdę podług ludzi; [...] inteligentny czerpie słowo mądrości od każdego, u kogo ją znajduje, niepozornego czy wykształconego³⁶.

Supremacja obiektywnej prawdy i uznanie jej absolutnej autonomii względem człowieka były według Abd el-Kadera fundamentem mądrości i warunkiem uprawiania rzetelnej nauki. Postawę odwrotną, to jest uzależnianie prawdy od człowieka, czynienie go jej twórcą, a nie odkrywcą i sługą, innymi jeszcze słowy: subiektywizację i relatywizację prawdy uważał emir za „szczyt ignorancji i zła”³⁷.

Teoretycznie te elementarne zasady, będące warunkiem *sine qua non* autentycznego poznania w każdym czasie, przyświecały także nowożytnym uczonym i filozofom europejskim, jednak w istocie zerwanie z metafizyką, przejście od paradygmatu ontologicznego do mentalistycznego/epistemologicznego w filozofii europejskiej (kantowskie przekonanie, że to struktury ludzkiego umysłu są warunkiem wstępnym poznania i poznający podmiot nie ma dostępu do sfery noumenalnej, czyli do rzeczy samych w sobie), skutkowało zamknięciem w kręgu własnej świadomości, sceptycyzmem lub agnostycyzmem oraz subiektywizacją naukowych i filozoficznych prawd. Obiektywny przedmiot i prawda o nim zniknęły, ich miejsce zajmował poznający podmiot przeciwstawiony światu, kształtujący rzeczywistość zewnętrzną podług swego uznania. Uczeni i filozofowie stawali się „źródłem” prawd, które wydobywali z własnego wnętrza.

Podobnie jak racjoniści (ale nie za nimi, lecz za Platonem, Arystotelesem, Ptolemeuszem i Galienem) emir dowodził wyższości rozumu nad zmysłami; odrzucał dane zmysłowe jako mylące i niepewne, uznając za jasne i wyraźne tylko prawdy rozumowe:

Rzeczy zmysłowe są niepewne, ponieważ w odniesieniu do nich nie zapada decyzja umysłu³⁸.

W odróżnieniu od czołowych myślicieli nowożytnych nie przyznawał jednak ludzkiemu *ratio* pełnej autonomii i nieomyślności. Zauważał, że

³⁵ Zob. M. El Younssi, dz. cyt.

³⁶ Abd el-Kader, *Rappel...*, s. 7–8.

³⁷ Tamże, s. 9.

³⁸ Tamże, s. 53.

człowiek poszukujący prawdy napotyka na drodze poznania liczne przeszkody i ograniczenia, do których należą: niedoskonałość natury samego umysłu (ograniczenia naturalne, np. niedojrzałość, brak inteligencji), „zanieczyszczenia pochodzące z zajęć ziemskich”, oddalenie umysłu od drogi prowadzącej do poszukiwanej prawdy, „zasłona” (niekiedy cudzego autorytetu), nieznamość drogi wiodącej do przedmiotu poznania itp. Wszystko to sprawia, że rozum nie postrzega prawd wystarczająco jasno, a nawet oddala się od ścieżki prawdy i błędzi. Ostatecznie to dopiero boska wola czyni ludzki umysł zdolnym do jej odnalezienia i zrozumienia:

Jak oko nie postrzega przedmiotów, aż dopiero gdy wszędzie światło dnia, słońca i innych gwiazd, tak umysł nie postrzega jasno prawd, dopóki nie wzejdą dla niego światła, które rodzą się z udziałem i pod nieomylnym kierownictwem Najwyższego Boga³⁹.

Jak pisze muzułmański biograf Abd el-Kadera,

Po przybyciu do Francji emir był nieco rozczarowany, widząc stosunek Francuzów do własnej religii. Dla muzułmanina Abd el-Kadera religia, jako źródło indywidualnej moralności i etyki zbiorowej, znajdowała rację swego istnienia i trwania w relacji ze Stworzycielem: każde zerwanie tej relacji było znakiem dekadencji. [...] Ani siła, ani prosperita Francji nie złagodziły jego osądu: „Macie cywilizację, handel, sztukę, ale nie macie ścieżki do Nieba”, powiedział jednemu z gości. Innymi słowy: „Nie macie rzeczy podstawowej”⁴⁰.

