

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Urszula Opyrchał

**Poznanie siebie a doskonałość etyczna
w myśli Idriesa Shaha**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
ks. prof. dr hab. Władysława Zuziaka
na seminarium z Etyki i Filozofii Człowieka

Kraków 2024

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Urszula Opyrchał, Poznanie siebie a doskonałość etyczna w myśli Idriesa Shaha, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Władysława Zuziaka, Kraków WF UPJPII, 2024, 180 stron.

ABSTRAKT

Przedmiotem badań w przedłożonej pracy uczyniono model etyczny zaproponowany przez Idriesa Shaha. Skupiono się na analizie takich kategorii jak natura ludzka, tożsamość człowieka, dobro i mądrość oraz na ich wzajemnym związku.

Celem rozprawy było zrewidowanie zarzutów wobec Idriesa Shaha oraz rekonstrukcja i analiza jego myśli filozoficznej. Dodatkowo, zbadano aktualność myśli Shaha w kontekście zmian społeczno-kulturowych XXI wieku.

Badania przeprowadzono w oparciu o teksty Idriesa Shaha oraz publikacje z zakresu sufizmu, etyki i filozofii człowieka. innych przedstawicieli tej tradycji oraz komentatorów i kontynuatorów jego myśli. W pracy zastosowano ogólną metodę analityczno-syntetyczną oraz komparatystyczną.

Wykorzystano 25 materiałów źródłowych i 144 innych pozycji bibliograficznych.

SŁOWA KLUCZOWE

- a) imienne: Idries Shah
- b) rzeczowe: sufizm, filozofia islamu, etyka, doskonałość etyczna, poznanie, natura ludzka, mądrość

SPIS TREŚCI

Wstęp	6
Rozdział I. Sufizm Idriesa Shaha.....	12
1. Nauczanie Idriesa Shaha w krajach kultury zachodniej.....	12
1.1. Nauczanie sufickie jako rodzinna tradycja	12
1.2. Przyczyny popularności Shaha	15
1.3. Krytyka Idriesa Shaha.....	20
2. Sufizm zachodni czy neosufizm.....	23
2.1. „Nowe” elementy w neosufizmie	24
2.2. Sufizm zachodni – sufizm bez islamu.....	26
2.3. Muzułmańskie elementy postawy Idriesa Shaha	31
3. Poszukiwanie istoty sufizmu	36
3.1. Różne podejścia do zagadnienia sufizmu	37
3.2. Sufizm – metoda związana z procesem doskonalenia się czy wyznanie	39
3.3. Sufizmu jako wyznanie – konsekwencje	42
3.4. Sufizm jako metoda związana z procesem – konsekwencje.....	44
3.5. Podsumowanie	48
Rozdział II. Elementy sufickiej metody doskonalenia etycznego	50
1. Specyfika metody sufickiej.....	50
1.1. Charakter praktyki w islamie i sufizmie	50
1.2. Praktyka jako funkcjonalne narzędzie	53
1.3. Wolność od rytualizmu	58
2. Przypowieść jako narzędzie badania i poznania	61
2.1. Tekst jako inspiracja do odczytania siebie.....	62
2.2. Nauka czytania zjawisk.....	66
3. Filozofia czy psychologia – jak klasyfikować metodę Shaha?.....	70

3.1. Psychologia jako nauka o duszy	70
3.2. Dojrzałość psychologiczna i dojrzałość duchowa	74
3.3. Przekraczanie ego	75
Podsumowanie.....	77
Rozdział III. Zakres poznania siebie	78
1. Kontekst rozważań o naturze ludzkiej w myśli sufickiej.....	78
2. Natura ludzka.....	85
3. Podzielona tożsamość.....	91
4. Nieprawidłowe sposoby poznania	96
5. Poznanie siebie i tożsamość ontologiczna.....	101
Podsumowanie.....	107
Rozdział IV. Ideal doskonałości etycznej.....	109
1. Kategorie etyczne w myśli Idriesa Shaha	109
1.1. Dobro jako kategoria podstawowa.....	110
1.2. Perfumowanie skorpiona.....	113
1.3. Szczodrość i zmaganie się z <i>nafs</i>	120
2. Związek poznania i etyki	124
2.1. Mądrość jako ostateczna kategoria etyczna	124
2.2. Człowiek Doskonały jako wzorzec do urzeczywistnienia.....	130
Podsumowanie.....	139
Rozdział V. Aktualność myśli Shaha wobec wyzwań człowieka XXI wieku.....	142
1. Kontynuacja myśli Shaha na przykładzie polskiego myśliciela Navisa Norda.....	142
1.1. Myślenie nielinearne	144
1.2. <i>Nafs</i> i inne inspiracje koncepcjami sufickimi	147
2. Egzystencjalne wyzwania człowieka w XXI wieku.....	151

2.1. Możliwość etyki ponadkulturowej.....	151
2.2. Duchowość XXI wieku.....	155
Podsumowanie.....	162
Zakończenie	164
Bibliografia	172
Teksty źródłowe	172
Literatura pomocnicza	173

Wstęp

Wymiana religijno-filozoficzna między myślicielami islamu – w tym sufizmu – a członkami zachodniego kręgu kulturowego, którego korzenie bazują na wartościach i koncepcjach chrześcijańskich oraz na pojęciowym dziedzictwie judaizmu i filozofii grecko-rzymskiej¹, sięga wielu stuleci wstecz. Jednak w XX wieku w związku z licznymi migracjami do Europy i Stanów Zjednoczonych przedstawiciele różnych wyznań, jak również z powodu zmian w obszarze religijności i ateizacji społeczeństwa zachodniego, popularność nauczania sufickiego znacznie wzrosła. Nie bez znaczenia pozostają ostatnie dekady i liczne konflikty zbrojne na Bliskim Wschodzie, które spowodowały wzmożony napływ ludności arabsko-muzułmańskiej do różnych krajów Europy. Spowodowało to wyraźne zderzenie się kultur, w tym i zasad moralnych, co zaowocowało wzmożonymi badaniami nad wzajemnymi relacjami przedstawicieli obu kręgów kulturowych. Obecna sytuacja polityczna sprawiała, że od drugiej dekady XXI wieku islam jest popularnym tematem nie tylko badań naukowych, ale także dyskusji społecznej. W przekazie medialnym bywają nagłaśniane sytuacje łamania praw różnych państwa europejskich przez ludność napływową, co buduje dość jednostronny – negatywny – obraz muzułmanów. Zdarza się nawet, że za przedstawiciele islamu uznaje się jedynie tych, którzy są reprezentantami odłamów radykalnych czy ekstremistycznych. Należy jednak pamiętać, że islam jest religią bardzo zróżnicowaną, w ramach której można mówić o fundamentalizmie, ale także o ruchach nastawionych pokojowych, do których z pewnością można zaliczyć sufizm. Warto równoważyć medialny przekaz i pokazywać także humanitarne oblicze islamu, a zatem między innymi idee sufickie.

W XX wieku popularyzowanie myśli sufickiej na terenach zachodniego kręgu kulturowego – w Europie i Ameryce Północnej – rozpoczął Hazrat Inayat Khan (1882–1927), jednak Idries Shah (1924–1996) był osobą działającą na wiele większą skalę, jak również odwoływał się do tradycji sufickiej w znacznie większym stopniu i w bardziej rzetelny sposób. Dlatego to Idries Shah uważany jest za jedną z ważniejszych osób prezentujących idee i myśli sufickie na terenie Europy i Ameryki Północnej w XX wieku². Mimo to nauczanie Shaha nie jest nadal dobrze przebadane na gruncie naukowym. Autorce rozprawy udało się znaleźć jedynie jedną pracę, która

¹ A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa*, Kraków 2001, ss. 204.

² B. Kaczorowski (red.), *Religie świata: wierzenia, bogowie i święte księgi*, Warszawa 2006, s. 753.

była w pełni poświęcona badaniu myśli Shaha i analizie jego działalności popularyzującej sufizm w krajach kultury zachodniej – a mianowicie: *Idries Shah as a mediator of Sufism to the west: a study in intercultural communication*, autorstwa Hatice Sitki³. Poza tym myśl i działalność Shaha przywoływana jest w ogólnych opracowaniach dotyczących sufizmu współczesnego czy też neosufizmu, jednak jest to obszar nadal mało zbadany, a literatura mu poświęcona dopiero się rozwija. W ostatnich latach temat ten podejmuje Mark Sedgwick, choć zwykle prezentuje on zbiorcze wyniki badań współczesnych ruchów sufickich, rzadko szczegółowo rozważając stanowisko konkretnego przedstawiciela. Jednocześnie warto zaznaczyć, że odmiennie kwestia wygląda w przypadku literatury poświęconej myśli i historii sufizmu klasycznego lub islamskiego. Koncepcje jego przedstawicieli są stosunkowo dobrze opracowane zarówno na gruncie badań zagranicznych, jak i polskich.

Jeśli chodzi o przekłady tekstów źródłowych, to niestety w literaturze polskiej nadal brakuje tłumaczeń wielu znaczących tekstów sufickich. Na szczęście od 2015 roku trwają prace Alberta Kwiatkowskiego nad tłumaczeniem najwybitniejszego chyba dzieła sufickiego, czyli *Masnawi i Manawi* autorstwa Jalaluddina Rumiego⁴, które jest nazywane perskim Koranem. W 2021 roku ukazał się przekład pierwszej księgi tego dzieła. Kilka lat wcześniej zostały także opublikowane dwa tomy serii wydawniczej *Czytamy Masnawi Rumiego* o tytułach *Tęsknota i język kłamstwa* oraz *Wejście w ogień i zwierzyzna łowna*. Pozycje te zawierają tłumaczenie wybitnego tekstu wraz z komentarzem polskiego filozofa Navisa Norda.

Podobna sytuacja ma miejsce z tłumaczeniami tekstów Idriesa Shaha. Jak dotąd w języku polskim ukazało się jedynie osiem tytułów i to niekoniecznie tych, które w najbardziej klarowny sposób prezentują metodę jego sufickiego nauczania. Polskie tłumaczenia obejmują w większości zbiory powiastek i historyjek, część poświęconych postaci mułły Nasrudina⁵. Tytuły dostępne w języku polskim to: *Opowieści derwiszów* (1967/2002)⁶, *Mądrość głupców* (1969/2002), *Zaczarowana świątynia* (1972/2003), *Wyczyny niezrównanego Hodży Nasreddina* (1966/2003), *Fortele niewiarygodnego Hodży Nasreddina* (1973/2004), *Żarty niedoścignionego Hodży Nasreddina* (1968/2009), *Droga Sufich* (1968/2009) oraz *Księga Ksiąg* (1969/2009), która

³ H. Sitki, *Idries Shah as a mediator of Sufism to the west: a study in intercultural communication*, niepublikowana praca magisterska, University of Canberra 1994.

⁴ Zapis nazwiska stosowany w polskim przekładzie to: Dżalaluddin Rumi.

⁵ Zachowany zapis imienia stosowany przez Shaha. Inne możliwe formy zapisu to: Nasruddin. Nasreddin.

⁶ Tytuły podano w kolejności ich ukazywania się w polskim tłumaczeniu. Najpierw podano rok pierwszego wydania w języku angielskim (oryginalnym), później rok wydania polskiego przekładu.

ze względu na liczne błędy gramatyczne i stylistyczne wymagałaby powtórnego tłumaczenia i publikacji. Niestety nadal czekają na przekład teksty zawierające rozważania filozoficzne – przykładowo ostatnie pisma autora: *The Commanding Self* (1994) czy *Knowing How to Know* (1998), jak również pierwsza i jedna z najważniejszych pozycji Shaha dotycząca sufizmu, czyli *The Sufis* (1964).

Ponieważ Shah przynależy do ruchu sufickiego, warto także wyjaśnić kilka istotnych kwestii dotyczących tego zagadnienia i stosowaną terminologię. Na początku należy zaznaczyć, że mistrzowie suficy przez stulecia nie posługiwali się terminem „sufizm”. W użyciu było jedynie określenie „Sufi”, nadawane osobom, które urzeczywistniły konkretne stany oraz prezentują swoją postawą i działaniem wartości o charakterze duchowym. Osoba dążąca do tego stanu nazywana była „podróżującym na ścieżce”. W opisie tego zjawiska brak jest odniesienia do uporządkowanego systemu wierzeń czy wyznania, co sugeruje europejski termin „sufizm”. Obecnie termin ten stał się na tyle popularny, że występuje w nauczaniu współczesnych nauczycieli.

Jako odłam islamu sufizm zwykle łączony jest z tradycją szyicką, choć podkreśla się, że niektóre elementy są charakterystyczne dla sunnizmu⁷. Takie rozróżnienie może być dla badacza elementem głównie porządkującym, a dla wyznawcy podstawą do weryfikowania „czystości” nauk i praktyk. Jak podaje Elżbieta Wnuk-Lisowska, różne interpretacje czasem bardzo od siebie odbiegają:

Inaczej religijne teksty, symbole i alegorie interpretowali mistycy, inaczej ulemowie. Różnica w ich interpretacji była i wciąż jest ogromna. Można odnieść wrażenie, że czytamy dwa odmienne teksty. W walce z ortodoksją mistycy ostatecznie wygrali, choć ich interpretacje i intuicje nie należą do

⁷ Tradycyjnie w islamie wyróżnia się trzy odłamy: sunnizm, szyizm i charydżyzm lub chawarydżyzm, choć łatwo zauważyć niekompletność tego powszechnie stosowanego podziału islamu; nie uwzględnia on między innymi mistycznego nurtu sufickiego, jak również salafizmu, z którego wywodzi się współczesny fundamentalizm islamski. Sunnizm to największy odłam islamu, liczący około 75–90% wszystkich muzułmanów. W jego obrębie wyróżnia się cztery główne szkoły prawne: hanaficką, malikicką, szafi'icką oraz hanabalicką – od najbardziej otwartej filozoficznie do najbardziej konserwatywnej. Po upadku kalifatu w 1924 roku sunnizm stracił władzę zwierzchnią, a duże znaczenie wśród wielu sunnitów zyskał ultraortodoksyjny ruch wahhabicki, związany ze szkołą hanabalicką. Odłam szyicki powstał w skutek sporu o sukcesję po śmierci Mahometa. Szyici nie uznali trzech pierwszych kalifów sunnickich, a co za tym idzie ich kontynuatorów z dynastii Umajjadów i Abbasydów. Ich zdaniem prawowitymi następcami proroka są jedynie członkowie jego rodziny. W szyizmie występuje więcej niż w sunnizmie obowiązkowych praktyk, między innymi za taką praktykę uchodzi dżihad. Największa funkcjonująca w szyizmie szkoła prawna nazywana jest dżafarycką. Trzeci główny odłam – charydżyzm – również powstał w skutek sporu o sukcesję do tronu kalifa, oddzielając się w roku 657. Jest to odłam fundamentalistyczny, charakteryzujący się między innymi surową etyką i interpretowaniem Koranu w sposób dosłowny. Bardziej szczegółowa charakterystyka poszczególnych odłamów islamu opisana jest np. w: J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, New York 2009; o problemie islamu na ziemiach polskich można przeczytać np. w: S. Chazbijewicz, *Islam i środowiska muzułmańskie we współczesnej Polsce*, [w:] *Badania nad światem islamu. Dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy*, M. Woźniak, D. Ściślewska (red.), Łódź 2015, ss. 335–348.

głównego nurtu tej religii. Wygrana polegała przede wszystkim na sprawowaniu „rządu dusz” i wpływie, jaki do dziś sufi mają na muzułmańską duchowość i rytuał⁸.

Wskazując na to, że sufizm jest raczej łączony z szyizmem, warto dodać opinię Henry’ego Corbina, który twierdzi, że:

...w ogólnych opracowaniach filozofii muzułmańskiej nigdy nie uwzględniano roli i decydującego znaczenia myśli szyickiej dla rozkwitu myśli filozoficznej w islamie. Orientaliści wykazywali pewną rezerwę bądź uprzedzenia, graniczące nawet z wrogością, doskonale zresztą odpowiadające ignorancji islamu sunnickiego względem prawdziwych problemów szyizmu⁹.

Sugeruje to lukę badawczą, którą częściowo może wypełnić opracowanie dotyczące myśli Idriesa Shaha jako przedstawiciela sufizmu szyickiego.

Celem przedłożonej rozprawy jest po pierwsze zrewidowanie powielanych od lat 70. i 80. XX wieku nieprzychylnych opinii na temat nauczania Idriesa Shaha i ocenienie, na ile opierają się one na rzetelnych podstawach. W literaturze można zauważyć spór dotyczący oceny dorobku Shah. Część badaczy, między innymi Zbigniew Landowski uznaje go za ważnego przedstawiciela sufizmu XX wieku, natomiast większość osadza Shaha jako przedstawiciela pseudosufizmu czy podejścia psychologizującego a nie filozoficznego, przyznając tym samym rację Lawrence’owi Paulowi Elwell-Suttonowi i Jamesowi Moorowi, którzy jako pierwsi wysunęli wspomniane zarzuty¹⁰. W tym kontekście przeprowadzona zostanie rekonstrukcja poglądów Shaha oraz próba ich rehabilitacji poprzez polemikę z krytycznymi uwagami oraz szczegółowe i merytoryczne odniesienie się do nich.

Po drugie celem pracy jest wskazanie możliwych obszarów kontynuowania i rozwijania myśli Shaha dotyczącej rozwoju człowieka w odniesieniu do aktualnych warunków kultury zachodniej.

Aby zrealizować postawione cele badawcze zostanie wykorzystana ogólna metoda analityczno-syntetyczna. Przedmiotem analiz będą teksty Idriesa Shaha dotyczące sufizmu, innych przedstawicieli tej tradycji, szczególnie w przypadku, kiedy Shah odwoływał się do ich dzieł, oraz komentatorów i kontynuatorów jego myśli. W celu wyeksponowania szerszego kontekstu niektórych aspektów tradycji sufickiej

⁸ E. Wnuk-Lisowska, *Islam. Między herezją a ortodoksją*, Kraków 2015, s. 16.

⁹ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, K. Pachniak (tłum.), Warszawa 2005, s. 31.

¹⁰ L.P. Elwell-Sutton, *Sufism & Pseudo-Sufism*, „Encounter” 1975, t. XLIV, nr 5, s. 16; J. Moore, *Neo-Sufism: The case of Idries Shah*, „Religion Today” 1986, nr 3(3), s. 7.

oraz ubogacenia wątków podejmowanych przez Shaha w niektórych miejscach analizy przybiorą także charakter komparatystyczny. Natomiast zastosowanie metody syntetycznej umożliwi dokonanie rekonstrukcji myśli Shaha w zakresie etyki i doskonalenia się człowieka poprzez poznanie siebie. To z kolei stanie się podstawą zarówno do przeprowadzenia rzeczowej polemiki z powielanymi zarzutami kierowanymi wobec Shaha, jak i dokonania oceny aktualnej przydatności jego koncepcji wobec wyzwań i potrzeb człowieka kultury zachodniej XXI wieku.

Kończąc omawianie kwestii metodologii pracy, warto dodać, że Idries Shah był autorem anglojęzycznym, dlatego nie było potrzeby stosowania tłumaczeń z języka arabskiego czy perskiego. Ze względu na to, że nie jest to praca z zakresu językoznawstwa, zdecydowano się pozostawić przytaczane przez Shaha nazwiska oraz arabskie i perskie terminy sufickie zgodnie z ich oryginalną angielską transkrypcją zastosowaną w pozycjach Shaha, ponieważ bazowano przede wszystkim na tekstach w angielskim oryginale. Niestety sam Shah w różnych pozycjach stosował odmienne zapisy, co utrudnia ujednoczenie tekstu. Terminy występujące w potocznym języku polskim, jak przykładowo „szariat” czy „Mahomet”, zapisywano w uproszczonej transkrypcji polskiej. W przypadku odwoływania się do tekstów dostępnych w języku polskim, także zastosowano zapis proponowany przez Shaha, o ile udało się zidentyfikować termin lub osobę, natomiast w przypisie podano zapis zaproponowany przez polskiego tłumacza lub badacza. Jeśli nie udało się zidentyfikować proponowanej przez Shaha transliteracji, pozostawiono zapis stosowany w przywoływanej pozycji.

Wyznaczone cele oraz wybrane metody znajdują swoje odzwierciedlenie w strukturze przedłożonej pracy.

Pierwszy jej rozdział stanowi wprowadzenie do myśli sufickiej Shaha. Ponieważ w języku polskim brak jest nie tylko kompleksowego opracowania działalności Idriesa Shaha, ale nawet krótkich notek w encyklopediach tematycznych, w rozprawie przedstawiono pokrótce jego postać. Opisano jego działalność w Europie i Stanach Zjednoczonych oraz przedstawiono zasadniczą krytykę stosowaną względem jego podejścia. W związku z toczącymi się dyskusjami względem terminologii, która powinna być stosowana do opisu ruchu filozoficzno-religijnego, którego przedstawicielem jest Shah, rozpatrzona jest adekwatność takich terminów jak „neosufizm” czy „sufizm zachodni”. Kontekstem tych rozważań jest próba wydobycia istoty sufizmu oraz wstępne nakreślenie sufickiego ideału Człowieka Doskonałego.

Kontynuując wątek zasadniczych cech sufizmu i podkreślenia jego procesualnego charakteru, w drugim rozdziale przedstawione są wybrane elementy metody doskonalenia etycznego w pismach Idriesa Shah. Skupiono się na omówieniu roli przypowieści jako narzędzia badania siebie i poznania. Na podstawie uzyskanych wyników analiz podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o to, na ile metodę Shaha można łączyć z podejściem psychologicznym, a na ile z filozoficznym.

W kolejnym rozdziale omówione jest wykorzystanie proponowanej przez Shaha metody do poznawania siebie, którego zakres obejmuje przede wszystkim kwestie natury, podzielonej tożsamości, identyfikacji, błędów poznawczych i tożsamości ontologicznej. Natomiast w następnym rozdziale podjęta jest problematyka zależności między poznaniem a etyką. Wyjaśniona jest kwestia niewystarczalności przestrzegania norm społecznych oraz wskazane są warunki podmiotowe, które muszą być spełnione, by można było mówić o doskonaleniu umożliwiającym uzyskanie trwałej dyspozycji związanej z etycznym działaniem. Wskazane są źródła doskonałości etycznej oraz ostateczny i kompletny stan realizowania się człowieczeństwa. W tym miejscu następuje także odniesienie się do większości krytycznych zarzutów kierowanych w stronę sufizmu nauczanego przez Shaha, wskazujących na pozorny brak głębi w proponowanych przez niego koncepcjach.

Zwieńczeniem pracy są rozważania dotyczące aktualności myśli Shaha w kontekście różnych metod rozwoju osobistego i duchowego, poszukiwania podstaw etyki oraz dialogu międzykulturowego.

W ocenie autorki zaproponowana metoda i struktura omawianych wątków umożliwią klarowne przedstawienie myśli etycznej Shaha, a tym samym przyczynią się do gruntownego omówienia jego nauczania. Być może rehabilitacja myśli i działalności Shaha stanie się podstawą do wzbudzenia większego zainteresowania jego koncepcjami na gruncie polskim.

Rozdział I. Sufizm Idriesa Shaha

Przemiany polityczne, jak również społeczno-religijne w dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej Europie z jednej strony wpłynęły na sekularyzację i ateizację społeczeństwa, a z drugiej strony sprawiły, że część osób skierowało swoje zainteresowania ku religiom czy filozofiom wywodzącym się spoza europejskiego kręgu kulturowego. Jedną z postaci, dla których ówczesna sytuacja społeczno-religijna w Europie okazała się sprzyjająca, był Idries Shah propagujący na gruncie kultury zachodniej idee sufickie. Choć nie był on pierwszym nauczycielem sufickim działającym w krajach europejskich czy Stanach Zjednoczonych, to często uznaje się go za działacza najbardziej rozpoznawalnego. Pojawiają się jednak wątpliwości względem tego, czy jego nauczanie można nazwać sufickim. Aby odpowiedzieć na to pytanie, przedstawimy najważniejsze informacje na temat działalności Shaha, znacznie terminów „neosufizm” i „sufizm zachodni” oraz spróbujemy dokonać oceny nauczania Shaha odwołując się do różnych sposobów rozumienia istoty sufizmu.

1. Nauczanie Idriesa Shaha w krajach kultury zachodniej

Zainteresowanie tematyką sufizmu nie tylko Idriesa Shaha, lecz również jego rodzeństwa, prawdopodobnie było zainspirowane poszukiwaniami religijnymi ich ojca, który widział w sufizmie potencjał do dialogu mającego na celu uzgodnienie podstawowych wartości świata muzułmańskiego i zachodniego. Ten sposób postrzegania sufizmu wyraźnie widać w nauczaniu Idriesa Shaha, który w swojej aktywności związanej z popularyzowaniem myśli sufickiej akcentował jej uniwersalność i możliwość jej zastosowania w obrębie różnych stanowisk religijnych czy światopoglądowych.

1.1. Nauczanie sufickie jako rodzinna tradycja

Przed rozpoczęciem szczegółowych analiz myśli Idriesa Shaha, warto pokrótce wskazać czynniki, które z dużym prawdopodobieństwem przyczyniły się do wybrania przez niego obszaru aktywności w dorosłym życiu, jak również wpłynęły na poglądy dotyczące sufizmu, które upowszechniał.

Utrzymuje się, że Idries Shah należał do rodziny Muswi Sajjidów bezpośrednio wywodzących się od Alego ibn Musa Rezy, ósmego imama szyickiego, co oznacza,

że był w prostej linii potomkiem proroka Mahometa. Z jednej strony takie pochodzenie jest niezwykle cenione przez muzułmanów, którzy w wyjątkowy sposób traktują osoby spokrewnione z prorokiem Mahometem, a z drugiej strony zobowiązywało to rodzinę do szczególnego kultywowania nauczania objawionego prorokowi, by zostało ono zachowane i przekazane potomnym. Toteż w rodzinie, z której pochodził Idries Shah, przykładano dużą wagę do tego, by zapewnić kolejnym pokoleniom odpowiednie wykształcenie, a jednocześnie dbano o poważanie i honor rodziny, której członków przez wiele wieków wychowywano na uczonych, żołnierzy i mężów stanu. Część z nich była krewnymi dynastii Sasanidów w Iranie, inni odegrali znaczącą rolę w historii Iranu, Iraku, Afganistanu i Indii¹¹. Pochodzenie to uwidacznia się w zwrocie grzecznościowym, który czasem pojawia się przy nazwisku Idriesa Shaha i jego ojca, czyli „Sajjid”. Jest to tytuł honorowy, którym mogą posługiwać się jedynie potomkowie Mahometa.

Ojcem Idriesa Shaha był afgański dyplomata, uczonego i pisarz Sirdar Ikbal Ali Shah (1894–1969), a matką szkocka pisarka Elizabeth Louise MacKenzie (1900–1960)¹². Ojciec Idriesa Shaha, syn Nawaba Sajjida Amjada Alego Shaha, był pierwszym członkiem rodziny ze strony afgańskiej, który udał się do Wielkiej Brytanii. Po zamieszkaniu na stałe za granicą nie porzucił swojego afgańskiego dziedzictwa, ale jednocześnie nie izolował się względem kultury europejskiej. Jego dobry znajomy Laurence Frederic Rushbrook Williams wspomina: „mimo że nigdy nie został »zanglicyzowany« i nigdy nie utracił związku z własnym wspaiałym dziedzictwem kulturowym, głęboko przywiązał się do Wielkiej Brytanii, którą uczynił swoim domem”¹³. Opinia ta wskazuje na atmosferę, w której wychowywał się Idries Shah, charakteryzującą się docenianiem zarówno wartości europejskich, jak i tych uznawanych przez afgańskie elity. To podwójne pochodzenie, jak również wysoki poziom kultury panujący w jego domu daje również podstawy, by przypuszczać, że Idries dobrze rozumiał zarówno tradycję muzułmańską i mistycyzm suficki, jak i kulturę europejską. Dzięki temu mógł w dość trafny sposób przedstawiać nauki sufickie, by były zrozumiałe dla ludzi Zachodu. Choć przez badaczy określany jest on

¹¹ L.F. Rushbrook Williams, *Shah in his Eastern context*, [w:] *Sufi studies: East and West*, idem (red.), New York 1974, s. 14.

¹² Mimo podwójnej narodowości Idries Shah jest w opracowaniach zazwyczaj przedstawiany jako afgański pisarz i myśliciel, co będzie czynione także w tej pracy. Nie należy jednak zapominać, że takie określenie tylko w połowie jest adekwatne.

¹³ L.F. Rushbrook Williams, *Shah in his Eastern context*, *op. cit.*, s. 16. Por. „although he never become »Anglicized« and never lost in any way his link with his own great culture heritage, he formed a deep attachment to the United Kingdom where he made his home” [tłum. Urszula Opyrchał – dalej UO].

mianem Afgańczyka, nie jest to w pełni adekwatny termin, gdyż jedynie częściowo oddaje nie tylko jego przynależność etniczną, ale przede wszystkim tożsamość kulturową.

Jako dyplomata międzynarodowy Ali Shah starał się znaleźć różne płaszczyzny porozumienia pomiędzy ludźmi o różnych poglądach na świat. Jego znajomość języków angielskiego, arabskiego, perskiego i urdu¹⁴, umożliwiła mu nie tylko dobre pełnienie obowiązków zawodowych, ale także przybliżanie historii, myślenia, religijności i folkloru charakterystycznego dla Afganistanu i Bliskiego Wschodu poprzez pisarstwo i pracę badawczą. Opublikował wiele książek z zakresu islamu, sufizmu i kultury afgańskiej, między innymi *Islamic Sufism* (1933). Wydaje się, że zainteresowania ojca wywarły ogromny wpływ na życie Idriesa Shaha i jego twórczość. Można powiedzieć, że z wielkim sukcesem kontynuował tradycję studiów sufickich, stając się najpopularniejszym pisarzem przedstawiającym zagadnienia sufickie czytelnikowi wychowanemu w kulturze zachodniej.

Idries Shah przejął także podejście ojca do sufizmu, który obaj traktowali jako podstawę dialogu między religiami, wartościami i sposobami myślenia, zakorzenionymi w kulturach muzułmańskiej i łacińskiej. Co więcej, był to temat ważny dla całej rodziny Shahów. Kontynuując badania filozoficzne, religijne i kulturowe ojca zarówno Idries Shah, jak i jego starsze rodzeństwo włączali się w budowanie mostu porozumienia między światem arabsko-muzułmańskim a innymi kręgami kulturowymi. Siostra Idriesa, Amina Shah, specjalizowała się w tłumaczeniach afgańskich bajek i przypowieści¹⁵. Brat Idriesa, Omar Ali-Shah, publikował tłumaczenia poezji wschodniej oraz materiały propagujące sufizm, między innymi *The Course of the Seeker* (1988). Był również sufickim nauczycielem działającym na terenie Europy, Kanady i Ameryki Łacińskiej. Nawiązując do nauczania ojca, częściowo zachowywał on muzułmański kontekst praktyki sufickiej, a podlegającemu mu ruchowi nadał wymowną nazwę *Tradition*.

W przeciwieństwie do brata Idries Shah wybrał ścieżkę bardziej uniwersalną, pokazującą, że sufizm nie musi być związany z żadnym konkretnym wyznaniem i zrezygnował z bezpośrednich odniesień do Koranu czy tradycji Proroka. W niniejszej

¹⁴ *Ibid.*, s. 20.

¹⁵ Warto wspomnieć, że do jednej z książek Aminy Shah, zatytułowanej *The Tale of the Four Dervishes* (1979), wprowadzenie napisała Doris Lessing – późniejsza laureatka Nagrody Nobla, która od lat sześćdziesiątych była uczennicą Idriesa Shaha i wspierała wysiłki jego rodziny w rozpowszechnianiu powiastek edukacyjnych. Za: G. Müge, *Between East and West: Sufism in the Novels of Doris Lessing*, New York 1997, ss. 20–21.

pracy zostanie położony szczególny nacisk na kwestie poznania siebie w kontekście doskonałości etycznej w nauczaniu Shaha, także w perspektywie oceny możliwości wykorzystania tych koncepcji jako pomostu pomiędzy myślą Zachodu i Bliskiego Wschodu.

1.2. Przyczyny popularności Shaha

W XX wieku Idries Shah był najbardziej popularnym nauczycielem sufickim w krajach zachodniego kręgu kulturowego, a obecnie nadal jest najchętniej czytany na Zachodzie autorem podejmującym zagadnienia sufizmu¹⁶. Czasami podaje się, że jego książki sprzedały się w łącznym nakładzie piętnastu milionów egzemplarzy¹⁷. Jego pisma i nauczanie wywierały wpływ nie tylko na zwykłych czytelników, ale także oddziaływały na współczesnych mu pisarzy, również będących nauczycielami duchowości. Inspirację w nim widzieli między innymi Doris Lessing – laureatka Nagrody Nobla z dziedziny literatury, Robert Graves – angielski pisarz i badacz mitologii, Jorge Luis Borges – argentyński pisarz i poeta¹⁸, Paulo Coelho – znany brazylijski pisarz¹⁹, Saira Shah – jego córka, reporterka i pisarka, Navis Nord – polski pisarz i nauczyciel duchowości.

Fenomen popularności tekstów Idriesa Shaha badał w 2015 roku Mark Sedgwick. Po przeprowadzonych analizach stwierdził, że dość łatwo wyjaśnić powodzenie wykorzystywanych w pismach Shaha historyjek, których najczęściej powtarzającym się bohaterem był hodża²⁰ Nasrudin. Sedgwick podał następującą interpretację uzyskanych wyników badań:

Nasrudin przez wieki był popularny wśród Arabów, Turków, Irańczyków i indyjskich muzułmanów, więc dlaczego – dobrze opowiedziany od nowa po angielsku – nie miałby być popularny również wśród ludzi Zachodu?²¹

¹⁶ L. Ridgeon (red.), *The Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge University Press 2014, s. 278.

¹⁷ Np. H. Shinwary, *Idries Shah: A brief portrait*, [w:] <https://idriesshahfoundation.org/idries-shah-a-brief-portrait/> (2.01.2018).

¹⁸ Z. Landowski, *Sufizm: podstawowe informacje*, Warszawa 2010, s. 227.

¹⁹ M. Sedgwick, *Neo-Sufism in the 1960s: Idries Shah*, [w:] *The 8th CISMOR Annual Conference on Jewish Studies: Kabbalah and Sufism Esoteric Beliefs and Practices in Judaism and Islam in Modern Times*, Kyoto 2015, s. 63.

²⁰ Tytuł grzecznościowy stosowany w kulturze muzułmańskiej oznaczający między innymi nauczyciela duchowego i znawcę islamu.

²¹ M. Sedgwick, *Neo-Sufism in the 1960s...*, *op. cit.*, s. 59. Por. „Nasrudin had been popular for centuries among Arabs, Turks, Iranians and Indian Muslims, so why not also – once well retold in English – among Westerners?” [tłum. UO].

To wyjaśnienie wydaje się jednak niewystarczające co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze opowieści o hodży Nasrudinie były przetłumaczone na języki europejskie na długo przed narodzinami Idriesa Shaha – przekład na język angielski był dostępny już w 1854 roku²². te liczne tłumaczenia nie wzbudziły jednak wieloletniego zainteresowania postacią hodży wśród czytelników, co miało miejsce w przypadku tekstów Shaha. Po drugie wszystkie wymienione w wyjaśnieniu Sedgwicka społeczności należą do świata arabsko-muzułmańskiego, czyli charakteryzują się pewnymi podobieństwami w zakresie konstruowania obrazu świata, wykorzystywanych symboli i metaforyki. Dokonanie przekładu międzykulturowego bywa czasami bardzo trudne, a zdarza się także, że jest ono zupełnie niemożliwe. Zainteresowanie pewnymi tematami wśród ludzi odznaczających się określoną mentalnością i wychowanych w danej kulturze, może nie znaleźć odpowiedniego zrozumienia, a przez to nie uzyskują one uznania wśród osób z innego kręgu kulturowego. Problematyka ta może stać się niezrozumiała, nieatrakcyjna czy niegodna zbadania, co spowoduje, że promowanie danych tematów, określonego podejścia do nich lub refleksji nad nimi przestanie być kontynuowane. Czasem nawet wśród różnych grup narodowych i mających wspólne korzenie kulturowe, trudno jest przełożyć pewne elementy kulturowe, co ma na przykład miejsce przy próbach zrozumienia humoru angielskiego, czeskiego czy polskiego przez osoby innej narodowości. Jako inny przykład można wskazać odmienne sposoby filozofowania w części kontynentalnej i wyspiarskiej Europy, co ujawnia różnorodną mentalność mimo istnienia wspólnej bazy odnoszącej się do kultury łacińskiej. Podążając linią argumentacyjną Sedgwicka, powinno się uznać, że polskie zainteresowanie takimi postaciami jak król Krak czy Koziołek Matołek znajdzie swoje przełożenie w innej kulturze, co wydaje się niezwykle mało prawdopodobne. Po trzecie należy przypomnieć, że w folklorze europejskim istniała postać przypominająca hodżę Nasrudina, czyli Dyl Sowizdrzał²³, więc z pewnego punktu widzenia łatwiej było odwołać się do europejskiego mędrca – błazna, niż wprowadzać figurę orientalną.

Z drugiej strony przeciętny dwudziestowieczny przedstawiciel kultury zachodniej był zafascynowany Bliskim Wschodem, Orientem i związaną z tym odmiennością. Niezwykłą popularnością w krajach europejskich cieszyły się baśnie

²² Por. J. Schiff, *Nasreddin Hodja*, [w:] <http://u.cs.biu.ac.il/~schiff/Net/front.html> (15.01.2019).

²³ Autorce nie udało się dotrzeć do żadnego badania porównawczego obu postaci, a wydaje się, że wyniki podobnej analizy mogłyby być ciekawe.

z *Księgi tysiąca i jednej nocy*. Być może wnioskowanie Sedgwicka opierało się na przeświadczeniu, że skoro jeden tekst z tradycji orientalnej cieszył się zainteresowaniem, to podobnie powinno się stać w przypadku opowieści o Nasrudinie, który jako element charakterystyczny dla Orientu mógł być dla ówczesnego Europejczyka bardziej atrakcyjny niż postać z własnego folkloru. Jeśli jednak tak było, to powraca pytanie o to, dlaczego wcześniejsze liczne tłumaczenia opowieści o hodży Nasrudinie nie uzyskały podobnej popularności co pisma Shaha, mimo że przed I wojną światową i w okresie międzywojennym zainteresowanie kulturą Bliskiego Wschodu było intensywniejsze niż w latach siedemdziesiątych XX wieku.

Sedgwick podsumowuje przyczyny popularności tekstów Shaha, stwierdzając, że: „sukces Shaha możemy przypisać częściowo potrzebom czasu, częściowo jego połączeniu sufizmu, wiedzy ludowej i Gurdżijewa”²⁴. Nie precyzuje on jednak, czy ma na myśli potrzeby religijne lub filozoficzne czy też przykładowo potrzeby psychologiczne, socjologiczne lub intelektualne związane z poznawaniem Orientu. Teruaki Moriyama kontynuuje wywód Sedgwicka i doprecyzowuje, że swoim działaniem Idries Shah „odpowiedział na społeczne potrzeby alternatywnej religijności w społecznościach zachodnich”²⁵. Podobnego wniosku nie da się wyprowadzić z badań poczynionych przez Sedgwicka, lecz raczej osadzając działalność Shaha w szerszym kontekście przemian społeczno-religijnych drugiej połowy XX wieku. Biorąc pod uwagę zainteresowanie Europejczyków w tym okresie nowymi ruchami religijnymi należy przyznać, że interpretacja powodzenia działalności Shaha dokonana przez Moriyamę jest bardziej wiarygodna niż Sedgwicka.

Podobną linię argumentacyjną obrał także Olav Hammer, który zwraca uwagę na to, że Shah prezentował sufizm nie tylko jako uniwersalną naukę czy doktrynę, ale także kładł nacisk na praktyczne efekty stosowania proponowanych nauk, jak na przykład na poczucie wewnętrznego zadowolenia czy dobrostanu, które one przynoszą. Mimo zarzutów dotyczących niedającej się zweryfikować biografii Shaha i wątpliwości co do jego poziomu jako nauczyciela duchowości Hammer przyznaje, że: „Odegrał, jednakże, istotną rolę w reprezentowaniu istoty sufizmu jako niewyznaniowej, indywidualistycznej i afirmującej życie kwintesencji duchowej

²⁴ M. Sedgwick, *Neo-Sufism in the 1960s...*, *op. cit.*, s. 66. Por. „Shah’s success may be ascribed partly to the needs of the time, and partly to his combination of Sufism, folk wisdom, and Gurdjieff” [tłum. UO].

²⁵ T. Moriyama, *A Response to Prof. Mark Sedgwick: “Neo-Sufism in the 1960s: Idries Shah”*, [w:] *The 8th CISMOR Annual Conference on Jewish Studies: Kabbalah and Sufism Esoteric Beliefs and Practices in Judaism and Islam in Modern Times*, Kyoto, s. 73. Por. „He responded to the social needs for alternative religiosity in the Western societies” [tłum. UO].

mądrości”²⁶. Taka propozycja rozwoju duchowego z pewnością była atrakcyjna dla części populacji kultury zachodniej drugiej połowy XX wieku.

Kolejnym badaczem analizującym popularność Shaha był Mohamed Yahia Haschmi. Prawdopodobnie celnie rozpoznał jedną z przyczyn sukcesu Shaha w stwierdzeniu:

...dla wielu myślących ludzi na Zachodzie, praca ta jest atrakcyjna, ponieważ pokazuje, w jaki sposób problemy znane współczesnym społeczeństwom były obserwowane, stawiane i rozwiązywane przez sufich w przeszłości, zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i psychologicznej²⁷.

Wydaje się, że dla części osób odkrycie możliwości praktycznego zastosowania przekazywanej od pokoleń wiedzy, odkrycie tego, że historyjki opisują zjawiska, mogące się wydarzyć niezależnie od kultury, jest znacznie silniejszym motywatorem do czytania książek niż jedynie ciekawa postać hodży Nasrudina i synkretyzm religijno-kulturowy.

Poza tym niewątpliwie istotnym czynnikiem popularności Idriesa Shaha, o którym nie wspominają badacze, jest poparcie, jakiego udzieliły mu bliskowschodnie autorytety, co prawdopodobnie nie miało miejsca względem innych osób popularyzujących sufizm w krajach zachodnich. Początkowo podobnego wsparcia chciał udzielić Ali Shah muzykowi Inayatowi Khanowi. W 1918 roku zamierzali oni wspólnie założyć Wspólnotę Islamską (*Islamic Society*) w Londynie²⁸, lecz próby okazały się bezowocne między innymi z powodu odmiennych sposobów nauczania sufizmu i różnych poglądów obu mężczyzn na temat związku tego ruchu z islamem. Ali Shah krytykował Inayata Khana za zbyt uniwersalizujące podejście do sufizmu, oddzielające w radykalny sposób sufizm od islamu. Omawiając działalność ojca Idriesa Shaha, Mark Sedgwick zauważa, że krytyka pozareligijnego rozumienia sufizmu, którą Ali Shah zawarł w swojej książce *Islamic Sufism*, skierowana jest właśnie pod adresem

²⁶ O. Hammer, *Sufism for Westerners*, [w:] *Sufism in Europe and North America*, D. Westerlund (red.), London–New York 2004, s. 138. Por. „He has, however, played a significant role in representing the essence of Sufism as a non-confessional, individualistic and life-affirming distillation of spiritual wisdom” [tłum. UO].

²⁷ M. Yahia Haschmi, *Spirituality, science, and psychology in the Sufi way*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, s. 120. Por. „to many thinking people in the West, this work is attractive because he shows how problems familiar to current societies have been observed, faced, and solved by Sufis in the past, both in the social and psychological areas” [tłum. UO].

²⁸ Z. Inayat-Khan, *A Hybrid Sufi Order at the Crossroads of Modernity: The Sufi Order and Sufi Movement of Pir-O-Murshid Inayat Khan*, Unpublished PhD dissertation, Duke University, 2006, ss. 103, 105, 106, za: M. Sedgwick, *Neo-Sufism in the 1960s...*, *op. cit.*, s. 53.

Inayata Khana²⁹. Wyjaśniając znaczenie terminu „sufizm”, Ali Shah pisał, by nie mylić autentycznego i prawowiernego sufizmu z:

...nieislamskimi ruchami, które z powodu całkowitej ignorancji stylizują się na sufizm; dla sufiego koniecznością jest bycie muzułmaninem [...] Koran jest pierwszą i ostatnią księgą sufizmu, a Prorok Mahomet największym sufim wszechczasów. W związku z tym ten, kto nie podpisuje się pod tą ideą, pomimo że może podążać Tajemną Ścieżką, nie jest sufim³⁰.

Z pewnością Ali Shah nie popierał oddzielania sufizmu od zasadniczego przesłania islamu. Być może jednak spór między Ali Shahem a Inayatem Khanem nie przebiegał wyłącznie na linii uwypuklania muzułmańskich aspektów sufizmu, lecz ujawniał bliskowschodnią mentalność dotyczącą oceny nauczania sufickiego. Należy zauważyć, że początki ruchów sufickich w Europie i w Stanach Zjednoczonych opisywane są przede wszystkim w optyce nauki zachodniej, co sprawia, że działalność Inayata Khana oceniana jest raczej pozytywnie. Rzadko akcentuje się stanowisko badaczy z Bliskiego Wschodu, którzy zwracają uwagę między innymi na pochodzenie i wykształcenie osoby upowszechniającej myśl suficką. Saleh Hamarneh wymienia cztery właściwości, którymi powinna odznaczać się osoba prezentująca myśl bliskowschodnią przedstawicielom kultury zachodniej. Po pierwsze powinna pochodzić z szanowanej i odpowiedzialnej rodziny, która mogłaby stanowić porękę, nie powinna być to osoba, której przodkowie są nieznani. Po drugie powinna znać języki oryginalne, by być w stanie odpowiednio przekładać istotne znaczenia terminów arabskich i perskich, a dzięki temu zachować istotę nauczanej doktryny i przytaczanych tekstów. Po trzecie nie powinna być uprzedzona ideologicznie, lecz być w stanie podkreślać czynniki jednoczące różne kultury, bez przesadnego skupiania się na podziałach. Po czwarte jednostka taka powinna mieć umiejętności komunikacyjne na takim poziomie, by być w stanie dotrzeć do ludzi z innej kultury. Hamarneh ocenia, że wszystkie wspomniane warunki spełnia rodzina Shahów, a w szczególności Idries³¹. Milczenie dotyczące Khana może sugerować, że jego nie ocenia równie przychylnie.

Wielu bliskowschodnich badaczy i wykładowców uniwersyteckich doceniało działalność Idriesa Shaha i – mimo ich uniwersalnego przesłania – nie miało

²⁹ M. Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*, Oxford 2016, ss. 170–171.

³⁰ S.I. Ali Shah, *Islamic Sufism*, London 1933, s. 14. Por. „...non-Islamic movements which due to utter ignorance are styled Sufism; for Sufi must of necessity be Moslem [...] Koran is the first and the last Text Book of Sufism, and the Prophet Mohamed the greatest Sufi of all times. Whosever, therefore, does not subscribe to this idea, despite the fact that he may be following an Occult Way, is not a Sufi” [tłum. UO].

³¹ Por. S. Hamarneh, *Historico-literary aspects of the work of Idries Shah*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 84–86.

wątpliwości co do ich sufickiego charakteru³². Ponadto David Wade i Edward Campbell odwołują się do międzynarodowego spotkania przedstawicieli ruchów sufickich w Turcji, w czasie którego obecni tam nauczyciele udzielili oficjalnego poparcia dla planowanej już wówczas działalności Shaha w Europie³³. Nie sposób pominąć kwestię wsparcia międzynarodowych środowisk sufickich. Brakuje świadectw, by wykazywali oni równie pozytywne odniesienie do nauk głoszonych przez Inayata Khana. Być może wynikało to z niewystarczającego formalnego wykształcenia muzyka, jego pochodzenia ze zbyt mało szacownej rodziny czy przekazywania treści, które w oczach autorytetów z Bliskiego Wschodu nie odpowiadały esencji nauk sufickich.

Trudno ocenić, na ile wsparcie udzielone Idriesowi Shahowi przez elity wywodzące się z kultury arabsko-muzułmańskiej wpłynęło na popularność jego pism i możliwość szerzenia się jego działalności, ale nie można tego czynnika pomijać. Bardzo prawdopodobne jest jednak, że głównym powodem jego sukcesu była odpowiedź na autentyczne potrzeby związane z poszukiwaniem praktycznego podejścia do religijności, metod poznania siebie czy doskonalenia etycznego i uczynienie tego w formie przystępnej i pociągającej w ocenie ludzi zachodniego kręgu kulturowego żyjących w XX wieku.

1.3. Krytyka Idriesa Shaha

Idries Shah jest jednym z myślicieli sufickich, względem którego narosło wiele kontrowersji związanych nie tylko z tematyką jego nauczania, ale także z pochodzeniem.

Pierwsze poważniejsze zarzuty pod adresem Idriesa Shaha pojawiają się po publikacji *The Sufis* (1964). Mimo pozytywnej recenzji tej pozycji, doceniania jej stylu i podjęcia tematu, który jest mało znany, Robert Payne ocenia, że autor „jest skłonny wszędzie widzieć wpływ sufich”³⁴. Payne zdaje się sugerować, że Shah traktuje sufizm zbyt szeroko i w niewłaściwy sposób klasyfikuje zjawiska jako będące częścią tradycji sufickiej. Około dwa tygodnie po wspomnianej recenzji ukazuje się

³² Por. L.F. Rushbrook Williams (red.), *Sufi studies: East and West: a symposium in honor of Idries Shah's services to Sufi studies by twenty-four contributors marking the 700th anniversary of the death of Jalaluddin Rumi (A.D. 1207–1273)*, New York 1974.

³³ D. Wade, E. Campbell, *To teach the way of the Sufi*, „The Guardian” 1996, December 3, s. 15.

³⁴ R. Payne, *Mystics in White*, „New York Times Book Review” 1964, September 13, s. 24, za: M. Sedgwick, *Neo-Sufism in the 1960s...*, *op. cit.*, s. 64. Por. „...inclined to see Sufi influence everywhere” [tłum. UO].

nieprzychylny list Hugh Gordona Porteususa – jednego z bardziej znaczących w Londynie krytyków literackich, który podtrzymuje nieprzychylną opinię Payne’a. Porteus zauważa, że przytoczona przez Shaha opowieść o słoni w ciemnym pomieszczeniu nie jest historią suficką, gdyż najstarszą jej wersję można znaleźć w palijskim kanonie buddyjskim³⁵. Zarzut ten wpływa jeszcze bardziej na ocenę Shaha jako pisarza, którzy zbyt swobodnie przedstawia inklinacje sufickie i dorobek sufich.

Wydaje się jednak, że zarzut Posteususa, choć zasadny, nie powinien znacząco wpływać na ocenę publikacji Shaha. Okazuje się bowiem, że historia, która stała się podstawą do wysunięcia zarzutu ze strony krytyka, występuje w III księdze *Masnawi i Manawi*³⁶ wielkiego mistrza sufickiego – Jalaluddina Rumiego. Dzieło to nazywane jest perskim Koranem, co w dosadny sposób wskazuje na jego ogromne znaczenie w tradycji muzułmańskiej i sufickiej. Z punktu widzenia osoby wychowanej między innymi na tekstach perskich i arabskich oraz zanurzonej w kulturze sufickiej nie wydaje się błędnym twierdzenie, że opowieść należy zaliczać do tradycji sufickiej, skoro występuje w największym dziele perskiego mistrza Rumiego. Nie sposób jednak także nie przyznać racji Porteusowi, który wskazuje na wcześniejsze pochodzenie owego opowiadania. Jednak to domeną krytyka literackiego jest między innymi badanie historii literatury, natomiast dla nauczyciela z danej tradycji, który nie jest badaczem akademickim, taka wiedza nie musi być użyteczna, a przez to nie jest konieczna. Znacznie ważniejszą dla niego jest umiejętność wykorzystania danego tekstu w celach pedagogicznych czy jako podstawy do filozoficznej interpretacji. Zauważmy także, że badacze z zakresu różnych dziedzin posługują się określeniem „opowieść biblijna” przy omawianiu między innymi historii potopu, a przecież wiadomo, że jest to tekst zaczerpnięty z kultury egipskiej, a wcześniej z sumeryjskiej. Jeśli przyzna się pełną rację stanowisku Posteususa, to powinno się jednocześnie krytykować nieprawidłowe – z punktu widzenia historii literatury – określanie potopu jako historii biblijnej. Jednak dla osób wychowanych w tradycji chrześcijańskiej taki zabieg wydaje się działaniem nienaturalnym i odmawiającym temu kręgowi religijnemu przyznawania się do dziedzictwa, które – ponieważ zostało ocenione jako wartościowe – zostało zasymilowane i uznane za własne. Skoro nie postępuje się w taki sposób wobec

³⁵ H.G. Porteus, *Letter*, „The Spectator”, nr September 29, 1964, s. 401, za: *Ibid.*, s. 58; M. Sedgwick, *Western Sufism*, *op. cit.*, s. 214. W tekstach Sedgwicka występuje błędny zapis imienia krytyka – jest „High”, a powinno być „Hugh”.

³⁶ Zob. J. Rumi, *The Mathnawi of Jalálu'd-Dín Rúmí*, R.A. Nicholson (red.), London 1926, Ks. III.

własnego dziedzictwa, niesprawiedliwe byłoby oczekiwać, by inni czynili tak wobec swojej własnej tradycji.

Być może jednak zarzuty poczynione przez Payne'a i Porteusą wpłynęły na ocenę Shaha jako człowieka przesady. W podobnym tonie wypowiada się między innymi Paul O'Prey, który twierdził, że Idries Shah przypisał sobie wysokie pochodzenie, by ukryć, że jego rodzina jest zwyczajna. O'Prey argumentował, że Shah nie może być potomkiem Mahometa, gdyż trzech synów proroka zmarło w dzieciństwie³⁷. Zastanawiające jest to, że krytyk zdaje się pomijać fakt, że Mahomet miał także córkę, Fatimę – żonę Alego, a na tę właśnie linię pochodzenia powołuje się przekaz rodzinny Shahów.

Jednak najistotniejsza część krytyki względem Shaha dotyczyła tego, czy można jego nauczanie nazwać sufickim. Mimo ciągłego odwoływania się przez Shaha do tradycji, do tekstów źródłowych wielkich nauczycieli sufickich, jak Rumi czy Ibn El-Arabi, jak również do tradycji przekazywanej ustnie, ze strony badaczy islamu oraz kultury arabsko-muzułmańskiej pojawiają się zarzuty dotyczące zakresu i tematu jego nauczania. Przypomnijmy, że krytyczne teksty powstawały przede wszystkim wśród badaczy wywodzących się z zachodniego kręgu kulturowego, a bliskowschodni naukowcy cenili i popierali aktywność Shaha, czego najlepszym przykładem może być publikacja pokonferencyjna zawierająca teksty prawie wyłącznie osób z tytułami profesora: *Sufi studies: East and West: a symposium in honor of Idries Shah's services to Sufi studies by twenty-four contributors marking the 700th anniversary of the death of Jalaluddin Rumi (A.D. 1207–1273)*, która honoruje z jednej strony rocznicę śmierci mistyka i mistrza sufickiego Rumiego, a z drugiej działalność podejmowaną przez Idriesa Shaha.

Często powtarzaniem i istotnym zarzutem jest wskazywanie na to, że Shah nie odwołuje się do teologii muzulmańskiej, nie cytuje wersetów Koranu ani wypowiedzi proroka Mahometa, nie przywołuje boskich imion. Jednym z najbardziej zagorzałych krytyków Idriesa Shaha, który także przytaczał te argumenty, był Lawrence Paul Elwell-Sutton – badacz uniwersytecki, specjalizujący się w naukach o islamie i kulturze perskiej. W jednym z krytycznych artykułów na temat Shaha napisał, że nauczanie prezentowane przez Afgańczyka należałoby nazwać pseudosufizmem, gdyż: „nie skupia

³⁷ Za: M. Pharand, „In the Irish-Sufic Tradition”: Robert Graves and Idries Shah, „Gravesiana: The Journal of the Robert Graves Society” 1997, t. 1, nr 3, s. 306.

się na Bogu, ale na człowieku”³⁸. Uznał, że metoda, którą posługiwał się Shah, bardziej przypomina psychologię niż religię, a przez to nie należy go zaliczać do przedstawicieli sufizmu.

Podobną pejoratywną ocenę działalności Shaha wystawił James Moore. Mimo doceniania zaangażowania Afgańczyka w popularyzowanie sufizmu jako humanistycznego oblicza islamu, Moore swoje rozważania kończy stwierdzeniem, że tego typu nauczanie może wśród autorytetów zostać uznane za coś odrażającego, gdyż jest to sufizm „bez poświęcenia, bez transcendowania siebie, bez aspiracji wyższego poznania, bez tradycji, bez Proroka, bez Koranu, bez islamu i bez Boga”³⁹. Zwróćmy uwagę, że Moore, mówiąc o autorytetach, prawdopodobnie odnosi się jedynie do badaczy z kręgu zachodniego, pomijając pozytywną ocenę aktywności Shaha czynioną przez przedstawicieli elity intelektualnej Bliskiego Wschodu. Jeśli zaś chodzi o kwestię transcendowania siebie i aspiracji wyższego poznania, to zagadnienie to zostanie omówione w kolejnych rozdziałach, które staną się podstawą do rzetelnej oceny wysuwanego zarzutu.

Aby merytorycznie odpowiedzieć na zarzuty sugerujące, że nauczanie Shaha nie jest częścią sufizmu, warto odnieść się do szerszego kontekstu działalności Idriesa Shaha i charakterystyki współczesnych ruchów sufickich, klasyfikowanych jako „neosufizm” lub „sufizm zachodni”.

2. Sufizm zachodni czy neosufizm

Od wielu lat w literaturze fachowej jest w użyciu termin „neosufizm”, za pomocą którego określa się bardzo różnorodne ruchy rozwijające swoją działalność od połowy XVIII wieku, które mniej lub bardziej nawiązują do praktyk i nauczania klasycznych nauczycieli sufickich. Rozważymy pokrótce, jakie cechy charakterystyczne wyróżnia się opisując zjawisko neosufizmu, jak również dlaczego warto wprowadzić do dyskursu polskiego określenie „sufizm zachodni” (*Western Sufism*), które w fachowej literaturze anglojęzycznej zdobywa coraz większą popularność.

³⁸ L.P. Elwell-Sutton, *Sufism & Pseudo-Sufism*, *op. cit.* Por. „centred not on God but on man” [tłum. UO].

³⁹ J. Moore, *Neo-Sufism...*, *op. cit.*, s. 7. Por. „without self-sacrifice, without self-transcendence, without the aspiration of gnosis, without tradition, without the Prophet, without the Quran, without Islam, and without God. Merely that” [tłum. UO].

2.1. „Nowe” elementy w neosufizmie

Badając historię neosufizmu Rex S. O’Fahey i Bernd Radtke ustalili, że terminu tego jako pierwszy użył Fazlur Rahman w swoim obszernym wprowadzeniu do zagadnienia islamu z 1968 roku. Choć Rahman za pierwszych przedstawicieli neosufizmu uważał niektórych nauczycieli już z XIV wieku – na przykład Ibn Tajmijję⁴⁰ – to zasadniczo używał tego terminu dla wskazania różnicy między klasycznym, średniowiecznym sufizmem, a ruchami działającymi pod koniec XVIII wieku lub w okresie późniejszym, które jego zdaniem nastawione były bardziej aktywistycznie⁴¹.

Określenie „neosufizm” sugeruje nową jakość. Z jednej strony nowością jest to, że w XVIII wieku zaczęły powstawać nieistniejące dotychczas organizacje sufickie, których oddziaływanie na społeczeństwo było widoczne i znaczące, z drugiej strony doszukiwano się zasadniczej odmienności współczesnych ruchów względem wcześniejszych bractw sufickich. Bractwa, które jako pierwsze uzyskały miano neosufizmu, rozwijały się na terenach, gdzie dominującym wyznaniem jest islam. Ich reformatorski charakter opisuje się jako reakcję na epokę kolonializmu i podkreśla się ich związek z ideą panislamizmu⁴². Tak umiejscowiony początek reformatorskich bractw sugeruje w pierwszej kolejności ich polityczno-społeczny charakter w przeciwieństwie do średniowiecznych ruchów sufickich zainteresowanych raczej kwestiami religijnymi, teologicznymi czy filozoficznymi. Już samo to silne nastawienie polityczne mogło dać podstawę do tego, by wprowadzić nowy termin dający adekwatne kryterium oddzielające ruchy klasyczne od reformatorskich.

Jednak od lat pojawiają się głosy, że wiele bractw zaklasyfikowanych jako neosufickie kontynuuje myśli obecne we wcześniejszej tradycji sufickiej, a zatem nie można ich nazwać nowymi czy całkowicie oryginalnymi. Krytykując brak precyzji w użyciu takich terminów jak „neosufizm” czy „sufizm reformowany”, Julian Baldick zauważa: „Współcześni autorzy zbyt szybko posłużyli się tymi wyrażeniami [...],

⁴⁰ F. Rahman, *Islam*, Chicago 1979, ss. 206, 239, za: R.S. O’Fahey, B. Radtke, *Neo-Sufism Reconsidered*, „Der Islam” 1993, t. 70, nr 1, s. 55.

⁴¹ *Ibid.*, s. 254.

⁴² Zob. np.: R.S. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód: burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, I. Nowicka (tłum.), Kraków 2004; R. Aslan, *Nie ma Boga oprócz Allaha. Powstanie, ewolucja i przyszłość islamu*, P. Gołębiowski (tłum.), Warszawa 2014, ss. 340–380.

nie rozpoznając ciągłości tradycji ze średniowiecznej przeszłości”⁴³. Powstaje zatem pytanie o to, czy bractwa neosufickie można rzeczywiście nazwać ruchem nowatorskim, prezentującym idee nieobecne dotychczas w myśli islamu, czy też jedynie w ich obrębie uwydatniano i rozwijano koncepcje już wcześniej wypracowane z mniejszą bądź większą precyzją, które jednak nie znalazły odpowiednio obszernego opracowania naukowego, co wpłynęło na błędną ocenę ich oryginalności.

Analizując sufickie ruchy reformatorskie wyróżniono kilka cech charakteryzujących współczesne bractwa. O’Fahey i Radtke – nawiązując do prac Johna Spencera Triminghama, Johna Volla i Brandforda G. Martina – wskazali dziewięć takich cech, odnoszących się zarówno do doktryny, praktyki, jak i kwestii organizacyjnych w wymiarze społecznym i politycznym. Są to: odrzucenie praktyk sufickich związanych z ludową estetyką (np. tańców), odrzucenie myśli Ibn El-Arabiego (szczególnie doktryny *wahdat al-wudżud*), uwydatnienie doktryny o zjednoczeniu z prorokiem Mahometem, legitymizacja pozycji założyciela bractwa, tworzenie masowych, hierarchicznych organizacji, nacisk na studiowanie hadisów, odrzucenie praktyki *taqlid*, domaganie się przyjęcia ćwiczeń *idżtihad* oraz chęć do podejmowania politycznych i wojskowych działań w obronie islamu⁴⁴. Jednak jedynie część z tych cech można uznać za rzeczywiście nowatorskie – przykładowo zdecentralizowane wspólnoty zastąpiono ściśle zorganizowanymi, hierarchicznymi strukturami. Natomiast przykładowo doktryna o zjednoczeniu z prorokiem nie jest w tradycji sufickiej nowa. Inspiracji dla jej powstania doszukuje się w nauczaniu Ibn El-Arabiego⁴⁵, co może wskazywać na doktrynalną niekonsekwencję, gdyż generalnie myśl tego filozofa jest odrzucana przez ruch neosufickie. Odnosząc się do analiz porównawczych między ruchami neosufickimi a myślą Ibn El-Arabiego Voll zauważa, że uogólniony wniosek o odrzucaniu myśli średniowiecznego filozofa jest przedwczesny lub jest wynikiem przebadania zbyt małej liczby bractw o zbliżonych poglądach⁴⁶. Wydaje się zatem, że stan badań dotyczących kwestii doktrynalnych w obrębie neosufizmu na terenach bliskowschodnich nie jest wystarczający, by jednoznacznie określić, które elementy można uznać za nowatorskie, a które

⁴³ J. Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, London 1989, s. 149, za: R.S. O’Fahey, B. Radtke, *Neo-Sufism Reconsidered*, *op. cit.*, s. 52. Por. „Modern writers have been too quick to use these expressions [...] failing to recognize the continuity of traditions from the medieval past” [tłum. UO].

