

Przegląd Religioznawczy 1 (279)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

MICHAŁ MOCH

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Instytut Nauk o Kulturze

e-mail: michal.a.moch@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6877-0624

DOI: 10.34813/ptr1.2021.4

Krytyka religii i kultury arabskiej w *Chorobie islamu* Abdelwahaba Meddeba

Critique of Religion and Arab Culture
in Abdelwahab Meddeb's *The Malady of Islam*

Abstract. The first Polish edition of Abdelwahab Meddeb's *La maladie de l'islam* (*The Malady of Islam*) is an important achievement for all researchers of Islam, Arab culture and relations between the West and the Arab/Islamic world. The book was firstly published in Paris in 2002 by Éditions du Seuil publishing house. Meddeb's work, with the title inspired by Voltaire's dismissal of Jansenist movement, presents an important voice within widely understood contemporary humanities. Meddeb's intellectual project is deeply rooted in thinker's twofold genealogy – French and European, but equally Tunisian and Arab. His critique of Islam, however passionate and polemic, actually builds on the longstanding potential of Arab-Islamic culture e.g. by focusing on the rethinking of the heritage of Ibn 'Arabī and Ibn Rušd in contemporary contexts. Meddeb's text abounds in references to giants of Western and Arab thought, and encourages mystical dialogue between and inside Christian, Islamic and Jewish traditions.

Keywords: Abdelwahab Meddeb, *The Malady of Islam*, critique, hermeneutics, Arab culture, Arab-Islamic civilisation

Abd al-Wahhāb Maddab (Abdelwahab Meddeb¹; 1946–2014) należy do grona najciekawszych współczesnych myślicieli tunezyjsko-francuskich. Wywodzi się ze świata arabskiego i środowiska muzułmańskiego, ale większość życia spędził we Francji i pozostawał we frankofońskim kręgu kulturowym i językowym. Taka formuła opisująca pochodzenie tego intelektualisty jest zapewne adekwatna, ponieważ sam silnie podkreśla on dwoistość swojej drogi twórczej i życiowej: „[...] wybrałem wspólnotę francuską, w której moje cudzoziemskie nazwisko dźwięczy w okaleczonym brzmieniu, w której nie porzucam mojej genealogii muzułmańskiej i nadal łączę ją z moją drugą genealogią, jaką jest genealogia europejska” (Meddeb, 2017, s. 231). Jest to zatem wielostopniowa tożsamość, której wszystkie komponenty – arabski, tunezyjski, muzułmański, francuski, europejski – odgrywają istotną rolę. Zarazem te, jak to ujął sam Meddeb, „genealogie” są w jego przypadku spletem „dziedzictwa i wyboru wewnątrz jednej i tej samej istoty” (Meddeb, 2017, s. 231). Pierwsze polskie wydanie *Choroby islamu* tego autora to ważne wydarzenie dla rodzimych islamologów, arabistów oraz wszelkich badaczy historii i współczesności świata arabskiego i Bliskiego Wschodu. Po raz pierwszy praca ta ukazała się w 2002 r. w Paryżu nakładem wydawnictwa Éditions du Seuil. Dzieło Meddeba to ważny głos w ramach całej współczesnej humanistyki, traktowanej w sposób interdyscyplinarny i pozbawionej sztywnych podziałów na obszary badawcze, a niekiedy też wyraźnie wchodzącej w twórczy dialog z naukami społecznymi. Powracając do edycji polskiej, *Choroba islamu* została opublikowana w 2017 r. przez Wydawnictwo Akademickie „Sedno”, a przekładu dokonała Katarzyna Marczevska. Szczególną rolę w wydaniu monografii odegrali też Andrzej Chrzanowski, redaktor merytoryczny, i prof. Marek M. Dziekan, który udzielił konsultacji naukowej i zajął się redakcją arabistyczną. Przed przystąpieniem do analizy tej wielowarstwowej publikacji należy przybliżyć biografię zmarłego przed sześcioma laty Abdelwahaba Meddeba, ponieważ, jak to już zresztą wspomniano, stanowi ważny punkt odniesienia w twórczości tego intelektualisty.