Zdziwienie arabskiego myśliciela budziła nie tylko całkowita emancypacja rozumu w kulturze europejskiej (oraz jego wykorzenie z rozumu boskiego), ale i wykluczenie teologii z dziedziny dociekań rozumowych, zaangażowanie tzw. rozumu praktycznego wyłącznie poza nią, jedynie w dziedzinie nauk ścisłych i przyrodniczych. Wymowny jest fragment *Rappel...* poświęcony uczonym francuskim i europejskim:

Badania stworzeń mają za cel religię i świat teraźniejszy. Religia nie konstytuuje się inaczej jak przez odniesienie do świata, a świat przez swoją więź z działaniami ludzkimi⁴¹.

Dziedzina racjonalna [...] jest nazywana duchem spekulacji (*esprit de spéculation*) i nazywamy ją rozumem praktycznym (*esprit pratique*), kiedy rozpatrujemy ją w tworzeniu sztuk myśli [...] Widziałem tutaj uczonych Francji i tych, którzy ich naśladowają w użyciu rozumu praktycznego; tworzą oni zachwycające sztuki i rzeczy wyjątkowej użyteczności; pod tym względem przewyższyli starożytnych [...]; dzięki swym dziełom wzniesli się do najwyższego poziomu i zdobyli nieśmiertelną sławę. Gdyby z tym samym talentem zastosowali ducha analizy w dziedzinie poznania Boga, Jego atrybutów, Jego mądrości w stworzeniu nieba i ziemi, doskonałości, która jest Mu właściwą, [...]; żeby krótko mówiąc, poznali, co trzeba czynić przez wzgląd na Niego, a czego nie czynić, osiągnęliby pozycję, jakiej my nie osiągnęlibyśmy; zasługę, której my nie moglibyśmy dzielić; ale oni zaniedbali robienie użytku z tej dziedziny poznania; nie słyszymy, by jakikolwiek z nich o niej wspominał, i ten, kto szuka jej w ich księgach, nie napotka jej tam⁴².

Fascynacja emira potęgą zachodniej nauki była dowodem niezwykłego otwarcia jego umysłu na kompletnie obcą kulturę. Nie był to jednak zachwyt bezkrytyczny:

³⁹ Tamże, s. 16–17.

⁴⁰ A. Bouyerdene, dz. cyt., s. 183.

⁴¹ Abd el-Kader, *Rappel...*, s. 29.

⁴² Tamże, s. 53–54.

[...] podziwiał zmysł krytyczny Europejczyków, który został zatracony w kulturze muzułmańskiej, ale w tym samym czasie ostrzegał Europejczyków, że rozum bez światła dostarczonego przez świętą tradycję wiedzie do impasu i bezdusznej jałowości⁴³.

Druga część dzieła Abd el-Kadera, poświęcona objawieniu, całkowicie rozmijała się z naukowymi założeniami zachodniego paradygmatu:

nauka proroków wyprzedza naukę rozumu [...]. Powyżej rozumu istnieje inny świat i inne rzeczy, których rozum jest pozbawiony i do których nie może dotrzeć sam z siebie, ale do których dochodzi dzięki innemu wsparciu [...].

[...] Nauki, które mają siedzibę w rozumie, dzielą się na nauki racjonalne i nauki boskie⁴⁴.

Do nauk racjonalnych zaliczał emir te, w których „decyduje czysty rozum, bez naśladownictwa i tradycji”⁴⁵:

Są to dziedziny wiedzy, które człowiek znajduje sam, [...] ale jest ewidentne, że Bóg jest ich autorem i tym, który prowadzi człowieka ku nim⁴⁶.

Przez nauki boskie – pisał dalej – rozumiemy te, które otrzymujemy od proroków i których uczymy się studiując księgi Boże, otrzymane z nieba, *Biblię, Ewangelię, Psalmi i Koran*; z ich pomocą rozum się uzupełnia i uwalnia się od zła. Nauki racjonalne, jakkolwiek konieczne, nie wystarczają do zbawienia; sam rozum nie wystarcza dla zachowania zdrowia: trzeba poznać właściwości leków i roślin leczniczych dla wskazówek medycznych [...]. Nauki boskie nie zwalniają z użycia rozumu, ale sam rozum nie wystarcza, żeby je pojąć⁴⁷.

