

RENATA GADAMSKA-SERAFIN

„TEN SAM JEST BÓG”.
NORWID – ABD EL-KADER - IBN ‘ARABI

Erazm Kuźma pisał niegdyś, że w trójcy naszych romantycznych wieszczów Mickiewicz był typowym okcydentalistą, Słowacki, acz Wschodem prawdziwie urzeczony, zamknął sobie ostatecznie drogę do mitu Orientu swoimi koncepcjami genezyjskimi, Norwid zaś był spośród nich najbardziej europocentryczny¹:

Europocentryzm najwyraźniej rysuje się w twórczości Cypriana Norwida; nie uświadczyc u niego owych „wschodnich maskarad”, które charakteryzowały poprzedników².

O ile z drugą częścią tej konstatacji trzeba zgodzić się bez wahania, o tyle pierwsza budzi już pewne wątpliwości, zwłaszcza że termin „europocentryzm” miewa dziś, w czasach studiów postkolonialnych, zdecydowanie negatywne obciążenie semantyczne. Poza tym Orient jest w dziełach Norwida jednak wyraźnie obecny (choć rzeczywiście nie w wydaniu „mitycznym”). Wnikliwa analiza pozwala wyłonić w utworach literackich, notatkach i pracach plastycznych poety-sztukmistrza niemal 200 miejsc, w których autor sięga do kultury arabskiej (mużalmańskiej) i to na różnym poziomie znaczeń – od czytelnych przywołań postaci i faktów obyczajowo-kulturowych, geograficznych, politycznych, literackich, filozoficzno-religijnych, po odniesienia bardziej zawoalowane – w formie motywu³, motta, cytatu, aluzji, parafrazy, zapożyczeń językowych, metafory⁴.

¹ Zob. E. KUŹMA, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980, s. 171-192.

² Tamże, s. 177.

³ Jednym z takich wschodnich akcentów jest w poezji Norwida motyw pustyni, który wszakże ma u niego raczej biblijną niż arabską proveniencję. Zob. E. FELIKSIĄK, *Czy Norwid był poetą pustyni?*, [w:] *Strona Norwida. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Sawickiemu*, red. P. Chlebowski, W. Toruń, E. Żwirłowska, E. Chlebowska, Lublin 2008, s. 109-122.

⁴ „Rodowód arabski” ma na przykład piękna metafora, którą posłużył się Norwid w liście do Joanny Kuczyńskiej z maja 1862 r., nazywając Amerykę krajem „Izmaelów wypchniętych”

Temat wschodni rozrósł się w twórczości Norwida w wiele ciekawych wątków⁵, jednak głównym powodem, dla którego w ogóle jesteśmy skłonni, i to niemal odruchowo, łączyć jego nazwisko ze światem arabskim, jest jego słynna i wielokrotnie komentowana już przez norwidologów⁶ oda, adresowana do charzmatycznego Emira Abd el-Kadera (*Do Emira Abd el Kadera w Damaszku*). Abd al-Qâdir al-Ġazâ'irî był bez wątpienia najważniejszą i najbardziej prominentną postacią historyczną arabskiego Orientu⁷, którą poeta uczcił i uwiecznił

(*List do J. Kuczyńskiej*, PWSz IX, 37). Izmael – protoplasta Nabatejczyków i wszystkich Arabów, najstarszy syn Abrahama i jego egipskiej niewolnicy Hagar, po narodzinach Izaaka został wraz ze swą matką „wypchnięty” przez zazdrosną Sarę na pustynię, gdzie oboje omal nie postradali życia. Kondycja upokorzonego i wygnanego Izmaela staje się u Norwida figurą losu całych rzesz europejskich emigrantów, dla których zabrakło miejsca i chleba na Starym Kontynencie. W gronie owych „Izmaelów wypchniętych” przyszło znaleźć się także i naszemu poecie. Imieniem tym („Ismael”) Norwid podpisał się pod swoimi dwoma nowojorskimi listami adresowanymi do Marii Trębickiej (PWSz VIII, 192, 198).

⁵ Zob. R. GADAMSKA-SERAFIN, *Orient Norwida. Wybrane arabica i islamica literackie*, [w:] *Georomantyzm. Literatura – miejsce – środowisko*, red. E. Dąbrowicz, M. Lul, W. Sawicka-Mierzyńska, D. Zawadzka, Białystok 2015, s. 306-336).

⁶ M.in. przez Zenona Przesmyckiego (C. NORWID, *Pisma zebrane*, oprac. Z. Przesmycki, t. A, Kraków 1912, s. 1022), Zofię Szmydtową (*Liryka romantyczna*, cz. I: *Mickiewicz – Słowacki, Krasiński – Norwid*, oprac. Z. Szmydtowa, Warszawa 1947, s. 42), Stefana Sawickiego (*Religijność liryki Norwida*, [w:] *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 59-60), Wojciecha Kudybę (*„Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...”*. *Norwida mówienie o Bogu*, Lublin 2000, s. 132-133), Zofię Dambek (*Wokół ody „Do Emira abd el-Kadera w Damaszku”*, [w:] *TAŻ, Cyprian Norwid a tradycje szlacheckie*, Poznań 2012, s. 176-182).

⁷ Dla precyzji należy zaznaczyć, że Abd el-Kader pochodził z Algierii, a więc raczej arabskiego Okcydensu aniżeli Wschodu, jednak po zwycięstwie Francji znalazł się na wygnaniu w Damaszku i tam spędził resztę swego życia. Europa usłyszała w latach 30. XIX w. o wywodzącym się z arabskich elit religijnych synu marabuta Mahied-Dina, który stanął na czele algierskich plemion walczących o zrzućenie 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. Wydawało się, że świat zapomni o bohaterskim przywódcy Arabów, tym bardziej, że na wygnaniu poświęcał się on niemal wyłącznie życiu rodzinnemu i religijnej kontemplacji, ale dramatyczne wydarzenia z lipca roku 1860 po raz kolejny wynio-

w swej liryce, i – co znacznie istotniejsze – z którą nawiązał w swym patetycznym utworze interesujący dialog międzykulturowy, śmiało przekraczający ówczesne granice cywilizacji i religii, rozsadzający zniewalającą ciasnotę uprzedzeń i stereotypów.

XIX-wieczny biograf Abd el-Kadera – Alexandre Bellemare przytaczał w swej książce o Emirze następujące słowa napoleońskiego marszałka Francji Nicolasa J. de Dieu Soult, wypowiedziane w roku 1843:

Obecnie jest na świecie trzech ludzi, którym można przyznać w sposób uzasadniony określenie „wielcy” i wszyscy trzej są muzułmanami; są to: Abd el-Kader, Mehmed Ali i Shamil⁸.



1. Abd el-Kader na fotografii z roku 1855 (Mayer & Pierson)

https://en.wikipedia.org/wiki/Abdelkader_EL_Djezairi#/media/File:DamascusabdulKader.jpg (data dostępu 1.07.2016)

sły jego imię na pierwsze strony światowych dzienników. Zob. A.H. KASZNIK, *Abd El-Kader 1808-1883*, Wrocław 1977.

⁸ A. BELLEMARE, *Abd el-Kader, savie politique et militaire*, Paris 1863, s. 3 (online: <https://archive.org/stream/abdelkadersaviep00bell#page/n13/mode/2up>) (data dostępu 1.07.2016).

Muhammad Ali Pasza był wicekrólem Egiptu w latach 1805-1849 (on także pojawia się w twórczości Norwida), natomiast Imam Shamil (1797-1871) był politykiem i przywódcą religijnym muzułmańskich plemion północnokaukaskich, bohaterem krwawych walk z Rosją o niepodległość Kaukazu (wojna toczyła się w latach 1817-1864). Po schwytaniu został zesłany przez cara Aleksandra II do Kaługi, a później do Kijowa. Abd el-Kader spotkał go w Egipcie w roku 1869, kiedy to Shamil, uzyskawszy zgodę cara, odbywał pielgrzymkę do miejsc świętych dla muzułmanów. Zob. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader: Hero and Saint of Islam*, tłum. G. Polit, World Wisdom 2012, s. 3, 216.

Cieszący się olbrzymim autorytetem zarówno wśród swych współwyznawców, jak i śmiertelnych wrogów⁹ wybitny muzułmanin, będący we Francji Napoleona III „twarzą” całego ówczesnego świata arabskiego¹⁰, rzecznikiem jego racji politycznych i moralnych, wyrazicielem jego aspiracji i interesów; uosobieniem jego ducha oraz (jakże odmiennie od europejskiej!) świadomości – ów Arab zostawił swój ślad nie tylko w poezji, listach i notach Norwida jako jeden ze „współczesnych zacnych”, których nasz poeta wydobył z zamętu burzliwej epoki i wskazał jako pomnikowe egzemplum człowieczeństwa. Był on paryskiemu samotnikowi także zdumiewająco pokrewny myślą. Być może ten islamski bohater i święty¹¹ odcisnął nawet głębszy ślad na duchowej biografii Norwida, niż nam się dotąd wydawało.

Duchową i intelektualną bliskość tych dwóch wybitnych indywidualności XIX stulecia dostrzegli już w latach 70. XX w. autorzy monografii *Nowa i współczesna literatura arabska*, którzy w passusie poświęconym damasceńskiej twórczości poetyckiej i filozoficzno-religijnej Abd el-Kadera przywołali Norwidowską odę, opatrzwszy ją następującym komentarzem¹²:

Harmonizują te słowa natchnionego poety z tolerancyjnymi poglądami emira arabskiego w sposób zadziwiający¹³.

⁹ Generał E. Daumas, będąc w latach 30. konsulem francuskim w Maskarze poznał Abd el-Kadera jako nieugiętego bojownika o wolność Algierii. Był pełen podziwu nie tylko dla waleczności Emira, ale także dla jego wiedzy o tajnikach hodowli koni arabskich i jego talentu poetyckiego! W swojej rozprawie poświęconej koniom arabskim zamieścił listy i rady hodowlane Emira, a także jego pustynny poemat *Éloge du désert*. Zob. E. DAUMAS, *Les chevaux du Sahara et les mœurs du desert par le général E. Daumas, Directeur des affaires de l'Algérie, avec des commentaries par L'Émir Abd-el-Kader*, wyd. 5, Paris 1858. Także inni żołnierze oraz dowódcy wypowiadali się z podziwem o swym szlachetnym arabskim przeciwniku. Zob. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader...*, s. 44-47, 53.

¹⁰ Abd el-Kader był niedoszłym sułtanem Algierii, a w tworzonych w kręgach polityków francuskich projektach zależnego od Francji „królestwa arabskiego” w Syrii, przewidywano dla niego nawet rolę władcy i przywódcy wszystkich „synów Izmaela” na Bliskim Wschodzie. Politycy francuscy chcieli wykorzystać nieposzlakowany autorytet Emira wśród muzułmanów (i chrześcijan) do sprawnego zarządzania swą arabską kolonią. Na odegranie takiej roli z nadania Francji Abd el-Kader nigdy się jednak nie zgodził. Zob. B. ETIENNE, *Les projets d'un «royaume arabe» au Bilâd al-Shâm: histoire d'un malentendu entre la France et l'émir Abd el-Kader*, [w:] Abd El-Kader. *Un spirituel dans la modernité*, sous la direction de A. Bouyerdene, É. Geoffroy, S.G. Simmon-Khedis, Damas 2012, s. 69-82.

¹¹ Zob. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*.

¹² Na komentarz ten zwróciła także uwagę Z. Dambek (*Wokół ody „Do Emira Abd el Kadera w Damaszku”...*, s. 179).

¹³ J. BIELAWSKI, K. SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA, J. JASIŃSKA, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 wieku. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978, s. 171.

Kwestia owych podobieństw nie została jednak szerzej przez nich rozwinięta a jedynie zasygnalizowana.

Rzeczywiście, uderzająca paralelność myśli (a nawet jednomyślność) Abd el-Kadera i Norwida zafrapuje każdego, kto weźmie do ręki ich pisma – rozprawy, listy i poezje. Uwidacznia się ona przede wszystkim w zbieżnych (choć, rzecz jasna, wyrosłych z różnych podstaw religijno-ideowych) wizjach cywilizacji i kultury, a także we współbrzmiących koncepcjach człowieczeństwa integralnego. W swej głęboko merytorycznej polemice z modelem europejskiej „nowoczesności” w jej wydaniu XIX-wiecznym (i generalnie nowożytnym) chrześcijanin Norwid i muzułmanin Abd el-Kader wyrazili podobne, jeśli nie identyczne, zastrzeżenia i operowali niemal tymi samymi argumentami, tworząc projekt nowy, alternatywny wobec obranego przez ówczesny świat zachodni. Obaj byli uniwersalistami, przekraczającymi ograniczenia duchowe i intelektualne niemości swego wieku, także w kwestiach religii. Ten fascynujący dwugłos i zarazem odbywający się na odległość tysięcy kilometrów dialog między przedstawicielami dwóch różnych cywilizacji XIX stulecia – wschodniej i zachodniej, warto dziś przypomnieć i wydobyć, pochylając się nad Norwidowskim wierszem. Liryk ten zasługuje na odczytanie w kontekście pełniejszym a dotąd nieprzywoływanym – na tle pism Emira, jego rozpraw i poezji oraz fascynującego dziedzictwa arabskiej tradycji filozoficzno-religijnej, która go wydała.

Przedmiotem niniejszej rozprawy będą właśnie owe „miejsca wspólne” w dziełach Abd el-Kadera i Norwida, choć, ze względu na szczupłość miejsca, zostaną wydobyte jedynie te kwestie, które w jakiś sposób przystają do tematyki i przesłania przywołanego na wstępie utworu poetyckiego (*Do Emira...*).

Trzeba też dodać, że adresat Norwidowskiej ody – „arabski Napoleon” – nie jest-li dzisiaj tylko posagową znakomitością z XIX-wiecznej historii Bliskiego Wschodu, ale jednym z tych bohaterów i myślicieli, których idee są obecnie najczęściej komentowane w piśmiennictwie muzułmańskim, ukazującym się w Europie i poza jej granicami. W wieku XX i XXI dedykowano mu, i wciąż się dedykuje, olbrzymią, głównie francuskojęzyczną, literaturę o charakterze biograficzno-historycznym, hagiograficznym, filozoficzno-religijnym itd.¹⁴ Ów algier-

¹⁴ Są to głównie prace badaczy algierskich oraz francuskich pochodzenia arabskiego. Do najnowszych rozpraw należą: *L'un et le multiple: pour une nouvelle lecture de la poésie mystique de... l'Emir Abd el Kader...*, présentation, traduction et notes M. Souheil Dib, Alger 2002; B. ETIENNE, F. POUILLON, *Abd el-Kader le magnanime*, Paris 2003; A. BOUYERDENE, K. BENTOUNÈS, *Abd El Kader par ses contemporains: fragments d' un portrait*, Paris 2008; J.W. KISER, *Commander of the Faithful: The Life and Times of Emir Abd El-Kader*, New York 2008; A. BOUYERDENE, *Abd El-Kader ou l' harmonie des contraires*, Paris 2008; *Abd el-Kader. Un spirituel dans la modernité*, sous la direction de A. Bouyerdene, É. Geoffroy,

ski bohater narodowy i szlachetny obrońca chrześcijan podczas druzyjsko-maronickiego konfliktu w Libanie i Syrii w roku 1860¹⁵, skupił obecnie wokół siebie okazałe grono, równie charyzmatycznych, jak on sam, badaczy muzulmańskich, którzy nie tylko wydali na nowo wszystkie jego dzieła literacko-filozoficzne, ale starają się, przypominając jego dogłębnie humanistyczną myśl,

S.G. Simmon-Khedis, Damas 2012; A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader: Hero and Saint of Islam*; B. ÉTIENNE, *Abd el Kader*, Paris 2012; A. BOUTALEB, CH. BOUTALEB, *Abd-El-Kader: Entre Résistance et Actions Humanitaires*, Prose Publishing 2013; E. MARSTON, *The Compassionate Warrior: Abd El-Kader of Algeria*, Wisdom Tales 2013; C. de DECKER, J.J. THONISSEN, *Biographie d' Abd-El-Kader... – Primary Source Edition*, Nabu Press 2014. Wznowiono także XIX-wieczną francuską biografię Emira z roku 1863. Zob. A. BELLEMARE, *Abd-El-Kader: sa vie politique et militaire*, Whitefish: Kessinger Publishing 2010 (reprint wydania paryskiego z 1863 r.).