Urodził się w 1946 r. w Tunisie w rodzinie o bardzo bogatej genealogii. Dziadek ze strony matki, Balhāğ, pochodził z Trypolitanii, natomiast babcia, Lasrām, miała korzenie jemenickie (Brozgał, 2011). Z kolei rodzina ze strony ojca prawdopodobnie wywodziła się z Morysków czy też tzw. kryptomuzułmanów, którzy zostali ostatecznie usunięci z Hiszpanii dekretem króla Filipa III, wydanym we wrześniu 1609 r. Następnie przodkowie Meddeba przebywali w Maroku, by dotrzeć do Zağwān, miasta położonego w odległości

¹ W dalszej części tekstu używana będzie uproszczona forma imienia i nazwiska myśliciela, ponieważ była ona przez niego konsekwentnie stosowana przy okazji wydawania tekstów i wystąpień publicznych.

około 60 km na południe od Tunisu i tradycyjnie kojarzonego jako skupisko uchodźców z Hiszpanii, zajmujących się w nowym miejscu zamieszkania m.in. słynną na cały region uprawą róż. Pod koniec XVIII wieku owa rodzina „po mieczu” związała się z Tunisiem i z uniwersytetem Az-Zaytūna, szczącym się tradycjami sięgającymi 737 r. (120 rok po hidżrze). Dziadek Abdelwahaba, Muḥtār Maddab, był nauczycielem (*mudarris*) recytacji Koranu (*‘ilm al-qirā’a*) na tej uczelni, natomiast ojciec, Muṣṭafā Maddab, specjalizował się w zasadach jurysprudencki muzulmańskiej (*uṣūl al-fiqh*), ale w latach 30. XX wieku był też blisko związany z życiem literackim Tunisu i tworzył wiersze w duchu osiągnięć egipskiego stowarzyszenia „Apollo” (por. Brozgał 2011).

Abdelwahab Maddab we wczesnych latach dzieciństwa rozpoczął naukę od tradycyjnej edukacji koranicznej pod okiem ojca, by od 6. roku życia uczęszczać do szkoły francusko-tunezyjskiej w Tunisie (République des Lettres, b.d.). Po trzech latach studiów na Uniwersytecie w Tunisie (Ġāmi’at Tūnis) przeniósł się do Francji i kontynuował studia w zakresie literatury i historii sztuki na uczelni La Sorbonne Paris IV, które ukończył w 1969 (z tytułem licencjata) i 1970 r. (z tytułem magistra) (République des Lettres, b.d.). Od tego czasu aż do śmierci w 2014 r. Meddeb był związany na stałe ze stolicą Francji, prowadząc różnego rodzaju aktywności. Opublikował około dwudziestu dzieł, wśród których są zarówno monografie naukowe i popularnonaukowe, jak i ważne teksty literackie, np. debiutancka powieść *Talismano* (1979, Paris: Éditions Christian Bourgois). Był pracownikiem i profesorem wizytującym w wielu znanych placówkach naukowych w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych, m.in. na Uniwersytecie Genewskim i Yale University. Od 1995 r. wykładał literaturę porównawczą (czyli komparatystykę literacką w zakresie związków literatur europejskich z literaturą arabską) na Université Paris-X (zwanym obecnie Université Paris Nanterre) (République des Lettres, b.d.). Szeroka była też jego aktywność publicystyczna i popularyzatorska w mediach francuskich i europejskich, m.in. udział w cyklu audycji radiowych „Cultures d’Islam” na falach rozgłośni France Culture (République des Lettres, b.d.).

Ważnym elementem działalności Meddeba był też udział w redagowaniu bądź inicjowaniu wydawania ważnych periodyków naukowych i literackich. W latach 1974–1988 pracował jako dyrektor serii wydawniczych i konsultant w wydawnictwie Sindbad (République des Lettres, b.d.), znanym z tłumaczeń dzieł literatury pięknej i naukowej publikowanej pierwotnie w językach orientalnych. W latach 1992–1994 współredagował czasopismo „Intersignes” wraz ze znanym uczonym francusko-tunezyjskim Fethim Benslamą². Z kolei od

² Fethi Benslama (Fathī Ibn Salāma) urodził się w Salaqta w Tunezji w 1951 r., a swą karierę naukową, tak jak Meddeb, związał z Paryżem. Profesor psychopatologii, zwolennik stosowania podejścia psychoanalitycznego w badaniach nad islamem i Koranem. Często cytowany przez

1995 r. jako dyrektor i główny redaktor odgrywał kluczową rolę w tworzeniu periodyku „Dédale”³.