⁴⁴ *Ibid.*, s. 57; J.O. Voll, *Neo-Sufism: Reconsidered Again*, „Canadian Journal of African Studies” 2008, t. 42, nr 2/3, s. 319.

⁴⁵ J.O. Voll, *Neo-Sufism: Reconsidered Again*, *op. cit.*, s. 323.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 325.

za kontynuację czy rozwijanie mniej znanych wątków obecnych u wcześniejszych przedstawicieli tradycji sufickiej.

Nehemia Levtzion wskazuje natomiast bardzo ważną cechę charakteryzującą ruchy islamskiego odrodzenia, jaką jest używanie języka potocznego⁴⁷. Z pewnością otwarcie się na nowe języki i dialekty dało możliwość wywierania wpływu wśród nowych odbiorców, co miało miejsce między innymi w Europie i Ameryce Północnej w XX wieku.

Im dłużej trwa dyskusja dotycząca współczesnych bractw sufickich, tym więcej pojawia się argumentów wspierających stanowisko, że z punktu widzenia doktryny zreformowany sufizm w większym stopniu jest kontynuacją sufizmu klasycznego niż zjawiskiem o wystarczająco odmiennych cechach, by dookreślać je przedrostkiem „neo”. Z drugiej strony polityczne zaangażowanie przedstawicieli tych ruchów daje silną podstawę do nadania im odmiennej nazwy niż klasycznym bractwom, których zainteresowania skierowane były raczej ku filozofii i duchowości. Zwraca się też uwagę na to, że termin „neosufizm” wciąż jeszcze używany jest dla określenia dwóch odmiennych tendencji: „reformowanego sufizmu” rozwijającego się współcześnie na terenach, gdzie od wieków dominującą religią jest islam, oraz ruchów oddzielających się od islamu obecnych na obszarze zachodniego kręgu kulturowego, gdzie islam jest wyznaniem mniejszościowym⁴⁸.

2.2. Sufizm zachodni – sufizm bez islamu

W ujęciu akademickim sufizm jest ściśle związany z monoteistyczną religią islamu. Określany jest jako filozoficzno-mistyczny nurt islamu, duchowy wymiar islamu czy też mistycyzm muzułmański⁴⁹. Takie definicje silnie podkreślają jego związek z konkretnym wyznaniem religijnym. W związku z tym pojawił się terminologiczny problem dotyczący ruchów działających na terenach Europy i Ameryki Północnej w XIX i XX wieku, które czasem co prawda odwoływały się do tradycji sufickiej, myśli jej czołowych przedstawicieli czy też stosowanych metod,

⁴⁷ N. Levtzion, *Muslims and chiefs in West Africa: a study of Islam in the Middle Volta Basin in the pre-colonial period*, Oxford 1986, ss. 7–8, za: *Ibid.*, s. 328.

⁴⁸ Być może aktualnie ze względu na falę migracji ludności muzułmańskiej do Europy po 2014 roku w niektórych państwach islam nie jest już wyznaniem mniejszościowym, jednak ze względu na omawianie myśli Shaha wydarzenia mające miejsce dwadzieścia lat po jego śmierci wydają się nieistotne.

⁴⁹ Zob. np.: D.M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, Detroit 2006, t. 9, s. 300; T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia: encyklopedia PWN*, Warszawa 2003, s. 153; Z. Landowski, *Sufizm, op. cit.*, s. 14; L. Ridgeon (red.), *The Cambridge Companion to Sufism...*, *op. cit.*, s. XVI.

ale w niewielkim stopniu eksponowały przynależność do islamu lub nawet nie czyniły tego wcale. Początkowo w literaturze fachowej zaczęto je nazywać neosufickimi, lecz ze względu na liczne różnice między tymi ruchami, a nowymi bractwami zakładanymi na terenach bliskowschodnich i reformowanym sufizmem – względem których pierwotnie było używane to określenie – coraz częściej w krytycznej dyskusji można spotkać się z terminem „sufizm zachodni” (*Western Sufism*). Określenie to uzyskuje coraz większą liczbę zwolenników⁵⁰, co wskazuje na jego większą precyzję w opisie zjawiska, do którego się odnosi. Dołączenie przymiotnika „zachodni” wskazuje przede wszystkim na teren czy kulturowo uwarunkowaną mentalność audytorium, do którego są kierowane działania podejmowane przez przedstawicieli owych ruchów. Natomiast na dalszy plan zostaje odsunięta odmiennność tych ruchów względem klasycznego sufizmu.

Początek sufizmu zachodniego związany jest z migracjami rozpoczętymi pod koniec XIX wieku. Mimo tego, że myśl suficka przenikała do krajów kultury zachodniej wiele wieków wcześniej, popularność ruchów związanych z sufizmem w krajach Europy i Ameryki pojawiła się wraz z napływem emigrantów z Bliskiego Wschodu w XIX i XX wieku. Niektórzy z przybywających do krajów Zachodu byli związani z sufizmem, jak było chociażby w przypadku ojca Idriesa Shaha, Sidara Ikbala Alego Shaha. Jednocześnie miała miejsce kolonizacja Maghrebu, w związku z czym wielu Europejczyków podróżowało lub osiedliło się na terenach, gdzie dominowała kultura arabsko-muzułmańska. Dzięki temu możliwa była szybsza wymiana informacji, także tych dotyczących życia kulturalnego czy religijnego. Dodatkowo w tym czasie rosło zainteresowanie Orientem, okultyzmem i ezoteryzmem, dzięki czemu przedstawiciele bractw sufickich szerzący swoje nauki wśród osób zachodniego obszaru kulturowego nie mieli większych trudności z docieraniem do audytorium zainteresowanego ich przekazem. Trudno jest określić dokładny czas pojawienia się ruchów sufizmu na terenach Europy i Ameryki Północnej, ale można uznać, że ukształtowały się one w wyniku zderzenia dwóch kultur – łacińskiej i arabsko-muzułmańskiej – oraz że były one jednym z wyników próby ich wzajemnego uzgodnienia. Zbigniew Landowski zauważa, że:

Chociaż nowe twarze sufizmu powstawały głównie wśród imigrantów [...], to jednocześnie trwał proces zaangażowania się wielu europejskich neofitów

⁵⁰ Np. prof. Mark Sedgwick, który początkowo w swoich publikacjach posługiwał się terminem „neosufizm”, ostatecznie monografię opublikował pod tytułem *Western Sufism*.

w tworzenie ruchów i struktur o charakterze sufickim, synkretycznym, odwołującym się do sufizmu, szczególnie wśród kręgów ezoteryczno-okultystycznych⁵¹.

Można zatem powiedzieć, że ważną siłą była nie tylko imigracja, ale także ujawniająca się w ludziach Zachodu potrzeba poznawania orientalnych kultur czy poszukiwanie nowych sposobów ukierunkowania swojej religijności.

Uznaje się, że pierwszym imigrantem, który prezentował swoją interpretację sufizmu wśród przedstawicieli kultury zachodniej był Inayat Khan⁵². Zajmujący się współczesnym islamem i neosufizmem Mark Sedgwick za głównych przedstawicieli sufizmu zachodniego uznaje między innymi Inayata Khana i Idriesa Shaha⁵³, natomiast Zbigniew Landowski dokonuje bardziej szczegółowego podziału, klasyfikując Idriesa Shaha do neosufizmu, a Inayata Khana do parasufizmu. Klasyfikowanie tak różnych osób, jako przedstawicieli ruchu o jednej nazwie „neosufizm” czy „sufizm zachodni” – co ma miejsce w literaturze anglojęzycznej – stwarza metodologiczne problemy z jednorodnym opisem zjawiska i wyodrębnieniem ścisłych cech charakteryzujących wszystkie bractwa powstałe w wyniku ich działalności. Być może ze względu na te trudności Zbigniew Landowski podejmuje wstępną próbę zakreślenia bardziej szczegółowych linii podziału między ruchami deklarujących swoją przynależność do tradycji sufickiej, ale niekoniecznie islamskiej. Wyodrębnia on między innymi ruchy neosufickie i parasufickie⁵⁴. Landowski jako neosufizm określa:

Konfesje synkretyczne, sięgające do tradycji mistycyzmu muzułmańskiego, zawierające w doktrynie wiele elementów sufizmu, ale tworzące „nową jakość” religijną i najczęściej traktujące islam jako jedną z wielu dopuszczalnych form wiary. W ich doktrynach przeważają elementy wyznań hinduskich i dalekowschodnich, które swego czasu, w bardziej okrojonych wariantach, zostały zaimplementowane w sufizmie⁵⁵.

Natomiast ruchy parasufickie charakteryzuje w następujący sposób:

Do tej grupy zaliczam sekty i organizacje powołujące się na sufickie i muzułmańskie korzenie, ale najczęściej elementy te są powierzchowne, a same konfesje są konglomeratami różnych ruchów ezoterycznych

⁵¹ Z. Landowski, *Sufizm*, *op. cit.*, s. 221.

⁵² O. Hammer, *Sufism for Westerners...*, *op. cit.*, s. 134; Z. Landowski, *Sufizm*, *op. cit.*, s. 229.

⁵³ M. Sedgwick, *The Reception of Sufi and Neo-Sufi Literature*, [w:] *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, London 2009, s. 184.

⁵⁴ Współczesne grupy związane z sufizmem na Zachodzie Landowski dzieli w następujący sposób: nurty i stowarzyszenia sufickie na Zachodzie „formalne i rzeczywiste stosowanie się do religijnego prawa muzułmańskiego (szariatu), niezależnie od tego, jak dalece zostało zmodyfikowane”, neosufickie, parasufickie, okołosufickie „w śladowych ilościach czerpią z tradycji sufizmu nietraktowanego jako mistycyzm muzułmański”, Z. Landowski, *Sufizm*, *op. cit.*, ss. 223–336.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 226.

i mistycyzmów, zazwyczaj indyjskiego i dalekowschodniego pochodzenia (joga, zen itp.). Często deklarują przynależność do świata islamu lub ruchów sufickich [...], ale jest ona iluzoryczna, w praktyce bowiem nie uznają zwierzchności tradycji muzułmańskiej czy *szariatu* nad regułami życia religijnego własnej konfesji. Ich doktryny mają uniwersalistyczny, synkretyczny charakter⁵⁶.

W ten sposób Landowski czyni jakościowe rozróżnienie między naukami i działaniami prezentowanymi przez tych działaczy. Warto więc zwrócić uwagę na to, że choć w opracowaniach anglojęzycznych obaj mężczyźni są porównywani do siebie jako przedstawiciele tego samego ruchu sufizmu zachodniego, to w literaturze polskiej Shah jest ściślej łączony z tradycyjnym przekazem nauk sufickich niż Inayat Khan, choć w obu przypadkach podkreśla się uniwersalizujące podejście do nauk i praktyk.

Najbardziej widoczną różnicą między sufizmem zachodnim a klasycznym sufizmem jest kwestia podejścia i eksponowania powiązania z islamem. Olav Hammer po przebadaniu podobieństw i różnic sufizmu islamskiego (*Islamic Sufism*) i zachodniego neosufizmu (*Western neo-Sufism*) wyróżnił pięć elementów, które wydały mu się charakterystyczne i odróżniające jedne ruchy od drugich. Hammer zauważa, że w sufizmie islamskim: po pierwsze członek zakonu staje się silnie związany z często rozległą społecznością, po drugie wierzenia i praktyki mają swoje źródło w tradycji muzułmańskiej, po trzecie są silnie wydzielone role mężczyzn i kobiet, po czwarte nauki rozprzestrzeniają się głównie przez kontakty osobiste, po piąte kluczowe znaczenie ma poprawność wykonywanej praktyki. Natomiast w zachodnim neosufizmie: po pierwsze grupy są małe lub ich nie ma, po drugie uniwersalne wierzenia mogą być połączone z innymi religiami zależnie od środowiska, po trzecie kobieta może zajmować ważne stanowiska, po czwarte nauki rozprzestrzeniają się głównie poprzez książki, po piąte kluczowe znaczenie ma doświadczenie⁵⁷. Okazuje się zatem, że część elementów wyróżniających zdaniem Hammera sufizm islamski od zachodniego neosufizmu to kwestie silnie związane z kulturą i środowiskiem, jak na przykład role kobiet i mężczyzn, rozległość siatki społecznej, którą określa się jako rodzinę lub bliskich, umiejętność czytania i popularność książek, a ostatecznie nawet elementy religijne można by uznać za wpływy kulturowe.

Poza elementami kulturowymi i rysem religijnym Hammer wyróżnia ostatni element, jakim jest podkreślanie wagi poprawności wykonania praktyki

⁵⁶ *Ibid.*, ss. 228–229.

⁵⁷ O. Hammer, *Sufism for Westerners...*, *op. cit.*, s. 139.

lub doświadczenia. Pojawia się jednak pytanie, co to oznacza, że praktyka jest dobrze wykonana. Czy chodzi jedynie o poprawne wykonanie aktów zewnętrznych i to jest kluczowe dla sufizmu islamskiego? Czyż jednak sufi i wielu teologów muzułmańskich nie zgodzi się z tym, że aby praktyka była w pełni prawidłowo wykonana, musi za nią stać odpowiednie doświadczenie wewnętrzne? Przykładowo Javad Nurbakhsh przytacza wiele przykładów na to, że praktykując nawrócenie, żal i skruchę można doświadczyć zrealizowania tych właściwości na różnych etapach i dopóki nie osiągnie się doskonałości, to praktyka nie jest w pełni prawidłowo wykonana. O doskonałości możemy mówić wtedy, kiedy następuje: „Odwrócenie się od wszystkiego innego niż Bóg; to jest żal i skrucha doskonałych pośród proroków i przyjaciół Boga”⁵⁸. Wydaje się zatem, że Hammer nie do końca ma rację wskazując na rozbieżność w zakresie poprawności wykonanej praktyki a rozwijaniem doświadczenia. Być może są to elementy, które rzucają się w oczy, ale doktrynalnie nie można się zgodzić na takie rozróżnienie między omawianymi ruchami.

Dodatkowo należy podkreślić, że choć Hammer pisze, że w neosufizmie zachodnim przekaz nauk dokonywany jest za pośrednictwem książek, to nie wydaje się wiarygodne, by rola nauczyciela i bezpośredniego przekazu została tam pominięta, gdyż w tradycji sufickiej obecne jest przekonanie, że do pewnych etapów rozwoju człowiek nie jest w stanie dotrzeć bez przewodnictwa⁵⁹. W tym przypadku także bezpieczniej jest uznać, że przekaz dokonywany przy pomocy publikacji jest elementem widocznym, lecz trudno ocenić, czy jest dominujący lub ważniejszy niż uczenie się bezpośrednio od nauczyciela.

Powróćmy jednak do problemu zależności sufizmu zachodniego od nauk islamu. Uważa się, że uniwersalizująca, ponadwyznaniowa interpretacja sufizmu, która dopuszcza oddzielenie tego ruchu od religii islamu to podejście nowe, charakterystyczne właśnie dla sufizmu zachodniego. We wstępie do *The Sufis* Shaha Robert Graves pisze, że sufi: „chcą podkreślić, że sufizm jest wewnętrznym nauczaniem we wszystkich religiach”⁶⁰, a w encyklopedii PWN czytamy:

W latach 60. XX w. w Europie i Stanach Zjednoczonych rozpowszechnił się kierunek sufizmu głoszący, że sufizm wykracza poza islam, gdyż ze względu

⁵⁸ J. Nurbakhsh, *Sufism IV: Repentance, Abstinence, Renunciation, Wariness, Humility, Humbleness, Sincerity, Constancy, Courtesy*, New York 1988.

⁵⁹ J. Nurbakhsh, *In the Tavern of Ruin*, London 1992, s. 121.

⁶⁰ R. Graves, *Introduction*, [w:] *The Sufis*, London 2015.

na sposób widzenia świata można go łączyć z każdym systemem religijnym; teoretykiem tego kierunku był Idris Szah⁶¹.

Należy jednak zauważyć, że podobne wypowiedzi, wskazujące na obecność właściwego odniesienia do tego, co boskie, prawdziwe i wieczne w różnych systemach religijnych pojawiały się u innych, uznanych mistrzów sufickich. Przywołajmy chociażby słowa Suhrawardiego:

Strzeż się przywiązania do tylko jednej religii, odrzucenia innych jako niewiary. Czyniąc to, stracisz coś niezwykle cennego i nie osiągniesz prawdziwej wiedzy o rzeczywistości. Spróbuj uczynić siebie czymś [w rodzaju] Pierwszej Materii dla wszystkich religijnych form i wierzeń. Bóg jest mądrzejszy i większy niż bycie przywiązaniem do jednej religii i pomijaniem innych. Mówi nam – w którąkolwiek zwrócisz się stronę, z pewnością będzie się tam znajdowała Moja twarz⁶².

Skoro tak wielki nauczyciel jak Suhrawardi wypowiadając podobne słowa nadal jest uznawany za przedstawiciela sufizmu, to może pojawić się pytanie, dlaczego Idriesowi Shahowi odmawia się tej przynależności? Czy rzeczywiście krytyka skierowana w stronę Shaha jako nauczyciela oddzielającego się od wyznania muzułmańskiego jest zasadna i stosowna? Przyjrzyjmy się jego podejściu do muzułmańskiego dziedzictwa.

2.3. Muzułmańskie elementy postawy Idriesa Shaha

Z jednej strony Idries Shah z pewnością wpisywał się w tendencję zaobserwowaną w ruchach sufizmu zachodniego, by przedstawiać nauki sufickie jako uniwersalne, niekoniecznie związane z wyznaniem. Czy jednak Idries Shah rzeczywiście nie odwoływał się do podstawowych zasad tradycji muzułmańskiej, jak się mu zarzucało? A może w swoim nauczaniu kładł nacisk na ich esencję, ich zasadnicze wątki w kontekście rozpoznania natury człowieka, porzucając wszelkie możliwe odwołania do elementów kulturowych religii (w tym stosowanie takich terminów jak „Bóg”, „Prorok” czy „Koran”)?

Rozważając tę kwestię na początek warto przypomnieć podział na ruchy neosufickie i parasufickie, jakiego dokonuje Landowski, opisując ruchy zaklasyfikowane jako z sufizm zachodni. Ruchy parasufickie (m.in. działalność Inayata Khana) w dużym stopniu oddalają się od islamu, ponieważ nie uznają szariatu nawet

⁶¹ T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia...*, op. cit., ss. 153–154, użyto spolszczonego zapisu nazwiska.

⁶² Za: E. Wnuk-Lisowska, *Islam*, op. cit., s. 15. W polskim przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Sohrawardi.

w mało ortodoksyjnej interpretacji. Zaklasyfikowanie Shaha jako przedstawiciela neosufizmu, a nie parasufizmu, może być związane między innymi z uznaniem przez Afgańczyka zwierzchności tradycji muzułmańskiej nad własnym życiem, choć nie był on skłonny do publicznego manifestowania swojej przynależności religijnej. Taka postawa mogła być podyktowana kilkoma względami.

Należy pamiętać, że nauki Shaha były skierowane do przedstawicieli kultury zachodniej, którzy nie uznają autorytetu proroka Mahometa czy objawienia Koranu. Powoływanie się na nie mogłoby tworzyć niepotrzebną różnicę między Shahem, który był przecież w połowie Szkotem, a osobami, które chciały skorzystać z jego nauczania. Zwracając się do audytorium wychowanego w kulturze zachodniej, łatwiej mogło być posługiwać się terminami znanymi ówczesnemu Europejczykowi, nawiązywać do wyników najnowszych badań naukowych, a w ten sposób przekazywać sensy wybranych przekazów tradycji muzułmańskiej, bez cytowania świętych tekstów, które prawdopodobnie byłyby niezrozumiałe dla odbiorcy.

Brak eksponowania własnego wyznania mógł także wiązać się ze specyfiką szkoły sufickiej, której był przedstawicielem. Shah uważał siebie za członka jednego z najliczniejszych i najbardziej popularnych zakonów sufickich – nakszbandijji⁶³, które to bractwo swoją nazwę wywodzi od założyciela, którym był hodża Baha ad-Din Muhammad Ibn Muhammad Nakszband (1318-1389)⁶⁴. Przedstawiciele szkoły nakszbandijji uważają siebie za strażników praktyki proroka Mahometa⁶⁵, więc należy uznać – o ile, oczywiście, założy się, że nie był on hipokrytą – że ważna była dla niego nie tylko kwestia dziedzictwa nauk islamu, ale także prawowierne zachowanie tych nauk. W *Drodze Sufich* Shah między innymi omawia bardziej szczegółowo cztery zakony sufickie, a o zakonie nakszbandijji pisze w następujący sposób:

Ponieważ członkowie bractwa nie wyróżniali się strojem i nie starali się przyciągać uwagi społeczeństwa, uczonym nie udało się zrekonstruować historii zakonu i często trudno jest ustalić, kto do niego należał. Działalność zakonu przyczyniła się do umocnienia islamu w Azji Środkowej, toteż jego członkowie generalnie uchodzą za pobożnych muzułmanów⁶⁶.

⁶³ Z. Landowski, *Sufizm*, *op. cit.*, s. 55.

⁶⁴ Życiorys założyciela bractwa oraz losy szkoły opisuje m.in.: *Ibid.*, ss. 187–191; J. Nurbakhsh, *Sufi symbolism: the Nurbakhsh encyclopedia of Sufi terminology*, London-New York 1993, t. 7, s. 177. Nurbakhsh podaje także alternatywną linię przekazu rozpoczynającą się od Ma'rufa Karhki'ego (zm. 815).

⁶⁵ A.S. Megan, *Naqshbandi Sufi Order*, [w:] *Encyclopedia of Islam*, J.E. Campo (red.), New York 2009, s. 517.

⁶⁶ I. Shah, *Droga Sufich*, T. Bieroń (tłum.), Poznań 2009, s. 132.

A w innym miejscu dodaje, że jest to „zakon skupiający tych, którzy umieją zajrzeć pod powierzchnię rzeczy”⁶⁷. Wydaje się, że to, w jaki sposób Idries Shah prezentował sufizm odbiorcy z kultury zachodniej, było próbą zajrzenia pod powierzchnię kulturowych praktyk ludowych wierzeń. Starał się on oddzielić formę zewnętrzną, która jest dostosowana do czasu, miejsca i odbiorców, od ponadczasowego przekazu sufizmu. Przez to nauczał sufizmu rozumianego jako religia uniwersalna lub nawet jako filozofia, gdyż w niewielkim stopniu posługiwał się on językiem teistycznym.

Prawdopodobnie przez to uniwersalizujące podejście, odchodzące od kultowego czy kulturowego rozumienia sufizmu, uważa się czasami, że interpretacja sufizmu dokonana przez Idriesa Shaha bardziej zbliża go do tradycji *malamati* niż do ortodoksyjnego islamu⁶⁸. Cechą charakterystyczną ruchu *malamati* jest między innymi przykładanie dużego znaczenia do praktyki pamiętania (*dhikr*) oraz to, że jego przedstawiciele odrzucają publiczne praktyki religijne, argumentując, że ego może przy ich pomocy poszukiwać społecznej akceptacji. Z tego powodu przedstawiciele ruchu często byli oskarżani o niewywiązywanie się z muzułmańskich obowiązków⁶⁹. Za interpretacją sugerującą, że nauczanie Idriesa Shaha bliskie było tradycji *malamati*, przemawia między innymi jedna z hipotez, według której zakon nakszbandijji pozostawał pod wpływem tej tradycji⁷⁰. Potwierdzeniem może być również zachowanie Shaha, który nie eksponował na zewnątrz swojego odniesienia do islamu, choć jak czytamy we wspomnieniach jego córki Sairy, wiara muzułmańska była w domu rodzinnym ceniona i podtrzymywana⁷¹.

To właśnie na podstawie wypowiedzi Sairy Shah można wnioskować o sposobie, w jaki Idries Shah odnosił się do tradycji muzułmańskiej. Przemyślenia Sairy z jednej strony ukazują jej indywidualną ścieżkę odkrywania znaczenia tożsamości religijno-kulturowej, a z drugiej strony stanowią informację na temat charakterystycznego dla afgańskiej wyższej klasy społecznej sposobu myślenia o religii, wartościach i kulturowej specyfice Afganistanu, które jako intelektualne dziedzictwo

⁶⁷ *Ibid.*, s. 133.

⁶⁸ D.M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy...*, *op. cit.*, t. 9, s. 311; L. Ridgeon (red.), *The Cambridge Companion to Sufism...*, *op. cit.*, s. 244.

⁶⁹ S. Mark, *Malamati Sufis*, [w:] *Encyclopedia of Islam*, J.E. Campo (red.), New York 2009, s. 450; bardziej szczegółowe informacje na temat tradycji *malamati* zob. J. Nurbakhsh, *Sufi symbolism...*, *op. cit.*, t. 7, ss. 143–149.

⁷⁰ S. Mark, *Malamati Sufis...*, *op. cit.*

⁷¹ Por. S. Shah, *Córka bazarza: w poszukiwaniu mitycznego Afganistanu*, P. Korombel (tłum.), Warszawa 2005.

były przekazywane w jej rodzinie, między innymi przez wychowujących ją ojca i dziadka. Z tego drugiego punktu widzenia stanowią one pośrednią informację na temat sposobu myślenia również Idriesa Shaha.

Saira w ciekawy sposób oddaje różnicę między nauczaniem sufickim a fundamentalnym islamem w swojej autobiograficznej książce *Córka bazarza*, w której kilkakrotnie podejmuje rozważania na temat religijności. Pisze:

Chociaż świat skłonny jest postrzegać podziały wewnątrz islamu w kategoriach szkół i idei, moim zdaniem prawdziwa granica przebiega znacznie głębiej. Dzieli ona tych, którzy trzymają się litery muzułmańskiego prawa, i tych, którzy wyznają jego wewnętrzne wartości. Na jednym krańcu spektrum są fanatycy, religijni zeloci; na drugim islamscy mistycy, zawsze niezwykle popularni w Afganistanie⁷².

Saira za najbardziej istotne kryterium uznaje rozróżnienie tego, co stanowi zewnętrzną praworządność, od tego, co jest domeną wewnętrznej postawy. Podobne stanowisko prezentuje nie tylko Idries Shah, lecz również wielu przedstawicieli tradycji sufickiej. Podkreślają oni uniwersalny charakter takich wartości jak miłość, prawda czy miłosierdzie, które stanowią istotną część nauk i wyjaśnień o charakterze religijnym, nie tylko muzułmańskim. Pomoc w nakierowaniu człowieka na doświadczenie źródła tych wartości jest – według tradycji sufickiej – jednym z ważniejszych celów religii, celów o charakterze wewnętrznym. Natomiast nie da się pominąć tego, że to, co wewnętrzne, zawsze manifestuje się poprzez to, co zewnętrzne. W różnych kręgach cywilizacyjnych i kulturowych obserwujemy różnorodność koncepcji, terminów, doktryn i praktyk, które mają pomóc w zrealizowaniu wewnętrznego celu religii. Dosłowność, bezrefleksyjność, lenistwo, duma związana z własną tradycją i inne negatywne skłonności człowieka mogą doprowadzić do tego, co Saira nazwała trzymaniem się litery prawa. W takim przypadku zachowana zostaje jedynie zewnętrzna forma, która jest powielana bez uwzględnienia wewnętrznego celu, który ma za jej pośrednictwem być realizowany.

Podobny pogląd znajdujemy u innego przedstawiciela elit intelektualnych Afganistanu – u profesora Madżruha. Saira spotyka go podczas swej podróży do Afganistanu i twierdzi, że uosabia on jej wyidealizowany Afganistan. Być może ocenia tego człowieka odwołując się między innymi do jego postawy względem religijności i wiary. W rozmowie z Sairą prof. Madżruh mówi:

⁷² *Ibid.*, s. 148.

Fundamentalizm jest obcy Afgańczykom. To nie jest prawdziwy islam [...]. W Afganistanie mamy własną tradycję islamu. Koncentrujemy się na sprawach wewnętrznych, absolutnych, nie na rzeczach zewnętrznych – rytuałach czy zaleceniach dotyczących ubioru. Co rytuały mają wspólnego z istotą człowieczeństwa?⁷³

Tego rodzaju poglądy są mocno zbliżone do stanowiska przekazywanego jej w domu przez ojca i dziadka, jak również z podejściem prezentowanym przez tradycję suficką. Dzięki wspomnianej rozmowie dla Sairy możliwe staje się usytuowanie jej rodziny w odniesieniu do szerszego środowiska moralno-intelektualnego. Poglądy, wartości, sposób rozumienia świata przekazywane w jej rodzinie przestają być czymś unikalnym i wyjątkowym, a nabierają znaczenia jako kontynuacja tradycji myślenia charakteryzującej afgańskie elity oraz skłanianie się tej narodowości ku konkretnym zapatrywaniom na rolę religii w życiu człowieka. W swoich przemyśleniach Saira pośrednio ujawnia, jaka religijność była nauczana w jej domu:

Czułam wspólnotę z niedocenianymi islamskimi wartościami poznanymi w dzieciństwie – teraz prawie zapomnianymi w zmieniającym się świecie islamu. Gdy dorosłam i zrozumiałam, jak bardzo liberalnie mnie wychowano, zastanawiałam się, czy w ogóle mam prawo nazywać się muzułmanką⁷⁴.

Ta wypowiedź jednoznacznie wskazuje, że Saira czuje się muzułmanką, że jest to ważną częścią jej tożsamości religijnej i kulturowej, choć jest świadoma odmienności między własną postawą względem religii a postawami tych, którzy często nazywają siebie muzułmanami. Została wychowana tak, by jej kultura i zapatrywania religijne nie oddzielały jej od społeczności brytyjskiej, w której mieszkała, a jednocześnie tak, by zachować religię przodków. Dopiero konfrontując dwa modele islamu – ten poznany w domu i ten praktykowany przez typowych Afgańczyków – zrozumiała specyfikę i odmienność nauczania przekazywanego przez członków jej rodziny od praktyk i zapatrywań religijnych obecnych wśród innych muzułmanów.

Jednocześnie liberalne podejście do tematu islamu wcale nie oznacza, że wiara w jej rodzinnym domu była traktowana niepoważnie czy powierzchownie. W innym miejscu Saira dodaje:

Jako dziecko dowiedziałam się, że żaden wierny nie powinien pretendować do miana muzułmanin, oznacza ono bowiem tego, który poddał się woli Boga, a kto może się pochwalić, iż sprostał temu zadaniu? Tego rodzaju

⁷³ *Ibid.*, s. 128.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 157.

podejście, odrzucające religijne etykiety, jest typowe dla dziedzictwa afgańskich sufi⁷⁵.

Swoje poszukiwania tożsamości kulturowej sama Saira podsumowuje słowami: „Moją ojczyzną jest zestaw wartości”⁷⁶. Wydaje się, że zdanie to w dużej mierze oddaje postawę jej ojca względem religii i istotny wątek jego nauczania. Dla rodziny Shahów istotą sufizmu były wartości, a nie konkretne elementy praktyk jak tańce czy medytacje. Choć krytykowany za niestandardowe podejście do religijności, wydaje się, że przynajmniej córce Idries Shah przekazał to, co można uznać za ponadreligijne, uniwersalne wartości ukazujące godność człowieka oraz niedające się ująć w adekwatne słowa i formy źródło tych wartości.

Należy zatem podkreślić, że Shah nie oddzielał się od tradycji muzułmańskiej, wręcz przeciwnie – bardzo ją poważał. Miał jednak powody, by nie manifestować publicznie swojej przynależności wyznaniowej.

3. Poszukiwanie istoty sufizmu

Pytanie o to, czy nauczanie Idriesa Shaha można zaklasyfikować jako sufickie czy też należy wobec niego stosować inną nazwę, jest *de facto* pytaniem o istotę sufizmu, na podstawie której można by wyznaczyć kryterium klasyfikacyjne. Należy zatem rozważyć stanowisko paru grup zainteresowanych sufizmem, gdyż w różny sposób wyodrębniają one istotę sufizmu, a przez to w odmienny sposób klasyfikują dany ruch jako suficki, parasuficki czy też heretycki.

Pierwszym problemem jest sposób używania terminu „sufizm” we współczesnych tekstach naukowych. Jak zauważają O’Fahey i Radtke:

Naukowcy zajmujący się klasycznym i średniowiecznym islamem badają sufizm jako filozofię mistyczną; we współczesnej historiografii islamskiej terminu „sufizm” używana się *de facto* jako synonimu popularnego islamu lub jego organizacyjnych manifestacji w bractwach⁷⁷.

Różnica zakresu znaczeniowego terminu „sufizm” w zależności od omawianego okresu wpływa na problemy z klasyfikacją poszczególnych ruchów i bractw, jak również staje się podstawą do szukania bardziej precyzyjnych określeń dla tych

⁷⁵ *Ibid.*, s. 148.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 25.

⁷⁷ R.S. O’Fahey, B. Radtke, *Neo-Sufism Reconsidered*, *op. cit.*, s. 54. Por. „By scholars of classical and medieval Islam Sufism is studied as mystical philosophy, in modern Islamic historiography Sufism is used *de facto* either as a synonym for popular Islam or for its organizational manifestations in the brotherhoods” [tłum. UO].

działań, które nakierowane są raczej na aktywność filozoficzną niż wyznaniowo-rytualną. Skoro – jak sugerują O’Fahey i Radtke – termin „sufizm” używany jest przez badaczy dla określenia klasycznej myśli sufickiej lub współczesnych wierzeń ludowych, ujawnia się kolejny powód, by zastanowić się nad istotą sufizmu, jak również nad stosowaniem adekwatnych terminów dla działań podejmowanych współcześnie przez osoby deklarujące swój związek z sufizmem.

3.1. Różne podejścia do zagadnienia sufizmu

W tekstach nauczycieli sufickich, między innymi u Javada Nurbakhsha i Idriesa Shaha, wyróżnionych jest kilka grup osób zainteresowanych studiowaniem zagadnień dotyczących sufizmu. Grupy te różnią się między sobą podejściem do badanego tematu, prezentują odmienne motywacje w zakresie poznawania tradycji sufickiej, rozmaite sprawy traktują jako zasadnicze elementy nurtu, a w związku z tym niejednakowo – a nawet sprzecznie – oceniają to, czy działania podejmowane przez daną osobę czy grupę można zaklasyfikować jako nauczanie sufickie czy też nie. Shah wyróżnia dwie postawy względem studiowania sufizmu: pierwszą prezentują sufi, drugą – religioniści⁷⁸. Ta druga grupa została przez Nurbakhsha podzielona na dwie kolejne: sufistów i sufiologów. Przyjrzymy się zatem, w jaki sposób przedstawiciele tych grup postrzegają istotę sufizmu, jakie są konsekwencje stosowania kryterium klasyfikacyjnego bazującego na danym rozumieniu oraz jak należy ocenić działalność podejmowaną przez Idriesa Shah zgodnie z tymi kryteriami.

Podstawowe rozróżnienie postawy względem nauczania sufickiego przewijające się u wielu nauczycieli omawianej tradycji dotyczy sufich oraz osób podążających czy też podróżujących ścieżką sufizmu i sufich. Sufi to ci, którzy osiągnęli odpowiednio wysoki stopień poznania siebie i doskonałości etycznej, są bliscy ideału Człowieka Doskonałego (*insan-i-Kamil*)⁷⁹, lub faktycznie go w pełni realizują. Jest wiele sposobów ujęcia stanu osób, których można określić sufimi – jeden z nich podkreśla ich wiedzę i czystość: „ich serca są oświecone, a ich zewnętrzna manifestacja czysta”⁸⁰, inne podkreślają odmienne parametry. Nurbakhsh definiuje sufiego w następujący sposób: „Sufim jest ten, kto kocha Prawdę, kto przez zrozumienie miłości i oddania

⁷⁸ Ang. *religionist* – termin ten zwykle tłumaczy się jako „dewota”, lecz to pojęcie nie oddaje znaczeń, które nadają mu omawiani autorzy; I. Shah, *Knowing how to know: a practical philosophy in the Sufi tradition*, London 2020, s. 3.

⁷⁹ Suficki termin techniczny, zob. Rozdział IV.

⁸⁰ J. Nurbakhsh, *Sufism I: Meaning, Knowledge and Unity*, New York 1981, s. 40. Por. „their hearts are illuminated and their outward manifestation is pure” [tłum. UO].

zmierza do Prawdy i doskonałości, które są wszystkim, czego szczerze poszukuje”⁸¹. Sufim jest ten, kto uzyskał określoną wiedzę i doświadczenie, które uczyniły z niego człowieka odznaczającego się niespotykanymi i wyjątkowymi cechami. Jego zakres rozumienia i doświadczenia jest wystarczający, by być w stanie względem innych osób spełniać funkcję przewodnika na ścieżce i pomóc im zbliżyć się do tego stanu, dlatego może być nazwany nauczycielem. Natomiast osoby podróżujące ścieżką sufizmu to ci, którzy są w trakcie doskonalenia siebie w zakresie etyki i poznania, są uczniami wymagającymi wsparcia w osobie nauczyciela, ale mają pragnienie ujawnienia w sobie pełni człowieczeństwa i zgodnie z zaleceniami realizują to pragnienie.

Rozróżnienie między dwiema wskazanymi postawami podkreśla nierówność w zakresie aktualnego stanu duchowo-intelektualnego, który należy uznać za znacząco odmienny. Jednak mimo różnic można wskazać część wspólną dla sufich i osób podróżujących ścieżką – jest nią jedność w zakresie ukierunkowania działania i celu do urzeczywistnienia. Wyznaczenie jednoznacznego kierunku pozwala na usytuowanie osób obu kategorii w znacznej bliskości względem istoty sufizmu ujawniającej się w literalnym znaczeniu arabskiego terminu *tasawwuf*, który tłumaczony jest jako „sufizm”. *Tasawwuf* dosłownie oznacza „stawanie się sufim”⁸², a zatem słowo to wskazuje na pewnego rodzaju proces, którego kluczowymi elementami jest stan docelowy oraz obecność działań zmierzających do przynajmniej częściowej jego realizacji. W obszarze znaczeniowym tego pojęcia zawierają się zarówno ci, którzy podróżują ścieżką sufizmu, jak i ci, którzy ją ukończyli lub są temu bliscy. Z tego powodu obie grupy można w kontekście omawianego zagadnienia traktować jako jedną wspólną postawę względem nauczania sufickiego, która w klasyfikacji Nurbakhsha i Shaha określana jest jako „sufi”.

Cechą charakterystyczną kolejnej postawy wskazanej przez wybranych dwóch myślicieli jest próba uczynienia z sufizmu kultu i niepodlegającego zmianom systemu. Ludzi, którzy prezentują podobne podejście, Shah określa mianem religionistów. Nazwa ta odnosi się do tkwiącej w ludziach tendencji, by traktować religię, metodę i proces nauczania jako system, kult i ruch dający się określić przez „-izm”. Tendencja ta może się ujawniać zarówno w osobach praktykujących, jak i badających sufizm

⁸¹ J. Nurbakhsh, *The Path: Sufi Practices*, London; New York 2003, s. 17.

⁸² C.W. Ernst, *Tasawwuf [Sufizm]*, [w:] R. Martin (red.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York 2003.

„z zewnątrz”, z punktu widzenia poszczególnych dyscyplin naukowych. Chcąc wyróżnić te dwie grupy ludzi Nurbakhsh posłużył się terminami bardziej szczegółowymi i w pierwszym przypadku stosował określenie „sufista”, a w drugim – „sufiolog”⁸³. Choć częściowo oba terminy mogą na siebie nachodzić, gdyż badacz (sufiolog) może być zainteresowany rozważaniem sufizmu jako kultu (co jest domeną sufisty), to zasadnicza linia podziału przebiega na gruncie praktyki. O ile sufista może być bardziej zaangażowany w nauczanie sufickie, może sam praktykować, choć z powodu błędnego podejścia będzie to praktyka zmierzająca do mechanicznego powtarzania i rytualizmu, o tyle termin „sufiolog” odnosi się do człowieka, który posiada dużą ilość informacji na temat sufizmu, jego charakterystyki czy historii, ale który nie realizuje w swoim życiu wartości promowanych przez sufizm⁸⁴. Pojęcie „sufiolog” zawiera w sobie przede wszystkim zakres znaczeniowy odpowiadający badaczom zainteresowanym sufizmem między innymi z punktu widzenia socjologii religii, religioznawstwa czy kulturoznawstwa.

3.2. Sufizm – metoda związana z procesem doskonalenia się czy wyznanie

Pierwszy konflikt terminologiczny między różnymi podejściami do sufizmu sufich, sufistów i sufiologów pojawia się już w samej nazwie upowszechnionej w językach europejskich, a mianowicie w terminie „sufizm”. Termin ten powszechnie stosowany w naukach zachodnich – a pierwszy raz użyty przez brytyjskich badaczy pod koniec XIX wieku⁸⁵ – wywodzi się z dołączenia do słowa „sufi” końcówki „-izm”. Przypomnijmy, że sufi to człowiek odznaczający się właściwościami na bardzo wysokim poziomie, mający niezwykle szeroki zakres doświadczenia i rozumienia zjawisk dotyczących człowieka i świata w wyniku tego, że przeszedł proces wewnętrznego doskonalenia się. Dodanie do tego słowa końcówki „-izm” sugeruje raczej organizację, instytucję czy też system, co oddala od istotowego znaczenia sufiego.

Zwróćmy uwagę na to, że termin „sufizm” nie wskazuje na konieczność doskonalenia się człowieka podążającego duchową ścieżką, lecz raczej na przynależność wyznaniową czy uporządkowanie organizacyjne. Natomiast pierwotne pojęcie *tasawwuf* z jednej strony wskazuje na stan docelowy, który ma być

⁸³ Ang. *sufiologist*, J. Nurbakhsh, *The path*, *op. cit.*, s. 30.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, *op. cit.*, s. 639.

osiągnięty poprzez kontemplację i praktyki, a z drugiej strony podkreśla sam proces doskonalenia się, w którym uczestniczy dana jednostka, proces realizacji etycznych i duchowych ideałów. Niestety brak jest takich konotacji znaczeniowych w terminie upowszechnionym w językach europejskich, co może myląco wpływać na określanie przedmiotu badań. Oryginalny termin – w przeciwieństwie do jego europejskich tłumaczeń – nie kładzie nacisku na bycie członkiem systemu czy instytucji, lecz na toczący się proces w kontekście celu, jak również proponowanej przez nauczyciela metody jego realizacji.

Należy przyznać, że dość zrozumiałe jest podejście sufiologów, którzy badając sufizm niezbyt często odnoszą się do podobnego rozumienia tego zagadnienia. Prawdopodobnie znajduje ono użyteczne zastosowanie jedynie jako zaplecze interpretacyjne, nie wskazuje natomiast konkretnego, łatwo dostrzegalnego przedmiotu badań. Z naukowego punktu widzenia bardzo ciężko byłoby wyodrębnić taki przedmiot badań jak proces duchowy i uchwytowanie stanu docelowego dającego się opisać jedynie w pojęciach metafizycznych, dlatego dla części osób prezentujących podejście sufiologa procesualność nie będzie częścią istotową zjawiska z powodów problemów metodologicznych.

Podobnie sufista, gdyby był w stanie zobaczyć i zrozumieć proces stawania się sufim, prawdopodobnie nie wpadłby w pułapkę rytualizmu i stosowania praktyk, nie wiedząc, dokąd one zmierzają. Wtedy skupiłby się raczej na procesie niż na zewnętrznej formie, która niekoniecznie jest oznaką procesu stawania się sufim.

Dodatkowo, ponieważ termin „sufizm” funkcjonuje jako etykieta oznaczająca pewnego typu wyznanie, to podobnie dzieje się z nazwą „sufi” na przykład w internecie, gdzie sufim często określa się po prostu tego, kto deklaruje swoją przynależność do ruchu sufickiego czy wybór życiowej ścieżki bez względu na poziom jego doświadczenia i urzeczywistnienia. Podobnie jak buddysta jest członkiem ruchu wyznaniowego o nazwie buddyzm, a impresjonista ruchu malarskiego nazwanego impresjonizmem, tak termin „sufizm” zdaje się sugerować przynależność wyznaniową sufich i czyni się z nich członków określonego ruchu religijnego. Takie posługiwanie się tym terminem znosi różnicę nie tylko między sufim a podążającym ścieżką, ale także między sufim a sufistą. Jest to niezgodne z definicjami przytaczanymi przez poważanych nauczycieli, którzy za sufiego uznawali jedynie taką jednostkę, która odznaczała się określonym stopniem urzeczywistnienia sufickiej drogi. Także Shah podkreśla, że Sufi to: „nazwa dla zrealizowanej osoby, a nie ucznia

czy naśladowcy”⁸⁶. Na szczęście w opracowaniach naukowych badacze starają się uwzględnić stanowisko mistrzów ścieżki sufickiej i ich definicje sufich, dzięki czemu zwykle termin ten stosowany jest do osób o uznanym autorytecie z powodu swoich osiągnięć duchowych, jak na przykład do mistrzów z okresu klasycznego sufizmu takich jak: Suhrawardi, Attar, Rumi czy El-Ghazali⁸⁷. Natomiast Landowski, aby podkreślić przynależność religijną, często stosuje zestawienie „wyznawca sufizmu”, które sugeruje, że sufizm traktowany jest przez autora jako wyznanie, a nie jako proces i metoda z nim związana. Należy podkreślić, że w pismach sufich na oznaczenie człowieka będącego w trakcie treningu nie pojawia się nigdy sformułowanie „wyznawca sufizmu”, lecz „podróżujący” lub „podążający ścieżką sufizmu”, co także sugeruje procesualne konotacje tego pojęcia. Natomiast sami mistrzowie suficy nazywali siebie w różny sposób, a najbardziej popularne określenia to: sługa lub niewolnik (*abid*), asceta (*zahid*), derwisz lub fakir (w znaczeniu zaawansowanego ascety), znający duchową prawdę (*arif*), duchowy podróżnik (*salik*), kochanek (*ashiq*)⁸⁸. Określenia te wskazują raczej na wewnętrzny stan lub osiągnięte cnoty niż odniesienie do konkretnego wyznania religijnego.

Rozważanie sufizmu jako wyznania czy też jako systemu religijnego może być podejściem charakterystycznym dla sufistów i sufiologów. Dla sufisty ważna będzie deklaracja przynależności do danego ugrupowania religijnego, bycie częścią systemu, w ramach którego wypracowane są pewne praktyki, których powielanie ma prowadzić do doskonałości religijnej. Jeśli kwestia religii jest dla kogoś istotna, to owa deklaracja przynależności wyznaniowej będzie wpływać na określanie własnej tożsamości, a dopiero na dalszym planie znajdzie się dociekanie istotnego znaczenia praktyk i doktryn.

Natomiast sufiolog traktuje sufizm jako wyznanie między innymi dlatego, że opieranie się na deklaracji przynależności religijnej i na obserwacji odniesienia danego człowieka do określonego ruchu religijnego ułatwia klasyfikowanie różnych osób wierzących bez dociekania ich rzeczywistego stanu duchowego i poziomu rozumienia nauk religijnych. Sufiologowi byłoby niezwykle trudno zmierzyć przy pomocy dostępnych naukowo metod empirycznych, czy dana osoba rzeczywiście realizuje moralne i intelektualne ideały wynikające z podążania ścieżką duchową,

⁸⁶ I. Shah, *Sufi Spiritual Rituals and Beliefs*, [w:] *idem, Sufi Thought and Action*, London 2017, s. 39. Por. „...the name for the realised individual, not the learner or follower” [tłum. UO].

⁸⁷ Shah stosuje różne warianty transliteracji tego nazwiska: Ghazali, Ghazzali, El-Ghazali.

⁸⁸ J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, *op. cit.*, s. 639.

bo w jaki sposób naukowo stwierdzić, czy ktoś już spełnia parametry, by nazwać go sufim, a jeśli ich nie spełnia, to czego konkretnie jeszcze mu brakuje? Natomiast uznanie sufizmu za wyznanie wydaje się wskazywać na konkretny przedmiot badań, w zakres którego niestety będą zaliczeni nie tylko prawdziwi sufi, ale także sufiści, a jednocześnie wykluczeni będą ci sufi, których działalność przybierze na tyle odmienną formę zewnętrzną, że nie zostaną oni sklasyfikowani jako przedstawiciele tego nurtu. Oczywiście nie chodzi tutaj o krytykę podejścia naukowego, lecz raczej o wskazanie ograniczeń wynikających z metody naukowej w stosunku do badania postaw religijnych.

Wydaje się, że sufi będą jako istotowy element sufizmu wskazywać właśnie na metodę, która umożliwia zmianę wyznaczoną przez proces stawania się Człowiekiem Doskonałym. Metoda taka związana jest ze stosowaniem adekwatnych narzędzi, które w danym czasie i miejscu mogą ulegać zmianie. Wypracowywanie takich narzędzi odbywa się w ramach bractwa czy szkoły, a – zdaniem Shaha – charakteryzuje je to, że jeśli jakaś forma spełniła swoje funkcje, to już się jej nie powiela, podobnie jak nie kontynuuje się kuracji, jeśli pacjent wyzdrowiał⁸⁹. Zatem tam, gdzie stosowana jest metoda suficka, nie pojawiają się długotrwałe formy kultowe.

3.3. Sufizmu jako wyznanie – konsekwencje

Jeśli interpretuje się sufizm jako wyznanie, to koniecznym staje się rozpoznanie relacji tego ruchu religijnego względem innych religii i odłamów, pokazanie zarówno elementów wspólnych, jak i różnicujących.

Wydaje się, że skoro sufizm jest odłamem islamu, to z tą religią powinien on mieć najwięcej cech wspólnych. Teolog Hossein Nasr podkreśla, że „Sufizm ma swój początek w koranicznym objawieniu”⁹⁰. W tym kontekście godne uwagi jest następujące stwierdzenie zawarte w *Encyclopedia of Islam*:

Choć europejscy badacze utrzymywali dawniej, że sufizm zapożyczał w większości od wschodniego mistycyzmu chrześcijańskiego lub buddyźmu, sami sufi uznawali Mahometa za swojego prekursora i za wzór doskonałości duchowej i moralnej⁹¹.

⁸⁹ I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 261.

⁹⁰ S.H. Nasr, R. Jahanbegloo, *In search of the sacred: a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara–Denver–Oxford 2010, s. 287.

⁹¹ J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, *op. cit.*, s. 639. Por. „Although European scholars once claimed that Sufism had been mostly borrowed from Eastern Christian mysticism or Buddhism, the Sufis

Sugeruje ono, że w dawniejszych badaniach zjawiska sufizmu dopuszczano większą niż obecnie możliwość zaklasyfikowania tego ruchu jako niekoniecznie wywodzącego się z tradycji islamu i jako bliższego innym religiom. Być może przychylenie się do stwierdzenia, że sufizm jest odłamem islamu wynika w dużej mierze ze starań czynionych przez samych sufich, by na terenach, gdzie religią dominującą jest islam, zostali oni uznani nie za heretyków, lecz za prawowiernych muzułmanów, których nauki pozostają w zgodzie z tradycją. Należy mieć na uwadze, że islam przewiduje surowe kary, w tym śmierć, za odstępstwo od wiary i za herezję, czego klasycznym już przykładem jest postać El-Hallaja – sufiego, który w X wieku został zabity za wykrzyknięte w czasie całkowitego połączenia z Bogiem słynne słowa: „Jestem Prawdą”. Można powiedzieć, że w interesie nauczycieli sufickich było wykazanie, że ich nauczanie i praktyki mieszczą się w ramach obowiązującej, ortodoksyjnej interpretacji islamu.

Dodatkowo dla sufiologa ważną kwestią może stać się poszukiwanie początków sufizmu. Ustalenie, że sufizm wywodzi się z islamu, jest jednocześnie wyznaczeniem okresu granicznego, przed którym sufizm nie mógł istnieć. Zatem najwcześniej można o nim mówić od drugiej połowy VII wieku, kiedy islam jako religia funkcjonował już na szerszą skalę. W badaniach naukowych początki sufizmu łączy się z ascetami żyjącymi na terenie Iranu i Iraku w okresie VIII i IX wieku⁹², a ewentualne przedislamskie ruchy klasyfikuje się jako prekursorów sufizmu. Zgodnie z takim rozumieniem sufizmu wszelka myśl, która pojawiła się wcześniej niż w VII wieku oraz ta, która nie odwołuje się do tradycji muzułmańskiej nie powinna być nazwana suficką.

Jeśli sufizm klasyfikuje się jako odłam islamu, to naturalną konsekwencją jest oczekiwanie, że osoby podążające ścieżką sufizmu będą uznawać wszystkie dogmaty islamu. Z pewnością najważniejszą zasadą zarówno dla ortodoksyjnych muzułmanów, jak i sufich jest twierdzenie o bożej jedności (termin *tawhid* oznacza „jednoczyć, stawać się jednym”⁹³). Oczywiście niezgodności pojawiają się nie na poziomie deklarowanego przyjęcia tej koncepcji, lecz na poziomie interpretacji. Osoby, których religijność opiera się na sporej dosłowności lub fanatyzmie, będą tę zasadę wiązać z antropomorficznym podejściem do Boga, przeciwstawiając istniejącego Allaha nieistniejącym innym

themselves considered Muhammad as their forerunner and the exemplar for spiritual and moral excellence” [tłum. UO].

⁹² *Ibid.*

⁹³ J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 75.

bogom. Dla sufich jednak *tawhid* jest stanem do osiągnięcia. Doświadczenie jedności (*fana*) i trwanie w niej (*baqa*) jest zakończeniem ścieżki doskonalenia się. Opis jedności może dla niektórych wydawać się panteizmem, jak przykładowo w maksymie: „Jeśli wszystko innego-niż-On jest Nim, wtedy wszystko jest Jednym”, jednak nie chodzi tu o doświadczenie z poziomu materialno-zmysłowego, lecz raczej intelektualno-duchowego. Jedność, której doświadczają sufi, jest opisem stanu świadomości. Javad Nurbakhsh podaje, że na poziomie wewnętrznej świadomości postrzegany jest tylko Bóg, a na ostatnim etapie, czyli najgłębszej wewnętrznej świadomości, istnieje tylko Bóg⁹⁴. Bardzo ważne jest to, że nie chodzi tu o przekonania, hipotezy, wierzenia czy uprzedzenia, ale o bezpośrednie doświadczenie. Dosłowne, zbyt sztywne i fanatyczne rozumienie tej doktryny spowodowało zabicie wspomnianego już El-Hallaja.

Prawdopodobnie zarówno dla sufistów, sufiologów, jak i wszystkich tych, którzy nie doświadczyli stanu jedności, zasada *tawhid* będzie przynajmniej w pewnej części niezrozumiała. Dlatego wszelkie rozważania będą co najwyżej metaforyczne. Sufiści najprawdopodobniej potraktują tę doktrynę opierając się o antropologiczne wyobrażenie Boga.

Nauczanie Idriesa Shaha odwoływało się do tekstów wielkich mistrzów sufickich, ale nie nawiązywało bezpośrednio do Koranu, sunny Proroka i typowych muzułmańskich praktyk i rozstrzygnięć doktrynalnych. Zgodnie z tym założeniem należy przyznać rację przytoczonym wcześniej opiniom Elwell-Suttona i Moore’a, którzy nie uznają Shaha za myśliciela sufickiego.

3.4. Sufizm jako metoda związana z procesem – konsekwencje

Idries Shah przedstawia sufizm w znacząco odmienny sposób, gdyż traktuje go jako metodę mającą służyć konkretnemu procesowi, procesowi stawania się Człowiekiem Doskonałym. Stwierdza on, że „według samych sufich ich wiedza istnieje od tysięcy lat”⁹⁵ oraz przytacza słowa Raisa Tchaqmaqzade’a: „Sufizm istnieje od zawsze”⁹⁶. Zatem podważa on pogląd, by sufizm powstał dopiero po pojawieniu się islamu, choć nie neguje tego, że w tamtym czasie, na tamym terenie i wśród żyjących wtedy ludzi przybrał on taką formę, która dziś jest interpretowana jako właściwy

⁹⁴ J. Nurbakhsh, *Psychologia Sufizmu: rozważania nad etapami postępu i rozwoju psyche adepta Sufickiej Ścieżki*, Ł. Łyp (tłum.), Kraków 2000.

⁹⁵ I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 14.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 259, w tłumaczeniu nazwisko spolszczone: Ra’is Czaghmagh.

sufizm. Przeciwstawia się on także, by idee sufickie ściśle łączyć jedynie z tradycją islamu. Uważa on, że idee sufickie przejawiają się w myśleniu i działaniu wielu ludzi, choć w różnych kulturach, miejscach i czasach noszą one odmienne nazwy. Wskazuje on, że:

...idee sufickie można znaleźć nie tylko wśród prymitywnych plemion czy w książkach napisanych martwymi językami, ale również w życiu intelektualnym i duchowym ponad pięćdziesięciu milionów współczesnych mieszkańców świata, czyli ludzi w jakiś sposób związanych z sufizmem⁹⁷.

Jeśli sufizm istnieje od zawsze, a jego idee przejawiają się w przeróżnych kulturach, to jak należy go rozumieć? Być może odpowiedzią będzie twierdzenie Shaha, że: „celem sufich jest doskonalenie ludzkiego umysłu”⁹⁸. Raczej można się zgodzić z twierdzeniem, że od początku istnienia człowieka, obecna jest w nim chęć poszukiwania doskonałego stanu umysłu, chęć poznania i zrozumienia siebie i otaczającego świata, chęć doskonalenia siebie, chęć harmonijnego współżycia z innymi. Można powiedzieć, że takie aspiracje są wyznacznikiem człowieka i odróżniają go od innych zwierząt, jako istotę posługującą się rozumem. Ciężko wskazać początkowy punkt, kiedy zrodziły się w człowieku podobnie pragnienia. Istniejące od wielu tysięcy lat religie i filozofie, takie jak buddyzm czy starożytna filozofia grecka wskazują na ważne problemy obecne w ludzkiej świadomości od tysiącleci. Przywołajmy raz jeszcze słowa prof. Madżruha – sufizm jest związany z człowieczeństwem, więc był on obecny wszędzie tam, gdzie ludzie dążyli do pełni człowieczeństwa, bez względu na to, jakie były ich uwarunkowania kulturowo-religijne. Od wieków w różnych koncepcjach kładzie się nacisk na rozpoznanie natury ludzkiego umysłu, jego relacji do sfery cielesnej i takiego ich wykorzystania, by uzyskać stan szczęśliwości. Jeśli nazwać sufizmem proces oparty na realizowaniu tkwiącego w człowieku pragnienia doskonałości i szczęścia oraz metodę umożliwiającą dokonanie tego, to można się zgodzić z Shahem, że jest on zjawiskiem ponadreligijnym i że ciężko mówić o jego początku.

Javad Nurbakhsh zauważa, że mistrzowie sufickiej ścieżki podawali wielorakie definicje sufizmu i sufiego, a różnice te wynikały po pierwsze z faktu, że każdy mówił na podstawie własnego doświadczenia i osiągnięć duchowych, a po drugie z faktu, że brali oni pod uwagę duchowe osiągnięcia – a przez to zakres rozumienia – swoich

⁹⁷ *Ibid.*, s. 16.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 13.

słuchaczy⁹⁹. W swoim opracowaniu podaje on cały szereg różnych definicji sufizmu, jednak przytoczymy tu jedynie dwie z nich. Abu Sa'id mówi, że: „Sufizm składa się z dwóch rzeczy: patrzenia w jednym kierunku i życia w jeden sposób”¹⁰⁰, a dla Morta'isha: „Sufizm to piękno charakteru”¹⁰¹. Obie te definicje odwołują się do etycznego wymiaru życia człowieka i nie są zdeterminowane przez religijno-kulturowe uwarunkowania, dzięki czemu mogą być skierowane do osób różnych wyznań i prawidłowo przez nich zinterpretowane. Pierwsza z nich podkreśla rolę integracji w życiu człowieka polegającej na byciu zdeterminowanym przez jeden, najważniejszy cel przewodni (cel ostateczny) i działaniu tylko w taki sposób, by ten cel realizować. Druga definicja wskazuje na ideę doskonalenia siebie i kształcenia cnót charakteru. Aby realizować te postulaty nie trzeba być muzułmaninem ani nawet człowiekiem pobożnym. W pracy autorka skupi się na etycznym wymiarze ścieżki sufickiej ze szczególnym uwzględnieniem problemu, w jaki sposób poznanie siebie wpływa na podejmowane działania, doskonalenie charakteru i zmianę sposobu życia.

Niewielu jednak myśli o sufizmie w taki sposób, dlatego Shah komentuje podejście sufistów i sufiologów słowami: „Główny problem polega na tym, że większość komentatorów przywykła myśleć o szkołach duchowych jako o systemach, które są bardziej lub mniej do siebie podobne i które zależą od dogmatów i rytuałów”¹⁰², jak również stosują pewnego rodzaju formy nacisku wobec swoich wyznawców. Shah zwraca uwagę na to, że sufizm nadal jest żywą tradycją, która ciągle się zmienia. Jak mówi Rais Tchaqmaqzade: „Zewnętrzne oblicze sufizmu w danym czasie, w danym miejscu i w danej społeczności może być rozmaite, ponieważ sufizm musi przybierać formy dostosowane do konkretnych ludzi”¹⁰³. Powołuje się także na słowa Ahmeda el-Badawiego: „Szkoły sufickie są jak fale rozbijające się o skały: z jednego morza, w różnych formach, dla jednego celu”¹⁰⁴.

Tłumacząc znaczenie sufizmu, Idries Shah wskazuje zarówno na jego aspekt uniwersalny, jak i kulturowy. Twierdzi, że u podłoża myślenia, nauk, humoru

⁹⁹ J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 16.

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 21. Por. „Sufism consists of two things: looking in one direction and living in one way” [tłum. UO].

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 27. Por. „Sufism is beauty of character” [tłum. UO].

¹⁰² I. Shah, *The Commanding Self*, London 2019, s. 1. Por. „The main problem is that most commentators are accustomed to thinking of spiritual schools as »systems«, which are more or less alike, and which depend upon dogma and ritual” [tłum. UO].

¹⁰³ I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 260. W polskim przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Ra'is Czaghmagh.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 245. W polskim przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Ahmad al-Badawi.

czy też mistycyzmu sufickiego leżą „społeczne i psychologiczne istotne ogólnoludzkie idee”¹⁰⁵. Takie rozumienie sufizmu pozwala włączyć do tej tradycji przemyślenia filozofów wywodzących się z różnych szkół myślenia, inspirujących się odmiennymi nurtami i tradycjami filozoficznymi, zarówno tymi, których sposób opisu rzeczywistości odwołuje się do języka typowego dla religii, jak też i tymi, którzy religijnej terminologii unikają.. Sufizm w tym rozumieniu jest tradycją ponadwyznaniową, której nauczyciele otwarci są na różnorodne modele opisu świata, dopuszczają posługiwanie się koncepcjami, które wydają się być sprzeczne, jak również dostosowują praktykę do danej osoby i grupy bez odgórnego ustalania trwałego kanonu.

Jednocześnie Shah nie próbuje negować czasowości ludzkiej istoty i jej uwikłania w kulturowo-społeczne uwarunkowania czy przekaz międzygeneracyjny. Zauważa on, że: „Będąc człowiekiem »ponadczasowym« i »uniwersalnym«, sufi zarazem przeżywa swoje doświadczenie w danej kulturze, w danym kraju, w danym klimacie”¹⁰⁶. Stąd każde nauczanie sufickie przybiera formę odpowiadającą tym uwarunkowaniom, ale sens, który poprzez nią jest przekazywany, pozostaje niezmienny.