¹⁵ Wydarzenia te są znane, przypomnijmy zatem tylko pokrótce ich przebieg. W roku 1860 rywalizacja Francji, Wielkiej Brytanii, Egiptu i Turcji o wpływy polityczne w Syrii doprowadziła do zaognienia relacji między syryjskimi maronitami a Druzami, czego dramatycznym skutkiem 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 r., ogarnęły Damaszek 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 wałęsających 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 (m.in. konsulów Francji, Rosji i Grecji) oraz tysięcy zwykłych ludzi, kobiet, mężczyzn i dzieci, sierot i opiekujących się nimi siostr szarytek. By zniechęcić oprawców do mordów, Emir wykupywał nawet chrześcijan z ich rąk. Czyny te przyniosły mu uznanie na całym świecie. Zob. A. KASZNIK, *Abd El-Kader*; A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*.

Mniej więcej od 18 lipca, kiedy rozruchy nieco już przygasły, w najważniejszych francuskich gazetach zaczęły pojawiać się napływające świadectwa uczestników tragicznych wydarzeń, relacje konsulów, agentów, przedstawicieli Kościoła oraz zwyczajnych podróżników, a w końcu także dytyrambiczne w tonie artykuły o algierskim bohaterze tamtych dni (zob. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 110-113). Żywo zareagował też polski poeta Norwid. Jego wiersz *Do Emira Abd el Kadera w Damaszku* powstał zaledwie dwa tygodnie po tych wypadkach, już w pierwszych dniach sierpnia 1860 r. (przed 6 VIII według ustaleń J.W. Gomulickiego, zob. *Metryki i objaśnienia*, PWSz II, 367).

We wrześniu swój list do Abd el-Kadera wystosowali nawet francuscy masoni (zob. M. KEBACHE, *Abd el-Kader et la franc-maçonnerie française: une relations controversée*, [w:] *Abd el-Kader. Un spirituel*, s. 83-97), saintsimoniści zaś uczynili go kamieniem węgielnym swojego projektu połączenia Wschodu i Zachodu (zob. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 115).

uczynić zeń wytworny, intelektualny wizerunek nowoczesnego, pokojowego i uniwersalistycznego islamu, alternatywny wobec fanatycznej wersji fundamentalistyczno-terrorystycznej, którą w ostatnich dekadach Zachód utożsamiał wręcz z postawą wyznawców religii Mahometa¹⁶. Fenomen Abd el-Kadera nie tylko nie utracił zatem nic z tak pociągającego niegdyś Europejczyków uniwersalizmu i niezwykłości, ale uzyskał we współczesnym świecie arabskim i w nowym kontekście geopolitycznym zaktualizowany wymiar, co może dodatkowo skłaniać do odczytania utworu Norwida na nowo¹⁷.

Wiersz ten był reakcją na wydarzenia damasceńskie z lipca 1860 r., podczas których arabski Emir ocalał od pewnej śmierci prawie 12 tysięcy chrześcijan¹⁸. Oda *Do Emira Abd el Kadera w Damaszku*, której poeta odważył się „zażyć” sam, „bez mandatu” (*List do B. Zaleskiego*, PWSz IX, 366), szybko nabrała charakteru publicznego i stała się głosem „podziękowalnym” „od narodu polskiego”, poeta zaś – tego narodu rzecznikiem i sumieniem. Strofami tymi Norwid wprowadził algierskiego bojownika o wolność Arabów do swego literackiego panteonu „mężów wielkich” XIX w., stawiając go m.in. obok bohaterskiego „obywatela Johna Brown” i heroicznego papieża Piusa IX, także uwiecznionych w jego liryce kommemoratywnej. Zaszczytne miejsce wśród największych tego świata przyznawano zresztą Emirowi powszechnie¹⁹.

¹⁶ Znamienne są słowa, które Abd el-Kader napisał do immama Shamila z Kaukazu: „Kiedy pomyślimy, jak rzadko spotyka się ludzi prawdziwie religijnych, [...] obrońców i mistrzów wiary, kiedy widzi się ignorantów, którzy wyobrażają sobie, że zasadą islamu jest twardość, surowość, okrucieństwo, i barbarzyństwo, czas, by powtórzyć te słowa: „Cierpliwość jest miła, w Bogu pokładamy naszą ufność” – cyt za: A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 89.

¹⁷ W XX wieku ukazała się w Polsce praca historyczna poświęcona Emirowi, autorstwa Aleksandry Kasznik (zob. A.H. KASZNIK, *Adb El-Kader 1808-1883*, Wrocław 1977). Także wydana niedawno książka Zofii Dambek przypomniła Emira w kontekście Norwidowskiego obrazu świata szlacheckiego, zbudowanego na tradycjach rycerskich, które – jak zgodnie podkreślają historycy – dostały się Europejczykom w czasach wypraw krzyżowych właśnie ze świata arabskiego, a o potrzebie restytucji pisał poeta w roku powstania styczniowego, wskazując właśnie na postawę Abd el-Kadera (zob. Z. DAMBEK, *Wokół ody „Do Emira Abd el-Kadera w Damaszku”*, s. 176-182).

„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.

¹⁸ Norwid z pewnością poznał nazwisko (a także historię uwięzienia i zesłania) arabskiego przywódcy antyfrancuskiego *jihadu* w Algierii dużo wcześniej, gdyż od wielu lat widniało ono na pierwszych stronach francuskich gazet, donoszących o wydarzeniach z prowincji afrykańskiej.

¹⁹ „Osoba Abd el-Kadera wzbudzała zainteresowanie od chwili pojawienia się na widowni historycznej. Ówczesna prasa francuska oraz literatura pamiątkarska pełne są szczegółów

Postać ta została w XIX stuleciu dokładnie przedstawiona polskim czytelnikom, i to bardzo szybko, bo zaledwie kilka miesięcy po słynnych wypadkach damasceńskich. Już w lutym 1861 r. powstała krótka polska biografia Abd el-Kadera pióra znanej tłumaczki Joanny z Pomianowskich Belejowskiej, wydana następnie w piątym tomie serii *Wizerunki i Życiorysy Znakomitości Tegoczesnych Zebrane z Najnowszych Źródeł*²⁰. Publikacja ta informowała czytelników m.in. o zbiorze rozważań filozoficzno-religijnych Emira, wydanym w Paryżu w roku 1858 pt. *Le livre d'Abd el-Kader intitulé »Rappel à l'intelligent, avis à l'indifferent«. Cinsiderations philosophique, religieuses, historiques etc. Książka Abd el-Kadera zatytułowana «Wezwanie do rozumnego, rada dla obojętnego». Rozważania filozoficzne, religijne, historyczne etc.*)²¹, zachęcając tym samym do jego przeczytania. W warszawskim repertorium sławnych tego świata Abd el-Kader był jedynym przedstawicielem świata islamu, figurującym obok takich „znakomitości tegoczesnych” jak: Garibaldi, Wiktor Emanuel, królowa Wiktoria, papież Pius IX, hrabia Cavour oraz żona Napoleona III – Eugenia Maria.

Wiersz *Do Emira...*, „pisany dla arabskiego tłumaczenia”²² i „w licznych kopiach” zabrany od Norwida przez jego znajomych, w niedzielę 12 sierpnia 1860 roku został bez wiedzy poety zamieszczony na pierwszej stronie „Dziennika Poznańskiego” (w numerze 184²³) – Norwid prosił Władysława Bentkowskiego

dotyczących osoby Emira i jego otoczenia”. (A.H. KASZNIK, Abd El Kader, s. 211). Autorka wymienia źródła francuskie od roku 1838 po lata 50. XIX w.

²⁰ Zob. J. BELEJOWSKA, *Abd el-Kader*, Warszawa 1861, s. 3-46, seria *Wizerunki i Życiorysy Znakomitości Tegoczesnych Zebrane z Najnowszych Źródeł*, nr 5. Serię tę propagował „Kurier Warszawski”, który przyjmował też zapisy na jej prenumeratę.

²¹ Zob. *Le livre d'Abd el-Kader intitulé »Rappel à l'intelligent, avis à l'indifferent«. Cinsiderations philosophique, religieuses, historiques etc.*, trad. par G. Dugat, Paris 1858. Na temat literackiej twórczości Abd el-Kadera zob. m.in.: *Les poésies d'Abd El-Kader composées en Algérie et en France*, “Revue Africaine” 1932; A. BENHARRAT, *L'oeuvre littéraire de l'emir Adb el-Kader*, “L'Europe. Revue Littéraire Mensuelle” 1976 (VII-VIII), nr 567-568; M. CHODKIEWICZ, *Introduction*, [w:] ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, trad. par M. Chodkiewicz, Édition du Seuil 1982, s. 15-38; CH.A. GILIS, *Introduction*, [w:] ÉMIR ABD AL-QÂDIRL 'ALGÉRIEN, *Poèmes métaphysiques*, trad. par Ch.-A. Gilis, Bejrut 1996, s. 9-17; *L'un et le multiple: pour une nouvelle lecture de la poésie mystique de l'emir Abdelkader*, présentation, trad. et notes par M. S. Dib, Edition Anep 2002.

²² Być może dokonał go Władysław K. Chodźkiewicz, członek Société Philologique i znawca języków orientalnych, który spędził wiele lat na Bliskim Wschodzie, a podczas wojny krymskiej był tłumaczem w sztabie Napoleona III. Zob. *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. I: 1821-1860, oprac. Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, przy współudziale J. Czarnomorskiej, Poznań 2007, s. 785 (dalej cyt. Kalendarz).

²³ Numer „Dziennika Poznańskiego” w wersji cyfrowej dostępny pod adresem: <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication?id=82992&tab=3> (data dostępu: 1.07.2016).

o przesłanie mu „wystrzyżonego” z pisma wycinka z tą publikacją (*List do W. Bentkowskiego* PWSz VIII, 430)²⁴. 26 sierpnia odę opublikował też – w swej części literacko-artystycznej na stronie drugiej – krakowski „Czas” (nr 195)²⁵.

Sam autor zaliczył utwór do grupy rzeczy „politycznego charakteru”, w gronie których pomieścił też swój liryczny adres do Johna Browna. Oda została przełożona na język arabski i posłana Emirowi do Damaszku, za co poeta otrzymał od niego pisemne podziękowanie (zob. PWSz VI, 556; *List do M. z Dziekońskich-Zaleskiej* PWSz VIII, 434)²⁶. W liście do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej Norwid donosił:

Był to PIERWSZY głos publiczny i podziękowalny Emirowi, jaki w dziennikach europejskich pojawił się – innych narodów dzienniki potem dopiero ozwały się. (*List do M. z Dziekońskich Zaleskiej*, PWSz VIII, 434)



2. Jean-Baptiste Huysmans, Abd el-Kader ocalający chrześcijan
w czasie rzezi w 1860 roku (1861)

https://en.wikipedia.org/wiki/Abdelkader_El_Djezairi#media/File:Jean-Baptiste_Huysmans_1.jpg (data dostępu 1.07.2016)

²⁴ Cytaty z dzieł Norwida podaję za wydaniem: C. NORWID, *Pisma wszystkie*, zebrał, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa 1971-1976, t. I-XI. Cyfra rzymska w przypisach oznacza numer tomu, cyfra arabska – numer strony.

²⁵ Numer „Czasu” dostępny online pod adresem: <http://mbc.malopolska.pl/dlibra/doccontent?id=23174&dirids=1> (data dostępu: 1.07.2016).

²⁶ Francuski tekst listu Abd el-Kadera do Norwida wraz z polskim tłumaczeniem zob. Kalendarz, t. I, s. 790. Odpowiedź Emira skierowana do Norwida została we wrześniu opublikowana w prasie francuskiej, a 23 października także w „Dzienniku Poznańskim”. Zob. tamże, s. 789, 793.

Szczególna była wdzięczność opieszalej w działaniach Francji, której władca – Ludwik IX Święty (organizator i uczestnik VI i VII wyprawy krzyżowej) przyrzekł niegdyś w imieniu korony francuskiej sprawować wieczną opiekę nad maronitami. Już w sierpniu 1860 r. Emir otrzymał najwyższe odznaczenie francuskie – Narodowy Order Legii Honorowej. Listy, podarunki, odznaczenia przychodziły ze wszystkich stron: z Rosji imperatorski Wielki Krzyż Orderu Orła Białego, z Grecji najstarsze i najwyższe odznaczenie państwowe – Wielki Krzyż Orderu Zbawiciela z wizerunkiem Chrystusa(!), z Turcji Medjidie Pierwszej Klasy (najwyższe odznaczenie w czasach imperium otomańskiego), piękne i cenne podarunki z Wielkiej Brytanii i Ameryki, gwiazda od masonów francuskich itd. Abd el-Kader otrzymał też Order Błogosławionego Piusa IX, co uczyniło go jedynym muzułmaninem odznaczonym w tamtych czasach za wybitne zasługi dla Kościoła przez Stolicę Apostolską²⁷.



3. Emir Abd el-Kader na fotografii z roku 1865 (autor zdjęcia: Étienne Carjat)

https://en.wikipedia.org/wiki/Abdelkader_El_Djezairi#media/File:Abd_al-Qadir.jpg (data dostępu 1.07.2016)

²⁷ 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.

Zmarł po 36 latach wygnania, w Damaszku, w roku 1883, zaledwie 3 dni (bo 26 maja) po śmierci polskiego poety Norwida, który złożył mu niegdyś „hołd daleki”:

Więc hołd, Emirze, przyjm daleki,
Któryś jak puklerz Boży jest;
Niech żyzy sieroty, żyzy kaleki,
Zabłyśną Tobie, jakby chrzest.

(*Do Emira Abd el Kadera w Damaszku*, PWSz I, 326)

Muzułmanin – Abd el-Kader stał się w odzie Norwida wybranym narzędziem Opatrzności, rycerzem – „puklerzem Bożym”, „Bożą prawicą” i „aniołem opiekuńczym chrześcijan”²⁸. W takim providencjalistycznym kontekście postrzegał go zresztą nie tylko Norwid, ale cała europejska oraz światowa opinia publiczna. Słowa „Opatrzność”, „Zbawca”, „dobry Samarytanin” powszechnie zasilają nową hagiografię Abd el-Kadera²⁹. Prawomocność tej interpretacji potwierdził zresztą sam bohater, kiedy zapytany przez jednego z dziennikarzy o przyczyny swojej interwencji w wypadki z lata roku 1860, odpowiedział: „Bóg mi to nakazał”³⁰. Podobnie wypowiedział się w liście do Alexandra Bellemare³¹. Powszechne było przekonanie, że Abd el-Kader, który już „z uczynków i uczuć jest chrześcijaninem”³², został oświecony przez „boskie promienie Ewangelii”³³.

²⁸ J. BELEJOWSKA, *Wizerunki i życiorysy znakomitości tegoczesnych*, s. 40.