Istotnym aspektem twórczości Meddeba jest wybór francuskiego jako jedyne go języka jego twórczości naukowej, popularnonaukowej, literackiej i publicystycznej. Mimo wysokich kompetencji w posługiwaniu się literackim językiem arabskim ten intelektualista widział się raczej w roli swoistego mistrza „przekładu z kultury na kulturę”⁴, a więc kongenialnego tłumacza arcydzieł języka arabskiego na francuszczyznę. Jest to o tyle możliwe, że Meddeb był *insiderem* obu kultur: arabskiej i francuskiej, obie je zinternalizował i przeżywał bardzo mocno, świadomie. To on także jest autorem tłumaczeń tak ważnych tekstów, jak choćby współczesna powieść sudańska *Mawsim al-hiğra ilā aš-šimāl* (Sezon migracji na północ) Aṭ-Ṭayyiba Šāliḥa czy obszerne fragmenty *Tarğumān al-ašwāq* (Tłumacz namiętności) Ibn ‘Arabiego, do których Meddeb odnosi się w najbardziej interesującym nas tu dziele.

Kierując się ku jego analizie, należy zadać pytanie: czym jest *Choroba islamu*? Formę tego dzieła można opisać jako polemiczny, „pisany na gorąco” (Meddeb, 2017, s. 228) esej popularnonaukowy o dygresyjnym i interdyscyplinarnym charakterze, zbudowany z trzydziestu trzech krótkich, ale kunsztownie i logicznie zbudowanych rozdziałów. Jego struktura jest znacznie bardziej swobodna niż w tekście *stricte* naukowym, aczkolwiek Meddeb starannie podchodzi np. do kwestii redakcji przypisów i odniesień źródłowych. Ów „gorący” charakter jest z kolei zdeterminowany momentem powstania eseju, dokładnie określonym przez autora – prace trwały od 19 października do 9 grudnia 2001 r., w Paryżu i Damaszku. *Choroba islamu* jest więc naznaczona szokiem i przemyśleniami związanymi z atakami Al-Qa’idy na Stany Zjednoczone, a swoista symbolika czy ideologia towarzysząca wydarzeniom 11 września jest przedmiotem żarliwej, ale pogłębionej krytyki prezentowanej przez tego tunezyjsko-francuskiego intelektualistę.

Sam tytuł pracy Meddeba może budzić kontrowersje, zwłaszcza biorąc pod uwagę wszechobecność antymuzułmańskiego (czy też, jeśli użyjemy modnego i nie zawsze precyzyjnego terminu, islamofobicznego) dyskursu. Za francuską frazą *la maladie de l’islam* kryje się jednak świadomy zamysł, odwołanie

luminarzy współczesnej myśli zachodniej, np. Slavoj Žižka. Autor m.in. głośnej pracy *La psychanalyse à l’épreuve de l’islam* (2002, Paris: Aubier).

³ <http://ededale.free.fr/revue/dedale.html> [dostęp: 14.07.2019]. Pod tym adresem internetowym można znaleźć szczegółowe spisy treści wszystkich dwunastu, nierzadko bardzo obszernych, tomów „Dédale”. Miały one charakter tematyczny, a zarazem interdyscyplinarny, czego przykładem są tomy 3 i 4, poświęcone Jerozolimie, łączące prozę, poezję, krytyczne opracowania klasycznych źródeł zachodnich i arabskich, ale też współczesne analizy politologiczne.

⁴ Sformułowanie zainspirowane przez refleksję Marka M. Dziekana o misji badawczej orientalisty (Dziekan, 2008, s. 18).

do użycia słowa *maladie* „choroba” u Woltera, w jego *Traktacie o tolerancji*, wydanym w Genewie w 1763 r. Oświeceniowy myśliciel francuski używał tego terminu w kontekście jansenistów czy też „konwulsjonistów”, mających „utrzymywać lud w zabobonach” i skłaniać go do fanatyzmu (za: Meddeb, 2017, s. 11). Z tego wynika, że owa *maladie* pierwotnie dotyczyła radykalizmu pochodzenia chrześcijańskiego. Intencję tę wyczuwają także tłumacze opisywanego dzieła na język angielski (wydanie z 2003 r. opublikowane przez nowojorskie wydawnictwo Basic Books), oddając tytuł jako *The Malady of Islam* i używając stosunkowo rzadkiej już w angielszczyźnie formy, ale wyraźnie odsyłającej do francuskiego pierwowzoru. Zgodnie z chętnie używanym przez Meddeba i silnie zakorzenionym we francuszczyźnie terminem integryzm (*intégrisme*) jest w islamie odpowiednikiem fanatyzmu trawiącego przez wieki chrześcijaństwo, a także „choroby Niemiec” zdiagnozowanej przez Tomasza Manna, czyli nazizmu (Meddeb, 2017, s. 12).

