

Łukasz Piątek

Recenzja: A. Azfar Moin. 2012.

The Millennial Sovereign.

Sacred Kingship & Sainthood in Islam.

New York: Columbia University Press,

342 strony.

W naukowym dyskursie na temat muzułmańskiej ideologii politycznej okresu przednowoczesnego dominują badania nad klasyczną sunnicką teorią polityczną, która traktowana jest zwykle jako gałąź prawa muzułmańskiego (*šarīʿa*). Dział ten określany jest mianem *al-ahkām as-sultāniyya*. Koncepcja ta opiera się na instytucji kalifatu (*hilāfa*) jako narzędziu wprowadzania, egzekwowania i promocji prawa bożego na ziemi. Klasyczni teoretycy, tacy jak Al-Baqillānī (zm. 1031) czy Al-Māwardī (947-1058), wywodzili ją z nauczania i praktyki proroka Muḥammada oraz jego bezpośrednich następców, tzw. kalifów prawowiernych. Rozważania uczonych oscylowały wokół sposobu wyboru, koniecznych cech oraz kompetencji kalifa i były próbą legitymizacji władzy w imperium Abbasydów. Nieco później, w pismach Al-Gazālīego (1058-1111), do koncepcji tej inkorporowano istniejącą już w stanie faktycznym możliwość delegacji (*tawfīd*) władzy kalifa na urzędników takich jak emir, wezyr czy sułtan. Zmiana ta odzwierciedlała feudalizację i rozdrobnienie władzy w podupadającym już kalifacie (Pachniak 2001). Inwazja Mongołów,

która położyła kres istnieniu kalifatu w 1258 r., rosnące wpływy perskiej koncepcji monarchii, jak również szereg przemian, jakie dokonały się w religijności muzułmańskiej ówczesnej epoki, otworzyły nowe możliwości ideologicznej podbudowy władzy, jaką sprawowali władcy nowych imperiów muzułmańskich, szczególnie na Wschodzie.

Tematem książki A. Afzara Moina są powiązane ze sobą, choć nieidentyczne, ideologie dynastyczne środkowoazjatyckich Timurydów, perskich Safawidów oraz indyjskich Wielkich Mogołów. Ośrodkiem tych ideologii nie była spójna, intelektualnie wyłożona teoria polityczna, lecz nadprzyrodzona aura i swoisty kult, jakim otoczona została osoba władcy. Monarchię postrzegano jako świętą nie z mocy stania na straży prawa szariat, ale jako emanację nadprzyrodzonego posłannictwa i osobistego charyzmatu króla. Władca taki, poza oczywistą rolą polityczną, stawał się przewodnikiem duchowym, swego rodzaju mistrzem sufickim dla wewnętrznego grona swoich dworzaków lub w szerszym sensie – dla ogółu poddanych.

Autor publikacji dokonał udanej i nowatorskiej rekonstrukcji badanych ideologii dzięki interdyscyplinarnemu podejściu, które łączy ze sobą religioznawstwo i historię polityczną. Udało mu się przezwyciężyć pokutujące w literaturze przedmiotu ścisłe ograniczenie sufizmu do przejawów życia duchowego, pozbawionych wymiaru politycznego oraz nieumiejętność dostrzeżenia przez historyków w mistycznych pretensjach władców czegoś więcej niż oznak indywidualnego ekscentryzmu. Metody dwóch dziedzin należało połączyć, aby, jak to ujął autor,

[...] przedstawić środowisko, w którym mistycy i monarchowie współpracowali i współzawodniczyli ze sobą. We wczesnonowożytnych Indiach i Persji rody królewskie i rodziny mistyków żeniły się ze sobą i patronowały sobie nawzajem. Suficy nauczyciele zajmowali się edukacją książąt, a uczniowie mistyków służyli jako generałowie. Królowe wysyłano do siedzib mistyków, aby tam rodziły synów, a mauzolea sufickich świętych wznoszono wewnątrz pałacowych murów. Dynastie królów i świętych krzyżowały się, a granice między nimi zacierały się, gdy dwory i sanktuaria Persji i Indii przyjęły ten sam repertuar sakralności i sposobu sprawowania władzy (Moin 2012: 5-6).