²⁹ Zob. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 113. „Przekonani jesteśmy, że w tych strasznych dniach mordów i pożogi, Abd el-Kader nie szedł jedynie za natchnieniem swego wzniesłego serca lub poszeptem idei cywilizacyjnej, którą do pierwszego stopnia wyrobił w sobie, ale działał pchnięty ręką Boga, który może wybrał go za narzędzie przedwiecznych wyroków swoich, bo w wielkim ruchu idei i rozlicznych spraw doczesnych wszelka osobistość znika i tak pojedynczy człowiek jak całe narody spełniają tylko misję, jaką im w niezbadanych sądach swoich nazaczyła Opatrzność”. J. BELEJOWSKA, *Wizerunki i życiorysy znakomitości tegoczesnych*, s. 42.

³⁰ Abd el-Kader, cyt. z „La Patrie” z 23 września 1860 r., za: A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 121.

³¹ „Otrzymałem Twój list, w którym gratulujesz mi tego, co uczyniłem w Damaszku na rzecz Chrześcijan. Mylisz się gratulując mnie: nie zasługuję na to, gdyż pośród tych wydarzeń byłem jedynie narzędziem. Prześlij Twoje pochwały do Niego, który mną pokierował, do twojego Sułtana i mojego. Kiedy szedłem ulicami Damaszku, widziałem Go idącego przede mną. Powiedział mi: „zrób to” i zrobiłem; „idź tą drogą” i poszedłem, „uratuj tego człowieka” i uratowałem go. Tak więc nie uczyniłem nic ponad słuchanie, a posłuszeństwo nie zasługuje na pochwały, którymi mnie obdarzyłeś; one wszystkie należą się Temu, który kierował” – cyt. za: A. BELLEMARE, *Abd el-Kader*, s. 450.

³² J. BELEJOWSKA, *Wizerunki i życiorysy znakomitości tegoczesnych*, s. 41.

Kardynał Donnet – arcybiskup Bordeaux – nie ukrywał, że chciałby zobaczyć słynnego Araba w gronie nawróconych:

Twoje imię jest na wszystkich językach; nie ma chrześcijańskich warg, które nie proszą Boga, aby sprawił Twoje wejście do rodziny katolickiej, której już jesteś jednym z najdzielniejszych żołnierzy³⁴.

Norwid zastąpił wodę chrzcielną dla Abd el-Kadera łzami ocalonych przez niego z narażeniem życia kobiet, sierot i kalek (sam poeta był przecież kawalerem maltańskim!), uznając jego ewangeliczny czyn za równoznaczny z przyjęciem sakramentu nawrócenia i oczyszczenia z grzechów – sakramentu włączającego go na zawsze w Chrystusowy Lud Nowego Przymierza, czyli we wspólnotę zbawionych. Tej swoistej chrystianizacji arabskiego samarytanina towarzyszy w wierszu rozważanie natury teologicznej: „mini-traktat o Bogu, Jego jedyności, wszechmocy, wszechdobroci, wszechobecności”³⁵.

3

Bóg jeden rządzi z wieków w wieki,
Nikt nie pomierzył Jego łask:
Chce? – to wyrzuci z ran swych ćwieki,
A gwiazdy w ostróg zmieni blask.

4

I nogą w tęczy wstąpi strzemię,
Na walny sądów jadąc dzień;
Bo kto Mu niebo dał? – kto ziemię? –
Kto Jemu światłość dał? – lub cień?
(PWsz I, 326-327)

³³ B. POUJOLAT, *La Verité sur la Syrie*, letter 38 – cyt. za: A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 114. Już wcześniej, w latach 40. podkreślano ze zdumieniem jego „wspaniałomyślność, humanitaryzm, łaskawość, wierność, [...] cnoty, niemal nieznanne Arabom i zapomniane przez Koran w stosunku do Chrześcijan” (A. de LACROIX, *Histoire privée et la politique d'Abd el-Kader*, Paris 1845 – cyt. za: A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 114). Markiz Tomas R. Bugeaud, francuski generał w Algierii i marszałek Francji, w liście do księcia Molé porównywał nawet fizjonomię Abd el-Kadera do wizerunków Jezusa (zob. M. CHODKIEWICZ, *Introduction*, s. 16).

³⁴ *Discours de son eminence le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux, sur Abd el-Kader et les massacres de Syrie*, “Revue d'Aquitaine, journal historique” 1861, nr 5, vol. 5, s. 141 – cyt. za: A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 114.

³⁵ S. SAWICKI, *Religijność liryki Norwida*, s. 244.

Obecność tego teologicznego fragmentu nie jest, jak zauważył Stefan Sawicki, w tekście przypadkowa³⁶. Boskie przymioty Stwórcy, które zostały przez poetę podkreślone, miały przemówić do muzułmańskiego adresata wiersza jako znajome i dogłębnie zrozumiałe. Wszak pośród 99 „pięknych imion Allaha” wymienianych w *Koranie* i hadisach znajdują się (i to na pierwszym miejscu) takie atrybuty jak: Jedyny (*Al-Ahad*), Miłosierny (*Ar-Rahman*), Litościwy (*Ar-Rahim*), Wszechmocny (*Al-Aziz*), Łaskawy (*Asz-Szakur*), Dający bezpieczeństwo (*Al-Mu'min*), obrońca (*Al-Muhajmin*), Ochroniający (*Al-Hafiz*), Dawca życia (*Al-Muhji*), Samowystarczalny (*As-Samad*). Norwid buduje zatem w wierszu religijną płaszczyznę porozumienia z odbiorcą – stanowi ją wspólne, uniwersalne wyobrażenie Jedyne Boga („Bóg jeden rządzi z wieków w wieki”).

Równie sugestywny musiał być dla odbiorcy obraz „walnego dnia sądów”, wokół którego koncentruje się nauczanie niemal każdej sury *Koranu*, prawda o Dniu Zmartwychwstania i Sądzie Ostatecznym należy bowiem do centralnych kwestii dogmatycznych w islamie. Znamienne, że ta eschatologiczna wizja ze strofy czwartej wyłania się w wierszu Norwida bezpośrednio z refleksji o bezgraniczności Bożego miłosierdzia („Nikt nie pomierzył Jego łask”), Bożej wszechmocy i nieprzeniknionej dla człowieka autonomii Jego woli („Chce? – to wyrzuci z ran swych ćwieki, [...] Bo kto Mu niebo dał? – kto ziemię? – / Kto Jemu światłość dał? – lub cień?”). Jaki jest sens tego następstwa w logice poetyckiego obrazowania? Rozważania te zdają się sugerować, niewypowiedzianą jednakże *explicite*, śmiałą tezę o możliwości dostąpienia zbawienia także przez muzułmanina-innowiercę. Akt ten spoczywa wszak wyłącznie w gestii nieprzewidywalnej (dla człowieka) Bożej woli i Jego niepomierzalnej łaski – zdaje się suponować poeta (włączywszy Emira już na wstępie do wspólnoty zbawionych przez chrzest „z wody” łez), czym zdecydowanie przełamuje ówczesny chrześcijański ekskluzywizm soteriologiczny. Teza Norwidowskiej ody, że „czyny dobre są czynami Bożymi, bez względu na to, kto je spełnia”³⁷, oraz wyrażona w tym utworze nadzieja zbawienia powszechnego zasługują na szczególną uwagę w obliczu faktu, iż w Kościele katolickim dopiero Sobór Watykański II dopuścił możliwość osiągnięcia zbawienia poza chrześcijaństwem. Poetycka sugestia Norwida była więc uniwersalistycznym i ekumenicznym gestem na miarę wieku XX.

Rozważania teologiczne są kontynuowane w strofie piątej, wyrażającej tym razem prawdę o Bogu immanentnym i człowieku – *imago Dei*. Fragment ten stanowi logiczne i dogmatyczne dopełnienie zapisanego w dwóch poprzednich zwrotkach wykładu o Bogu transcendentnym – przekraczającym wszelkie ludz-

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Tamże.

kie wyobrażenie i doświadczenie. Wszak dopiero oba te ustępy tworzą pełne *credo* chrześcijańskie³⁸:

5

A jeśli w łzach gnębionych ludzi,
 A jeśli w dziewic krwi niewinnej,
 A jeśli w dziecku, co się budzi,
 Ten sam jest Bóg – nie żaden inny–
 (PWsz I, 327)

Ale Norwidowski wiersz może sugerować także coś więcej niż tylko uznaną chrześcijańską prawdę o Bogu transcendentnym i zarazem przejawiającym się w obliczu bliźniego, zwłaszcza słabego i pokrzywdzonego. Skoro „Bóg jeden rządzi z wieków w wieki”, to logiczne dla odbiorcy i czytelnika staje się także i to, że „ten sam jest Bóg – nie żaden inny” chrześcijan i muzułmanów – Bóg, w którego wierzy Norwid, i Bóg, którego Abd el-Kader dostrzegł w twarzach ocalonych przez siebie, „gnębionych ludzi” – dziewic, kalek, starców i dzieci. Zastanawiający jest warunkowy charakter pierwszego zdania: „A jeśli w łzach gnębionych ludzi [...] ten sam jest Bóg”. Trudno mniemać, by Norwid opatrywał znakiem zapytania, czy choćby zawahania, fundamentalną prawdę biblijną o godności człowieka-Bożego obrazu! Inicjuje tu raczej niezwykle śmiałą, międzywyznaniową teologiczną dysputę, nakierowaną na odnalezienie miejsc wspólnych („A jeśli [...] ten sam jest Bóg”). Przesłanie ody można odczytać zatem tak: „jeśli Bóg jest jeden, to wierzymy w tego samego Boga, transcendentnego i immanentnego, którego ty dostrzegłeś w twarzach ocalonych przez siebie ludzi. Za to niech spocznie na Tobie błogosławieństwo większe niż na królu Dawidzie”.

Czy zacytowane fragmenty są jednak wyłącznie odważną, autorską tezą Norwida, którą wygłosił, spodziewając się, że napotka zrozumienie muzułmańskiego adresata wiersza? Wcale nie mniej prawdopodobne wydaje się to, że poeta „zacytował” także konstatacje samego Abd el-Kadera, które przecież mogły być mu znane, i z którymi w pełni się utożsamiał.

Uważany dziś za wybitnego mistyka i świętego muzułmańskiego³⁹, a przy tym za jednego z bardziej erudycyjnych teologów swojej epoki, Abd el-Kader

³⁸ Owa paradoksalna dwoistość w doświadczeniu Boga bywała wydobywana także w poetyckich wizjach romantycznych, by przypomnieć na przykład piękną, intymną *Rozmowę wieczorną* Mickiewicza („Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie,/A razem gościsz w domku mego ducha”).

już jako więzień w Amboise prowadził pogłębione życie duchowe. I wtedy, i podczas pobytu na zesłaniu w Damaszku doświadczał stanów ekstatycznych, podobnych do tych, jakie były udziałem świętych chrześcijańskich⁴⁰. Przystudiował zarówno Stary, jak i Nowy Testament, posiadał *Torę*, już w latach 40. usiłował też, choć na próżno, nabyć arabskie wydanie *Ewangelii*⁴¹. W czasie pobytu w Europie odwiedzał chrześcijańskie kościoły Paryża, Lyonu i Londynu, wyrażał nawet pragnienie spotkania się z papieżem Piusem IX⁴², a swojej córce pozwolił zostać Siostrą Miłosierdzia⁴³. Kiedy po wydarzeniach z lipca roku 1860 masy oczekiwały jego rychłego „nawrócenia” na chrześcijaństwo, on sam nie widział potrzeby podejmowania dramatycznej decyzji o apostazji, był bowiem głęboko przekonany o istotowej jedności wszystkich religii monoteistycznych: „Religia jest jedna. Tak zgodnie twierdzą prorocy”⁴⁴ – zapisał. Źródłem tej prawdy był dla niego tekst *Koranu*:

109. Wschód i Zachód, należą do Pana, w jakąkolwiek stronę wzrok się wasz zwróci, wszędzie napotkacie Jego Oblicze. On napęlnia świat swoim ogromem i mądrością⁴⁵. (*Koran* S. II, w. 109)

45. Kiedy ci przyjdzie wieść spór z Chrześcijanami albo Żydami, [...] Mów do nich: My wierzymy w księgę nam zesłaną, i w wasze pisma, jeden i ten sam jest Bogiem waszym i naszym [...]. (*Koran* S. XXIX, w. 45)

Słowami Sury *Stół zastawiony* (*Koran* S. V, w. 35) uzasadniał też swoją postawę wobec damasceńskich chrześcijan, których wybawił od pewnej śmierci:

³⁹ Opisy stanów mistycznych, które były udziałem Abd el-Kadera, znajdziemy zarówno w relacjach świadków jego uniesień religijnych, jak i jego własnych zapiskach, np. w *Mawaqif 13 (Księdze stacji)*. Zob. ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, s. 163-165.

⁴⁰ Podczas uwięzienia Emira w Amboise, jedna z zakonnice stwierdziła: „nie ma takiej chrześcijańskiej cnoty, której Abd el-Kader nie praktykuje w najwyższym stopniu”. Zob. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 190-191.

⁴¹ Tamże, s. 181.

⁴² Tamże, s. 188, 191; zob. też. S. REIZLER, *L’émir Abd el-Kader et la papauté*, „C. R. Séances Académie des Sciences d’Outre-mer” 1958, vol. 18, nr 8, s. 329-335.

⁴³ O tym fakcie nie wspomina żaden z muzułmańskich biografów Emira ani autorka XX-wiecznej polskiej pracy o Abd el-Kaderze (A. Kasznik). Przywołuje go jedynie J. Belejowska (*Abd el-Kader*, s. 42).

⁴⁴ Cyt. za: A. BOUYERDENE, dz. cyt., s. XIII.

⁴⁵ Cytaty z *Koranu* pochodzą z XIX-wiecznego tłumaczenia Jana Murzy Tarak Buczaciego, Warszawa 1858, http://www.planetaislam.com/koran_buczacki.html

Czyż Bóg nie powiedział: „Ten, kto zabił człowieka, który nie popełnił zabójstwa i nie szerzył zgorzenia na ziemi, czyni tak, jakby zabił wszystkich ludzi. A ten, kto przywraca do życia człowieka, czyni tak, jakby przywracał do życia wszystkich ludzi”⁴⁶.

Jednak samarytańska postawa muzułmanina wobec chrześcijan była czymś niecodziennym i niezwykłym w tamtych czasach (zadziwiłaby zapewne jeszcze i dziś), o czym świadczył światowy rozgłos, jaki towarzyszył poczynaniom tej charyzmatycznej postaci. Pochylając się nad Norwidowską odą trudno nie zadać zasadniczego pytania: skąd wziął się fenomen Abd el-Kadera – muzułmańskiego mistyka, myśliciela i poety, wyprzedzającego, i to o całe lata świetlne, swe imperialno-kolonialne, zantagonizowane XIX stulecie, które „pomieszczeniem języków” oraz usankcjonowaniem (nawet w nauce!) dogłębnych podziałów narodowych, religijnych i rasowych, przypominało autorowi wiersza *Socjalizm* chełpliwą, utopijną wieżę Babel? Jaka muzułmańska tradycja wydała tego człowieka, wobec którego – zgodnie z logiką polskich, czy mówiąc szerzej, chrześcijańskich doświadczeń historycznych, a także zobowiązującej „genealogii z Sobieskich” – Norwid (miłośnik *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa!) mógłby odczuwać raczej dystans lub nieufność, tymczasem dostrzegł szczególne pobratymstwo ducha? Zastanawia też to, czy polski poeta rzeczywiście mógł znać poglądy Emira z Damaszku, skoro w swej odzie zacytował myśli będące ich kwintesencją?