Diagnoza „choroby islamu” wymaga odwołania się do wielu źródeł arabskich i zachodnich. Niezależnie od tego, czy czytelnik zgadza się z poglądami i ideami prezentowanymi przez Meddeba, trzeba oddać mu niepospolitą erudycję i umiejętność fascynującego zestawiania tekstów kultury z różnych kręgów językowych. Odniesienia do twórców zachodnich są bogate i poparte pogłębionymi analizami fragmentów ich dzieł. To prawdziwy panteon humanistyki zachodniej, obejmujący takich autorów, jak: Diderot, Kant, Hölderlin, Goethe, Renan, Nietzsche, Schmitt, Joyce, Aragon czy Camus.

Krytykę islamu i kultury arabskiej, zawartą w opisywanej pracy, można określić jako płynącą z wnętrza i empatyczną, ale zarazem ostrą, pozbawioną autocenzury i okoliczności rozmiękczających. Meddeb z góry określa, że będzie zajmował się przede wszystkim „przyczynami wewnętrznymi” (Meddeb, 2017, s. 10) choroby islamu, unika zatem tonu usprawiedliwienia (np. winami Zachodu i Izraela) i wypierania własnej odpowiedzialności, który cechuje pewną część dyskursu społecznego i intelektualnego, uprawianego zarówno w krajach arabskich, jak i przez diasporę stamtąd się wywodzącą. Widać to choćby we fragmencie, w którym Meddeb podejmuje pełną szacunku i wyważoną, ale jednak, polemikę z Edwardem W. Saidem, a dokładniej mówiąc, z artykułem tego intelektualisty palestyńsko-amerykańskiego pt. *The Clash of Ignorance* (Said, 2001), również opublikowanym niedługo po zamachach 11 września. Autor *Orientalizmu* argumentował, że w dyskursie zachodnich bądź nawet muzułmańskich, ale pokrewnych ideologicznie, polityków (jak Silvio Berlusconi czy Benazir Bhutto) wspomniane ataki terrorystyczne stały się okazją do wygłaszania uproszczonych sądów na temat generalnych problemów islamu (w oryginale: *[they] have pontificated about Islam's troubles*; Said, 2001). Said uznał, że niedopuszczalne jest traktowanie działań małej

grupy fanatyków jako jednego z uzasadnień huntingtonowsko rozumianego paradygmatu zderzenia cywilizacji. W tym punkcie Meddeb zajął podobne stanowisko i skrytykował koncepcję *the clash of civilisations*, powołując się choćby na argumenty piszącego po francusku i angielsku naukowca irańskiego, zmarłego w 2018 r., Daryusha Shayegana (Meddeb, 2017, s. 204). Tym niemniej autor *Choroby islamu* sugeruje, że Said nieco zbyt łatwo przechodzi do porządku dziennego nad owymi *Islam's troubles*, czyli „problemami wynikającymi z istoty islamu” (Meddeb, 2017, s. 208), o których można rozmawiać także w kontekście terroryzmu zabarwionego ideologią integryzmu religijnego. Zarazem trafnie zauważa, że odróżnienie w islamie cech uniwersalnych od szczególnych wymaga posługiwania się wyrafinowaną dialektyką i jest samo w sobie trudne (Meddeb, 2017, s. 208). Interesujące są też politologiczne rozważania o „prawie do ingerencji” w imię obrony wartości kulturowych (Meddeb, 2017, s. 152–153), co prowadzi z kolei do obnażenia zachodniego dwójmyślenia: podjęto interwencję międzynarodową w obronie kluczowego geopolitycznie i bogatego w złoża ropy naftowej Kuwejtu w 1991 r., ale już zniszczenie wartości kulturowej i uniwersalnej – posągów Buddy w afgańskiej prowincji Bamjan – przez talibów (w marcu 2001 r.) nie spotkało się ze stanowczą reakcją Zachodu. Zdaniem badacza tunezyjsko-francuskiego był to wielki i niepowetowany błąd, który mógł w efekcie zachęcić terrorystów do wdrożenia w życie koncepcji zamachów 11 września.