W obrazie mistycznego władcy połączonych zostało w sposób eklektyczny kilka koncepcji różnej proweniencji. Są wśród nich idee przejęte z sufizmu, takie jak koncepcja człowieka doskonałego (*al-insān al-kāmil*) czy koncepcja bieguna lub osi świata (*quṭb*). Zgodnie z ich założeniami monarcha postrzegany był jako osoba na najwyższym poziomie rozwoju duchowego i moralnego, utrzymująca świat

w istnieniu. Z kolei idea boskiego charyzmatu władzy królewskiej (*farr-i izādi*) ma swoje źródło w staroperskiej, zaratusztriańskiej *chwarēnī*. Inne elementy wizerunku władcy nawiązywały do nośnego wówczas millenaryzmu z racji zbliżającej się tysiącletniej rocznicy posłannictwa proroka Muḥammada, co rodziło oczekiwanie na rychły koniec świata lub też przełomowe wydarzenie, takie jak zakończenie ery islamu czy objawienie nowej religii lub proroctwa. Monarsze, któremu dane było rządzić w tak szczególnych okolicznościach, przypisywano szczególną rolę jako wybawicielowi z ucisku (*mahdī*) lub odnowicielowi religii w nowym cyklu dziejowym (*muḡaddid*) (tamże: 9). Ponadto Timur (1336-1405), a po nim Šāh Ğahān (1592-1666), używali tytułu „Władca Koniunkcji” (*ṣāhib qirān*). Było to nawiązanie do astrologicznego przekonania o szczególnej misji dziejowej osoby urodzonej w czasie zbliżenia się Saturna i Jowisza w znaku Raka. W wypadku Timura warto jeszcze wspomnieć symboliczne ujęcie jego genealogii sformułowane na jego sarkofagu, które głosi, że był on potomkiem mistycznego związku mitycznej mongolskiej księżniczki Alanquwy oraz metafizycznego światła, którym miał być ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (tamże: 29-32, 54).

Elementy szyickie w sposób najbardziej oczywisty odegrały rolę w kształtowaniu ideologii dynastycznej Safawidów. W sposób najbardziej radykalny dotyczyło to osoby szacha Ismā‘īla (1487-1524), który postrzegany był przez krąg oddanych kizyłbaszy jako manifestacja imama ‘Alego oraz uosobienie eschatologicznego mahdiego. Kizyłbasze byli wojownikami zorganizowanymi w formie bractwa sufickiego, na którego czele stał sam Ismā‘īl jako „doskonały mistrz” (*muršid-i kāmīl*). Warto dodać, że późniejsi władcy z dynastii Safawidów obrali sobie na ideologię państwową szyizm imamicki głównego nurtu, a za swój polityczny *raison d’être* uznali obronę ziem zamieszkałych przez szyitów. Mimo tych zmian w sferze oficjalnej, jeszcze do czasów szacha ‘Abbāsa I (1571-1629) utrzymywał się specyficzny rytuał w postaci zbiorowego chłostania różgą (*čūb-i tariqat*) przez wyznaczonego urzędnika wszystkich dworzan, a także zaproszonych gości, takich jak posłowie z krajów europejskich (tamże: 81-82) na znak posłuszeństwa i oddania osobie szacha.

Moin postuluje, aby właśnie w świetle kultu władcy i koncepcji świętej monarchii, jaka rozwinęła się w Persji i Indiach w okresie wczesnonowożytnym, interpretować szeroko dyskutowaną, synkretyczną „boską religię” (*dīn-i ilāhī*) mogolskiego cesarza Akbara (1542-1605). Jego zdaniem, nie była ona zaprojektowana, aby zastąpić islam w roli religii powszechnej, był to jedynie dworski kult władcy czerpiący z tradycji safawidzkich. Miał on ponadkonfesyjny charak-