Zacznijmy od tradycji. Jak zgodnie przyznają wszyscy biografowie Abd el-Kadera, niebagatelny wpływ na uformowanie jego osobowości, i to już w latach młodzieńczych, miały poglądy jego duchowego mistrza, twórcy muzułmańskiego mistycyzmu i najwybitniejszego teologa sufickiego późnego islamu (XII/XIII w.) – Ibn ‘Arabiego⁴⁷. Ten praktycznie nieznan Europei aż do początków XX w.⁴⁸, a dzisiaj uważany za „największego mistycznego filozofa świata arabskiego, a także za jednego z najlepszych twórców poezji miłosnej wszech czasów”⁴⁹, myśliciel oraz islamski święty przyszedł na świat w XII wieku w Andaluzji, która przeżywała wówczas niebywały rozkwit intelektualny⁵⁰.

⁴⁶ Cyt. za: A. BELLEMARE, *Abd el-Kader, sa vie politique et militaire*, s. 444. <https://archive.org/stream/abdelkadersavie00bell#page/n9/mode/2up> (data dostępu: 1.07.2016).

⁴⁷ Zob. m.in. A. BOUYERDENE, *His roots*, [w:] TENŻE, *Emir Abd el-Kader*, s. 29-30.

⁴⁸ Zainteresowanie myślą i dziełami Ibn ‘Arabiego wywołała dopiero praca A. M. Palacios, *La Escatologia en la Divina Comedia* (Madrid 1919) i to ona była przez wiele lat głównym źródłem informacji na temat andaluzyjskiego mistyka. Zob. J. WRONECKA, *Wstęp*, [w:] IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, przeł. J. Wronecka, Warszawa 2010, s. VIII.

⁴⁹ MUHJA AD-DIN IBN ‘ARABI, *Droga do Pana Mocy. O wycofaniu*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2003, okładka.

⁵⁰ Nastąpił zwłaszcza rozwój astronomii, medycyny, matematyki i filozofii. Biblioteka kalifa w Kordobie już w X w. miała liczyć około 400 tysięcy woluminów, a była tylko jedną

Po opuszczeniu Sewilli wiele lat spędził w podróżach: dwukrotnie pielgrzymował do Mekki (Arabia Saudyjska), odwiedził Egipt (Kair), Irak (Bagdad, Mosul), Syrię (Aleppo, Damazek), Turcję (mieszkał w jej religijnym centrum – Konyi), po czym osiadł w Damaszku, skąd wyruszał już tylko do Ziemi Świętej (Jerozolima) i gdzie zmarł około roku 1240. Grobowiec mistyka w damasceńskiej dzielnicy Salihijja, po jego śmierci doszczętnie zburzony przez obrońców literalnie pojmowanej ortodoksji, a w XVI w. zwieńczony przez sułtana Selima II pięknym meczetem, noszącym do dziś imię Muhyi ‘l-Dina, jest corocznie odwiedzany przez rzesze pobożnych pielgrzymów⁵¹.



4. Grób Ibn ‘Arabiego w Damaszku (w głębi)

https://pl.wikipedia.org/wiki/Ibn_Arabi#media/File:Maquam_Ibn-%27arabi2.jpg (data dostępu 1.07.2016)

z siedemdziesięciu bibliotek w mieście. Zob. M.R. MENOCAŁ, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, Kraków 2006, s. 94-104.

⁵¹ Świątynia wznosi się poniżej malowniczej góry Qasioun (Jabal Qāsiyūn), na której według jednego z przekazów Ibn ‘Arabi miał nauczać i zostać uśmiercony i z której roztacza się spektakularny widok na legendarny kupiecki Damazek, będący miejscem ostatniego schronienia oraz śmierci także Abd el-Kadera.

Pisma andaluzyjskiego mistyka, zwłaszcza jego przewodnik o duchowym doskonaleniu się (*Droga do Pana Mocy*), nie tylko odegrały olbrzymią rolę w rozwoju myśli filozoficzno-mistycznej w islamie, ale miały „ogromny wpływ na połączenie form mistycyzmu wschodniego i zachodniego”⁵². Odcisnęły swój ślad zarówno w świecie muzułmańskim, jak i chrześcijańskim, „świadcząc o jedności i wspólnych korzeniach tych dwóch wielkich religii”⁵³.

Kwintesencją intelektualnej, elitarnej (i głoszonej niezależnie od wielkich autorytetów⁵⁴) mistyki Ibn ‘Arabiego było wywiedzione z doktryny monoteistycznej *Koranu* twierdzenie, że wszystko, co istnieje, stanowi jedność w Bogu (mistyczna idea jedności istnienia – *tawhīd*), a skoro „tylko Bóg istnieje, to wszystko, co istnieje, jest Bogiem”⁵⁵. Prawdę tę wyraził w ulubionej formie paradoksu:

⁵² Zob. J. WRONECKA, *Wstęp*, [w:] IBN ‘ARABI, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, przeł. wstępem i komentarzem opatrzyła J. Wronecka, Warszawa 1990, s. XX. Przypuszcza się m.in., że idee Ibn ‘Arabiego mogły wpłynąć również na ideę jedności istnienia Spinozy. Zob. tamże, s. XX-XXI.

⁵³ MUHJA AD-DIN IBN ‘ARABI, *Droga do Pana Mocy. O wycofaniu*, okładka. Warto zauważyć, że przyjacielem ojca Ibn ‘Arabiego – szacownego męża należącego do bractwa sufickiego – był sam Awerroes (Ibn Ruszd), oczarowany myślą Arystotelesa największy filozof arabskiego Zachodu. Ibn ‘Arabi wyszedł zatem z kręgu intelektualno-kulturowego, ukierunkowanego na uniwersalizm, synkretyzm myślowy, otwartego na filozofię zachodnią oraz życzliwie zainteresowanego chrześcijaństwem. Można powiedzieć, że jego koncepcje wyrosły ze wspólnego pnia filozofii Orientu i Okcydentu w czasach, gdy ich drogi nie rozeszły się jeszcze całkowicie, a przynajmniej gdy wciąż istniała silna interferencja intelektualna. Nie bez znaczenia były też wspomniane liczne podróże mistra sufi, który przemierzył cały ówczesny świat arabski – od jego zachodnich andaluzyjskich krańców, gdzie przyszedł na świat, poprzez Afrykę Północną (kraje Maghrebu), aż po Bliski Wschód, gdzie dopełnił swoich dni. Znajomość wielu muzułmańskich krain, a także chrześcijańskiego Zachodu i Wschodu (Hiszpania, Portugalia, Ziemia Święta), studia nad filozofią grecką oraz kontakty z najwybitniejszymi intelektualistami arabskimi sprzyjały rozległości horyzontów intelektualnych i wyzwoliły imponujące bogactwo duchowe. Przemieszczanie się w przestrzeni wykreśliło też interesującą topografię duchową mistyka: przyszedł mistrz duchowy Abd el-Kadera znał główne nurty filozofii greckiej (Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Hipokratesa, neoplatoników), pisma gnostyków oraz filozofię Iranu. W jego koncepcjach można odnaleźć m.in. ślad teorii emanacji Plotyna oraz wpływy teorii iluminacji perskiego mistyka as-Suhrawardiego. Zob. J. WRONECKA, *Ibn ‘Arabi – jego życie i duchowe dziedzictwo*, [w:] IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. XI-XII.

⁵⁴ Jak pisze H. Corbin, Ibn ‘Arabi był „jedną z tych silnych i rzadko spotykanych indywidualności duchowych, które są dla siebie samych normą ich własnej ortodoksji i miarą ich własnych czasów, ponieważ nie należą ani do tego, co jest uważane za „ich” czas, ani do ortodoksji „ich” czasów”. H. CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, Paris 1958, s. 7.

⁵⁵ J. WRONECKA, *Wstęp*, [w:] IBN ‘ARABI, *Księga o podróży nocnej*, s. XVI. O ile zatem *Koran* naucza, że jest jeden Bóg”, o tyle Ibn ‘Arabi twierdzi, że „nie ma nic prócz Boga, który jest wszędzie”. Zob. też: R. LANDAU, *The philosophy of Ibn ‘Arabi*, London 1959, s. 27.

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 Nim⁵⁶.

Bóg przegląda się w niezliczonych zwierciadłach bytów stworzonych. Wszystkie one są formami epifanicznymi bytu boskiego i jako takie „są inne niż stwórca i zarazem są stwórcą”⁵⁷. Z tej koncepcji Boga immanentnego, którego „zawierają” wszystkie formy, wynikają doniosłe konsekwencje antropologiczne. Głoszona przez andaluzyjskiego mistyka synkretyczna koncepcja „człowieka doskonałego”, będąca amalgamatem islamu, manicheizmu, gnozy, neoplatonizmu i chrześcijaństwa (wpływ neoplatońskiej i chrześcijańskiej idei Logosu)⁵⁸, zasadza się na twierdzeniu, że każdy człowiek jest mikrokosmosem, a jako mikrokosmos także teofanią Boga, Jego pełni i jedności:

Istota mojego bytu jest istotą Jego formy [...] ⁵⁹.
[...] moją istotą... jest tylko
Bóg⁶⁰.

Człowiek jest w tej filozofii „tylko aspektem Boga, jego cieniem”, „epifanicznym zwierciadłem”, po prostu bytem teofanicznym⁶¹:

Bóg [...] objawia się człowiekowi przez człowieka i jednocześnie zakrywa się poprzez niego. Ogół wszystkich form, poprzez które Bóg objawia się człowiekowi, jest tą rzeczywistą głębią człowieka, jego „niezniszczalną twarzą”⁶².

⁵⁶ IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. 6.

⁵⁷ Zob. J. WRONECKA, *Wstęp*, [w:] IBN ‘ARABI, *Księga o podróży nocnej*, s. XI. „Stworzenia otrzymują cień istoty boskiej, która rzuca na nie światło swoich imion. [...] każdy byt [...] objawia istotę Boga zindywidualizowanego za każdym razem w konkretnym imieniu. Jednocześnie jednak żaden byt określony nie może być formą epifaniczną Boga w całości. [...] Istota boska „schodzi” w kierunku indywidualnych bytów i objawia się w nich, podczas gdy one wznoszą się do Niego” (tamże, s. XII).

⁵⁸ Zob. P. SMITH, *The Life & Times & Works of Ibn ‘Arabi*, [w:] IBN ‘ARABI, *Selected poems*, translation & introduction P. Smith, Book Heaven 2008, s. 13.

⁵⁹ IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. 6.

⁶⁰ Tamże, s. 93.

⁶¹ Zob. J. WRONECKA, *Wstęp*, [w:] IBN ‘ARABI, *Księga o podróży nocnej*, s. XII. Wielu muzułmańskich teologów było oburzonych heretyckimi, ich zdaniem, doktrynami inkarnacji Boga w człowieku oraz identyfikacji człowieka z Bogiem. Zob. P. SMITH, *The Life & Times & Works of Ibn ‘Arabi*, s. 11.

⁶² J. WRONECKA, *Wstęp*, [w:] IBN ‘ARABI, *Księga o podróży nocnej*, s. XIV.

Nietrudno zauważyć, że taka idea człowieczeństwa przystaje do biblijnej koncepcji *imago Dei*, fundamentalnej w myśli antropologicznej Norwida:

[...] Prorok powiedział, że Bóg stworzył Adama zgodnie ze swoją formą. [...] Człowiek musi zatem być ukształtowany na podobieństwo Boga⁶³.

W antyracjonalistycznej doktrynie religijnej Ibn ‘Arabiego pojawiły się wyraźne inklinacje ku chrześcijaństwu oraz ewidentne miejsca wspólne, które na początku XX w. skrupulatnie wydobył wybitny arabista, tłumacz i teolog hiszpański, prekursor zachodnich studiów nad sufizmem – Miguel Asín Palacios, zafascynowany uderzającymi podobieństwami między mistycyzmem chrześcijańskim i muzułmańskim, którego Ibn ‘Arabi był fundatorem. Ów hiszpański badacz uważał, że sufizm pojawił się w wyniku wpływów chrześcijańskiego monastycyzmu na islam, określił nawet muzułmański mistycyzm Ibn ‘Arabiego mianem „islam schryścianizowanego”⁶⁴. Ibn ‘Arabi utrzymywał wszak, że doznał objawienia „przez ręce Jezusa” – „władcy miłosierdzia” i Jego uważał za swego przewodnika duchowego⁶⁵. Jezusowe nauczanie bez wątplenia ukształtowało religię miłości głoszoną przez andaluzyjskiego mistrza:

The religion of Love is what I follow: whatever way
camels of Love travel is my religion, the faith of me!⁶⁶

[Tym, za czym podążam, jest religia miłości: jakakolwiek drogą
podróżują wielbłądy miłości, to jest moją religią, moją wiarą
– tłum. R. G.-S.]

Ponieważ każdy byt jest Bogiem, trzeba „kochać Boga w każdej rzeczy i widzieć Go we wszystkim”⁶⁷. Miłość uważał za cechę i najwyższą manifestację

⁶³ IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. 95.

⁶⁴ Zob. M.A. PALACIOS, *L’ Islam christianisé: Etude sur le Soufisme d’Ibn ‘Arabi de Murcie*, trad. B. Dubant, Paris 1982.

⁶⁵ Zob. IBN ‘ARABI, *Księga o podróży nocnej*, s. 20. W pismach Ibn ‘Arabiego Jezus jest nie tylko jednym z proroków (jak głosi *Koran*), ale jest i Mesjaszem, który ma zbawić i uratować ludzkość. Jest określony jako ostatni prorok, mimo że po nim przychodzi jeszcze Muhammad (Mahomet) (zob. tamże, s. 93-94 oraz 125-126). W jednym z poematów czytamy: „Duch Jezusa przyszedł nie od kogo innego jak od Boga...” IBN ‘ARABI, *Selected poems*, transl. & Introduction P. Smith, Book Heaven 2008, s. 78.

⁶⁶ IBN ‘ARABI, *Selected poems*, s. 115.

⁶⁷ IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. X. Swą naukę o miłości Ibn ‘Arabi zawarł w słynnym mistycznym *Traktacie o miłości* (jest on fragmentem jego 37-tomowych *Objawień mekkańskich*) – przywodzącym na myśl zarówno wersety *Hymnu o miłości* św. Pawła, jak i strofy

Boga, a także istotę jedności świata i uniwersalną zasadę istnienia. Podobnie jak Norwid twierdził, że piękno jest namacalnym „kształtem miłości”:

Oczywiście przyczyną miłości jest piękno, które towarzyszy Bogu i które jest w swojej istocie kochające. „Bóg bowiem jest piękny i kocha piękno”. [...] człowiek widzi w świecie wyłącznie piękno Boga i kocha to piękno⁶⁸.

Ibn ‘Arabi podkreślał też stałą obecność Bożego miłosierdzia w świecie⁶⁹. W kontekście interesujących nas poglądów Abd el-Kadera najistotniejszy wydaje się jednak głoszony przez Ibn ‘Arabiego uniwersalizm religijny („jakkąkolwiek drogą podróżują wielbłądy miłości, to jest moją religią, moją wiarą”), jego „wszechobejmujący punkt widzenia” („all-inclusive point of view”)⁷⁰:

Gdyby wyznawca zrozumiał znaczenie powiedzenia: „kolor wody jest kolorem pojemnika”, uznałby zasadność (wiarygodność, prawdziwość) wszystkich religii i rozpoznałby Boga w każdej formie i w każdym przedmiocie wiary⁷¹.