Myśl Meddeba opiera się na bogatych odwołaniach do tradycji europejskiej, ale komponent arabski jest równie istotny i rozwinięty, a ściślej mówiąc, między tymi dwiema „genealogiami” (przywołując już użyty zwrot) nie ma sprzeczności. Ewa Łukaszyk, badaczka o zainteresowaniach komparatystycznych, trafnie zauważa, że twórca *Choroby islamu* konsekwentnie zaznacza współlistnienie, tak kluczowego we Francji, dziedzictwa oświeceniowego z tradycją sufizmu muzułmańskiego, budując (jak to nazywa Jeffrey John Kripal) swoisty „konsensus mistyczny” między religiami abrahamowymi (Łukaszyk 2018, s. 96–97). Meddeb używa też określenia „doktryna akbaryjska” lub „akbaryzm”, odnosząc się do swego duchowego mistrza, Ibn ‘Arabiego (zwanego po arabsku *aš-sayḥ al-akbar*, Największym Szajchem/Mistrzem) i opisując stan równości religii, zwłaszcza na poziomie mistycyzmu (Meddeb, 2017, s. 20).

Warto wymienić też innych mistrzów kultury arabskiej (czy szeroko rozumianej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej), do których odwołuje się Meddeb. Są wśród nich przedstawiciele klasycznej literatury arabskiej, np. Al-Farazdaq (641–728 lub 730) i Abū Nuwās (756–814). Są wielcy historycy, uczeni i antologisci muzułmańscy, np. Al-Iṣfahānī (897–967), Al-Bīrūnī (973–po 1050), Ibn an-Nadīm (zm. w 995 lub 998) czy Al-Mas‘ūdī (896–956). W bardzo ciekawych kontekstach, m.in. autobiografizmu w literaturze arabskiej (Meddeb,

2017, s. 198–200), pojawiają się odwołania do Ibn Haldūna (1332–1406), który na dodatek, z racji tunezyjskiego pochodzenia, nazywany jest przez Meddeba rodakiem. Ibn Baṭṭūta (1304–1377), wielki geograf i podróżnik pochodzący z marokańskiego Tangeru, jest z kolei cytowany we fragmencie pracy Meddeba, krytycznie opisującym poglądy i działalność Ibn Taymiyyi (Meddeb, 2017, s. 66–68). Ibn Baṭṭūta, twórca słynnej *Rihli*, opisuje w nim wspomnianego wyżej uczonego jako czcigodnego męża syryjskiego, jednego z jurystów hanbalickich, który wypowiadał się w zakresie „wszelkich sztuk” (*yatakallamu fi al-funūn*), czyli zapewne w kwestiach prawnych i religijnych, a zarazem sugeruje, że „brakowało mu rozumu” (*illā anna fi ‘aqlihi šay’*) (Ibn Baṭṭūta, 2003, s. 53)⁵. Następnie Ibn Baṭṭūta opisał znane mu z autopsji wygłoszone w Damaszku kazanie piątkowe owego patrona duchowego dzisiejszych fundamentalistów, które zakończyło się protestami prawnika malickiego i rozruchami spowodowanymi przez wściekły tłum słuchaczy. Opiswane odwołanie źródłowe służy Meddebowi do uzasadnienia tezy, że Ibn Taymiyya, tak dziś poważany np. w kręgach wahhabickich i niektórych salafickich, był w swoich czasach postrzegany jako, w pewnym sensie, uzurpator, a jego działalność budziła sprzeciw nawet sporej części tradycjonalistycznie zorientowanych elit hanbalickich. Można go też jednak nazwać zręcznym populistą, potrafiącym agitować i wpływać na emocje tłumów, co wywołuje współczesne konotacje z różnego rodzaju ruchami politycznymi o proveniencji religijnej (Meddeb, 2017, s. 68).