Zasadnicza różnica polegała na lokowaniu owych „nauk boskich” w dziedzinie racjonalnej, a nie – jak w pokartezjańskiej Europie – poza granicami wiedzy pewnej, w Kantowskiej „przepaści metafizycznej”, do której *ratio* nie ma już dostępu i którą w związku z tym lepiej całkowicie porzucić, o ile nie chcemy się narażać na niefachowość i śmieszność.

Kolejny, wyraźnie polemiczny fragment *Rappel...*, nie pozostawia złudzeń co do zapatrywań emira – i generalnie ówczesnego świata islamu – na zachodni racjonalizm:

Ten, kto nawołuje ludzi do czystej imitacji, zwalniając ich z użycia rozumu, jest ignorantem⁴⁸; a ten, kto zadawała się czystym rozumem, bez pomocy nauk boskich, tworzy iluzje. Uważajcie, by nie należeć do jednej z tych dwóch grup ludzi⁴⁹.

⁴³ A. Bouyerdene, dz. cyt., s. XXVI.

⁴⁴ Abd el-Kader, *Rappel...*, s. 69, 71.

⁴⁵ Tamże, s. 71.

⁴⁶ Tamże, s. 71–72.

⁴⁷ Tamże, s. 72–73.

⁴⁸ Francuscy wydawcy dzieła emira wskazali (w nocie objaśniającej nr 32) na zbieżność tej wypowiedzi arabskiego myśliciela ze słowami św. Pawła z jego *Listu do Rzymian*, wzywającego do rozumnej służby Bożej (łac. *rationabile obsequium*, gr. λογική λατρεία – logiké latreía): „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” Rz 12, 1–2). Zob. tamże, s. 224.

⁴⁹ Aby uwydatnić zbieżność poglądów emira z nauczaniem Kościoła katolickiego, wydawcy zamieścili w przypisie (nota 33) fragment opublikowanego w Watykanie w roku 1855 *Indexu* z czterema propozycjami doktrynalnymi, których istota była następująca:

Nauki racjonalne są jak pokarm, nauki boskie jak lekarstwo. [...] Ten, kto zadowala się naukami racjonalnymi popełnia błąd, jak chory, który zadowala się jedynie pożywieniem.

Niektórzy mówią:

„Skoro człowiek pojmuje rzeczy intelligibilne i zdobywa dzięki pracy pewną wiedzę o świecie, dochodzi do doskonałości absolutnej; jego szczęście jest skutkiem jego wiedzy, jego niepowodzenia skutkiem jego ignorancji; to sam jego rozum wiedzie go do szczęścia”.

Ale powstrzymajcie się od wierzenia w to, że nauki boskie pozostają w opozycji do nauk racjonalnych; przeciwnie, wszystko pochodzi od proroków i z praw Bożych, które oni ustanowili dla ludzi; zdrowe umysły nie ustawiają ich w sprzeczności. [...]

prawa boskie nie są w sprzeczności z rozumem. [...] Słowo Proroków nie sytuuje się w opozycji do rozumu; są w profecji rzeczy, w kierunku których rozum nie kieruje siebie sam, ale jest do nich prowadzony, opanowuje je i poddaje się im. [...] Proroctwo jest rodzajem wiedzy, która dodaje wzroku oku rozumu.

[...] Nie pokładajcie więc doskonałości w rozumie, bo poza tą doskonałością istnieje inna, która jest jej ukoronowaniem. [...] Jest możliwe osiągnąć poznanie rzeczy, którego rozum nie może osiągnąć [...]. Są pewne właściwości, których rozum nie może przeniknąć⁵⁰.

Religia nie stanowi jednak, i stanowić nie powinna, narzędzia dyskredytującego naukę. Są to raczej dziedziny komplementarne, które w jednakowym stopniu stanowią formę gloryfikacji Stwórcy⁵¹:

Prorocy nie przyszedli, aby wejść w spór z filozofami, ani też by anulować medycynę, astronomię, geometrię. Przyszli, by uhonorować te nauki [...]. Przedmiotem ich nauki jest wieczność albo stworzenie świata; [...] to, że istnienie świata pochodzi od Boga. Kto twierdzi, że opinie naukowe są sprzeczne z religią, grzeszy przeciw religii⁵².