Sufi krytykowali także próby uczynienia z nurtu sufickiego wyznania czy też systemu religijnego. Krytyka punktu widzenia sufistów i sufiologów oraz zbyt teoretycznego podejścia do badania sufizmu przybierała czasem niezwykle skrajne i dosadne formy, czego przykładem może być następująca wypowiedź Abd Sa’ida: „Akademicki sufizm jest niczym dom wybudowany na ekskrementach”¹⁰⁷.

Dla mistyków sufizm był ruchem, w obrębie którego działa wiele szkół, czyli zakonów czy bractw. Celem szkoły nie jest powielanie praktyk, lecz aktualizacja metody, by była ona użyteczna w danym czasie, miejscu i dla określonej grupy ludzi, a jednocześnie zgodna z procesem stawania się sufim. Szkoła suficka niczego nie powiela, tylko dostosowuje swoje nauki do czasów współczesnych. Z tego powodu trudno jest porównywać szkoły, bo porównanie to będzie się opierało na elementach form zewnętrznych, które z punktu widzenia celu są nieistotowe. Można jednak poszczególne bractwa charakteryzować przez rozpoznanie metody, jak również przez to, na jakich źródłach się ona opiera. Jednak aby to rozpoznać, trzeba mieć

¹⁰⁵ I. Shah, *Opowieści derwiszów*, I. Nowicka (tłum.), Kraków 2002, s. 9.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ J. Nurbakhsh, *Sufism I..., op. cit.*, s. 20. Por. „Academic Sufism is like a house built on excrement!” [tłum. UO].

odpowiedni zakres doświadczenia i rozumienia, co być może wskazuje powód, dla czego Shah twierdził, że aby adekwatnie opisywać sufizm, trzeba go praktykować.

Jeśli przyjmuje się założenie, że sufizm jest metodą zdeterminowaną przez proces zmierzający do ludzkiej doskonałości, który może mieć miejsce w człowieku niezależnie od jego wyznania, to aby adekwatnie ocenić działalność Idriesa Shaha należałoby widzieć ten proces. Wtedy będzie się w stanie adekwatnie ocenić, czy jest on przedstawicielem sufizmu.

3.5. Podsumowanie

Problematyka sufizmu może być rozpatrywana z wielorakich punktów widzenia. Każdy z nich wyodrębnia przedmiot swoich zainteresowań, który jest ściśle związany z przyjętą definicją zjawiska. Jeśli sufizm rozumiany jest jako wyznanie czy system określonych praktyk, to za istotne elementy wyróżnia się różnego rodzaju zewnętrzne formy, jeśli natomiast za istotowy czynnik uznaje się proces, to ciężko będzie wyróżnić charakterystyczne dla sufizmu zewnętrzne formy.

Dyskusja między sufimi, sufistami, a sufiologami dotycząca istoty sufizmu może trwać latami i nie zostać rozstrzygnięta, gdyż – wyodrębniając określone elementy jako istotne – mogą oni odnosić się do wielu zjawisk, które każdy z nich będzie określał tą samą nazwą. Za każdym z tych stanowisk stoją pewne racje i nie należy oczekiwać, by wszyscy zgodzili się względem tego, czym jest sufizm i jaka jest jego istota i cel. Jak wskazuje Nurbakhsh, jest wysoce prawdopodobne, że sufiolodzy nie staną się wśród sufich autorytetami w dziedzinie sufizmu, a ich stanowisko dominującym, choć ich sposób definiowania i wyjaśniania sufizmu może być dla sufich interesujący¹⁰⁸. Podobnie sufi nie będą przekonywać sufistów czy sufiologów o tym, że mieszczą się w ramach tradycji sufickiej, gdyż nazwa, jaką ktoś ich określa, prawdopodobnie nie jest dla nich na tyle ważną kwestią, by należało się do niej odnieść.

Zarówno rozumienie sufizmu jako wyznania, jak i procesu doskonalenia się ma swoje mocne strony, ale także ograniczenia. Pierwsze podejście jest cenne z punktu widzenia nauk zajmujących się przenikaniem się różnych elementów kulturowych, takich jak praktyki, doktryny, sztuka itp. Daje także możliwość wyodrębnienia przedmiotu badań, który można stosunkowo łatwo obserwować. Drugie podejście jest mało użyteczne w wielu dziedzinach naukowych, jednak daje podstawę do dialogu

¹⁰⁸ J. Nurbakhsh, *The path, op. cit.*, s. 30.

międzyreligijnego i filozoficznego w zakresie natury ludzkiej, ludzkiej powinności i możliwości doskonalenia się.

Podsumowując, w zależności od tego, z jakiego punktu widzenia będzie się rozpatrywać nauki Idriesa Shaha, to można je uznać zarówno za sufizm, sufizm bez islamu, jak i za herezję jako myśl ateistyczną. Należy jednak pamiętać, że ze względu na to, że przedstawiciele różnych środowisk naukowych, jak i osoby zaangażowane w praktyki sufickie w odmienny sposób definiują sufizm, to wyodrębniając odmienne elementy jako kluczowe i zasadnicze, mogą oni odnosić się do odmiennych zjawisk i traktować je wszystkie jako sufizm. Jeśli nie jest wiadomo, jaki punkt widzenia prezentowany jest w danej wypowiedzi, to trudno jest oszacować jej wartość merytoryczną.

Rozdział II. Elementy sufickiej metody doskonalenia etycznego

Aby lepiej zrozumieć nauczanie sufickie Idriesa Shaha, warto pokrótce przeanalizować metodę, którą ten się posługiwał. W rozdziale zostanie wyjaśnione, jak Shah rozumiał metodę suficką, dlaczego nie wypracował żadnych konkretnych praktyk czy rytuałów religijnych oraz w jaki sposób posługiwał się narzędziem edukacyjnym, jakim jest przypowieść, pomagając w poznaniu samego siebie i doskonaleniu etycznym. Analiza metody sufickiej będzie przeprowadzona w trzech obszarach: po pierwsze w kontekście rytualnych praktyk, po drugie jako rozwijanie rozumienia zjawisk poprzez pracę z przypowieściami, po trzecie na gruncie teoretycznym zostanie podjęta próba przyporządkowania tej metody w obrębie nauk humanistycznych i społecznych.

1. Specyfika metody sufickiej

Idris ibn-Ashraf powiedział:

Ktoś pyta, co to jest sufizm. Ty odpowiadasz, że sufizm to samodoskonalenie. Ale on dopasuje to sobie do swojego pojęcia o samodoskonaleniu. Odpowiesz w takim razie, również zgodnie z prawdą, że sufizm to niewysłowione bogactwo, ale chciwiec lub ignorant może to sobie zinterpretować dosłownie. Nie sądz jednak, że jeśli ubierzesz swoją odpowiedź w kategorii religijne lub filozoficzne, to uniemożliwisz fałszywą, materialistyczną interpretację¹⁰⁹.

Idries Shah kontynuuje tę myśl, zwracając uwagę na wypaczenie metody sufickiej przez naśladowców sufich, którzy „z reguły tylko ich kopiują i dostosowują swoje dzieło do własnego poziomu rozumienia”¹¹⁰. W przytoczonych cytatach podkreślony jest między innymi fakt, że choć nauczanie mistrzów sufickiej drogi ma prowadzić do uczynienia człowieka doskonałym, to stosowane przez nich metody mogą zostać zbyt uproszczone z powodu błędnej interpretacji ich zasadniczego znaczenia.

1.1. Charakter praktyki w islamie i sufizmie

Na początek należy zwrócić uwagę na to, że sufizm powszechnie uznawany jest za jedną z możliwości realizowania się islamu, w związku z czym metoda suficka

¹⁰⁹ I. Shah, *Droga Sufich*, op. cit., s. 237. W polskim przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Idris Ibn al-Aszraf.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 28.

powinna uwzględniać te elementy praktyki, które są wspólne wszystkim odłamom religii Mahometa. Wszystkie nurty, szkoły i bractwa muzułmańskie i sufickie łączy pięć filarów islamu, pięć obowiązków muzułmanina, jakimi są: wyznanie wiary (*szahada*), modlitwa (*salat*), jałmużna (*zakat*), post (*saum*), pielgrzymka (*hadżdż*). Mimo że dżihad nie należy do fundamentalnych zasad islamu – jest obowiązkową praktyką szyitów, ale nie sunnitów – często wyjaśnia się jego znaczenie w kontekście omawiania filarów islamu¹¹¹. Należy także zaznaczyć, że niektóre nurty sufizmu zachodniego tak daleko odeszły od islamu, że ciężko je klasyfikować jako mające związek z tym wyznaniem i być może nie należałoby ich w ogóle nazywać sufickimi, a – za Zbigniewem Landowskim – parasufickimi czy okołosufickimi¹¹².

Dla niektórych badaczy sufizmu i dla części ortodoksyjnych muzułmanów istotnymi rozważaniami dotyczącymi praktyki będą tematy dotyczące wymaganej częstotliwości rytuałów, ich poprawnego sposobu wykonania pod względem formalnym oraz wyjaśnień, kogo dana praktyka bezwzględnie obowiązuje, a kto może być z niej zwolniony. Dla innej części istotną kwestią będzie także wewnętrzne nastawienie podczas spełniania rytuału, co bywa interpretowane jako domena sufizmu. Takie rozróżnienie widoczne jest między innymi w wypowiedzi szyickiego teologa Sajjida Abula A'la Maududiego, który – tłumacząc obowiązki muzułmanina – podkreśla, że: „*Fiqh* [prawo] bada tylko zewnętrzny, możliwy do zaobserwowania obraz naszego postępowania [...]. Natomiast stan duszy w czasie spełniania tych powinności określany jest przez *tasawwuf* [sufizm]”¹¹³. Spór przebiega na linii rozumienia tego, co to znaczy oddawać cześć Bogu poprzez praktykę religijną i czy wystarczająca jest jej formalna część, czy też konieczna jest także odpowiednia praca wewnętrzna. Rozpoznanie bowiem istoty praktyki będzie wskazywać na to, do czego ma ona zmierzać i jak w związku z tym człowiek powinien się zmieniać, zbliżając się do Boga.

Mimo różnic w rozumieniu dogmatów i praktyk religijnych, większość odłamów islamu uznaje klasyczny sufizm za zgodny z fundamentalnymi naukami tej religii, a nawet za najważniejszy jej wymiar. Bywają jednak stanowiska skrajnie odmienne, gdyż dla niektórych interpretacja istoty pięciu filarów islamu dokonana przez mistrzów sufickich jest nie do przyjęcia. Na przykład przedstawiciele ruchów wahhabickich

¹¹¹ Np. A.A. Maududi, *Zrozumieć Islam*, H. Szabanowicz, H. Sawafta (tłum.), Gdańsk 1990.

¹¹² Z. Landowski, *Sufizm*, *op. cit.*

¹¹³ A.A. Maududi, *Zrozumieć Islam*, *op. cit.*, s. 93.

nawet sufizm islamski uznają za herezję¹¹⁴, nie wspominając już o ruchach podkreślających uniwersalność sufickiego przekazu, co ma miejsce w przypadku sufizmu zachodniego. Natomiast wśród sufich zdarzała się krytyka mechanicznego wykonywania aktów religijnych i zważania jedynie na ich widzialny wymiar zewnętrzny, bez kształtowania odpowiedniej postawy etycznej i wewnętrznych nastawień, która mogłaby stać się podstawą do przejawiania się Boga. Na problem wykonywania rytuałów zewnętrznych, które nie są poparte duchowym doświadczeniem, wskazywał przykładowo Jalaluddin z Tabrizu, mówiąc: „Podczas gdy autorytety religijne odmawiają modlitwy w kierunku Mekki, [...] sufi modlą się jedynie wówczas, gdy widzą tron Boga”¹¹⁵. Natomiast El-Ghazali w swoim piśmie *O ożywieniu nauk religijnych* krytykował bezrozumne praktyki czynione podczas pielgrzymki do Mekki:

Pielgrzymka to rzecz najbardziej nieracjonalna w islamie. W jej trakcie wykonujemy gesty i ryty absolutnie nierozumne. Dlatego podczas pielgrzymki lepiej niż w innych okolicznościach można ukazać swoją wiarę, rozum bowiem nic z tego nie pojmuje – jedynie wiara nakazuje wykonywać te czynności. Ślepe posłuszeństwo Bogu to najlepsza próba naszego islamu¹¹⁶.

Rafał Markowski omawiając istotę sufizmu wyjaśnia, że jego: „zasadniczym celem było pogłębienie wiary i odkrycie głębszego sensu praktyk religijnych, a tym samym osiągnięcie intuicyjnego poznania Boga i zjednoczenia z Nim poprzez ekstazę i miłość”¹¹⁷. W podanej definicji nie jest jednak wyraźnie zaznaczona hierarchia istotności podejmowanych działań w odniesieniu do praktyk religijnych. Z podanego wyjaśnienia można wysnuć wniosek o pierwszeństwie praktyk względem celu sufickiej ścieżki; można je odczytać jako konieczność znalezienia głębszego sensu w praktykach, które już istnieją i – być może – zostały sformułowane z powodu jakiejś konkretnej potrzeby, a nie jako uniwersalne rytuały. Warto podkreślić, że przez nauczycieli sufickich praktyki włączone są w metodę danej szkoły, gdyż bez metody nie posiadają one samodzielnego, niezależnego sensu. Ostatecznie o ich sensowności decyduje cel

¹¹⁴ Rozwinięcie tego zagadnienia znajduje się w rozdziale piątym.

¹¹⁵ N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia*, Sarup & Sons 2000, s. 381. Por. „The »ulma« said prayers facing Ka’ba, [...] but sufies did not pray unless they saw God’s throne” [tłum. UO].

¹¹⁶ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihja ulum ad-din*, t. 1, Kair 1939, s. 272, za: S. Khalil Samir, G. Paolucci, C. Eid, *Islam: sto pytań: odpowiada Samir Khalil Samir*, K. Klauza (tłum.), Warszawa 2004, s. 118..

¹¹⁷ R. Markowski, *Specyfika duchowości sufickiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, t. XXII, nr 2, s. 263.

sufickiej ścieżki, a pośrednio metoda wyznaczona przez ten cel¹¹⁸. Być może autor wskazuje na potrzebę odkrycia głębszego sensu praktyk obowiązkowych w całym islamie, który – jako religia ortopraktyczna¹¹⁹ – mocno podkreśla konieczność wywiązywania się wyznawców z obowiązków religijnych. Wydaje się, że pierwszeństwo celu względem wtórnej wobec niego praktyki powinno być jasno przedstawione, by na poziomie definicji nie istniała możliwość pomylenia celu z narzędziem, które do niego prowadzi.

1.2. Praktyka jako funkcjonalne narzędzie

Idries Shah wielokrotnie podkreśla, że nauczanie sufickie powinno być dostosowane do czasu, miejsca, języka i kultury, w obrębie których się ono odbywa, jak również do indywidualnych potrzeb grupy i jednostki¹²⁰. Takie podejście nie jest odosobnione w omawianym nurcie. W podobny sposób wypowiadał się mistrz klasycznego sufizmu Ibn El-Arabi, mówiąc: „Sufi musi postępować i mówić z uwzględnieniem możliwości umysłowych, ograniczeń i uprzedzeń swoich słuchaczy”¹²¹. Zatem opracowując odpowiednie praktyki dla swoich uczniów, mistrz suficki powinien z jednej strony wyrażać się w sposób dający szansę na bycie zrozumianym, a z drugiej strony wskazania muszą pomagać uwalniać się od destrukcyjnych tendencji i umożliwić pracę rozwojową prowadzącą do stawania się coraz bardziej etycznym i do rozwijania mądrości.

Podejmując próbę zbadania praktyk sufickich zgodnie z naukowymi badaniami, wyodrębniono typowe dla sufizmu praktyki. Landowski jako najbardziej popularne podaje medytacje, modlitwę i śpiewy mantryczne. Najczęściej spotykaną formą modlitwy jest *dhikr*, czyli rozmyślanie czy też wspomnianie o Bogu, a celem tej praktyki jest utrzymanie przez dłuższy czas w świadomości jego istnienia. Praktyka ta może przybrać różne formy zewnętrzne, między innymi omawianie fragmentów Koranu czy powtarzanie boskich imion¹²². Jednak ciężko jest badać istotny wymiar praktyk sufickich, gdyż dotyczy on wewnętrznego, a nie zewnętrznego znaczenia,

¹¹⁸ N. Nord, *Duchowe SMS-y z Palacu Mistrzów, cz. II*, Kraków 2017.

¹¹⁹ Ortopraksja oznacza poprawną interpretację rytuałów. Zob. R. Aslan, *Nie ma Boga oprócz Allaha...*, *op. cit.*, ss. 232–233.

¹²⁰ Np. I. Shah, *Knowing how to know, op. cit.*; I. Shah, *Droga Sufich, op. cit.*

¹²¹ I. Shah, *Droga Sufich, op. cit.*, s. 34. W polskim przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Ibn al-Arabi.

¹²² Z. Landowski, *Sufizm, op. cit.*, ss. 83–101.

zawartości, a nie formy¹²³. Krytyczne podejście do traktowania sufizmu jako dających się zaobserwować zewnętrznych praktyk prezentuje między innymi Sayyid Abul A'la Maududi. Wskazuje on, że istotą poszukiwań sufickich jest szczerść serca, czysta intencja i wewnętrzna postawa człowieka, które decydują o tym, czy wypełnianie praktyki religijnej przyniosą pozytywne rezultaty na płaszczyźnie działania i etycznego postępowania¹²⁴. Z tego punktu widzenia nie jest potrzebne wyodrębnianie zewnętrznych praktyk kultowych i określanie ich mianem sufickich. To, co istotowo jest związane z sufizmem, to uzyskiwanie pewnej postawy, zmierzanie do doskonałości ludzkiej, co może być osiągnięte poprzez bardzo różne praktyki. Także Arif Yahya podkreśla, by oceniając metodę suficką, nie zatrzymywać się jedynie na analizie zewnętrznych form:

Nie oczekuj, że suficki sposób nauczania będzie dla ciebie całkowicie zrozumiały. Perłę można schować do skórzanej sakiewki, a ignorant zakrzyknie: „Ten woreczek jest zupełnie niepodobny do pięknego klejnotu, który mi opisano!”¹²⁵

Ignorancja osoby, o której mówi Arif Yahya, polega między innymi na przywiązaniu się do określonej formy zewnętrznej, w jakiej powinny być przekazywane nauki (np. medytacje, tańce derwiszów itp.). Jeśli ich nie ma, ignorant nie rozpozna tego, że treść jest głęboka i godna uwagi. Choć praktyka musi być przez ucznia odbierana jako zrozumiała, nie oznacza to, że może być dowolna. Przede wszystkim musi ona być zgodna z procesem stawiania się Człowiekiem Doskonałym. Jeśli ten warunek nie jest spełniony, to z pewnością technika nie będzie w pełni skuteczna.

W związku ze wspomnianymi problemami sufi nieufnie wyrażają się o badaniach zewnętrznych przejawów praktyk sufickich przeprowadzanych przez osoby niezaangażowane w doskonalenie siebie samych i niebiorących pod uwagę procesu doskonalenia się, który powinien być znaczącym kryterium przy ocenie stosowności danej praktyki. Twierdzą, że podobne badania mogą się wiązać z dużym prawdopodobieństwem błędnej oceny tego, czy dana szkoła lub ruch proponuje skuteczne i funkcjonalne praktyki, czy też jedynie naśladowanie rytuałów. Jak pisze Idries Shah: „Zewnętrzni obserwatorzy nie są zdolni do tego, by komentować sufizm

¹²³ Problem ten dotyczy badania wszelkich praktyk religijnych, a nie jedynie sufickich.

¹²⁴ A.A. Maududi, *Zrozumieć Islam*, op. cit., s. 93.

¹²⁵ I. Shah, *Droga Sufich*, op. cit., s. 221. W polskim przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Arif Jahja.

inaczej niż opierając się na pozorach. Brakuje im zarówno doświadczenia, jak i zdolności rozróżniania pomiędzy rzeczywistością a zwyrodniałymi formami”¹²⁶.

Nie ma znormalizowanej serii praktyk wśród sufich. Powodem tego jest to, że nauczyciel przepisze ćwiczenia (lub nie przepisze żadnego) zgodnie ze stanem i naturą swojego ucznia oraz charakterem i stanem jego „pracy”¹²⁷.

W przytoczonym fragmencie Shah wskazuje na to, że prawidłowe rozpoznanie danego zagadnienia, wymaga wiedzy i doświadczenia. Odwołanie się do własnych przeżyć, wiedzy, przekonań czy stanów psychicznych bywa w naukach nazywane introspekcją (łac. *introspectio* oznacza „wgląd do wnętrza”). W różnych badaniach naukowych metoda introspektywna nie cieszy się wysokim zaufaniem, ponieważ – jak wynika między innymi z badań Richarda Nisbetta i Timothy’ego D. Wilsona – ludzie często błędnie rozpoznają stany, które przeżywają¹²⁸. Jednak Józef Bremer zwraca uwagę na to, że już podczas układania eksperymentu badacze opierają się na swoich przekonaniach i doświadczeniu, jak również zgodnie z nimi interpretują otrzymane wyniki:

Na przykład naukowiec może zadać pytanie o różnicę między widzeniem różnych kolorów, o bycie w różnych stanach emocjonalnych itp. Zakładana we wszystkich tych przypadkach motywacja badawcza musi w końcu odwoływać się do doświadczenia naukowca z jego własnymi stanami świadomości lub, mówiąc inaczej, musi się opierać na jego własnej introspekcji. Gdyby naukowiec nie miał introspekcyjnego dostępu do własnego spostrzegania, własnych emocji itp., to nie wiedziałby, jak zadać o nie naukowe pytania¹²⁹.

Problemy z przeprowadzeniem właściwego eksperymentu czy też właściwego rozpoznania funkcji danych elementów w kulturze czy religii mogą wynikać między innymi z tego, że autorzy badań posiadają wiedzę, która jest fragmentaryczna, a czasem błędna, że mają określony obraz świata i tego, jak on funkcjonuje, przez co – prawdopodobnie nieświadomie – czynią ontologiczne założenia dotyczące tego, co może istnieć, a co nie, a zatem, co może być zbadane i zostać przedstawione

¹²⁶ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 2. Por. „Outward observers are not capable of commenting upon Sufism, only upon its externals. They lack both the experience and the capacity to discriminate between real and defenerate forms” [tłum. UO].

¹²⁷ I. Shah, *Sufi Spiritual Rituals and Beliefs*, *op. cit.*, s. 23. „There is no standardised series of practices among the Sufis. The reason for this is that the teacher will prescribe exercises (or prescribe none) according to the state and nature of his pupil and the character and condition of his ‘work’” [tłum. UO].

¹²⁸ R. Nisbett, T.D. Wilson, *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, „Psychological Review” 1977, nr 84 (3), s. 246.

¹²⁹ J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?*, Kraków 2013, s. 185.

we wnioskach jako wynik badania, a co nie może. Jeśli badacz nauczył się, że istnieją konkretne techniki sufickie, to nie rozpoznając ich w danym nauczaniu, prawdopodobnie nie rozpozna sufizmu, którego istotową częścią – jak podkreśla przytoczony już Sayyid Abul A'la Maududi – jest wewnętrzna postawa człowieka, która ma umożliwić stanie się Człowiekiem Doskonałym. Jeśli badacz zakłada przykładowo, że nie istnieje coś takiego, jak doskonałość etyczna, jakże będzie w stanie zaobserwować ją u innych lub ocenić, czy zmierzają oni we właściwym kierunku? Natomiast jeśli badacz rozpozna zewnętrzną formę (praktykę, rytuał), który uznaje się za suficki, prawdopodobnie określi całe nauczanie jako przynależące do sufizmu, bez względu na to, jakie wywołuje wewnętrzne nastawienia i czy zmiany zachodzące w praktykujących prowadzą do odpowiedniej postawy. Taką sytuację Shah nazywa zwyrodniałymi formami. Dlatego najlepszym kryterium oceny, czy praktykę można nazwać suficką, czy też nie, staje się własne doświadczenie, co wykracza poza metodę naukową.

Podobne nastawienie widać także u uczennicy Shaha, Doris Lessing, która uważa, że:

Sufizmu nie należy kojarzyć z jedną praktyką ani wierzeniem, ponieważ sufi mogą użyć dowolnej metody, która okaże się odpowiednia, aby przekazać ich przesłanie. Często [ma to miejsce] bez użycia słów „mistycyzm”, „sufizm”, „duchowość”. Takie podejście rozczarowuje ludzi szukających ekscytacji lub odurzenia¹³⁰.

Z tego punktu widzenia trudno scharakteryzować sufizm przez jakiegokolwiek praktyki czy rytuały, gdyż jak wskazuje Shah sufi nie zajmują się powielaniem i imitacją praktyk, takie działania mogą być charakterystyczne dla tradycjonalistów, religionistów i ceremonialistów¹³¹, czyli tych, którzy z metody wyznaczonej przez cel do urzeczywistnienia chcą uczynić niezmienny rytuał, a ze szkoły instytucję. Takie zabiegi natomiast mogą przemieniać praktykę w tresurę, odbierając jej potencjał do zmian o charakterze etycznym i poznawczym. Shah wielokrotnie podkreśla, że szkoła powinna prezentować nauki żywe, dostosowane do danej grupy uczniów,

¹³⁰ D. Lessing, *On Sufism and Idries Shah's The Commanding Self* (1994), [w:] *Sufi Studies Today*, 1999, <https://tiny.pl/t6db3> (15.09.2019). Por. „Sufism is not to be associated with any one practice or belief, for Sufis may use any relevant method to convey their message and often without ever using the words »mysticism,« »Sufism,« »spirituality.« This approach does disappoint people looking for excitement or intoxication” [tłum. UO].

¹³¹ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 21. Ang. „a traditionalist, a religionist, a ceremonialist”.

natomiast tworzenie powtarzalnych rytuałów może być oznaką wypaczenia ścieżki sufickiej:

Chronologiczne powtarzanie, spotkanie się i studia, działania i ćwiczenia wykonywane zgodnie z ustalonym programem prawie zawsze są znakiem degenerującej się tradycji. Prawdziwa szkoła zmienia własne działania i ruchy zgodnie ze specjalnym wzorcem. Ów wzorzec jest niepowtarzalny¹³².

Znacznie ostrzejszymi słowami posłużył się Mohammad ibn Ali-Aqssab, który krytykował naśladowców pozbawionych odpowiedniego rozumienia i doświadczenia, a przez to – myśląc, że zachowują tradycję i myśl suficką – prowadzących do jej wypaczenia i degeneracji: „Początkowo sufizm oznaczał duchowy stan; potem stał się słowem; następnie oba – stan i słowo – przepadły, a w ich miejsce weszła szarlataneria”¹³³. Można stwierdzić, że głównym celem metody sufickiej jest doprowadzenie do określonego stanu wewnętrznego, stanu umysłu, rozwinięcie zdolności intelektualnych poznawczych i etycznych. Może to wymagać indywidualnego planu praktyk dla danej jednostki lub grupy, który będzie stanowić adekwatne antidotum na ich pomieszania, błędne rozumienie i niewłaściwe postępowanie. Jeśli ten cel nie jest realizowany, to metoda suficka zmienia się w praktyki o nieprzewidywalnych lub niewłaściwych skutkach, czyli w szarlatanerię, która pod osłoną religijnych działań prowadzących do Boga szerzy niewiedzę i związane z nią błędzenie.

Idries Shah twierdzi, że metoda suficka przypomina receptę napisaną przez lekarza¹³⁴. Aby lekarstwo wypisane na receptę przyniosło korzyści dla organizmu pacjenta, musi być wcześniej rozpoznana choroba, dlatego zdaniem Shaha nauczyciel suficki powinien znać wiele metod, wiele antidotów na ludzkie pomieszania, by wybrać to, które w określonym przypadku będzie najbardziej skuteczne. Ludzie różnią się między sobą, więc różnić się też muszą stosowane metody. To, co je łączy, to proces stawania się jednostką moralnie nienaganną, znającą siebie, zmierzającą do stanu Człowieka Doskonałego. Jeśli dana metoda jest zgodna z takim procesem, powinna prowadzić do uzyskania przez praktykującego konkretnych doświadczeń

¹³² I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 66. Por. „Chronological repetition, meetings and studies, activities and exercises, which are carried out by means of a fixed schedule are almost always a sign of a deteriorated tradition. A real School varies its operations and movement in accordance with a special pattern. This pattern is non-repetitious” [tłum. UO].

¹³³ J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 21. Por. „Sufism was first a spiritual state; the nit became words; then both state and words vanished, and charlatanism took their place” [tłum. UO].

¹³⁴ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 21.

umożliwiających pełniejsze rozumienie siebie i praw rządzących rzeczywistością na poziomie etycznym. To doświadczenie i powstałe w jego wyniku rozumienie staje się podstawą do zmiany sposobu istnienia tej jednostki. Dostrzeżenie tej zmiany staje się dla nauczyciela podstawą do zalecenia uczniowi odmiennej praktyki lub poszerzenie obecnej o precyzyjniejsze wyjaśnienia, bardziej adekwatne na dany moment rozwojowy. Dlatego kiedy lekarstwo spełni swoje zadanie, jego dalsze stosowanie nie jest już potrzebne, a nawet może być szkodliwe¹³⁵. Można na tej podstawie wnioskować, że rozwinięcie określonego stopnia rozumienia i uzyskanie związanego z nim doświadczenia sprawia, że wykonywanie pewnego rodzaju praktyk przestaje być konieczne, ponieważ został uzyskany przewidywany wynik, czyli etapowy cel na ścieżce doskonalenia etycznego. Ale może być także tak, że zewnętrzna forma danej techniki zdaje się pozostawać niezmienną, lecz jej wewnętrzne znaczenie bardzo się różni, ponieważ zmienił się sposób istnienia wykonującego ją człowieka, a zatem nadaje on jej świeże znaczenie, co stwarza możliwość do dalszej zmiany. Takie podejście wymaga od nauczyciela indywidualnego postrzegania każdego ucznia, rozumienia go i zważania na jego potrzeby i potencjał. Shah podkreśla, że zamienianie narzędzia w automatyczne rytualne działanie sprawia, że ludzie są tresowani jak zwierzęta¹³⁶, co czyni z nich jednostki uwarunkowane, zależne i mechaniczne, wbrew wolnościowym ideałom sufickim.

1.3. Wolność od rytualizmu

Właściwie stosowana metoda suficka prowadzi do osiągnięcia stanu Człowieka Doskonałego, który jest wolny od różnych destrukcyjnych wpływów zewnętrznych i wewnętrznych. Jednym z nich jest skłonność do automatycznego działania i związanego z nim rytualizmu. Skłonność ta może w znacznym stopniu rzutować na jakość praktyki i etycznego wymiaru działania, uniemożliwiając badanie siebie i zmianę, dlatego powinna być jedną z pierwszych niewłaściwych skłonności, z którą należy podjąć pracę.

Shah wskazuje kilka przyczyn, które utrzymują tendencję do rytualizmu. Jedną z nich jest świadome lub nieświadome pragnienie pewności i stabilności, co skłania do powtarzania określonych działań¹³⁷. Dlaczego pewność i powtarzalność są ze sobą

¹³⁵ I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, ss. 260–261.

¹³⁶ I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 280.

¹³⁷ *Ibid.*, ss. 253–254.

związane? Prawdopodobnie dlatego, że powtarzalność łączy się z doświadczaniem stabilności, co stwarza pozór niezmienności. Jeśli zaś jakieś zjawisko nie ulega zmianie, może względem niego powstać poczucie pewności połączone z odczuciami swobodnego spokoju i braku nieprzyjemnych wątpliwości. Jeśli dana osoba nie jest wystarczająco silna, by skonfrontować się z nieznanym, by porzucić przedwczesne pragnienie ustalenia tego, co pewne, na rzecz pragnienia poznania prawdy dającej realne podstawy doświadczenia tego, co jest źródłem pewności, to jest bardzo prawdopodobne, że nie będzie w stanie uświadomić sobie własnej tendencji do rytualizmu, a zewnętrzne spełnianie rytuałów uzna za wystarczające działanie wyrażania swojej religijności i dążenia do doskonałości.

Przyczyną utrzymywania się rytualizmu, której nie da się pominąć, są różne prawa psychologiczne, które opisują kulturowe uwarunkowania postępowania czy prawa psychologii społecznej. Przykładem mogą być wyniki badań dotyczące przekazu międzypokoleniowego¹³⁸. Navis Nord w ten sposób opisuje to zjawisko:

Z pokolenia na pokolenie, z ojca i matki na syna i córkę, przekazywane mogą być: wartości, postawy, wzorce zachowań, poglądy, sposoby przeżywania, sposoby komunikacji, napięcia mięśniowe, sposoby poruszania, sposoby odnoszenia się do innych ludzi i radzenia sobie w różnych sytuacjach. Można by powiedzieć, że wszystkie te przekazywane czynniki tworzą pewną matrycę, wzór i są wzajemnie powiązane¹³⁹.

To, co człowiek bezwiednie przejął od rodziny i środowiska, w którym wyrastał – choć spełnia wiele pozytywnych funkcji – niestety, staje się więzieniem bezrefleksyjnego zachowania. Działanie w oparciu o elementy przyswojone w przekazie międzypokoleniowym będzie odtwarzane jak rytuały.

Inną z zewnętrznych przyczyn utrzymujących w danej osobie tendencję do rytualizmu jest niewłaściwa motywacja nauczyciela. Shah wskazuje, że łatwiej jest zarządzać i manipulować grupą, niż prowadzić ją ku doskonałości. Takie podejście wcale nie musi być wynikiem cynizmu czy uświadomionej złej woli, lecz może wiązać się z niedostatecznym przygotowaniem osoby prowadzącej grupę, zbyt dużego stopnia niewiedzy czy też nieprzekroczonych w pełni tendencji towarzyskich. Jeśli zatem intencje prowadzącego daną grupę nie będą właściwe lub jeśli poszukuje się grupy towarzyskiej a nie wiedzy, wysiłek przekroczenia rytualizmu nie będzie podkreślany,

¹³⁸ Zjawisko to występuje we wszystkich kulturach.

¹³⁹ N. Nord, *Przekaz międzygeneracyjny*, [w:] *Sztuka Trzech Miłości*, Kraków 2014, s. 195.

a nawet może okazać się niewskazany, gdyż może ujawnić pustotę i bezsensowność praktyk zalecanych w danej grupie.

Poszukiwanie indywidualnej ścieżki i skutecznej metody pomagającej danej jednostce stawać się wolną od ograniczeń własnych i tych nałożonych przez społeczeństwo może wymagać konfrontacji ze strachem wyłonienia się z tłumu jako odrębna indywidualność, co pociąga za sobą specyficznego rodzaju samotność. Jeśli bowiem większość osób w grupie nie będzie świadoma, że praktyki nie zmierzają we właściwym kierunku, to jest duże prawdopodobieństwo, że ktoś, kto będzie próbował uświadomić im ten stan rzeczy, zostanie z grupy wykluczony. Żyjący w podobnym czasie do Idriesa Shaha psycholog i filozof Erich Fromm pisał:

Jeśli jestem taki sam jak wszyscy inni, jeśli nie mam uczuć czy myśli, które mnie od nich odróżniają, jeśli w zwyczajnym stroju i wyobrażeniach dostosowuję się do poziomu grupy, wówczas jestem uratowany przed przerażającym doświadczeniem samotności¹⁴⁰.

Prawidłowo stosowana metoda suficka, w przeciwieństwie do powielania praktyk zaklasyfikowanych jako sufickie na podstawie zewnętrznej formy, może doprowadzić jednostkę do uwolnienia się od strachu przed własną odrębnością względem grupy. Zdaniem Shaha:

Prawdziwy rytuał [...] jest funkcjonalny, podczas kiedy rytualistyczne jednostki, bez względu na to, co sobie wyobrażają, żyją w rzeczywistości dla formy, a nie dla treści. [...] Większym zadaniem prawdziwego uczenia się jest zrozumienie, że „bałwochwalcze” procesy są wrogiem prawdziwego rozwoju człowieka, nawet jeśli są uświęcone przez „tradycję” (powtarzanie)¹⁴¹.

Rytuał jest przydatny, a nawet potrzebny wtedy, kiedy określi się rozwojową, wewnętrzną funkcję, którą ma on spełniać w procesie rozwoju człowieka. Jeśli rytuał zwiększa zakres wolności, to można powiedzieć, że spełnia swoje funkcje.

Mistrzowie sufizmu poszukują sposobów, by pomóc innym ludziom uwolnić się od ograniczających ich uwarunkowań i osiągnąć doskonałość. W związku z tym opracowują praktyki, które mają spełniać określone funkcje i wywołać u adepta przewidywalny efekt. Kiedy efekt zostaje osiągnięty, kontynuowanie danej praktyki nie jest potrzebne lub konieczne są dalsze wyjaśnienia, które nadadzą jej nowe

¹⁴⁰ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, O. i A. Ziemikscy (tłum.), Warszawa 1970, s. 179.

¹⁴¹ I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, ss. 236–237. Por. „Real ritual [...] is functional, while ritualistic individuals, whatever they imagine, in reality live for the vehicle, not the content. [...] It is a major task of real learning to understand the »idolatrous« processes which, however hallowed by »tradition« (repetition), are inimical to the true development of man” [tłum. UO].

znaczenie. Oznacza to, że mistrzowie suficy nie krytykowali rytuałów jako takich, lecz wskazywali na konieczność ich użytecznego charakteru oraz na ich zależność względem procesu rozwojowego. Ujawniali również destrukcyjne ludzkie tendencje – np. skłonność do rytualizmu i automatyzmu, które odbierają praktykom religijnym ich transformacyjne znaczenie, a czynią z nich sposób na zaspokajanie osobistych pragnień. Ścieżka suficka ma pomagać uwalniać się od mechanicznego i uwarunkowanego myślenia i działania, więc praktyki muszą być ułożone w taki sposób, by ujawniać i pomagać przekraczać własne ograniczenia, co wymaga wsparcia nauczyciela o odpowiednim poziomie rozumienia i doświadczenia¹⁴² a nie jedynie zewnętrznie ustalonych rytuałów.

Można zatem zapytać o to, co – jeśli nie rytuały i ceremonie – można uznać za ważną część metody sufickiej, którą posługiwał się Idries Shah? Jednym z powszechnie wykorzystywanych przez niego narzędzi jest przypowieść nazywana także powiastką czy opowieścią mądrościową.

2. Przypowieść jako narzędzie badania i poznania

Tradycja korzystania w dydaktyce – także moralnej i religijnej – z opowiadań, bajek i przypowieści wydaje się zjawiskiem powszechnym nie tylko na przestrzeni tysiącleci, ale także w kontekście analizy różnych kręgów kulturowych. Również w kulturze zachodniej bajki i przypowieści odgrywały ważną rolę, czego przykładami mogą być teksty Ezopa, przypowieści zachowane w Ewangeliach, utwory Krasickiego, bajki zebrane w XIX wieku przez braci Grimm czy inne zbiory utworów przekazywanych przez lata w tradycji ustnej.

Posługiwanie się przypowieścią w dydaktyce daje inne możliwości i spełnia odmienne funkcje niż przykładowo budowanie argumentów logicznych i analiza konsekwencji wynikających z przyjętych założeń czy sposobów wnioskowania. Bajka, dzięki jej warstwie fabularnej i obrazowej, przetwarzana jest przez odmienne części mózgu niż linearno-lingwistycznie budowane argumenty. To daje możliwość pracy o innym charakterze, oddziałując na inne części umysłu człowieka, na przykład na wyobraźnię, która jest w stanie dostarczyć innego rodzaju informacji niż logika.

¹⁴² Javad Nurbakhsh podaje, że funkcję nauczyciela powinien pełnić ten, kto został oczyszczony tak bardzo, że nie pozostały w nim żadne skłonności wpływające z zarządzającego *nafs* i jego cechy ustąpiły przed boskim wpływem, co ma miejsce po urzeczywistnieniu wszystkich etapów ścieżki (*tarika*), za: U. Opyrchał, *Etyka suficka w ujęciu Dżawada Nurbachsza*, Stalowa Wola 2016, s. 58.

Sam Idries Shah niewiele wypowiadał się w kwestii posługiwania się powiastkami. Jednak spostrzeżenia innych osób, które wykorzystują krótkie teksty w celach terapeutycznych czy w pracy nad rozwojem wewnętrznym, mogą okazać się pomocne w zrozumieniu tego, w jaki sposób i w jakim celu stosował je Shah.

2.1. Tekst jako inspiracja do odczytania siebie

Pat Williams i Denise Winn wykorzystują opowieści dydaktyczne w procesie psychoterapeutycznym. Zwracają uwagę na to, że słuchanie przypowieści pobudza naturalne zdolności ludzkiego umysłu i kreatywność wyobraźni, dzięki czemu osoba może zauważyć analogię między swoim życiem i własnymi działaniami a treściami przedstawionymi w opowiadaniu. Podkreślają, że metoda nie bazuje na analizie tekstu, lecz na mocy jego oddziaływania na słuchacza. Podobnie jak Ludwig Wittgenstein, który zauważył, że: „Tego, jak słowo funkcjonuje, nie da się zgadnąć”¹⁴³, Williams i Winn twierdzą, że nie da się przewidzieć, jak treść opowieści wpłynie na słuchacza. Są one zdania, że: „Żadne wyjaśnienie, żadne bezpośrednie określenie znaczenia opowieści nie może zastąpić sposobu, w jaki działa ona na umysł słuchacza”¹⁴⁴. Istotną częścią posługiwania się opowieściami nie ma być zatem interpretacja i analiza formalna tekstu, pełne zrozumienie kontekstu kulturowo-historycznego, w jakich on powstał, lecz raczej wpływ, jaki ten wywiera na odbiorcę, co wnosi w jego świat, jak go zmienia i w jaki sposób inspiruje do działania¹⁴⁵. Podobnie do tego zagadnienia podchodził Shah, mówiąc:

Dla sufich, którzy wierzą, że głęboka intuicja jest jedyną prawdziwą drogą poznania, opowieści [...] są ćwiczeniami praktycznymi. Każdy adept wybiera sobie te, które szczególnie do niego przemawiają, i obraca je w myślach tak długo, aż przyswoi sobie ich sens¹⁴⁶.

¹⁴³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, B. Wolniewicz (tłum.), Warszawa 2000, s. 157.

¹⁴⁴ P. Williams, D. Winn, *How to tell stories that heal. A masterclass in therapeutic storytelling*, [w:] <http://www.humangivenscollege.com/courses/stories-that-heal.html> (21.12.2014). Por. „No explanation, no direct statement of a story’s meaning can substitute for the way it acts on the hearer’s mind” [tłum. UO].

¹⁴⁵ Na podobną cechę opowiadań wskazuje Bruno Bettelheim, wyjaśniając, że jeśli tekst ma służyć nie tylko rozrywce, ale też wychowaniu dzieci, to powinna być ona traktowana jako pierwszorzędna: „Jeśli jednak ma wzbogacić jego życie, musi pobudzać wyobraźnię, pomóc dziecku w rozwijaniu inteligencji i porządkowaniu uczuć, musi mieć związek z jego lękami i dążeniami oraz umożliwić mu pełne rozeznanie własnych trudności, a zarazem poddać sposoby rozwiązywania nękających je problemów. Krótko mówiąc, musi się odnosić jednocześnie do wszystkich aspektów dziecięcej osobowości i niczego przy tym nie bagatelizować”; w: B. Bettelheim, *Cudowne i pozytywne. O znaczeniu i wartościach baśni*, D. Danek (tłum.), Warszawa 1996, s. 23.

¹⁴⁶ I. Shah, *Wyczyny niezrównanego hodźy Nasreddina*, A. Dzierzgowska, P. Laskowski (tłum.), Warszawa 2003, ss. 8–9.

Punkt ciężkości zostaje przeniesiony z autora i intencji, którą ten chciał przekazać, na odbiorcę i jego wewnętrzny świat, który został poruszony poprzez subiektywny odbiór tekstu. To sprawia, że metoda ta nabiera charakteru terapeutycznego czy autopoznawczego, a nie naukowego. Tekst staje się żywy dla odbiorcy, ponieważ ten odniósł go do własnego doświadczenia. Hans-Georg Gadamer ujmując tę kwestię słowami:

... własne idee interpretatora zawsze uczestniczą w przywracaniu sensu tekstu do życia. O tyle własny horyzont interpretatora jest istotny, ale nie jako własne stanowisko, podtrzymywane i forsowane, lecz raczej jako pogląd i możliwość, wprowadzane do gry, wystawiane na ryzyko i pomagające w rzetelnym przyswojeniu sobie treści tekstu¹⁴⁷.

Posługiwanie się opowieściami w celu przebadania samego siebie rządzi się odmiennymi prawami niż analiza naukowa. Wyjaśniając powód posługiwania się przez nauczycieli sufickich przypowieściami, Shah posługuje się metaforą brzoskwini, której można doświadczać w sposób zewnętrzny poprzez węch, obserwację koloru i kształtu, ale można także zdobyć bezpośrednie doświadczenie, jedząc owoc. Tylko w tym drugim przypadku brzoskwinia staje się pożywieniem, a poprzez to elementem budującym daną jednostkę i mającym bezpośredni wpływ na jej ukształtowanie. Shah wielokrotnie zwraca uwagę na to, że dobrze zaprezentowane nauki sufickie powinny być odżywcze, wyjaśniając: „Różnica między owocem a opowieścią jest taka, że odżywczy wpływ owocu jest automatyczny, opowieść wymaga świadomości ze strony osoby poddającej się jej wpływowi”¹⁴⁸. Zatem powinny być spełnione warunki po obu stronach przekazu: zarówno tekst musi być napisany w stosowny sposób, jak i odbiorca musi się znajdować w odpowiednim stanie, aby się nim pożywić¹⁴⁹.

Jak można rozumieć tę metaforę odżywiania się tekstem? W pierwszym znaczeniu może chodzić o przyswojenie treści, które są przekazywane. Już od starożytnych czasów było stosowane określenie „trawienia” nauk czy też jego

¹⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, B. Baran (tłum.), Warszawa 2004, s. 525.

¹⁴⁸ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 52. Por. „The difference between fruit and tales is that, while the fruit’s nutritional effect will take place automatically, the tale needs awareness on the part of the person giving out the tale” [tłum. UO].

¹⁴⁹ *Ibid.*, s. 251. Shah też zwraca uwagę na to, że aby w pełni zrozumieć sens literatury sufickiej, należy ją czytać, mając na uwadze intencję, w jakiej powstała, czyli że została skierowana jako nauka adekwatna dla danych warunków. Powiastki także są sytuowane w pewnym kontekście całej wypowiedzi, są ułożone w konkretnej kolejności. To wszystko ma znaczenia podczas czytania.

braku, co z kolei wiązało się ze zwracaniem „nieprzetrawionych” treści¹⁵⁰. Przetrawienie tekstu byłoby zatem wynikiem przyswojenia materiału w taki sposób, by stał się on użyteczny i możliwy do zastosowania przez daną osobę. Tylko takie przyswojenie może sprawić, że owa treść zostanie zintegrowana z innymi fragmentami rozumienia siebie i świata, a dzięki temu stanie się dodatkowym elementem budującym świat danego człowieka. Będzie także mogła stać się czynnikiem decydującym o etycznym wymiarze działania. Przykładem może być przyswojenie określonych założeń z zakresu filozofii człowieka, co buduje światopogląd danej osoby na przykład na kwestie aborcji czy eutanazji.

Rozważania dotyczące trawienia treści nauk kontynuował między innymi Navis Nord, inspirujący się nauczaniem Idriesa Shaha i przywołujący stosowane przez niego opowieści. Nord wskazywał między innymi na ważną funkcję tekstu, jaką jest ujawnianie reakcji czytelnika. Bez rozpoznania własnej mechanicznej reakcji proces trawienia treści nie zostanie rozpoczęty. Mechaniczna reakcja dotyczy zwykle wąskiego fragmentu powiastki, często nieistotnego elementu fabuły, na którym skupia się cała analiza, przez co dotarcie do bardziej znaczącej treści staje się niemożliwe. Dlatego Nord wskazuje, że:

Z operacyjnego punktu widzenia to nie powiastka jest nauką, lecz nauką jest nasza reakcja, czyli to, co powiastka ujawniła. Jeśli pojawiają się emocje, myśli, pamiętaj, że właśnie po to jest powiastka, aby je wydobyć. Daje ci to możliwość obserwacji samego siebie. Wszystko, co się pojawia, jest informacją o tobie, a nie o powiastce¹⁵¹.

Dzięki tak rozumianemu oddziaływaniu opowieści staje się ona narzędziem, które umożliwia czytelnikowi dowiedzenie się czegoś o sobie samym. Obserwacja początkowo będzie dotyczyć przyjętych założeń, uproszczonych interpretacji, emocjonalnych odzewów na wybrany fragment tekstu. Jeśli obserwacja i analiza samego siebie w kontekście reakcji przebiegnie prawidłowo, to powinno dojść u czytelnika do wyodrębnienia charakterystycznych dla niego mechanicznych reakcji, które będą często występować jako odpowiedź na pojawiające się zdarzenia w jego życiu. Mechaniczność reakcji jest zasłoną uniemożliwiającą adekwatną interpretację tego, co się dzieje. Dlatego dopiero po zawieszeniu działania na jej podstawie może nastąpić interpretacja tekstu w większej mierze docierająca do istoty przedstawionego

¹⁵⁰ Pojawia się ono między innymi u Platona, ale występuje także w tekstach późniejszych, np. u Friedricha Nietzschego.

¹⁵¹ N. Nord, *Powiastka jako narzędzie rozwijania świadomości*, [w:] *Medytacja – Eliksir Trzeźwości*, Kraków 2017, s. 177.

w niej zjawiska. Tę aktywność można nazwać trawieniem materiału, a jego przyswojenie, które umożliwi zastosowanie w praktyce – odżywieniem.

W drugim znaczeniu metafora odżywczego charakteru powiastki może być związana z jej specyficznym oddziaływaniem na umysł i mózg, które – pod wpływem jej treści lub formy – zostają wybite z automatycznie podejmowanych aktywności i z rutyny. To z kolei pomoże rodzącym się myślom przebiec zupełnie nowym, niespodziewanym torem. Na taką funkcję przypowieści sufickich zwracają uwagę różni badacze tego zagadnienia. Należy do nich między innymi psycholog Robert Ornstein, który twierdzi, że:

Często na powierzchni przypowieści nie wydają się niczym więcej niż bajkami lub opowieściami ludowymi. Ale zostały zaprojektowane tak, aby – poprzez postaci, fabuły i metaforykę – reprezentować wzory i relacje, które kształtują tę część umysłu, która jest niedostępna bardziej bezpośrednimi sposobami. Dzięki temu zwiększają nasze zrozumienie i zakres widzenia, a także wspierają naszą zdolność myślenia krytycznego¹⁵².

O możliwym wpływie przypowieści sufickich na funkcjonowanie umysłu przekonuje także Nancy Shields Hardin, tłumacząc, że: „są [one] przeznaczone, by zmienić formę samego procesu myślenia”¹⁵³, jak również Navis Nord, który zauważa, że mogą: „uruchamiać połączenia w mózgu i służyć podnoszeniu twojego rozumienia i twojemu rozwojowi”¹⁵⁴. Podobna linia wyjaśnień widoczna jest także u kontynuatorki nauczania Shaha, Doris Lessing, która twierdzi, że: „Niektóre książki sufickie są pisane metodą »rozproszenia«, w której materiał jest ułożony w taki sposób, by jego wpływ docierał do czytelnika, omijając uwarunkowane ja, które jest bardzo skutecznym cenzorem”¹⁵⁵. W innym miejscu Lessing dodaje, że dzięki specyficznej formie i treści opowieści sufickich czytelnicy:

...uczą się korzystać z umysłu w nieznanym dotąd sposób. „Nasączają się” materiałem. Ignorują podejście analityczne oraz praktykę zapamiętywania

¹⁵² R. Ornstein, *Robert Ornstein To Speak at Library of Congress on Afghan „Teaching-Stories” and the Brain*, [w:] <https://www.loc.gov/item/prn-02-147/> (15.09.2019). Por. „On the surface, says Ornstein, teaching-stories often appear to be little more than fairy or folk tales. But they are designed to embody-in their characters, plots and imagery-patterns and relationships that nurture a part of the mind that is unreachable in more direct ways, thus increasing our understanding and breadth of vision, in addition to fostering our ability to think critically” [tłum. UO].

¹⁵³ N.S. Hardin, *The Sufi Teaching Story and Doris Lessing*, „Twentieth Century Literature”, t. 23, nr 3, 1977, s. 314. Por. „are intended to change the form of the thinking process itself” [tłum. UO].

¹⁵⁴ N. Nord, *Powiastka jako narzędzie rozwijania świadomości...*, *op. cit.*, s. 178.

¹⁵⁵ D. Lessing, *On Sufism and Idries...*, *op. cit.* Por. „Some Sufi books are written by the »scatter« method, where the material is arranged in such a way that »impacts« reach the reader by-passing the conditioned self, which is such a very efficient censor” [tłum. UO].

i bezmyślnego powtarzania. Dotarcie do znaczenia sufickiej opowieści pochodzi z kontemplacji i może zająć lata¹⁵⁶.

Shah dokonuje podziału materiałów dotyczących sufizmu na dwie kategorie: do pierwszej należą te, które są napisane z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, oraz te, napisane z punktu widzenia aktywności sufich. Te drugie mogą zewnętrznie nie przypominać sufizmu, ale ich wpływ na czytelnika może wywoływać w nim wgląd¹⁵⁷. Wydaje się, że zdaniem Shaha jest to najważniejszą funkcją stosowania przypowieści sufickich: poszerzyć rozumienie jakiegoś zjawiska lub wywołać wgląd w jego naturę. Do tego celu niewątpliwie przydatna, a może nawet niezbędna, jest zmiana funkcjonowania umysłu, by stał się on bardziej elastyczny i gotowy na przyjmowanie nowości. To uelastycznienie umysłu nie ma być celem samym w sobie, lecz powinno służyć poszerzeniu rozumienia zjawisk – początkowo tych dotyczących samego siebie i charakterystycznego działania własnego umysłu w kontakcie z powiastką oraz automatycznej reakcji na jej niektóre elementy, natomiast rozumienie samego siebie powinno prowadzić do odkrywania charakterystyki egzystencji człowieka w znaczeniu bardziej uniwersalnym, mniej osobistym, charakterystyki dotyczącej etyki, filozofii poznania i metafizyki.

2.2. Nauka czytania zjawisk

W wygłoszonym w 1976 roku wykładzie Idries Shah zwraca uwagę na to, że opowieści mogą być: „narzędziem do pomiaru siebie, świata i napotkanych sytuacji”¹⁵⁸. Można powiedzieć, że pierwszym etapem pracy z opowieściami jest przebadanie i poznanie swoich własnych reakcji i swojej specyfiki, czyli dokonywanie pomiaru siebie. Drugim etapem jest natomiast uniwersalizacja rozumienia, dążenie do widzenia zjawisk przy pominięciu ich osobistego kontekstu, czyli pomiar świata i napotykanym zdarzeń. Uniwersalizacja wiąże się z tym, że wiele sytuacji, których doświadczają konkretne jednostki, spotyka też innych ludzi, choć być może w nieco odmiennej formie. Indywidualnie przeżywane cierpienie lub radość są jedynie jedną z możliwych form manifestacji uniwersalnych zjawisk, jakimi są cierpienie i radość. To, że dana jednostka może doświadczać cierpienia, radości, smutku, zachwyty,

¹⁵⁶ *Ibid.* Por. „learns to use the mind in ways unfamiliar to us. They »soak themselves« in the material. They ignore the analytical approach, and the practice of memorizing and regurgitating. The meaning of a Sufi tale comes through contemplation, and may take years” [tłum. UO].

¹⁵⁷ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 24.

¹⁵⁸ I. Shah, *Learning from Stories. A lecture by Idries Shah before a live audience in 1976*, [w:] <https://tiny.pl/7th5n> (10.09.2019).

miłości, nienawiści itd., jest związane z charakterystyką egzystencji, z jej naturą, która – choć w specyficzny sposób manifestuje się w doświadczeniu konkretnych jednostek – ujawnia strukturę danego zjawiska, która ma być rozpoznana.

Dobrze zrozumiana opowieść suficka powinna odzwierciedlać pewnego rodzaju schematyczność zdarzeń, co Shah w następujących słowach wyjaśniał swojej córce:

Opowieści są jak suszona cebula, jak zapowiedź prawdziwego przeżycia, autentycznego wydarzenia. Opowieści to nie prawdziwe przeżycia, ale lepszy rydz niż nic. Kiedy zaczniesz rozważać opowieść, obracać ją w głowie, rośnie jak suszona cebula w wodzie. [...] Opowieść pomoże ci odnaleźć się w autentycznej sytuacji, bo sytuacje toczą się według wzorców, które powtarzają się w nieskończoność. Nasza tradycja pomaga rozpoznać wzorce w napotkanych sytuacjach; dzięki niej rozumiesz sens życia i godzisz się z nieuniknionym¹⁵⁹.

Rozważanie znaczenia przypowieści nie jest analizą egzystencji, ale odbywa się w kontekście egzystencji. Prawidłowo rozpoznany opis zjawiska umożliwia zrozumienie wycinka struktury świata, w którym żyje człowiek, ujawnia zawartość egzystencji. Wczytując się w sufickie opowieści i odkrywając ich odniesienie do realnych zjawisk, można zacząć rozpoznawać wzorce wydarzania się różnych sytuacji. Rozumienie struktury zjawisk daje dużo większe szanse na właściwe działanie w ramach danego zdarzenia, bo jest się w stanie bardziej dokładnie przewidzieć skutki różnych rodzajów zachowania. Przykładowo osoba, która rozumie wzorce budowania relacji z ludźmi, będzie popełniała mniej błędów relacyjnych, a dzięki temu prawdopodobnie będzie bardziej lubiana i uważana za bardziej życzliwą od osoby, która tych wzorców nie rozpoznaje lub nie jest w stanie działać zgodnie z nimi. Właściwe etycznie działanie także jest związane ze zdolnością do adekwatnej oceny skutków, które ono może przynieść. Im więcej zjawisk ze sfery ludzkiej egzystencji się rozumie, tym ocena skutków może okazać się dokładniejsza.

Kontemplacja opowieści daje szansę na zbliżenie się do wybranych zjawisk, do obecności względem nich. Zakres obecności i jej totalizacja będzie ćwiczona przez odniesienie do coraz szerszego spektrum zjawisk. Ostatecznie nie chodzi zatem o to, by powiastki analizować, lecz by za ich pomocą stać się obecnym względem licznych, ważnych egzystencjalnie sytuacji i uzyskać doświadczenie w tych obszarach. W tym kontekście Shah przywołuje zdanie: „Zjawisko jest kanałem [prowadzącym]

¹⁵⁹ S. Shah, *Córka bazarza*, *op. cit.*, s. 17.

do Prawdy”¹⁶⁰. Choć konkretne zjawisko ma swoją podstawę w formie zewnętrznej, która jest zmienna, to jego strukturę można opisać jako względnie stałą.

Należy jednak pamiętać, że żadna przypowieść nie opisuje całości rzeczywistości, a jej znaczenie także zależy do kontekstu, w którym została umieszczona. Każda jest przedstawieniem małego wycinka i stworzenie z tych fragmentów kompletnego obrazu świata może okazać się niemożliwe. Choć zjawisko jest kanałem prowadzącym do Prawdy, to bardziej kompletne ujęcie staje się możliwe dopiero przy znajomości dużej liczby zagadnień egzystencjalnie istotnych. Dlatego Shah przestrzega przed popadnięciem w błąd uogólniania na podstawie znajomości jedynie wycinka:

[Jedną ze] skłonności uniemożliwiających rozumienie jest używanie przysłów i opowieści jako przedstawienie absolutnej prawdy, podczas gdy jest to zawsze jedynie aspekt całości; zatem jest to wyobrażanie sobie, że część jest całością, podczas gdy ona kieruje ku całości¹⁶¹.

Inny ze sposobów wyjaśniania znaczenia opowieści i jej edukacyjnego charakteru znajdujemy w tekście córki Idriesa Shaha. W następujących słowach ujmuje to, w jaki sposób ojciec wyjaśniał jej znaczenie opowieści sufickich: „Opowieści są niczym drzewa na horyzoncie. Podążaj ku drzewu, ono wskaże ci kierunek. Ale samo drzewo nie jest celem. Kiedy dotrzesz do niego, musisz się z nim rozstać i wybrać inny, dalszy punkt”¹⁶². Można powiedzieć, że w opowieściach poruszone są zagadnienia, które pomagają coraz lepiej rozumieć siebie i otaczający świat. Jednak ich fragmentaryczność nie pozwala na to, by zatrzymać się jedynie na znajomości kilku opowieści, czyli kilku zjawisk. Znajomość praw funkcjonujących na jednej płaszczyźnie egzystencji otwiera przestrzeń na rozumienie coraz bardziej skomplikowanych zagadnień, które wymagają szerszego spektrum doświadczenia. Ten, kto zatrzymuje się po kilku etapach ścieżki, nigdy nie dojdzie do ostatecznego celu postawionego przez sufizm, jakim jest Prawda (*al-Hakk*)¹⁶³. Dlatego – jak metaforycznie ujmuje to Shah – dochodząc do jednego drzewa, nie można się przy nim zatrzymać, lecz trzeba wyznaczyć kolejny cel. Choćby się znało bardzo wiele zjawisk, zawsze jest możliwość, by poszerzyć rozumienie, jego precyzję czy głębokość.

¹⁶⁰ I. Shah, *Knowing how to know*, op. cit., s. 17. *Al mujazu qantar al Haqiqa*.

¹⁶¹ *Ibid.*, s. 313. Por. „[...] disabling tendency is to use a parable or tale as the representation of absolute truth, when it is always only a facet of a whole: thus imagining the part to be the whole, instead of a conductor to it” [tłum. UO].

¹⁶² S. Shah, *Córka bazarza*, op. cit., s. 270.

¹⁶³ Jest to najczęściej używane przez sufich boskie imię.

Na ścieżce do doskonałości potrzebne jest poznanie bardzo wielu zjawisk, na co wskazują liczne koncepcje stacji, stopni, etapów i punktów na ścieżce sufickiej¹⁶⁴.

Można na koniec zastanowić się na tym, dlaczego suficy mistrzowie posługiwali się opowieściami, a nie analitycznym i naukowym wywodem. Częściową odpowiedzią na to pytanie jest kwestia funkcjonowania mózgu i procesów myślowych, co było omówione w poprzednim fragmencie. Dopóki dana osoba utrzymuje określony obraz świata, w jej ujęciu rzeczywistości i sposobie rozumienia zjawisk dostępne będą jedynie typowe dla niej interpretacje, zgodne z owym obrazem świata, który zapewnia złudne poczucie spokoju i bezpieczeństwa¹⁶⁵. Powiastka, oddziałując na proces myślenia mniej bezpośrednio, może mieć większy potencjał umożliwiający zmianę poglądów i przyjętej wizji świata niż analityczny wywód. Dodatkowo można wskazać na typowy dla człowieka problem z uchwyceniem istoty zjawiska, poruszany od początku istnienia filozofii. W tym kontekście wybitny teolog muzułmański El-Ghazali wyjaśnia powód stosowania metafory w tekstach sufickich:

Przez metaforę albo analogię (*matal*) rozumiemy nadanie znaczeniu zewnętrznej formy (*surah*). Jeśli ktoś dostrzega wewnętrzny sens znaczenia, to uznaje je za prawdziwe. Jeśli jednak widzi jedynie zewnętrzną formę, to [powinien uznać] ją za fałszywą. [...] Aby wyjaśnić śpiącemu [właściwe] znaczenie, konieczne jest używanie metafor... Ludzie pojmują jedynie to, co jawne. Dzieje się tak dlatego, że są ignorantami w interpretacji tego, co można nazwać interpretacją metaforyczną (*ta'wil*) oraz właściwym odczytaniem symboli ukrytych w snach (*ta'bir*)¹⁶⁶.