Zdarzają się też odwołania do nieco mniej znanych myślicieli, bliskich za to Meddebowi, jak np. Aš-Šahrastānī (1086–1153), przywołany w wątku o muzułmańskiej recepcji buddyizmu (Meddeb, 2017, s. 159), wraz z jego znaną pracą *Kitāb al-milal wa-an-naḥal* (Księga sekt i zasad wiary). Choćby z racji dokonań translatorskich Meddeba⁶ można też podkreślić znaczenie Abū Yazīda al-Bastāmiego/al-Bistāmiego (804–874⁷), sufickiego myśliciela pochodzącego z Iranu, przywołanego w kontekście rozważań tunezyjsko-francuskiego autora o relacji elity – masy (*al-hāṣṣa wa-al-‘amma*) w czasach rozkwitu islamu oraz o idei hierarchii w nauczaniu i przekazywaniu wiedzy ezoterycznej (Meddeb, 2017, s. 164–165). Najczęściej chyba jednak przywoływanym przez Meddeba arabskojęzycznym dziełem jest traktat Ibn Rušda (1126–1198) *Faṣl al-maqāl fi*

⁵ Tłumaczka pracy Meddeba zaznacza w dodatkowym przypisie, że cytowany fragment nie znalazł się w polskim wydaniu (Ibn Battuta, 1962).

⁶ A. Meddeb opublikował tłumaczenie zbioru *Powiedzeń* przypisywanych Al-Bastāmiemu na język francuski (Bistami, 1989).

⁷ Można spotkać różne szacunki lat życia Al-Bastāmiego, sam Meddeb podaje zakres 778–849, ale w źródłach drukowanych i internetowych częściej można spotkać powyżej podany czas między 804 a 874 rokiem.

mā bayna al-ḥikma wa-aš-šarī'a min ittiṣāl (Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniem/drogą religijną a filozofią⁸). Meddeb dostrzega w nim przyczyny „zerwania konsubstancjalnej więzi między polityką a religią” (Meddeb, 2017, s. 31), a więc rozdziału religii od porządku państwowego, który w pełni rozwinął się w Europie dopiero od XVIII wieku. Jest to więc przykład wspomnianego wyżej konsensusu, czy może raczej kontinuum, między kulturami powiązanymi z religiami monoteistycznymi.

Bardzo ciekawym wątkiem międzykulturowym jest kwestia asasynów⁹, jako prekursorów współczesnego, motywowanego religią lub quasi-religijną ideologią, terroryzmu w stylu Al-Qā'id (co oczywiste, Meddeb nie mógł jeszcze wspomnieć o tzw. Państwie Islamskim). Meddeb odwołuje się tu do wywodów Bernarda Lewisa¹⁰, początkowo raczej zgadzając się z argumentacją tego badacza. Później zaznacza jednak dystans wobec idei orientalisty brytyjskiego, pisząc, że w jakiejś mierze to właśnie on dostarczył szczegółowej argumentacji do uzasadnienia, rozumianej w uproszczony sposób, teorii zderzenia cywilizacji (Meddeb, 2017, s. 204–205).

Nie sposób odnieść się do wszystkich interesujących wątków, polemik czy arabistycznych rozważań etymologicznych¹¹ zawartych w niemal każdym z trzydziestu trzech miniesejów składających się na *Chorobę islamu*. Warto jednak przywołać na koniec dwa tematy, które w pewien sposób wiążą i podsumowują dotychczasowe rozważania.

Pierwszy z nich dotyczy westernizacji w świecie islamu, a także przejmowania idei zachodnich i stosowania ich na gruncie arabskim od początku XIX wieku. Według Meddeba nawet najwybitniejsi myśliciele arabskiej An-Nahdy nie byli wolni od błędów i uproszczeń w swych próbach opisu coraz bardziej dominującego, zwłaszcza w sensie ekonomicznym, Zachodu. Przykładem może być sławny Rifā'a Rāfi' at-Taḥṭāwī (1801–1873), tłumacz, nauczyciel,

⁸ W polskim wydaniu *Choroby islamu* słusznie pojawił się przypis informujący o istniejącym już tłumaczeniu owego traktatu Awerroesa, dokonany przez Katarzynę Pachniak (Ibn Ruszd, 2009, s. 37–57). Sama arabska nazwa traktatu została nieznacznie przekreślona w tekście zasadniczym pracy Meddeba.