XVII-wiecznych mistyków hiszpańskich, a także Norwidowski *Promethidion*. Dzieło to wyrosło z wielu inspiracji, zarówno wschodnich, jak i zachodnich, wśród których ważne miejsce przypada teorii miłości wywiedzionej z filozofii greckiej (m.in. Platona), strofom poezji arabskiej okresu *dżahiliji* (np. historii miłości Mağnūna i Layli), tradycji muhammadyjskiej, *Koranowi* i wcześniejszym arabskim oraz perskim traktatom o miłości (pojawiającym się już od IX w.). Zob. J. WRONECKA, *Miłość w tradycji mistycyzmu muzułmańskiego – tasawwuf*, [w:] IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. XII-XXIV.

⁶⁸ IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. 25, 95.

⁶⁹ W *Traktacie o miłości* czytamy: „To wszystko pochodzi od miłosiernego Boga i od miłości, którą odczuwa wobec swoich stworzeń [...]. [...] Pozostałe kategorie stworzeń przeżyją karę oczyszczenia w ogniu Piekła bądź w przyszłości obejmie ich miłosierdzie dzięki założeniu boskiego przeznaczenia miłości, nawet gdyby mieli na zawsze przebywać w ogniu. Miłość, jaką Bóg ma dla swoich sług, nie zna ani początku, ani końca, ponieważ nie przyjmuje z zasady rzeczywistości przypadkowych i akcydentalnych”. IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. 34.

⁷⁰ Zob. P. YOUNG, *Ibn ‘Arabi: Towards a Universal Point of View*, A paper given at the MIAS Symposium, Oxford 1999, <http://www.beshara.org/principles/talks-and-articles/lectures-and-talks/py-ibn-arabi-towards-a-universal-point-of-view.html> (data dostępu: 1.07.2016).

⁷¹ IBN ‘ARABI, *Fusūs al-Hikam* (ang. *Ringstones of Wisdom*), <http://www.ibnarabisociety.org/ibnarabi.html>

To arcydzieło mądrości profetycznej jest jednym z najbardziej wpływowych i zarazem najbardziej kontrowersyjnych dzieł w dziejach cywilizacji islamu. Ibn ‘Arabi dokonuje tu rozróżnienia między „skończonym” pojęciem Boga w religii i „nieskończonym” Bogiem mistyków. Bóg religii objawia siebie samego w różnorodnych formach odbitych w różnych religiach. Od zdolności wierzącego zależy to, którą z form religii zaakceptuje. Natomiast Bóg mistyczny „zawiera” w sobie wszystkie swe formy, możliwe do zaakceptowania bez wybiórcości jedynie przez otwarte, chłonne serce. Bóg mistyczny nie musi zatem być ani Bogiem

Właśnie ten element nauczania andaluzyjskiego mistyka – przekonanie, że prawda jest immanentna we wszystkich formach wiary⁷² – jest zasadniczym powodem, dla którego uznaje się dziś Ibn ‘Arabiego za wielkiego wizjonera przyszłości. Jest to też przyczyna olbrzymiego, niesłabnącego zainteresowania jego duchową spuścizną, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, w 2. połowie XX stulecia i w wieku XXI⁷³.

Dzieła Ibn ‘Arabiego⁷⁴ były znane i szeroko komentowane w świecie arabskim w ciągu kolejnych stuleci, krążyły też w licznych odpisach, kopiach, skrótach i streszczeniach, budząc raz podziw, a raz oburzenie ortodoksyjnych teologów. Ich przekłady na języki zachodnie pojawiły się jednak stosunkowo późno, bo dopiero w 1. połowie XX⁷⁵ w., odstraszały one bowiem europejskich orienta-

muzułmańskim, ani chrześcijańskim, ani buddyjskim, ani żydowskim, ani pogańskim. Zob. R. LANDAU, *The philosophy of Ibn ‘Arabi*, s. 27- 28.

⁷² Ortodoksyjność Ibn ‘Arabiego do dziś budzi spory. Wielu badaczy jego myśli zwraca jednak uwagę, iż przykładanie do jego filozofii mistycznej kategoryzacji zachodnich (monizm, panteizm) prowadzi do zniekształcenia perspektywy badawczej i nieporozumień (zob. np. H. CORBIN, *L’imagination*, s. 8). Ponadto, jak już wyżej zaznaczono, podkreśla się konieczność rozróżnienia w jego koncepcjach pojęć związanych z „religią mistyczną” od tych, które są stosowane w odniesieniu do „religii legalnej”, opartej na przepisach i prawie (tamże).

⁷³ „Bóg jedynie zna przyszłość, ale być może najwspanialsza część dziedzictwa Ibn ‘Arabiego dopiero nadchodzi. Ale nie oznacza to odkrycia nowych i ważnych rękopisów, ani też przekładów tego, co jest, na inne języki, albo komentatorów i komentarzy, ani innych rzeczy tego typu. Mam raczej na myśli rozwój istoty jego dziedzictwa, która może być w skrócie nazwana wiedzą o jedności istnienia i możliwości osiągnięcia perspektywy uniwersalnej. [...] Czy ta idea nie mogłaby stać się prawdziwym wyróżnikiem tego wieku, w którym żyjemy, jego zasadą przewodnią i światłem, w którym on się porusza? Jeśli tak, byłaby to najwspanialsza rewolucja w ogólnej świadomości społecznej, jaka miała miejsce w krótkiej historii rodzaju ludzkiego. [...]

To nie jest judeo-chrześcijańska albo muzułmańska perspektywa, ale ta, która oświeciła i wywołała linię Abrahama oraz całą duchowość wszędzie”. P. YOUNG, *Ibn ‘Arabi: Towards a Universal Point of View*, <http://www.beshara.org/principles/talks-and-articles/lectures-and-talks/py-ibn-arabi-towards-a-universal-point-of-view.html> (data dostępu: 1.07.2016).

⁷⁴ Ibn ‘Arabi jest autorem około 300 dzieł. Zob. m.in.: IBN ‘ARABI, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*; TENŻE, *Droga do Pana Mocy*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2003; TENŻE, *Traktat o miłości*; TENŻE, *Selected poems*, wyd. 2., Book Heaven 2012; TENŻE, *The Meccan Revelations*, transl. W.C. Chittick, J.W. Morris, t. I, II, Pir Pubns 2002.

⁷⁵ Prócz hiszpańskich przekładów dokonanych na początku XX w. przez A.M. Palacios (La Escatologia en la Divina Comedia, Madrid 1919), wydania pism andaluzyjskiego mistyka ukazały się także w Wielkiej Brytanii (*The Tarğumān al-ašwāq*, przeł. R. Nicholson, London 1911) i Holandii (*Kleinere Schriften des Ibn ‘Arabi*, oprac. H.S. Nyberg, Leiden 1919). Jednak dopiero 2. połowa XX w. przyniosła prawdziwą falę przekładową, w tym tłumaczenia dzieł Ibn ‘Arabiego na język polski. Polskie przekłady wybranych pism pochodzą z lat 90. XX w.

listów swoją hermetycznością i scholastyczną terminologią⁷⁶. Lekceważono je także ze względu na fakt, iż – jak błędnie mniemano – nie miały one bezpośredniego wpływu na Europę⁷⁷. Norwid nie mógł zatem znać pism Ibn ‘Arabiego z bezpośredniej lektury, ale w jakimś sensie miał z nimi, choć zupełnie nieświadomie, kontakt pośredni, a to dzięki Dantemu, którego *opus magnum* (*Boska Komedia*), tłumaczone i dogłębnie studiowane przez polskiego poetę, prawdopodobnie pozostawało pod dużym wpływem myśli mistycznej andaluzyjskiego mistrza sufi⁷⁸.

(*Księga podróży do najbardziej szlachetnego miejsca* z 1990 r.; rozdział *Objawień mekkańskich* pt. *Traktat o miłości* z 1995, *Droga do Pana Mocy* z 2003).

Publikacje polskich autorów na temat twórczości Ibn ‘Arabiego są jednak nieliczne: zob. J. BIELAWSKI, *Muhyi ad-Dīn Ibn ‘Arabi, moniste arabe musulman du XII-XIIIe s. et sa conception de l’unité de l’être (wahdat al-wuḡūd – ou l’unité de l’existence*, „Miscellanea Mediaevalia”, Veröffentlichungen des Thomas Instituts der Universität zu Köln”, Berlin 1981, s. 738-745; J. WRONECKA, *Ibn ‘Arabi i jego doktryna jedności istnienia (wahdat al-wuḡūd)*, „Euheimer” 1986, nr 2(140), s. 33-42; TAŻ, *Le Kitāb al-isrā ilā al-maqām al-asrā d’ Ibn ‘Arabi*, „Annales Islamologiques”, t. XX, IFAO Le Caire 1984, s. 15-27.

⁷⁶ Zob. *Ibn al-Arabi*, [w:] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. Dziekan, Warszawa 2001, s. 185.

⁷⁷ Tezie o braku wpływu zaprzeczyły jednak publikacje XX-wieczne, choćby Palacios a przede wszystkim jednak studia Henry Corbina (1958) i Toshihiko Izutsu (1966). Sprawily one, że Ibn ‘Arabiego uznano za wszechstronnego i bardzo oryginalnego myśliciela, który wniósł wielki wkład do filozofii. Podkreślano zwłaszcza jego wpływ na Dantego oraz na katalońskiego franciszkanina, błogosławionego Rajmunda Lulla (XIII/XIV w.), który nazywał samego siebie „chrześcijańskim sufi”. Ten średniowieczny *Doctor Illuminatus* – misjonarz, filozof, poeta i teolog zajmował się nawracaniem muzułmanów, prawdopodobnie poniósł nawet śmierć męczeńską, ukamienowany w Tunisie. Za warunek skuteczności swej misji uważał znajomość języka arabskiego oraz filozofii arabskiej (aby wykazać błędy awerroizmu). Jego racjonalizm miał zarazem charakter mistyczny.

Świadectwem olbrzymiego zainteresowania Ibn ‘Arabim w XX w. są dwa towarzystwa jego imienia: oksfordzkie The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society (założone w 1977), działające także w USA, oraz niezależne, hiszpańskie Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society Latina (MIAS Latina), założone w Murcji (miejscu urodzenia mistyka) w 2011 r. Zob. <http://www.ibnarabisciety.org/ibnarabi.html> (data dostępu 1.07.2016).

⁷⁸ Zależności między tymi dwoma twórcami wydo był w 1. poł. XX w. zafascynowany związkami kultury chrześcijańskiej i muzułmańskiej przywołany już wyżej Miguel Asín Palacios w swej głośnej, choć kontrowersyjnej rozprawie wydanej w Madrycie w roku 1919, a zatytułowanej *La Escatologia musulmana en la „Divina Comedia”* (*Eschatologia muzułmańska w „Boskiej Komедii”*). W kontekście tych faktów i hipotez maestro Dante jawi się jako swoiste „utajone” ogniwo pośrednie między Norwidem a Ibn ‘Arabim (czy mówiąc szerzej, tradycją mistycyzmu muzułmańskiego). Jeśli tezy Palacios a są słuszne, to siłą rzeczy także Danteska metafizyka światła i mistyczna wizja miłości, przebły skująca w dziełach Nor-

Celem niniejszych dociekań nie jest jednak udowodnienie zależności czy bezpośrednich wpływów mistyki arabskiej na Norwida (choć ciekawe paralele są oczywiście jak najbardziej możliwe) – teza ta, aczkolwiek kusząca, byłaby w obliczu braku dowodów zbyt mocna i z pewnością grubo przesadzona – lecz jedynie zarysowanie pośrednich powinowactw oraz duchowej atmosfery arabskiego środowiska religijno-kulturowego, z którym polski poeta miał w Paryżu (czy z Paryża) pewien kontakt mentalny (artystycznie odnotowany na niwie literackiej), a w którym to kręgu możliwe było intelektualno-duchowe, niemalże ekumeniczne spotkanie chrześcijaństwa i islamu w XIX stuleciu. Znajomość tego kontekstu sporo wnosi do lektury przywołanej na wstępie „arabskiej” ody Norwida, przede wszystkim stawia w jaśniejszym świetle osobowość i duchowość adresata tego utworu – Abd el-Kadera. Uniwersalne dziedzictwo Ibn ‘Arabiego zaowocowało bowiem nie tylko w bliskiej polskiemu poecie wielkiej średniowiecznej summie Dantego – w XIX w. zostało wskrzeszone przede wszystkim w czynach, poezji i rozprawach religijno-filozoficznych adresata Norwidowskiego wiersza – Emira z Damaszku⁷⁹.

Związki Abd el-Kadera z Ibn ‘Arabim były wielorakie⁸⁰, andaluzyjski filozof patronował jednak przede wszystkim życiu intelektualno-duchowemu Emira⁸¹.

wida, są dalekim (choć niezamierzonym i oczywiście nawet nieświadomianym) nawiązaniem do wizji i wyobrażeń arabskiego filozofa z Andaluji.

⁷⁹ Na ten fakt zwracają uwagę wszyscy biografowie Emira.

⁸⁰ Już w wieku chłopięcym przyszły bohater narodowy Algierii pielgrzymował wraz z ojcem do damasceńskiego grobu mistra sufi oraz oddawał się lekturze jego pism. Zgodnie z rodzinną tradycją przejął od ojca duchową „inwestyturę” akbaryjską (od arab. *al-shaykh al-akbar* – największy szajch) po Ibn ‘Arabim (*khirqā akbariyya*), stając się kontynuatorem i apostołem jego dzieła. Kiedy po latach ponownie przybył do Damaszku (w 1855 r.), pierwsze kroki skierował właśnie do mauzoleum andaluzyjskiego mistyka (w którym zresztą złożono później także i jego ciało). W roku 1856 rozpoczął pisanie *Księgi stacji* (*Kitāb al-mawāqif*) zachowującej pełną zgodność doktrynalną i koherencję intelektualną z naukami średniowiecznego mistra sufi, a będącej oryginalną interpretacją wybranych fragmentów *Objawień mekkańskich* Ibn ‘Arabiego (zob. wydanie francuskie: ABD EL-KADER, *Le livre des haltes*, [w:] TENŻE, *Écrits spirituels*, prés. et trad. del’arabe par M. Chodkiewicz, Paris 1982; przekł. angielski: *The Spiritual Writings of Amir Abd el-Kader*, trans. by a team under the direction of J. Chrestensen and T. Manning, New York 1995). Także dom, w którym Abd el-Kader zamieszkał w Damaszku, a który oddał do jego dyspozycji Izzet Pasha, był tym samym domem, w którym przed sześcioma wiekami zmarł andaluzyjski mistyk Ibn ‘Arabi (zob. M. CHODKIEWICZ, *Introduction*, s. 20-21).