W kontekście tej wypowiedzi warto podkreślić, że formy metafor dostosowane są do odbiorców, których zdolności pojmowania są zbyt nikłe, by zrozumieć przekaz w bardziej bezpośredniej formie. W opowieściach wykorzystuje się to, co jawne, by przekazać coś, co nie dla każdego musi być oczywiste. Można powiedzieć, że fabuła opowieści jest zewnętrzną formą danego zdarzenia, a sensem tekstu jest wskazywać czy też ujawniać wewnętrzną zawartość tej formy w kontekście egzystencji, w kontekście tego, co prawdziwe. Zgodnie z twierdzeniem el-Ghazalego właściwy sens

¹⁶⁴ Różne bractwa sufickie wyróżniają odmienne etapy ścieżki sufickiej, co wiąże się między innymi z nieco odmiennymi koncepcjami antropologicznymi, które obowiązują w poszczególnych modelach nauczania. Jednym z przykładów może być dziewięcioelementowa koncepcja duszy (*nafs*), gdzie jedynie na siedmiu etapach można mówić o rozwoju, zob. M. Shafii, *Freedom from the self*, New York 1988. Drugi przykład to sześćelementowy schemat rozwoju duszy, który oprócz rozwoju *nafs*, obejmuje także naturę materialną (*tab* – ten etap wyłączony jest z doskonalenia się człowieka) serce (*del*), ducha (*ruh*), wewnętrzną świadomość (*serr* lub *chafi*) i najgłębszą wewnętrzną świadomość (*serr-e serr* lub *achfa*), zob. J. Nurbakhsh, *Psychologia Sufizmu*, op. cit.

¹⁶⁵ Por. L. Wittgenstein, *O pewności*, B. Chwedeńczuk (tłum.), Warszawa 2001.

¹⁶⁶ Za: E. Wnuk-Lisowska, *Islam*, op. cit., ss. 35–36.

metafory, a zatem i opowieści sufickich, odkryją ci, którzy przekraczają własną ignorancję, która jest przeciwieństwem prawdy.

3. Filozofia czy psychologia – jak klasyfikować metodę Shaha?

Mimo że Idries Shah był najbardziej popularnym nauczycielem szerzącym sufizm na terenie kultury Zachodniej w XX wieku, jego podejście do sufizmu niektórym wydawało się nietypowe, a nawet niewłaściwe. Przykładowo Lawrence Paul Elwell-Sutton – badacz uniwersytecki, specjalizujący się w naukach o islamie i kulturze perskiej – mocno krytykował działalność i pisma publikowane przez Shaha. Twierdził, że takie nauczanie należałoby nazwać pseudosufizmem, gdyż jest zbyt antropocentryczne¹⁶⁷. To stało się podstawą dla Elwell-Suttona, by uznać metodę, którą posługiwał się Shah, raczej za psychologię niż filozofię czy religię, w których to obszarach zwykle klasyfikuje się sufizm. Opinia ta utrzymywana jest do dziś przez znanych badaczy, w których zainteresowaniach mieszczą się kwestie współczesnego islamu i sufizmu. Przykładowo Mark Sedgwick w niedawno opublikowanej pozycji, będącej szerokim omówieniem dziejów sufizmu w krajach kultury zachodniej, rozdział poświęcony temu nauczycielowi zatytułował *Idries Shah and Sufi Psychology*¹⁶⁸. Warto przyjrzeć się temu, na ile adekwatna jest opinia wyrażona pierwotnie przez zagorzałego krytyka Shaha, a następnie powielana przez kolejnych badaczy zachodniego sufizmu. Należy zatem przebadać, jakie obecnie można wyróżnić punkty stykowe między dziedziną psychologii a nauczaniem Shaha oraz czy obecnie dominujący profil i paradygmat badań psychologicznych daje podstawy do tego, by klasyfikować nauczanie Shaha jako przykład działań właśnie o charakterze psychologicznym, czy też raczej należałoby je sytuować w obszarze zainteresowań filozofii.

3.1. Psychologia jako nauka o duszy

Etymologicznie słowo „psychologia” bierze swój początek w greckim terminie *ψυχή* [*psyché*], który najczęściej oddaje się poprzez polski wyraz „dusza”. Zatem w literalnym znaczeniu psychologia jest nauką o duszy. Charakterystyką ludzkiej duszy jest jej ożywiająca funkcja, dzięki której jest ona zasadą ruchu. Takie rozumienie

¹⁶⁷ L.P. Elwell-Sutton, *Sufism & Pseudo-Sufism*, „Encounter”, t. XLIV, nr 5, 1975, s. 16.

¹⁶⁸ M. Sedgwick, *Western Sufism*, *op. cit.*

duszy przewija się w myśleniu zachodniego kręgu kulturowego od najdawniejszych czasów. Mieczysław A. Krąpiec wskazuje, że już u Homera dusza jest tym, co pobudza człowieka do działania zarówno od strony poznawczej, jak i afektywnej. Działa zarówno na umysł *νοῦς* [*nous*], biorący udział w procesie poznawczym, jak i na serce, oddech lub siłę *θυμός* [*thymós*], dzięki której człowiek kocha, pożąda, nienawidzi czy walczy¹⁶⁹. To pierwszorzędne powiązanie duszy z ruchem wskazuje na ważny obszar badawczy, jakim zajmuje się psychologia, jak również do czasów współczesnych uwidacznia się ono w definiowaniu i opisywaniu zakresu psychologii. Psychologowie Philip G. Zimbardo i Floyd L. Ruch wskazują, że psychologia jest „nauką, która pozwala ustalić, co »porusza« ludźmi i jak funkcjonuje ich psychika”¹⁷⁰. Zatem zasadniczo psychologia będzie zajmować się tym, co sprawia, że człowiek działa w określony sposób, że jego działania zmierzają w określonym kierunku. Przykładowo przedmiotem badań mogą być zależności między funkcjami psychicznymi i cielesnymi, funkcje mentalne jak intencja i motywacja czy też konsekwencje podejmowanych działań.

Wskazana przez Zimbardo i Rucha definicja wydaje się być szeroka, ale we współczesnej praktyce zostaje mocno zawężona, aby prowadzone badania zostały uznane za naukowe. Alina Kałużna-Wielobób i współpracownicy wskazują, że dominujący obecnie nurt akademickich badań psychologicznych opiera się na ścisłych wymogach metodologicznych, dzięki czemu mogą być one uznane za naukowe. Jednym z tych wymogów jest empiryczna weryfikowalność, co sprawia, że głównym przedmiotem badań psychologicznych stają się zewnętrzne zachowania czy fizjologiczne korelaty zjawisk psychicznych. W związku z tym duża część wyników badań opisuje to, co powszechne, uśrednione i najczęściej występujące. Psychologia akademicka koncentruje się na stanie aktualnym, pokazuje, jak jest, unikając określenia, jak powinno być, bo wtedy należałoby przyjąć określoną koncepcję antropologiczną, której weryfikacja być może okazałaby się niemożliwa przy użyciu metod dostępnych w obrębie psychologii. Badacze zauważają, że:

Istnieją jednak koncepcje rozwoju człowieka dorosłego dotyczące rozwoju wewnętrznego, które trudno jest w ten sposób zweryfikować. Jednak fakt, że dostępne obecnie narzędzia badawcze, które spełniają aktualne wymogi metodologiczne, nie umożliwiają ich weryfikacji, nie znaczy, że rozwój

¹⁶⁹ M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000, [w:] <http://www.pta.pl/pef/pdf/d/dusza.pdf> (27.06.2019).

¹⁷⁰ P.G. Zimbardo, F.L. Ruch, *Psychologia i życie*, J. Radzicki (tłum.), Warszawa 1996, s. 12.

wewnętrzny człowieka nie jest możliwy ani że nie istnieje dotycząca go wiedza¹⁷¹.

W związku z obowiązującymi obecnie wymogami empirycznej weryfikowalności psychologia akademicka z nieufnością podchodzi przykładowo do koncepcji rozwoju opracowanych przez Junga, Adlera czy Fromma, choć praktycy – jak psychoterapeuci, coachowie i doradcy filozoficzni – korzystają z wypracowanych przez nich koncepcji.

Analizując różnice między psychologicznymi koncepcjami dającymi się empirycznie zweryfikować, koncepcjami psychologicznymi, których zweryfikowanie nie jest obecnie możliwe (jak np. koncepcja Junga), oraz koncepcjami mistycznymi, Kałużna-Wielobób i współpracownicy biorą pod uwagę między innymi następujące aspekty: cel, jaki spełnia dana koncepcja oraz jaki cel rozwoju człowieka ta koncepcja wyznacza. Celem badań psychologicznych popartych naukowymi badaniami jest pokazanie tego, jak jest powszechnie. Natomiast dwie pozostałe grupy nie kładą nacisku na powszechność, lecz raczej na skrajność, opisując, jak funkcjonują nieliczne osoby, których rozwój psychologiczny lub duchowy odbiega znacznie od normy, ale jednocześnie ich celem jest ukazanie tego, że pewnego rodzaju rzadko spotykane stany istnieją i przy realizacji określonych instrukcji być może okażą się możliwe do osiągnięcia dla konkretnej jednostki. Empiryczne badania psychologiczne, ponieważ ogniskują się na opisie tego, jak jest, nie wyznaczają tego, jak powinno być, a zatem cel rozwoju człowieka z ich punktu widzenia jest niejasny i trudny do określenia. W dwóch pozostałych grupach zakreślone są ścieżki rozwojowe znacznie wykraczające poza powszechność i mogą być stosowane jako inspiracja do tego, by zgodnie z ich metodami dookreślić cel rozwoju człowieka dorosłego. W przypadku koncepcji indywiduacji Junga byłaby to integracja – pełnia psychologicznej dojrzałości człowieka, a w przypadku mistyki celem byłoby realizowanie wyższych wartości, zbliżenie do Boga, urzeczywistnienie cnót etycznych, poznanie Prawdy¹⁷². Teleologiczne nastawienie psychologicznej koncepcji Junga czy ścieżek mistycznych zbliża je do zagadnień poruszanych przez filozofię, a w szczególności do takich jej dziedzin jak filozoficzna antropologia, etyka czy filozofia mistyki.

¹⁷¹ A. Kałużna-Wielobób, J. Wielobób, U. Opyrchał, *Porównanie psychologicznych i religijnych koncepcji rozwoju człowieka dorosłego*, [w:] *Specyfika rozwoju człowieka dorosłego*, A. Kałużna-Wielobób (red.), Toruń 2015, s. 177.

¹⁷² *Ibid.*

Powracając do pytania o to, czy nauczanie Shaha należy klasyfikować jako psychologię, czy też raczej jako filozofię, należy podkreślić, że tematyka, którą podejmował w swoich pismach Shah, obejmowała różne zachowania ludzkie, mechaniczne reagowanie na bodziec, zniewolenie wynikające z różnych uwarunkowań itp. W licznych tekstach Shah przywołuje powszechne zachowania i reakcje ludzkie, które bywają także przedmiotem badań empirycznych prowadzonych w ramach psychologii akademickiej. Jednak nadzwyczaj często stosował formę powiastki filozoficznej, przypowieści czy opowiadania mądrościowego, przez co możliwości do interpretacji jego nauczania są dość szerokie i trudno o ich jednoznaczność. Przywoływał także aforyzmy i poezję wielkich mistrzów sufickich, co do których wydaje się nie być wątpliwości, że byli mistykami.

Próbując umiejscowić nauki Shaha we wskazanych przez Kałużną-Wielobób kategoriach, z pewnością należałoby odrzucić, że spełniają one wymogi, jakie stawia się współcześnie psychologii empirycznej i akademickiej. Jednak część jego nauk można zaklasyfikować – podobnie jak Junga – do psychologii, której założenia trudno zweryfikować obecnymi metodami badawczymi lub która nie spełnia wymogów powszechności dotyczącej populacji. Należy też pamiętać, że Shah uważał, że stosowanie metod sufickich w celach terapeutycznych jest nieprawidłowe, mimo że może przynosić pozytywne rezultaty. Wspominał, że sufi nie zajmuje się powielaniem i imitacją praktyk, jak to czynią tradycjoniści, religioniści i ludzie zainteresowani ceremoniałami. Nawet jeśli takie działania mają terapeutyczne efekty, to nie pomagają rozwijać tej percepcji, która jest potrzebna na ścieżce doskonałości¹⁷³. Jeśli więc jego nauki mielibyśmy sytuować w obrębie psychologii, to musiałby to być taki jej odłam, który nie ma charakteru terapeutycznego i którego celem nie jest dostosowywanie jednostki do określonego standardu funkcjonowania psychologicznego w danym społeczeństwie. Musiałaby to być dziedzina, która pomaga człowiekowi rozwinać cały jego potencjał i urzeczywistnić pełnię człowieczeństwa. Obecnie psychologia nie jest rozumiana aż tak szeroko, dlatego należałoby szukać innego obszaru nauk humanistycznych czy społecznych, w obrębie których dałoby się przyporządkować nauki Shaha bez budzenia licznych kontrowersji.

¹⁷³ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 21.

3.2. Dojrzałość psychologiczna i dojrzałość duchowa

Podejmując refleksję na temat zależności między obszarami zainteresowań psychologii i filozofii religii o. Jan Andrzej Kłoczowski OP zwraca uwagę między innymi na znaczenie ważnego choć rzadko podejmowanego tematu dojrzałości¹⁷⁴. Można mówić między innymi o dojrzałości psychicznej, która jest związana z mocnym ego, jak również o dojrzałości duchowej polegającej na przekraczaniu ego¹⁷⁵. Kłoczowski stwierdza:

Umocnione ego, umocniony sposób bycia człowieka jest warunkiem jego normalnego funkcjonowania, umożliwia realizację celów osobistych i społecznych. Z kolei większość poważnych tradycji religijnych mówi o czymś idącym dalej – duchowa dojrzałość człowieka domaga się przekraczania ego. Można to rozumieć na rozliczne sposoby, ale istota tego procesu duchowego zbliża różne tradycje religijne¹⁷⁶.

Aby osiągnąć dojrzałość psychologiczną czy duchową, niezbędna może okazać się pomoc osoby bardziej doświadczonej, będącej specjalistą w danym zakresie. Nakreślenie perspektywy dwóch rodzajów dojrzałości stwarza kontekst do rozważań na temat tego, jaki cel przyświeca pracy psychologicznej, a jaki filozoficznej czy religijnej. Z psychologicznego punktu widzenia terapia będzie ukierunkowana na doprowadzenie jednostki przynajmniej do takiej sprawności psychologicznej, jaką dysponuje przeciętna osoba w danej społeczności. Będzie zainteresowana wyprowadzeniem jej ze stanu, który sprawia, że pod względem określonych parametrów można ją zaklasyfikować jako odbiegającą od normy, szczególnie w sposób uznany za destrukcyjny, niefunkcjonalny lub aspołeczny. Z punktu widzenia filozoficznego czy religijnego trudno mówić o terapii, używa się raczej sformułowania „doradztwo” czy „prowadzenie”. W ramach doradztwa filozoficznego lub religijnego punktem wyjścia powinien być przynajmniej stan przeciętny, uzyskany przy pomocy psychoterapii lub bez jej współudziału. Doradztwo filozoficzne czy religijne będzie zainteresowane pomocą jednostce w opuszczaniu stanu przeciętności na rzecz doświadczeń mniej typowych, charakterystycznych dla mniejszości populacji. Rolą psychologa czy psychoterapeuty będzie zatem pomoc we wzmocnieniu ego danej osoby w przypadku, kiedy aktualny stan uniemożliwia jej normalne funkcjonowanie

¹⁷⁴ Temat dojrzałości został też poruszony w: N. Nord, *Dojrzałość a związek*, [w:] *Sztuka Trzech Miłości: rzecz o miłości ziemskiej i uniwersalnej*, Kraków 2014, ss. 179–182.

¹⁷⁵ J.A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża: szkice z filozofii religii dla humanistów. Cz. 1*, Kraków 2017, ss. 109–110.

¹⁷⁶ *Ibid.*, s. 110.

w świecie społecznym, natomiast rolą przewodnika duchowego będzie pomoc w nakierowaniu się na perspektywę przekraczającą egoistyczne podejście, perspektywę bardziej uniwersalną, szerszą i bardziej otwartą.

Warto podkreślić, że przekraczanie ego, zapieranie się siebie nie oznacza samozniszczenia czy nienawiści względem samego siebie. Kłoczowski podkreśla:

Zaprzec się samego siebie to coś innego niż zatracić siebie. „Zatracić siebie” oznacza rozmiąć się na wielość działań, emocji, myśli, czyli nie osiągnąć tego fundamentalnego etapu dojrzałości, którym jest wzmocnienie „ja”. Natomiast „zaprzec się” to wykroczyć poza siebie w czynach miłości skierowanych ku człowiekowi i ku Bogu¹⁷⁷.

Zapieranie się samego siebie w sensie filozoficznym czy religijnym wymaga zatem wcześniejszego uzyskania dojrzałości psychologicznej. Spójność umożliwia konsekwencję działania, daje podstawy, by myśli, emocje i działania skierować na jeden cel. Jeśli celem tym stają się absolutne wartości, Bóg, doskonałość, poznanie, prawda, to możliwe staje się przekraczanie ego, które jest ograniczone, w stronę tego, co nieograniczone.

3.3. Przekraczanie ego

Różne bractwa sufickie w różny sposób opisują etapy rozwoju duszy człowieka, a zatem i sufickiej ścieżki. Większość tych koncepcji w mniejszym lub większym stopniu odwołuje się do sześcioczęściowego podziału zaproponowanego przez wybitnego teologa muzułmańskiego i sufiego Al-Ghazalego¹⁷⁸. W związku z różnymi podziałami trudno jest mówić ogólnie o ścieżce sufickiej, jeśli chce się precyzyjnie wyznaczyć, gdzie przebiega granica między pracą z ego, a jego przekraczaniem. Przykładowo profesor psychiatrii Mohammad Shafii przeprowadza analizę siedmiu etapów ścieżki sufickiej w porównaniu z czterema fazami rozwoju ego wyróżnionymi przez tradycję psychoanalizy¹⁷⁹. Wskazuje, że możliwości przeprowadzania człowieka na rozwojowej ścieżce w przypadku psychoanalizy kończą się mniej więcej w połowie drogi sufickiej. Według jego analiz cztery ostatnie etapy rozwoju duszy ludzkiej dotyczą zmian, z którymi nie pracuje się metodą psychoanalizy. Shafii przyznaje, że takie właściwości, jak skrucha,

¹⁷⁷ *Ibid.*, s. 127.

¹⁷⁸ A. Haque, *Psychology from an Islamic Perspective*, [w:] *Global Psychologies: Mental Health and the Global South*, S. Fernando, R. Moodley (red.), London–Toronto 2018, ss. 137–150.

¹⁷⁹ Fazy: oralna, analna, falliczna, genitalna. Skrótowe porównanie obu koncepcji rozwoju człowieka zostało zaprezentowane na rycinie – zob. M. Shafii, *Freedom from the self...*, *op. cit.*, s. 176.

wstrzeźliwość czy wyrzeczenie mogą być rozwijane w ramach pracy prowadzącej nad kształtowaniem ego. Jednak jedynie ścieżka umożliwiająca przekraczanie ego może wiązać się z cnotami ubóstwa, cierpliwości czy zaufania Bogu, a w ostateczności zadowoleniem i stanem szczęścia¹⁸⁰. Zdaniem Shafiego dojrzałość psychiczna jest konieczna, by być w stanie dalej kształcić duszę na ścieżce doskonałości. Jest tematem ważnym i niezbędnym, jednak człowieka można nazwać kompletnym dopiero wtedy, kiedy urzeczywistni pełną ścieżkę suficką, czyli kiedy staje się on w pełni dojrzałą duchowo jednostką, która w pełni rozpoznała siebie, swoje miejsce w świecie i wynikające z tego zobowiązania.

Warto przypomnieć, że *tasawwuf* dosłownie oznacza „stawanie się sufim”, a zatem słowo to wskazuje na pewnego rodzaju proces, którego kluczowymi elementami jest stan docelowy oraz obecność działań zmierzających do przynajmniej częściowej jego realizacji. Stanem docelowym jest ideał Człowieka Doskonałego, którego można nazwać sufim. Ta definicja kładzie akcent na konieczność przekraczania ego w trakcie podążania ścieżką suficką. Przytaczając w swoim nauczaniu słowa Nuriego, że: „Sufi nie posiada niczego i nie jest przez nic posiadany”¹⁸¹, Shah inspirował do refleksji nad filozoficznymi koncepcjami człowieka, nad jego wolnością i możliwą doskonałością. Podkreśla także, że ścieżka rozwojowa może zacząć się od różnego rodzaju doświadczenia, może być związana z pragnieniem poprawienia pewnych kompetencji psychologicznych na przykład w zakresie komunikacji. Jednak aby kontynuować ścieżkę stawania się sufim, konieczna jest późniejsza praca nad zmianą motywacji¹⁸².

Zagadnienie przekraczania ego silnie wiąże się także z pytaniem, co ma zająć pozycję centralną, kiedy opuści ją ego. Prawdopodobnie wtedy pojawia się przestrzeń na użycie „wielkich słów” takich jak Bóg czy miłość, o których Shah mówił, że odnoszą się do świętości i dlatego tak rzadko ich używa¹⁸³. Odsunięcie ego z pozycji centralnej daje możliwość poznania natury Boga czy natury miłości.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 249. Por. „The Sufi is one who does not own and is not owned” [tłum. UO]. Por. za: J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 36 „The Sufi is tied to nothing, and nothing is tied to him”.

¹⁸² I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, ss. 247–248.

¹⁸³ Por. Fragment rozmowy, którą Morgan Scott Peck odbył po kilku wykładach Idriesa Shaha, których był uczestnikiem. Peck cytuje następujące słowa Shaha: „Do tego momentu mówiłem do ciebie przez cztery godziny i ani raz nie użyłem słów »Bóg« czy »miłość«. My, sufi, ważymy te słowa. One są święte”, za: M.S. Peck, *Further Along The Road Less Travelled*, London-Sydney-New York-Toronto 2010, za: <https://tiny.pl/7gdtm> [dostęp: 22.02.2018].

Dzięki doświadczeniu słowa te nabierają bardziej adekwatnego znaczenia. Kiedy centralną pozycję w życiu jednostki zajmą wartości, Bóg czy doskonałość, stają się one ważniejsze niż osobiste korzyści czy preferencje. Subiektywizm ustępuje miejsca względem tego, co bardziej uniwersalne. Zakres ten dotyczy metafizycznych rozważań, nie jest domeną psychologii. Ponieważ takie aspekty egzystencji człowieka podejmowane są w pismach Shaha, wydaje się słusznym uznać go za nauczyciela poruszającego się także na gruncie filozofii (szczególnie etyki, antropologii, epistemologii, filozofii mistyki), a nie jedynie psychologii.

Podsumowanie

Nieużywanie przez Idriesa Shah teistycznego języka i brak wypracowania kultowych praktyk lub korzystania z technik powszechnie uznanych za sufickie sugeruje, że jego nauczanie jest wyłącznie świeckie, a zatem zbliżone zakresowo do tego, co proponuje podejście psychologiczne. Jednak są w jego pismach widoczne liczne fragmenty które skłaniają do twierdzenia, że jego nauczanie wykracza poza podejście psychologiczne, choć zawiera także i taką warstwę oraz wymaga przepracowania problemów, które czynią jednostkę niesprawną w wybranych obszarach życia. Z jednej strony w licznych przytaczanych przez niego powiastkach ukazane są powszechne reakcje ludzkie, które bywają także przedmiotem badań psychologii akademickiej. Z drugiej strony jest też – choć nie we wszystkich pismach wprost – nakreślony cel, dlaczego reakcje te mają być poznane i ewentualnie zmienione. Cel ten może być przez czytelnika zinterpretowany na poziomie psychologii pozaempirycznej otwierającej przed jednostką perspektywę konkretnej zmiany, lecz może być także ujęty w kontekście religijnym czy metafizycznym jako ścieżka do tego, co nieznanne, doskonałe i niezniszczalne. Można zatem uznać, że nauki Shaha mają kilka poziomów, ale istnieją przesłanki, by uznać metodę suficką Shaha jako bliską nie tylko psychologii, ale także filozofii.

Rozdział III. Zakres poznania siebie

Poznanie i prawda to niezwykle ważne kategorie w myśli sufickiej. *El-Hakk*, czyli Prawda i Rzeczywistość, jest jednym z imion i doskonałych atrybutów Boga. Niektórzy podążający ścieżką sufizmu nie mówią, że zmierzają ku Bogu, lecz właśnie ku Prawdzie¹⁸⁴. Zatem można w ten sposób określić cel ścieżki sufickiej. Poznanie jest ściśle powiązane z procesem dochodzenia do prawdy. Człowiek nią zainteresowany zdobywa wiedzę nie tylko o przedmiocie, który jest poznawany, ale także o samym sobie jako podmiocie poznania oraz o procesie poznania. Zdobywanie tego typu wiedzy wiąże się między innymi z weryfikowaniem hipotez dotyczących siebie i rzeczywistości, jak również rozpoznaniem i unikaniem nieprawidłowych metod dochodzenia do prawdy, niewłaściwych sposobów poznania, które będą prowadzić do błędnych wniosków i opinii. W indywidualnej perspektywie zakres poznania siebie można określić co najmniej na trzy sposoby. Po pierwsze można je rozumieć jako zdobycie wiedzy o podzielonej tożsamości, która charakteryzuje jednostkę na najniższym stadium bycia człowiekiem, z którą dana osoba się identyfikuje, a która jest przyczyną między innymi błędnych sposobów rozumowania, przyjmowania niewłaściwych założeń i nieadekwatnej identyfikacji na poziomie tożsamości. Po drugie poznanie siebie dotyczy rozpoznania błędnych ścieżek zdobywania wiedzy, po trzecie wreszcie – zmierza ono do rozpoznania ontologicznej tożsamości człowieka i możliwości jej ujawnienia w jednostkowym, indywidualnym życiu danej osoby. Rozdział ten stanowi analizę wspomnianych trzech zakresów.

1. Kontekst rozważań o naturze ludzkiej w myśli sufickiej

Idries Shah traktował sufizm jako praktyczną filozofię, która miała być odpowiedzią na wewnętrzne potrzeby człowieka i jego pragnienie doskonałości. Jednak nie każda teoria filozoficzna ma wpływ na życie człowieka. Niektóre pozostają jedynie spekulacjami, których nie jest się w stanie lub nie chce się wprowadzać w życie. Wspomnianymi aspektami filozofowania zarówno Shah, jak i inni nauczyciele sufizmu nie byli zainteresowani. Takie podejście nie powinno dziwić, ponieważ jest charakterystyczne dla świata islamu. Sajjad H. Rizvi podkreśla, że „filozofia muzułmańska, zgodnie z jej późnoantyczną poprzedniczką, nigdy nie była jedynie

¹⁸⁴ A. Scarabel, *Islam*, K. Stopa (tłum.), Kraków 2004, s. 139.

teoretycznym poszukiwaniem wiedzy dla niej samej, lecz raczej praktyką zmiany”¹⁸⁵. Przedstawicielom myśli sufickiej zależało na wymiarze praktycznym, na umiejętności wykorzystania teorii w doświadczeniu codziennym. Jednak aby to było możliwe, teoria taka musi odnosić się do istotnych aspektów egzystencji człowieka, jakimi są między innymi natura ludzka czy tożsamość. Choć pojęcie natury ludzkiej nie jest zbyt popularne we współczesnej filozofii zachodniej, to w myśli sufickiej jest ono nadal istotne.

Leslie Stevenson i David L. Haberman, zastanawiając się nad koncepcjami opisującymi naturę ludzką, wyodrębnili cztery kryteria, zgodnie z którymi dana teoria będzie miała praktyczny wpływ na życie człowieka. Ich zdaniem niezbędnymi elementami są: ogólna wizja świata, podstawowa koncepcja natury ludzkiej, diagnoza kondycji człowieka oraz recepta na jej poprawienie. Podkreślają, że:

Tylko teorie, które łączą wszystkie powyższe elementy, roszą nadzieję na rozwiązanie problemów ludzkości. Na przykład stwierdzenie, że każdy jest egoistą, jest krótką diagnozą, ale nie wyjaśnia, dlaczego tak jest, ani nie daje wskazówek, jak mamy ten egoizm pokonać. Zdanie, że wszyscy powinniśmy się wzajemnie kochać, jest krótką receptą, ale nie wyjaśnia wcale, dlaczego to dla nas takie trudne, i nie oferuje żadnej pomocy w tym względzie. Teoria ewolucji, choć ma wiele do powiedzenia na temat człowieka i jego miejsca w świecie, sama w sobie nie jest ani diagnozą, ani receptą¹⁸⁶.

Jak widać, Stevenson i Haberman wskazują trudności w zastosowaniu różnych teorii i ich ograniczone możliwości wpływu na życie człowieka. Ponieważ Shah podkreślał praktyczny charakter swojego nauczania, w dalszej części pracy autorka będzie starała się zbadać, czy wszystkie cztery zaproponowane przez Stevenson i Habermana elementy są poruszane w jego tekstach, a zatem czy omawiana teoria może być uznana za posiadającą potencjał do praktycznego wpływania na życie człowieka. Zanim jednak zostaną omówione te elementy, warto zaznaczyć dwie kwestie odnoszące się do koncepcji sufickich. Po pierwsze są one przedstawione z punktu widzenia ludzkiego doświadczenia, a zatem ich autorzy nie roszą sobie pretensji do ostatecznych rozstrzygnięć, które byłyby w pełni obiektywne i niezależne od możliwości i ograniczeń ludzkiego poznania. Po drugie obraz świata czy diagnoza natury ludzkiej są spójne z metodą suficką, która pomaga człowiekowi zmieniać się

¹⁸⁵ S.H. Rizvi, *Mistycyzm i filozofia: Ibn Arabi i Mulla Sadra*, [w:] *Historia filozofii arabskiej*, P. Adamson, R.C. Taylor (red.), Kraków 2015, s. 213.

¹⁸⁶ L.F. Stevenson, D.L. Haberman, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, U. Wieczorek (tłum.), Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, s. 20.

w określonym kierunku i osiągać wyższe stany rozwoju, co oznacza, że zaproponowane rozumienie świata i człowieka ma spełniać konkretne funkcje w kontekście – ma pomagać doskonalić się danej jednostce.

Pierwszym wyróżnionym przez Stevensona i Habermiana czynnikiem jest ogólna wizja świata. Idee opisujące obraz świata u różnych myślicieli sufickich, w tym także u Idriesa Shaha, przypominają motywy, które od zarania dziejów pojawiały się w wielu różnych kręgach kulturowych, były obecne w odmiennych okresach i miejscach, od myśli rozwijanej w starożytnej Grecji po koncepcje buddyjskie. W tym znaczeniu suficki obraz świata nie jest oryginalny i wyjątkowy na tle wcześniejszych koncepcji, lecz bazuje na stałości i powtarzalności pewnych intuicji, które można odnaleźć w wielu nurtach filozoficznych czy religijnych.

Podobnie jak w wielu koncepcjach posługujących się językiem teistycznym, także w islamie i sufizmie ostateczną zasadą i źródłem istnienia innych rzeczy jest Bóg, choć – jak wskazuje Angelo Scarabel – „Sufiowie wolą określać Boga Jego imieniem *Al-Hakk* [*El-Hakk*], »Rzeczywistość, Prawda«¹⁸⁷. To sprawia, że określenie „Bóg” z jednej strony zostaje doprecyzowane, a z drugiej zostaje przeniesiony akcent z myślenia religijnego na filozoficzne. Pojęcie Boga ma tutaj wydzźwięk ściśle filozoficzny i obejmuje zjawisko, które w innych systemach może być określane jako tao, nirwana czy podstawowa zasada (*arché*).

Język religijny od wieków był powszechnie stosowany do tłumaczenia zjawisk istotnych dla życia człowieka. Oferuje on zestaw narzędzi, za pomocą których podejmuje się próby opisanie rzeczywistości wykraczającej ponad codzienne poznanie i rozumienie. Dlatego z czasem stał się nie tylko użytecznym sposobem przekazywania przeżyć religijnych o indywidualnym charakterze, lecz także narzędziem pomocnym w dyskursie filozoficznym, którego celem jest odkrycie i opisanie bardziej uniwersalnych zasad rządzących światem. Wykorzystanie terminologii religijnej w takim celu widać szczególnie w rozważaniu zagadnień dotyczących zasady istnienia, natury, przyczynowości, konieczności, poznania, źródła etyki czy nawet sensu życia. Zaadoptowanie koncepcji i terminów religijnych do rozważań filozoficznych może wynikać z faktu, że w czasach, gdy człowiek zaczął podejmować owe rozważania, inne sposoby narracji nie były jeszcze dostępne. Obecnie mamy już możliwość posługiwania

¹⁸⁷ A. Scarabel, *Islam, op. cit.*, s. 139.

się terminologią wypracowaną przez neuronauki, kognitywistykę, algorytmikę czy sieci neuronowe.

Kładziony przez sufich nacisk na boską właściwość *El-Hakk*, oznaczającą Rzeczywistość i Prawdę, może także tłumaczyć to, dlaczego Shah niezwykle rzadko posługiwał się określeniem „Bóg”, choć był za to krytykowany¹⁸⁸. Wydaje się, że termin ten po prostu nie był niezbędny dla wyrażenia koncepcji i metod sufickich odbiorcom wychowanym w kulturze zachodniej w XX wieku. Ważnymi pojęciami były natomiast: rzeczywistość, realność, esencja czy istnienie.

W sufizmie podkreśla się, że o faktycznym istnieniu można mówić jedynie w kontekście ostatecznej Prawdy czy Rzeczywistości:

Dla sufiego jest On [Bóg] jedyną rzeczywistością, a wszystkie inne rzeczywistości stworzone stanowią tylko iluzję. Faktycznie bowiem one nie istnieją inaczej, jak tylko jako kontyngentne, nie mające w sobie własnej racji bytu. Stąd trudno w ogóle mówić o ich istnieniu, które można porównać z egzystencją obrazów odbijających się w zwierciadle. Rzeczywisty jest Ten, Który w nich się odbija, natomiast one same cieszą się jedynie rzeczywistością względną, iluzoryczną, ograniczoną do zwierciadła. Nie ma wspólnoty natury między zwierciadłem a Tym, Który się w nim odbija¹⁸⁹.

Metafora świata jako obrazów odbijających się w lustrze tego, co jako jedyne istnieje w sposób ostateczny i realny, pojawia się w wielu nurtach religijnych i filozoficznych. Wskazuje ona między innymi na to, na ile istotne w danej myśli jest pojęcie *arché* (ἀρχή), które z kolei będzie rzutować na różne odwołujące się do niego koncepcje. *Arché* jako ostateczna rzeczywistość, jako źródło czy początek jest tym, o czym możemy mówić, że istnieje w sposób niezależny od innych czynników, ma charakterystykę pierwszeństwa i pierwotności w kontekście istnienia. Natomiast cała rzeczywistość wywodząca się od *arché*, choć konwencjonalnie mówi się o jej istnieniu, jest zależna, a przez to niepewna, ograniczona i skończona. Kiedy zjawiska manifestujące się w rzeczywistości i uznawane w konwencjonalny sposób za istniejące, rozpadają się, umierają czy kończą, ich istnienie staje się nieaktualne, co sprawia, że w ostatecznym rozrachunku jest ono iluzoryczne w porównaniu do niezmiennie, trwałego i źródłowego sposobu istnienia *arché*.

Muzułmańska, a zatem i suficka, koncepcja Boga zawiera w sobie liczne zakresy znaczeniowe odnoszące się do *arché*. Niektóre zawarte są w bardziej szczegółowym opisie najważniejszego określenia Boga, jakim jest *Allah*, inne natomiast wyrażone są

¹⁸⁸ L.P. Elwell-Sutton, *Sufism & Pseudo-Sufism*, op. cit., s. 16.

¹⁸⁹ A. Scarabel, *Islam*, op. cit., s. 139.

osobnymi imionami (wyrażonymi w powszechnej w islamie koncepcji 99 boskich imion), które wskazują na własności i cechy charakterystyczne dla zjawiska określanego Bogiem. Władysław Stróżewski dokładnie omawia rozliczne sensy zawarte w pojęciu *arché*¹⁹⁰, natomiast tutaj wspomnimy tylko o niektórych z nich. Pierwszy sens odnosi się do początku w sensie czasowym, przestrzennym, jako pojęcie źródła i jako przesłanka. Drugi zakres znaczeniowy wskazuje na zasadę rozumianą jako podwaliny (*hyle*), jako to, co zasadnicze oraz jako praktyczna zasada, reguła postępowania. Trzeci sens obejmuje przyczynę sprawczą i celową, a czwarty władzę m.in. w znaczeniu pierwszeństwa w hierarchii. Imiona, które bezpośrednio odnoszą się do Boga rozumianego jako *arché* to przykładowo: *El-Malik* (Absolutny Władca), *El-Mutakabbir* (Największy), *El-Chalik* (Stwórca), *El-Kayyum* (Sam-Przez-Się Istniejący), *El-Ahad* (Jeden), *El-Awwal* (Pierwszy), *El-Achir* (Ostatni), *Malik el-Mulk* (Właściciel Wszystkiego), *Zul-Jalal wal-Ikram* (Źródło Szczodrości i Majestatu), *El-Badi* (Sprawca Stworzenia), *El-Baki* (Wiekuisty)¹⁹¹.

Przykładowe opisy wskazujące na wieloraką charakterystykę Boga w sensie *arché* znajdują się w rozważaniach Tosuna Bayraka na temat koncepcji 99 boskich imion. Przytoczmy fragment na temat *El-Dżalil* (Wszzechmocnego):

Jego moc i wielkość, Jego odwieczna prawdziwość nie nosi znamion podobieństwa do jakiegokolwiek energii, materii czy czasu. Jego istota, Jego atrybuty, potęga Jego istnienia są wszechmocne i wielkie, są bezmiarem w stosunku do czasu i przestrzeni¹⁹².

Inny istotny opis pochodzi z rozważań dotyczących imienia *El-Mubdi* (Inicjujący Początki):

Allah [Bóg] jest źródłem początku wszystkiego. Stwarza bez formy i bez materiałów. Na początku – przed czasem i przestrzenią – istniał Allah [Bóg]. [...] Nie było istniejących form rzeczy, ani żadnego materiału, z którego można by je wykonać. Najwyższy Allah [Bóg], aby zmanifestować Swe istnienie, aby dać poznać Swe piękno i miłosierdzie, odczuć Swą miłość i współczucie, wykreował świat i pierwsze formy¹⁹³.

¹⁹⁰ Zob.: Wł. Stróżewski, *Pytania o arché*, [w:] *idem, Istnienie i sens*, Kraków 2005.

¹⁹¹ Tłumaczenia imion bywają różne. Tutaj oparto się na przekładzie zawartym w: T. Bayrak, *The Most Beautiful Names*, Newport Coast 1985. Warto dodać, że zestaw 99 boskich imion nie jest stały, choć większość imion powtarza się we wszystkich odłamach i szkołach islamu i sufizmu.

¹⁹² *Ibid.*, s. 53. Por. „His might and His greatness, His eternity bear no resemblance to any energy, matter or time. His essence, His attributes, His very existence are mighty and great; they are immeasurable in time, nor do they fit into any space [...]” [niepublikowane tłum. Kalina Truskowska].

¹⁹³ *Ibid.*, s. 76. Por. „Allah is the originator of all. He creates without model or material. In the beginning before time or space, Allah existed [...]. There were no models of things to be, nor material to make them from. Allah Most High, to manifest His existence, to make known His beauty and perfection, and to make

Fragment ten wskazuje nie tylko na źródłową charakterystykę Boga, ale także na motyw powstania świata. Nawiązuje on do popularnego hadisu, czyli wypowiedzi proroka Mahometa, które przekazują słowa Boga: „Byłem ukrytym skarbem, który pragnął zostać poznany, dlatego stworzyłem świat”¹⁹⁴. Powodem stworzenia świata była chęć manifestacji doskonałości i stworzenie takich warunków, by mogła ona zostać poznana. Tę ideę można rozumieć nie tylko w sensie metaforycznym jako próbę rozpoznania początków świata, ale także jako podkreślenie istotnej roli, jaką w życiu człowieka przypisuje się poznaniu:

Cel stworzenia świata wyznacza jednocześnie człowiekowi cel jego istnienia. Ponieważ w świecie może przejawiać się boska natura, to jej poznanie powinno być dla człowieka zasadniczym celem do zrealizowania w czasie jego indywidualnej egzystencji¹⁹⁵.

Mówienie o rzeczywistości stworzonej oraz poznawaniu jej przez człowieka, co niejednokrotnie opiera się na błędnym przypisywaniu istnienia, jest tematem, który obejmuje kilka warunków stawianych przez Stevensona i Habermiana użytecznym koncepcjom natury. Zagadnienie to odnosi się bowiem zarówno do opisu obrazu świata, jak i podstawowej koncepcji natury ludzkiej i do jej diagnozy. W kontekście tych rozważań warto zaznaczyć, że w koncepcjach sufickich wyróżnia się rzeczywistość konwencjonalną i ostateczną. Pierwsza stanowi wybiórczy i zniekształcony odbiór drugiej, co wynika z ograniczeń ludzkiego poznania. W tym kontekście mówi się o licznych zasłonach, które czynią bezpośrednią percepcję rzeczywistości niedostępną dla człowieka. Rzeczywistość jest przedstawiana jako wielowymiarowa, a poznawanie poszczególnych wymiarów daje coraz pełniejszy i bardziej adekwatny obraz tego, co jest prawdziwe. Rozumienie i postrzeganie rzeczywistości jest zależne od zdolności intelektualnych danego człowieka, ale nawet zniekształcone postrzeganie także wyjściowo bazuje na danych, które odnoszą się do realnie istniejących zjawisk, dlatego mogą zostać nazwane rzeczywistością – nawet jeśli jest to jedynie rzeczywistość doświadczana i przeżywana jedynie przez tę jednostkę i nie jest dzielana przez nikogo innego. Dla rozróżnienia tego, czy mowa jest o rzeczywistości fragmentarycznie doświadczanej przez konkretną jednostkę, czy też o dotarciu do bardziej źródłowego odbioru zjawisk, w różnych tekstach sufickich stosuje się

felt His love and compassion, created the creation and produced tje first models” [niepublikowane tłum. Kalina Truskowska].

¹⁹⁴ D.R. Fiderler, S. Fiderler (red.), *Alchemia miłości: wybór myśli sufickich*, B. Gałkowski, P. Domachowska-Gałkowska (tłum.), Warszawa 2012, s. 207.

¹⁹⁵ U. Opyrchał, *Etyka suficka...*, *op. cit.*, s. 15.

podwójny zapis słów „rzeczywistość” czy „prawda” – w pierwszym wspomnianym przypadku używana jest mała litera, a w drugim wielka. Należy jednak pamiętać, że zabieg ten nie jest stosowany konsekwentnie.

W skrócie można stwierdzić, że człowiek jest ograniczony w swoich możliwościach postrzegania i poznania, a zatem i rozumienia świata, w którym żyje, co z kolei sprawia, że ma utrudniony dostęp do prawdy o rzeczywistości. Już tak fragmentaryczny wycinek sufickiego opisu natury ludzkiej wskazuje na jej diagnozę: natura ludzka ma aspekt niedoskonały, naznaczona jest brakiem i niekompletnością. A jednak człowiek ma w sobie także potencjał – iskrę, która odpowiednio wykorzystana jest w stanie umożliwić mu poznanie tego, co naprawdę istnieje. Zatem los człowieka nie jest całkowicie przesądzony i pozbawiony nadziei. W zwięzły sposób opis i diagnozę kondycji człowieka przedstawia Scarabel:

Nie ma wspólnoty natury między zwierciadłem a Tym, Który się w nim odbija. Człowiek – jedyny w całym stworzeniu – posiada w sobie iskrę światła Bożego, które pozwala mu zrozumieć tę rzeczywistość. To światło jednak jest zaćmione przez pospolite elementy zawarte w ludzkim materiale. Potencjalnie wszystkie istoty ludzkie mają tę możliwość, ale faktycznie tylko wąska grupa jest w stanie rzeczywiście wypolerować zwierciadło i poprawnie odbijać światło¹⁹⁶.

Jeśli ktoś jest zainteresowany usunięciem przyczyn tej niedoskonałości, to sufizm proponuje metodę pracy, która może być odpowiedzią na tkwiące w człowieku pragnienie doskonałości. Suficka „recepta” na poprawienie kondycji ludzkiej składa się z kilku zasadniczych elementów, którymi są: rozpoznanie i redukcja tendencji dominującego Ja, wizja doskonałości, zmiana obiektu utożsamiania się i odkrywanie tożsamości ontologicznej, zrozumienie związku poznania i etyki.

Podsumowując, w nauczaniu sufickim, także u Shaha, kładzie się nacisk na to, by nauczanie nie było jedynie teoretycznym opisem, lecz miało funkcjonalny charakter umożliwiający zmianę siebie osobom podążającym ścieżką sufizmu. Jak zostało wykazane w myśli sufickiej obecne są idee, które odwołują się do czterech wymienionych przez Stevensoną i Habermana kryteriów, na podstawie których można uznać, że teoria będzie miała praktyczny wpływ na życie człowieka, a mianowicie mówi się o ogólnej wizji świata, podstawowej koncepcji natury ludzkiej, diagnozie kondycji człowieka oraz recepcie na jej poprawienie. Warto jednocześnie podkreślić, że w większości książek autorstwa Shaha szczególnie mocno wyeksponowane są dwa

¹⁹⁶ A. Scarabel, *Islam, op. cit.*

ostatnie elementy, co może wskazywać na wybór określonej grupy odbiorców tej literatury i próbie odpowiedzi na ich problemy, jednakże pozostałe dwa także są obecne (szczególnie w pozycjach *The Sufis* oraz *Droga Sufich*). Zatem wydaje się, że postulaty nauczycieli sufickich, w tym Shaha, o funkcjonalnym charakterze ich nauczania mogą być uznane za zasadne i odzwierciedlające faktyczny charakter tego sposobu myślenia. Poszczególne koncepcje myśli sufickiej są ze sobą spójne i zazębiają się, dzięki czemu stanowią uporządkowaną propozycję rozumienia siebie jako człowieka oraz wskazują na możliwość i sposób jej zmiany.

Trudno powiedzieć, na ile adekwatnie oddają one ostateczną naturę człowieka i świata, jednak ich funkcjonalny charakter wiąże się z tym, że jeśli ktoś chce stać się Człowiekiem Doskonałym, to warto, by uznał proponowany obraz świata, własną niekompletność i metodę zmiany. Jeśli zweryfikuje to nauczanie i dojdzie do granic ludzkich możliwości poznania i rozumienia, będzie mógł ocenić, na ile te koncepcje są adekwatne do rzeczywistości. Wcześniej nie jest w stanie zweryfikować ich poprawności, ale może potraktować je jako pewnego rodzaju hipotezę, którą rewiduje w czasie swojego życia.

2. Natura ludzka

Wiele miejsca w swoich pismach Shah poświęca opisowi natury człowieka i diagnozie jego kondycji. Warto na początku podkreślić, że zgodnie z wynikami analiz przeprowadzonych przez Williama C. Chitticka¹⁹⁷ sufickie pojęcie natury – jak wiele innych terminów filozoficznych obecnych w myśli muzułmańskiej – nawiązuje do jego klasycznego rozumienia. Mieczysław A. Krąpiec, wyjaśniając to pojęcie, podaje, że „W filozofii klasycznej natura najogólniej rozumiana jest konkretną substancją, będącą źródłem realnego i zdeterminowanego działania, pojętego jako aktualizacja bytowej możliwości¹⁹⁸. Zatem natura ludzka jest sposobem manifestowania się człowieka, ujawniania skłonności, które są dla niego dostępne. To dynamiczne siły, które objawiają się w funkcjonowaniu danego człowieka, w jego pragnieniach, myślach, motywach, decyzjach i w sposobie zachowania. W myśli sufickiej natura ludzka jest rozumiana bardzo szeroko i czasem termin ten odnosi się do destrukcyjnych elementów oraz najniższego możliwego sposobu istnienia człowieka, a innym razem wiąże się

¹⁹⁷ W.C. Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, New York 2012, s. 260.

¹⁹⁸ M.A. Krąpiec, *Substancja – istota – natura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000.

z najwyższym i ostatecznym stanem możliwym do osiągnięcia przez człowieka. Naturę ludzką charakteryzują przeróżne tendencje i potencjalne aktywności, czasem nawet sprzeczne ze sobą. Spektrum możliwych interpretacji natury ludzkiej bardzo dobrze obrazuje wiersz *Cztery żywioły*:

W twojej naturze
obecne są wszystkie żywioły,
posłuchaj więc
głosu mądrości:

Jesteś demonem
i dziką bestią
i aniołem
i człowiekiem —

Cokolwiek pielęgnujesz,
tym właśnie się staniesz¹⁹⁹.

Natury człowieka nie da się opisać w prosty i jednoznaczny sposób. Składają się na nią zarówno elementy wydoskonalone, które można by nazwać anielskimi, jak również skłonności destrukcyjne, określane mianem diabelskich czy bestialskich. Wolność człowieka odnosi się do wyboru tego, które tendencje chce wzmacniać, pielęgnować i rozwijać, a które będzie wygaszać i eliminować.

W związku z tak szeroką charakterystyką natury ludzkiej w myśli sufickiej powstały koncepcje, które wyodrębniają różne stany bycia człowiekiem czy też różne sposoby istnienia jako człowiek, które są zależne od tego, jakie elementy natury manifestują się przez daną jednostkę. W jednym ze swoich tekstów Shah podaje, że według sufich istnieją cztery główne stany bycia człowiekiem, które są ułożone hierarchicznie – od najmniej do najbardziej oczyszczonych i udoskonalonych. U różnych nauczycieli otrzymują one odmienne nazwy, a Shah stosuje następujące określenia: natura ludzka, bycie uczniem, rzeczywista zdolność i dostrojenie się do boskości (które jest stanem końcowym, docelowym, ostatecznym)²⁰⁰. Podobną klasyfikację podaje Landowski, który poza zwykłym stanem człowieka (etap pierwszy u Shaha), wyróżnia proces podążania ścieżką suficką, w ramach którego można wyróżnić trzy etapy: nowicjusza (*murida*), czyniącego postępy (*salika*) oraz doskonałego (*kamila*)²⁰¹.

¹⁹⁹ Baba Afzal Kaszani, za: D.R. Fideler, S. Fideler (red.), *Alchemia miłości*, op. cit., s. 8.

²⁰⁰ I. Shah, *Sufi Spiritual Rituals and Beliefs*, op. cit., s. 14 i nast. Angielskie określenia użyte przez Shaha to: *humanity, discipleship, real capacity, attunement with the divine*.

²⁰¹ Z. Landowski, *Sufizm*, op. cit., s. 80.

Stadium natury ludzkiej (*nafs*) to powszechny, zwyczajny stan wyznaczający sposób realizowania się życia człowieka²⁰². Charakteryzują go takie zjawiska jak: brak elastyczności, stagnacja, zbyt mocne przywiązanie do socjalizacji, rozumienie świata oparte na dosłowności i przekonaniach charakterystycznych dla danej kultury czy społeczności, uwarunkowanie do społecznych sposobów zachowywania się, które z kolei są utrwalone przez nawyk. Jest to stan, w którym żyje większość ludzi i dotyczy także dużej części osób, które są przekonane o własnej religijności, która jednak z punktu widzenia sufizmu jest jedynie silnym uwarunkowaniem społeczno-kulturowym. Człowiek pozostający w stadium natury ludzkiej jest zdolny jedynie do uczestniczenia w zwykłym sposobie istnienia człowieka i zachowywania się zgodnie z nim. W tym stanie rozumienie nauk sufickich jest bardzo trudne, gdyż jednostka jest zdominowana przez uwarunkowany obraz świata, własne opinie i brak właściwego spojrzenia na rzeczywistość.

Drugim możliwym dla człowieka sposobem istnienia jest bycie uczniem. Jest to stan związany z początkowymi etapami podążania ścieżką suficką i rozpoczęciem ćwiczenia pewnych zdolności koniecznych do samorealizacji. To także etap potencjalności, ponieważ zaczyna być wyczuwalne to, kim człowiek może się stać i jak może się przejawiać jego natura, kiedy podejmie wysiłek doskonalenia siebie. Stadium to nazywane jest także „etapem warzyw”, ponieważ charakteryzuje go wzrost i ruch, co przypomina warzywo wyrastające z ziemi.

Kolejne stadium jest związane z rzeczywistą zdolnością. Opisuje proces postępu na ścieżce i wskazuje na bardziej trwałe cechy, jakimi człowiek może się odznaczać, kiedy jest zdolny zarządzać sobą i nie być pod zarządem *nafs*. Tutaj można mówić o cnotach jako trwałych dyspozycjach.

Ostatni etap Shah nazywa po prostu człowiekiem, w pełni zrealizowanym czy też kompletnym człowiekiem²⁰³, a u wielu sufich pojawia się termin Człowiek Doskonały (*insan-i-Kamil*). Charakteryzuje się on „byciem w harmonii z Absolutną Prawdą”²⁰⁴, co wskazuje na taki sposób istnienia, który w żaden sposób nie przeciwstawia się temu, czemu przysługuje istnienie w sposób pewny, co można określić rzeczywistością ostateczną.

²⁰² W terminologii mistrza sufickiego Ibn El-Arabiego zwykły człowiek to człowiek naturalny.

²⁰³ Ang. *Complete Man*, np. I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 355.

²⁰⁴ I. Shah, *Sufi Spiritual Rituals and Beliefs*, s. 16. Por. „Being in harmony with Absolute Truth” [tłum. UO].

Wróćmy do terminu *nafs*, który Shah przetłumaczył jako „natura ludzka”. W filozofii arabsko-muzułmańskiej *nafs* to termin techniczny, który odnosi się między innymi do osoby, duszy czy oddechu²⁰⁵. Zwróćmy uwagę, że jej charakterystyką jest zdolność do ożywiania, nadawania ruchu oraz wyodrębniania tożsamości osobowej pojedynczej jednostki. Znaczna część filozofów arabskich przejęła definicję duszy od Arystotelesa, w związku z czym jest ona rozumiana jako zasada organizująca i ożywiająca ciało. Większość przejęła także trójdzielny podział duszy, uwzględniający funkcję odżywczą i wegetatywną na poziomie roślinnym, zmysłowość na poziomie zwierzęcym oraz rozumność na poziomie ludzkim²⁰⁶.

To *nafs* sprawia, że jednostka ma możliwość ujawniania natury, przez co staje się sposobem i narzędziem do jej manifestowania się. Zatem umożliwia ona ukazanie tkwiących w jednostce tendencji poprzez skłanianie do działania w określony sposób. *Nafs*, nadając ruch, wyznacza konkretny kierunek działaniu, które może później stanowić podstawę dokonania oceny moralnej.

Jako że jest to jeden z podstawowych terminów w myśli muzulmańskiej, jego konstytutywne zakresy znaczeniowe pochodzą z Koranu. W licznych miejscach tej księgi przywołana jest destrukcyjna charakterystyka *nafs*, łącząca ją²⁰⁷ z chciwością, żądzą, egoizmem, przemijaniem i śmiercią, co sprawia, że w wielu kontekstach termin ten zyskuje negatywne konotacje²⁰⁸. Jedno z ważniejszych i najczęściej cytowanych wyjaśnień zawarte jest w surze *Józef* w wersecie „dusza bowiem pobudza do złego, jeśli tylko nie zmiłuje się mój Pan” (12:53)²⁰⁹. Wskazuje ono na zawartą w *nafs* skłonność do działań, które zostaną ocenione jako niewłaściwe, na tendencję, która w zdecydowanie negatywny sposób rzutuje na nieetyczne postępowanie. Z *nafs* można połączyć w zasadzie każdą negatywną cechę²¹⁰.

²⁰⁵ Przykładowe tłumaczenia terminu *nafs* na języki europejskie to: ego, dusza, niższa dusza, istota ożywiona, podstawowy instynkt, dusza osobowa, oddech, jaźń, umysł, esencja, istota danej rzeczy, tożsamość osobowa, pojedyncza osoba, jednostka. Zob. I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 364; R. Frager, *Heart, Self, & Soul*, Wheaton–Chennai (Madres) 1999, s. 48; Z. Landowski, *Sufizm*, op. cit., s. 78; J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, New York 2009, s. 68, 309, 631; J. Fadiman, R. Frager (red.), *Essential Sufism*, New Jersey 1998, s. 65; J. Nurbakhsh, *Psychologia sufizmu*, op. cit., s. 14; G. Frantz-Murphy, *A Comparison of Arabic and Earlier Egyptian Contract Formularies, Part III*, „Journal of Near Eastern Studies” 1988, nr 47(2), s. 111.

²⁰⁶ D.L. Black, *Psychologia: dusza i intelekt*, [w:] *Historia filozofii arabskiej*, op. cit., s. 285.

²⁰⁷ W języku arabskim *nafs* to rzeczownik rodzaju żeńskiego.

²⁰⁸ J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, op. cit., 631–632; R. Frager (red.), *Essential Sufism*, op. cit., s. 65.

²⁰⁹ *Koran*, tłum. Józef Bielawski, Warszawa 1986.

²¹⁰ Więcej na temat szczegółowej charakterystyki *nafs* można znaleźć np. w: U. Opyrchał, *Etyka suficka...*, op. cit., ss. 22–32; J. Nurbakhsh, *Psychologia sufizmu*, op. cit., ss. 23–99.

Czy skoro Shah używał tak pejoratywnego terminu jak *nafs* do określenia natury ludzkiej, to uważał on, że człowiek jest z natury zły? Pozornie może się tak wydawać, ponieważ pierwsze wskazane przez Shaha stadium rozwoju człowieka, które określił mianem „natura ludzka” (*nafs*), jest opisywane przez szereg negatywnych określeń oraz zjawisk, które zniewalają wolność człowieka. Jednak sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana.

Jak było już wspomniane, natura łączy się ze źródłem działania. Akt działania wskazuje na swoje źródło, a ich charakterystyka będzie taka sama – podobnie jak strumień wypływający ze źródła ujawnia jego właściwości, a rośliny czerpiące tę wodę, nasiąkają jej substancjami odżywczymi, przyswajając je i wykorzystując jako budulec siebie. Motyw ten przewija się przez różne tradycje ukazując ścisłą relację między sposobem funkcjonowania człowieka, jego naturą, źródłem działania i tożsamością. W takiej metaforycznej formie występuje między innymi w opisie doświadczeń św. Teresy od Jezusa²¹¹, ale pojawia się także w filozofii buddyjskiej, w ramach której mówi się, że świadomość może być zakorzeniona w sześciu różnych źródłach, jakimi są: niewiedza, żądza, nienawiść, nie-niewiedza lub mądrość, nie-żądza lub szczodrość, nie-nienawiść lub miłująca dobroć²¹².

Zatem w zależności od tego, jakie jest źródło działania i jaka natura manifestuje się poprzez sposób funkcjonowania *nafs*, będzie ona określana na różne sposoby, a jej ocena moralna będzie odmienna. Jak ujmuje to Shah, jej „formalna nazwa zmienia się zgodnie z jej funkcjami”²¹³, a te z kolei mogą być wartościowane jako pozytywne lub negatywne. Shah wymienia siedem²¹⁴ funkcji *nafs*, jakimi są:

- 1) deprawowanie, dominowanie (*nafs-i-ammara*)²¹⁵,

²¹¹ „Albowiem podobnie jak strumyki wypływające z bardzo klarownego źródła są takie jak ono, tak jest i z duszą, która pozostaje w łasce. Stąd bowiem to się bierze, że jej dzieła są tak miłe w oczach Boga i ludzi, gdyż wypływają one z tego źródła życia, gdzie dusza pozostaje niczym drzewo zakorzenione w nim. [...] A w przypadku duszy, która ze swojej winy oddala się od tego źródła i zakorzenia się w innym, o najczarniejszej wodzie i najbrzydlivszym odorze, wszystko, co z niej wypływa, jest samym nieszczęściem i brudem”, św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, D. Wandzioch, W. Ciak (tłum.), Poznań 2015, s. 37.

²¹² Bhikkhu B. (red.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, BPS Pariyatti Editions, Washington 2000, s. 31.

²¹³ I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 195. Por. „In this capacity its formal name changes in accordance with its functions” [tłum. UO].

²¹⁴ Warto dodać, że koncepcja wymienianych siedem funkcji *nafs* jest bardzo rozpowszechniona w myśli sufickiej, ale nie jest jedyna. Przykładowo Javad Nurbakhsh posługuje się odmiennym podziałem, który obejmuje jedynie cztery funkcje *nafs*, a wyższe formy przejawiania się człowieczeństwa określane są przy pomocy innych terminów: serce, duch, wewnętrzna świadomość, najgłębsza wewnętrzna świadomość, por. J. Nurbakhsh, *Psychologia sufizmu*, op. cit.

²¹⁵ I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 475. Autorka podaje jedynie dwie nazwy oryginalne, ponieważ są one najbardziej istotne w kontekście prowadzonych rozważań.

- 2) oskarżanie,
- 3) inspirowanie,
- 4) uspakajanie, wyciszenie,
- 5) spełnianie i bycie usatysfakcjonowanym przez Boga,
- 6) spełnianie i satysfakcjonowanie Boga,
- 7) bycie oczyszczonym, wyklarowanym, ostatecznym, doskonałym (*nafs-i-safiyya wa kamila*).

Shah podkreśla, że są to przede wszystkim tryby działania *nafs*, jego funkcje, a nie stadia rozwoju. Przyznaje co prawda, że mówienie o rodzajach *nafs* jako o stadiach rozwoju duchowego czy etycznego jest uzasadnione, ponieważ u danej osoby w pewnym okresie konkretny tryb może być znacznie częściej aktywny niż pozostałe, jednocześnie jednak przestrzega, by nie myśleć o poszczególnych sposobach przejawiania się *nafs* jako o całkowicie odmiennych sprawach, lecz jako o jednym zjawisku, którego spektrum jest szerokie²¹⁶.

Jak wskazuje sam Shah, natura ludzka mieści w sobie różne tendencje, z których niektóre skłaniają do złego, a inne wręcz przeciwnie – do doskonałości. Dlatego nie da się utrzymać poglądu, by człowiek był z natury zły. Natura, która może się manifestować w jego działaniu, może być zarówno dobra, jak i zła. Dlaczego zatem połączył on określenie „natura ludzka” z *nafs* i stwierdził, że jest to najniższy możliwy sposób istnienia jako człowieka? Pierwsza kwestia może wiązać się z faktem, że wielu nauczycieli sufizmu wymiennie stosuje określenie *nafs* i *nafs-i-ammara*, które oznacza najniższą i najbardziej destrukcyjną funkcję Ja. Wprowadza to niemałe zamieszanie, ponieważ trudno jest utrzymać pogląd, że natura człowieka jest wieloraka (może przejawiać zarówno dobro, jak i zło), a jednocześnie koraniczne stwierdzenie, że *nafs* skłania do złego (a do dobrego już nie). Dlatego wydaje się uzasadnione, by przyjąć interpretację, że kiedy Shah mówi o najniższym sposobie istnienia jako człowieka (czyli o stadium natury ludzkiej), ma na myśli nie tyle *nafs*, co *nafs-i-ammara*.

Jeśli jednak przyjmujemy takie wyjaśnienie, to powstaje do wyjaśnienia druga kwestia: otóż, użyte przez Shaha określenie „ludzka” wydaje się nieadekwatne, ponieważ zgodnie z jego twierdzeniem *nafs* może wykonywać siedem różnych funkcji rozpoznanych w działaniu człowieka, a nie tylko pierwszą z wymienionych. Określenie

²¹⁶ I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 195.