Fundując „nauki boskie” na bazie rozumu, emir przychylił się automatycznie do koncepcji wiary, która nie jest irracjonalnym absurdem, lecz w której element rozumowy jest wyraźnie obecny, uprzedza ją i uzasadnia.

W tym śmiałym dialogu z paradygmatem europejskiej nowożytności arabski myśliciel występował w *Rappel...* w roli rzecznika świata Wschodu, ukonstytuowanego na odwiecznym przymierzu rozumu i wiary; świata, w którym – przeciwnie niż w Europie – nigdy nie pojawił się ewidentny rozdźwięk między religią (nadprzyrodzonością) i rozumem (wiedzą, nauką). Podjął także polemikę z ateizmem, odpierając jego argumenty. Wytknąwszy uczonym Zachodu błąd odrzucenia „nauki boskiej”, opowiadał się za aliansem wiary i rozumu, co – jak zauważył francuski tłumacz dzieła Abd el-Kadera – pozostawało w doskonałej „komunii doktrynalnej” z nauczaniem Piusa IX⁵³.

1. Jakkolwiek Wiara góruje nad Rozumem, to jednak nie powinny być one traktowane w oderwaniu, gdyż pochodzą z tego samego niezmiennego źródła prawdy – Boga.

2. Można rozumnie dowieść istnienia Boga, nieśmiertelności duszy, wolności człowieka.

3. Ćwiczenie rozumu poprzedza wiarę.

Metoda św. Tomasza i św. Bonawentury nie prowadzi do racjonalizmu i go nie wywołała, nawet jeśli we współczesnych szkołach filozofii upadła ona do naturalizmu i panteizmu. Nie jest zatem słuszne zarzucanie błędu doktorom i wykładowcom podążającym za tą metodą. Zob. tamże, s. 225–226.

⁵⁰ Tamże, s. 73, 81–88.

⁵¹ Zob. A. Bouyerdene, dz/ cyt., s. 136.

⁵² Abd el-Kader, *Rappel...*, s. 105–107.

⁵³ Zob. tamże, s. XIX. Warto też zwrócić uwagę na akapit *Rappel...* poświęcony jeszcze jednemu czynnikowi decydującemu o kształcie cywilizacji europejskiej. Emir był świadomy, że

Za ważne, alternatywne wobec czystego rozumu, źródło wiedzy i prawdy emir uważał tradycję, którą porewolucyjna Europa także całkowicie zdeprecjonowała:

Od czasów renesansu koncepcja „nowoczesności” była definiowana przede wszystkim jako zerwanie z przeszłością i tradycją, to zerwanie, którego wyrazem najbardziej widocznym jest dystans do praw religijnych, utwierdza się w epoce oświecenia. W swoim przedłużeniu, wieku XIX, stuleciu pozytywizmu naukowego i estetycznego romantyzmu, „nowoczesność” zostanie trwale połączona z nadaniem wartości takim pojęciom, jak postęp i indywidualizm. Europa jest świadkiem triumfu pryncypium rozumu nad pryncypium wiary. Narasta sekularyzacja, zakłócając relacje człowieka z jego środowiskiem i bliźnimi. [...] Ten proces prowadzi, ogólnie rzecz biorąc, do zniesienia całej transcendencji; od tego czasu Bóg jest jedynie „słowem wymyślonym dla objaśnienia świata”, jak pisał Alphonse de Lamartine. [...] W rzeczywistości kwestie metafizyczne nie jawią się już jako problem intelektualny. Pod tym względem nowoczesność, jako proces *tabula rasa* porządku sakralnego, włącznie z przywoływaniem go dla wyjaśnienia porządku świata, sprzeciwia się wszystkiemu, czym był Abd el-Kader⁵⁴.

Nowoczesność w Europie XIX wieku wydaje się zerwaniem z przeszłością i z dziedziczną tradycją, inaczej było w przypadku Emira, który pozostawał przywiązany do tradycji. [...]

Nie ma wątpliwości, że kluczową ideą wieku był „postęp”; to jest idea charakteryzująca nowoczesną cywilizację⁵⁵.