Abd el-Kader był nie tylko komentatorem, ale i edytorem jego dzieł. Z inicjatywy Emira w latach 1857/1858 ukazało się w Kairze (w języku arabskim oczywiście) pierwsze wydanie *Objawień mekkańskich* (na podstawie rękopisu z Konyi), on też pokrył w całości koszty tej

W religijno-filozoficznych koncepcjach Abd el-Kadera znalazły rezonans wszystkie najważniejsze idee jego nauczyciela z Sewilli, m.in. „religia miłości” i mistyczna wizja Stwórcy będącego czystą miłością, koncepcja Boga – *coincidentia oppositorum*, w którym łączą się kontrasty i przeciwieństwa; pojęcie „jedności istnienia”, idea niezliczonych epifanii Stwórcy w bytach stworzonych⁸²; wizja człowieka noszącego w sobie odbicie „twarzy boskiej”, koncepcja „nowego stworzenia” i powrotu stworzeń do Allaha, postawa mistycznej kontemplacji Boga i drogi ku doskonałości pod kierunkiem mistrza duchowego, mistyczna symbolika światła⁸³, idea „rzeczywistości muhamadyjskiej” i muhamadyjskiego „człowieka doskonałego” itp. Sięgając do najstarszych i najświetniejszych tradycji muzułmańskiego uniwersalizmu, Abd el-Kader wprowadził doktrynę Ibn ‘Arabiego do swego projektu nowoczesności, łączącego duchowość z postępowaniem technologicznym oraz równoważącemu aktywność kontemplacją. To właśnie Ibn ‘Arabiemu zawdzięczał otwartość swego umysłu, skłonność do myślenia w kategoriach uniwersalnych, transgranicznych, ogólnoludzkich, a także pewien synkretyzm religijny. Wskazane związki intelektualne tłumaczą w znacznym stopniu możliwość zbliżenia się Emira do świata zachodniego (w tym chrześcijaństwa), wyjścia poza ówczesną ciasną ortodoksję i etnocentryzm. Właśnie takie oblicze islamu – uniwersalistyczne i głęboko humanistyczne wzbudziło poważanie i zachwyty Norwida. Składając hołd arabskiemu Samarytaninowi z Damaszku, polski poeta pokłonił się zarazem tradycji, której Emir był depozytariuszem. I to Abd el-Kader stanowi drugi (po Dantem) potencjalny punkt styczny Norwida z filozofią i mistyką arabską⁸⁴.

W XIX w. Emir usiłował przekazać fascynujące dziedzictwo Ibn ‘Arabiego, Europejczykom, którzy wcześniej pozbawili go wolności i ojczyzny:

edycji. Zob. J. WRONECKA, *Wstęp*, [w:] IBN ‘ARABI, *Traktat o miłości*, s. XVIII (tu także przypis 50).

⁸¹ Zob. np. É. GEOFFROY, *Foreword*, [w:] A. BOUYERDENNE, *Emir Abd el-Kader*, s. XIII.

⁸² Zob. m.in. D. GRIL, *La théophanie des Noms divins, d’Ibn ‘Arabî à Abd el-Kader*, [w:] *Abd el-Kader. Un spirituel*, s. 153-172. Bóg (Allah) jest „niezamanifestowanym Pryncypium wszystkich manifestacji, Rzeczywistością wszystkich rzeczywistości”. ABD EL-KADER, *Ma-wqif 220*, [w:] TENŻE, *Écrits spirituels*, s. 46.

⁸³ Zob. ABD EL-KADER, *La Lumière des cieux et de la terre*, [w:] TENŻE, *Écrits spirituels*, s. 116-121.

⁸⁴ Abd el-Kader jest dziś uważany za wybitnego przedstawiciela muzułmańskiego ezoteryzmu, odnowiciela i kontynuatora uniwersalistycznych nauk akbaryjskich, a także inicjatora odnowy ruchu akbaryjskiego w wieku XIX. Zob. M. CHODKIEWICZ, *Introduction*, s. 34-36.

[...] gdy Abd el-Kader zrozumiał, że francuska siła materialnie skolonizowała jego ziemię, zaczął kolonizować serca Francuzów, dając w tym kraju świadectwo islamowi i sufizmowi⁸⁵.

Polski poeta mógł poznać pewne elementy oraz tradycje muzułmańskiej myśli religijno-filozoficznej właśnie z jego ręki, oczywiście pod warunkiem, że miał kontakt z jego pismami, a nie tylko powierzchownymi francuskimi artykułami prasowymi na jego temat. Z pewnością nigdy nie czytał arabskich, pochodzących z lat damasceńskich, duchowych pism Emira, tzn. wspomnianego komentarza do dzieł Ibn ‘Arabiego – *Kitab al-Mawaqif – Księgi stacji*⁸⁶, opublikowanego dopiero około 20 lat po śmierci Abd el-Kadera, a zawierającego prócz rozważań także dziewiętnaście poematów metafizycznych⁸⁷. Jednak jedno z wcześniejszych dzieł filozoficzno-religijnych tego algierskiego bohatera zostało w całości udostępnione publiczności europejskiej w języku francuskim już w latach 50. XIX w. Była to książka, o której polskich czytelników informowała w XIX w. J. Belejowska – *Rappel à l’intelligent, avis à l’indifferent. Considération Philosophiques, Religieuses, Historique...* (*Wezwanie do inteligentnego, rada dla obojętnego. Rozważania filozoficzne, religijne, historyczne...*)⁸⁸. W czasie pobytu w Paryżu we

⁸⁵ É. GEOFFROY, *Foreword*, [w:] A. BOUYERDENNE, *Emir Abd el-Kader*, s. XI.

⁸⁶ Doceniając w pełni walor intelektualnej wiedzy i spekulacji, z którymi Emir zetknął się we Francji, Abd el-Kader przeszedł jednak w latach damasceńskich „od podejścia horyzontalnego do wertykalnego, intensyfikując swoją eksplorację tego, co pozarozumowe, poprzez metafizyczne czytanie rzeczywistości”. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 159. Na czas zesłania przypada apogeum jego doświadczeń spirytualnych – mistycznych i ascetycznych, słowem, okres duchowej pełni. Spisana z inspiracji Bożej *Księga stacji* to dzieło ezoteryczne, w którym silnie zaznaczył się wpływ myśli Ibn ‘Arabiego. Jest to zarówno duchowy testament Abd el-Kadera, zapis jego przeżyć mistycznych, jak i rodzaj jego duchowej autobiografii. Struktura *Księgi...* odzwierciedla mistyczny ruch wzwyż – wędrówkę poprzez kolejne stacje (stany) duchowe.

⁸⁷ Zob. ÉMIR ABD AL-QÂDIR L’ARGÉRIEN, *Poèmes métaphysiques*, trad. de l’arabe et présentés par Abd ar-Razzâq Yahyâ (Chares-André Gilis), 2. éd., Beirut 1996. Poematy te wyrażają różne aspekty „realizacji metafizycznej” Emira na duchowej drodze inicjacji akbaryjskiej. Są zapisem jego ezoterycznych, ekstazyjnych doświadczeń, poetyckim wyrazem mistycznego „szaleństwa miłości”. Terminologia filozoficzna opracowana została tu w piękny, poetycki język i obleczone w elegancką formę.

⁸⁸ Zob. G. DUGAT, *Introduction du traducteur*, [w:] ABD EL-KADER, *Rappel à l’intelligent, avis à l’indifferent. Considérations philosophique, religieuses, historiques etc.*, s. IX. Książka zawiera bardzo ciekawe przypisy tłumacza. Wymienia on m.in. najważniejsze prace francuskie z 1. poł. XIX w. na temat filozofii arabskiej (w odsyłaczu nr 4). Zob. ABD EL-KADER, *Rappel*, s. 201-203.

wrzeźniu 1855 r.⁸⁹ Abd el-Kader ofiarował manuskrypt tego dzieła prezesowi znamienitej *Société asiatique* – Josephowi T. Reinaudowi (który pracował w departamencie rękopisów wschodnich Bibliothèque royale), wyrażając tym gestem podziękowanie za życzliwe przyjęcie go w poczet członków tego prestiżowego towarzystwa. Ogromne zainteresowanie i sława autora skłoniły innego członka tejże *Société* – Gustava Dugata – do dokonania przekładu rozprawy na język francuski. Została ona wydana w roku 1858.

Francuzi, obeznani już nieco z filozofią arabską dzięki rozlicznym publikacjom orientalistycznym, w tym głośnym pracom Renana⁹⁰, mieli okazję zaznajomić się tym razem z arabską myślą najnowszą oraz poznać współczesnego im *homme de lettres* Wschodu – arabskiego erudyty, intelektualistę i poetę⁹¹, oddanego studiom oraz religijnej medytacji⁹²:

⁸⁹ Emir zwiedził wówczas Wystawę Światową w Paryżu i spotkał się z Napoleonem III, od którego uzyskał oficjalną zgodę na osiedlenie się w Damaszku. Kolejny pobyt w Paryżu przypadł na rok 1865. Abd el-Kader spędził wtedy w stolicy Francji prawie 2 miesiące. Odbył spotkanie w siedzibie *Compagnie Universelle du Canal Maritime de Suez*, został przyjęty przez Napoleona III, zwiedził Luwr i Sorbonę. Najznakomitsze paryskie studia fotograficzne zabiegały o jego sesję, na które chętnie się zgodził. Był to z jego strony gest dość odważny, gdyż ikonoklastyczna ortodoksja muzułmańska zabrania sporządzania wizerunków (w tym fotografii) istot żywych. Jednak dla Emira fotografia była formą teofanii, poza tym i tym razem okazał swe uznanie dla nowoczesnych rozwiązań technicznych (zob. É. GEOFFROY, *Métaphysique et modernité chez Abd el-Kader: la photographie comme théophanie*, [w:] ABD EL-KADER, *Un spirituel*, s. 141-151). Z Paryża udał się na krótko do Londynu, gdzie podziwiał Opactwo Westminsterkie, Parlament, British Museum, National Gallery i inne miejsca. Ostatnia wizyta we Francji miała miejsce w 1867 r. Emir uzyskał wówczas oficjalne zaproszenie Napoleona III na paryską Wystawę Światową.

⁹⁰ Także Renan pisał o Abd el-Kaderze (w swoich *Études d'histoire religieuse*, Paris 1862, s. 89). Nazwał go „najznamienitszym reprezentantem rasy semickiej” tamtych dni, „człowiekiem religijnej medytacji i silnych pasji, w żadnym razie nie żołnierzem”. Wiemy, że Norwid interesował się tym dziełem Renana, mogło ono stanowić dodatkową zachętę do przeczytania *Rappel*...

⁹¹ Abd el-Kader jest odnotowywany w monografiach z zakresu dziejów literatury arabskiej jako jeden z „pionierów odrodzenia arabskiej literatury algierskiej”. Pozostawił po sobie sporą spuściznę literacką: poezje (w formie kasydy) oraz rozprawy filozoficzne, społeczno-polityczne i religijno-mistyczne pisane prozą. Jego wiersze „mówią o sławie, wojnie, wolności, o konkretnych wydarzeniach, wyrażają też tęsknotę za pustynią, jak również myśli religijno-mistyczne”. J. BIEŁOWSKI, J. KOZŁOWSKA, E. MACHUT-MEUDECKA, K. SKARŻYŃSKA-BOCHENSKA, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 wieku. Literatura arabskiego Maghrebu*, Warszawa 1989, s. 80-81. Poetyckie utwory Abd el-Kadera zamieścił w swej pracy z roku 1858 poświęconej koniom arabskim gen. E. Daumas (*Les chevaux du Sahara et les mœurs du desert par le général E. Daumas, Directeur des affaires de l'Algérie, avec des commentaires par L'Émir Abd-el-Kader*; nowsze wydanie: E. DAUMAS, *Les Chevaux du Saha-*

[...] skoro sławny muzułmanin, najbardziej oświecony i słynny reprezentant islamu w XIX wieku skierował do Francji swą myśl filozoficzną, uznaliśmy za swój obowiązek powtórzyć ją w języku narodu, zawsze gotowego rozpoznać u innych, nawet u dawnego wroga, szlachetność odwagi i wzniosłość duszy⁹³.

Niewykluczone, że Norwid miał w ręku ową pracę Abd el- Kadera rekomendowaną przez paryskie Towarzystwo azjatyckie. Był wszakże zagorzałym i ciekawym świata czytelnikiem, z łatwością poruszającym się po obszarach różnych kultur. Już od warszawskich spotkań z Wężykiem żył marzeniami o wschodniej podróży i chłonał rozmaite publikacje na temat Orientu, a pod koniec lat 50., gdy książka się ukazała, miał za sobą epizod amerykański i był już w Paryżu zadowolony. Mógł bez większych przeszkód sięgnąć po tę wziętą rozprawę. I chociaż w zachowanej po poecie spuściźnie nie zachowała się żadna wzmianka na temat takowej lektury, to jednak ogromna sława algierskiego bohatera narodowego, spotęgowana jeszcze przez wydarzenia z roku 1860, czyni ją wielce prawdopodobną. Byłaby ona dla Norwida świetnym przewodnikiem po świecie intelektualno-duchowym Emira, stwarzałaby niepowtarzalną szansę na dogłębne poznanie tego największego bohatera ówczesnego arabskiego Wschodu i Zachodu.

ra, Paris 1998). Z XX-wiecznych wydań poezji i listów oraz opracowań twórczości literackiej Abd el-Kadera warto wymienić m.in.: *Les Poésies d'Abd- el-Kader composées en Algérie et en France*, par H. Pérès, Alger 1932; *Autobiographie: écrite en prison en 1849 et publiée pour la première fois*, trad. del' arabe par H. Benmansour, Paris 1995; *Correspondance de l' Emir Abdelkader avec le Général Desmichels et documents relatifs à l'époque d'Abdelkader*, Alger 2003; *Lettre aux Français: notes brèves destinées à ceux qui comprennent, pour attirer l'attention sur des problèmes essentiels*, trad. intégrale sur les manuscrits originaux par R.R. Khawam, Paris 1977. Wybrane fragmenty poetyckie zamieszczono też w monografii *L'Emir Abdelkader*, Alger 1970.

⁹² Najważniejsze dzieła filozoficzno-religijne Abd el-Kadera to: *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Considération Philosophiques, Religieuses, Historique...* (wyd. po francusku pt. *Le Livre d'Abd-El-Kader intitulé „Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent: considérations philosophiques, religieuses, historiques...”*, trad. par G. Dugat, Paris 1858); *Kitâb al-Mawâqif* (franc. wyd. pt. *Livre des haltes*, trad. et ann. par M. Lagarde, Leiden 2000-2001); *Poèmes métaphysiques* (trad. de l'arabeet présentés par Abdar-RazzâqYahyâ (Charles-André Gilis), Paris 1983). Zbiór tekstów wyjętych z *Kitâb al-Mawâqif* wraz z komentarzem został opublikowany we Francji pt. ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, prés. et trad. del'arabe par M. Chodkiewicz, Paris 1982.

⁹³ G. DUGAT, *Introduction du traducteur*, [w:] ABD EL-KADER, *Rappel à l'intelligent*, s. XXIX-XXX. Francuski tłumacz prezentował Abd el-Kadera jako współczesnego przedstawiciela spirytualistycznej filozofii arabskiej, zdradzającej powinowactwa greckie, zwłaszcza platońskie. Rozprawa poruszała jednak różnorodne zagadnienia, nie tylko filozoficzno-religijne, ale także ekonomiczne, filologiczne, historyczne i etnologiczne. Była podzielona na dwie zasadnicze części: *Filozofia-religia* oraz *Pismo, historia, etnologia*.

O czym zatem dowiedziałby się Norwid, gdyby rzeczywiście sięgnął po francuskie wydanie dzieła Abd el-Kadera? Czy wyrażone w tej książce stanowisko ideowo-filozoficzne autora mogło rzutować na kształt i przesłanie dedykowanego mu dwa lata później literackiego hołdu polskiego poety? Wydaje się ze wszech miar, że tak. Przyjrzyjmy się zatem dokładniej temu dziełku.

Rappel... jest przykładem arabskiej literatury mądrościowej, filozoficznej, czerpiącej z wielu dawnych źródeł i tradycji, zarówno wschodniej, jak i zachodniej⁹⁴. Stanowi też swoistą rekapitulację stanu wiedzy oraz świadomości arabskich elit intelektualnych i moralnych w XIX w. Odzwierciedla ducha ówczesnego Wschodu muzułmańskiego oraz zawiera niezwykle interesujące spostrzeżenia autora na temat cywilizacji europejskiej, jej rudymentów i jej stanu. Jest to także dzieło polemiczne, podejmujące dialog z europejskim nowożytnym modelem poznania, zachodnią wizją postępu, człowieka i kultury, przynoszące zarazem fascynujący projekt konsolidacji Orientu i Okcydentu wokół wspólnych wartości, z których najważniejszą jest monoteistyczna religia. Publikacja Abd el-Kadera jak najbardziej zasługuje więc na uwagę czytelników Norwidowskiej ody, podejmującej wszak podobną tematykę. Ciekawość przykuwa zwłaszcza rozdział *Rappel...*, w którym padają znamienne słowa o istotowej jedności wszystkich religii⁹⁵:

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 jednomyślne w tych pięciu zasadach [...] ⁹⁶.