ter, jako że promował uczestnictwo zarówno muzułmanów, jak i osób wywodzących się z innych obecnych w Indiach religii – hinduizmu, zaratusztrianizmu i chrześcijaństwa. Był on próbą stworzenia międzyreligijnej solidarności elit państwa mogolskiego (tamże: 132-133). Uzupełniał ukutą przez Akbara mesjanistyczną ideę pokoju powszechnego (*sulḥ-i kull*) w niezwykle zróżnicowanym religijnie społeczeństwie, w ramach której zniesiono uprzywilejowaną pozycję islamu poprzez wycofanie podatku pogłównego od niemuzułmanów (*ḡiḡya*).

Autor publikacji celnie ukazuje, jak ideologia imperialna znajdowała wyraz w bogatej symbolice administracji i ceremoniału dworskiego. Przykładowo, inny mogolski władca – cesarz Humayūn (1508-1556) zgrupował swoich urzędników w cztery ministerstwa, którym nadał nazwy czterech żywiołów i przypisał kompetencje według alchemicznych zależności. Kolor szaty monarchy był przypisany do dnia tygodnia i odzwierciedlał patronat określonej planety (tamże: 113-116). Šāh Ḡahān z kolei, miał w zwyczaju ukazywać się swoim poddanym o świcie święta perskiego Nowego Roku (*nawrūz*) w specjalnym ceremonialnym oknie pałacu zwanym „oknem widzenia” (*ḡharoḡa-i darš-an*), korzystając ze splendoru wschodzącego słońca, które symbolizowało monarszą potęgę. Tak interpretowane słońce wraz z lwem jako uniwersalnym symbolem władzy stało się oficjalnym emblematem państwa Wielkich Mogołów. To w „oknie widzenia” odbywał się również coroczny rytuał równoważenia władcy workami srebra i złota (*ḡšaḡn-i wazn-i šamsi wa-qamarī*) (tamże: 219-221).

Warto podkreślić różnorodność źródeł piśmiennych i niepiśmiennych, którymi posłużył się autor. Do źródeł pisanych należą: królewskie kroniki, traktaty apokaliptyczne oraz podręczniki magii i astrologii. Źródła niepiśmienne to: architektura budowli świeckich i sakralnych oraz malarstwo ściennie i miniaturowe przedstawiające sceny z życia dworskiego, a także w późniejszym okresie portrety władców, w szczególności Ḡahāngīra (1569-1627), obfitujące w symbolicznie sformułowane przesłanie ideologiczne i propagandowe.

Podsumowując, książka A. Afzara Moīna stanowi niezwykle cenny wkład w badanie rozwoju heterodoksyjnych muzułmańskich ideologii politycznych na tle przemian religijności, jakie dokonywały się w XIV-XVII w. we wschodniej części świata islamu, polegających na rosnącej roli bractw sufickich, szerokiej akceptacji astrologii oraz tzw. nauk okultystycznych (*al-‘ulūm al-ḡarība*), w tym magii i alchemii, oraz renesansie szyizmu. Oprócz interdyscyplinarnego podejścia oraz różnorodności wykorzystanych źródeł, zaletą niniejszej publikacji jest płynna i wartka narracja, która z akademickiego tekstu zaopatrzonego w pełen aparat naukowy czyni przyjemną i fascynującą lekturę, stawiając

ją na równi z najlepszymi przykładami literatury popularnonaukowej. Recenzowana praca może być umieszczona na jednej półce z tak solidnymi, a powiązаныmi tematycznie pozycjami, jak klasyczny już i znany w polskim przekładzie *Pawi tron* Waldemara Hansena czy późniejsza monumentalna praca Kathryn Babayan pt. *Mystics, Monarchs and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Times*.

Bibliografia:

- Babayan, Kathryn. 2002. *Mystics, Monarchs and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Times*. Harvard: Harvard University Center for Middle Eastern Studies.
- Hansen, Waldemar. 1987. *Pawi tron*. Tłum. Jerzy Schwakopf. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pachniak, Katarzyna. 2002. *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Ḥāmida al-Ġazālego*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.