Swemu przywiązaniu do tradycji myśliciel dał wyraz w *Rappel...*:

Proroctwa wszystkich Proroków ukształtowały się w oparciu o tradycję [...]. Jeśli odrzucimy tradycję, [...] trzeba anulować przepowiednie wszystkich Proroków, i tak samo trzeba wyeliminować wiarę w istnienie krajów, których nie widzieliśmy, i osób, których nie poznaliśmy; tak więc, ewidentnie nie jest to poważne. Jeśli uznajemy prawdę tradycji, jesteśmy zmuszeni uznać prooetwo wszystkich Proroków⁵⁶.

Tradycja jawi się w koncepcjach emira jako podstawowy czynnik konstytuujący religię, wiarę oraz „nauki boskie”, słowem: jako istotne dopełnienie *ratio* w procesie poznania oraz w dziejowym rozwoju człowieka. Jej odrzucenie musi prowadzić do anulowania wszystkich trzech wyżej wymienionych oraz do zakwestionowania każdej formy religii.

motorem kolonializmu (i zarazem bożyszczem Zachodu) jest pieniądz. W tym kontekście bardzo wymowne stają się jego słowa o relatywnej, czysto umownej wartości pieniądza i tyranizowaniu biednych: „Bóg stworzył złoto i srebro jako środki transakcji. [...] to wszystko, bo ze względu na nie same nie mają one żadnej użyteczności; Bóg stworzył je jedynie po to, by krążyły i służyły bezstronnemu sądom. [...] Rozum decyduje, że tezauryzacja jest tyranią i zasługuje na ciężką karę; bo Najwyższy Bóg nie stworzył nikogo dla zagłady, ustanowił życie biednych i obowiązek bogatych; ale bogaci styranizowali biednych i zmienili prawo, które Bóg im dał”. Tamże, s. 79.

⁵⁴ Abd el-Kader. *Un spiritual dans la modernité*, sous la direction de A. Bouyerdene, É. Geoffroy, S. G. Simon-Khedis, Damas 2012, s. 13.

⁵⁵ A. Bouyerdene, dz. cyt., s. XVIII, 136.

⁵⁶ Abd el-Kader, *Rappel...*, s. 94. Abd el-Kader podkreśla trwałość i niezmienną tradycji: prorocy nigdy nie przychodzili jej znieść, dokładać czegoś nowego w kwestiach duchowych, lecz odkrywać nowe znaczenia w nieśmiertelnej tradycji. To Bóg pozwala ludziom dostrzegać w swym słowie nowe, niezauważane wcześniej aspekty. Zob. R. Gadamka-Serafin, *Norwid i Abd el-Kader, czyli o syntezie tradycji i nowoczesności*, w: *Między Wschodem a Zachodem. W poszukiwaniu źródeł i inspiracji*, red. A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 373–400.

Muzułmańska „tradycja święta” (*hadît qudsî*), w której Abd el-Kader wyrastał, sytuowała człowieka w postawie absolutnego szacunku dla czasu i historii, gdyż sam „Bóg jest czasem”. Według niej czas nie zawiera ani uprzedniości, ani następstwa, nie uznaje ona jakiegokolwiek temporalnej repetycji czy duplikacji. Opozycja między czasami „dawnymi” a „nowymi”, na której to antytezie oparło się pojęcie nowoczesności zachodniej, była więc dla emira czymś zupełnie obcym⁵⁷. Zwracał też uwagę na względność klasyfikacji tego, co „dawne” i „nowe”:

Ten dawny, był w swoich czasach nowoczesnym, a ten nowoczesny stanie się pewnego dnia dawnym⁵⁸.

Szczególnie zdumiewająca dla XIX-wiecznych czytelników *Rappel* była jednak, wyprzedzająca o całe epoki zarówno kolonialną politykę konfrontacji kulturowej, jak i ówczesny ekskluzywizm religijny, konstatacja arabskiego autora o istotowej jedności wszystkich religii:

Jeśli idzie o fundamenty i zasady religii, nie ma niezgody pomiędzy Prorokami od Adama po Mahometa: wszyscy wzywają stworzenia do wysławiania jedyności Boga, [...] do wiary, że wszystkie rzeczy na świecie są Jego dziełem, że On jest przyczyną wszystkich istnień, że Jego istnienie nie ma przyczyny i że On jest nauczycielem tego, jak utrzymać w Nim duszę, rozum, prokreację i wszystkie dobra. Nie ma kontrowersji wśród Proroków i wszystkie prawa boskie są jednomyślnie w tych pięciu zasadach [...].