⁹⁴ Tłumacz rozprawy Abd el-Kadera dostrzegał analogie między jego poglądami a myślą różnych europejskich filozofów, m.in. Platona, Pascala, a nawet Kanta. Podziwiał erudycję i eklektyzm Emira, który swobodnie cytował Ptolemeusza, Galena, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Zaratustrę, Manesa, al-Firdausiego, Awicennę itp. oraz wielu innych myślicieli i poetów muzułmańskich.

⁹⁵ Abd el-Kader zwraca uwagę na fakt, że prawa szczegółowe podane przez proroków różnią się jedynie detalami, co wynika z tego, iż były one adresowane do ludzi żyjących w różnych czasach i różnych uwarunkowaniach. Musiały one po prostu odpowiadać potrzebom żyjących wówczas ludzi. Jednak istota monoteizmu (prawa generalne) pozostała niezmienna od Mojżesza. Prawo Mojżeszowe miało według Abd el-Kadera głównie wymiar praktyczny, nauka Jezusa – duchowy, zaś nauczanie Mahometa połączyło te dwa aspekty. Zob. ABD EL-KADER, *Rappel*, s. 99-104.

⁹⁶ ABD EL-KADER, *Rappel*, s. 96-97.

W rozdziale 28 pisanej w latach 60. w Damaszku i z pewnością nieznaną już Norwidowi, bo pozostającej wówczas jeszcze w arabskim rękopisie, *Księgi stacji*, Abd el-Kader przedłożył teologiczno-filozoficzne uzasadnienie wywiedzionego z nauki Ibn ‘Arabiego przeświadczenia, iż każdy czciciel, jakkolwiek byłby obiektem jego adoracji, w rzeczywistości oddaje kult jedynemu Bogu (Allahowi). Podstawą wielości kultów i obiektów adoracji jest nieskończona mnogość imion boskich i niewyczerpana różnorodność ich teofanii.⁹⁷ Podkreślana w *Koranie* absolutna transcendentja Boga wobec świata nasuwa według myśliciela wniosek, iż w rzeczywistości Bóg przerasta także wszelkie ludzkie wyobrażenia i doktryny religijne („jakże [...] niedoskonałość stworzeń mogłaby Go objąć?”⁹⁸) i że każda religia oddaje kult tylko wybranemu aspektowi (aspektom) boskiej Istoty, ich wyczerpanie jest bowiem niemożliwe. Wielość kultów nie narusza jednak jedyności Boga⁹⁹:

Bóg nie zawiera się w żadnym z poszczególnych kultów albo doktryn [...]. Bóg nie jest ograniczony przez to, co przychodzi do twojego umysłu – to jest przez twoje credo – albo zamknięty w doktrynie, jaką deklarujesz. Cokolwiek przychodzi ci do głowy odnośnie Boga, wiedz, że On jest tym i że jest inny niż to! [...]

Jeśli myślisz i wierzysz, że On jest tym, co deklarują i w co wierzą wszystkie szkoły muzułmańskie – On jest tym i On jest inny niż to! Jeśli myślisz, że on jest tym, w co wierzą różne wspólnoty – muzułmanie, chrześcijanie, Żydzi, wyznawcy mazdeizmu, politeiści i inni – On jest tym i On jest inny niż to! I jeśli myślisz i wierzysz w to, co deklarują Znaczący *par excellence* – prorocy, święci i aniołowie – On jest tym! I On jest inny niż to! [...]

Żadne z Jego stworzeń nie oddaje czci wszystkim Jego aspektom; nikt nie jest Mu niewierny we wszystkich Jego aspektach. Nikt nie zna Go we wszystkich Jego aspektach; nikt nie jest pozbawiony wiedzy o wszystkich Jego aspektach. [...]

Każde z Jego stworzeń oddaje cześć i zna Go tylko pod pewnymi względami i jednocześnie nie zna Go pod innymi. [...] Z konieczności wszyscy znają Go więc pod pewnym wzglę-

⁹⁷ Zob. M. CHODKIEWICZ, *Introduction*, s. 35.

⁹⁸ ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, s. 130.

⁹⁹ W jednym z poematów Abd el-Kadera czytamy:

„We Mnie jest całe oczekiwanie i nadzieja ludzi:

Dla tych, którzy tego chcą, «Koran», [...]

[...] dla tych innych «Ewangelia», [...]

dla tego, kto tego chce, «synagoga», dla tego, kto tego chce,

«dzwon» i «krzyż».

Dla tego, kto tego chce, Kaaba [...].”

Émir Abd al-Qâdir l’Algérien, *Poèmes métaphysiques*, trad. de l’arabe et présentés par Abd ar-Razzâq Yahyâ (Ch.-A. Gilis), 2 é., Beirut 1996, s. 53.

dem i czczą ten wybrany Jego aspekt. W konsekwencji błąd w tym świecie nie istnieje, jedynie w sposób względny. [...]

On obejmuje wierzenia wszystkich swych stworzeń, jak Jego miłosierdzie obejmuje ich wszystkich. [...] On jest esencją wszystkich kultów i [...] pod pewnym względem każdy czciciel oddaje kult Jemu.

Nasz Bóg, jak również Bóg chrześcijan, Żydów, Sabejczyków i wszystkich innych sekt jest Jeden, tak jak nam powiedział. Ale objawił nam siebie poprzez inną teofanię niż ta, w jakiej zmanifestował siebie w swoim objawieniu chrześcijanom, Żydom i innym sektom¹⁰⁰.

Konkluzja rozważań z *Rappel...*¹⁰¹, wywiedziona z nauk Ibn ‘Arabiego i niezwykle śmiała w swym uniwersalizmie religijnym, jest chyba najczęściej cytowaną wypowiedzią Abd el-Kadera:

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 walkę¹⁰².

Emir wielokrotnie dawał wyraz swemu głębokiemu przekonaniu, że ostatecznym przeznaczeniem ludzkości jest ponadwyznaniowe braterstwo oraz zjedno-

¹⁰⁰ *The Spiritual Writings of Amir Abd al-Kader*, trans. par J. Chrestensen, T. Manning, New York 1995, s. 127-131. Abd el-Kader uważał, że nawet deklarujący ateizm materialisci i naturalisci czczą Boga (choć nieświadomie). „Niewierność nie istnieje w świecie, jedynie w sposób relatywny”. Tamże, s. 134.

¹⁰¹ Druga część francuskiej książki Abd el-Kadera była poświęcona zagadnieniom filologicznym, historycznym i etnologicznym. Wiele miejsca zajmuje w niej omówienie roli pisma, bez którego niemożliwe byłoby przekazywanie wiedzy, rozwój myśli filozoficznej oraz przekaz słowa Bożego. Pismo warunkuje rozwój religii i rozwój społeczny człowieka. Kolejne podrozdziały poświęcone zostały historii pisma perskiego, arabskiego, syriackiego, hebrajskiego, łacińskiego oraz muzułmańskim tradycjom naukowym i filozoficznym, w tym związkom filozofii arabskiej i greckiej. Część ostatnia prezentowała osiągnięcia cywilizacyjno-kulturowe oraz religie różnych ludów i narodów, m.in. Hindusów, Persów, Greków Rzymian, Franków, Arabów, Hebrajczyków, Egipcjan, Słowian (o tych jednak Abd el-Kader nie miał zbyt wysokiego mniemania!).

¹⁰² ABD EL-KADER, *Rappel*, s. 104-105.

czenie wielkiej rodziny ludzkiej wokół uniwersalnych wartości oraz że owo połączenie w harmonijną wspólnotę możliwe jest wyłącznie na drodze duchowej¹⁰³. Był wizjonerem, prekursorem dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego¹⁰⁴. Znacznie wyprzedzał współczesnych rozległością horyzontów i zaawansowaniem kulturowym. Jego idea kultur komplementarnych, wzajemnie się ubogacających i stanowiących bazę nowej ludzkości, przekraczała współczesne mu schematy myślenia:

Głęboko przywiązany do swojej kultury, ale otwarty na pluralistyczny humanizm, który go charakteryzował, był ucieleśnieniem ideału człowieczeństwa wolnego od tabu i przymusów socjokulturowych. [...] był umysłem wolnym, uniwersalnym¹⁰⁵.

Emir uwierzył i swoją dalszą postawą zaświadczał, że możliwa jest synteza dwóch różnych cywilizacji, zespalająca w sobie istotne wartości obu kultur, europejskiej i islamicznej¹⁰⁶.

Ekumeniczna ceremonia otwarcia Kanału Sueskiego – urzeczywistnionej utopii Ferdynana Lessepsa, w której Emir uczestniczył i której w pewnym sensie patronował, zdawała się symbolicznie inicjować realizację tego wspaniałego projektu¹⁰⁷.

Już Goethe w *Dywanie Zachodu i Wschodu* (1819) wyraził przekonanie o potrzebie (i nieuchronności) duchowego i kulturowego zespolenia Orientu z Zachodem na zasadzie wyważonej symbiozy (choć nie unifikacji)¹⁰⁸. W myśli

¹⁰³ Zob. A. BOUYERDENE, *Emir Abd el-Kader*, s. 139.

¹⁰⁴ TENŻE, *Un avant-gardiste du dialogue*, [w:] ABD EL-KADER, *Un spirituel dans la modernité*, s. 31-35.

¹⁰⁵ TENŻE, s. 24.

¹⁰⁶ A.H. KASZNIK, *Abd el-Kader*, s. 192.

¹⁰⁷ „Jego interpretacja wydarzeń była eschatologiczna i spostrzegał ten projekt zjednoczenia dwóch mórz jako zapowiedź nowych czasów, podczas których spotkanie dwóch podmiotów, geograficznych i metafizycznych, zrodziłoby nową ludzkość”. A. BOUYERDENE, *Abd el-Kader*, s. 142.

¹⁰⁸ „Kto siebie sam i drugich zna,
Pojmie umysłu władzę,
Że Wschód i Zachód, światy dwa,
Już się rozdzielić nie dadzą!
Jak na dwu ramionach wagi
Szukać mądrej równowagi
Między Wschodem a Zachodem,
Zachowując złoty środek!”.

Abd el-Kadera pluralizm kulturowy nie tylko jest postulowany, ale znajduje głębokie uzasadnienie metafizyczne¹⁰⁹. Nic dziwnego, że francuski tłumacz *Rappel*... dzielił się na koniec znamioną refleksją, jaką zrodziło w nim obcowanie z tym arabskim dziełem: iż

„idee moralne i religijne ludów nie są tak odmienne, jak się powszechnie wydaje, że okazują się takimi jedynie poprzez pryzmat ignorancji lub uprzedzeń, jeśli zaś są przekazane przez umysł wyższy, obnażają iluzoryczność barier między rasami, uniemożliwiających zjednoczenie ludzi w „komunii uczuć”¹¹⁰.

Kiedy czytamy „arabski” wiersz Norwida, traktujący o Bogu transcendentno-immanentnym i o człowieku – Jego obrazie, uderza nas także, a może nawet przede wszystkim, inna analogia tych strof z rozważaniami Abd el-Kadera, a mianowicie z jego refleksjami zawartymi we fragmentach 149 i 193 *Księgi stacji*, zatytułowanych przez wydawcę¹¹¹: *Twarz Boga* oraz *Transcendencja i Immanencja*. Z tych dwóch (oraz sąsiednich) akapitów *Pism duchowych* wyłaniają się jednobrzmiące z przesłaniem Norwidowskiego wiersza kwestie natury teologiczno-antropologicznej. Po pierwsze podstawowa prawda o transcendencji Boga względem stworzenia:

[...] żadna istota stworzona – czy jest ona pośród tych, których wiedza jest owocem rozumu czy pomiędzy tymi, których wiedza pochodzi z teofanii – nie zna prawdziwie Boga. [...] Jak skończona istota mogłaby poznać Go, który jest wolny od wszelkich relacji i ograniczeń? [...]¹¹².

Jest ona jednak od razu uzupełniona przekazem o stałej obecności Boga w świecie. Brak tej drugiej prawdy jest uważany przez autora za pogląd błędny i wręcz szkodliwy, bo ignorujący współistnienie dwóch Imion Allaha: *Az-Zahir* (Jawny, Zewnętrzny) oraz *Al-Batin* (Ukryty, Wewnętrzny). Przeszkodą w dostrzeżeniu Stwórcy w drugim człowieku jest według arabskiego myśliciela wyłączone przywiązanie do koncepcji Boga transcendentnego oraz ludzka skłonność do „mierzenia” Stwórcy własną, niedoskonałą miarą:

J.W. GOETHE, *Kto siebie sam*, przeł. J. Sztudynger, [w:] TENŻE, *Wybór poezji*, oprac. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 402-403.

¹⁰⁹ Zob. ABD EL-KADER, *Un spirituel dans la modernité*, s. 12.

¹¹⁰ Zob. G. DUGAT, *Introduction du traducteur*, [w:] ABD EL-KADER, *Rappel*, s. XXIX.

¹¹¹ Poszczególne rozważania Abd el-Kadera z *Księgi stacji* nie mają tytułów, lecz rozpoznają się od cytatów z *Koranu*.

¹¹² *The Spiritual Writings of Amir Abd al-Kader*, s. 133.

Ja naprawdę jestem tym, który mówi ukryty za zasłoną każdej formy stworzonej. Rozważ przypadek Mojżesza [...]! Kiedy usłyszał wołanie dochodzące z płonącego krzewu, wiedział, że tym, który mówił, był Allah. [...]

Jeśli są niezdolni do dostrzegania Boga w formach, poprzez które On sam się manifestuje, [...] jeśli ich oczy są zakryte zasłoną, która uniemożliwia im pamiętanie o Nim w każdej chwili, kiedy spostrzegają formy manifestowane, jeśli są niezdolni słyszeć Jego słowa, to z powodu ich wyłącznego przywiązania do transcendencji boskiej, którą zrodziły ich intelekt, bez zgody na pomniejszenie tej transcendencji przez immanencję, która jest od niej nieodłączna w świętym Prawie¹¹³.

Równie istotna i brzemienna w skutki jest teofaniczna wizja człowieka wyłaniająca się z damasceńskich „pism duchowych” Abd el-Kadera (*Twarz Boga*):

Bóg, w rzeczywistości, nie bierze pod uwagę waszej zewnętrznej formy, ale tylko wasze serce – które jest „boską twarzą” właściwą każdemu z was, i to jest ta „boska twarz”, która, w was, zawiera Boga, pomimo że Jego niebo i Jego ziemia nie mogą Go objąć. [...]

Do tej twarzy odnoszą się słowa Boga: „O synu Adama, byłem chory i nie odwiedziłeś mnie. Byłem głodny i nie dałeś mi jeść, byłem spragniony i nie dałeś mi pić...”

[...] w rzeczywistości to sama boska twarz jest czczona w każdym stworzeniu – ogniu, słońcu, gwiazdzie, zwierzęciu albo aniele. Szacunek dla tej twarzy jest konieczny w każdym akcie, religijnym lub nie. [...]

Gdziekolwiek jesteście, w spełnianiu dzieł adoracji lub w aktach życia codziennego, kontemplujcie Go – w tym, co jecie, w tym, co pijecie, w tych, których poślubiacie, wiedząc zawsze, że On jest zarazem Kontemplującym i Kontemplowanym¹¹⁴.