⁹ Ciekawego materiału porównawczego może tu dostarczyć monografia literaturoznawcy, Mirosława Gołuńskiego, w której analizuje on odwołania do motywów i wybitnych postaci z okresu wojen krzyżowych w polskich powieściach historycznych od początku XX wieku aż do dziś. Szczególnie ważne są stopniowo ewoluujące, balansujące na granicy historii i mitu (ideologii), wizerunki Saladyna i asasynów, zwłaszcza Starca z Gór. Por. Gołuński, 2019, s. 229–268.

¹⁰ Więcej o reakcjach mieszkańców Bliskiego Wschodu na polityczną i ekonomiczną dominację Zachodu od XIX wieku pisze wspomniany Bernard Lewis (2003) w pracy *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu* (np. interesujący rozdział o sekularyzmie i społeczeństwie świeckim, s. 112–138).

¹¹ Np. rozważania o rdzeniu *q-ʿ-d* i różnorakich znaczeniach rzeczownika *qā'ida* (Meddeb, 2017, s. 169–171).

podróżnik, zwolennik szerokiej reformy prawa muzułmańskiego. Zdaniem Meddeba (2017, s. 86), mimo niewątpliwych zasług wspomnianego intelektualisty, recepcja kultury zachodniej (zwłaszcza francuskiej) w jego pracach jest w pewnym sensie przednowoczesna, tj. pozbawiona umiejętności krytycznej selekcji źródeł i oparta na powtarzaniu treści zaczerpniętych z podręczników i encyklopedii. Dość podobne w gruncie rzeczy zarzuty ma Meddeb (2017, s. 50, przypis 45) wobec 'Alego 'Abd ar-Rāziq (1888–1966) i jego pracy *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥikm: baḥṭ fi al-ḥilāfa wa-al-ḥukūma fi al-Islām* (Islam i podstawy władzy politycznej: studium kalifatu i formy rządów w islamie; pierwsze wydanie: 1925), zarzucając mu np. mało krytyczne odwołania do teorii Hobbesa i Locke'a. Wreszcie, także Tāhā Ḥusayn (1889–1973), choć w *Chorobie islamu* nazwany jest „najznakomitszym z okcydentalistów”, był zarazem, zdaniem Meddeba, „naśladowcą przestarzałych wzorców” (Meddeb, 2017, s. 87) i epigonem w stosunku do literaturoznawców francuskich z przełomu XIX i XX wieku. Tego typu wyraziste poglądy, dość często wyrażane przez intelektualistę tunezyjsko-francuskiego, są niekiedy zbyt radykalne, ale zapewne słusznie nakierowują uwagę czytelnika na realny problem, czyli imitacyjność i wtórność modernizacji w świecie arabskim, nawet w wersji proponowanej i wypracowywanej przez wielkie umysły. Meddeb pokazuje ryzyko i ograniczenia towarzyszące tego typu szybkiej, naskórkowej westernizacji.

Druga kluczowa kwestia to poszukiwanie remedium na ową tytułową chorobę, która nie dotyczy przecież tylko islamu, ale w ogóle fanatyzmu religijnego oraz innych literalistycznie traktowanych ideologii i prądów światopoglądowych. Można tu mówić o rozwiązaniach zewnętrznych, ogólnoswiatowych, np. dialogu dnia codziennego, powszechnym uznaniu dokonań islamu na polach nauki i sztuki czy wytężonej pracy tłumaczy w zakresie przekładu językowego i międzykulturowego, w dążeniu do rozszerzania, bliskiej już Goethemu, idei „literatury światowej” (Meddeb, 2017, s. 214–215). Najważniejsze są jednak działania wewnątrz społeczeństw arabskich i muzułmańskich, choćby przebudowa systemów edukacji. Intelektualnym warunkiem tego procesu jest szerokie stosowanie hermeneutyki, zakorzenionej przecież już w cywilizacji arabsko-muzułmańskiej w formie interpretacji alegorycznej, ezoterycznej – *ta'wīl*. Według Meddeba podejście hermeneutyczne może dziś sprawić, że islam powróci do pluralizmu poglądów i ducha dyskusji: „Niech [islam] przywróci prawo do dyskusji intelektualnej i dostosuje się do warunków, jakie stwarza polifonia; niech powstaje jak najwięcej wyłomów, niech ustanie jednomyślność; niech zwarta substancja Jednego rozpieczętnie się na niezliczone mnóstwo atomów” (Meddeb, 2017, s. 13).