„ludzkie” powinno obejmować zjawiska dostępne dla ludzi będących na różnych stadiach rozwoju człowieczeństwa. Na pewno takie ujęcie tematu wskazuje na niekonsekwencję w stosowaniu terminów przez autora lub niedostateczną uważność na precyzję w wyjaśnianiu zagadnienia. Jednak na podstawie całości jego przekazu można domniemywać, że określenie „ludzka” w tym przypadku nie ma oznaczać kompletności tego, co jest możliwe dla człowieka, lecz na powszechność zjawiska, które dotyczy większości ludzi. W takim przypadku chodziłoby więc o to, że większość ludzi pozostaje pod zarządem *nafs-i-ammara* i to wyjściowo przyjmuje się za normalny²¹⁷ (czyli typowy, powszechny) sposób realizowania się człowieczeństwa. Jednak w sufizmie stan doświadczany powszechnie nie jest tym, który jest oczekiwany czy docelowy. Takie stany zwykle podkreśla się poprzez zastosowanie dodatkowych przymiotników, które go dookreślają – choć także w tym przypadku Shah nie jest konsekwentny, gdyż utożsamia stan człowieka z Człowiekiem Doskonałym. Gdyby w sposób ścisły i planowy stosował proponowane przez siebie terminy, to określenie „człowiek” powinno odpowiadać „naturze ludzkiej”, czyli raczej opisywać stadium najniższe, a nie najwyższe. Z pewnością stanowi to utrudnienie dla interpretatorów myśli Shaha i może prowadzić do niewłaściwego rozumienia poszczególnych fragmentów.

3. Podzielona tożsamość

Proponowana koncepcja natury ludzkiej jako niejednorodnej pod względem etycznym znajduje swoje odzwierciedlenie także w rozumieniu tożsamości człowieka. Wydaje się, że w omawianym ujęciu natury akcent jest położony przede wszystkim na różne dynamiczne siły, którym człowiek podlega, oraz zjawiska, które mają wpływ na jego postępowanie, a nie na niego samego jako statyczną jednostkę. Podobne siły, skłonności i tendencje mogą manifestować się u różnych osób, co oznacza, że natura jest pojęciem szerszym niż tożsamość. W zależności od tego, jakim zjawiskom dany człowiek podlega, to w taki sposób się identyfikuje i to uważa za nieodłączną część siebie, budując swoją tożsamość.

Zwróćmy uwagę, że w języku polskim termin „tożsamość” bezpośrednio wskazuje na zgodność pomiędzy ujmowanymi obiektami, a nawet na symboliczną lub rzeczywistą ich zastępowalność pod pewnym określonym względem. Warte podkreślenia są tutaj trzy warunki: po pierwsze istnienie przynajmniej dwóch

²¹⁷ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, London 2017, s. 83.

obiektów, po drugie podobieństwo między nimi, które – jak pisze Anna Gałdowa – „może być tak znaczne, że gubi się odrębność przedmiotów (ich zastępowalność nie oznacza jednakże ontycznej tożsamości: tożsame nie oznacza – to samo)”²¹⁸, a po trzecie wybrane cechy, ze względu na które podobieństwo jest ustalane.

W tym kontekście niezwykle istotny jest fakt pofragmentowania psychiki ludzkiej i jego umysł. Te różne fragmenty ludzkiego umysłu są reprezentowane w przypowiastkach jako różne postaci²¹⁹. Na poziomie *nafs* człowiek nie jest całością, w związku z czym nie jest zdolny do długotrwałego, konsekwentnego działania w jednym kierunku oraz do postępowania w sposób, który będzie przewidywalny. *Nafs* to zbiór rozmaitych tendencji, z których każda skłania do podejmowania działania w innym kierunku. Próba konsekwentnego zmierzania w jednym celu i działania w określonym kierunku powoduje zmaganie i wewnętrzną walkę z tendencjami, które skłaniają do realizacji innego celu niż ten wybrany przez daną osobę. Zmaganie ujawnia stan bycia wewnętrźnie podzielonym: „Gdybyśmy byli jednomyślni, nie byłoby zmagania. Ale nasze umysły są podzielone”²²⁰.

A. Reza Arasteh wskazuje, że suficka koncepcja człowieka podkreśla jego pofragmentowanie i niespójność i w tym sensie bliska jest rozumieniu człowieka, które zostało wypracowane w ramach psychoanalizy Sigmunda Freuda²²¹. Oba podejścia zwracają uwagę na niejednorodność, czasem sprzeczność motywów, którymi kieruje się dana jednostka. Uwzględniają także nieuświadomiony aspekt człowieka mający charakter wolitywny, który może być decydujący w kontekście wyboru celu wartego realizacji czy zachowania, które zmierza do jego osiągnięcia, mimo że dana osoba nie bierze go w rachubę bądź wręcz neguje, wskazując na przeciwne motywy.

W związku z tym pofragmentowaniem pojawia się problem tożsamości. Skoro w człowieku manifestują się sprzeczne ze sobą siły i skłonności, to z którą z nich powinien się utożsamiać i uznawać za Ja, za kluczowy element siebie samego? Odpowiedź na to pytanie ujawnia pewnego rodzaju egzystencjalny dramat człowieka. Wiąże się to z tym, że większość ludzi pozostaje na poziomie *nafs-i-ammara*,

²¹⁸ A. Gałdowa, *Wprowadzenie*, [w:] *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków 2000, s. 10.

²¹⁹ I. Shah, *Letters and Lectures*, London 2019, s. 14, 28.

²²⁰ J. Fadiman, R. Frager (red.), *Essential Sufism*, op. cit., s. 66. Por. „If we were of a single mind, there would be no struggle. But our minds are split” [tłum. UO].

²²¹ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, s. 91. Ciekawe porównanie ścieżki sufickiej do terapii psychoanalitycznej zaproponował także M. Shafii w *Freedom from the self*, op. cit.

czyli najniższym stadium przejawiania się człowieczeństwa, który daje podstawy do budowania tożsamości najbardziej chaotycznej, niekonsekwentnej i wewnętrznie sprzecznej. Shah pisze o tym poziomie w następujący sposób:

Dominujące Ja [*nafs-i-ammara*] daje początek jednostce kontrolowanej przez złożoną świadomość, która jest mieszaniną nadziei i lęków, kształcenia i fantazji, emocjonalnych i innych czynników, które składają się na osobę w jej „normalnym” stanie, jak można by to potocznie nazwać. Jest to stan większości ludzi, którzy nie przeszli przez proces oczyszczania²²².

A w innym miejscu dodaje:

Zwyczajne, znane Ja, które jest drugorzędne, łatwo daje się uwarunkować, zdominować i kierować przez prymitywną logikę. Zatem ludzie podejmują decyzje na podstawie przyzwyczajenia, nakazu lub braku informacji. Robią to, ponieważ są wyszkoleni do takiego postępowania, a także dlatego, że często brakuje im elastyczności w podejściu²²³.

Shah wskazuje szereg czynników, które z jednej strony rzutują na funkcjonowanie jednostki, a z drugiej stają się podstawą do budowania poczucia tożsamości. Należy pamiętać, że zarówno Shah, jak i inni przedstawiciele sufizmu dokonując diagnozy kondycji ludzkiej, oceniają ją niezbyt optymistycznie, utrzymując, że większość ludzi pozostaje na najniższym poziomie *nafs*. To oznacza, że większość ludzi będzie budować poczucie tożsamości opierając się właśnie na tendencjach charakterystycznych dla tego stadium człowieczeństwa. Problem z tożsamością na tym poziomie może objawiać się na dwa zasadnicze sposoby. Po pierwsze może polegać na identyfikowaniu się z niskimi tendencjami, czyli z żądzą, nienawiścią, egoizmem, dumą, ignorancją itp., a po drugie na negowaniu faktu ich istnienia i byciu pod ich zarządem, czyli na utrzymywaniu złudzenia o własnej niezależności od niekontrolowanych i nieświadomych wpływów. Obie sytuacje prowadzą do destrukcji i uniemożliwiają poznanie siebie, które daje szansę na zmianę identyfikacji.

Niewątpliwie sufickie ujęcie tożsamości budowanej na skłonnościach *nafs-i-ammara* można rozpatrywać jako przykład pluralistycznego podejścia do tożsamości.

²²² I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 83. Por. „The Commanding Self is the origin of the individual controlled by a composite consciousness, which is a mixture of hopes and fears, of training and imagination, of emotional and other factors, which make up the person in his or her ‘normal’ state, as one would ordinarily call it. It is the state of most of the people who have not undergone the clarification process” [tłum. UO].

²²³ I. Shah, *Evenings with Idries Shah: Sufi discussions*, London 2019, s. 27. Por. „The ordinary, familiar Self, which is a secondary one, is easily conditioned, dominated and operated by primitive logic. People thus make decisions based on habit, on command or upon lack of information. They do this because they are trained to act in this way, and also because they frequently lack flexibility of approach” [tłum. UO].

Współcześnie tego typu koncepcja nie wzbudza większych kontrowersji i wydaje się być dobrze uzasadniona:

Jej zwolennicy powołują się przede wszystkim na powszechne obserwacje, że czujemy, myślimy i zachowujemy się różnie w różnych okolicznościach, jak gdyby ten sam człowiek był nie jedną osobą, ale wieloma różnymi (w niektórych przypadkach krańcowo różnymi) osobami²²⁴.

W rozważaniach i badaniach psychologicznych ocenia się, na ile pluralizm Ja jest korzystny pod kątem psychicznym, a na ile stanowi potencjalne zagrożenie dla stabilności wewnętrznej jednostki. Zwraca się uwagę na to, że u danej osoby mamy do czynienia z tożsamością podzieloną, która jest związana z tym, że jednostka obserwuje u siebie różne, niejednokrotnie sprzeczne ze sobą, pragnienia, myśli czy zachowania, a jednocześnie występuje analityczna tożsamość scalona, związana z mentalnym jednoczeniem tych odrębnych aktów w jedno Ja charakteryzujące się ciągłością w czasie i przestrzeni. Mimo że „w sferze doświadczania stale działają różne tożsamości wynikające z aktywności różnych struktur afektywno-poznawczych”²²⁵, to niezależnie od tego w sferze intelektualnej powstaje jednolita reprezentacja poznawcza czy też obraz samego siebie, „w ramach którego wewnętrzne konflikty zostają rozwiązane, a ciągłość własnej osoby w czasie znajduje potwierdzenie w autobiograficznej narracji”²²⁶. Zgodnie z wynikami badań zarówno podzielona tożsamość doświadczana, jak i scalona tożsamość analityczna mogą spełniać psychologicznie konstruktywne funkcje i nie muszą być niekorzystne dla integralności jednostki. Natomiast znajomość siebie polega na byciu świadomym tego, że taki pluralizm tożsamości istnieje, a podzielona i zintegrowana tożsamość należą do odrębnych obszarów wiedzy o sobie:

Dobre zrozumienie siebie wymaga wielogłosowej interakcji, w której uczestniczą liczne głosy wyrażające różne sposoby doświadczania oraz jeden głos dostarczający intelektualnego komentarza porządkującego tę różnorodność i rozstrzygający wynikające z niej konflikty²²⁷.

Warto zwrócić uwagę, że koncepcja wielorakiego Ja w dużej mierze odwołuje się do zjawiska, które w sufizmie określano jako *nafs*, lecz choć wyjściowy opis jest podobny, to wynikające z niego wnioski dotyczące diagnozy kondycji ludzkiej

²²⁴ E. Trzebińska, T. Miś, I. Rutczyńska, *Wielorakie JA i jedność tożsamości: ujęcie doświadczeniowo-analityczne*, „Roczniki psychologiczne” 2003, t. 6, s. 6.

²²⁵ *Ibid.*, s. 22.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

są odmienne. W podejściu psychologicznym pozytywnie oceniana jest sytuacja, kiedy zostaje zachowana stabilność psychiczna jednostki, mimo istniejącego pluralizmu tożsamości, jednak nie kładzie się nacisku na to, by tę wielorakość Ja przekroczyć na rzecz całkowitego ujednolicenia. Także dodatkowo może być oceniane stabilne poczucie scalonej tożsamości, nawet jeśli zintegrowanie sprzecznych tendencji odbywa się poprzez przyjęcie obrazu siebie bazującego na złudzeniach. Może okazać się, że poczucie tożsamości i stabilność psychiczna są utrzymywane kosztem prawdy.

Taka sytuacja będzie przez przedstawicieli sufizmu oceniona jako niekorzystna i wymagająca zmiany. Opisany mechanizm scalania tożsamości, by zachować spójne Ja, może być efektem działania *nafs* realizującego tendencję do tkwienia w ułudzie²²⁸ i wykorzystywania wszystkiego pod własne korzyści²²⁹, a zachowanie stabilnej tożsamości może opierać się przede wszystkim na mechanizmie samooszukiwania się i wykorzystywaniu logiki, by wyjaśnić i połączyć ze sobą nawet bardzo odległe od siebie idee²³⁰. Oczywiście będzie to sytuacja bardziej adaptacyjna niż negatywna dezintegracja osobowości, jednak nie będzie ona oceniana jako zadawalająca czy docelowa. Dlatego osoba podążająca ścieżką suficką powinna zmierzać do zastąpienia podzielonej tożsamości całkowitą integracją, która przez przedstawicieli tego ruchu uznawana jest za możliwą. Tylko w takim przypadku możliwe jest prawdziwe wyzwolenie się z nieustającego wewnętrznego konfliktu, a nie jedynie jego racjonalne uzasadnianie.

Pofragmentowanie, które ujawnia zdolność człowieka do manifestowania tendencji o różnej naturze, staje się podstawą do tworzenia koncepcji opisujących możliwy wzrost człowieka. Choć takich koncepcji jest wiele, to ich cechą wspólną jest dążenie do ujednolicenia jednostki. Shah podkreśla, że sposób funkcjonowania świadomości zwykłego człowieka polega na tworzeniu podziałów i wywoływaniu rozłamu w życiu i doświadczeniu, natomiast zmiana ma zmierzać w kierunku jednoczenia, także ujednolicenia osobowości²³¹.

Aby taka zmiana była możliwa, konieczne jest rozpoznanie zarówno swojej aktualnej sytuacji jako człowieka o podzielonej tożsamości, jak i wizja celu, do którego warto aspirować. Jednak takie poznanie nie jest sprawą łatwą, ponieważ przyjmowanie

²²⁸ Por. Bajazid: „*Nafs* jest czymś, co uspokaja się tylko w ułudzie”, za: J. Nurbakhsh, *Psychologia Sufizmu*, *op. cit.*, s. 30.

²²⁹ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 93.

²³⁰ *Ibid.*, s. 145. Por. „But man has been taught that he can understand everything by the same process, the process of logic” [tłum. UO].

²³¹ *Ibid.*, s. 421.

i wiara w pewnego rodzaju tożsamość staje się więzieniem, którego dana jednostka jest zarówno więźniem, jak i strażnikiem²³². Aby opuścić swój znany i zamknięty świat, osoba musi otworzyć się na myślenie o sobie w kategoriach uwięzienia, co Shah wyraża w słowach:

...musi zdać sobie sprawę, że jest w dużej mierze więźniem tego, co obecnie nazywa się uwarunkowaniami – ustalonymi ideami i uprzedzeniami, czasami automatycznymi reakcjami, które pojawiły się podczas procesu kształtowania przez innych. Człowiek nie jest tak wolny, jak mu się wydaje. Pierwszym krokiem dla jednostki jest odejście od myślenia, że rozumie, i zrozumienie naprawdę²³³.

Dlaczego jednak wykonanie tego pierwszego kroku jest na tyle rzadkie, że w myśli sufickiej większość ludzi sytuuje się na najniższym stadium przejawiania się człowieczeństwa? Dlaczego dogłębne poznanie samego siebie stanowi problem dla człowieka i wymaga specjalnego treningu, przykładowo takiego, który proponują mistrzowie suficy? Przyczyną tej sytuacji może być charakterystyka *nafs*, polegająca między innymi na tym, że zadowala się on dowolnymi ustaleniami między faktami, które nie muszą mieć żadnego odzwierciedlenia w rzeczywistości. Ujawnia się w nim także skłonność do opierania się na nieprawidłowych sposobach poznania i wnioskowania. Osoba, której tożsamość opiera się na dowolnie połączonych faktach nie znajduje interesu w tym, by zmieniać obraz samej siebie czy postrzeganie świata, bo to mogłoby zrodzić niebezpieczną dla utrzymania poczucia Ja ideę, że być może tożsamość nie istnieje w sposób, jaki jej się przypisuje.

4. Nieprawidłowe sposoby poznania

Aby dogłębne poznawanie siebie było w ogóle możliwe, trzeba się zastanowić, jakie powinno ono spełniać kryteria, gdyż nie każdy sposób zdobywania wiedzy i badania zjawisk jest właściwy z punktu widzenia rozwoju i dążenia do zrealizowania pełni człowieczeństwa. Shah podejmuje to zagadnienie we wszystkich swoich publikacjach, między innymi w *The Commanding Self*, gdzie przytacza osiem analogii mających pomóc w zrozumieniu błędów, które nie będą prowadziły do takiego poznania, które jest użyteczne z punktu widzenia ścieżki sufizmu.

²³² *Ibid.*, s. 59.

²³³ *Ibid.*, s. 145. Por. „the Seeker must realise that he is, largely, a bundle of what are nowadays called conditionings – fixed ideas and prejudices, automatic responses sometimes which have occurred through the training of others. Man is not as free as he thinks he is. The first step is for the individual to get away from thinking that he understands, and really understand” [tłum. UO].

Warto zaznaczyć, że błędy poznawcze i niewłaściwe przekonania na temat rzeczywistości są zagadnieniami interesującymi filozofów od tysięcy lat, dlatego nie powinien dziwić fakt, że niektóre z podkreślanych przez Shaha nieprawidłowych sposobów poznania są dobrze znane i mogą wydawać się oczywiste. Jednak należy pamiętać, że pisma Shaha były kierowane do szerokiej publiki, a nie jedynie do osób wykształconych czy zaznajomionych z myślą filozoficzną.

Pierwszy wyróżniony przez Shaha nieprawidłowy sposób poznania jest związany z błędnym przekonaniem, że każda osoba ciesząca się dobrą reputacją czy posiadająca wiedzę z jakiegoś zakresu będzie w stanie udzielić użytecznej odpowiedzi na dowolne zadane pytanie. Zakłada się, że taka osoba wysłucha pytania w sposób otwarty, a jej odpowiedź będzie elastyczna, a nie podyktowana rutyną. Jako ilustrację tego błędu Shah przytacza powiastkę, która ukazuje nieskuteczność omawianego podejścia. Bohaterką jest kobieta, która otrzymała list od syna, który niedawno ukończył studia medyczne. Ponieważ jego pismo stało się nieczytelne, co często ma miejsce w przypadku lekarzy, kobieta postanowiła poprosić o pomoc aptekarza. Aptekarz, sądząc, że przysłała z receptą, wręczył jej lek. Jaki jest sposób rozumowania kobiety? Uważa, że aptekarz ma doświadczenie w czytaniu pisma lekarskiego, więc będzie w stanie przeczytać jej list i powiedzieć jej, co dzieje się u syna. Jednak nie bierze pod uwagę tego, że aptekarz postąpi zgodnie ze znanymi sobie procedurami i zredukuje sytuację do wcześniej mu znanych, a zatem założy, że ma odczytać nazwę leku i jego dawkowanie. Ze względu na błędne założenia i brak uwzględnienia kontekstu działania kobieta nie uzyskuje pomocy, a zamiast tego otrzymuje lekarstwo, o które nie prosiła, na chorobę, której nie posiada²³⁴.

Interpretując historię można przypuszczać, że Shah zwraca uwagę na to, że osoby popełniające pierwszy błąd będą twierdzić, że posiadanie społecznego autorytetu czy potwierdzonych kwalifikacji w jakiejś dziedzinie jest wystarczającym warunkiem, by pomagać ludziom w ich egzystencjalnych rozterkach i poszukiwaniach. Takie podejście do rzeczywistości może objawiać się tym, że ktoś zadaje pytanie niewłaściwej osobie, która nie dysponuje odpowiednim stanem, by działać zgodnie z potrzebą pytającego i udzielić użytecznej odpowiedzi. Czyli z jednej strony ktoś opiera się na błędnym założeniu przypisując dowolnej osobie zdolność do udzielenia odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie, a z drugiej strony nie dostrzega,

²³⁴ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 181.

że przy tych założeniach i zakresie wiedzy pytanie może być abstrakcyjne i niezrozumiałe. W omawianej historii widoczny jest także fakt, że odpowiedź może być jedynie ekspresją doświadczeń, z którymi dana osoba miała do tej pory do czynienia, a te doświadczenia mogą być zupełnie nieprzydatne dla tego, kto zadaje ważne dla siebie pytanie. Prawidłowa postawa wskazuje na konieczność dookreślenia kryteriów, od kogo można uzyskać pomoc i w jakim zakresie. Przykładowo, jeśli ktoś chce poznać samego siebie, to powinien on zastanowić się, do kogo powinien zwrócić się ze swoimi pytaniami i wątpliwościami, by nie zostać potraktowanym szablonowo. Już samo znalezienie kryterium wymaga wysiłku poznawczego

Drugi nieprawidłowy sposób poznania opiera się na postawie egoistycznej i chęci posiadania wiedzy na własność. Może objawiać się w pragnieniu przypisania sobie osiągnięć, zakładaniu, że jest się wyłącznym autorem jakiejś instrukcji rozwojowej, czy też w przekonaniu o własnej wyjątkowości w związku z odkrywaniem znaczenia rzeczywistości. Jako przykład opisany jest inżynier, który oskarża lwa, że ten naruszył jego patent na amortyzację²³⁵. Ów inżynier nie szuka prawdy i zrozumienia rzeczywistości, lecz sposobów, żeby poszerzyć sławę, a pewien fragment wiedzy uznać za swoją własność – chce opatentować coś, co jest od wieków wiadome. W kontekście rozwoju przykładem takiego błędu może być strach nauczyciela, by dzielić się z uczniami swoją wiedzą, bo mogą okazać się lepsi od niego. Natomiast prawidłowe podejście wyrażałoby się w spostrzeżeniu, że pewne intuicje dotyczące natury rzeczywistości istnieją z człowiekiem od zawsze i trudno określić, kto pierwszy wyraził je słowami.

Trzeci nieprawidłowy sposób zdobywania wiedzy charakteryzuje się wyrywkowością, eksperymentami i brakiem stosowania spójnej, konsekwentnej metody. Opis tego błędu pojawia się w wielu tekstach Shaha, między innymi w opowiadaniach *Brakujący element* czy *Sól to nie wełna*²³⁶, które ilustrują ludzką skłonność do nieprawidłowego wnioskowania. W drugim tekście opisane jest wnioskowanie wołu, który niósł na grzbiecie sól. Kiedy przechodził przez strumień, substancja się rozpuściła i zwierzę zostało odciążone. Ponieważ nadmiernie uogólnił to fragmentaryczne doświadczenie, myślał, że przechodzenie przez strumień z wełną na grzbiecie także spowoduje spadek masy towaru, a nie jej znaczy wzrost. Jako inny przykład wyrywkowej wiedzy Shah podaje wymianę jednych nierealnych wyobrażeń

²³⁵ *Ibid.*, s. 182.

²³⁶ I. Shah, *Wyczyny niezrównanego hodźy Nasreddina...*, op. cit., s. 31, 33.

na inne²³⁷. Choć nastąpiła zmiana, to nie wniosła ona niczego istotnego z punktu widzenia rozwoju, a być może nawet wprowadziła element destrukcyjny, jakim jest iluzja rozwoju. W ramach tego błędu mieściłaby się także wymiana jednego sposobu uwarunkowania na inny, zamiast dążenia do uwalniania się i bycia w coraz większym stopniu wolną jednostką. Jeśli jedno uwarunkowanie usuwa inne, to wcale nie znaczy, że nie jest równie niszczące lub że jest prawidłowe. Dodatkowo zmiana jednego czy nawet kilku elementów nie oznacza również, że już cały proces rozwojowy został zakończony. Proces rozwojowy wymaga zaznajomienia się z metodą, która nie będzie eksperymentem, lecz będzie umożliwiać stwarzanie skutków, które są przewidywalne. Metoda nie jest także ćwiczeniem nowych uwarunkowań, lecz stwarzaniem warunków do pojawienia się rozpoznania samego siebie dzięki wykształceniu odpowiedniej percepcji.

Czwartym błędem jest brak orientacji w zakresie tego, kto jest nauczycielem, a kto nim nie jest. Ten punkt jest o tyle istotny, że w sufizmie bardzo mocno podkreśla się relację z nauczycielem, który pomaga w rozpoznaniu własnej podzielonej tożsamości i dostarcza kryterium, które może być podstawą do adekwatnej oceny właściwych i niewłaściwych czynów²³⁸. Choć niektórzy mają konkretne wyobrażenie na temat tego, jak powinien się prezentować nauczyciel duchowy czy suficki, to ani wygląd zewnętrzny czy sposób ubioru, ani tytuł czy certyfikat nie czynią z kogoś tego typu przewodnika. Shah podkreśla, że „nauczyciel suficki przede wszystkim musi być osobą, która zdobyła doświadczenie na wszystkich etapach ścieżki, którą będzie prowadzić swoich uczniów”²³⁹, a Nurbakhsh, posługujący się dość precyzyjnym opisem etapów doskonalenia się człowieka, wskazuje nawet minimalny poziom, na którym musi się znajdować jednostka, by być w stanie spełniać funkcję przewodnika duchowego²⁴⁰. Natomiast dla zwyczajnego człowieka problem może stanowić rozpoznanie poziomu, na którym znajduje się osoba podająca się za nauczyciela. Zatem podstawą poszukiwania jest przyjęcie do wiadomości własnej dezorientacji i niewiedzy w tym zakresie, obecność względem tego stanu i konfrontacja z nim. Nieprawidłowy sposób poznania w tym przypadku charakteryzowałby się brakiem rozróżnienia między nauczaniem a jego imitacją czy kradzieżą języka derwiszów, która polega

²³⁷ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 182.

²³⁸ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 101.

²³⁹ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 2. Por. „The Sufi teacher, in the first place, has to be someone who has experienced all the stages of the Way along which he will conduct his disciples” [tłum. UO].

²⁴⁰ Zob. U. Opyrchał, *Etyka suficka...*, *op. cit.*, ss. 57–59.

na powtarzaniu słów mistrzów, bez ich właściwego zrozumienia wpływającego z doświadczenia.

Piątym problemem jest tendencja do racjonalizacji i wyjaśnienia własnych pomieszanych stanów czynnościami religijnymi czy rozwojowymi – przykładowo mieszanie dumy z przekonaniem o własnym wysokim poziomie rozwoju duchowego. Przypisywanie innego znaczenia zachowaniom, które powinny być wyeliminowane, by mieć pretekst do ich powielania, co z kolei niweczy możliwą zmianę zachowania, jest wykorzystywaniem zdolności intelektualnych i poznawczych w celu usprawiedliwiania destrukcyjnych stanów. Jest to używanie religii, by uzasadnić swoje pomieszanie.

Szóstym opisanym przez Shaha błędem jest bałwochwalstwo, które polega na nadmiernym zwracaniu uwagi na zewnętrzną formę. W podanym w tekście przykładzie ktoś podąża za zewnętrzną formą, a okazuje się, że to przynosi mu rezultat, którego chciał uniknąć. Zewnętrzną formą może być jakiś konkretny element, do którego ktoś się przyczepia i domaga się, by dany warunek był spełniony, nawet jeśli pozostałe parametry są na wysokim poziomie. Takie podejście może powodować odrzucenie nauczania, przykładowo tylko z tego powodu, że nauczyciel pali papierosy czy deklaruje bycie ateistą bądź osobą wierzącą.

Siódmy nieprawidłowy sposób poznania wynika z braku wiedzy i doświadczenia, które umożliwiają weryfikację nauczania i jego użyteczności. Dezorientacja i brak kryteriów mogą powodować godzenie się na cokolwiek – jako przykład Shah podaje człowieka, który przez wiele lat mieszkał w domu bez łazienki. Dlaczego ludzie godzą się na związki, które nie spełniają żadnych funkcji, dlaczego ludzie chodzą do guru, który ma za sobą jednodniowy kurs? Ponieważ posiadają cały szereg emocjonalnych a nie poznawczych motywów. Kiedy te motywy słabną lub znikają, to osoba odkrywa, że takie nauczanie ma niewiele wspólnego z rozwojem, ale przecież tak było od samego początku, tylko emocjonalne motywy nie pozwoliły dokonać adekwatnej oceny.

Ósmym problemem jest niespełnianie warunków, by się czegoś nauczyć: emocjonalność, słomiany zapał, brak adekwatnej percepcji, nieskoordynowanie to tylko niektóre czynniki, które nie prowadzą do poznania siebie. Jako przykład Shah podaje deklarację: „Zostawię wszystkie swoje pieniądze temu, kto da mi nieśmiertelność” – te słowa pokazują brak rozumienia faktu, że rzeczy materialne nie są odpowiednią walutą, którą można wymienić na poznanie. Nie wystarczą dobre chęci, trzeba spełnić

warunki podmiotowe, które są walutą. Warto podkreślić, że ten sposób myślenia Shaha podobny jest do stanowiska Sokratesa, który mówił o duszy „brzemiennej” prawdą – takiej duszy zajęcie się filozofią może pomóc w zrodzeniu zdrowych i prawdziwych myśli, jednak jeśli nie jest ona „brzemienne”, to takie same zabiegi na nic się nie zdadzą²⁴¹. Brzemienność wskazana przez Sokratesa w pewien sposób odpowiada warunkom podmiotowym poznania, które podkreślał Shah. Współczesne badania z zakresu neuronauk sugerują, że faktycznie można mówić o warunkach, które zwiększają prawdopodobieństwo posługiwania się różnymi zakresami wiedzy. Z jednej strony można mówić o mózgowych korelatach różnych funkcji psychicznych, a z drugiej wykazano odmienną aktywność mózgow u osób wierzących i niewierzących, których postrzeganie świata się różni²⁴².

Shah zaznacza, że opisane powyżej błędy „blokują wyższe postrzeganie”²⁴³, które umożliwiają adekwatne poznanie siebie samego i rzeczywistości. Kwestia dotycząca tego, jak można rozumieć wyższe postrzeganie, będzie jeszcze rozwijana w rozdziale czwartym.

5. Poznanie siebie i tożsamość ontologiczna

Poruszając zagadnienie poznania siebie warto odnieść się do terminu „istota”. Filozofowie od najdawniejszych czasów starali się dotrzeć do tego, co jest w badanym zjawisku naprawdę istotne, co jest ważne, elementarne, niezbędne do rozpoznania. Nie zadowalali się niepełnymi wyjaśnieniami, nawet jeśli nosiły one znamiona rozsądnych, logicznych czy wewnętrznie spójnych. Ich celem było dotarcie i wyjaśnienie tego, co stanowiło zasadnicze kwestie pojawiania się, trwania i zanikania danego zjawiska. Opis tego, co wtórne, bywał przydatny, o ile na jego podstawie można było we właściwy sposób wnioskować o tym, co zasadnicze i źródłowe. Dlatego bardzo ważną sprawą było prawidłowe rozróżnienie tego, co odnosi się do istoty, od tego, co ma jedynie charakter przypadłościowy.

Postulowany zakres poznania siebie w sufizmie silnie wiąże się z poszukiwaniem istoty człowieka, istoty człowieczeństwa, jak również rozpoznaniem przypadłościowego charakteru podzielonej tożsamości opartej na *nafs-i-ammara*.

²⁴¹ Platon, *Teajtet*, 148 E–151 D, [w:] *idem, Dialogi*, W. Witwicki (tłum.), t. 2, Kęty 2005.

²⁴² Np. A. Sayadmansour, *Neurotheology: The relationship between brain and religion*, „Iranian Journal of Neurology” 2014, nr 13(1), ss. 52–55; J.M. Kalat, *Biologiczne podstawy psychologii*, M. Bidner, A. Jarmocik, M. Kuniecki (tłum.), Warszawa 2006.

²⁴³ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 181.

Początkowy etap tego procesu dotyczy rozpoznania przez daną jednostkę, że to, z czym dotychczas się identyfikowała i uważała za Ja, niekoniecznie stanowi esencję tego, kim w rzeczywistości jest lub może być. Shah wyraża to w następujący sposób: „Zakwestionuj to, co myślisz, że wiesz, i to, w co wierzysz, że istnieje, a odpowiedź będzie prawdopodobnie odwrotnością tego, co mogłeś początkowo założyć, że jest prawdą”²⁴⁴. Zatem rodzaj poznania, który jest postulowany w sufizmie, wymaga od jednostki przyjęcia postawy filozoficznego zdumienia i zawieszenia dotychczasowych sądów, pozwalających spojrzeć na świat w nowy, świeży sposób, jak również podejścia typowego dla dociekliwego badacza, który konsekwentnie będzie dążyć do dogłębnego rozpatrzenia zjawisk, jakimi są własne życie i tożsamość.

Shah podkreśla, że to, co zwykle się określać mianem Ja, początkowo stanowi „mieszanie reakcji fizycznych, uwarunkowanych zachowań i różnych subiektywnych aspiracji”²⁴⁵. Z jednej strony wskazane są różnorodne źródła tego, co zostaje scalone w jedno określenie Ja, a z drugiej strony uwypuklony jest uwarunkowany i zależny charakter podstaw takiej tożsamości. Shah wskazuje, że jednym z tych źródeł są reakcje fizyczne, które są powiązane z doznaniem cielesnymi. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że już od starożytności w filozofii toczy się dyskusja wyodrębniająca niepewną wiedzę, uzyskaną za pomocą zmysłów, którą można nazwać opinią (*doxa*, δόξα), oraz wiedzę pewną, która przynależy poznaniu (*episteme*, ἐπιστήμη). Źródło budowania tożsamości na poziomie *nafs* charakteryzuje się niepewnością i zmiennością, a zatem tożsamości także będą przysługiwać takie cechy, mimo że jednostka stara się jej przypisać stałość i niezmienność.

Marek Majczyna wskazuje, że na właściwościach odnoszących się do doznań i uczucia kształtuje się także w psychologiczny konstrukt, jakim jest „poczucie tożsamości”:

Często używane w psychologii pojęcie „poczucie” używane jest zamiennie z terminami: doznanie, przeżycie, uczucie. Określenia te mają charakter subiektywny (jednostkowy, charakterystyczny dla konkretnego człowieka), jak również bardziej emocjonalny niż poznawczy. [...] Termin poczucie jest

²⁴⁴ I. Shah, *Observations*, London 2019, s. i. Por. „Question what you think you know, and what you believe exists, and the answer is likely to be the inverse of what you might first have assumed to be true” [tłum. UO].

²⁴⁵ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 82. Por. „...mixture of physical reactions, conditioned behaviour and various subjective aspirations” [tłum. UO].

ponadto często zamiennie używany z takimi terminami, jak przeświadczenie czy przekonanie (o czymś)²⁴⁶.

Zatem poznanie siebie, które postulowane jest w myśli sufickiej, wymaga przekroczenia stanu oparcia się na poczuciu tożsamości na rzecz wiedzy o tożsamości człowieka jako przedstawiciela gatunku, a nie jego konkretnej realizacji, na rzecz wiedzy o uniwersalnej tożsamości ontologicznej. Chodzi nie tyle o przeżywanie siebie, które oparte jest na chwilowych i nietrwałych postrzeżeniach, co o uzyskanie wiedzy mającej pewne podstawy. Chodzi więc o wyjście poza psychologicznie rozumiane Ja, gdyż jak twierdzą Krzysztof Krzyżewski i Anna Kazberuk: „Tożsamość (człowieka) psychologowie traktują bowiem w ten sposób, że stawiają znak równości między tożsamością (samą) i jej reprezentacją poznawczą”²⁴⁷. Oznacza to, że ontologiczna tożsamość człowieka zostaje sprowadzona do subiektywnego ujęcia tego, kim się jest, które jest oparte na chwilowych i zależnych czynnikach, między innymi na obrazie świata przyjętym przez jednostkę, jej poglądów, historii czy przeżyć.

Metaforyczny opis zmiany odniesienia z tożsamości jednostkowej na bardziej uniwersalną znajduje się w *Opowieści o piaskach*²⁴⁸. Głównym bohaterem tej historii jest spersonifikowany strumień, który po przebyciu długiej drogi z odległych gór, dotarł do piasków pustyni. Wszystkie wcześniejsze przeszkody, które spotykał na swej drodze, udało mu się samodzielnie pokonać, lecz wobec piasków pozostał bezradny. Był jednak przekonany, że jego przeznaczeniem jest przekroczyć pustynię i płynąć dalej. Kiedy zastanawiał się, co ma dalej robić, usłyszał szept piasków: „Musisz pozwolić na to, by wiatry przeniosły cię na drugą stronę do twojego przeznaczenia. [...] Zezwól, by wiatr cię wchłonął”²⁴⁹. Pierwszą reakcją strumienia był strach związany identyfikacją z poczuciem tożsamości i obawą przed jej zatraceniem: „Bał się utraty własnej tożsamości. Skąd pewność, że raz stracona, jest znów możliwa do odzyskania?”²⁵⁰ Drugą reakcją były wątpliwości co do prawdziwości szeptanych słów, które przekonywały, że wiatr ma możliwość przenoszenia wody – strumień wyrażał swoją niewiedzę w tym zakresie i brak możliwości weryfikacji informacji. Trzecią reakcją była chęć zachowania aktualnej tożsamości i niechęć do zmiany. Szept

²⁴⁶ M. Majczyna, *Podmiotowość a tożsamość*, [w:] *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków 2000, s. 39.

²⁴⁷ K. Krzyżewski, A. Kazberuk, *Specyfika psychologicznego ujmowania tożsamości*, [w:] *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków 2000, s. 29.

²⁴⁸ I. Shah, *Opowieści derwiszów...*, *op. cit.*, ss. 19–21; *idem*, *The Sufis*, *op. cit.*, ss. 314–315.

²⁴⁹ *Ibid.*, s. 19.

²⁵⁰ *Ibid.*

dodał: „...przeniesiona zostanie twoja istota i znów będzie z niej strumień. Dziś nosisz taką, a nie inną nazwę, bowiem nie wiesz, która z twych części składowych jest twoją właściwą istotą”²⁵¹. Po tych słowach strumień zaczął sobie przypominać stan „w którym on – czy jakaś jego cząstka – unosiła się na ramionach wiatru. Wydawało mu się też, że pamięta, iż właśnie tak należy faktycznie postąpić”²⁵². Ostatecznie wiatr przeniósł wody strumienia na drugą stronę pustyni, a po tym doświadczeniu strumień uznał, że poznał swoją prawdziwą tożsamość²⁵³.

W opowiadaniu tym wskazanych jest kilka elementów, które warto wyakcentować w kontekście podążania przez człowieka ścieżką suficką. Pierwszym z nich jest wskazanie, że duża część pracy musi być wykonana w dużej mierze samodzielnie przez człowieka. Także w innych koncepcjach rozwoju duchowego wyróżnia się fazę samodzielnego wysiłku i oddzielne etapy pracy człowieka oraz działania wyższej świadomości czy Boga. Przykładowo św. Teresa w ramach koncepcji chrześcijańskiej wskazuje, że do doświadczeń opisanych przez nią w mieszkaniu czwartym *Twierdzy wewnętrznej* człowiek może dojść dzięki własnemu wysiłkowi²⁵⁴. Drugim elementem wykorzystywanym symbolicznie w różnych tradycjach jest pustynia²⁵⁵ – na przykład Jezus był kuszony na pustyni. W przytoczonej historii strumień samodzielnie pokonywał wszystkie przeszkody aż do momentu, kiedy dotarł do granicy pustyni, która stała się miejscem weryfikacji jego przywiązania do obecnej tożsamości i zaufania do siły, która przekracza jego jednostkowość. Trzecim elementem jest fakt, że dotarcie do pewnego miejsca na ścieżce rozwojowej oznacza śmierć aktualnej formy, jednak może to być śmierć względnie trwała (zniknięcie w piasku lub przekształcenie się w bagno) lub chwilowa (bycie pochłoniętym przez wiatr, opadnięcie w postaci deszczu na ziemię i stworzenie strumienia w innym miejscu). Nie ma możliwości zachowania utrzymywanej wcześniej tożsamości, a próba uczynienia tego zakończy się – zgodnie z obowiązującymi w tym świecie zasadami entropii – degradacją posiadanych właściwości, czyli rozpadem i zniknięciem.

²⁵¹ *Ibid.*, s. 20.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 315; *idem*, *Tales of the Dervishes*, London 2016, s. 13. Por. „I have learned my true identity”. W polskim przekładzie Ivonny Nowickiej angielskie słowo *identity* zostało przetłumaczone jako „istota”, co nie do końca oddaje terminologiczne niuanse bardzo ważnych pojęć filozoficznych.

²⁵⁴ Zob. A. Kałużna-Wielobób, J. Wielobób, U. Opyrchał, *Porównanie psychologicznych...*, *op. cit.*, s. 186.

²⁵⁵ Zob. D. Goergen, *The Desert as Reality and Symbol*, „Spirituality Today” 1982, t. 34, nr 1, ss. 70–79; republished: <https://tiny.pl/cqx65> (26.05.2023).

Czwartym ważnym elementem jest przedstawienie kilku mechanizmów obronnych *nafs*, które objawiają się jako wątpliwości, niechęć do zmiany i pragnienie utrzymania aktualnej tożsamości. Piąty element to podkreślenie roli zaufania do siły, która jest postrzegana jako odrębna – w opowiadaniu metaforą tej siły był wiatr. Wreszcie szósty element to nawiązanie do platońskiej koncepcji anamnezy, czyli przypominania sobie wcześniej znanej rzeczywistości.

Zasadniczym tematem tej historii jest przekraczanie tożsamości jednostkowej na rzecz uniwersalnej. Konkretny strumień symbolizuje jednostkową tożsamość, poszczególną aktualizację, która daje wyraz źródłowej istocie, jaką jest woda. Istotną częścią strumienia, która będzie zachowana, mimo zmieniającej się formie wyrazu, jest to, co ma naturę wody i to stanowi jego pierwotną tożsamość. Dzięki rozpoznaniu tej zależności można stwierdzić, że tożsamość osobowa jest jedynie przypadłością, a istota zawiera się w tym, co uniwersalne i źródłowe, co nosi znamiona *arché*. Shah nawiązuje do tego tematu w innym miejscu, pisząc:

Człowiek staje się czymś innym, niż był [...]. To właśnie z powodu wewnętrznej świadomości tego stawania się, której nie rozumie i dlatego się boi, człowiek zawsze stara się zatrzymać i rozwinąć się w pewnego rodzaju przedłużeniu tego, czym jest lub myśli, że jest [...]. To dlatego, że ten punkt widzenia jest bezowocny, człowiekowi nakazano poznać samego siebie²⁵⁶.

Zrozumienie istoty oraz jej związku z osobowością i tożsamością człowieka jest, zdaniem Shaha, najważniejszą częścią sufickiego nauczania. W celach ilustracyjnych wskazuje on na dwa rodzaje istoty: wewnętrzną i racjonalną. Pierwsza wyraża wewnętrzną istotę (*dhat*) i prawdę (*hakikat*) danej rzeczy, przy czym „prawda oznacza tu obiektywną rzeczywistość, wewnętrzne znaczenie”²⁵⁷. Rozpoznanie tak rozumianej esencji wymaga wysiłku poznawczego, ponieważ zazwyczaj ludzie dostrzegają jedynie zewnętrzną, powierzchowną funkcję danej rzeczy, nie dociekając, jaki jest jej ostateczny sens, znaczenie, użycie czy przeznaczenie. Drugi rodzaj esencji zwany jest istotą racjonalną, którą można określić także jako „duch” czy „światłość”. Jest ona związana z przejawianiem się doskonałych cech w życiu konkretnej jednostki²⁵⁸.

²⁵⁶ I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 215. Por. „Man is becoming something other than what he was [...]. It is because of the inner awareness of this becoming, which he does not understand and therefore fears, that man always seeks to halt and develop himself into some sort of protraction of what he is or thinks himself to be [...]. It is because this standpoint is fruitless that man has been adjured to know himself” [tłum. UO].

²⁵⁷ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 331. Por. „Truth here means objective reality, the inner meaning” [tłum. UO].

²⁵⁸ *Ibid.*

Wiedzę o prawdziwej istocie można uzyskać dzięki pouczeniom zawartym w życiu religijnym, gdyż „wskazówki dotyczące poznania istoty znajdują się w powiązaniach i warunkach poznania Boga”²⁵⁹. Choć zastosowany tu został język teologiczny odnoszący się do terminu „Bóg”, to zdaniem Shaha cała nauka suficka opiera się nie na koncepcji Boga, lecz na koncepcji istoty, którą *de facto* koncepcja Boga wyraża i opisuje. Jest to jedno z kluczowych twierdzeń pozwalających zrozumieć, że Shah myślał o sufizmie przede wszystkim w wymiarze filozoficznym, a nie teologicznym, co niewątpliwie jest podejściem interesującym, lecz jednocześnie mogącym budzić silny sprzeciw wśród osób nastawionych bardziej ideologicznie czy wręcz fanatycznie.

Zdaniem Shaha popularna w sufizmie dewiza, brzmiąca: „Ten kto zna istotę swego Ja [*nafs*], zna swego Boga”²⁶⁰, podsumowuje i wyraźnie wskazuje, że religijny kontekst myślenia sufickiego jest jedynie narzędziem umożliwiającym samorealizację, która ostatecznie wyraża się w poznaniu własnej istoty czy też istoty człowieczeństwa. W innych słowach można by było zdanie to ująć w następujący sposób: „Kto zna swoją istotę, zna *arché*”.

Zwróćmy uwagę, że w wielu tłumaczeniach tego hadisu dokonywanych przez inne osoby nie pojawia się termin „istota”, lecz jedynie ogólne sformułowanie wskazujące na potrzebę poznania siebie: „Ten, kto zna swe *nafs*, zna swego Pana”²⁶¹. Taki przekład jest bardziej dokładny i wierny w stosunku do oryginału, ale jednocześnie pozostawia bardzo wiele możliwości interpretacji. Shah decyduje się na przekład, który od razu zawiera wyjaśnienie i podkreśla wagę tego, by znajomość siebie była wynikiem odpowiednio głębokiego procesu i była oparta na tym, co źródłowe, pierwotne, istotowe, by docierała do *arché*. Wszak znajomość siebie może odbywać się na różnych płaszczynach i nie wszystkie one umożliwiają dostęp do wiedzy, która jest ważna z punktu widzenia ścieżki sufickiej. Czym charakteryzuje się uniwersalna tożsamość, zostanie omówione w kolejnym rozdziale.

Warto na koniec dodać, że dotarcie w indywidualnym doświadczeniu do tożsamości uniwersalnej człowieka nie oznacza całkowitej unifikacji na wszystkich płaszczynach. Pewne aspekty unikalności każdej jednostki pozostają. Shah wskazuje na kilka aspektów tego, jak można rozumieć *nafs* w odniesieniu do tożsamości:

²⁵⁹ *Ibid.*, s. 331. Por. „Hints as to the knowledge of essence are found in the links and conditions of the knowledge of God” [tłum. UO].

²⁶⁰ I. Shah, *The Sufis, op. cit.*, s. 331. Por. „He who knows his essential self, knows his God” [tłum. UO].

²⁶¹ J. Nurbakhsh, *Psychologia Sufizmu, op. cit.*, s. 28.

„Ja oznacza w pewnym sensie osobowość człowieka, która jest wykorzystywana do radzenia sobie z wpływami zewnętrznymi i wykorzystywania ich do uzyskania gratyfikacji. Ale oznacza to również wewnętrzną lub istotną cechę jednostki”²⁶². Czyli z jednej strony podkreśla to, co stanowi istotę człowieka, jego wewnętrzne, esencjonalne znaczenie i odniesienie do źródła, a z drugiej strony mówi o osobowości człowieka i zarządzaniu sobą w taki sposób, by uzyskać indywidualnie rozpatrywane korzyści w związku z doświadczaniem specyficznych warunków zewnętrznych. Ten drugi wymiar odnosi się do tożsamości konkretnej osoby, która mimo zakorzenienia w tym, co uniwersalnie ludzkie, nadal żyje w niepowtarzalnych i charakterystycznych tylko dla siebie warunkach i w nich przejawia ponadosobowe wewnętrzne jakości. Sytuację taką w sufizmie określa się jako „żyje w świecie, ale nie należy do niego”²⁶³. Jednocześnie Shah zwraca uwagę, że całkowite odcięcie się od świata, izolacja i zniszczenie siebie jako indywidualnej jednostki jest błędną ścieżką: „Trzeba umieć oderwać się od rzeczy tego świata, nie odcinając się od niego, co jest stanem patologicznym”²⁶⁴.

Podsumowanie

Poznanie siebie, o którym jest mowa w sufizmie dotyczy kilku płaszczyzn. Po pierwsze wymaga rozpoznania źródeł, z których wypływają różne tendencje, a przez to zachowania manifestujące się w ludzkim postępowaniu – zarówno fizycznym, jak i mentalnym. Oznacza to, że jednostka powinna rozpoznać swoją złożoną naturę i podzielną tożsamość. Po drugie poznanie obejmuje zasłony tworzone przez *nafs*, które utrudniają dotarcie do prawdy o sobie. Na szczególną uwagę zasługuje przyjrzenie się nieprawidłowym sposobom poznania. Po trzecie ważnym etapem poznania siebie będzie rozpoznanie nieprawidłowości opierania się na tożsamości jednostkowej oraz uświadomienie sobie, w jaki sposób jest ona barierą na ścieżce do zrozumienia natury rzeczywistości, a w ostateczności odkrycie jej iluzoryczności. Tożsamość, która ma być odkryta przez osobę podążającą ścieżką sufizmu, ma charakter bardziej uniwersalny, niezmienny, stały. To tożsamość człowieka,

²⁶² I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 195. Por. „The self means in one sense the personality of man, which is used to handle outside impacts and employ them for gratification. But it also means the inner or essential quality of the individual” [tłum. UO].

²⁶³ Np. I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 245; *idem*, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 41; *idem*, *The Dermis Probe*, London 2016, s. 176.

²⁶⁴ I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 245. Por. „One must be able to detach from things of the world, without having cut oneself off from it, which is a pathological condition”.

a nie jedynie jej indywidualny przejaw, który u każdej osoby jest odmienny i zależy od różnych warunków, zarówno osobowościowych, jak i środowiskowych. Poznanie siebie w tym zakresie to wyjście poza tożsamość w rozumieniu psychologicznym na rzecz poznania i uznania tożsamości w sensie filozoficznym, ontologicznym. To dotarcie do *arché* tego, kim jest człowiek.

Rozdział IV. Ideał doskonałości etycznej

Shah podkreśla, że rozważania dotyczące ideału doskonałości etycznej powinny brać swój udział w rozpoznaniu rzeczywistości²⁶⁵. W poprzednim rozdziale zostało nakreślone, w jaki sposób rozumie się rzeczywistość dotyczącą egzystencji ludzkiej, natury i tożsamości. Ważnym punktem wyjściowym modelu etycznego jest przekonanie, że człowiek pozostający na najniższym poziomie manifestowania się człowieczeństwa, uważa Ja za centralną wartość w swoim życiu, co rzutuje na jego rozumienie dobra i postępowanie. W związku z tym praca zmierzająca w kierunku realizacji ideału etycznego polega między innymi na umieszczeniu ego na należytej mu bocznej pozycji i niwelowaniu możliwości jego determinowania podejmowanych aktywności. To z kolei stwarza możliwość, by centralną pozycję zajęły inne wartości i to, co faktycznie może być uznane za kryterium względem którego ocenia się dane czyny za właściwe lub niewłaściwe. Takim kryterium może być na przykład istotna w myśli sufickiej kategoria prawdy.

Tematyka uwalniania się od bycia pod zarządem *nafs* jest obecna we wszystkich pozycjach autora, a także w wielu przytaczanych przez niego przypowieściach mądrościowych. Ze względu na ograniczenia tej pracy wybrano te zagadnienia, które umożliwiają dostrzeżenie całego modelu etycznego, a nie jedynie kwestii najczęściej się powtarzających, które dotyczą między innymi uwarunkowania i być może stały się podstawą do tego, by traktować Shaha jako przedstawiciela podejścia psychologicznego. Zdecydowano się zatem omówić występujące u Shaha kategorie etyczne oraz związek poznania i etyki.

1. Kategorie etyczne w myśli Idriesa Shaha

Jeden z kluczowych fragmentów, który obrazuje myśl Shaha dotyczącą kwestii etycznych, zawarty jest we fragmencie o znamienym tytule *Definicje z pozycji Seeker After Truth*:

Dobry człowiek to taki, który traktuje innych tak, jak sam chciałby być traktowany.
Szczodry człowiek to ten, który traktuje innych lepiej, niż oczekuje, że zostanie potraktowany.

²⁶⁵ I. Shah, *The Sufis, op. cit.*, s. 110.

Mądry człowiek to ten, który wie, jak należy traktować siebie i innych: w jaki sposób i w jakim stopniu²⁶⁶.

Shah wyróżnia trzy kategorie, które definiują różne akty moralne: dobroć, szczodrość i mądrość. Kolejność ta jest hierarchiczna, a zatem wskazane cechy można traktować jako poziomy doskonalenia etycznego. Choć najbardziej pożądaną właściwością w tym kontekście okazuje się mądrość, warto przyjrzeć się, jak Shah rozumie wszystkie trzy wymienione w powyższym fragmencie jakości.

1.1. Dobro jako kategoria podstawowa

Najbardziej oczywistą kategorią etyczną wydaje się być dobro. Choć często określa ono pozytywną wartość etyczną czynów, to Shah rozumie je jako wartość relatywną. Ujawnia się to już w podanej wyżej definicji.

Przede wszystkim w zacytowanym fragmencie widać, że choć Shah łączy dobro z postrzeganiem równości w relacjach międzyludzkich, to jednak jego miarą jest odniesienie do samego siebie. Dobrym jest takie postępowanie, którego oczekuje się od innych względem samego siebie. Wydaje się, że nie ma nic niewłaściwego w takim podejściu, jednak nie uwzględnia ono odmienności między ludźmi i tego, że różne osoby mogą potrzebować czego innego, by być w stanie się rozwijać i realizować swój potencjał. Rozważając tę kwestię w innym miejscu, Shah przytacza słowa Aminiego z Samarkandy, który twierdzi, że: „»Dobry« człowiek to oczywiście człowiek, który chce dla innych tego, czego chce dla siebie. Jedynym problemem jest to, że to, czego chce, jest często ostatnią rzeczą, której potrzebuje»²⁶⁷. Wynika z tego, że wyżej oceniane powinno być działanie, które odpowiada na realną potrzebę, a nie na to, co ktoś deklaruje, że chce, czy wręcz na oczekiwania lub zachcianki.

...w sufizmie kładzie się nacisk na rzeczywistość, która musi poprzedzać etykę – a nie etykę po prostu ustanowioną w izolacji, względem której

²⁶⁶ I. Shah, *Seeker After Truth*, London 2018, s. 172. Por. „A good man is one who treats others as he would like to be treated. | A generous man is one who treats others better than he expects to be treated. | A wise man is one who knows how he and others should be treated: in what ways, and to what extent” [tłum. UO].

²⁶⁷ Amini of Samarkand, za: I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 110. Por. „The »good« man is, of course, the man who wants for others what he wants for himself. The single problem of this is that what he wants is often the last thing which he needs” [tłum. UO].

zakłada się, że ma jakąś uniwersalną słuszość, której brak można ukazać nawet w ogólnych rozważaniach²⁶⁸.

Oczywiście jedna z ważniejszych potrzeb, która powinna być uwzględniona w ramach etyki, dotyczy realizacji pełni człowieczeństwa. Rzeczywistość, która byłaby uwzględniona w tego typu modelu etycznym, dotyczyłaby poznania własnych ograniczeń i wewnętrznego podzielenia związanych z naturą ludzką oraz ontologicznej tożsamości człowieka.

Natomiast wzór postępowania charakterystyczny dla człowieka dobrego, zgodnie z tym, jak rozumie go Shah, jest dokładnie odwrotny – nie zmierza on do poszukiwania uniwersalnej, ontologicznej tożsamości, lecz do zachowania subiektywnego postrzegania rzeczywistości i podzielonej tożsamości. Wynika to z faktu, że kryterium słuszości oparte na odniesieniu do samego siebie dla większości ludzi będzie oznaczało odniesienie do podzielonej tożsamości, którą traktują jako swoje Ja. Przypomnijmy, że w opinii zarówno Shaha, jak i wielu innych przedstawicieli sufizmu, większość ludzi znajduje się na najniższym poziomie przejawiania człowieczeństwa, są więc zdominowani przez negatywne tendencje charakteryzujące *nafs-i-ammara* i identyfikują się z nimi nazywając je Ja. Jednym z niewłaściwych poglądów, które posiadają ludzie zdominowani przez *nafs*, jest przekonanie, że to, co wydaje im się dobrem, jest nim w rzeczywistości²⁶⁹. Ich postawa etyczna jest zatem w dużej mierze oparta na subiektywnym postrzeganiu zjawisk międzyludzkich oraz typowych dla danej jednostki przekonań i ocen dotyczących tego, co uznaje za właściwe, słuszne czy oczekiwane.

Jako słabość modelu etycznego człowieka dobrego Shah wskazuje nie tylko subiektywizm, ale też uwarunkowania kulturowe. Wyjaśniając w dalszej części tekstu definicję „dobrego człowieka” Shah dodaje, że charakteryzuje go bycie pod wpływem uwarunkowań cywilizacyjnych²⁷⁰. Oznacza to, że dobroć człowieka jest silnie związana z konkretną społecznością, w której dany człowiek się wychował, oraz z przeprowadzonym procesem socjalizacji. Dlaczego Shah mógł postrzegać to jako problem? Socjalizacja sprawia, że uznawane przez danego człowieka normy etyczne w bardzo silny sposób wiążą się z dziedzictwem danej kultury czy narodowości.

²⁶⁸ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 110. Por. „Again there is the insistence in Sufism upon the reality which must precede the ethic – not the ethic merely set up in isolation and assumed to have some sort of universal validity which even general consideration can show to be absent” [tłum. UO].

²⁶⁹ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 367. Por. „But if good appearances can be taken as goodness, what name do we give to real goodness?” [tłum. UO].

²⁷⁰ I. Shah, *Seeker After Truth*, *op. cit.*, s. 173.

Jak podaje Andrei Harbatski: „wartości etyczne i estetyczne występują nie jako chwilowe, przypadkowe twory, lecz jako wynik doświadczeń kulturowych pokoleń, doświadczeń nagromadzonych w historii narodu, grupy etnicznej, nacji i sprawdzone w czasach współczesnych”²⁷¹. Choć z punktu widzenia psychologii rozwojowej czy pedagogiki jest to proces potrzebny, to w kontekście doskonalenia na ścieżce sufickiej jest on z kilku powodów problematyczny. Po pierwsze we współczesnych naukach społecznych panuje pogląd, że „pierwszym warunkiem kształtowania integralnej tożsamości [u dziecka] jest zachowanie swojej kultury, własnego kodu narodowego”²⁷². To powoduje, że uwalnianie się od uwarunkowań społeczno-kulturowych może być przeżywane przez jednostkę jako dezintegracja całej struktury osobowości czy tożsamości. Po drugie socjalizacja wywołuje odbiór faktów kulturowych jako czegoś oczywistego i niepodważalnego. Jak zauważa Halina Mielicka-Popławska, rzeczywistość postrzegana w ten sposób przynależy do oczywistości kulturowej:

Istnieje ona jednak jako potoczność, jako płaszczyzna niepodważalnych i niemożliwych do weryfikacji prawd, które w przekonaniu ludzi stanowią imperatywy ontologiczne doświadczanego przez nich świata. Świat ten dla ludzi jest znany i poznany, pomyślany i doświadczany poprzez działania oraz potwierdzany poprzez interakcje. Jest więc, potocznie rzecz biorąc, oczywisty²⁷³.

Naturalnie oczywistość kulturowa dotyczy tylko osób zsocjalizowanych w danej kulturze, a dla przedstawicieli innych społeczności może być kompletnie niezrozumiała czy nawet dziwaczna. To sprawia, że postępowanie ukształtowane w ten sposób nie stanie się bardziej uniwersalnym wzorem etycznym przynajmniej do czasu jego dogłębnej analizy, zrozumienia motywów, pierwotnych przyczyn i możliwych do osiągnięcia celów.

Dodatkowo oczywistość kulturowa silnie wiąże się z poczuciem pewności, a przez to odwodzi od przybierania postawy filozoficznego namysłu. Zauważmy, że Platon wskazuje, że jedną z pierwszych oznak rodzenia się postawy filozoficznej, która przecież jest związana z umiłowaniem mądrości – ważnej kategorii w etycznej koncepcji Shaha – jest zdziwienie: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się.

²⁷¹ A. Harbatski, *Socjalizacja jako mechanizm kształtowania tożsamości dziecka*, [w:] *Dziecko w historii – między godnością a zniewoleniem*, t. 2., E.J. Kryńska, Ł. Kalisz, A. Suplicka (red.), Białystok 2022, s. 131.

²⁷² *Ibid.*, s. 130.

²⁷³ H. Mielicka-Popławska, *Oczywistość kulturowa a tożsamość ponowoczesna*, [w:] *Kim jestem? Kim jesteśmy?*, D. Czakon, M. Boruta (red.), Kraków 2012, s. 87.

Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie²⁷⁴. Jakże ktoś może się dziwić, skoro postrzegany przez niego świat jest oczywisty? Z tego powodu A. Reza Arasteh stwierdza, że: „ktokolwiek przygotowuje się do podążania ścieżką sufizmu, musi najpierw »odwarunkować« samego siebie²⁷⁵, czyli uwolnić się od uwarunkowanych sposobów działania. Uwarunkowania te są wynikiem nie tylko socjalizacji w obrębie określonej kultury, ale także indywidualnego przebiegu życia danej jednostki, która nauczyła się reagować w określony sposób w odpowiedzi na podobne zdarzenia. Uwarunkowanie jako mechaniczna reakcja uniemożliwia obecność i reagowanie tak, jak się powinno, lecz jedynie tak, jak się przyzwyczyło.

Powyższe kwestie prawdopodobnie nie były jednak największym zarzutem, jaki Shah stawiał społecznie uwarunkowanym normom postępowania i rozumieniu dobra w tym kontekście. Możliwe, że było nim zjawisko, które metaforycznie określił on mianem „perfumowaniem skorpiona”.

1.2. Perfumowanie skorpiona

Bardzo ciekawą i obrazową kategorią, która występuje w tekstach Idriesa Shaha w kontekście rozważań etycznych, jest określenie „perfumowanie skorpiona”. Nawet jedna z pozycji, która zawiera wykłady wygłoszone przez niego na Uniwersytecie Kalifornijskim, nosi właśnie tytuł *A Perfumed Scorpion*. Dlatego warto przeanalizować tę kategorię.

Podkreślmy na początek fakt, że kulturach Bliskiego Wschodu skorpion – z powodu swojego śmiertelnego jadu – jest uważany za zwierzę bardzo niebezpieczne. To z kolei wpływa na jego symbolikę oraz cechy, które przypisuje mu się w folklorze. Symbolika ta nie jest, jak mogłoby się pozornie wydawać, jednostronnie negatywna, lecz raczej ma charakter wielowątkowy, ponieważ uwzględnia także pozytywne cechy skorpiona, jak na przykład lecznicze właściwości jego jadu, który w odpowiedniej dawce może stać się lekarstwem. Warto mieć na uwadze, że w kulturze islamu nie w każdym przypadku odwołanie się do postaci skorpiona oznacza coś negatywnego, jednak by lepiej ukazać kontekst sformułowania „perfumowanie skorpiona”, którym posługiwał się Idries Shah, przytoczymy jedynie dwa istotne aspekty symboliki i przypisywanych do tego zwierzęcia znaczeń, które będą pomocne w zrozumieniu tej

²⁷⁴ Platon, *Teajtet*, 155 D, *op. cit.*

²⁷⁵ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 94. Por. „...anyone who prepares to take the path of Sufism must first »uncondition« himself” [tłum. UO].

metafory. Pierwsze będzie dotyczyło charakterystyki *nafs*, a drugie rozumieniu natury w kontekście oceny etycznej.