Emir przywoływał tu także słowa swego mistrza Ibn ‘Arabiego:

Jeśli mówisz, że Bóg wykracza poza ciebie
Twoje święte Prawo potwierdza niemniej, że On jest
W zasięgu twojej ręki
I również potwierdza Jego transcendencję.
Bądź świadom obu tych rzeczy
Pomimo słabości twojego intelektu¹¹⁵.

¹¹³ Tamże, s. 109-110.

¹¹⁴ Tamże, s. 106-107.

¹¹⁵ Tamże, s. 111.

Znamienne, że Abd el-Kader cytuje w swej *Księdze stacji* hadisy odnoszące się do fragmentu Ewangelii św. Mateusza, mówiącego o spełnianiu uczynków miłosierdzia względem bliźnich ze świadomością immanencji obrazu Bożego w drugim człowieku (Mt 25, 41-45). W tym miejscu tradycja chrześcijańska i muzułmańska spotykają się w myśli Abd el-Kadera, zresztą nie po raz pierwszy ani ostatni. Jak słusznie zauważył Michel Chodkiewicz, francuski tłumacz i komentator przywoływanych *Pism duchowych* Emira – człowiek, który w 1860 r. wziął pod swoją opiekę chrześcijan damasceńskich podczas rewolty druzyjskiej, poświęcił w ten sposób coś więcej niż swą szlachetność i odwagę – zademonstrował pełną zgodność między tym, co czynił i tym, co głosił¹¹⁶.

Niezwykle zdumiewające jest jednak przede wszystkim to, że w swym poetyckim hołdzie przesłanym do Syrii Norwid podjął tematykę, która stanowiła samo sedno religijno-mistycznych rozmyślań Abd el-Kadera (i jego mistycznego przewodnika Ibn ‘Arabiego), zapisywanych na kartach *Księgi stacji*, komponowanej już od momentu osiedlenia się jej autora w Damaszku w roku 1856 (a więc i równoległe do wydarzeń rzezi syryjskiej). Czy był to przypadek? A może dzieło bezbłędnej intuicji duchowej Norwida? A może polski poeta po prostu znał pisma Abd el-Kadera? Tak czy inaczej, oda posłana do Damaszku musiała zadziwić nawet samego jej adresata tym, jak celnie utrafiła w istotę jego własnych zapatrywań, wywiedzionych z najbardziej uniwersalistycznej tradycji islamu, jaka kiedykolwiek się pojawiła, to jest z nauk sufiego Ibn ‘Arabiego z Andaluzji.

Powróćmy jeszcze do Norwidowskiego wiersza. Uniwersalizm rozległej, religijnej wizji, zdolnej objąć swym zasięgiem Orient i Okcydent, został jeszcze podkreślony w dwóch ostatnich wersach ody. Przywołują one bowiem tajemnicę Epifanii, tj. Objawienia się Boga człowiekowi, którą Kościół już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa uczcił Świętem Trzech Króli. Ewangeliczna opowieść św. Mateusza (Mt 2, 1-12) o Mędrcach ze Wschodu, którzy przybyli do Betlejem, aby oddać pokłon Dzieciątku, ma swoją głęboką symbolikę: jest zapowiedzią uznania przez świat pogański w Chrystusie Zbawcy wszystkich ludów. Magowie reprezentują różne strony świata, różne rasy i narody – misja Zbawiciela jest więc uniwersalna, ogólnoświatowa, obejmuje całą rodzinę ludzką.

W *Notatkach z mitologii* poeta zapisał:

246. Magowie: według Psalmisty – królowie Arabii, Tarsu i Saby. (PWsz VII, 285)

¹¹⁶ M. CHODKIEWICZ, *Introduction*, s. 35.

W odzie *Do Emira*... teofanii tej dostępuje jako naj pierwszy spośród „pogan” „cesarz Arabii” (takim tytułem obdarzyła Abd el-Kadera pewna anonimowa broszura francuska¹¹⁷):

Bo, z Królów-Magów trzech, Tyś pierwszy,
Co konia swego dosiadł w czas!
(PWsz I, 327)

Oda staje się zatem poematem o Objawieniu, którego dostąpił muzułmanin. Prawda o Epifanii uświadamia, że zostało ono skierowane do wszystkich narodów i nie jest wyłączną domeną chrześcijan.

Wprawdzie z czasem stosunek Norwida do tego arabskiego bohatera XIX stulecia, z początku entuzjastyczny i gloryfikujący, stał się także bardziej powściągliwy, a sam wizerunek Emira uległ w jego optyce pewnemu spowszednieniu i deheroizacji (zob. *List do J. Kuczyńskiej*, PWsz IX, 180), jednak nie zmienia to faktu, że właśnie w poezji Norwida zainicjowany został w literaturze polskiej – osadzony na solidnym fundamencie metafizycznym i na uniwersalistycznych przesłankach wyłonionych z obu tradycji – okcydentalnej i orientalnej, prawdziwy dialog świata zachodniego z arabskim Wschodem, niepomierne przekraczający swą głębią i merytorycznością wszelkie powierzchowne mody i orientalne stylizacje tamtej epoki. Norwid i arabski Emir z Damaszku nie tylko jednogłośnie wskazywali te same zagrożenia wynikające z błędnych założeń kulturowo-cywilizacyjnych europejskiej nowożytności oraz pragnęli przemodelować ją według wzorca doskonalszego, ale także wspólnie zamykali w swych pismach starą epokę europocentryzmu i religijnego ekskluzywizmu, by otworzyć erę nową – humanizmu światowego.

BIBLIOGRAFIA

- ABD EL-KADER, *Autobiographie: écrite en prison en 1849 et publiée pour la première fois*, trad. par Benmansour H., Paris 1995.
- ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, trad. par M. Chodkiewicz, Paris: Édition du Seuil 1982.
- ABD EL-KADER, *Les Poésies d'Abd-el-Kader composées en Algérie et en France*, par Pérès H., Alger 1932.
- ABD EL-KADER, *Lettre aux Français: notes brèves destinées à ceux qui comprennent, pour attirer l'attention sur des problèmes essentiels*, trad. intégrale sur les manuscrits originaux par R.R. Khawam, Paris 1977.
- ABD EL-KADER, *Livre des haltes*, trad. et ann. par M. Lagarde, Leiden 2000-2001.
- ABD EL-KADER, *Poèmes métaphysiques*, trad. par Abd ar-Razzâq Yahyâ (Ch.-A. Gilis), Beyrouth 1996.

¹¹⁷ Zob. A.H. KASZNIK, *Abd el-Kader*, s. 201.

- ABD EL-KADER, *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Cinsiderations philosophiques, religieuses, historiques etc.*, trad. par G. Dugat, Paris 1858.
- ABD EL-KADER, *The Spiritual Writings of Amir Abd al-Kader*, trans. par J. Chrestensen, T. Manning, New York 1995.
- ABD EL-KADER, *Un spirituel dans la modernité*, sous la direction de A. Bouyerdene, É. Geofroy, S.G. Simmon-Khedis, Damas 2012.
- Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. Dziekan, Warszawa 2001.
- 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.
- BENHARRAT A., *L'oeuvre littéraire de l'emir Abd el-Kader*, „L'Europe. Revue Littéraire Mensuelle” 1976 (VII-VIII), nr 567-568.
- BIELAWSKI J., *Muhyi ad-Dīn Ibn'Arabi, moniste arabe musulman du XII-XIIIe s. et sa conception de l'unité de l'être (wahdat al-wuġūd – ou l'unité de l'existence*, „Miscellanea Mediaevalia”, Veröffentlichungen des Thomas Instituts der Universität zu Köln, Berlin 1981, s. 738-745.
- BIELAWSKI J., KOZŁOWSKA J., MACHUT-MEUDECKA E., SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA K., *Nowa i współczesna literatura arabska XIX i XX wieku. Literatura arabskiego Maghrebu*, Warszawa 1989.
- 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., *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. Polit G., World Wisdom 2012.
- BOUYERDENE A., BENTOUNÈS K., *Abd El Kader par ses contemporains: fragments d'un portrait*, Paris 2008.
- CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris 1994.
- CIRLOT A., *A. Dictionary of Symboles*, New York 1967.
- CORBIN H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958.
- Correspondance de l'Emir Abdelkader avec le Général Desmichels et documents relatifs à l'époque d'Abdelkader*, Alger 2003.
- DAMBEK Z., *Wokół ody „Do Emira AbdelKadera w Damaszku”*, [w:] TAŻ, Cyprian Norwid a tradycje szlacheckie, Poznań 2012, s. 176-182.
- DAUMAS E., *Les chevaux du Sahara et les moeurs du desert par le général E. Daumas, Directeur des affaires de l'Algérie, avec des commentaries par L'Émir Abd-el-Kader*, wyd. 5, Paris 1858.
- DĄBROWICZ E., *Norwid czytelny*, [w:] *Jak czytać Norwida? Postawy badawcze, metody, weryfikacje*, red. B. Kuczera-Chachulska, J. Trzcionka, Warszawa 2008.
- DE DECKER B., THONISSEN J.J., *Biographie d'Abd-El-Kader... – Primary Source Edition*, Charleston: Nabu Press 2014.
- Discours de son eminence le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux, sur Adb el-Kader et les massacres de Syrie*, „Revue d'Aquitaine” (1861), nr 5, 5, s. 141.
- ÉTIENNE B., *Abdelkader*, Paris 2012.

- ÉTIENNE B., Pouillon F., *Abd el-Kader le magnanime*, Paris 2003.
- FELIKSIĄK E., *Czy Norwid był poetą pustyni?*, [w:] *Strona Norwida. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Sawickiemu*, red. P. Chlebowski, W. Toruń, E. Żwirkowska, E. Chlebowska, Lublin 2008, s. 109-122.
- GADAMSKA-SERAFIN R., *Orient Norwida. Wybrane arabica i islamica literackie*, [w:] *Geomantyzm*, red. E. Dąbrowicz, M. Lula, K. Sawicka-Mierzyńska, D. Zawadzka, Białystok 2015, s. 306-335.
- GOETHE J. W., *Wybór poezji*, oprac. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955.
- IBN 'ARABI, *Droga do Pana Mocy. O wycofaniu*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2003.
- IBN 'ARABI, *Fusûs al-Hikam*, <http://www.ibnarabisociety.org/ibnarabi.html>.
- IBN 'ARABI, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzyła J. Wronecka, Warszawa 1990.
- IBN 'ARABI, *Selected poems*, transl. & introd. P. Smith, Book Heaven 2008.
- IBN 'ARABI, *The Meccan Revelations*, transl. W.C. Chittick, J.W. Morris, t. I-II, New York 2002.
- IBN 'ARABI, *Traktat o miłości*, przeł. J. Wronecka, Warszawa 2010.
- JASTRUN M., *Interpretacje. Trzy wiersze z „Vade-mecum”*, „Poezja” 1970, nr 6, s. 6-16.
- KASZNIK A.H., *Abd el-Kader 1808-1883*, Wrocław 1977.
- KISER J.W., *Commander of the Faithful: The Life and Times of Emir Abd El-Kader*, New York 2008.
- Koran*, przeł. Tarak Buczacki J.M., Warszawa 1858, http://www.planetaislam.com/koran_buczacki.html.
- KUDYBA W., „*Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...*”. *Norwida mówienie o Bogu*, Lublin 2000.
- KUŹMA E., *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980.
- DE LACROIX A., *Histoire privée et la politique d'Abd el-Kader*, Paris 1845.
- LANDAU R., *The philosophy of Ibn 'Arabi*, London 1959.
- Les poésies d'Abd El-Kader composées en Algérie et en France*, „Revue Africaine” 1932.
- L'un et le multiple: pour une nouvelle lecture de la poésie mystique de l'Emir Abdelkader*, trad. par M.S. Dib, Alger 2002.
- MARSTON E., *The Compassionate Warrior: Abd El-Kader of Algeria*, Bloomington: Wisdom Tales 2013.
- MENOCAL M.R., *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, Kraków 2006.
- NIEWCZAS Ł., „*Stolica*” – *pęknięty obraz*, „*Studia Norwidiana*” 2008, nr 26, s. 99-114.
- NORWID C., *Dziela wszystkie*, t. I-XI, oprac. J.W. Gomulicki, Warszawa 1971.
- NORWID C., *Pisma zebrane*, t. A, oprac. Przesmycki Z., Kraków 1912.
- PALACIOS M.A., *La Escatologia musulmana en la „Divina Comedia”*, Madrid 1919.
- PALACIOS M.A., *L'Islam christianisé: Etude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabi de Murcie*, trad. par B. Dubant, Paris 1982.
- REIZLER S., *L'émir Abd el-Kader et la papauté*, „C.R. Séances Académie des Sciences d'Outre-mer” 1958, vol. 18, nr 8, s. 329-335.
- SAWICKI S., *Religijność liryki Norwida*, [w:] *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 59-60.
- TROJANOWICZOWA Z., DAMBEK Z., przy współudziale CZARNOMORSKIEJ J., *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. I: 1821-1860, Poznań 2007.

WRONECKA J., *Ibn ‘Arabi i jego doktryna jedności istnienia (wahdat al-wuḡūd)*, „Euhemer” 1986, nr 2(140), s. 33-42.

WRONECKA J., *Le Kitāb al-isrā ilā al-maqām al-asrā d’Ibn ‘Arabi*, „Annales Islamologiques”, t. XX, IFAO Le Caire 1984, s. 15-27.

YOUNG P., *Ibn ‘Arabi: Towards a Universal Point of View*, A paper given at the MIAS Symposium, Oxford 1999.

[GOD IS THE SAME]
NORWID – ABD EL-KADER – IBN ‘ARABI

S u m m a r y

The main message of Norwid's poem *Do Emira Abd el Kadera w Damaszku* [To Emir Abd el Kader in Damascus] of 1860 reveals his remarkable affinity for the ideas expressed by Abd el-Kader in his French work *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifferent. Considerations philosophiques, religieuses, historiques etc.* [Call to the intelligent, warning to the indifferent. Philosophical, religious, historical and related considerations] (Paris 1858). It is highly probable that Norwid was familiar with the text by the Algerian national hero, a mystic and an Islamic saint. The spiritual and intellectual closeness of these two remarkable thinkers of the 19th century is striking.

The source of the religious universalism in Abd el-Kader's thought is the legacy of his own spiritual master – the founding father of Muslim mysticism and the most famous Sufi theologian of late Islam – Ibn ‘Arabi.

Norwid's poetry introduced an idea of authentic dialogue of the West with the Arabic East to Polish literature. This dialogue rested on sound metaphysical foundations and on the universalist premises emerging from both traditions – occidental and oriental. In its weight and depth, this dialogue surpassed all the superficial fads and oriental stylisations typical of the epoch. Norwid and the Arab Emir of Damascus expressed unanimously their anxiety about the dangers that the European contemporaneity faced as a result of the false cultural and civilizational assumptions it decided to rest on. They both strove to reconstruct it in accord with a more promising model. They both believed as well that the reconstruction must begin with closing down (first mentally, then historically) the old time of Eurocentrism and religious exclusivism, to open a new era of global humanism.

Słowa kluczowe: Norwid; Abd el-Kader; Ibn ‘Arabi; orientalizm XIX-wieczny; Orient; romantyzm; islam; muzułmanie.

Key words: Norwid; Abd el-Kader; Ibn ‘Arabi; 19th-century orientalism; the Orient; Romanticism; Islam; Muslims.

Translated by Konrad Klimkowski

RENATA GADAMSKA-SERAFIN – dr nauk humanistycznych, Kraków; e-mail: renata.gadamska@gmail.com