Prawa Proroków różnią się jedynie w regulach dotyczących detali, które pochodzą z różnicy czasów i rzeczy, które są użyteczne w każdej epoce; cały dekret jest prawdą dla epoki, w której został wydany, i odpowiada potrzebom ludzi, do których został adresowany. Uchylenie ma miejsce tylko w odniesieniu do dekretów szczegółowych, nie w odniesieniu do objawienia. [...] Ewangelia zesłana z nieba Mesjaszowi nie zawiera dekretów pozwalających lub zabraniających; jest skomponowana jedynie z parabol, egzemplów, przepowiedni; dekrety pozostają w *Biblii*. W rzeczywistości uchylenie prawa nie jest anulowaniem, jest raczej jego udoskonaleniem, i widzimy, że w *Biblii* są dekrety ogólne i dekrety szczegółowe związane z konkretnym czasem lub osobami. [...]

Reguła Mojżesza była praktyczna [...]; reguła Jezusa była duchowa [...]; reguła Mahometa połączyła dwa rodzaje przepisów⁵⁹.

Śmiałość uniwersalistycznej konkluzji *Rappel*... na tyle poruszyła tłumacza dzieła, że zdecydował się powtórzyć ją w całości we wprowadzeniu⁶⁰:

⁵⁷ Zob. Abd el-Kader. *Un spirituel dans la modernité...*, s. 14.

⁵⁸ Abd el-Kader, *Rappel...*, s. 137.

⁵⁹ Tamże, s. 96–102.

⁶⁰ W części drugiej rozprawy *O różnych ludach* Abd el-Kader omówił osiągnięcia kulturowe i cywilizacyjne (m.in. alfabet i pismo, literaturę, filozofię, religię etc.) Hindusów, Persów, Arabów, Hebrajczyków i Egipcjan, starożytnych Greków (Platon, Arystoteles, Pitagoras, Tales, Demokryt, Anaksagoras, Empedokles, greckie przekłady *Biblii*) i Rzymian. Europejskim barbarzyńcom nie poświęcił szczególnej uwagi, ale wyjątek uczynił – zapewne ze względu na swe doświadczenia francuskie – dla Franków. Te historyczne rozważania stały się okazją do wypowiedzenia kilku komplementów pod adresem dawnych wrogów (pean na cześć „zwycięskiego króla” Francji – Napoleona III, który niegdyś obdarzył emira wolnością, zamykał cały wywód): „Mieszkańcy Francji stali się wzorem dla wszystkich we wszystkich dziedzinach nauki i wiedzy, szczególnie w ciągu 60 lat, które przyszyły po 1200 roku Hidżry

Ale religia jest jedna jak zgodnie przyznają Prorocy. Różnią się oni tylko szczegółowymi regułami; są jak ludzie, którzy mają jednego ojca, ale różne matki. [...]

Gdyby muzułmanie i chrześcijanie zechcieli mnie posłuchać, położyłbym kres rozbieżnościom między nimi, i staliby się braćmi pod każdym względem, ale oni ignorują moje słowa: mądrość Boża zdecydowała, że nie byli zjednoczeni we wspólnej wierze; sam Mesjasz sprawi dopiero, że ich antagonizm zniknie, skoro On nadejdzie; nie zjednoczy ich jedynie za pomocą słowa, pomimo że wskrzesza zmarłych i uzdrawia ślepców i trędowatych, zjednoczy ich przez szablę i walkę⁶¹.

Tak więc, mimo wyrazów niekłamane go podziwu dla osiągnięć europejskiego „rozumu praktycznego”, mimo taktu i serdeczności, jakie Abd el-Kader przejawiał w kontaktach i korespondencji z różnymi prominentnymi Europejczykami, jego odbiór Europy był krytyczny. Fundament nowożytności uważał za fałszywy, błędnie obrany, raziła go sekularyzacja, oderwanie od transcendencji, odrzucenie tradycji, jednostronność racjonalizmu. Wywód o pieniądzu był wyraźnym potępieniem kapitalizmu i zbudowanego na nim porządku świata. Arabski przybysz przejawiał jednak niekłamane troskę o przyszłość Zachodu, czego wyrazem były jego nauki zapisane w *Rappel*. Traktat ten był wezwaniem do realizacji człowieczeństwa zrównoważonego i pełnego, łączącego nowoczesność i tradycję, politykę i duchowość, działanie i medytację. Choć emir był człowiekiem swej epoki (i to wybitnym), usytuowanym w różnych doczesnych jej kontekstach (politycznym, ekonomicznym, religijnym, społecznym etc.), to jednak osią jego myślenia i działania pozostawała metafizyka i duchowość⁶². Obranie takiego integralnego modelu proponował także ludziom Zachodu. Przede wszystkim zaś zwracał ich uwagę na zgodność pomiędzy pryncypiami cywilizacji tradycyjnych a aspiracjami prawdziwego humanizmu, który wcale nie musi negować praw Bożych⁶³.