Pierwszy zakres znaczeń przypisywany skorpionowi wywodzi się z islamskiego folkloru. Jak podaje Jürgen Wasim Frembgen, w muzułmańskiej kulturze ludowej skorpion może być ucieleśnieniem zła czy istotą zamieszkującą piekła. Taka symbolika wiąże się między innymi z klasyfikacją dokonaną przez proroka Mahometa, według którego pewna grupa demonów i dżinów miała przyjmować kształt skorpionów i węży²⁷⁶. Skorpion bywa także uosobieniem zdrady, a także o złym usposobieniu, niegodnej zaufania czy mściwej²⁷⁷. W tym kontekście skorpion odzwierciedlałby cechy przypisywane *nafs-i-ammara*.

Negatywnych cech, którymi można określić *nafs* jest wiele. Przykładowo Shah wymienia dziesięć destrukcyjnych tendencji *nafs*, które rozumiane jako zasłony uniemożliwiają adekwatną percepcję rzeczywistości, a są nimi: pragnienie, oddzielenie, hipokryzja, pożądanie nagrody i miłości, złudzenia, chciwość i skąpstwo, żądza, nieodpowiedzialność, szybkie męczenie się, niedbalstwo²⁷⁸. Jednak tą, z którą wiążą się ważne konsekwencje dla prowadzonych tutaj rozważań, jest tendencja do umieszczania Ja w centralnej pozycji swojego obrazu świata i czynienie z niego bożka. Ego zajmujące centralną pozycję w życiu domaga się czci, uznania, pochlebstw, uważa, że całe życie – także innych ludzi – toczy się wokół niego, zajęte jest wielbieniem siebie i układaniem życia w taki sposób, by było mu jak najlepiej, uznając, że wszystko może zniekształcić tak, by było dla niego użyteczne²⁷⁹.

Opis tej skłonności stanowi dodatkowe wyjaśnienie, dlaczego Shah krytykował subiektywizm i odniesienie się do samego siebie jako kryterium tego, co jest dobre. Jednostka będąca pod zarządem dominującego Ja będzie odczuwała ciężenie w kierunku stworzenia takiego odniesienia i takiej interpretacji sytuacji, by jej było jak najlepiej, a dobro drugiego człowieka będzie traktowane instrumentalnie. Z jednej strony może pojawić się chęć do uzyskania poklasku i uznania za czyny, które oceniane są jako dobre, gdyż „*nafs* jest ciągle ogarnięte obsesją przedstawienia siebie w taki sposób, aby wywołać dobrą opinię u innych”²⁸⁰. Taka motywacja do wykonywania

²⁷⁶ J.W. Frembgen, *The Scorpion in Muslim Folklore*, „Asian Folklore Studies” 2004, t. 63, nr 1, s. 98. Por. „The scorpion doesn't sting out of malice, it is its nature of the scorpion to bite” [tłum. UO].

²⁷⁷ A. Rodrigues, *Islam and Symbolism*, „Military Review” 2008, nr May-June, s. 113.

²⁷⁸ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, ss. 332–333.

²⁷⁹ J. Nurbakhsh, *Psychologia Sufizmu*, *op. cit.*; I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 93; N. Nord, *Wejście w ogień i zwierzyzna łowna*, Kraków 2018;

²⁸⁰ Kaszani E.M., za: J. Nurbakhsh, *Psychologia Sufizmu*, *op. cit.*, s. 34.

czynów ocenianych powszechnie jako dobre nie jest właściwa. Z drugiej strony może pojawić się formalizm, uwzględnianie jedynie perspektywy praworządności i chęć uniknięcia kary. Przykładowo opowieść *Litera prawa*²⁸¹ pokazuje, że przestrzeganie wyłącznie prawa stanowionego nie musi prowadzić do wewnętrznej zmiany nastawień i doskonalenia etycznego, wręcz przeciwnie – sprytna interpretacja przepisów może utrzymywać negatywne skłonności przy jednoczesnym postępowaniu zgodnie z prawem. Takie podejście może tworzyć postawę moralną opartą na wyrafinowaniu, a w niektórych przypadkach nawet na bezwzględności.

Już te dwie wskazane kwestie pokazują, że zaplątanie etyki w odniesienie do siebie, kiedy pozostaje się pod zarządem *nafs-i-ammara*, zmierza do uwikłania opartego na interpretacji rzeczywistości zgodnie z tym, czego dana jednostka chce, nawet jeśli jest to dla niej niekorzystne z punktu widzenia dalekosiężnych skutków. Taka interpretacja będzie miała niewiele zgodnego z dotarciem do adekwatnego postrzegania, choć z pewnością uzasadnienia, które osoba przedstawi sama sobie, będą logiczne i przekonujące.

Druga ważna płaszczyzna, na której warto rozpatrywać znaczenie perfumowania skorpiona, dotyczy natury, funkcjonowania na jej podstawie i wynikającej z tego oceny moralnej. W tradycji sufickiej znana jest powiastka mądrościowa o skorpionie i żółwiu, którą Shah przytacza w *The Commanding Self*, nadając jej znamieny tytuł *Natura*²⁸². Historia opowiada o pewnym skorpionie, który chciał przepłynąć się przez rzekę, dlatego biegał po brzegu, szukając sposobu, by się przedostać na drugą stronę. Zauważył to żółw, więc zaproponował, że przewiezie go na swoim grzbiecie. Skorpion skorzystał z propozycji, a kiedy znaleźli się na drugim brzegu, boleśnie użądlił żółwia. Ten nie mógł zrozumieć, jak skorpion mógł postąpić w taki sposób, więc skorpion powiedział: „Twoją naturą jest bycie pomocnym i taki byłeś. Moją jest żądlenie, tak też zrobiłem. Dlaczego więc starasz się przekształcić swoją naturę w cnotę, a moją w nikczemność?”²⁸³

Zauważmy, że w końcowym pytaniu skorpiona z przytoczonej historyjki wyrażona jest wątpliwość co do zasadności dokonania oceny postępowania obu postaci, która to ocena na pierwszy rzut oka mogłaby się wydawać słuszna, a być może nawet oczywista. W wielu systemach etycznych bezzasadne zranienie czy zabicie drugiej

²⁸¹ I. Shah, *Wyczyny niezrównanego hodży Nasreddina...*, op. cit., s. 87.

²⁸² I. Shah, *The Commanding Self*, op. cit., s. 249.

²⁸³ *Ibid.*

istoty jest oznaką niewłaściwego czynu. Z dużym prawdopodobieństwem ktoś, kto dąży do doskonałości etycznej, oceniłby swoje postępowanie jako złe czy niegodne, gdyby powstała w nim chęć zabicia kogoś lub gdyby takie działanie podjął. Ocena taka jest potrzebna, by odróżniać od siebie działania wyrażające skłonności, wywodzące się z niższych lub wyższych stanów świadomości, by wiedzieć, na podstawie których warto działać, a na podstawie których nie. Jednak taka ocena ma dla osoby doskonalącej się wymiar funkcjonalny – ma pomagać zmieniać się w konkretnym wybranym kierunku. Skoro ocena wydaje się uzasadniona, a nawet konieczna, to dlaczego Shah kończy opowieść pytaniem, które podważa jej trafność?

W wyjaśnieniu tej kwestii mogą pomóc inne teksty odwołujące się do owej znanej historii. Przykładowo Rao Saghir Ahmed przytacza następującą jej wersję: pewien święty został ugryziony przez skorpiona, a kiedy go zapytano, dlaczego nie zabił zwierzęcia, odpowiedział: „Naturą skorpiona jest zabijać, a moją naturą nie czynić zła i nie zabijać”²⁸⁴. W jeszcze innym ujęciu skorpion obiecał, że nie użądli żaby, która na swym grzbiecie miała go przewieźć na drugi brzeg rzeki. Mimo obietnicy skorpion użądlił żabę, w wyniku czego razem utopili się w rzece. Tuż przed śmiercią wyznał: „Nie potrafiłem postąpić w inny sposób, taki właśnie jestem”²⁸⁵. Warto także przytoczyć jedno z perskich przysłów, które brzmi: „skorpion nie żądli ze złościwości, żądlenie jest jego naturą”²⁸⁶. Co łączy wszystkie te fragmenty?

Wydaje się, że elementem wspólnym jest przedstawienie natury jako czegoś, co samo z siebie nie podlega ocenie moralnej. Natura jest po prostu pewnym sposobem funkcjonowania, który wyraża sam siebie i jako taki nie jest przedmiotem oceny. Podkreślone jest, że zarówno żółw, jak i skorpion działają zgodnie ze swoją naturą, czyli robią dokładnie to, czego można się po nich spodziewać. Nie ma także w ich zachowaniu ukrytych intencji ani nie są to ekspresje świadomej woli, by być pomocnym czy złośliwym. Takie podejście podkreśla fakt, że natura sama z siebie nie jest w stanie wykroczyć poza własne uwarunkowania, co zostało wyrażone słowami: „nie potrafiłem postąpić w inny sposób”, a w myśli sufickiej znajduje swoje odzwierciedlenie w pouczeniu, że „nie da się zmienić *nafs* przez *nafs*”.

Możliwe, że to, co próbuje się uwidocznic w historii o żółwiu i skorpionie, to spostrzeżenie, że płaszczyzny wydarzających się sytuacji i ocen moralnych, które się

²⁸⁴ J.W. Frembgen, *The Scorpion in Muslim Folklore*, op. cit., s. 113.

²⁸⁵ *Ibid.*, Por. „I could not act in another way, I am just like that” [tłum. UO].

²⁸⁶ *Ibid.*, s. 103.

im przypisuje, są odrębne i nie są związane ze sobą w sposób konieczny. Zdarzeniami rządzą prawa natury i wszystkie sytuacje odbywają się zgodnie z nimi. Natomiast dokonanie oceny danego zachowania jako złego może wynikać z różnych pobudek i opierać się na różnych kryteriach. Co może stanowić takie kryterium? Mogą to być różne rzeczy w zależności od tego, co jest ważne dla konkretnej osoby i w jakim paradygmacie została ukształtowana, na przykład: porządek społeczny oparty na prawie stanowionym i obyczajowym, poczucie bólu i doświadczanego cierpienia, utrzymanie dobrego wizerunku własnego, przekonania na temat tego, jak świat powinien funkcjonować, stan szczęścia czy nawet ideał doskonałości etycznej człowieka (*insan-i-Kamil*).

Mając to na uwadze, warto dodać, że przedstawiciele sufizmu prawdopodobnie skrytykowałiby termin „zło naturalne” jako mieszanie nieprzystających do siebie płaszczyzn. Kategoria ta obejmuje bowiem takie zjawiska, których „przyczyny są niezależne od czynów człowieka: huragany, tężec, susze, wady wrodzone, trzęsienia ziemi, skrajne cierpienie zwierząt i ludzi”²⁸⁷. Zgodnie z zaproponowanym powyżej rozumieniem natury, wymienione zjawiska zostałyby zaklasyfikowane jako naturalne, ale nie jako złe. To, że człowiek przypisuje im wartość negatywną, wynika z faktu przeżywanego przez niego cierpienia czy dyskomfortu w związku z byciem świadkiem powyższych zdarzeń. Jednak ocena ta jest wynikiem subiektywnego odniesienia do siebie, własnych przeżyć, własnej opinii na temat tego, jak świat powinien być skonstruowany, a nie do rozumienia procesów toczących się w ramach życia w odniesieniu na przykład do całej planety czy skutków, jakie zostaną stworzone w perspektywie tysięcy lat.

Jednak skoro ocena postępowania zgodnie z naturą jest niewłaściwym podejściem, to dlaczego w ogóle powstają modele etyczne i czemu ma służyć suficki ideał Człowieka Doskonałego? Odpowiedź na to pytanie wiąże się z pojęciem powinności człowieka. Wydaje się, że najbardziej znanym filozofem, który podejmował ten problem był David Hume, który w swoim *Traktacie o naturze ludzkiej* wykazuje, że powinności nie da się wyprowadzić z opisu faktów²⁸⁸. Podobna sytuacja ma miejsce w myśli sufickiej, w ramach której nie da się wyprowadzić powinności do działania zgodnie z ideałem Człowieka Doskonałego ze złożonej natury ludzkiej. Dlatego mówi

²⁸⁷ G. Emberger, *Teologiczne i naukowe wyjaśnienia pochodzenia i celu zła naturalnego*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2013, t. 10, s. 141.

²⁸⁸ D. Hume, *Traktacie o naturze ludzkiej*, III, I, 1, J. Łukasiewicz, K. Twardowski (tłum.), Warszawa 1977.

się, że model etyczny proponowany na ścieżce sufizmu nie jest dla każdego, a jedynie dla tych, którzy są nim zainteresowani i sami podejmą zobowiązanie do doskonalenia się, które będzie polegało na przekraczaniu tendencji wypływających z niższych sposobów realizowania się człowieczeństwa. Zatem powodzenie tego modelu bazuje na osobistej odpowiedzialności jednostek, które go stosują.

Zwróćmy uwagę na fakt, że każdy model etyczny jest w pewien sposób warunkowy. Przykładowo jeśli ktoś nie chce odbywać kary za przestępstwo, powinien przestrzegać prawa stanowionego, a jeśli ktoś chce być postrzegany jako dobry lub lubiany, powinien budować dobre relacje z ludźmi. Jaki warunek jest związany z modelem proponowanym przez sufizm? Shah twierdzi, że „Kształcenie sufickie jest ukierunkowane na to, co sufi uważają, ogólnie rzecz biorąc, za fundamentalną niekompletność ludzkości. Oznacza to, że należy zająć się podstawowym problemem, a nie objawami”²⁸⁹, a w innej pozycji dodaje: „Twoim prawdziwym problemem jest to, że jesteś członkiem rodzaju ludzkiego”²⁹⁰. Zatem zasadniczy problem obecny w życiu człowieka to jego sposób istnienia związany z wieloraką naturą i ukształtowanym na tej podstawie podzielonym Ja. Im bardziej w czymś postępowaniu manifestują się egoistyczne tendencje *nafs*, tym większe następuje oddzielenie od istoty człowieczeństwa. Mówi o tym Arasteh, także posługując się porównaniem natury ludzkiej do zwierzęcia: „Zło w ludzkiej naturze, niczym żarłoczny krab, trawi wszystkie ludzkie właściwości”²⁹¹. Można zatem powiedzieć, że warunek, który uwzględnia suficki model etyczny jest związany z chęcią dogłębnego przekształcenia tego, co jest wyznacznikiem natury ludzkiej (rozumianej jako najniższy sposób przejawiania się człowieczeństwa), czyli *nafs-i-ammara*. Można by to wyrazić słowami: jeśli dana jednostka chce uwolnić się od doświadczania braku, niekompletności, poczucia niespełnienia, nieobliczalności, a doświadczać spokoju umysłu i szczęścia, to powinna wkroczyć na ścieżkę doskonalenia proponowaną przez sufizm. Jest to zmiana o charakterze całościowym i obejmuje całego człowieka, gdyż: „Jad znajduje się w ogonie skorpiona, w głowie muchy, w kłach węża. Ale jad niegodziwca można

²⁸⁹ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 7. Por. „Sufi education is aimed at what the Sufis regard as the fundamental incompleteness of humankind in general. This means that the basic problem must be tackled, and not the symptoms” [tłum. UO].

²⁹⁰ I. Shah, *Reflections*, London 2014, s. 79. Por. „your real problem is that you are a member of the human race” [tłum. UO].

²⁹¹ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 98. Por. „The evil in man’s nature, like a voracious crab, consumes all his humane qualities” [tłum. UO].

znaleźć we wszystkich częściach jego ciała”²⁹². Ten fragment wskazuje, że negatywne tendencje wiążące się z *nafs* nie znikną jedynie w wyniku zmiany poszczególnych zachowań. *Nafs* przepełnia całego człowieka i warunkuje jego sposób istnienia, a zatem manifestuje się w każdym podjętym przez niego działaniu. Dlatego cały sposób istnienia wymaga przebudowy i transformacji, poznania samego siebie i dotarcia do tożsamości ontologicznej.

Nie jest to decyzja obligatoryjna dla każdego, nie ma oczekiwania, by każdy był zainteresowany sufickim nauczaniem. Jednak zwraca się uwagę na fakt, że decyzja o tym, by się nie doskonalić, niesie ze sobą konkretne konsekwencje, którymi będzie doświadczanie cierpienia. Wyrażają to słowa Bahaudina Naqshbanda: „Ten, kto perfumuje skorpiona, | Nie uniknie w ten sposób jego żądła”²⁹³, które Shah przytoczył jako motto do książki *A Perfumed Scorpion*. Jak się zdaje, może to być największy zarzut, jaki czyni Shah i inni myśliciele suficy względem społecznie rozumianym regułom i normom moralnym – że choć zapewniają one porządek społeczny i motywują do ograniczania skrajnie destrukcyjnych tendencji, to nie umożliwiają człowiekowi osiągnięcia szczęścia.

I jeszcze jedna istotna uwaga dotycząca zjawiska perfumowania skorpiona: „choć możesz nienawidzić skorpiona, nie możesz liczyć na wsparcie jego ofiar”²⁹⁴. Zdanie to może wskazywać na fakt, że postępowanie oparte na *nafs* rodzi wzajemną wrogość, a przez to uniemożliwia budowanie wspólnoty i międzyludzkiego zaufania, które z jednej strony są podstawą społecznego wymiaru życia człowieka, a z drugiej stanowią gwarancję przekazu doświadczenia w relacji mistrz–uczeń, która w tradycji sufickiej jest bardzo istotna. Shah podkreśla, że „Wierność we współżyciu z innymi jest nieodzownym elementem tego zadania”²⁹⁵, jakim jest doskonalenie proponowane przez mistrzów sufickich. Wierność jest kategorią przeciwną do nielojalności, którą charakteryzuje się *nafs*, a perfumowanie skorpiona w tym zakresie może oznaczać zakłamywanie stosunków wyznaczonych przez hierarchię doświadczenia czy hierarchię duchową, jak również aktywność pseudonauczycieli duchowych, którzy nie pomagają

²⁹² I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 436. Por. „The venom of a scorpion is found in its tail, that of a fly in its head, that of a serpent in its fangs. But the venom of a wicked man is to be found in all parts of his body” [tłum. UO].

²⁹³ BahaudinaNaqshband, za: I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.* Por. „Whoever might perfume a scorpion | Will not thereby escape its Sting” [tłum. UO].

²⁹⁴ I. Shah, *Observations*, *op. cit.*, s. 55. Por. „Though you may hate a scorpion, you cannot count on its victims to support you” [tłum. UO].

²⁹⁵ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 15. Por. „Faithfulness in association with others is an essential of this task” [tłum. UO].

się rozwijać, lecz jedynie pompują ego i utrzymują wizerunek siebie jako człowieka wielkiego.

Wskazane powyżej kwestie mogą stanowić wyjaśnienie, dlaczego Shah ocenia społecznie rozumiane dobro za najniższy poziom etycznego postępowania. Jednak choć takie podejście cechuje się licznymi słabymi stronami, to jednak pozytywnym aspektem jest to, że tego typu postawa promuje pewnego rodzaju stałość i odpowiedniość czy też zwrotność postępowania, dzięki którym może zostać przezwyciężona tendencja *nafs* do traktowania ludzi gorzej, niż samemu chciałoby się być traktowanym. Należy w tym kontekście mieć na uwadze, że natura ludzka może pchnąć człowieka do manifestowania stanu określanego jako bestialski²⁹⁶.

Idries Shah zwraca uwagę na to, że to, co proponuje społeczeństwo w kategoriach etycznych może być co najwyżej rozpatrywane jako dobre wychowanie, uprzejmość czy układność²⁹⁷, natomiast „dobro, które jest oparte na świadomości Ja, nigdy nie będzie prawdziwym dobrem”²⁹⁸. Jak się zdaje, to stwierdzenie jest ostatecznym uzasadnieniem tego, dlaczego Shah w hierarchii etycznych postaw najniżej umiejscowił człowieka dobrego. Pojawia się jednak problem, który Shah formułuje zadając pytanie: „Ale jeśli pozory dobra można uznać za dobro, to jak nazwiemy prawdziwe dobro?”²⁹⁹ Odpowiedź na to pytanie będzie związana z kolejnymi dwiema kategoriami etycznymi, czyli szczodrością i mądrością.

1.3. Szczodrość i zmaganie się z *nafs*

Drugą istotną kategorią w myśli etycznej Shaha stanowi szczodrość. Przypomnijmy, że „szczodry człowiek to ten, który traktuje innych lepiej, niż oczekuje, że zostanie potraktowany”³⁰⁰. Szczodrość jest więc kształtowaniem postawy, by w relacjach międzyludzkich więcej dawać, niż brać. Wydaje się, że jest to bardzo ważna kwestia w obliczu przekraczania egoizmu i uznawania Ja za centralną wartość. W tym znaczeniu szczodrość można rozpatrywać jako praktykę mającą uwolnić od bycia pod zarządem przez dominujące Ja, a zatem praktyka szczodrości będzie

²⁹⁶ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, op. cit., s. 98.

²⁹⁷ I. Shah, *The Commanding Self*, op. cit., s. 217.

²⁹⁸ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, op. cit., s. 48. Por. „Self-conscious goodness can never be real goodness” [tłum. UO].

²⁹⁹ I. Shah, *The Commanding Self*, op. cit., s. 367. Por. „But if good appearances can be taken as goodness, what name do we give to real goodness?” [tłum. UO]. Warto dodać, że Shah nigdy precyzyjnie nie zdefiniował, czym jest prawdziwe dobro, a sam termin został użyty we wszystkich jego tekstach jedynie cztery razy.

³⁰⁰ I. Shah, *Seeker After Truth*, op. cit., s. 172.

w dużym stopniu powiązana z etapem podążania ścieżką sufizmu, czyli z drugim z czterech możliwych dla człowieka sposobów istnienia, które wymienia Shah, jakim jest bycie uczniem. Taką interpretację uprawnia dalsze wyjaśnienie Shaha, w którym stwierdza on, że na człowieka szczodrego działają wpływy oczyszczające i rozprzestrzeniające³⁰¹.

Warto zastanowić się nad tym, dlaczego Shah wyróżnia szczodrość jako konieczny etap pośredni między dobrocią a mądrością. Odpowiedź być może wiąże się z następującym stwierdzeniem Shaha: „szczodry człowiek może nie mieć mądrości, ale w przeciwieństwie do innych ma środki, by ją zdobyć”³⁰². Zatem szczodrość jest tą aktywnością, która umożliwia gromadzenie środków, czyli warunków na to, by mądrość stała się możliwa do doświadczenia. Z tego wynika, że etap pośredni jest związany z podejmowaniem świadomych działań zmierzających do tego, by pojawiły się przyczyny, których skutkiem będzie manifestowanie się wyższych stanów w sposobie istnienia szczodrej jednostki.

Na czym zatem polega działanie zmierzające do pojawiania się odpowiednich skutków? Jak się okazuje, przede wszystkim na tym, by wyeliminować czynniki, które te skutki niszczą. Arasteh ujmuje tę kwestię w następujący sposób: „zło w naturze człowieka, jak żarłoczny krab, pochłania wszystkie jego ludzkie cechy”³⁰³, a Shah podkreśla, że bez eliminowania czynników, które niszczą gromadzone skutki pozytywnych działań, zmiana na ścieżce sufickiej nie będzie możliwa:

Suficka koncepcja *nafs-i-ammara* – niższego, „rozkazującego Ja”, które „przesłania” zdolność dostrzegania Rzeczywistości – podkreśla, że każdy, kto próbuje iść naprzód w duchowej aktywności bez przekształcania tej jaźni, zniszczy swoje osiągnięcia³⁰⁴.

Aby lepiej zrozumieć, czego dotyczy wspomniane przez Shaha niszczenie swoich osiągnięć, odwołamy się do sufickiego mistrza Jalaluddina Rumiego, który w swoim dziele *Masnawi* podjął zagadnienie niwelowania skutków swoich pozytywnych działań, posługując się metaforą gromadzenia ziarna w stodole. Polski

³⁰¹ *Ibid.*, s. 173. Por. „refining and spreading influence” [tłum. UO].

³⁰² I. Shah, *Reflections, op. cit.*, s. 59. Por. „A generous person may not have wisdom: but, unlike others, he has the means to gain it” [tłum. UO].

³⁰³ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation, op. cit.*, s. 98. Por. „the evil in man’s nature, like a voracious crab, consumes all his humane qualities” [tłum. UO].

³⁰⁴ I. Shah (red.), *The World of the Sufi*, London 2019, s. 339. Por. „The Sufi conception of *Nafs-i-Ammara* – the lower, »Commanding Self« which »veils« the ability to discern Reality – insists that anyone who tries to move ahead with spiritual activity without transforming this Self will destroy his gains” [tłum. UO].

filozof nawiązujący do myśli sufickiej, Navis Nord, w następujący sposób komentuje tę myśl: „Rumi porównuje gromadzenie skutków pozytywnych działań do gromadzenia ziarna w spichlerzu. Po dwudziestu latach wchodzimy do spichrza i widzimy, że jest pusty. Myszy zjadły całe ziarno lub ukradli je złodzieje”³⁰⁵. Owymi złodziejami są destrukcyjne tendencje *nafs-i-ammara*. Podobnie jak myszy mogą opustoszyć stodołę, pozostawiając człowieka, który zbierał ziarna kukurydzy, bez żadnego zapasu, tak wysiłki zmierzające do stania się dobrym i szczodrym człowiekiem (choć mogły być bardzo intensywne i mogły być podejmowane latami), mogą zostać zniszczone przez destrukcyjne skłonności *nafs*, nie pozostawiając po sobie żadnego trwałego efektu. Ta sytuacja może dotyczyć wielu ludzi, którzy skoncentrowani są przede wszystkim na spełnianiu dobrych uczynków, a nie rozważają w odpowiedni sposób zjawisk, które mogą niszczyć owoce ich działań, lub też czynią to nie w pełni poprawnie. Jest to sytuacja perfumowania skorpiona, kiedy próbuje się przyozdobić siebie zapachem słodkich perfum, lecz nie uwzględnia się faktu, że niebezpieczne i nieprzewidywalne skłonności nadal są obecne.

Dlatego wydaje się zasadnym, by wnioskować, że na ścieżce sufickiej, na etapie praktykowania szczodrości, istotne są dwa czynniki: pierwszym jest rozpoznanie i przekraczanie destrukcyjnych skłonności *nafs*, a drugim gromadzenie zasługi z pozytywnych działań. Nie należy jednak owych etapów rozumieć jako w pełni rozłącznych. Oczywiście nie jest możliwe wykorzenianie destrukcyjnych tendencji bez ćwiczenia pozytywnych działań, bez wyrabiania nowego sposobu działania, dlatego też te procesy będą się częściowo ze sobą przeplatać.

Jak zatem widać, etap przekształcania i dyscyplinowania *nafs* jest konieczny, by nie działać w taki sposób, że najpierw wykonuje się akt dobroci, a potem jego możliwe skutki niweluje się postępkami niewłaściwymi. Wymagane jest podjęcie wysiłku wyeliminowania skłonności charakterystycznych dla *nafs-i-ammara*, jak pisze Shah:

Pokonania „dominującego Ja”, co jest przedmiotem zmagania sufickich, nie osiąga się jedynie poprzez przejęcie kontroli nad własnymi namiętnościami. Uważa się, że chodzi o ujarzmienie dzięki świadomości, która wierzy, że może wziąć to, czego potrzebuje, z jakiegokolwiek sfery (w tym mistycyzmu) i nagiąć to na własny użytek³⁰⁶.

³⁰⁵ N. Nord, *Duchowe SMS-y z Pałacu Mistrzów, cz. II...*, op. cit., s. 89.

³⁰⁶ I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 93. Por. „The conquest of the »Commanding Self« which is an object of the Sufi struggle is not achieved merely by acquiring control over one's passions. It is looked upon as a

W tym kontekście praktyka szczodrości byłaby angażowaniem się w takie działania, które umożliwiają przekraczanie tendencji do rozpatrywania wszystkiego w perspektywie własnych korzyści. Na tym etapie człowiek zaczyna inaczej postrzegać drugą jednostkę, która staje się pomocą do ćwiczenia charakteru i budowania konsekwentnej postawy dawania innym, bez popadania w skrajności skąpstwa czy rozrzutności. Przypomnijmy, że dobro powinno odnosić się do zaspokajania czyjejś potrzeby, zatem wydaje się, że i ocena szczodrego czynu będzie wyższa wtedy, kiedy będzie on pomocą w zaspokojeniu prawdziwej potrzeby potrzebującego. Jednostka podążająca ścieżką sufizmu, a zatem praktykująca szczodrość, ćwiczy wykraczanie poza osobiste korzyści i zaczyna bardziej adekwatnie uwzględniać sytuację drugiego człowieka.

Warto mieć także na uwadze, że tego typu proces w wielu miejscach określony jest jako zmaganie. Także w przytoczonym powyżej fragmencie użyte jest określenie „ujarzmienie dzikiej świadomości”, co obrazowo sugeruje, że zmiana ta przypomina oswojenie dzikiego zwierzęcia. Dlatego ten etap silnie związany jest z budowaniem wewnętrznej dyscypliny, co Shah wyraża w słowach: „celem walki duchowej jest dyscyplinowanie *nafs*, a nie osiągnięcie bliskości z Bogiem”³⁰⁷. Być może świadomość tego, jak dużo wysiłku trzeba włożyć w owo ujarzmienie świadomości i zdyscyplinowanie *nafs* sprawia, że w myśli sufickiej ten model etyczny jest opcjonalny, a nie wymagany.

Do czego zmierza owo zmaganie i jak może wyglądać jego koniec? Zgodnie z historią przywołaną przez Shaha, a którą oryginalnie zamieścił El-Ghazali w swoim tekście *Odrodzenie nauk religijnych*, szczodrość ma funkcję wyzwolenia ze stanu niewolnika³⁰⁸. W owej przypowieści niewolnik uzyskał wolność dzięki temu, że jego właściciel dostrzegł w nim niezachwianą postawę szczodrości, która manifestowała się tym, że biedak oddawał swoje jedzenie głodnemu psu, a sam pościł. Można wnioskować, że niewolnik przez jakiś czas praktykował szczodrość, aż w pewnym momencie skutki zostały nagromadzone i zmienił się jego sposób istnienia, który metaforycznie został ujęty jako wyzwolenie ze stanu niewolnika. Stan niewolnika, z którego chce uwolnić się człowiek podążający ścieżką sufizmu,

taming of the wild conscious ness which believes that it can take what it needs from everything (including mysticism) and bend it to its own use” [tłum. UO].

³⁰⁷ A.R. Mejbodi, za: J. Nurbakhsh, *Psychologia Sufizmu*, op. cit., s. 68.

³⁰⁸ El-Ghazali za: I. Shah, *Seeker After Truth*, op. cit., ss. 11–12.

to bycie zdominowanym przez *nafs*, by stało się możliwe działanie na podstawie innych wpływów, szczególnie tych manifestujących istotę człowieka.

Uwalniający ze stanu niewolnika potencjał szczodrości może być sugestią, że właśnie na ostatnim etapie jej praktykowania Shah umiejscawia trzecie z wymienionych przez siebie stadiów manifestowania się człowieczeństwa. Jak już było wspomniane w poprzednim rozdziale wiąże się ono z rzeczywistą zdolnością, a zatem jest to moment, kiedy można mówić o cnotach jako trwałych dyspozycjach, ponieważ kończy się etap, kiedy człowiek jedynie bywa dobry czy szczodry (a kiedy indziej bywa niegodziwy czy skąpy), a zaczyna po prostu być dobrym lub szczodrym. Dzięki temu, że zmienia się jego sposób istnienia, pewne jakości mogą być z nim trwale powiązane. Człowiek uwalnia się od wewnętrznej zmienności, która wynika z dostępu do sprzecznych skłonności czy dyspozycji, uwalnia się od dyspozycji bycia niegodziwym, więc pozostaje mu jedynie ta do bycia dobrym. Ponieważ powiązanie z jedną skłonnością zostaje zerwane, przeciwna staje się jedyną możliwą opcją, a dzięki temu uzyskuje status trwałej dyspozycji. To oznacza, że człowiek manifestuje już tylko część natury związaną z doskonałymi jakościami i nie jest już zdolny, by działać niewłaściwie. To wyjaśnia także, dlaczego Morta'isha mówi: „Sufizm to piękno charakteru”³⁰⁹.

Zgodnie z powyższymi wyjaśnieniami jedną z najważniejszych funkcji szczodrości jest stworzenie warunków do tego, by możliwa była zmiana sposobu istnienia, a szczególnie by pojawił się taki sposób istnienia, który jest podstawą do manifestowania się mądrości, gdyż to ona jest najważniejszą kategorią etyczną w ujęciu Shaha. Warto zatem przyjrzeć się, jak konkretnie rozumie on określenie „mądrość” i w jakich kontekstach występuje ono w myśli sufickiej.

2. Związek poznania i etyki

2.1. Mądrość jako ostateczna kategoria etyczna

Zgodnie ze stanowiskiem Javada Nurbakhsha, który prezentuje zebrane poglądy i koncepcje różnych nauczycieli, w sufizmie wyróżnia się dwa rodzaje mądrości. Pierwszy rodzaj mądrości dotyczy wiedzy filozoficznej i intelektualnej, która bazuje na rozumowaniu i uczeniu się. Natomiast druga nazywana jest mądrością boską lub gnozą. Dla nauczycieli sufickich interesujące jest drugie znaczenie tej kategorii.

³⁰⁹ J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 27.

W takim przypadku „mądrość oznacza wiedzę o prawdzie na temat rzeczy, na temat ich atrybutów i szczególnej charakterystyki oraz o prawach, które nimi rządzą”³¹⁰. Mądrość zawiera w sobie także rozumienie związków pomiędzy przyczyną a skutkiem, zasad determinowania tego, co się wydarza³¹¹.

Shah kontynuuje ten sposób wyjaśniania kategorii mądrości. Przypomnijmy, że zgodnie z podaną przez niego definicją „mądry człowiek to ten, który wie, jak należy traktować siebie i innych: w jaki sposób i w jakim stopniu”³¹². Wydaje się, że wiedza o tym, jak należy traktować innych, wiąże się z rozpoznaniem ich natury. Potwierdzenie tego przypuszczenia znajduje się w innym fragmencie, w którym Shah wskazuje, że jedną ze zdolności mądrego człowieka jest umiejętność rozpoznania hipokryzji i oszustwa³¹³, czyli tendencji charakterystycznych dla natury ludzkiej (*nafs*). Widzenie określonej sytuacji jako manifestowanie się natury sprawia, że staje się wiadome, jak w danym kontekście postępować. Jeśli jest się zdolnym do postrzegania natury danego zjawiska, to rozumie się w jakimś zakresie jego funkcjonowanie. Wtedy niedorzecznym wydaje się oczekiwanie, że coś lub ktoś będzie działać inaczej, niż to wyznacza jego natura. Ważna nauka, która bierze początek w intuicjach zawartych w przypowieści o żółwiu i skorpionie, dotyczy tego, że prawidłowe postrzeganie rzeczywistości wiąże się z akceptacją faktu, że nic nie może działać w sprzeczności z naturą, jaką posiada. Jeden aspekt mądrości dotyczy zatem akceptacji zjawisk takimi, jakie one są, oraz z umiejętnością przewidzenia ich sposobu funkcjonowania.

Natomiast niejednokrotnie ludzie zachowują się dokładnie odwrotnie. Miewają różnego rodzaju opinie dotyczące świata, ludzi i zjawisk, a kiedy rzeczywistość weryfikuje je w sposób negatywny, to przeżywają rozczarowanie. Na przykład dana osoba może zakładać, że wszyscy ludzie są uczciwi, bo ona sama odznacza się taką cechą lub utrzymuje pogląd, że człowiek jest z natury dobry, więc nie powinien postępować w nieuczciwy sposób. Kiedy natomiast osoba ta zostaje oszukana, doświadcza cierpienia. W kontekście omawianej koncepcji można powiedzieć, że cierpi, ponieważ nie widzi natury zjawiska, nie widzi drugiej jednostki takiej, jaką ona jest, lecz przypisuje jej cechy zgodne z własną wizją tego, kim jest człowiek

³¹⁰ J. Nurbakhsh, *Sufi symbolism: the Nurbakhsh encyclopedia of Sufi terminology*, London-New York 1995, t. 9, s. 149. Por. „Wisdom signifies knowledge of the truths of things and of their attributes, their special characteristics, and the laws that govern them” [tłum. UO].

³¹¹ J. Nurbakhsh, *Sufi symbolism....*, *op. cit.*, t. 9, s. 149.

³¹² I. Shah, *Seeker After Truth*, *op. cit.*, s. 172.

³¹³ I. Shah, *Observations*, *op. cit.*, s. 74.

i jak powinien postępować. Między innymi poprzez ten mechanizm człowiek utrzymuje złudzenia, zamiast weryfikować swoje poglądy i oczekiwania względem innych.

Dlaczego jednak rozpoznanie natury zjawisk jest tak trudne? Powodów może być oczywiście wiele, jednak jeden z nich wiąże się z powiedzeniem Mahometa: „To twoje przywiązanie do przedmiotów sprawia, że jesteś ślepy i głuchy na prawdę”³¹⁴. Rozważmy to zagadnienie na przykładzie nagłych niekorzystnych zdarzeń, które dotyczą człowieka, jak przykładowo straty wynikające z działania przyrody (np. pożar lub powódź) czy śmierci. Od wieków potarzane są podobne zarzuty kierowane w stronę sił wyższych czy Boga, których czyni się odpowiedzialnymi za przeżywaną tragedię. Czy jednak nie jest tak, że winą za doświadczane cierpienie należałoby obarczyć przede wszystkim własny niewłaściwy pogląd dotyczący stabilności, trwałości i niezmienności świata czy też przekonanie, że osoby do pewnego wieku nie powinny umierać? Ile cierpienia wiąże się z tym, że jako ludzie przywiązujemy się do przedmiotów czy innych osób, traktując ich jako stałe elementy życia, choć wiadomo, że należą do zjawisk przemijających? Wskazane przez Mahometa przywiązanie wydaje się sprawiać, że człowiek unika konfrontacji z prawdą na temat nietrwałości nie tylko własnej czy bliskich, ale też warunków, w których żyje. Wydaje się, że bardziej realistyczne patrzenie na naturę zjawisk byłoby w stanie uchronić od pogrążania się w złudnych oczekiwaniach względem rzeczywistości, by była niezmienna.

Drugim istotnym powodem trudności w rozpoznaniu natury zjawisk jest powierzchowność poznawcza. Sanai twierdzi, że: „To, co się jawi jako prawda, jest ziemskim zniekształceniem prawdy obiektywnej”³¹⁵. Dlatego w sufizmie mówi się o konieczności rozróżnienia rzeczywistości ostatecznej i konwencjonalnej. „Mądrość obejmuje widzenie czegoś takim, jakim to naprawdę jest”³¹⁶, a zatem zarówno jego przemijającego aspektu, którego istnienie jest ustalone w ramach rzeczywistości konwencjonalnej (jawnej), jak również niezmiennej istoty przynależącej do rzeczywistości ostatecznej (ukrytej). Zagadnienie to odnosi się do koncepcji boskich imion *El-Batin* (Ukryty) oraz *Ez-Zahir* (Jawny), które wskazują na właściwości możliwe do rozwinięcia przez człowieka. Jak podkreśla Tosun Bayrak: „rzecz jest

³¹⁴ Mahomet, za: M. Carter, *The Rose of Baghdad*, Bloomington 2012, s. 239. „It is your attachment to objects which makes you blind and deaf to truth” [tłum. UO].

³¹⁵ I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 93. W polskim przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Abu al-Madžid as-Sana’i.

³¹⁶ J. Nurbakhsh, *Sufi symbolism.....*, *op. cit.*, s. 151. Por. „Wisdom involves seeing something as it really is” [tłum. UO].

jawna dla jednych lub zakryta przez innymi w zależności od ich zdolności do widzenia i pojmowania”³¹⁷. To, co jest w stanie postrzegać dana jednostka, zależy od tego, pod jakim wpływem pozostaje. Jeśli jest to wpływ *nafs-i-ammara*, poznanie rzeczywistości będzie utrudnione w wyniku licznych błędów percepcyjnych i utrzymywania niewłaściwych poglądów charakterystycznych dla tego stanu. Natomiast człowiek mądry pozostaje pod wpływem wyższych stanów³¹⁸, dzięki czemu rozpoznaje, że „zjawisko jest pomostem do rzeczywistości”³¹⁹. Nie zatrzymuje się na zewnętrznym, rzucającym się w oczy aspekcie i nie uznaje go za ostateczne rozpoznanie zjawiska, lecz jest w stanie wyjść poza powierzchowność i wykorzystać to, co jawne, by dotrzeć do tego, co ukryte. Shah wskazuje, że „Mądrość może wyczuć i zrozumieć to, czego szaleństwo nie może zobaczyć ani nawet sobie wyobrazić”³²⁰. Dla stanu szaleństwa, czyli dla zmieszanego i niespokojnego umysłu charakterystycznego dla *nafs*, zakryty jest dostęp do tej płaszczyzny rzeczywistości, która jest widoczna dla oczyszczonego umysłu.

Może jednak pojawić się pytanie, w jaki sposób właściwe postrzeganie rzeczywistości wpływa na rozumienie doskonałości etycznej. Dlaczego mądrość jest kategorią etyczną a nie jedynie poznawczą? Odpowiedź może być powiązana ze stwierdzeniem Shaha na temat dyscyplinowania *nafs*: „Często mówi się, że *nafs-i-ammara* (dominujące Ja) musi zostać ujarzmiona. Może to oznaczać, że pewne żądze oraz fizyczne i psychiczne postawy należy postrzegać takimi, jakimi są, i odpowiednio je traktować”³²¹. Mądrość, dająca zdolność widzenia natury zjawisk, umożliwia człowiekowi adekwatną ocenę postępowania pod wpływem *nafs* oraz może zainspirować do podjęcia wysiłku zmiany, którą Shah określa ujarzmieniem destrukcyjnej części natury. Mądrość daje zatem dostęp do adekwatnego rozróżnienia tego, co jest właściwe, od tego, co niewłaściwe z punktu widzenia doskonalenia ludzkiej natury. Dzięki mądrości człowiek może się w swoim postępowaniu posługiwać takim kryterium etycznym, by możliwa stała się zmiana sposobu istnienia i dotarcie

³¹⁷ T. Bayrak, *The Most Beautiful Names*, op. cit., s. 96. Por. „A thing is apparent to some and hidden from others in accordance with their abilities to see and to realize” [niepublikowane tłum. Kalina Truskowska].

³¹⁸ I. Shah, *Seeker After Truth*, op. cit., s. 173.

³¹⁹ Powiedzenie sufickie, za: I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, op. cit., s. 70. Por. „The Phenomenal is the Bridge to the Real” [tłum. UO].

³²⁰ I. Shah, *Observations*, op. cit., s. 155. Por. „Wisdom can feel and understand what folly cannot see or even imagine” [tłum. UO].

³²¹ I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 364. Por. „It is often said that the *nafs-i-ammara* (Commanding Self) has to be subdued. This may mean that certain cravings and physical and mental attitudes have to be seen for what they are and treated accordingly” [tłum. UO].

do ontologicznej tożsamości. To z kolei oznacza, że załączek mądrości musi być w człowieku obecny od początku jego podążania suficką ścieżką, bo to on umożliwia przeciwstawienie się tendencjom *nafs* na rzecz realizacji wartości mających swe źródło poza ego. Dodatkowo rozpoznawanie natury *nafs-i-ammara* jest zdolnością, którą musi posiadać nauczyciel, by być w stanie skutecznie pomagać swoim uczniom – a przypomnijmy, że relacja mistrz–uczeń jest w sufizmie niezwykle istotna.

Zagadnienie związku między mądrością a etyką podejmuje także Navis Nord, inspirujący się myślą Shaha. W publikacji *Samodyscyplina i sztuka życia* zwraca uwagę na to, że na płaszczyźnie norm społecznych czy etycznych posługujemy się różnymi zasadami. Jednak zbiór zasad przynajmniej w pewnym zakresie „stanowi ekwiwalent doświadczenia, widzenia i mądrości. Przestrzeganie zasad może być używane, kiedy brakuje nam świadomości”³²². Liczne normy i zasady przedstawione są jako narzędzia, którymi warto się posługiwać, kiedy nie jest dostępne to bardziej właściwe, jakim jest rozpoznanie rzeczywistości. W innym miejscu Nord dodaje:

Posiadanie zasad wskazuje, że nie wiemy i nie widzimy. One są ekwiwalentem prawdy i mają pomóc nam przetrwać do czasu, kiedy zaczniemy widzieć, a wtedy zrozumiemy zdanie, że trzeba znać zasady ogólne, ale na każdą sytuację mieć zasadę szczegółową, że trzeba być w sytuacji i zachować przytomność. Wychodząc poza tak rozumiane zasady, udajemy się w kierunku prawdy³²³.

Może wydawać się, że proponowane podejście do norm nosi znamiona relatywizmu, gdyż sposób postępowania może być różny w zależności od sytuacji i od odpowiadającej jej zasady szczegółowej. Jest to jednak relatywizm pozorny, gdyż wszystkie zasady szczegółowe opierają się na bardziej pierwotnej, która ma charakter *arché*. Zgodnie z wyjaśnieniem Władysława Stróżewskiego archaiczną jest taka reguła, z której wynikają czy na której wspierają się inne, wymagające jej uzasadnienia³²⁴. Takiej właśnie reguły poszukiwał Immanuel Kant w swoich rozważaniach etycznych. Jak wskazuje Władysław Zuziak „Kant przyjmował, że moralnie słuszna może być tylko postawa kierująca się motywem bezwzględnego i bezinteresownego imperatywu moralnego. Ten motyw utożsamiał z obowiązkiem”³²⁵. Kant nazwał ową regułę moralną imperatywem kategorycznym i sformułował ją na trzy różne sposoby, z których chyba najbardziej znana brzmi: „Postępuj tak,

³²² N. Nord, *Samodyscyplina i sztuka życia*, Kraków 2021, ss. 82–83.

³²³ *Ibid.*, s. 136.

³²⁴ Wł. Stróżewski, *Pytania o arché*, op. cit.

³²⁵ Wł. Zuziak, *Nurty etyki*, Kraków 2018, s. 267.

byś człowieczeństwa tak w swej osobie, jako też osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”³²⁶. Także Nord opowiada się za rozumieniem etyki opartym na obowiązku, stwierdzając: „Kiedy dotrzesz do praw rządzących rzeczywistością, wtedy te staną się zobowiązaniem”³²⁷. Wydaje się, że podobne intuicje co do kategoryczności opierania się na pierwotnej regule postępowania podziela również Shah, gdyż twierdzi on, że: „Jeśli jesteś mądry, nie musisz mieć obsesji bycia »dobrym« lub »szczodrym«. Jesteś zobowiązany zrobić to, co wymagane”³²⁸. Sam Shah nie formułuje wprost, jak czyni to Kant, pierwotnej reguły etycznej. Jednak bazując na dostępnym materiale, można wnioskować, że mogłaby ona brzmieć mniej więcej w następujący sposób: postępuj tak, by w twoim działaniu przejawiała się jakość mądrości (*El-Hakim*) czy też czyn tak, by twój umysł pozostawał obecny względem Prawdy (*El-Hakk*). Druga propozycja nawiązuje do przywoływanych przez Shaha słów Al Muqri’ego, który twierdzi, że: „Sufizm to utrzymywanie stanów [wewnętrznych] w relacji do Obiektywnej Prawdy”³²⁹. Prawda, o której mowa w sufizmie, ma charakter niezmienny, a jej opis przywołuje różne własności, którymi opisuje się *arché*:

Hakk [Prawda] jest tym, którego istota jest sama w sobie słuszna i ta istota jest konieczną przyczyną całej egzystencji. Ona jest wieczna, ponieważ nie uzyskuje swojego istnienia od nikogo innego jak tylko od siebie. Wszystko inne jest tymczasowe; lecz *Hakk* istnieje siłą swojego jestestwa, nie podlegając żadnym wpływom i nie zmieniając się. Ona jest jedynym prawdziwym istnieniem. Wszystkie inne istnienia, które jawią się jako prawdziwe, czerpią prawdę swojego istnienia od Niej³³⁰.

W powyższym fragmencie wskazana jest ścisła zależność pomiędzy prawdą a istnieniem. Wydaje się więc, że zrozumienie istoty i praw dotyczących istnienia będzie jednym z warunków dla manifestowania się mądrości w czynach danego człowieka. Znajduje to potwierdzenie w stwierdzeniu, że mądrością jest możliwość wskazania czegoś, co jest nieprzemijające³³¹. Wieczność i trwanie są kategoriami przypisywanymi *arché*, a w omawianym kontekście mogłyby one dotyczyć prawdy

³²⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, M. Wartenberg (tłum.), Kęty 2001, s. 46.

³²⁷ N. Nord, *Samodyscyplina i sztuka życia*, *op. cit.*, s. 58.

³²⁸ I. Shah, *Seeker After Truth*, *op. cit.*, s. 173. Por. „If you are wise, you do not have to be obsessed by being »good« or »generous«. You are obliged to do what is necessary” [tłum. UO].

³²⁹ Al Muqri, za: I. Shah, *Sufi Spiritual Rituals and Beliefs*, *op. cit.*, s. 23. Por. „Sufism is the maintaining of States in relation to Objective Truth” [tłum. UO].

³³⁰ T. Bayrak, *The Most Beautiful Names*, *op. cit.*, s. 68.

³³¹ Ang. *permanent*, I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 39.

i istnienia. W podobnych kategoriach mówił o mądrości Rumi, który twierdził, że: „Człowiek Boga jest mądry poprzez Prawdę”³³².

Warto także podkreślić, że w sufizmie mądrość ma charakter niezwykle praktyczny i dotyczy wiedzy, która będzie ściśle powiązana z działaniem, a nie wiedzy teoretycznej. Rushbrook Williams zauważa, że w powiastkach o Nasrudinie Shah wielokrotnie „podkreśla bezużyteczność wiedzy bez wglądu, gromadzonej jedynie dla niej samej”³³³. Najbardziej użyteczna wiedza to ta, która daje sposobność rozumienia zjawisk na poziomie natury, gdyż umożliwia to postępowanie zgodnie z nią, co wpłynie na trafność i skuteczność podejmowanego działania. Przykładowo jeśli ktoś widzi w innym złodziejskie tendencje, to z jednej strony nie powierzy opieki nad swoim majątkiem, a z drugiej strony nie będzie wymagał od niego działania niezgodnego z jego naturą, bo wie, że to jest oczekiwanie niemożliwego. Człowiek mądry podejmuje takie aktywności względem innych, które pozostają w zgodzie z wiedzą o ich naturze³³⁴. Jednak mądrość nie polega na wszechwiedzy³³⁵, lecz na poznaniu kwestii zasadniczych dla ludzkiej egzystencji. Oznaczałoby to, że mądrość dotyczyłaby takich aktów, które umożliwiają pełne zaistnienie, zarówno własne związane z dyscyplinowaniem *nafs*, jak i innych osób w przypadku prowadzenia na ścieżce duchowej. Odnosiłaby się do ostatniego stadium rozwoju człowieczeństwa, czyli do sposobu istnienia jako człowiek w pełni zrealizowanym czy też kompletnym³³⁶. Dlatego skrótowo podejmując zagadnienie mądrości Shah stwierdza: „Chcesz stać się mądry w ciągu jednej lekcji: Najpierw stań się prawdziwym człowiekiem”³³⁷. Warto zatem zastanowić się nad tym, czym charakteryzuje się prawdziwy, zrealizowany w pełni człowiek, czyli Człowiek Doskonały (*insan-i-Kamil*)³³⁸.

2.2. Człowiek Doskonały jako wzorzec do urzeczywistnienia

W tradycji sufickiej pojawia się kilka określeń najwyższego etapu rozwoju człowieka: „nowy człowiek”, „prawdziwy człowiek” czy „człowiek doskonały”. Shah

³³² J. Rumi, za: I. Shah, *Learning how to learn*, London 2017, s. 288. Por. „The Man of God is a wise one by means of Truth” [tłum. UO].

³³³ L.F. Rushbrook Williams, *Shah in his Eastern context*, *op. cit.*, s. 23.

³³⁴ T. Bayrak, *The Most Beautiful Names*, *op. cit.*, s. 60.

³³⁵ I. Shah, *Observations*, *op. cit.*, s. 71. Por. „You don't have to know everything to be wise” [tłum. UO].

³³⁶ Ang. *Complete Man*, np. I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 355.

³³⁷ I. Shah, *Caravan of Dreams*, London 2014, s. 241. Por. „You want to become wise in one lesson: First become a real human being” [tłum. UO].

³³⁸ Koncepcja Człowieka Doskonałego czy też Człowieka Uniwersalnego była najpełniej rozwinięta przez żyjącego na przełomie XII i XIII w. sufickiego mistrza Ibn El-Arabiego; J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, *op. cit.*, s. 549.

wskazuje, że wszystkie te terminy były używane w odniesieniu do takiej aktywności, która była nazywana „tajemnicą” czy też stanem „ukrytym” lub „początkowym”³³⁹. Oznacza to, że choć stan opisywany przez koncepcję Człowieka Doskonałego odnosi się do cech inicjujących bycie człowiekiem (*arché*), to jednak pozostaje on dla większości przedstawicieli gatunku ludzkiego nieodkryty i nieznan.

Jak wskazuje Elżbieta Wnuk-Lisowska, stan Człowieka Doskonałego wiąże się przede wszystkim z funkcją poznawczą człowieka. Opisuując cel sufizmu Shah podkreśla „doskonalenie ludzkiego umysłu i czynienie go dopełnionym”³⁴⁰. Kompletny czy też dopełniony stan umysłu bywa różnie określany przez sufich. Przykładowo Ibn El-Arabi nazywa go świetlistością umysłu, najgłębszym Ja, najczystsza duszą, a Suhrawardi stosuje takie terminy jak: nasz anioł, niebiańska połowa, doskonała natura czy świetlista natura³⁴¹. Umysł funkcjonujący w ten sposób umożliwia poznanie, które Shah nazywa wyższym postrzeganiem³⁴².

Choć poprzez umysł manifestują się destrukcyjne skłonności *nafs*, to nie wyklucza to jego doskonałości. Jak mówi Shah: „W tym samym umyśle jest wieczność, ciągłość, oparcie. Sufizm zajmuje się nieśmiertelnieniem ludzkiej świadomości poprzez jej źródło w umyśle”³⁴³. Zatem kluczowym aspektem doprowadzenia do poznania prawdy jest oczyszczenie umysłu z zaciemnień i zasłon. Cel, który ma być dzięki temu osiągnięty, można nazwać prawdziwym oparciem i jest związany z nieśmiertelnością i wiecznością, czyli jakościami, które powszechnie przypisuje się Bogu (*arché*) lub bytowi, a których źródło jest jednak obecne w ludzkim umyśle.

Aby osiągnąć taki stan umysłu, trzeba go oczyścić lub wyzwolić z uwarunkowań, którymi zwyczajnie funkcjonujący umysł jest obciążony³⁴⁴. Poza dyscyplinowaniem *nafs* i doskonaleniem charakteru konieczna jest także praca z rozpoznawaniem różnych przyjmowanych przekonań jako zasłon oddzielających umysł od prawdy. Jedną z takich zasłon jest identyfikacja z Ja i przypisywanie istnienia temu, czego charakterystyką jest przemijanie, a zatem co może pojawiać się i znikać, być i nie być, czyli czego istnienie jest czasowe i niepewne. Taki rodzaj istnienia nie

³³⁹ I. Shah, *Learning how to learn*, *op. cit.*, s. 340.

³⁴⁰ I. Shah, *The Way of the Sufi*, *op. cit.*, s. 6. Por. „...the Sufi objective is towards the perfecting or completing of the human mind” [tłum. UO]. W polskim przekładzie T. Bieronia brakuje fragmentu mówiącego o umyśle dopełnionym czy też kompletnym, por. I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 13.

³⁴¹ E. Wnuk-Lisowska, *Islam*, *op. cit.*, ss. 87-92.

³⁴² I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 181.

³⁴³ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 15. Por. „In the same mind there is eternity, continuity, support. Sufism is concerned with the perpetuation of the human consciousness through its source in the mind” [tłum. UO].

³⁴⁴ *Ibid.*, s. 108.

spełnia warunków trwałości, czyli można mówić o jego istnieniu co najwyżej metaforycznie. Indywidualne przejawianie się jednostki w świecie jest zjawiskiem nietrwałym, jeśli zatem umysł się z nim jednoczy poprzez identyfikację i przyjmowanie tożsamości opartej na Ja, to nie uzyskuje doskonałych cech opisanych przez Shaha. Jednak wskazuje on, że źródło wieczności i nieśmiertelności może być odnalezione w samym umyśle i wówczas można mówić o Człowieku Doskonałym.

Temat związku pomiędzy stanem umysłu a zmianą identyfikacji i odniesieniem do ontologicznej tożsamości podejmuje między innymi A. Reza Arasteh. Zwraca on uwagę na to, że rozwijanie świadomości ku wyższym stanom, pozwala jednostce zarówno uświadomić sobie swoje możliwości, jak i wyznaczyć podstawowy cel życia, jakim jest stan ufności i zjednoczenie ze wszystkimi³⁴⁵. Może się to wydarzyć poprzez dotarcie do tożsamości, która jest oparta na istocie człowieka, a nie indywidualnych przypadłościach. W tym kontekście Arasteh przeciwstawia prawdziwe i uniwersalne Ja, które jest wolne od egoizmu i uwidacznia „człowieka w pełni urodzonego”, człowieka doskonałego i uniwersalnego³⁴⁶, oraz społeczne i konwencjonalne Ja, od identyfikacji z którym uwalnia się człowiek rozwijający się duchowo. Aby to stało się możliwe, niezbędna jest intuicja, że to, kim się jest obecnie, nie jest tym samym, kim można się stać³⁴⁷. Ta sytuacja braku odpowiedniości między przeczuwanymi możliwościami i aktualnie dostępnym sposobem istnienia może wskazywać na fundamentalną niekompletność rodzaju ludzkiego, o której mówił Shah³⁴⁸, a która jest wynikiem tego, że człowiek nie odwołuje się w swoich czynach do własnej istoty, lecz wyraża swoim postępowaniem niedoskonałość ludzkiej natury. Nawiązując do myśli El-Ghazalego Shah pisze, że: „Według sufich celem ludzkości jest odzyskiwanie esencjonalnej części człowieczeństwa. Oddzielenie człowieka od jego istoty jest przyczyną jego dysharmonii i niespełnienia”³⁴⁹. W tym kontekście Suhrawardi mówi o tęsknocie za „niebiańską połową duszy”³⁵⁰, co Sayyed H. Nasr komentuje w następujący sposób:

...ludzka dusza w tym świecie jest zawsze nieszczęśliwa i szuka swojej drugiej połowy, swojego niebiańskiego „alter ego”. Nie osiągnie radości i ostatecznej szczęśliwości, dopóki nie zjednoczy się ze swą duchową jaźnią,

³⁴⁵ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, op. cit., ss. 99-100.

³⁴⁶ *Ibid.*, s. 101. Por. „...a real self, a thoroughly-born man, a perfect and universal man” [tłum. UO].

³⁴⁷ *Ibid.*, ss. 100-101.

³⁴⁸ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, op. cit., s. 7.

³⁴⁹ I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 236. Por. „The regeneration of an essential part of humanity, according to the Sufis, is the goal of mankind. The separation of man from his essence is the cause of his disharmony and unfulfilment” [tłum. UO].

³⁵⁰ E. Wnuk-Lisowska, *Islam*, op. cit., s. 88.

którą musi się „stać”, aby „być”. To znaczy, musi się stać tym, czym naprawdę „jest”³⁵¹.

Co to jednak oznacza stać się tym, kim się naprawdę jest? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest między innymi w *Księdze ksiąg*: „Kiedy zdasz sobie sprawę z różnicy między pojemnikiem a zawartością, posiadasz wiedzę”³⁵². Zatem zasadniczy obszar wiedzy, którą jest zainteresowany człowiek doskonalący się duchowo, dotyczy prawidłowego rozróżnienia między istotą a przypadłością. Jak podaje Wnuk-Lisowska: „Dar »rozróżniania« umożliwi mu prawdziwą wiedzę o rzeczywistości, pozwala dostrzegać w zwykłych rzeczach symbole Rzeczywistości i wiedzieć, czym jest jego *lasut* (boski aspekt człowieka) i *nasut* (aspekt jedynie ludzki)”³⁵³. Wiedza ta objawia się między innymi w porzuceniu identyfikowania się z nietrwałym Ja na rzecz zjednoczenia umysłu z tym, co nie może przestać być, dzięki czemu umysł doświadcza wieczności.

Inną wskazówką na temat tego, czym naprawdę jest człowiek, może być wiersz Sanaiego *Ukryty skarb*³⁵⁴:

Obal *ja*, by odnaleźć Siebie.

Po cóż martwić się o gwiazdy,
kiedy jesteś niebem.

Świat pełen jest oczywistych rzeczy,
lecz ty –
ty jesteś ukrytym skarbem.

Pamiętaj i raduj się –
ty jesteś swoim światem.

Tytuł utworu nawiązuje do popularnego w sufizmie hadisu typu *kudsi*, czyli świętej sentencji, którą uważa się za słowa Boga przekazane Mahometowi: „Byłem ukrytym skarbem, który pragnął zostać poznany, dlatego stworzyłem świat”³⁵⁵. Stwierdzenie, że „ty jesteś ukrytym skarbem” wskazuje na podobieństwo istoty człowieka z cechami, które przypisuje się Bogu. Odkrycie tego skarbu jest domeną umysłu, który może zjednoczyć się z upragnionym przedmiotem.

³⁵¹ H. Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1997, ss. 73-74, za: E. Wnuk-Lisowska, *Islam, op. cit.*, s. 88.

³⁵² I. Shah, *The Book of the Book*, London 2016, s. 5. Por. „When you realise the difference between the container and the content, you will have knowledge” [tłum. UO].

³⁵³ E. Wnuk-Lisowska, *Islam, op. cit.*, s. 87.

³⁵⁴ Sanai, za: D.R. Fiderler, S. Fiderler (red.), *Alchemia miłości, op. cit.*, s. 27. W przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Sana’i.

³⁵⁵ J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam, op. cit.*, s. 279.

O tym zjednoczeniu mówi się w sufizmie używając metafory miłości, kochanka i ukochanego, która wskazuje na trzy ważne aspekty tego procesu: podmiot poznający (kochanek), przedmiot poznawany (ukochany) i silne pragnienie zjednoczenia przedmiotu z podmiotem (miłość). Na ścieżce sufickiej owe dwa obiekty, które mają być rozpoznane jako tożsame nazywane są „ja” i „ty”, a w języku bardziej metaforycznym „kochanek” i „ukochany”. Arasteh podkreśla, że „Sufizm to wewnętrzne doświadczenie prowadzące do identyfikacji z obiektem pożądania. Niezbędny do tego [...] jest obiekt pożądania, tak zwany ukochany, lub – jak kto woli – idealne ego”³⁵⁶. Proces identyfikacji przejawia się w relacji kochanek – ukochany, czyli „ja” – „ty”. Problem typowego człowieka polega między innymi na tym, że umysł może zjednoczyć się z dowolnym pożądanym obiektem³⁵⁷, a nie tylko z tym, który daje doświadczenie wieczności i trwałości. Aby stało się możliwe zjednoczenie umysłu z tym, co nie może przestać być, musi on być opróżniony z czegokolwiek innego, musi być całkowicie uwolniony od przejawów egoizmu. Jest to zjednoczenie z istnieniem, dzięki czemu możliwe staje się doświadczenie życia, które nigdy nie ustaje, o czym mówi Rumi w wierszu *Odnaleźć Życie*³⁵⁸:

Prawdziwa miłość to nie innego,
jak pić wieczności wino.

W tym stanie dusza,
szukając życia,
najpierw musi zginąć –

lecz ja chciałem na odwrót!

