

GREGORY A. LIPTON, *RETHINKING IBN 'ARABI*,  
OXFORD UNIVERSITY PRESS, NEW YORK 2018,  
WYDANIE I, 285 STRON

Oznajmiając czytelnikowi już w tytule swoją ambicję „przemyslenia Ibn ‘Arabiego”, Gregory A. Lipton nie zamierza bynajmniej przedstawić owoców swoich badań nad średniowiecznym mistykiem muzułmańskim we właściwym mu kontekście historycznym. Wręcz przeciwnie, procesem, na którym skupia się jego uwaga jest raczej dwudziestowieczna i najnowsza interpretacja, jakiej doczekała się ta postać z odległej przeszłości, oraz miejsce, jakie jej przypisano *post hoc* w szerszym, bynajmniej nie średniowiecznym, lecz późnonowoczesnym konstruowaniu religijnego uniwersalizmu. Jest to Ibn ‘Arabi do pewnego stopnia przekłamany i zafalszowany, jeśli za punkt odniesienia przyjmijemy – wątpliwy już we współczesnej humanistyce – ideał „prawdy historycznej”. Andaluzijski sufi rozrasta się w nadpisanych na jego dziele interpretacjach daleko poza to, co było możliwe do pomyślenia i stworzenia w czasach, w których żył, czyli na przełomie XII i XIII wieku.

Można rzec bez popadania w zbytnią przesadę, że metafizyka Ibn ‘Arabiego została strawiona i przetworzona w świecie zachodnim, a następnie za jego przede wszystkim pośrednictwem zglobalizowana. Ten złożony proces został zapoczątkowany w europejskim, a nawet specyficznym brytyjskim kręgu, związanym z tzw. szkołą tradycjonalistyczną i perenializmem, głoszącym ambicję studiowania i przekazywania *philosophia perennis*, uniwersalnej „filozofii wieczystej”, by nawiązać do spolszczenia tytułu kluczowej w tym kontekście książki Aldousa Huxleya z 1945 roku (Huxley 1989)<sup>1</sup>. Ideał religijnego uniwersalizmu, przez który zaczęto coraz powszechniej patrzeć na Ibn ‘Arabiego, był dziełem dość szczególnych postaci europejskich metafizyków późnej nowoczesności, takich jak Frithjof Schuon. Jednocześnie warto tu podkreślić podwójny kontekst, w jakim proces ten się dokonywał, sięgając jednocześnie do tradycji zachodnich krańców świata muzułmańskiego i do Indii. Stąd też niespodziewany kontekst interpretacyjny dla Ibn ‘Arabiego wytworzyła teozoficzna spuścizna kręgu Heleny Blavatsky, a później tzw. neowedanta, swoista modernizacja jednej z tradycyjnych szkół filozofii i praktyki hinduistycznej (*advaita vedanta*).

Nic więc dziwnego, że nagromadzone w ten sposób poglądy co najmniej w równym stopniu przesłoniły, co naświetliły spuściznę sufię z Murcji, otwierając potrzebę jeśli nie rewizji, to przynajmniej wytworzenia – jak to określa Lipton – „krytycznego dystansu” umożliwiającego akademickie studium poszczególnych przypadków i ich historycznych okoliczności, odrębne od transmisji tak czy inaczej zdefiniowanej gnozy obciążonej uniwersalistycznym przesłaniem. W Eliadowskiej tradycji religioznawstwa porównawczego, czy szerzej, całej praktyki akademickiej,

---

<sup>1</sup> Warto jednocześnie nadmienić, że samo łacińskie wyrażenie *philosophia perennis* ukuł w XVI wieku humanista włoski, Antonio Steuco, piszący w kontekście polemiki kontrreformacyjnej, a zarazem wcześniejszej o kilka dekad myśli Marsilia Ficina, określanej mianem *prisca theologia*. Tym ostatnim wyrażeniem piętnastowieczny humanizm chciał bowiem określać pochodzącą od Boga przedwieczną prawdę obecną zarówno w tradycji judeochrześcijańskiej, jak i w greckim hermetyzmie czy tradycji neoplatonickiej. Włączenia tradycji muzułmańskiej do tego nurtu rozważań dokonał już na wczesnym etapie Pico della Mirandola.

którą Lipton określa zbiorczo mianem „uniwersalistycznych praktyk mapowania” („universalist mapping practices”, s. xiv) ten dystans częstokroć się kurczył. Badacz podejmuje zatem próbę kontrastownego ukazania z jednej strony uniwersalistycznej metafizyki, jaka jego zdaniem daje się wyczytać z korpusu tekstów Ibn ‘Arabiego, a z drugiej – jej recepcji rzutującej na spuściznę średniowiecznego mistyka późnonowoczesne, zachodnioeuropejskie rozumienie samej istoty zjawisk religijnych. Recepcja ta opierała się na założeniu, że oba dyskursy tworzą pewien rodzaj „trans-historycznej i transkulturowej ciągłości” (s. 1), w której miała dochodzić do głosu transcendentna prawda. Nietrudno jednak się domyślić, że uniwersalistyczne koncepcje w ujęciu andaluzyjskiego sufiego i perenialistów piszących w kontekście współczesnego świata muszą odstawać od siebie w wielu istotnych szczegółach, a ich domniemana jedność pozostaje raczej w sferze specyficznych przekonań religijnych lub quasi-religijnych (podzielanych również w kręgu akademii), niż konkluzji wynikających bezpośrednio z akademickiego studium.