[tj. po 1800 roku – R. G.-S.]. Połączyli nauki wszystkich narodów, Arabów i cudzoziemców”. Tamże, s. 170–171. Wyrażając podziw dla wiedzy Persów, emir napisał o Francuzach, że ci „zbliżają się do nich w perfekcji”. Tamże, s. 182. Z kolei jego opinia o Rosjanach i innych Słowianach była niepochlebna: „Mają umysł wadliwy, naturę grubą, inteligencję chłodną i mało skłonną do doskonalenia; są pośród nich różne stopnie niedoskonałości. Są bardziej lub mniej wybrakowani”. Tamże, s. 182–183. Pogląd ten wynikał z przekonania, że charakter rasy zależy od zamieszkiwanej przez nią strefy klimatycznej: najbardziej sprzyjający rozwojowi intelektualnemu jest pas międzyzwrotnikowy. Być może do utrwalenia negatywnej opinii o Rosjanach przyczyniły się także doświadczenia świata muzułmańskiego z czasu wojny krymskiej.

⁶¹ Tamże, s. 104–105.

⁶² *Abd el-Kader. Un spirituel dans la modernité...*, s. 17 i nast.

⁶³ Zob. M. El Younssi, dz. cyt. Po osiedleniu się Abd el-Kadera w Damaszku wydawało się, że świat zapomni o tym bohaterskim przywódcy Arabów, tym bardziej że na wygnaniu poświęcał się on niemal wyłącznie życiu rodzinnemu i religijnej kontemplacji, jednak dramatyczne wydarzenia z lipca roku 1860 po raz kolejny wyniosły jego imię na pierwsze strony światowych dzienników. Miały one przynieść praktyczne potwierdzenie głoszonych przez niego wcześniej uniwersalistycznych i dogłębnie humanistycznych poglądów. Rywalizacja Francji, Wielkiej Brytanii, Egiptu i Turcji o wpływy polityczne w Syrii doprowadziła do zaognienia relacji między syryjskimi maronitami a Druzami, czego dramatycznym skut-

Bibliografia

- Abd el-Kader, *Lettre aux Français, Paris 1977*.
- Abd el-Kader, *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Considerations philosophiques, religieuses, historiques etc.*, Paris 1858.
- Abd el-Kader. *Un spiritual dans la modernité*, sous la direction de A. Bouyerdene, É. Geofroy, S. G. Simon-Khedis, Damas 2012.
- Belejowska J., *Abd el-Kader*, Seria „Wizerunki i życiorysy znakomitości tegoczesnych zebrane z najnowszych źródeł”, nr 5, Warszawa 1861, s. 3–46.
- Bellemare A., *Abd el-Kader, sa vie politique et militaire*, Paris 1863, <https://archive.org/stream/abdeldadersaviepoobell#page/n13/mode/2up> (dostęp: 15.03.2017).
- Bielawski J., Skarżyńska-Bocheńska K., Jasińska J., *Nowa i współczesna literatura arabska XIX i XX wieku. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978.
- Boutaleb A., Boutaleb Ch., Rahal R., *Abd-El-Kader: Entre Résistance et Actions Humanitaires*, Prose Publishing 2013.
- Bouyerdene A., *Abd el-Kader ou l'harmonie des contraires*, Paris 2008.
- Bouyerdene A., *Emir Abd el-Kader: Hero and Saint of Islam*, trans. G. Polit, World Wisdom 2012.
- Bouyerdene A., Bentounès K., *Abd el-Kader par ses contemporains: fragments d'un portrait*, Paris 2008.
- Civry E. de, *Napoleon III et Abd-el-Kader*, Paris 1853, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54266451.r=eugene%20de%20civry%20napoleon%20III%20et%20abd%20el-kader?rk=21459;2> (dostęp: 15.03.2017).
- Decker C. de, Thonissen J. J., *Biographie d'Abd-El-Kader*, Nabu Press 2014.
- Étienne B., *Abdelkader*, Paris 2012.
- Étienne B., Pouillon F., *Abd el-Kader le magnanime*, Paris 2003.
- Gadamska-Serafin R., *Norwid i Abd el-Kader, czyli o syntezy tradycji i nowoczesności*, w: *Między Wschodem a Zachodem. W poszukiwaniu źródeł i inspiracji*, red. A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski, Toruń 2016, s. 373–400.
- Gadamska-Serafin R., „*Ten sam jest Bóg*”. *Norwid – Abd el-Kader – Ibn' Arabi*, „*Studia Norwidiana*” 2016, nr 34, s. 21–59, http://www.kul.pl/files/667/studia_norwidiana_34.2016.pdf (dostęp: 15.03.2017).