Pomyślałem:
„Najpierw poznam, potem zaś umrę”.
On odpowiedział:
„Ktokolwiek mnie poznaje, nigdy nie umiera”.

Opisana dusza, która musi zginąć, to wszelkie przejawy identyfikacji z przemijającym Ja, z aspektem jedynie ludzkim (*nasut*). Jak podaje Andrzej Szyszko-Bohusz, w opisywanym stanie dokonuje się: „nie tyle przebóstwienie osoby ludzkiej, ile raczej ogołocenie jej z ludzkich atrybutów i utożsamienie się z atrybutami

³⁵⁶ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, op. cit., s. 95. Por. „Sufism was an inner experience that led to identification with one's object of desire. Essential to this [...] has been the object of desire, the so-called beloved, or if you prefer, the ideal-ego” [tłum. UO].

³⁵⁷ *Ibid.*, s. 95.

³⁵⁸ J. Rumi za: D.R. Fideler, S. Fideler (red.), *Alchemia miłości*, op. cit., s. 26.

boskimi”³⁵⁹. Te atrybuty obrazują doskonale stany, z którymi umysł jednocząc się, doświadcza tego, co nie ma początku i końca. Zjednoczenie kochanka i ukochanego oznacza związek pomiędzy „ja” a „ty”, który opiera się na tak znacznym podobieństwie, że następuje rzeczywista zastępowalność. Sufi odkrywa, że ontologiczna, uniwersalna w swej istocie tożsamość człowieka może i powinna zastąpić psychologiczną, konwencjonalną, indywidualną tożsamość. W tym przypadku te cechy, które nie stanowią o podobieństwie „ja” i „ty”, ostatecznie nie stanowią też o esencjonalnym człowieczeństwie. To, co jest istotą człowieka, z czym jednostka w adekwatny sposób może się utożsamić, jest całkowicie niezależne od jego indywidualnych cech. Dzięki tej przemianie dla Człowieka Doskonałego jawne staje się to, co dla przeciętnego człowieka pozostaje zakryte i nieznanne: „Najwyższy Allah pozostaje ukryty przed tymi, którzy poszukują i próbują zobaczyć Go za pomocą zmysłów lub wyobrażeń, jest jawny dla tych, którzy poszukują poznania Go poprzez zrozumienie skarbu mądrości i umysłu, którymi ich obdarzył”³⁶⁰.

W omawianym procesie zmiany identyfikacji tradycja suficka wyodrębnia dwa ważne momenty określone terminami technicznymi *fana* i *baka*. Pierwszy oznacza unicestwienie odniesienia do Ja, co można także rozpatrywać w kategoriach dezintegracji konwencjonalnej tożsamości, a drugi to ponowna integracja – tym razem w odniesieniu do ontologicznej tożsamości³⁶¹. Scarabel stwierdza, że: „Sufizm jest zatem zasadniczo metodą, która ma na celu doprowadzenie aspiranta do kontemplacji Rzeczywistości w granicach możliwości”³⁶² i wydaje się, że tę granicę wyznacza porzucenie Ja na rzecz identyfikacji z egzystencją, dzięki czemu można w bezpośredni sposób doświadczać życia³⁶³. Peter Brent podaje, że sufi zamiast poznawać życie z pewnej odległości, po prostu sam jest życiem³⁶⁴. „Dlatego – jak pisze Shah – dla derwisza pozorne zerwanie, które ma miejsce podczas konwencjonalnej śmierci fizycznej, nie istnieje”³⁶⁵. U Człowieka Doskonałego następuje identyfikacja z życiem

³⁵⁹ A. Szyszko-Bohusz, *Hinduizm, buddyzm, islam*, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 189.

³⁶⁰ T. Bayrak, *The Most Beautiful Names*, *op. cit.*, s. 96. Por. „Allah Most High is hidden from those who seek to see by means of their senses or their imagination, but He is apparent to those who seek to know Him by the inference of that treasure of wisdom and reason that Allah has bestowed upon them” [niepublikowane tłum. Kalina Truskowska].

³⁶¹ A. Scarabel, *Islam*, *op. cit.*, s. 136; A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 105.

³⁶² *Ibid.*, s. 135.

³⁶³ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 110.

³⁶⁴ P. Brent, *Learning and Teaching*, w: *The Word of the Sufi*, praca zbiorowa, London 2019, s. 257.

³⁶⁵ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 370.

i procesem ciągłego tworzenia, dzięki czemu jednostka staje się wolna³⁶⁶. Wolność ta dotyczy także śmierci, na co wskazuje Ali³⁶⁷: „Mędrzy są pochodniami oświecającymi drogę prawdy. Wiedza jest szansą człowieka na nieśmiertelność. Człowiek umiera, ale mądrość żyje wiecznie”³⁶⁸. R. Landau dodaje, że stan ten można określić świętością i to wskazuje jako cel sufizmu, który „zajmuje się tylko i wyłącznie podejściem człowieka do boskości i identyfikacją z nią oraz wykluczeniem wszelkich innych doświadczeń, czy to fizycznych, emocjonalnych czy intelektualnych”³⁶⁹. Także Shabistari łączy opieranie się na istocie człowieczeństwa ze świętością:

Święty jest podporządkowany swojej Istocie:
Wierny, ale na Drodze Esencji.
Jego praca dobiega końca
Kiedy jego początek ponownie zbliża się do końca³⁷⁰.

Dlaczego w powyższym fragmencie jest mowa o tym, że praca Człowieka Doskonałego może dobiec końca? Być może dlatego, że ten, o czyjej aktywności mogłaby być mowa, okazuje się być nikim. Arasteh określa ten moment punktem zerowym oraz stanem pustki lub nicości³⁷¹. I to pustka lub nicość okazują się istotą człowieka, która ma zostać odkryta i uwewnętrzniona przez konkretną jednostkę. Dzięki niej sufi potrafili „odnieść holistyczne doświadczenie do ich ludzkiego życia i bytu”³⁷², dzięki czemu „mogli związać się z dowolnym stanem bycia i osiągnąć »wszystko«”³⁷³. Jak można to rozumieć? Możliwe, że chodzi o fakt, że pustka jest stanem nieograniczonym żadną formą, w którym nie ma żadnych zależności, a zatem nie ma też uwarunkowań łącznie z granicą warunkującą początek i koniec, co z kolei oznacza pełną wolność. Takie rozumowanie znajduje swoje uzasadnienie w twierdzeniu Shaha, że Człowiek Doskonały „odczuwa stan braku indywidualności

³⁶⁶ *Ibid.*, s. 18.

³⁶⁷ W islamie szyickim jest to najważniejsza po Mahomecie postać z wczesnego okresu islamu.

³⁶⁸ Ali, za: I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, ss. 228-229.

³⁶⁹ R. Landau, *Experience, behavior, and doctrine in the quest of man*, [w:] *Sufi studies: East and West*, *op. cit.*, ss. 133. Por. „Sufism is a state of holiness, for it deals only and alone with a man’s approach to, and identification with, the divine, and the exclusion of all other experiences, whether physical, emotional, or intellectual” [tłum. UO].

³⁷⁰ Shabistari, za: I. Shah, *The Way of the Sufi*, London 2015, s. 291. Por. „The saint is subordinated to his Essence: | A devotee, but in the Way of Essence. | His work arrives at its end | When its beginning arrives again at its end” [tłum. UO]. W polskim przekładzie T. Biedronia brakuje tego fragmentu, por. I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 228.

³⁷¹ Ang. *void, emptiness, nothingness*, A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 107.

³⁷² I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 69. Por. „...relate the holistic experience to their human life and their being” [tłum. UO].

³⁷³ A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 107. Por. „...they could become related to any state of being and achieve »everythingness«” [tłum. UO].

i dostrzega, że nie ma nic prócz ruchu³⁷⁴. Ruch ten można rozumieć jako ciągłą zmianę, ciągłe wydarzanie się, ciągłe stawanie się na nowo, czyli nieustanne przejawianie się egzystencji. Dodatkowo okazuje się, że w indywidualności nie ma niczego, co byłoby istotowe, odrębność od reszty egzystencji okazuje się pusta, bo jako czasowa pojawia się i znika, a zatem nie istnieje w pełnym znaczeniu, jej istnienie jest warunkowe i oparte na konwencjonalnym ujęciu.

Jest to pewnego rodzaju koncepcja pustki³⁷⁵ w sufizmie, którą w różnych słowach opisywali mistrzowie tej tradycji. Junaid akcentuje zmianę identyfikacji, mówiąc, że: „Sufizmem jest to, że Bóg sprawia, że umierasz dla samego siebie, a żyjesz w Nim”³⁷⁶. Qoshayri kładzie nacisk na pustkę indywidualnej tożsamości: „Sufi jest nikim. Jak można zdefiniować nikogo?”³⁷⁷, co z kolei Shabistari łączy z możliwością posługiwania się wolną wolą: „Jaką masz wolną wolę, o nieuważny człowieku | Osobo, która ma pustą, iluzoryczną esencję?”³⁷⁸. Natomiast Nuri podkreśla brak przywiązania: „Sufi nie jest z niczym związany i nic nie jest przywiązane do niego”³⁷⁹. Podobnie wypowiada się Ar-Risala al-Qusajrijja: „Wolność polega na tym, iż sługa nie jest w niewoli stworzeń i nie sprawują nad nim władzy byty stworzone”³⁸⁰ czy też Nasafi: „Wolność dotyczy osoby, która nie jest w żadnej niewoli, do niczego nie przynależy ani nie ma bożka”³⁸¹. Można zatem powiedzieć, że cel i metoda sufickiej ścieżki mogą być rozumiane jako ściśle związane z ideałem wolności i niepodleganiem wpływom, które człowieka ograniczają. Ideał wolności jest jednym z celów, które mają być urzeczywistnione w procesie stawania się Człowiekiem Doskonałym.

Shah, kontynuując myśl wielkich nauczycieli sufizmu, wskazuje na to, że tożsamość rozumiana jako odniesienie do indywidualnych cech jest czymś,

³⁷⁴ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 109. Por. „...he feels the state of nonindividuality and perceived that there is nothing but motion” [tłum. UO].

³⁷⁵ Koncepcja pustki (*śunjata*) jest mocno eksponowana w filozofii buddyjskiej. Porównanie obu koncepcji pustki zawarte jest w: Y. Imtiyaz, *Islam and Buddhism Relations from Balkh to Bangkok and Tokyo*, „The Muslim World” 2010, t. 100, nr 2-3, ss. 177-186; R. Shah-Kazemi, *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Jordan 2012.

³⁷⁶ J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 17.

³⁷⁷ *Ibid.*, s. 41.

³⁷⁸ Shabistari, za: I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 250. Por. „What freewill have you, O heedless man | A person who has a void, illusive essence?” [tłum. UO].

³⁷⁹ J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 36.

³⁸⁰ A. al-Qāsim Al-Quşayrī, *Ar-Risāla al-Quşayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsima al-Quşayriego*, J. Nosowski (tłum.), Warszawa 1997, s. 224.

³⁸¹ Azizaldin Nasafi, *Prelect Man*, Tahoori, Tehran 1377, s. 180-181, za: M. Bakhtyar, *Freedom and Sufism a Brief Analysis on Freedom Concept in the View of Muslim Mystics*, „Journal of Islamic Studies and Culture” 2014, t. 2, nr 1, s. 38.

czego istnienia nie da się utrzymać³⁸². Jednostka utożsamiająca się z Ja nie istnieje w sposób trwały, ponieważ jej czas jest ograniczony. Mędrzec zaś „wie, że jest”³⁸³, czyli opiera się na tym, co nie może przestać być. Zatem mądrość jest ściśle powiązana z identyfikacją z niekończącą się egzystencją, co zdaniem Shaha unieśmiertelnia świadomość.

Odniesienie się do egzystencji określa, na czym opiera się ontologiczna tożsamość człowieka – na istnieniu, które jest niezależne od warunków. Tożsamość człowieka jako jednostki może mieć znaczenie co najwyżej konwencjonalne, ale w kontekście ontologicznym, człowiek ma możliwość odkryć, kim jest naprawdę, czyli co tak naprawdę istnieje. Bycie człowiekiem kompletnym staje się podstawowym odniesieniem. Nie znika tożsamość jednostkowa, ale jej waga się zmniejsza i nabiera ona charakteru funkcjonalnego. Ważniejszy staje się rodzaj świadomości jednoczącej z istnieniem, którego człowiek doświadcza i który jest podstawą jego działania – przejawiania życia, a nie umierania.

Wskazany zakres poznania siebie powinien być odkryty jako cel egzystencji ludzkiej, co Shah ujmuje w słowach: „Istnieje bezpośrednie postrzeganie Rzeczywistości, do którego, jak sądzę, ludzkość była przeznaczona”³⁸⁴. Dodaje też, że odkrycie i oparcie się na realnej podstawie bycia człowiekiem przynosi człowiekowi spełnienie³⁸⁵, jak również umożliwia jednostce realizację się na płaszczyznach, od których zależy poczucie szczęścia, gdyż „Prawdziwa miłość, prawdziwa wiedza, prawdziwe działanie zależą od prawdziwej podstawy”³⁸⁶. Oznacza to, że jeśli ktoś chce kochać, musi znaleźć podstawę tego, czym jest miłość – podobnie rzecz się ma w innych zakresach jak wiedza czy działanie. Należy jeszcze raz podkreślić, że sufizm zachęca do zdobycia wiedzy właśnie w kwestiach ważnych egzystencjalnie, a nie do uzyskania dostępu do wszystkich faktów w dowolnej dziedzinie. Człowiek Doskonały nie jest wszechwiedzący, lecz ma wymagany zakres wiedzy w zakresie tego, jak uwolnić się od doświadczanego przez typowych ludzi cierpienia, które jest związane z poczuciem niepewności i niekompletności³⁸⁷.

³⁸² I. Shah, *Dorga Sufich*, *op. cit.*, s. 230.

³⁸³ *Ibid.*, s. 232.

³⁸⁴ I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 253. Por. „There is a direct perception of Reality which I believe humanity was intended for” [tłum. UO].

³⁸⁵ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 62.

³⁸⁶ I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 101. Por. „Real love, real knowledge, real action, depend upon a real basis” [tłum. UO].

³⁸⁷ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 99.

Czy jednak są podstawy do tego, by twierdzić, że doskonałe poznanie oznacza także doskonałość etyczną? Wydaje się, że rozważania Shaha o szlachetności dają odpowiedź na to pytanie. Zachęca on: „Bądź prawdziwym człowiekiem: ucz się szlachetności myślenia i działania”³⁸⁸. W tym zdaniu dwie aktywności – myślenie i działanie – potraktowane są równorzędnie, obie z nich cechują prawdziwego człowieka, czyli Człowieka Doskonałego. Można zatem przypuszczać, że jeśli czyjś umysł (czyli myślenie) funkcjonuje w sposób doskonały, to działanie także będzie w całości etyczny sposób. W innym zaś miejscu Shah łączy szlachetność z mądrością, która jest u niego ostateczną kategorią etyczną: „Mądrość daje zaszczyt szlachetności, a szlachetność wszystkiemu innemu”³⁸⁹. Zatem w systemie proponowanym przez Shaha nie ma możliwości osiągnięcia kresu poznania możliwego dla człowieka bez jednoczesnej doskonałości etycznej. Muszą mieć miejsce oba procesy doskonalenia w tych zakresach. Poznanie siebie i doskonałość etyczna to dwa aspekty tej samej drogi do bycia Człowiekiem Doskonałym.

Podsumowanie

W koncepcji Shaha źródłem doskonałości jest stan umysłu. Jest on zależny zarówno od tego, co jest poznane i rozumiane, jak i od działań, które są jego wyrazem i utrwalają go poprzez kształtowanie charakteru. To, co może zostać poznane, to sam człowiek i jego istota. Doskonałość osiąga się nie przez wiedzę teoretyczną, lecz poprzez oczyszczanie, polerowanie i kontemplacyjną wizję. Oznacza to, że na ścieżce sufickiej ważne są dwa zasadnicze tory: doskonalenie etyczne oraz rozwijanie rozumienia i percepcji rzeczywistości, jaką ona jest. Podjęcie się zadania poznania siebie lub jego zaniechanie jest indywidualną decyzją każdego człowieka: „Wolność ta jest dla człowieka poważną próbą jego wiedzy, mądrości, zdolności rozróżniania dobra i zła. Człowiek podczas tego sprawdzianu nie jest zmuszany do przyjęcia jakiegś określonej drogi życia [...]”³⁹⁰. Choć nie ma przymusu w określaniu sposobu realizacji swojego życia, to jednak nie wszystkie ścieżki życiowe prowadzą do spełnienia i szczęścia. Człowiek ma podstawową wolność wyboru w tym sensie, że nie musi żyć

³⁸⁸ I. Shah, *The Way of the Sufi*, *op. cit.*, s. 71. Por. „Be a real man: learn nobility of thought and action” [tłum. UO]. W polskim przekładzie T. Biedronia brakuje tego fragmentu, por. I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 63.

³⁸⁹ I. Shah, *Observations*, *op. cit.*, 81. Por. „Wisdom gives honour to nobility, and nobility to everything else” [tłum. UO].

³⁹⁰ A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, *op. cit.*, s. 5.

zgodnie z najlepszą naturą, jaka jest w jego zakresie. Może się jej przeciwstawiać, jednak powinien przyjąć do wiadomości, że taka postawa wiąże się z cierpieniem i z doświadczaniem niespełnienia. Zatem tym, którzy chcą się uwolnić od „fundamentalnej niekompletności” charakteryzującej ludzki rodzaj, zaleca się podjęcie zadania poznania siebie.

Rozpoczyna się ono od poznania tego, co oddziela od doświadczenia prawdy, co jest zasłoną rzeczywistości i istoty człowieka. W terminologii sufickiej wszelkie niepożądane stany, w tym oddzielenie i niewiedza, biorą swoje źródło w sposobie funkcjonowania ludzkiej natury określanym jako *nafs-i-ammara*. Stąd dyscyplinowanie tendencji wpływających z *nafs* jest podstawą treningu sufickiego i ma doprowadzić do piękna charakteru i uzyskania cnót etycznych, które są trwałymi dyspozycjami.

Mówiąc o sposobach przejawiania się ludzkiej natury i o postępowaniu etycznym w warto odnieść się do wspomnianych w trzecim rozdziale siedmiu funkcji *nafs*³⁹¹. Postępowanie osoby opierającej się na zwyczajnej³⁹² moralności bierze swój początek w dwóch pierwszych sposobach funkcjonowania natury, czyli dominowaniu i oskarżaniu. Oznacza to, że taka moralność polega na nieustannym popełnianiu niewłaściwych działań i czynieniu sobie w związku z tym wyrzutów, być może także karaniem się za nie. Etap ten w sufizmie określany jest jako zmaganie się. Choć z punktu widzenia sufizmu jest to raczej niska forma moralności, to jednak jest wystarczająca, by nie niszczyć relacji z innymi, by pracować nad przekraczaniem destrukcyjnych tendencji, jest także społecznie użyteczna. Jako problem sufi podkreślają jednak to, że zaangażowanie w tego typu trening moralny nie przyniesie zadowalających rezultatów, ponieważ nie prowadzi do zmiany sposobu istnienia i uzyskania trwałej dyspozycji właściwego postępowania.

To, co daje szansę na trwałą zmianę, to rozpoznanie prawdy o sobie i zmiana sposobu istnienia, która się z tym wiąże. Oparcie się na tym, kim się naprawdę jest, prowadzi do tego, że istota może manifestować się w działaniu człowieka we właściwy dla niej sposób. Jednak brak pełnego odniesienia do niej wywołuje również zakłócenia w funkcjonowaniu, co Shah podsumowuje w następujący sposób:

Jeśli esencja działa tak, że w prawidłowy sposób reorganizuje życie emocjonalne i zapobiega pomieszaniu, jest znana jako spokojne Ja. Działając w obszarze sumienia, kiedy jest aktywowana, aby przypominać [...] o pewnych sprawach, nazywana jest oskarżycielskim Ja. [...] Kiedy esencja

³⁹¹I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 475.

³⁹² Ang. *ordinarily „Moral” person*, I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 82.

działa w sposób normalny dla nierozwiniętego człowieka, oddaje swój potencjał mechanizmowi dogadzania prymitywnemu zadowoleniu i jest wtedy znana jako Ja dominujące³⁹³.

Opisane dwie skrajności to spokój i bycie zdominowanym przez niewłaściwe tendencje. Spokój uzyskuje się poprzez umożliwienie manifestowania się istoty człowieczeństwa we własnym postępowaniu. Istota ta nie ma w sobie nic z indywidualnej jednostki, poprzez którą się wyraża, ma charakter uniwersalny. Oparcie się na niej oznacza wyjście poza subiektywnie przeżywane Ja na rzecz zjednoczenia z egzystencją. Porzucając tożsamość opartą na Ja, jednostka nie projektuje też odrębnej tożsamości przedmiotu, tylko zaczyna mieć bezpośredni kontakt z rzeczywistością, który nie jest już zniekształcony jej własnym odbiorem. Z kolei ten bezpośredni kontakt daje możliwość działania zgodnego z naturą, co z jednej strony gwarantuje skuteczność, a z drugiej strony jest charakterystyką mądrości, która jest nie tylko kategorią poznawczą, ale i etyczną.

Doskonałość w perspektywie sufickiej ma dwa ważne wymiary: poznawczy i etyczny. Oba na siebie wzajemnie wpływają, ponieważ dyscyplinowanie *nafs*, wyzbywanie się wad i kształtowanie charakteru (aspekt etyczny) wpływa na zwiększanie się zakresu zdolności percepcyjnych (aspekt poznawczy). To z kolei umożliwia coraz bardziej precyzyjne rozumienie kryterium właściwego postępowania. Zatem w modelu sufickim nie jest możliwa etyka bez wiedzy i poznania, ani wiedza bez treningu doskonalenia etycznego. Shah nawet zrównuje poznanie samego siebie z posiadaniem mądrości, która jest najwyższą kategorią etyczną³⁹⁴.

Odnosząc się do przeprowadzonych analiz wydaje się, że zarzut wysuwany przez James Moore sugerujący, że sufizm proponowany przez Shaha jest „bez poświęcenia, bez transcendowania siebie, bez aspiracji wyższego poznania”³⁹⁵, jest bezpodstawny, gdyż wszystkie te elementy są obecne w nauczaniu Shaha, szczególnie w ramach wyodrębnionych przez niego kategorii etycznych, jakimi jest szczodrość i mądrość.

³⁹³ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 195. Por. „If the essence operates correctly in reorganising the emotional life and preventing confusion, it is known as the Peaceful Self. Operating in the field of conscience, when it is activated to remind the man or woman of certain matters, it is called the Accusatory Self. [...] When the essence is operating in a way normal to undeveloped man, it gives its potential to the mechanism which indulges primitive satisfactions, and is then known as the Commanding Self” [tłum. UO].

³⁹⁴ I. Shah, *Learning how to learn*, *op. cit.*, s. 65.

³⁹⁵ J. Moore, *Neo-Sufism...*, *op. cit.*

Rozdział V. Aktualność myśli Shaha wobec wyzwań człowieka XXI wieku

Niewątpliwie w drugiej połowie XX wieku Idries Shah był wpływowym nauczycielem metody sufickiej, który zdobył rozgłos niemal na całym świecie zachodnim. Jego charyzma i umiejętność przekazywania głębokich duchowych treści pozwoliły mu dotrzeć do szerokiego grona odbiorców, wzbudzając zainteresowanie zarówno wśród entuzjastów duchowości, jak i współczesnych mu badaczy. Jednakże po śmierci Shaha jego dorobek literacki i myśl popadały w coraz większe zapomnienie. Wydaje się, że moda na jego książki i nauki przeminęła, ustępując miejsca nowym nurtom i trendom. Co więcej, w świecie naukowym nadal brakuje szczegółowych badań analizujących jego poglądy i wpływ, jaki wywarł na rozwój duchowości i refleksję nad kulturą i religią.

Mimo to nie można ignorować potencjału myśli Idriesa Shaha w obliczu wyzwań i pytań, z jakimi musimy się zmierzyć w dzisiejszym społeczeństwie zachodnim. Globalizacja, konsumpcjonizm, laicyzacja społeczeństwa, wielokulturowość, potrzeba zrozumienia innych tradycji i nurtów duchowych sprawiają, że warto przyrzeć się dokładniej temu, co Shah przekazywał w swoich wykładach i pismach. Dlatego jako zwieńczenie analiz poglądów Idriesa Shaha, autorka spróbuje odpowiedzieć na pytania o to, czy jego myśl jest nadal aktualna oraz w jakim zakresie może ona być inspirująca dla współczesnego człowieka wychowanego w kulturze zachodniej. Zostanie przedstawiona myśl Navisa Norda, w którego nauczaniu widać wpływy Shaha, oraz pokazana możliwość wykorzystania podejścia Shaha w dyskusji nad etyką i duchowością o charakterze uniwersalnym, która mogłaby stanowić pomost intelektualny między przedstawicielami różnych kręgów cywilizacyjnych i kulturowych.

1. Kontynuacja myśli Shaha na przykładzie polskiego myśliciela Navisa Norda

Podejmując rozważania na temat kontynuacji przez innych myśli Shaha, warto pamiętać, że nigdy nie dążył on do założenia instytucji, która przetrwa dziesiątki lat,

lecz wielokrotnie podkreślał konieczność dostosowywania nauk do danej społeczności oraz stosowania metod wtedy, kiedy są potrzebne³⁹⁶.

Z pewnością najważniejszą i najbardziej znaną kontynuatorką myśli Idriesa Shaha, o której nie sposób nie wspomnieć, była laureatka literackiej Nagrody Nobla – Doris Lessing. Jej twórczość czerpie z bogatej palety wpływów, w tym z nauczania sufizmu w duchu, w jakim promował je Idries Shah. Podobnie jak on Lessing twierdziła, że sufizm w swej istocie jest zawsze tym samym, ale przyjmuje różne formy. Pojawiło się wiele artykułów i kilka rozpraw doktorskich omawiających twórczość Lessing, co świadczy o bogatym zainteresowaniu badawczym jej literaturą. Przykładowo, analiza jej dzieł przez pryzmat literaturoznawstwa niejednokrotnie skupia się na inspiracjach i pierwowzorach, porównując treści jej powieści z motywami obecnymi już w literaturze, w tym w pismach Shaha³⁹⁷. Z kolei badania o charakterze filozoficznym, psychologicznym czy religijnym eksplorują głębsze znaczenia egzystencjalne i duchowe, jakie autorka wplata w swoje historie – badacze uwzględniają szczególnie nawiązania sufickie czy buddyjskie³⁹⁸. Podkreśla się także, że sposób prowadzenia narracji obecny w literaturze Lessing przypomina przypowieści sufickie Shaha³⁹⁹, których celem jest sprowokować konkretne doświadczenie i pomóc czytelnikowi dotrzeć do reakcji, które wypływają z jego natury, a nie są uwarunkowane przez proces socjalizacji⁴⁰⁰.

Podobny sposób narracji, miejscami przypominający historyjki sufickie, widoczny jest także u polskiego myśliciela, absolwenta filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego – Navisa Norda (1958–2024), w którego tekstach obecne są liczne nawiązania do Idriesa Shaha i jego rozumienia sufizmu. Widoczne są one w kilku obszarach, spośród których można wyróżnić między innymi: metodę nauczania, inspirowanie się tekstami mistrzów sufickich i ich komentowanie czy też posługiwanie się terminem *nafs* i rozwijanie koncepcji natury wywodzącej się z myśli sufickiej.

³⁹⁶ Np. I. Shah, *Learning hot to learn*, *op. cit.*, s. 165.

³⁹⁷ Np. E. Gendusa, *Doris Lessing's Fiction: Literature as Commitment*, „*Altre Modernità*” 2014, nr 12(11), ss. 135–136.

³⁹⁸ Np. M. Hasan, *Discovering Doris Lessing: Convergences between Islam and Her Thoughts*, „*The American Journal of Islamic Social Sciences*” 2016, nr 33(2), ss. 25–49; S. Shaerpooraslilankrodi1, R. Suliza Hashim, *Pursuit of Truth in Doris Lessing's „Shikasta”: Plato and Nagarjuna in Conversation*, „*Asian Social Science*” 2016, nr 12(10), ss. 63–70; T. Sperlinger, *Radical Pedagogy in Doris Lessing's Mara and Dann*, „*Critique: Studies in Contemporary Fiction*” 2017, t. 58, nr 3, ss. 300–311.

³⁹⁹ N. Shields Hardin, *The Sufi Teaching Story and Doris Lessing*, „*Twentieth Century Literature*” 1977, t. 23, nr 3, ss. 314–326.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, s. 317.

Te obszary zostaną krótko omówione w kontekście ukazywania aktualności myśli Shaha i możliwości rozwijania zaproponowanych przez niego koncepcji.

1.1. Myślenie nielinarne

Wydaje się, że jedną z cech, które w wyraźny sposób odróżnia Navisa Norda od innych filozofów wywodzących się z kultury zachodniej, a jednocześnie zbliża go do Shaha, jest właśnie sposób prowadzenia przez niego narracji i wywodów filozoficznych. Temat przypowieści i narracji w historyjkach sufickich był już podejmowany podczas omawiania charakterystyki metody sufickiej, jednak w analizie podjętej w tym miejscu akcent zostanie położony na różnicę między wywodami prowadzonymi w sposób liniowy i nieliniowy.

Zazwyczaj argumentacja filozoficzna prowadzona przez filozofów pochodzących z kultury zachodniej przebiega w sposób systematyczny i liniowy, dzięki czemu stosunkowo łatwo można prześledzić poszczególne etapy wynikania i budowania całego wywodu – jest to szczególnie widoczne w filozofii analitycznej. Natomiast narracja Norda, podobnie jak Shaha, odbiega od tego schematu i opiera się na innych elementach, które – szczególnie dla czytelników mniej przyzwyczajonych do podobnych zabiegów – są ze sobą powiązane w mniej oczywisty sposób. Nord wskazuje, że taki sposób narracji opiera się na myśleniu nieliniowym⁴⁰¹. Warto więc pokrótce przyjrzeć się obu sposobom wyjaśniania i przekazywania wiedzy o świecie.

Celem liniowego wywodu jest uporządkowane i systematyczne przekazanie opisu zawierającego szereg powiązanych ze sobą twierdzeń na temat świata. Aby ocenić wywód jako spójny wewnętrznie, logiczny czy też rzetelny należy prześledzić logiczną i metodologiczną poprawność pomiędzy przyjętymi założeniami a wywodzonymi z nich konsekwencjami, które z kolei stają się podstawą do zbudowania większego modelu pojęciowego i obrazu świata lub jego fragmentu. Logika pozwala przyjąć jako prawdziwe wnioski prawidłowo wywiedzione z przyjętych założeń, bez względu na to, czy pozostają one w zgodzie z rzeczywistością czy też nie. Bywa tak, że jako założenia trzeba przyjąć zdania pozostające aksjomatami – musimy coś przyjąć jako podstawę, jako punkt wyjściowy rozumienia dla opisu danego fragmentu rzeczywistości, by móc na tej bazie budować dalszą wiedzę w danym zakresie. W takim przypadku często założenie pozostaje w zgodzie z obowiązującym paradygmatem, czyli ma charakter uznaniowy. W tym kontekście trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem Ludwiga

⁴⁰¹ N. Nord, *Pułapki logicznego myślenia*, <https://youtu.be/4kgTWsAIxhM> (15.10.2023).

Wittgensteina, że: „Wiedza opiera się ostatecznie na uznaniu”⁴⁰². Myślenie linearne opiera się przede wszystkim na ludzkiej zdolności do budowania logicznych połączeń, przy pomocy której można ukazywać prawdę o świecie albo można jedynie bazować na tendencji do uznawania za prawdziwe tego, co brzmi wiarygodnie. Daniel Kahneman wskazuje, że:

Zgodnie z przewidywaniami – choć wbrew logice – ocena prawdopodobieństwa [dokonywana przez badanych] jest tym wyższa, im barwniejszy i bardziej szczegółowy jest przedstawiony scenariusz. [...] kiedy scenariusz uzupełniamy o detale, staje się bardziej przekonujący, ale za to maleje prawdopodobieństwo trafności⁴⁰³.

Zgodnie w przytoczonych badaniach już sam fakt występowania dużej liczby szczegółów w przekazie zwiększa prawdopodobieństwo, że zostanie on uznany za wiarygodny, a przecież zwykle wywód filozoficzny zawiera wiele szczegółowych informacji, które mają wspierać spójność całej argumentacji. Może to tłumaczyć, dlaczego tak trudno dostrzec słabość wywodu własnego lub przedstawionego przez osobę, z której poglądami się zgadzamy, jak również zbyt łatwo przyjąć za poprawną argumentację zawierającą błędy erystyczne stwarzające pozór spójności i wiarygodności.

Taki wywód ma dwie zasadnicze słabości: po pierwsze trudno w nim ocenić prawdziwość założeń, ponieważ nawet z fałszywych przesłanek mogą wynikać prawdziwe wnioski; a po drugie może wystąpić konflikt między teorią i praktyką, co objawia się nieumiejętnością zastosowania uzyskanej wiedzy. Dlatego Nord podkreśla, że opieranie się jedynie na logicznej spójności to za mało, by uznać coś za prawdziwe: „To, że coś jest logicznie spójne, wcale nie znaczy, że opisuje jakikolwiek fragment rzeczywistości”⁴⁰⁴. Nie oznacza to odrzucenia logiki, lecz wskazanie na jej słabość w przypadku, kiedy trudno jest zweryfikować przyjęte założenia.

Jako alternatywne podejście Nord, podobnie jak Shah, proponuje uzyskanie własnego doświadczenia w jakimś obszarze, by mogło ono stać się bazą do wyjaśniania danego fragmentu rzeczywistości bez roszczenia pretensji do ujęcia całościowego, obiektywnego i uniwersalnego. Shah wyjaśnia, że w sufizmie nie mówi się „rób to

⁴⁰² L. Wittgenstein, *O pewności*, op. cit., § 378.

⁴⁰³ D. Kahneman, *Pułapki myślenia*, P. Szymczak (tłum.), Poznań 2012, s. 216.

⁴⁰⁴ N. Nord, *Medytacja – Elikser Trzeźwości*, op. cit., s. 162.

co ja” czy „postępuj tak, jak mówię”, lecz „doświadczyć tego, a się dowiesz”⁴⁰⁵. Nie chodzi więc jedynie o wiarę czy o racjonalne uznanie logicznego i spójnego opisu rzeczywistości czy zasad etycznych, lecz o ich weryfikację poprzez indywidualne doświadczenie. Kiedy go brakuje, można uwierzyć, że pewne rzeczy istnieją, można przyjąć argumenty, które brzmią logicznie i wiarygodnie, czyli można przyjąć pewne hipotezy dotyczące rzeczywistości. Ale jak wszystkie inne hipotezy powinny być one zweryfikowane – w tym przypadku poprzez uzyskanie własnego doświadczenia. Także Ishtiaq Husain Qureshi zwraca uwagę na ten aspekt omawianego nurtu: „Sufizm opiera się nie na teologii, ale na doświadczeniu”⁴⁰⁶. Zatem celem tworzenia różnych koncepcji jest nie tylko opis i wyjaśnienie zjawiska, jak często ma to miejsce w argumentacji linearnej, ale także umożliwienie zdobycia doświadczenia w wyznaczonym obszarze. W tym kontekście Shah przytacza słowa Muhammada Alego al-Misriego: „Nawet najwybitniejszy uczony nie zrozumie czegoś, czego sam nie doświadczył, i dlatego jest to przed nim ukrywane”⁴⁰⁷.

Takie podejście niweluje różnicę pomiędzy teorią a praktyką. Nord wyjaśnia, że dzięki rozwijaniu nielinearnego myślenia może powstać umysł, który określa mianem „refleksyjny”. Jego charakterystyką jest umiejętność zastosowania teorii w praktyce oraz odniesienia różnych koncepcji do sytuacji życiowych: „Refleksyjny umysł opiera się na operacyjnych pojęciach, które łączą nas z doświadczeniem. Jeśli coś wiemy, wiemy, jak to zrobić”⁴⁰⁸.

W celu rozwijania takiej umiejętności zarówno w nauczaniu Shaha, jak i Norda chętnie wykorzystywaną formą literacką są krótkie historyjki i przypowieści – ich zdaniem umożliwiają one zmianę perspektywy i uzyskanie dostępu do bogatszego doświadczenia. Shah uważa je za „środek komunikacji z niedającą się ująć słowami prawdą poza powszechnymi ograniczeniami naszych znanych wymiarów”⁴⁰⁹. Z kolei Massrud Farzan twierdzi, że: „są one wysoce ekonomicznym sposobem uchwycenia aspektów kondycji ludzkiej, ale także dlatego, że dzięki krótkiej narracyjnej formie opowieści sufi są w stanie szybko i skutecznie przekazać wiedzę, zamiast wyjaśniać coś

⁴⁰⁵ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 16. Por. „Experience it and you will know” [tłum. UO].

⁴⁰⁶ I.H. Qureshi, *Projecting Sufi thought in an appropriate context*, [w:] *Sufi studies: East and West*, *op. cit.*, s. 25. Por. „Sufism is grounded not on theology but on experience” [tłum. UO].

⁴⁰⁷ I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 258.

⁴⁰⁸ N. Nord, *Powiatka jako narzędzie...*, *op. cit.*, s. 175.

⁴⁰⁹ I. Shah, *Caravan of Dreams*, *op. cit.*, s. 97. Por. „...means communication with a non-verbalized truth beyond the customary limitations of our familiar dimensions” [tłum. UO].

w sposób dyskursywny, logiczny lub filozoficzny”⁴¹⁰. Mimo wskazywanych zalet wydaje się, że dla człowieka Zachodu nie jest łatwe czerpanie wiedzy z powiastek, które niejednokrotnie są odbierane jako dziwaczne lub jako teksty dla dzieci. Dlatego obaj autorzy – Shah i Nord – podkreślają, że zanim rozpocznie się studia, które mogą być podstawą doskonalenia siebie, trzeba najpierw nauczyć się, jak w ogóle się uczyć za pomocą tego typu materiałów. Shah poświęcił temu zagadnieniu dwie książki: *Learning how to learn* oraz *Knowing how to know*, natomiast Nord przedstawił kluczowe instrukcje w tekście pt. *Powiatka jako narzędzie rozwijania świadomości*. Zwraca w nich między innymi uwagę na to, że krótkie historie i nielinearne przedstawianie treści edukacyjnych pomaga poznać samego siebie:

Aby realizować hasło „poznaj samego siebie”, musimy mieć dostęp do sytuacji, w których będziemy mogli widzieć samych siebie. Dążymy do poznania swojej charakterystyki, która ma być przekroczona. [...] aby doświadczyć wyższych stanów świadomości, trzeba najpierw uporządkować niższe, a żeby je uporządkować, trzeba mieć dostęp⁴¹¹.

Mówiąc o charakterystyce, która ma być przekroczona, Nord posługuje się między innymi zaczerpniętym z sufizmu terminem *nafs*.

1.2. *Nafs* i inne inspiracje koncepcjami sufickimi

Wyjaśniając zjawiska dotyczące ludzkiej egzystencji, Nord nie tylko posługuje się terminem *nafs*, korzysta z licznych wypowiedzi mistrzów sufickich oraz przytacza proponowane przez Shaha przypowieści, ale także napisał komentarz do początkowego fragmentu *Masnawi* Rumiego, które jest uważane za jedno z najwybitniejszych dzieł literatury sufickiej. To właśnie w serii wydawniczej *Czytamy Masnawi Rumiego*⁴¹² najwyraźniej widać sufickie inspiracje w myśli Norda.

Przypomnijmy, że charakterystyka *nafs* i natury ludzkiej była już zaprezentowana w tej pracy w rozdziale III. Navis Nord zapożyczył ten termin i nadał mu dodatkowe określenie – „wszechwładne ja”, co sugeruje, że rozumiał on *nafs* jako najniższą jego formę, jaką jest *nafs-i-ammara*. Wyróżnia ją deprawowanie

⁴¹⁰ M. Farzan, *Treasure in the Ruins*, „The Tale of the Reed Pipe: Teachings of the Sufis”, New York 1974, s. 79; za: N. Shields Hardin, *The Sufi Teaching Story and Doris Lessing*, „Twentieth Century Literature” 1977, t. 23, nr 3, s. 315. Por. „...they are highly economical ways of capturing aspects of the human condition, but also because through the brief narrative form of the tale the Sufis are capable of transmitting knowledge quickly and potently rather than having to explain it away in a discursive, logical or philosophical way” [tłum. UO].

⁴¹¹ N. Nord, *Powiatka jako narzędzie...*, *op. cit.*, s. 175.

⁴¹² W ramach serii ukazały się następujące tytuły: N. Nord, *Tęsknota i język kłamstwa*, Kraków 2018; *idem*, *Wejście w ogień...*, *op. cit.*

i dominowanie. Szczególnie ta druga funkcja łączy się z „wszechwładnością” podkreślaną przez polskiego autora.

Jeden z tematów, który podejmuje Nord, wyjaśniając pojęcie *nafs*, stanowi komentarz do następującego wersetu *Masnawi*: „Bożek twojego *nafs* jest matką wszystkich bożków, ponieważ bożek materialny jest zaledwie wężem, podczas gdy bożek duchowy jest smokiem”⁴¹³. Fragment ten jest zgodny z przytaczanym już koranicznym wersem: „dusza bowiem pobudza do złego, jeśli tylko nie zmiłuje się mój Pan” (12:53)⁴¹⁴, w którym bierze początek koncepcja niedoskonałości tkwiącej w człowieku. Wyjaśniając znaczenie tego wersetu, Nord podkreśla, że człowiek – a dokładniej jego egoistyczne tendencje *nafs* – roszczą sobie pretensje do boskości, do odbierania czci i uwielbienia, do stawiania siebie w centrum wszechświata. Ponieważ to miejsce przynależy wyższym jakością, wartościom i ideom, działania oparte na *nafs* oddzielają od Boga i prawdy⁴¹⁵. Jednocześnie wskazuje, że aktualne wzorce społeczne nie wspierają doskonalenia się i przekraczania tendencji charakterystycznych dla *nafs*: „W wielu społecznie dostępnych scenariuszach mamy wpisane czczenie bożków. Czczenie pieniędzy, gadżetów, poprawności politycznej, dobra z twojego punktu widzenia, samicy alfa lub samca alfa, sukcesów, wzorów piękności”⁴¹⁶. Uwalnianie się od destrukcyjnych skłonności powinno opierać się na znalezieniu punktu oparcia poza społecznymi normami i kreowanymi medialnie pragnieniami.

Takie oparcie znajduje się w źródle wszelkiej doskonałości, którego Nord nie precyzuje pod kątem ontologicznym. Na kanwie rozważań do wersetu z *Masnawi* Rumiego „Každy, kto pozostaje daleko od swego źródła, życzy sobie powrotu do czasu, kiedy był z nim zjednoczony”⁴¹⁷ Nord opisuje ludzki ból i tęsknotę wynikające z faktu oddzielenia od źródła. Może być ono pisywane na różne sposoby: Bóg, Oświecenie, Wartość z Innego Wymiaru, Absolut, Miłość⁴¹⁸, jednak jedno z określeń wydaje się szczególnie interesujące w kontekście ontologicznej tożsamości człowieka wskazanej

⁴¹³ J. Rumi, *The Mathnawi...*, *op. cit.*, § 772. Por. „The idol of your self is the mother of (all) idols, because that (material) idol is (only) a snake, while this (spiritual) idol is a dragon” [tłum. za: N. Nord, *Wejście w ogień...*, *op. cit.*, s. 31].

⁴¹⁴ *Koran*, *op. cit.*

⁴¹⁵ N. Nord, *Wejście w ogień...*, *op. cit.*, s. 33.

⁴¹⁶ *Ibid.*, s. 35.

⁴¹⁷ N. Nord, *Tęskonta...*, *op. cit.*, s. 9. Por. J. Rumi, *The Mathnawi...*, *op. cit.*, § 4: „Every one who is left far from his source wishes back the time when he was united with it”.

⁴¹⁸ N. Nord, *Wejście w ogień...*, *op. cit.*, s. 132; *idem*, *Tęskonta...*, *op. cit.*, s. 25; *idem*, *Samodyscyplina...*, *op. cit.*, s. 27.

przez Shaha – jest utożsamienie źródła z „żywą esencją nas samych”⁴¹⁹ i wskazanie na jego normatywny charakter będący podstawą postępowania moralnego. Tak ujęta wartość jest przeciwieństwem *nafs*, a jej funkcją w procesie rozwojowym jest uwalnianie od pomieszania, którego wszechwładne ja jest przyczyną⁴²⁰.

Dodatkowo Nord wskazuje, że cechą charakterystyczną *nafs* jest brak kierunku, a przez to przypadkowość, która dominuje w ludzkim życiu:

Nafs jako naturę człowieka możemy również określić jako wiązkę przypadkowo działających impulsów. Słowo „wiązka” wskazuje tutaj na obecność przypadkowo nagromadzonych cząsteczek i modułów, z których każdy działa w innym charakterystycznym dla siebie kierunku. Działania zarządzane przez *nafs* charakteryzuje brak świadomości, uporczywość, ciągle powtarzanie tego samego, odnawianie się tych samych historii i zdarzeń zdaje się nie mieć końca⁴²¹.

W opisie tym wskazane są nie tylko destrukcyjne cechy *nafs*, ale także fakt, że działania człowieka będącego pod zarządem *nafs* są niekonsekwentne i wyrażają wieloraką naturę człowieka, o której wcześniej była mowa. Podejście to pokrywa się z suficką koncepcją natury ludzkiej, obecną także w myśli Shaha. Praca nad przekraczaniem tendencji *nafs* polega między innymi na nadawaniu życiu kierunku, na synchronizacji działań i nauce sprawstwa, które pomagają człowiekowi wyjść z ciągu przypadkowych aktywności.

Nord podkreśla, że w procesie rozwoju zmierza się między innymi do nadania życiu odpowiedniego kierunku, co można także nazwać uchwyceniem przez umysł przedmiotu skupienia⁴²². Może być to idea, wartość, jakość, która wyznacza, jaką drogą toczy się życie danego człowieka. Można powiedzieć, że każde działanie zmierza do określonego celu. Bez względu na to, czy ktoś zdaje sobie z tego sprawę czy też nie, każda podjęta lub zaniechania przez niego aktywność wpływa na to, jaki rezultat będzie mógł być osiągnięty. Dlatego Nord podkreśla funkcję przedmiotu skupienia, jaką jest nadanie kierunku, by wszystkie podejmowane działania ostatecznie przybliżyły do jednego rezultatu⁴²³. Podobną intuicję zauważamy u jednego z nauczycieli sufickich – Abu Sa'id mówi, że: „Sufizm składa się z dwóch rzeczy: patrzenia w jednym

⁴¹⁹ N. Nord, *Tęsknota...*, *op. cit.*, s. 25.

⁴²⁰ N. Nord, *Samodyscyplina...*, *op. cit.*, s. 44.

⁴²¹ N. Nord, *Wejście w ogień...*, *op. cit.*, s. 34.

⁴²² *Ibid.*, s. 125.

⁴²³ N. Nord, *Prosperity Training*, Kraków 2015, ss. 27–28.

kierunku i życia w jeden sposób”⁴²⁴. Także w przytaczanych przez Shaha wypowiedziach Mahometa przewija się wątek synchronizowania życia w jednym kierunku: „Ktokolwiek czyni wszystkie swoje zadania jednym zadaniem, Bóg pomoże mu w innych jego troskach”⁴²⁵. Wypowiedź Mahometa wskazuje, że nadawanie życiu kierunku wpływa także na lepsze radzenie sobie z przeciwnościami losu i trudnościami życiowymi. Zatem opisywany przez Norda przedmiot skupienia znajduje swoje odzwierciedlenie w myśli sufickiej. Metaforycznie można za Nordem powiedzieć, że człowiek ma ochronę, ale można także stwierdzić, że spokojny umysł, który jest zogniskowany na ważnych egzystencjalnie celach, jest bardziej skuteczny w obliczu trudności. Taki umysł umożliwia także doświadczenie szczęścia i spełnienia⁴²⁶.

Podobnie jak Shah, Nord zwraca uwagę na to, że działania zmierzające do doskonalenia się jednostki muszą przebiegać dwutorowo. Z jednej strony wymagane jest działanie noszące znamiona dobra, a z drugiej strony konieczne jest rozpoznanie tendencji, które mają przeciwną naturę. Destrukcyjne działanie może objawiać się w wielu obszarach. Przykładowo można zaobserwować destrukcyjne tendencje, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają podjęcie działania, o którego słuszności jest się przekonany⁴²⁷, ale także mogą one anulować gromadzenie się skutków pozytywnych działań. Dlatego samo ćwiczenie się w dobrym postępowaniu jest niewystarczające. Ta dwutorowa praca opiera się na dyscyplinie i zmierza do powstania człowieka alternatywnego:

Dyscyplina to tworzenie alternatywnego człowieka. Alternatywny człowiek to ktoś, kto jest w stanie zrealizować wszystko to, czego obecnie nie jesteśmy w stanie zrealizować. Czyli praktyka dyscypliny to rozszerzanie marginesu wolności – dyscyplina daje wolność⁴²⁸.

Można powiedzieć, że powstawanie alternatywnego człowieka jest urzeczywistnianiem szlachetnego potencjału, który jest obecny z wielorakiej ludzkiej

⁴²⁴ J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 21. Por. „Sufism consists of two things: looking in one direction and living in one way” [tłum. UO].

⁴²⁵ Mahomet, za: I. Shah, *The Idries Shah Anthology*, London 2019, s. 359. Por. „Whoever makes all his tasks one task, God will help him in his other concerns” [tłum. UO].

⁴²⁶ N. Nord, *Samodyscyplina...*, *op. cit.*, ss. 24-7.

⁴²⁷ Podobny opis antropologiczny znajdujemy w tekstach chrześcijańskich, a za przykład niech posłuży znany fragment listu św. Pawła: „Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech” (Rz 7,14–17).

⁴²⁸ N. Nord, *Samodyscyplina...*, *op. cit.*, s. 13.

naturze, a wygaszaniem destrukcyjnego potencjału. Z jednej strony jest to aspiracja, a z drugiej stan, który jest w zasięgu ludzkich możliwości.

Te wybrane wątki myśli Norda pokazują jego sufickie inklinacje. Widać w nich wyraźny wpływ Shaha, którego koncepcje nadal są wykorzystywane wśród ludzi zainteresowanych rozwojem i doskonaleniem siebie. Na szczególną uwagę zasługuje nielinearny sposób przekazywania wiedzy, który rozpowszechnił Shah, a Nord kontynuował, cytowanie i komentowanie wypowiedzi mistrzów sufickich oraz wplatanie do wyjaśnień tradycyjnych historyjek, między innymi o Nasruddinie, zaczerpniętych od Shaha. Przykład Norda sprawia, że nie do końca można zgodzić się z twierdzeniem Marka Sedgwicka, który twierdzi, że wersja sufizmu promowana przez Shaha nie przetrwała po jego śmierci⁴²⁹.

2. Egzystencjalne wyzwania człowieka w XXI wieku

2.1. Możliwość etyki ponadkulturowej

Jako potomek rodziców wychowanych w odmiennych kulturach – brytyjskiej i afgańskiej – Shah doskonale zdawał sobie sprawę z wpływu, jaki socjalizacja wywiera na kształtowanie się poglądów i zachowań jednostki. Jednym z istotnych obszarów jest kształtowanie postaw etycznych i rozumienia dobra i zła.

Shah zwraca uwagę, że analizując dominujące w różnych kręgach kulturowych koncepcje moralności, można odnieść wrażenie o względności dobra, gdyż poszczególne społeczności w odmienny sposób rozkładają akcenty, tłumacząc kwestie dotyczące człowieka, jego zachowania i powinności. Koncepcje te bywają tak odległe, że trudno je między sobą uzgodnić, a wynika to z niejednorodności i niekompletności systemów kulturowych⁴³⁰. Mimo tych trudności Shah widzi potrzebę dialogu międzykulturowego dotyczącego kwestii etycznych, a zamykanie się na niego uważa za podejście przestarzałe. Zauważa, że w sytuacji izolacji kultur to, co jedna społeczność uważała za dobro, mogło być postrzegane za złe w innej, ale w obrębie danej społeczności system był spójny i zrozumiały. Dzięki temu różnice te mogły trwać w sposób stabilny, o ile nie dochodziło do kontaktu pomiędzy przedstawicielami różnych kultur. Jednak w obecnej sytuacji społeczno-kulturowej, obfitującej w liczne migracje i powszechną dostępność do dóbr wielu odmiennych kultur, utrzymanie

⁴²⁹ M. Sedgwick, *Western Sufism, op. cit.*, s. 221.

⁴³⁰ I. Shah, *The Commanging Self, op. cit.*, s. 218.

poglądu o względności dobra napotyka na poważne przeszkody. Może nawet stać się podstawą do niezrozumienia czy konfliktów między przedstawicielami różnych społeczności. Wymiana i przenikanie się kultur sprawiają, że tego typu różnice nie mogą w prosty sposób zostać rozwiązane⁴³¹. Stąd pojawia się potrzeba poszukiwania definicji dobra czy zakresu dobrego działania w przestrzeni ponadkulturowej.

Jak już było wspomniane, Shah traktuje dobro jako podstawową kategorię etyczną i uznaje, że „dobry człowiek to taki, który traktuje innych tak, jak sam chciałby być traktowany”. Jednocześnie uznaje taką jednostkę za cywilizowaną⁴³². Zauważmy, że także inni myśliciele łączą podstawę kulturalnego obycia z przestrzeganiem zasady wzajemności w relacjach międzyludzkich. Przykładowo Sigmunt Freud twierdzi, że jedną z fundamentalnych zasad cywilizowanego życia jest wytyczna „kochaj bliźniego swego jak siebie samego”⁴³³. Także Zygmunt Bauman potwierdza tę zależność we fragmencie: „Ludzkość narodziła się w chwili, gdy przyjęła zasadę miłowania bliźniego. Wszystkie inne formy ludzkiego współżycia [...] pozostają tylko (zawsze niepełną) listą przypisów do tej zasady”⁴³⁴. Oczywiście oparcie się na tak opisanym dobru wymaga zdefiniowania, czym właściwie jest dobro, oraz kim jest wspomniany bliźni.

W różnych kręgach kulturowych odpowiada się odmiennie na to pytanie. Poszczególne izolowane kultury mogą cenić dobro jednostki lub też za dobro uważać dobro ogółu lub wspólnoty, któremu dobro jednostki ma służyć. Pierwsze nazywane są kulturami indywidualistycznymi, drugie – kulturami kolektywnymi⁴³⁵. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że uzgodnienie podstaw norm moralnych między tymi typami kultur jest trudne lub wręcz niemożliwe. Jednak nawet w kulturach indywidualistycznych relacja między jednostką a społeczeństwem jest ważnym aspektem rozważań moralnych. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jako istota społeczna większą część swojego życia realizuje poprzez interakcje z innymi ludźmi. Stąd też niezależnie od typu kultury, w której on funkcjonuje, branie pod uwagę dobra innych jednostek wydaje się być niezbędnym elementem postawy prowadzącej do wspólnego dobra. Dlatego wydaje się, że zaproponowana przez Shaha, i innych myślicieli, zasada miłości

⁴³¹ *Ibid.*, s. 244.

⁴³² I. Shah, *Seeker After Truth*, op. cit., s. 172–173.

⁴³³ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa 1992, s. 92.

⁴³⁴ Z. Bauman, *Szansa etyki w zglobalizowanym świecie*, J. Konieczny (tłum.), Kraków 2007, s. 9.

⁴³⁵ G. Hofstede, G.J. Hofstede, M. Minkov, *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*, M. Durska (tłum.), Warszawa 2011, ss. 101–142

bliźniego jest naturalnym rozwinięciem samego faktu funkcjonowania człowieka w społeczeństwie.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że Shah nigdy nie określił kategorii dobra dokładniej, niż to uczynił w wyżej wymienionej definicji łączącej dobro z wzajemnością relacji i aspektem cywilizowania. Tak rozumiane dobro w znacznym stopniu łączy się z przestrzeganiem porządku społecznego, który zapewnia stabilne funkcjonowanie danej społeczności, niezakłócone występami przeciwko dobru jej członków. Powiązanie dobra z postrzeganiem człowieka jako ucywilizowanego sugeruje, że zdaniem Shaha, brak dobra przejawiający się działaniem jednostek występujących przeciw sobie nawzajem w społeczeństwie prowadzi do upadku kultury i rozprzestrzeniania zła rozumianego jako chaos społeczny.

Jednocześnie Shah wskazuje, że osiągnięcie tak rozumianego dobra nie jest ostatecznym celem rozwoju człowieka, lecz jedynie jego podstawowym warunkiem:

[Sufi] Utrzymują, że choć ludzki dobrobyt jest zasadniczy, to uznanie go za najwyższe z możliwych, doniosłe osiągnięcie ludzkości oznacza tak wielkie ograniczenie się, że jest to w rzeczywistości postawa pesymistyczna i niedopuszczalnie ograniczona. Co więcej, pragnienie ludzkiego dobrobytu jest minimalnym, a nie maksymalnym obowiązkiem ludzkości⁴³⁶.

Wiązanie moralnego postępowania jedynie z kategorią dobra jest zdaniem Shaha podejściem ograniczającym, ponieważ oznacza oparcie norm etycznych na podstawie zewnętrznej, czyli realizowaniu postawy prospołecznej. Pomija natomiast dążenie do zrealizowania pełni ludzkiej natury, czyli poniekąd przyzwala na jej pozostanie w stadium nierozwiniętym. Rozumiejąc jednak, że nie każdy będzie zainteresowany poznaniem siebie i zmaganiem się z wewnętrznymi, często sprzecznymi, tendencjami charakteryzującymi *nafs*, Shah nie wymaga od wszystkich, by dążyli do urzeczywistnienia poziomu etycznego opartego na szczodrości czy mądrości. Dopuszcza, by jednostki niezainteresowane rozwojem wewnętrznym zachowywały jedynie pozory uczciwości, realizując normy społeczne, choć ich natura nie została tak przekształcona, by mówić o trwałej dyspozycji uczciwości⁴³⁷. Tego typu perspektywa

⁴³⁶ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 83. Por. „They maintain that to regard human well-being, though essential, as the highest possible, the sublime, achievement of humanity, is to limit oneself so much that it is, effectively, a pessimistic and unacceptably limited stance. Again, the desire for human well-being is the minimum, not the maximum, duty of humanity” [tłum. UO].

⁴³⁷ I. Shah, *Learning how to learn*, *op. cit.*, s. 168. Por. „The posture of honesty is not the same as its reality [...]. But how many people can tell whether they are honest or behaving as if they were honest?” [tłum. UO].

jego zdaniem ma wydźwięk pesymistyczny, gdyż pozostawia wiele jednostek ludzkich poza możliwością rozwoju wewnętrznego, jednak jest ona zdecydowanie bliższa rzeczywistości niż stawianie wysokich oczekiwań wobec całej ludzkości.

Przejawy tego poglądu możemy odnaleźć w tekście *Miara lojalności*⁴³⁸, w którym to nawet jednostki będące w trakcie procesu doskonalenia się nie uzyskują pełni znamion jednostek rozwiniętych moralnie, nie odznaczają się bowiem ani szczodrością, ani mądrością. Takie jednostki, zdaniem Shaha, nie urzeczywistniają pełnej ludzkiej natury, a zatem nie osiągają pełni człowieczeństwa.

Czy zatem oznacza to, że takie jednostki nie spełniają kryterium bycia bliźnimi? Czy definicja dobra zobowiązuje do dobrych uczynków wobec takich osób?

Wydaje się, że Shah odpowiedziałby twierdząco na tak zadane pytanie, gdyż jednym z wymiarów działania sufich, czyli jednostek wydoskonalonych o w pełni zaktualizowanej naturze ludzkiej, jest służba względem społeczeństwa⁴³⁹. Stwierdza nawet, że: „Właściwy wzgląd o ludzkość jest niezbędny”⁴⁴⁰. Jeden z obszarów tej służby obejmuje pomoc w uświadomieniu drugiemu człowiekowi jego ontologicznej tożsamości. Zdaniem Shaha jest to jeden z najwyższych celów sufizmu: „Sufizm ma dwa główne cele techniczne: (1) pokazać człowiekowi to, kim naprawdę jest oraz (2) pomóc mu rozwinąć jego prawdziwe, wewnętrzne ja, jego stałą część”⁴⁴¹. Shah podkreśla także, że nieprawidłowe wzorce propagowane społecznie utrzymują w człowieku tendencję do błędnej identyfikacji: „Prawdziwe, wewnętrzne ja człowieka jest uwięzione. Utrzymują je dwie sprawy: założenia i działanie drugorzędne Ja oraz płytkie, ale silne więzi uwarunkowań i środowiska”⁴⁴². Z powodu tej błędnej identyfikacji Shah wiele miejsca w swoich pismach poświęca kwestiom uwarunkowania od kultury i uczy, jak się od nich uwolnić, czyli odwarunkować, by stało się możliwe utożsamienie z tym, co pierwotnie ludzkie, a nie jedynie będące kwestią rasy, religii czy danej społeczności.

⁴³⁸ I. Shah, *Seeker After Truth*, *op. cit.*, ss. 80–81.

⁴³⁹ I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 28.

⁴⁴⁰ I. Shah, *Sufi Spiritual Rituals...*, *op. cit.*, s. 34. Por. „Due consideration for humanity is essential” [tłum. UO].

⁴⁴¹ I. Shah, *Thinkers of the East*, London 2016, s. 227. Por. „Sufism has two main technical objectives: (1) to show the man himself as he really is; and (2) to help him develop his real, inner self, his permanent part” [tłum. UO].

⁴⁴² I. Shah, *The Commanding Self*, *op. cit.*, s. 164. Por. „The real, inner self of the human being is trapped. Two things hold it thus: the assumptions and operation of the secondary Self, and the shallow but strong bonds of conditioning and environment” [tłum. UO].

Sufizm Shaha jest więc jedną z możliwych odpowiedzi na ludzkie poszukiwania własnej tożsamości i zrozumienia siebie i innych poza kontekstem kulturowym, w odniesieniu bardziej uniwersalnym. Opierając się na przeczuciu ontologicznej tożsamości, nawet jeśli nie została ona jeszcze przez daną jednostkę w pełni okryta i urzeczywistniona, można traktować każdego człowieka jako bliźniego, względem którego wymagane jest działania odznaczające się dobrem, szczodrością czy mądrością. Dodatkowo Shah pokazuje, że zasada miłowania bliźniego oparta na właściwym rozpoznaniu siebie i drugiego człowieka w pewien sposób zrównuje jednostki między sobą. Taki pogląd widoczny jest w następującym fragmencie: „...ludzkość nigdy się nie będzie spełniona, dopóki człowiek, który nie został skrzywdzony, nie będzie tak samo oburzony krzywdą, jak człowiek, który rzeczywiście został skrzywdzony”⁴⁴³. Widać tu radykalną postawę moralną, która opiera się na wyjściu poza egoistyczne oceny, poza własne korzyści i straty oraz na dbaniu o dobro innych ze względu na ontologiczne podobieństwo, które zachodzi między jednostkami ludzkimi.

W związku z tym definicja dobra zobowiązująca do przestrzegania zasady wzajemności musi być stosowana również wobec osób, które nie w pełni realizują ludzką naturę. Bliźnim jest zatem każdy, w kim przejawia się ludzka natura bez względu na stopień jej wydoskonalenia. Tak rozumiana kategoria bliźniego wykracza poza podziały etniczne, religijne, kulturowe i może być podstawą do dalszego dialogu między przedstawicielami różnych kultur.

2.2. Duchowość XXI wieku

Jednym z elementów, który wpływa na rozumienie własnej tożsamości jest wyznanie religijne, a co za tym idzie wypracowane w danej tradycji religijnej nauki doktrynalne, szczegółowe praktyki oraz pozytywne odniesienie jedynie do wspólnoty ludzi deklarujących przynależność do tego samego wyznania, natomiast niechętnie lub wrogie nastawienie do wszelkich innych systemów religijnych oraz ich wyznawców. W postawie tej brakuje rozpoznania wewnętrznych motywów kierujących ludzkim działaniem, jak również zrozumienia celu, do którego mają prowadzić studia i praktyki zarówno religii, do której przynależność się deklaruje, jak również do innych typów religijności. Wydaje się, że taka prosta deklaracja przynależności do danego wyznania nie odpowiada już temu, jak wielu ludzi postrzega religijność i duchowość.