Co więcej, nawiązując do myśli Waltera Mignolo, Lipton stawia pytanie, czy i w jakim stopniu uniwersalistyczne mapowanie dawnej myśli muzułmańskiej stanowi strategię rozciągnięcia mentalnej kontroli nad metaforycznym „terytorium”, dającą się rozważać w kolonialnych kategoriach. Wszelki uniwersalizm niesie wszak potencjał zacierania pluralizmu, nawet jeśli nie oznacza głoszenia tezy o powszechnej wartości i ważności tylko jednej, uprzywilejowanej tradycji. Pozornie tolerancyjny, inkluzywny uniwersalizm akcentujący obecność wspólnej, źródłowej *religio perennis* we wszystkich systemach wierzeń oznacza także ukrytą deprecjację odmienności i rozwija się kosztem Innego. Kluczowe wydaje się zatem pytanie o uniwersalizmy przednowoczesne, nieinkluzywne, stawiające – wprost przeciwnie – problem powszechników z jasnym poczuciem ekskluzywizmu własnej wspólnoty. Ostatecznie główną tezę książki staje się krytyka obu rodzajów uniwersalizmu w ich powiązaniu z jawnymi bądź ukrytymi instancjami hegemonii. Ibn ‘Arabi zostaje więc ukazany w powiązaniu ze średniowiecznym imperializmem muzułmańskim, a perenializm spod znaku Frithjofa Schuona w powiązaniu z europejskim projektem misji cywilizacyjnej i kolonizacji wiedzy.

Jak Lipton poniekąd sam podejrzewa, takie sprowadzenie „religii miłości” Ibn ‘Arabiego do hegemonicznych kategorii wyższości islamu znoszącej wcześniejsze objawienia mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka rażące. Ostatecznie chodzi jednak właśnie o ukazanie ścisłego spłotu powszechnej miłości i powszechnej metafizyki politycznej jako formy dyskursywnej absorpcji Innego. Nie przypadkiem Lipton sięga więc w pierwszej kolejności do Ibn ‘Arabiego poety i „tłumacza namiętności”, czyli do dzieła *Tarjumān al-ashwāq*, znanego w anglojęzycznym kręgu co najmniej od czasów dwujęzycznego wydania Reynolda A. Nicholsona z 1911 roku (Nicholson 1911)<sup>2</sup>.

Ujmując sedno argumentacji Liptona w pewnym uproszczeniu, Ibn ‘Arabi – w przeciwieństwie do tego, co mu się współcześnie przypisuje – nie głosił bynajmniej równoważności różnych wyznań, lecz umieszczał inność ucieleśnianą przez religie Księgi wewnątrz dominującej sfery islamu. To właśnie na mocy chroniącego je paktu (*dhimma*), pomimo skażenia ich pierwotnego przesłania (a nie, jak chcieli to widzieć perenialści, dzięki uznaniu tkwiącego w nich „wieczystego” pierwiastka), miały one znajdować swoje miejsce w kosmicznym porządku. Takie rozumienie miejsca judaizmu i chrześcijaństwa, podporządkowane nadrzędnemu autorytetowi Proroka, wynika z zdaniem Liptona z andaluzyjskiej tradycji. Ibn ‘Arabi rysuje się tutaj jako kontynuator Ibn Hazma, przypisujący obu tym wyznaniom odpowiedzialność za przekłamanie samego tekstu Objawienia (*tahrīf al-naṣṣ*), a nie tylko zniekształcenie jego przesłania (*tahrīf al-mā‘ānī*). Zbawienie wyznawców tych religii jest więc uzależnione od ich pośredniego podporządkowania się prawu islamu. Takie rozumienie „andaluzyjskości” Ibn ‘Arabiego również stanowi wkład krytyczny do istniejącego stanu badań, gdyż odbiega od sformułowanych w przeszłości sądów osnutych wokół idealistycznie rozumianego pojęcia *convivencia*, rzutowanego w iberyjską przeszłość jako utopia harmonijnego współistnienia trzech religii.