kiem stała się masakra chrześcijan w Damaszku (wcześniej maronici pomogli Egipcjanom stłumić powstanie Druzów, stając się obiektem ich nienawiści). Niepokoje, które na syryjskiej prowincji pojawiły się już wiosną 1860 roku, do bram Damaszku wtargnęły latem. Rzeź maronitów w chrześcijańskich dzielnicach Bab Thouma i Midan oraz towarzyszące jej gwałty, podpalenia i rabunki rozpoczęły się od incydentu w dniu 9 lipca i trwały prawie dwa tygodnie. Zmasakrowanych ciał nikt nie grzebał, zalegały one ulice wydane na pastwę waleśających się zwierząt i palącego słońca. Ponieważ przedstawiciele władz tureckich nie interweniowali, a nawet sami prowokowali zamieszki, Abd el-Kader postanowił działać na własną rękę i z pomocą uzbrojonych przez siebie, wiernych mu Algierczyków wyratował z rzezi ponad 12 tysięcy chrześcijan. Jego damasceński dom stał się schronieniem dla dyplomatów wielu państw oraz tysięcy zwykłych ludzi, kobiet, mężczyzn i dzieci, sierot i opiekujących się nimi siostr szarytek. By zniechęcić oprawców do mordu, Emir wykupywał nawet chrześcijan z ich rąk. Czyny te przyniosły mu uznanie na całym świecie. Otrzymał najwyższe odznaczenie francuskie – Narodowy Order Legii Honorowej, a także rosyjski imperatorski Wielki Krzyż Orderu Orła Białego, grecki Wielki Krzyż Orderu Zbawiciela z wizerunkiem Chrystusa (!), tureckie Medjidie Pierwszej Klasy (najwyższe odznaczenie w czasach imperium otomańskiego), a nawet Order Błogosławionego Piusa IX, co uczyniło go jedynym muzułmaninem odznaczonym w tamtych czasach za wybitne zasługi dla Kościoła przez Stolicę Apostolską (trwają, bezowocne jak dotąd, poszukiwania w archiwach watykańskich listu Ojca św. Piusa IX do Emira Abd el-Kadera, związanego z nadaniem mu tego odznaczenia). Zob. A. Bouyerdene, *Emir Abd el-Kader...*, s. 113.

<https://philitt.fr/2016/10/10/la-lettre-aux-francais-de-lemir-abdelkader-un-rappel-venu-dorient/> (dostęp: 15.03.2017).

Kasznik H., *Abd el-Kader 1808–1883*, Wrocław 1977.

Kasznik H., *Polacy i Algieria: francuski podbój, walka Arabów i osoba Abd al-Kadira w opinii emigracji polistopadowej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1994, nr 3–4, s. 117–130.

Kiser J. W., *Commander of the Faithful: The Life and Times of Emir Abd El-Kader*, New York 2008.

L'un et le multiple: pour une nouvelle lecture de la poésie mystique de l'Emir Abdelkader, présentation, traduction et notes M. Souheil Dib, Alger 2002.

Marston E., *The Compassionate Warrior: Abd El-Kader of Algeria*, Wisdom Tales 2013.

Moncef El Younssi, *La Lettre aux Français de l'Émir Abdelkader: un rappel venu d'Orient*, “PHILITT. Revue de philosophie et de littérature”, 10.10.2016.