⁴⁴³ I. Shah, *The Sufis, op. cit.*, s. 72. Por. „...mankind will never be fulfilled until the man who has not been wronged is as indignant about a wrong as the man who actually has been wronged” [tłum. UO].

Ponowoczesne zmiany kulturowe objęły także tę strefę rzeczywistości ludzkiej oferując bardziej płynne propozycje w zakresie identyfikacji siebie jako osoby wierzącej czy niewierzącej.

Charakterystyczne dla czasów współczesnych poszukiwania nowych sposobów wyrazu potrzeb religijnych i duchowych może wiązać się z tym, przed czym wielokrotnie przestrzegał Shah, czyli wyczerpaniem się znaczeń, które łączą z doświadczeniem. Taka sytuacja sprawia, że nauki stają się martwe, i choć nie oznacza to, że ich przesłanie jest nieaktualne, to jednak może ono być niezrozumiałe dla ludzi żyjących w określonej kulturze, czasie i miejscu:

Najpowszechniejszym błędem jest kopiowanie rytuałów i przestrzeganie tych, które są przestarzałe lub źle zrozumiane. To może czasami dać satysfakcję, ale nie oświecenie. Jest to także jedna z przyczyn, dlaczego niektóre uświęcone działania powodują ból i zdezorientowanie⁴⁴⁴.

Stanowisko Shaha nie jest odosobnione. Podobnymi spostrzeżeniami dzieli się Carl Gustaw Jung, który zwraca uwagę na konieczność odbioru metafizycznych sensów, dzięki czemu nauczanie może być wykorzystane na ścieżce rozwojowej: „Jeśli pojęcia metafizyczne utraciły raz swą zdolność ponownego przypominania i wywoływania pradoświadczenia, to nie tylko stały się bezużyteczne, ale dopiero teraz okazują się właściwymi przeszkodami na drodze dalszego rozwoju”⁴⁴⁵. Shah zdaje sobie sprawę z tego, że znaczenia pojęć zmieniają się w czasie i niektóre z nich tracą swe niegdyś doniosłe znaczenie, przestają być terminami technicznymi, a zaczynają być rozmyte, co utrudnia uchwycenie odpowiedniego przedmiotu za pomocą tego pojęcia. Dlatego Shah wielokrotnie przywołuje wypowiedź Mahometa: „Do każdego mów zgodnie z jego stopniem zrozumienia”⁴⁴⁶. Uwzględnienie terminów i koncepcji znanych danemu człowiekowi czy społeczności zdaniem Shaha zwiększa szansę na porozumienie. Istotne jest także uwzględnienie tego, w jaki sposób język się zmienia i unikanie terminów, które straciły swoją moc, zostały uproszczone w odbiorze, a przez to dla wielu osób nie są w stanie pełnić funkcji łączenia z doświadczeniem potrzebnym w doskonaleniu się.

⁴⁴⁴ I. Shah, *Konwing how to know*, *op. cit.*, s. 314. Por. „The commonest mistake is the copying of rituals and observances which are obsolete or misunderstood. This gives some satisfaction sometimes, but no illumination. It is also one of the reasons why some devotional activities cause pain and bewilderment” [tłum. UO].

⁴⁴⁵ C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa, 1993, s. 122.

⁴⁴⁶ I. Shah, *The Idries Shah Anthology*, *op. cit.*, s. 358. Por. „Speak to everyone in accordance with his degree of understanding” [tłum. UO].

Jednym pojęć, które zyskuje coraz większą popularność w odniesieniu do życia wewnętrznego człowieka, a jest pewnego rodzaju alternatywą dla religijności, jest duchowość. Weryfikując, na ile koncepcje Shaha mogą być atrakcyjne dla osób zainteresowanych duchowością w XXI wieku, warto pokrótce zaznaczyć, jak ten termin jest rozumiany. Halina Mielicka-Pawłowska podkreśla, że duchowość jest kategorią szerszą niż religijność czy wyznanie oraz że można ją traktować jako ponowoczesną religijność⁴⁴⁷. Analizując znaczenie tego terminu, wyodrębniła kilka kategorii, które stanowią trzon rozumienia duchowości, a są nimi: życie psychiczne, wolność, moralność czy mądrość. Zauważmy, że wszystkie wspomniane kategorie są istotne także w nauczaniu Shaha, co sugeruje, że jego propozycja doskonalenia siebie porusza kwestie istotne dla osób zainteresowanych duchowością. Może być także kolejną przesłanką, by traktować jego podejście do sufizmu raczej w kontekście filozoficznym i ponadwyznaniowym niż jedynie w odniesieniu do wyznania muzułmańskiego. Ciekawe, że jako jeden z istotnych elementów została wskazana mądrość, która w ostatnich dekadach przestała być ważnym obszarem w rozważaniach filozoficznych. Jak było wspomniane u Shaha jest ona najważniejszą kategorią etyczną mającą charakter praktyczny.

Z kolei Beata Guzowska wymienia kilka wymiarów, za pomocą których można opisać współczesną duchowość. Wskazuje, że duchowość przejawia się jako postawa i sposób bycia nakierowany zarówno na cele doczesne, jak i transcendentne, co ma przynieść jednostce szczęście. Podkreśla wagę samokontroli i pracy z umysłem, a ponadto jest związana z harmonią ze światem, co przejawia się zarówno zważaniem na relacje międzyludzkie, jak i na naturę i ekologię⁴⁴⁸. Szczególnie ten ostatni aspekt jest bardzo widoczny nie tylko w prywatnych przekonaniach poszczególnych osób, ale także w poszerzających się regulacjach prawnych, których celem ma być ochrona środowiska. Warto dodać, że jedna z nowszych gałęzi rozważań etycznych – etyka środowiskowa – dotyczy właśnie relacji człowieka z naturą i jego moralnych zobowiązań względem niej⁴⁴⁹. Także rozumienie duchowości zaproponowane przez Guzowską ma wiele punktów stykowych z propozycją Shaha. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślany przez niego cel sufizmu, jakim jest „doskonalenie

⁴⁴⁷ H. Mielicka-Pawłowska, *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków 2017, ss. 328–340.

⁴⁴⁸ B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna: idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2012, ss. 150–161.

⁴⁴⁹ Zob. np. D. Dzwonkowska, *Etyka cnót wobec kryzysu ekologicznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 2(98), ss. 57–67.

ludzkiego umysłu⁴⁵⁰ oraz zmaganie się z *nafs*, które można przyrównać do wspomnianej kategorii samokontroli. Choć Shah nie wypowiadał się na temat ekologii, to jednak posługiwał się terminem „natura” i wskazywał na potrzebę aktualizacji pełnej natury ludzkiej, by być szczęśliwym. Ten wątek jego myśli dobrze wpisuje się w wymieniony przez Guzowską cel, jakim uzyskania harmonii ze światem.

Jak wynika z przeprowadzonych badań⁴⁵¹, niezwykle ważnym wymiarem ponowoczesnej duchowości jest moralność. Opiera się ona między innymi na przeświadczeniu, że kryterium moralnym jest sumienie, a nie zewnętrzne nakazy. Problem w takim podejściu związany jest z tym, że socjalizacja kształtuje umysł jednostki na tak dogłębnym poziomie, że niejednokrotnie trudno zauważyć, że pewne poglądy są uwarunkowane społecznie i kulturowo. Ojciec Idriesa – Ali Khan ujmuje ten problem w słowach: „Członkowie wszystkich społeczności, w tym narodów i całych cywilizacji, są przesiąknięci dominującymi ideologiami tych społeczności. Te z kolei tworzą postawy umysłu, które obejmują pewne zdolności i równie kategorycznie wykluczają inne⁴⁵². Dlatego zdaniem Shaha doskonalenie moralne wymaga odpowiedniego rozpoznania samego siebie, bo tylko oparcie na ontologicznej tożsamości człowieka daje szansę na etykę, która będzie wykraczała ponad kulturowe uwarunkowania. Rom Landau podkreśla, że w myśli Shaha widać także nacisk kładziony na samodyscyplinę powiązaną z moralnym kształtowaniem natury ludzkiej:

Idries Shah bez wątpienia zgodzi się z tym, że samodyscyplina i opanowanie odpowiedniej techniki są warunkiem wstępnym każdego postępu duchowego. Bez tego nie można opanować żadnej sztuki, czy to muzyki, poezji, malarstwa, nauki czy sufizmu. Pewnego razu Michał Anioł powiedział, że musi „posiadać doskonałą znajomość anatomii”, aby móc o niej zapomnieć w swojej pracy. Bez samodyscypliny i „techniki” życie łatwo przeradza się w niemoralność⁴⁵³.

⁴⁵⁰ I. Shah, *Droga Sufich*, *op. cit.*, s. 13.

⁴⁵¹ B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna...*, *op. cit.*, H. Mielicka-Pawłowska, *Duchowość ponowoczesna...*, *op. cit.*

⁴⁵² A. Khan, *Sufi Activity*, [w:] I. Shah (red.), *Sufi Thought and Action*, London 2017, s. 50. Por. „The members of all communities, including nations and whole civilisations, are infused with the prevailing ideologies of those communities. These, in turn, create attitudes of mind which include certain capacities and equally positively exclude others” [tłum. UO].

⁴⁵³ R. Landau, *Experience, behavior...*, *op. cit.*, s. 135. Por. „Idries Shah would no doubt agree that self-discipline and the acquisition of the relevant technique are preconditions for any spiritual progress. Without there, no art can be mastered, whether it be music, poetry, painting, science, or Sufism. On one occasion Michelangelo said that he must »have a perfect knowledge of anatomy«, so as to be able to forget it in his work. Without self-discipline and »technique«, life easily degenerates into immorality [tłum. UO].

Zachodnia duchowość XXI wieku wyrosła na ponowoczesnym gruncie pluralizmu kulturowo-społecznego. Jednak mimo bogactwa kulturowego i ideowego niektórzy myśliciele, w tym Shah, poszukują tego, co w człowieku jest stałe, a przez to zapewnia wspólnotę doświadczeń. Jak już było wspomniane Shah wyjaśnia, że nauczanie sufickie nakierowane jest na „fundamentalną niekompletność rodzaju ludzkiego”⁴⁵⁴. Widać w tym stwierdzeniu ważne antropologiczne założenie: człowiek jako gatunek naznaczony jest brakiem, który ma charakter podstawowy – jest *arché* doświadczenia człowieka, a raczej człowieka w jego „normalnym” najniższym stadium, kiedy nie realizuje on swojego pełnego potencjału jako Człowieka Doskonałego. O takiej niekompletności, skażeniu czy grzeszności mówi się we wszystkich wielkich systemach religijnych czy filozoficznych. Także duchowość bywa rozumiana w kontekście tego, jak dany człowiek radzi sobie z napięciem czy niepokojem, które są ich pochodnymi⁴⁵⁵. Choć doświadczenie to zdaje się być uniwersalne, to do jego opisu wykorzystywana jest odmienna terminologia. Już żyjący w XIII wieku Rumi zwraca uwagę na nieporozumienia, które powstają między ludźmi z powodu posługiwania się różnymi koncepcjami i terminami: „Niezgoda wśród ludzi powstaje z powodu nazw, nastaje pokój, kiedy zbliżają się do rzeczywistości”⁴⁵⁶. Daje także propozycję rozwiązania tej niezgody – trzeba docierać do rzeczywistości, do realnych zjawisk, które stoją za tymi różnymi nazwami. Być może wtedy możliwe będzie lepsze wzajemne zrozumienie. Z kolei El-Ghazali podkreśla niechęć i obawy, które budzą się w obliczu tego, co nieznanne: „Ludzie przeciwstawiają się różnym rzeczom, ponieważ nic o nich nie wiedzą”⁴⁵⁷.

Dlatego wydaje się, że kluczowym aspektem dialogu międzykulturowego jest wyjaśnianie obrazu świata, pojęć i koncepcji wypracowanych w danej społeczności. Wiele osób wskazuje, że takie podejście do drugiego człowieka i uwarunkowań kulturowych jest cechą charakterystyczną metody suficiej. Już ojciec Idriesa Shaha – Ali Shah – choć był świadomy silnych związków sufizmu z islamem, to jednocześnie był przekonany, że w nauczaniu sufickim ujawnia się takie podejście do człowieka, które może być podstawą dialogu międzykulturowego. Zauważał, że istnieje potrzeba poszukiwania porozumienia między myśleniem ludzi Wschodu i Zachodu, szczególnie

⁴⁵⁴ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 7. Por. „fundamental incompleteness of humankind” [tłum. UO].

⁴⁵⁵ Zob. Ronald Rolheiser, *W poszukiwaniu duchowości XXI wieku*, K. Tybinka (tłum.), Kraków 2006.

⁴⁵⁶ J. Rumi, *The Mathnawi of Jalálu'd-Dín Rûmî...*, *op. cit.*, w. 3680, ks. II, ss. 413.

⁴⁵⁷ Za: I. Shah, *Opowieści derwiszów*, *op. cit.*, s. 55.

w kontekście licznych migracji oraz polityki kolonialnej. Z determinacją studiował sufizm, poszukując w obrębie jego doktryn i praktyk takich elementów, które mogłyby połączyć przedstawicieli różnych kręgów kulturowych⁴⁵⁸. Jego przyjaciel Rushbrook Williams podaje, że afgański dyplomata był przekonany, iż przesłanie nauk mistrzów sufizmu:

...może stanowić pomost między zachodnim i wschodnim sposobem myślenia; i że metody, które oni [sufi] stosowali [...] z pewnością będą interesujące i mogą być wartościowe dla świata zachodniego w poszukiwaniu najlepszych sposobów wspierania niezależnej myśli i w rewidowaniu akceptowanych wartości⁴⁵⁹.

Niewątpliwie Shah podjął rozpoczęte przez ojca zadanie i prezentował sufizm jako postawę filozoficzną, niezależną od wyznania. Na przykładzie myśli Norda bardzo dobrze widać, że myśl Shaha jest na tyle uniwersalna, że można ją połączyć z różnorodnymi koncepcjami. Nord w ciekawy sposób łączy materiały wywodzące się z różnych tradycji religijnych i pewne zjawiska wyjaśnia posługując się koncepcjami sufickimi, a inne buddyjskimi, czasem też nawiązuje do filozofii zachodniej lub chrześcijaństwa⁴⁶⁰.

O uniwersalnym przekazie sufickim mówi się już od dawna. Przykładowo David Westerlund wyjaśnia, że: „Sufizm przekracza granice pomiędzy wieloma lub wszystkimi religiami do tego stopnia, że dowodzi się, że można być sufim bez posiadania tożsamości islamskiej”⁴⁶¹. Także Shah wpisuje się w taki nurt, podkreślając, że istotą podejścia religijnego jest odwołanie do rzeczywistości: „Wszystkie prawdziwe religie odnoszą się do rzeczywistości poza jej zewnętrzną formą”⁴⁶², co z kolei można nazwać domeną duchowości: „Religia jest często mylona z religijnością, podobnie jak mylona jest z emocjonalnością i obsesją. Duchowość jest

⁴⁵⁸ L.F. Rushbrook Williams, *Shah in his Eastern context...*, *op. cit.*, s. 20.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, s. 18. Por. „...might form a bridge between the Western and the Eastern ways of thinking; and that the methods that they were using [...] would certainly be of interest, and might be of value, to the Western world in the quest for the best ways of promoting independent thought and the reexamination of accepted values” [tłum. UO].

⁴⁶⁰ Zob. np. N. Nord, *Tęsknota...*, *op. cit.*

⁴⁶¹ D. Westerlund, *Introduction: Inculturating and transcending Islam*, [w:] *idem* (red.), *Sufism in Europe and North America*, London 2004, s. 11. Por. „Sufism transcends the boundaries between many or all religions to the point where it is argued that a person can be a Sufi without having an Islamic identity” [tłum. UO]. Także u wielu innych autorów można znaleźć podobne podejście: Zbigniew Landowski podkreśla, że: „Sami sufi często definiują *tasawwuf* jako jedność wszystkich religii, esencję Miłości, Harmonii i Piękna”, a Andrzej Szyszko-Bohusz dodaje: „Najbliższym prawdy, jak się zdaje, jest pogląd, iż sufizm wchłonał w siebie najistotniejsze elementy mistyki »uniwersalnej«, występującej zawsze we wszystkich okresach, kulturach i religiach”, Z. Landowski, *Sufizm...*, *op. cit.*, s. 15; A. Szyszko-Bohusz, *Hinduizm, buddyzm, islam*, *op. cit.*, s. 180.

⁴⁶² I. Shah, *Sufi Spiritual...*, *op. cit.*, s. 39.

istotą religii: i znowu istnieje istota duchowości. Sufizm jest esencją esencji”⁴⁶³. Sufizm jest więc prezentowany nie jako niezależny nurt w obrębie jednego wyznania, lecz jako przykład postawy duchowej, która może się ujawnić niezależnie od wyznania. Zarówno Shah, jak i część badaczy tego nurtu wyraźnie oddzielenie sufizm od islamu i prezentuje go jako propozycję ponadwyznaniową. Jednak po pierwsze nie wszyscy zgodzą się na taką interpretację islamu, a po drugie w takim ujęciu zaciera się granica pomiędzy sufizmem a duchowością, mistyką czy filozofią. Być może okazałoby się, że sufizm rozumiany w uniwersalny sposób można by było sprowadzić do któregoś z wymienionych pojęć.

Warto dodać, że takie podejście do zagadnienia duchowości może być wyzwaniem nie tylko dla przedstawicieli kultury zachodniej, ale także zadeklarowanych muzułmanów. Jak wspomniano odniesienie do religii może być ważnym elementem rozumienia swojej tożsamości, zatem wszelkie odstępstwa w rozumieniu zjawiska duchowości mogą wywoływać niepokój w stosunku do przeżywania stabilności swojej tożsamości. Sufizm nie tylko współczesny, ale nawet klasyczny, bywa przez ortodoksyjnych muzułmanów uważany za odstępstwo od wiary. Pisze o tym między innymi reporterka Saira Shah, córka Idriesa Shaha:

Sufizm, bliski moim przodkom filozoficzno-religijny nurt w islamie, został zepchnięty do podziemia. Talibowie potępiali jeden z jego filarów – pogląd głoszący, że zasady duchowe są ważniejsze od praktyk. Moi przodkowie uważali, że Koran został objawiony w siedmiu odsłonach. Zewnętrzne mają znaczenie dosłowne, wewnętrzne niosą wartości mistyczne. Sugestia, że obok szariatu, prawa religijnego objawionego wszystkim wiernym, prorok ukazał wewnętrznemu kręgowi uczniów ezoteryczną ścieżkę, jest teraz uznawana za zwyczajną herezję⁴⁶⁴.

Przez ortodoksyjne czy też raczej ultrafundamentalne ruchy w islamie sufizm może być uznawany za herezję także z powodu zalecania uczniom różnorodnych praktyk, które są nieobecne w oficjalnym nurcie islamu. Należy mieć na uwadze, że – jak podaje Wnuk-Lisowska – różnego rodzaju nowinki były piętnowane, a nawet uznawane za przestępstwo i grzech⁴⁶⁵, a podobnych praktyk – nowinek można wskazać wiele w nauczaniu sufickim.

⁴⁶³ I. Shah, *Observations, op. cit.*, s. 4. Por. „Religion is often confused with religiosity, just as it is confused with emotionality and obsession. Spirituality is the essence of religion: and there is, again, an essence of spirituality. Sufism is the essence of essences” [tłum. UO].

⁴⁶⁴ S. Shah, *Córka bazarza...*, *op. cit.*, ss. 23–24.

⁴⁶⁵ Termin *bid'a* oznacza zarówno nowinkę, jak i herezję. Za: E. Wnuk-Lisowska, *Islam, op. cit.*, s. 9.

Zatem rozpoznanie w sufizmie czegoś więcej niż jedynie nurtu wyznaniowego wymaga dobrej woli i otwartego umysłu ludzi wywodzących się z różnych kultur. Wymaga uwalniania się od ograniczonego i uwarunkowanego myślenia, które zdaniem Shaha obecne jest we wszystkich kulturach:

Wszystkie systemy, kulty, grupy metafizyczne i prawie wszystkie ludzkie organizacje uprawiają warunkowanie. Oznacza to, że wpajają ludziom ograniczony zakres przekonań i wymagają pewnych automatycznych praktyk. W sposób nieświadomy ludzie [...] stają się „sługami” systemu⁴⁶⁶.

Być może taka zmiana rozumienia sufizmu byłaby łatwiejsza, gdyby wyjaśnianie jego istoty częściej opierało się na humanistycznych filozoficznych podstawach oraz przedstawiało go jako metodę doskonalenia się. Wydaje się, że definiowanie sufizmu poprzez jego zależność od islamu nie do końca jest obecnie adekwatne i budzi zastrzeżenia zarówno badaczy kultury zachodniej, jak i części wyznawców islamu. Takie podejście proponuje Shah i wydaje się ono użyteczne w kontekście dialogu między przedstawicielami różnych wyznań, ponieważ akcent położony jest na uniwersalne ludzkie doświadczenie, a nie na terminologię, w której jest ono opisywane.

Podsumowanie

Wiek XXI to czas dynamicznych przemian kulturowych, społecznych, światopoglądowych i duchowych. Wraz z rozwojem technologii i globalizacją, ludzie z różnych zakątków świata stykają się i wymieniają myślami, tworząc tym samym niepowtarzalne przestrzenie dialogu międzykulturowego. Jednym z obszarów tej wymiany są kwestie etyczne i poszukiwanie ponadkulturowych podstaw wzajemnego zrozumienia mimo podziałów, jakie zostały wytworzone przez socjalizację w określonej kulturze. Wydaje się, że takie porozumienie jest możliwe tylko na gruncie humanizmu, na gruncie badania człowieka w jego istotnych podstawach i poszukiwaniu tego, co wspólne mimo licznych odmierności. Dla Shaha podstawą dialogu może być podstawowe rozumienie dobra w kontekście zasady wzajemności w relacjach

⁴⁶⁶ I. Shah, *The Commanding Self*, op. cit., s. 269. Por. „All systems, cults, metaphysical groups and almost all human organisations, practise conditioning. That is to say, they instil into people a limited range of beliefs and require certain automatic practices. Unknowingly, the people [...] become »servants« of the system” [tłum. UO].

międzyludzkich oraz oparcie się na docieraniu do trwałej, ontologicznej tożsamości człowieka, która wykracza ponad etniczne, religijne czy społeczne podziały.

Shah przedstawiał sufizm jako metodę doskonalenia się człowieka, która mogła być wykorzystana w obrębie różnych podejść religijnych czy filozoficznych. Jego podejście jest nadal żywe w myśli prezentowanej przez jego kontynuatorów – jak na przykład Navis Nord, który, podobnie jak Shah, wykorzystuje myślenie nieliniarne do przekazywania swoich poglądów, a dodatkowo rozwija koncepcje *nafs*. Choć może nie być łatwo zrozumieć jego przekaz, to wydaje się, że jak na razie nadal może on być inspirujący w rozważaniach o człowieku, jego naturze i doskonaleniu się.

Zakończenie

Zasadniczym celem pracy była rewizja powielanych od prawie pięciu dekad zarzutów względem Idriesa Shaha oraz próba rehabilitacji jego nauczania poprzez rekonstrukcję wątków filozoficznych zawartych w jego pracach. Celem dodatkowym było wskazanie aktualności myśli Shaha i możliwości jej wykorzystania przez współczesnego człowieka kultury zachodniej w obliczu dynamicznych zmian społeczno-kulturowych XXI wieku. Zarzuty wysuwane względem Shaha dotyczą między innymi sytuowania jego publikacji w obrębie psychologii, a nie filozofii czy duchowości, oraz utrzymywania negatywnych opinii, które zapoczątkowali jego zdecydowani krytycy: Lawrence Paul Elwell-Sutton i James Moore. Ich zdaniem w myśli Shaha brakuje istotnych cech charakterystycznych dla sufizmu. Aby przyjrzeć się zasadności tych twierdzeń, przeprowadzono analizę dorobku Shaha dotyczącego myśli etycznej i perspektywy doskonalenia się człowieka.

Na początku usytuowano jego poglądy w kontekście aktualnej wiedzy o sufizmie zachodnim, co stało się przyczynkiem do rozwinięcia refleksji nad istotą sufizmu i zasadnością posługiwania się terminem „neosufizm”. Analizy wykazały wyraźne różnice pomiędzy badaczami wywodzącymi się z kultury zachodniej oraz arabsko-muzułmańskiej w definiowaniu i rozumieniu sufizmu. Badacze przynależący do pierwszej grupy⁴⁶⁷ podkreślają zewnętrzne, rytualne i wyznaniowe elementy sufizmu, podczas gdy ci drudzy⁴⁶⁸ kładą nacisk na transformacyjny i procesualny charakter metody sufickiej, która może być obecna w różnych wyznaniach religijnych czy podejściach filozoficznych. Bez względu na to, jaką klasyfikację się przyjmie, należy odrzucić opinię Lawrence’a Paula Elwell-Sutтона, który działalność Shaha nazwał pseudosufizmem⁴⁶⁹, co jest określeniem wysoce pejoratywnym i nie znajduje potwierdzenia w analizie materiału źródłowego oraz opracowaniach innych badaczy omawianego nurtu filozoficzno-mistycznego. Dodatkowo warto podjąć szerszą dyskusję nad istotą sufizmu, by jego definicje przedstawiane przez badaczy wywodzących się z różnych kręgów kulturowych nie były aż tak odległe od siebie, jak to ma miejsce obecnie, lecz by podkreślały podobne

⁴⁶⁷ Np. R.S. O’Fahey, B. Radtke, J. Spencer Trimmingham, J. Voll, B.G. Martin, J. Baldick, za: R.S. O’Fahey, B. Radtke, *Neo-Sufism Reconsidered*, *op. cit.*

⁴⁶⁸ Np. A.R. Arasteh, R. Landau, I.H. Qureshi, M. Yahia Haschmi, za: L.F. Rushbrook Williams (red.), *Sufi studies: East and West*, *op. cit.*

⁴⁶⁹ L.P. Elwell-Sutton, *Sufism & Pseudo-Sufism*, *op. cit.*

elementy. W najnowszych publikacjach dominuje ujęcie akcentujące zewnętrzne aspekty sufizmu jak rytuały czy elementy doktrynalne, natomiast postrzeganie go jako metody związanej z procesem bywa pomijane.

Refleksje nad istotą sufizmu zapoczątkowały analizy nad charakterystyką metody sufickiej, którą posługiwał się Shah. Przebadano jej zastosowanie w kontekście zakresów, jakie przypisuje się dziedzinom psychologii i filozofii, aby zweryfikować kolejny pogląd Elwell-Suttona na temat Shaha. To w jego krytycznym tekście bierze początek wielokrotnie powielana w artykułach naukowych nietrafiona etykieta, za pomocą której klasyfikuje się dorobek Shaha jako materiał psychologiczny⁴⁷⁰. Jak zostało wykazane w przedłożonej rozprawie, tematyka, którą podejmował Shah, w o wiele większym zakresie dotyczy zagadnień filozoficznych niż psychologicznych. Po pierwsze, posługiwał się wieloma terminami, które są kluczowe w dziedzinie filozofii – warto wspomnieć między innymi etyczną kategorię mądrości, jak również pojęcia dobra, szczodrości, natury czy istoty, które dla Shaha stanowiły podstawę do rozwijania najważniejszych tematów poruszanych w obrębie sufizmu. Po drugie, na przestrzeni lat psychologia akademicka bardzo się zmieniła i z punktu widzenia tej dziedziny poglądy Shaha wykraczają poza jej aktualne ramy, ponieważ nie da się zweryfikować proponowanych przez niego twierdzeń obecnie najpopularniejszymi metodami badawczymi psychologii, jakimi są eksperyment, korelacja i neuroobrazowanie.

Uznanie metody Shaha za przykład podejścia filozoficznego, a nie psychologicznego, stało się punktem wyjścia do szczegółowej analizy jego myśli w zakresie zależności między poznaniem siebie a doskonałością etyczną. W swoim nauczaniu Shah kładzie duży nacisk na rozważania dotyczące natury ludzkiej i istoty człowieka. Natura ludzka może ujawniać różne tendencje obecne w człowieku: od destrukcyjnych po wydoskonalone – można więc mówić o wielorakiej naturze. Etyczny poziom danej jednostki zależy od tego, na jakim stadium realizowania się natury się ona znajduje. W ujęciu Shaha warunkiem koniecznym doskonalenia etycznego jest poznanie siebie; nie wystarczy przestrzegać norm i zwyczajów obowiązujących w danej społeczności.

Poznanie i zrozumienie siebie odnosi się do kilku wymiarów. Obejmuje zidentyfikowanie źródeł różnych wewnętrznych tendencji i zachowań, zarówno

⁴⁷⁰ *Ibid.*

fizycznych, jak i psychicznych, co wymaga od jednostki zrozumienia jej wielowymiarowej natury i ukierunkowania na jeden cel jej podzielonej czy też pofragmentowanej tożsamości. Kolejnym aspektem jest przewyciężanie przeszkód stawianych przez ego (*nafs*), które zaciemniają docieranie do poznania rzeczywistości, w tym samego siebie. Ważne jest również uświadomienie sobie ograniczeń wynikających z przywiązania do indywidualnej tożsamości, prowadzące do odkrycia jej iluzoryczności. Poznanie siebie łączy się z doskonaleniem etycznym, które polega na uzyskiwaniu trwałych właściwości, rozwoju świadomości, jak również na wyodrębnianiu niezależnej jednostki, dla której zasadniczym motywem działania jest odwołanie do źródła doskonałości etycznej.

Ostatecznym celem poznawania siebie jest dotarcie do bardziej uniwersalnego ujęcia siebie jako człowieka, niezmiennej istoty ludzkiej, którą można określić jako ontologiczną tożsamość. Takie poznanie siebie Shah uważa za tożsame z posiadaniem mądrości, która jest przejawem etycznej doskonałości. Przeprowadzone analizy wątków filozoficznych doprowadziły do odrzucenia stawianych zarzutów jako bezzasadnych.

Pomimo upływu lat od jego śmierci refleksje Shaha wciąż mogą stanowić cenny punkt odniesienia dla osób poszukujących głębszego zrozumienia samych siebie oraz otaczającego ich świata. Jego przesłanie, choć wcześniej popularne, obecnie zdaje się ginąć w mrokach zapomnienia zarówno w sferze literatury popularnonaukowej, jak i akademickiej. Jednakże istnieją przesłanki, że jego nauki posiadają potencjał inspiracyjny, który może wnieść istotny wkład w dzisiejsze społeczeństwo zachodnie, w obrębie którego wiele osób boryka się z poszukiwaniem sensu życia, samotnością czy nierealizowaniem swojego potencjału. Metoda proponowana przez Shaha nie jest dla każdego, ale – co pokazuje między innymi nauczanie Navisa Norda – jest nadal wykorzystywana, a pozostawione przez niego materiały mogą stanowić inspirację do podjęcia głębszej refleksji nad sobą i światem.

Praktyczne podejście do filozofii prezentowane przez Shaha dobrze wpisuje się w widoczne w XXI potrzeby przedstawicieli kultury zachodniej do samodoskonalenia, samopoznania czy autokreacji. Elementy myśli Shaha, które wydają się inspirujące i mogą być wykorzystane w ramach indywidualnych przemyśleń na drodze własnego doskonalenia się przez osoby wywodzące się z kultury zachodniej, to między innymi:

- Zwrócenie uwagi na „fundamentalną niekompletność rodzaju ludzkiego”⁴⁷¹, która może być punktem wyjścia dla zrozumienia fundamentalnego źródła cierpienia człowieka i ujęciem o wysoce uniwersalnym charakterze;
- Kategoria „perfumowanie skorpiona”, za pomocą której Shah zwraca uwagę na to, że postępowanie zgodne z normami społecznymi jest niewystarczające, jeśli chce się mówić o postępowaniu etycznym w znaczeniu wywodzącym się od Arystotelesa, czyli opartym na trwałej dyspozycji. Zewnętrzne przestrzeganie norm bez dokonania wewnętrznej zmiany siebie i wydoskonalenia natury ludzkiej przypomina perfumowanie skorpiona – mimo posiadania pięknego zapachu naturą skorpiona jest żądlenie, a nie dobre postępowanie. Dopiero praca z *nafs* i doskonalenie natury może doprowadzić do etycznego działania, które będzie w mniejszym stopniu zależne od okoliczności, a będzie w trwały sposób odnosić się do wartości;
- Nacisk na funkcjonalny i procesualny charakter praktyki religijnej czy duchowej, która ma stanowić dla jednostki narzędzie pomocne w wewnętrznej transformacji. Takie podejście może być inspirujące dla osób zainteresowanych realną zmianą siebie i pełniejszym wykorzystaniem metod proponowanych w ramach własnego wyznania. Zgodnie z myślą Shaha sufizm nie wymaga zmiany wyznania, lecz zastosowania metody umożliwiającej wydoskonalenie natury człowieka – jest to ogólna wytyczna, którą można aplikować w obrębie różnych podejść filozoficzno-religijnych;
- Powrót w dyskusji filozoficznej do zagadnienia mądrości, które – choć jest podstawową kategorią w obrębie tej dyscypliny – nie jest często podejmowane w literaturze XXI wieku;
- Zaproponowanie trzech hierarchicznie ułożonych kategorii etycznych: dobra, szczodrości i mądrości, które stanowią nietypową propozycję rozwoju moralnego jednostki;
- Wskazanie, że dobro, jest podstawową kategorią etyczną, która umożliwia trwanie danego społeczeństwa i wzajemne porozumienie wewnątrz wspólnoty. Dobrym jest takie postępowanie, którego można oczekiwać od innych względem samego siebie, czyli opiera się na zwrotności i

⁴⁷¹ I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, *op. cit.*, s. 7.

równości relacji. Jest to minimum a nie maksimum, którego można oczekiwać od jednostki w zakresie rozwoju moralnego;

- Nacisk na zdobywanie własnego doświadczenia w przeciwieństwie do opierania się wyłącznie na logicznej argumentacji. Postulat traktowania różnych koncepcji filozoficznych czy religijnych jako hipotez badawczych, które należy zweryfikować poprzez uzyskanie doświadczenia w danym zakresie;
- Eksponowanie roli umysłu w doskonaleniu się człowieka, co wpisuje się w popularny obecnie nurt szeroko pojętych badań kognitywnych, w ramach których rozwijają się filozoficzne koncepcje dotyczące umysłu i świadomości;
- Rozumienie tożsamości i swoista koncepcja pustki⁴⁷² – jest to wątek, który niezbyt często pojawia się w literaturze poświęconej sufizmowi, a wydaje się interesujący także w kontekście badań komparatystycznych nad podobieństwem i różnicami idei w różnych kulturach. Koncepcja pustki była rozwijana w buddyzmie, ale analogiczne elementy występują także w innych nurtach filozoficznych, dlatego warto podjąć dalsze badania w tym zakresie;
- Wykorzystanie powiastki filozoficznej jako nietypowego dla kultury zachodniej sposobu przekazywania wiedzy. Z jednej strony takie podejście może wymagać dodatkowego wysiłku w celu zrozumienia zagadnienia, z drugiej może być sposobem na pokazanie innego punktu widzenia na daną sprawę bez konieczności stosowania skomplikowanego wywodu;
- Podkreślanie faktu, że nauczanie dotyczące doskonalenia się człowieka musi być dostosowane do określonych czasów, miejsca i danej społeczności – właśnie to dostosowanie i adekwatność przekazu do odbiorcy było jedną z przyczyn popularności Shaha w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku. Z pewnością przyczyną jego sukcesu nie było nowatorskie podejście do zagadnienia doskonalenia się człowieka, gdyż wiele metafizycznych i antropologicznych wątków obecnych w myśli Shaha jest zbliżonych do poglądów filozofów starożytnej Grecji czy innych przedstawicieli sufizmu. Niektórzy mogliby powiedzieć, że nie zaproponował on nic

⁴⁷² Np. A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, op. cit.; Y. Imtiyaz, *Islam and Buddhism...*, op. cit.; R. Shah-Kazemi, *Common Ground Between Islam and Buddhism*, op. cit..

nowego, czego ktoś nie powiedział przed nim i pewnie byłoby w tym wiele racji. Jednak wartość, którą wniósł, to sposób przekazu, który pozwolił mu docierać do tysięcy odbiorców. Dlatego wydaje się, że może być inspiracją dla popularyzatorów nauki, w tym filozofii, by mogli oni dotrzeć do szerokiego grona odbiorców i realnie wpływać na toczące się dyskusje społeczne w zakresie etyki, rozumienia człowieka i innych egzystencjalnie istotnych zagadnień.

Dodatkowa refleksja, która nasuwa się po zakończeniu badań nad niniejszą rozprawą, dotyczy roli Internetu i dostępności poszczególnych materiałów. Warto zaznaczyć, że wszystkie krytyczne wobec Shaha artykuły są publikowane w wolnym dostępie, a zatem bardzo łatwo je wyszukać i się z nimi zapoznać. Natomiast pozycja bardzo przychylna wobec Shaha – *Sufi studies: East and West*⁴⁷³, której autorami są profesorowie bliskowschodni, a redaktorem L.F. Rushbrook Williams, nie doczekała się swojej publikacji w Internecie i jest dostępna jedynie w wersji papierowej i to w bardzo ograniczonej liczbie egzemplarzy. Przeprowadzając badania autorka nie spotkała się, by artykuły w niej zawarte były cytowane w jakichkolwiek współczesnych pozycjach na temat sufizmu, w tym także na temat Shaha, co przyczynia się do utrwalania jednostronnej narracji. Podobnie niezwykle rzadko cytowane są materiały zebrane przez Javada Nurbakhsha w jego encyklopedii *Sufi Symbolism*⁴⁷⁴ liczącej piętnaście tomów. Choć pozycja ta jest prawdziwą skarbnicą wiedzy o sufizmie oraz przytacza wypowiedzi licznych przedstawicieli tego kierunku na wiele tematów, to w niewielkim stopniu jest wykorzystywana we współczesnych badaniach i być może przyczyną tego – podobnie jak w przypadku przychylniej literatury wobec Shaha – jest fakt, że encyklopedia dostępna jest jedynie w wersji papierowej. Warto więc dążyć do większego upowszechniania literatury, która była wydawana w drugiej połowie XX wieku i nie opierać się jedynie na łatwo dostępnych materiałach opublikowanych w Internecie.

Ostatnia ważna kwestia, której nie sposób pominąć we wnioskach z przeprowadzonych analiz, dotyczy polskich tłumaczeń tekstów Shaha, które mogą dawać błędne mniemanie o dorobku autora.

⁴⁷³ L.F. Rushbrook Williams (red.), *Sufi studies: East and West*, op. cit.

⁴⁷⁴ J. Nurbakhsh, *Sufi Symbolism*, t. 1–15, London–New York 1986–2000.

Po pierwsze większość pozycji dostępnych w języku polskim obejmuje zbiory powiastek filozoficznych, co może budować niezgodne z prawdą przekonanie, że aktywność Shaha polegała przede wszystkim na propagowaniu bliskowschodnich bajek i historii obecnych w tamtejszym folklorze. Warto zatem byłoby rozważyć przetłumaczenie na język polski takich pozycji autora, które przekazują jego myśl filozoficzną oraz jego rozumienie koncepcji sufickich obecnych u wybitnych przedstawicieli tego kierunku, jak Rumi, Attar czy El-Ghazali. Rekomendowane przez mnie pozycje, które warto byłoby upowszechnić w języku polskim to: *The Sufis* (1964), *A Perfumed Scorpion* (1978), *Seeker Afret Truth* (1982) czy *The Commanding Self* (1994).

Drugim problemem jest jakość polskich tłumaczeń. Szczególnie uwaga ta dotyczy dwóch pozycji: *Księgi Ksiąg* oraz *Drogi Sufich*. Tłumaczenia pierwszego tekstu dokonała Elżbieta Ajsza Shah, dla której najprawdopodobniej język polski nie był językiem ojczystym, a później praca ta nie została poddana procesowi stosownej redakcji i korekty. W związku z tym tekst zawiera liczne błędy gramatyczne i stylistyczne, co w znacznym stopniu utrudnia czytanie, jednak mimo wszystko pozwala uchwycić sensy, dostrzegalne w oryginalnym tekście angielskim. Drugą publikacją jest *Droga Sufich* w przekładzie Tomasza Bieronia. Jest ona jedyną pozycją na rynku polskim przedstawiającą myśl Shaha w kontekście dziedzictwa myśli sufickiej i nawiązań do innych autorów, nierzadko wielkich mistrzów sufickich. Ogromnym problemem polskiej wersji są błędne tłumaczenia oraz braki fragmentów, które są obecne w oryginalnej pozycji angielskiej. Brakuje chociażby ważnego filozoficznie tekstu *The Saint and Essence Shabistariego*⁴⁷⁵, w którym mowa jest o istocie i świętości, które można analizować w kontekście *arché*. W innych miejscach brakuje fragmentów zdań lub pojedynczych słów, co zmienia ich znaczenia. Trudno ocenić, czy błędy te były świadomym zabiegiem tłumacza lub wydawcy, czy też nieświadomymi pomyłkami, jednak w rezultacie przedstawiają tekst niezgodny z oryginałem i mogą sugerować niezgodną z intencją autora interpretację jego tekstu. Niewątpliwie uniemożliwiają polskiemu czytelnikowi właściwe zrozumienie takich terminów jak „istota” czy „umysł” w myśli Shaha. W związku z tym warto byłoby podjąć się rewizji tłumaczenia całej książki przy współpracy osoby z wykształceniem

⁴⁷⁵ I. Shah, *The Way of the Sufi*, *op. cit.*, s. 291.

filozoficznym, co pomogłoby uniknąć kolejnych błędów w przekładzie trudniejszych fragmentów dotyczących zagadnień *stricte* filozoficznych.

Podsumowując, wnioski, które się nasuwają po przeprowadzeniu wspomnianych analiz, dotyczą, po pierwsze, potrzeby rehabilitacji autora i oceny jego dorobku w środowisku naukowym. Widoczna jest potrzeba prowadzenia dalszych badań tekstów źródłowych Shaha pod kątem poszczególnych wątków filozoficznych – przykładowo warto podjąć temat rozumienia przez niego umysłu i świadomości. Po drugie, należy pogłębić badania nad dostępem materiałów naukowych w Internecie i ich wpływie na kreowanie i podtrzymywanie jednostronnej interpretacji zjawiska sufizmu. Być może środowiska naukowe byłyby zainteresowane pozyskaniem środków na upowszechnianie w Internecie treści, które dostępne są jedynie w wersji papierowej, przez co liczba ich cytowań jest znikoma. Po trzecie, warto dokonać pełniejszej oceny merytorycznej polskich tłumaczeń pism Shaha oraz udostępnić polskiemu czytelnikowi pozycje o większej wartości filozoficznej. Autorka ma nadzieję, że ta praca zainspiruje do głębszej refleksji nad dorobkiem pozostawionym przez Idriesa Shaha, który wciąż czeka na rzetelne i wszechstronne opracowanie.

Bibliografia

Teksty źródłowe

1. Shah I., *A Perfumed Scorpion*, London 2017.
2. Shah I., *Caravan of Dreams*, London 2014.
3. Shah I., *Droga Sufich*, T. Bieroń (tłum.), Poznań 2009.
4. Shah I., *Evenings with Idries Shah: Sufi discussions*, London 2019.
5. Shah I., *Knowing how to know: a practical philosophy in the Sufi tradition*, London 2020.
6. Shah I., *Księga ksiąg*, E.A. Shah (tłum.), Warszawa 2009.
7. Shah I., *Learning from Stories. A lecture by Idries Shah before a live audience in 1976*, [w:] <https://tiny.pl/7th5n> (10.09.2019).
8. Shah I., *Learning how to learn*, London 2017.
9. Shah I., *Letters and Lectures*, London 2019.
10. Shah I., *Observations*, London 2019.
11. Shah I., *Opowieści derwiszów*, I. Nowicka (tłum.), Kraków 2002.
12. Shah I., *Reflections*, London 2014.
13. Shah I., *Seeker After Truth*, London 2018.
14. Shah I., *Sufi Spiritual Rituals and Beliefs*, [w:] *idem, Sufi Thought and Action*, London 2017, ss. 1–40.
15. Shah I., *Sufi Thought and Action*, London 2017.
16. Shah I., *Tales of the Dervishes*, London 2016.
17. Shah I., *The Book of the Book*, London 2016.
18. Shah I., *The Commanding Self*, London 2019.
19. Shah I., *The Dermis Probe*, London 2016.
20. Shah I., *The Idries Shah Anthology*, London 2019.
21. Shah I., *The Sufis*, London 2015.
22. Shah I., *The Way of the Sufi*, London 2015.
23. Shah I. (red.), *The World of the Sufi*, London 2019.
24. Shah I., *Thinkers of the East*, London 2016.
25. Shah I., *Wyczyny niezrównanego hodży Nasreddina*, A. Dzierzgowska, P. Laskowski (tłum.), Warszawa 2003.

Literatura pomocnicza

A. Książki i monografie

26. Ali Shah S.I., *Islamic Sufism*, London 1933.
27. Al-Quşayrī A. al-Qāsim, *Ar-Risāla al-Quşayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsima al-Quşayrīego*, J. Nosowski (tłum.), Warszawa 1997.
28. Armour R.S., *Islam, chrześcijaństwo i Zachód: burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, I. Nowicka (tłum.), Kraków 2004.
29. Aslan R., *Nie ma Boga oprócz Allaha. Powstanie, ewolucja i przyszłość islamu*, P. Gołębiowski (tłum.), Warszawa 2014.
30. Bauman Z., *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, J. Konieczny (tłum.), Kraków 2007.
31. Bayrak T., *The Most Beautiful Names*, Newport Coast 1985.
32. Bettelheim B., *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniu i wartościach baśni*, D. Danek (tłum.), Warszawa 1996.
33. Bhikkhu B. (red.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Washington 2000.
34. Borchert D.M., *Encyclopedia of Philosophy*, t. 9, Detroit 2006.
35. Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna?*, Kraków 2013.
36. Campo J.E. (red.), *Encyclopedia of Islam*, New York 2009.
37. Carter M., *The Rose of Baghdad*, Bloomington 2012.
38. Chittick W.C., *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, New York 2012.
39. Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, K. Pachniak (tłum.), Warszawa 2005.
40. Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, A. Zadrożyńska (tłum.), Warszawa 1990.
41. Fadiman J., Frager R. (red.), *Essential Sufism*, New Jersey 1998.
42. Fideler D.R., Fideler S. (red.), *Alchemia miłości: wybór myśli sufickich*, B. Gałkowski, P. Domachowska-Gałkowska (tłum.), Warszawa 2012.
43. Flis A., *Chrześcijaństwo i Europa*, Kraków 2001.
44. Frager R., *Heart, Self, & Soul*, Wheaton–Chennai (Madres) 1999.
45. Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa 1992.
46. Fromm E., *Ucieczka od wolności*, O. i A. Ziemikscy (tłum.), Warszawa 1970.
47. Gadacz T., Milerski B. (red.), *Religia: encyklopedia PWN*, Warszawa 2003.

48. Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, B. Baran (tłum.), Warszawa 2004.
49. Gródek W.K., *Filozofia starożytna*, niepublikowany skrypt z zajęć prowadzonych w roku akademickim 2015/2016 na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.
50. Guzowska B., *Duchowość ponowoczesna: idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2012.
51. Hanif N., *Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia*, Sarup & Sons 2000.
52. Hofstede G., Hofstede G.J., Minkov M., *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*, M. Durska (tłum.), Warszawa 2011.
53. Hume D., *Traktacie o naturze ludzkiej*, J. Łukasiewicz, K. Twardowski (tłum.), Warszawa 1977.
54. Jung C.G., *Archetypy i symbole*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa, 1993.
55. Kaczorowski B. (red.), *Religie świata: wierzenia, bogowie i święte księgi*, Warszawa 2006.
56. Kalat J.M., *Biologiczne podstawy psychologii*, M. Bidner, A. Jarmocik, M. Kuniecki (tłum.), Warszawa 2006.
57. Kahneman D., *Pułapki myślenia*, P. Szymczak (tłum.), Poznań 2012.
58. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, M. Wartenberg (tłum.), Kęty 2001.
59. Khalil Samir S., Paolucci G., Eid C., *Islam: sto pytań: odpowiada Samir Khalil Samir*, K. Klauza (tłum.), Warszawa 2004.
60. Kłoczowski J.A., *Drogi i bezdroża: szkice z filozofii religii dla humanistów. Cz. 1*, Kraków 2017.
61. *Koran*, J. Bielawski (tłum.), Warszawa 1986.
62. Landowski Z., *Sufizm: podstawowe informacje*, Warszawa 2010.
63. Martin R. (red.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim Word*, New York 2003.
64. Maududi A.A., *Zrozumieć Islam*, H. Szabanowicz, H. Sawafta (tłum.), Gdańsk 1990.
65. Mielicka-Pawłowska H., *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków 2017.
66. Müge G., *Between East and West: Sufism in the Novels of Doris Lessing*, New York 1997.
67. Nasr S.H., *Three Muslim Sages*, New York 1997.
68. Nasr S.H., Jahanbegloo R., *In search of the sacred: a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara–Denver–Oxford 2010.

69. Nord N., *Duchowe SMS-y z Pałacu Mistrzów, cz. II*, Kraków 2017.
70. Nord N., *Prosperity Training*, Kraków 2015.
71. Nord N., *Samodyscyplina i sztuka życia*, Kraków 2021.
72. Nord N., *Sztuka Trzech Miłości*, Kraków 2014.
73. Nord N., *Tęsknota i język kłamstwa*, Kraków 2018.
74. Nurbakhsh J., *In the Tavern of Ruin*, London 1992.
75. Nurbakhsh J. [Nurbachsz Dż.], *Psychologia Sufizmu: rozważania nad etapami postępu i rozwoju psyche adepta Sufickiej Ścieżki*, Ł. Łyp (tłum.), Kraków 2000.
76. Nurbakhsh J., *Sufi symbolism: the Nurbakhsh encyclopedia of Sufi terminology*, t. 7, London–New York 1993.
77. Nurbakhsh J., *Sufi symbolism: the Nurbakhsh encyclopedia of Sufi terminology*, t. 9, London–New York 1995.
78. Nurbakhsh J., *Sufism I: Meaning, Knowledge and Unity*, New York 1981.
79. Nurbakhsh J., *Sufism IV: Repentance, Abstinence, Renunciation, Wariness, Humility, Humbleness, Sincerity, Constancy, Courtesy*, New York 1988.
80. Nurbakhsh J., *The Path: Sufi Practices*, London; New York 2003.
81. Opyrchał U., *Etyka suficka w ujęciu Dżawada Nurbachsza*, Stalowa Wola 2016.
82. Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, B. Kupis (tłum.), Wrocław 1993.
83. Peck M.S., *Further Along The Road Less Travelled*, London–Sydney–New York–Toronto 2010.
84. Ridgeon L. (red.), *The Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge University Press 2014.
85. Rolheiser R., *W poszukiwaniu duchowości XXI wieku*, K. Tybinka (tłum.), Kraków 2006.
86. Rumi J., *The Mathnawi of Jalálu'd-Dín Rúmí*, R.A. Nicholson (red.), London 1926.
87. Rushbrook Williams L.F. (red.), *Sufi studies: East and West: a symposium in honor of Idries Shah's services to Sufi studies by twenty-four contributors marking the 700th anniversary of the death of Jalaluddin Rumi (A.D. 1207–1273)*, New York 1974.
88. Scarabel A., *Islam*, K. Stopa (tłum.), Kraków 2004.
89. Sedgwick M., *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*, Oxford 2016.
90. Shafii M., *Freedom from the self*, New York 1988.

91. Shah S., *Córka bazarza: w poszukiwaniu mitycznego Afganistanu*, P. Korombel (tłum.), Warszawa 2005.
92. Shah-Kazemi R., *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Jordan 2012.
93. Sitki H., *Idries Shah as a mediator of Sufism to the west: a study in intercultural communication*, niepublikowana praca magisterska, University of Canberra 1994.
94. Stevenson L.F., Haberman D.L., *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, U. Wieczorek (tłum.), Wrocław–Warszawa–Kraków 2001.
95. Subhan J.A., *Sufism. Its Saints and Shrines*, Lucknow (India) 1939.
96. Szyszko-Bohusz A., *Hinduizm, buddyzm, islam*, Wrocław 1990.
97. Teresa od Jezusa św., *Zamek wewnętrzny*, D. Wandzioch, W. Ciak (tłum.), Poznań 2015.
98. Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, B. Wolniewicz (tłum.), Warszawa 2000.
99. Wittgenstein L., *O pewności*, B. Chwedeńczuk (tłum.), Warszawa 2001.
100. Wnuk-Lisowska E., *Islam. Między herezją a ortodoksją*, Kraków 2015.
101. Westerlund D. (red.), *Sufism in Europe and North America*, London 2004.
102. Zimbardo P.G., Ruch F.L., *Psychologia i życie*, J. Radzicki (tłum.), Warszawa 1996.
103. Zuziak Wł., *Nurty etyki*, Kraków 2018.

B. Artykuły i rozdziały w pracach zbiorowych

104. Arasteh, A.R., *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 89–113.
105. Bakhtyar M., *Freedom and Sufism a Brief Analysis on Freedom Concept in the View of Muslim Mystics*, „Journal of Islamic Studies and Culture” 2014, t. 2, nr 1, ss. 31–46.
106. Black D.L., *Psychologia: dusza i intelekt*, [w:] *Historia filozofii arabskiej*, P. Adamson, R.C. Taylor (red.), ss. 285–300.
107. Brent P., *Learning and Teaching*, w: *The Word of the Sufi*, praca zbiorowa, London 2019, ss. 243–257.
108. Chazbijewicz S., *Islam i środowiska muzułmańskie we współczesnej Polsce*, [w:] *Badania nad światem islamu: Dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy*, M. Woźniak, D. Ściślewska (red.), Łódź 2015, ss. 335–348.
109. Chen J.H.M., *Literary comparisons and effects*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 33–45.

110. Druart T.A., *Metafizyka*, [w:] *Historia filozofii arabskiej*, P. Adamson, R.C. Taylor (red.), Kraków 2015, ss. 301–320.
111. Dzwonkowska D., *Etyka cnót wobec kryzysu ekologicznego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 2(98), ss. 57–67.
112. Elwell-Sutton L.P., *Sufism & Pseudo-Sufism*, „Encounter” 1975, t. XLIV, nr 5, ss. 9–17.
113. Emberger G., *Teologiczne i naukowe wyjaśnienia pochodzenia i celu zła naturalnego*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2013, t. 10, ss. 139–158.
114. Frantz-Murphy G., *A Comparison of Arabic and Earlier Egyptian Contract Formularies, Part III*, „Journal of Near Eastern Studies” 1988, nr 47(2), ss. 105–112.
115. Frembgen J.W., *The Scorpion in Muslim Folklore*, „Asian Folklore Studies” 2004, t. 63, nr 1, ss. 95–123.
116. Gałdowa A., *Wprowadzenie*, [w:] *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków 2000, ss. 9–16.
117. Gendusa R., *Doris Lessing’s Fiction: Literature as Commitment*, „Altre Modernità” 2014, nr 12(11), s. 129–139.
118. Goergen D., *The Desert as Reality and Symbol*, „Spirituality Today” 1982, t. 34, nr 1, ss. 70–79; republished: <https://tiny.pl/cqx65> (26.05.2023).
119. Graves R., *Introduction*, [w:] *The Sufis*, London 1971.
120. Hamarneh S., *Historico-literary aspects of the work of Idries Shah*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 82–88.
121. Hammer O., *Sufism for Westerners*, [w:] *Sufism in Europe and North America*, D. Westerlund (red.), London–New York 2004, ss. 127–143.
122. Haque A., *Psychology from an Islamic Perspective*, [w:] *Global Psychologies: Mental Health and the Global South*, S. Fernando, R. Moodley (red.), London–Toronto 2018, ss. 137–150.
123. Harbatski A., *Socjalizacja jako mechanizm kształtowania tożsamości dziecka*, [w:] *Dziecko w historii – między godnością a zniewoleniem*, t. 2., E.J. Kryńska, Ł. Kalisz, A. Suplicka (red.), Białystok 2022, ss. 125–140.
124. Hardin N.S., *The Sufi Teaching Story and Doris Lessing*, „Twentieth Century Literature”, t. 23, nr 3, 1977, ss. 314–326.

125. Hasan M., *Discovering Doris Lessing: Convergences between Islam and Her Thoughts*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 2016, nr 33(2), ss. 25–49.
126. Hołys B., *Utrata tożsamości w ponowoczesnym świecie*, „Przegląd Policyjny” 2016, nr 2(122), ss. 5–27.
127. Imtiyaz Y., *Islam and Buddhism Relations from Balkh to Bangkok and Tokyo*, „The Muslim World” 2010, t. 100, nr 2–3, ss. 177–186.
128. Kałużna-Wielobób A., Wielobób J., Opyrchał U., *Porównanie psychologicznych i religijnych koncepcji rozwoju człowieka dorosłego*, [w:] *Specyfika rozwoju człowieka dorosłego*, A. Kałużna-Wielobób (red.), Toruń 2015, ss. 175–197.
129. Khan A., *Sufi Activity*, [w:] I. Shah (red.), *Sufi Thought and Action*, London 2017, ss. 50–55.
130. Krąpiec M.A., *Dusza ludzka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000.
131. Krąpiec M.A., *Substancja – istota – natura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000.
132. Krzyżewski K., Kazberuk A., *Specyfika psychologicznego ujmowania tożsamości*, [w:] *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków 2000, ss. 17–33.
133. Landau R., *Experience, behavior, and doctrine in the quest of man*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 133–138.
134. Lessing D., *On Sufism and Idries Shah’s The Commanding Self (1994)*, [w:] *Sufi Studies Today*, 1999, <https://tiny.pl/t6db3> (15.09.2019).
135. Majczyzna M., *Podmiotowość a tożsamość*, [w:] *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków 2000, ss. 35–52.
136. Mark S., *Malamati Sufis*, [w:] *Encyclopedia of Islam*, J.E. Campo (red.), New York 2009, s. 450.
137. Markowski R., *Specyfika duchowości sufickiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, t. XXII, nr 2, ss. 263–274.
138. Megan A.S., *Naqshbandi Sufi Order*, [w:] *Encyclopedia of Islam*, J.E. Campo (red.), New York 2009, ss. 517–518.
139. Mielicka-Popławska H., *Oczywistość kulturowa a tożsamość ponowoczesna*, [w:] *Kim jestem? Kim jesteśmy?*, D. Czakon, M. Boruta (red.), Kraków 2012, ss. 86–96.

140. Moore J., *Neo-Sufism: The case of Idries Shah*, „Religion Today” 1986, nr 3(3), ss. 4–8.
141. Moriyama T., *A Response to Prof. Mark Sedgwick: “Neo-Sufism in the 1960s: Idries Shah”*, [w:] *The 8th CISMOR Annual Conference on Jewish Studies: Kabbalah and Sufism Esoteric Beliefs and Practices in Judaism and Islam in Modern Times*, Kyoto, ss. 73–76.
142. Mudyń K., *On the false ontological consensus*, „Polish Psychological Bulletin” 2015, nr 46(2), ss. 160–173.
143. Nisbett R., Wilson T.D., *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, „Psychological Review” 1977, nr 84 (3), ss. 231–259.
144. Nord N., *Powiastka jako narzędzie rozwijania świadomości*, [w:] *idem, Medytacja – Elikzir Trzeźwości*, Kraków 2017, ss. 173–185.
145. Nord N., *Pułapki logicznego myślenia*, <https://youtu.be/4kgTWsAIxhM> (15.10.2023).
146. O’Fahey R.S., Radtke B., *Neo-Sufism Reconsidered*, „Der Islam” 1993, t. 70, nr 1, ss. 52–87.
147. Ornstein R., *Robert Ornstein To Speak at Library of Congress on Afghan „Teaching-Stories” and the Brain*, [w:] <https://www.loc.gov/item/prn-02-147/> (15.09.2019).
148. Qureshi I.H., *Projecting Sufi thought in an appropriate context*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 25–27.
149. Pharand M., *„In the Irish-Sufic Tradition”: Robert Graves and Idries Shah*, „Gravesiana: The Journal of the Robert Graves Society” 1997, t. 1, nr 3, ss. 305–317.
150. Platon, *Teajtet*, [w:] *Dialogi*, W. Witwicki (tłum.), t. 2, Kęty 2005, ss. 323–430.
151. Rahman F., *Islam*, Chicago 1979.
152. Rizvi S.H., *Mistycyzm i filozofia: Ibn Arabi i Mulla Sadra*, [w:] *Historia filozofii arabskiej*, P. Adamson, R. C. Taylor (red.), Kraków 2015, ss. 211–230.
153. Rodrigues A., *Islam and Symbolism*, „Military Review” 2008, nr May–June, ss. 106–114.
154. Rushbrook Williams L.F., *Shah in his Eastern context*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 13–24.
155. Sayadmansour A., *Neurotheology: The relationship between brain and religion*, „Iranian Journal of Neurology” 2014, nr 13(1), ss. 52–55.

156. Schiff J., *Nasreddin Hodja*, [w:] <http://u.cs.biu.ac.il/~schiff/Net/front.html> (15.01.2019).
157. Sedgwick M., *Neo-Sufism in the 1960s: Idries Shah*, [w:] *The 8th CISMOR Annual Conference on Jewish Studies: Kabbalah and Sufism Esoteric Beliefs and Practices in Judaism and Islam in Modern Times*, Kyoto 2015, ss. 52–72.
158. Sedgwick M., *The Reception of Sufi and Neo-Sufi Literature*, [w:] *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, London 2009.
159. Shaerpooraslilankrodi1 S., Suliza Hashim R., *Pursuit of Truth in Doris Lessing's „Shikasta”: Plato and Nagarjuna in Conversation*, „Asian Social Science” 2016, nr 12(10), ss. 63–70.
160. Shields Hardin N., *The Sufi Teaching Story and Doris Lessing*, „Twentieth Century Literature” 1977, t. 23, nr 3, ss. 314–326.
161. Shinwary H., *Idries Shah: A brief portrait*, [w:] <https://idriesshahfoundation.org/idries-shah-a-brief-portrait/> (2.01.2018).
162. Stróżewski Wł., *Pytania o arché*, [w:] *idem, Istnienie i sens*, Kraków 2005.
163. Sperlinger T., *Radical Pedagogy in Doris Lessing's Mara and Dann*, „Critique: Studies in Contemporary Fiction” 2017, t. 58, nr 3, ss. 300–311.
164. Trzebińska E., Miś T., Ruczyńska I., *Wielorakie JA i jedność tożsamości: ujęcie doświadczeniowo-analityczne*, „Roczniki psychologiczne” 2003, t. 6, ss. 5–25.
165. Voll J.O., *Neo-Sufism: Reconsidered Again*, „Canadian Journal of African Studies” 2008, t. 42, nr 2/3, ss. 314–330.
166. Wade D., Campbell E., *To teach the way of the Sufi*, „The Guardian” 1996, December 3, s. 15.
167. Williams P., Winn D., *How to tell stories that heal. A masterclass in therapeutic storytelling*, [w:] <http://www.humangivenscollege.com/courses/stories-that-heal.html> (21.12.2014).
168. Westerlund D., *Introduction: Inculturating and transcending Islam*, [w:] *idem* (red.), *Sufism in Europe and North America*, London 2004, ss. 1–12.
169. Yahia Haschmi M., *Spirituality, science, and psychology in the Sufi way*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 114–132.

OŚWIADCZENIE

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej.

Kraków, dnia

czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi tytułu naukowego.

data

podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

data

własnoręczny podpis autora pracy