Podobne poglądy do autora *Choroby islamu* prezentował w tej kwestii egipski myśliciel Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010), który dokonał jednej

z ciekawszych reinterpretacji i prób pogodzenia hermeneutyk arabskich i zachodnich różnych epok. Uwagi Abū Zayda o tym, że „interpretacja (*ta'wīl*) jest innym wymiarem tekstu” (Abū Zayd, 2011, s. 9), czy jego refleksje o polifoniczności tekstu koranicznego (Abū Zayd, 2004, s. 18–22) blisko współbrzmiały z przemyśleniami Meddeba.

Reasumując, *Choroba islamu* to żywy, polemiczny tekst, który otwiera wiele pól do bardziej szczegółowej dyskusji. Meddebowi udało się zrealizować to, co sam uczynił wręcz rodzajem autodefinicji twórczej: „poetyka trwania w zawieszeniu, rozdroża, podróży, naturalna dla mnie jak powietrze, [która] powinna być kojarzona z kulturą muzułmańską i stać się własnością wszystkich” (Meddeb, 2017, s. 214). W owej podróży intelektualista uniknął pokusy „umniejszania znaczenia choroby jednej cywilizacji” (Meddeb, 2017, s. 153), a więc arabsko-muzułmańskiej, przez jej zestawienie z ewidentnymi problemami drugiej, czyli Zachodu. Postawa badacza, samokrytyczna wobec własnej kultury rodzimej, a zarazem pozbawiona skłonności do uproszczeń i redukcjonizmu, może być promykiem nadziei w czasach fanatyzmu i rosnących w siłę szowinizmów różnego typu.

Literatura

- Abū Zayd N. (2004). *Rethinking the Qurʾān: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam – Utrecht: SWP – University for Humanistics.
- Abū Zayd N.Ḥ (2011). *Maḥmūm an-naṣṣ: dirāsa fī ʿulūm al-Qurʾān*. Ad-Dār al-Bayḍāʾ – Bayrūt (Casablanca – Bejrut): Al-Markaz at-Taḳāfī al-ʿArabī.
- Benslama F. (2002). *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. Paris: Aubier.
- Bistami A.Y. (1989). *Le Dits de Bistami*. Przeł. A. Meddeb. Paris: Fayard.
- Brozgal L.M (2011). Meddeb, Abdelwahab. W: H.L. Gates, E. Akyeampong, S.J. Niven (red.), *Dictionary of African Biography*. <https://oxfordaasc.com/view/10.1093/acref/9780195301731.001.0001/acref-9780195301731-e-49409> [dostęp: 12.03.2021].
- Dziekan M.M. (2008). *Dzieje kultury arabskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ibn Battuta (1962). *Osobliwości miast i dziwy podróży 1325–1354. Wybór*. Przeł. T. Majda, H. Natorf. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ibn Baṭṭūṭa (Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Baṭṭūṭa) (2003). *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa fī ḡarāʾib al-amṣār wa-ʿāḡāʾib al-asfār*. Bayrūt (Bejrut): Dār al-fikr.
- Ibn Ruszd (Ibn Ruṣṣ, Awerroes) (2009). Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniem i filozofią. Przeł. K. Pachniak. *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 7, 37–57.
- Gołuński M. (2019). *Jerozolimskie piaski. Wyprawy krzyżowe w polskiej powieści historycznej*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Lewis B. (2003). *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*. Przeł. J. Kozłowska. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.

- Łukaszyk E. (2018). *Humanistyka, która nadchodzi. W poszukiwaniu kondycji transkulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Meddeb A. (2002). *La maladie de l'islam*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meddeb A. (2003). *The Malady of Islam*. Przeł. P. Joris, A. Reid. New York: Basic Books.
- Meddeb A. (2017), *Choroba islamu*. Przeł. K. Marczevska. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Sedno”.
- République des Lettres (b.d.). Hasło: *Abdelwahab Meddeb*. <https://republique-des-lettres.fr/10849-abdelwahab-meddeb.php> [dostęp: 14.07.2019].
- Said E.W. (2001). The Clash of Ignorance. *The Nation*, 22.10.2001. <https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/> [dostęp: 13.07.2019].