Wreszcie w końcowym rozdziale badacz śmiało wdaje się w rewizję rasowego wydzźwięku interpretacji z pierwszej połowy XX wieku, starających się ustrukturyzować grę „semickości” i „aryjskości” wewnątrz uniwersalistycznego dyskursu *religio perennis*. W konkluzji Lipton docho-

<sup>2</sup> Tekst dostępny w archiwum internetowym: <https://archive.org/details/tarjumanalashwaq00ibnai-ala> [28.12.2018].

dzi też do rozliczenia z idealizmem niemieckim i tradycją Kanta obecną w europejskim systemie kolonialnej wiedzy, której częścią okazuje się perenializm. Ten system zwraca się ostatecznie przeciwko semickiej heteronomii, której ucieleśnieniem miał być również Ibn 'Arabi. W ten sposób perenialistyczna wizja uniwersalizmu religijnego rysuje się w podsumowaniu jako tradycja hegemoniczna, zawierająca w sobie koncepcję nie tylko religijnej, ale też rasowej i cywilizacyjnej wyższości. Paradoksalnie, są to zarazem przywary, od których zdaniem Liptona sam średniowieczny głosiciel „religii miłości” nie był wolny. Wszyscy uczestnicy transhistorycznego dialogu między Wschodem a Zachodem okazują się zatem nosicielami ekskluzywizmu. Być może w ostatecznym rozrachunku wolny od doczesnych uwarunkowań dostęp do transcendentnej prawdy jest jedynie mirażem.

Wywód Liptona czerpie swoją siłę głównie z argumentacji o filologicznym charakterze. Jedyne pobieżnie autor zwraca uwagę na fakty biograficzne, pomijane w większości perenialistycznych opracowań poświęconych Ibn 'Arabemu. Osadzają one zwłaszcza jego podróż na Wschód w politycznej rzeczywistości. Wchodzenie w rolę „doradcy książąt” na dworach Ajjubidów i Seldżuków wykracza wszakże wyraźnie poza idealistyczną wizję drogi ku oświeceniu, jaką dawniej przypisali mistykowi z Murcji tak wpływowi badacze, jak Henri Corbin. Jednak o wiele więcej miejsca i analitycznej uwagi poświęca Lipton chociażby temu, w jaki sposób tłumaczono kluczowe pojęcia Ibn 'Arabiego, pokrywające pole znaczeniowe religii (*dīn*, *i'tiqād*, *inqiād*). Na mocy takich, a nie innych decyzji translatorskich rozumienie religii jako świętego prawa czy systemu zobowiązań osadzonych w społecznej i politycznej rzeczywistości przekształciło się niepostrzeżenie w typowe dla nowoczesności jej postrzeganie przez pryzmat wewnętrznych przeświadczeń i wyobrażeń. Pociągało to za sobą przesunięcie całej sylwetki mistyka z właściwego mu kontekstu historycznego w stronę ponadczasowych abstrakcji.

O wysokiej wartości książki przesądza wnikliwość i finezja zawartych w niej analiz, zestawiających arabskojęzyczny dyskurs Ibn 'Arabiego, wraz z całą specyfiką zawartego w nim aparatu teologicznego i filozoficznego, z jego zachodnimi translacjami i tradycją interpretacyjną. Rozwijając się na przestrzeni ponad stulecia, tradycja ta dokonała wielu przekłamań i uproszczeń w stosunku do oryginału. Domagają się one starannej korekty zgodnej z istniejącym obecnie stanem wiedzy, edytorstwa źródeł i dostępnych, coraz bardziej precyzyjnych przekładów na języki zachodnie. Z drugiej strony autor wykazuje się równą erudycją i finezją w uwzględnieniu wschodniego wkładu w perenialistyczny dyskurs, podejmowany niejednokrotnie przez samych mużulmanów. Wszystko to składa się na analizę niezwykle bogatą i wieloaspektową, w której splatają się racje (i pomyłki) zarówno Zachodu, jak i Wschodu. O ich ścisłym rozdziale trudno już zresztą dzisiaj mówić, skoro mużulmanie, mużulmańscy neofici i badacze o wyłącznie europejskiej czy amerykańskiej proveniencji są częstokroć akademickimi kolegami czytającymi i cytującymi nawzajem swoje prace, zatrudnionymi nierzadko w jednej i tej samej instytucji.

Jednocześnie Lipton w mistrzowski, wzorcowy sposób łączy specjalistyczne kompetencje arabisty z głęboką świadomością aktualnych trendów w szeroko pojętej humanistyce. Podejmuje z nią równoprawny dialog przekraczający granice wąskiej, hermetycznej dyscypliny. Jego konkluzje odnoszą się zatem nie tylko do spuścizny Ibn 'Arabiego jako punkтового przedmiotu badań; wiele też wnoszą do debaty na temat hegemonicznych struktur wiedzy i postkolonialnej krytyki uniwersalizmów.

## BIBLIOGRAFIA

- Huxley, Aldous. *Filozofia wieczysta*, przeł. Jerzy Prokopiuk i Krzysztof Środa. Wydawnictwo Pusty Obłok, 1989.
- Nicholson, Reynold A., *The Tarjumán al-ashwáq, a Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddīn Ibn al-'Arabī*. Royal Asiatic Society, 1911.