

Stanisław Grodź SVD

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wszyscy wspinamy się na tę samą górę, choć ścieżki są różne. Teodor Monod i islam

Generalne nastawienie Europejczyków do islamu w okresie kolonialnym było niewiele lepsze od znanego nam obecnie. Islam z jednej strony postrzegano jako religię związaną z zapóźnieniem kulturowym – statyczną, restrykcyjną, obfitującą w różnorakie przesady i hamującą rozwój społeczeństw. Z drugiej strony obawiano się muzułmańskiego aktywizmu i starano się kontrolować muzułmańskie środowiska i neutralizować antyeuropejskie sentymenty. Do połowy XX wieku protestanckie podejścia do islamu można by w zasadzie zaliczyć do polemiczno-prozelickich. Od tego tła odróżniały się jednak poglądy i działania takich postaci, jak Henry Martyn (1781–1812), Temple Gairdner (1878–1928) czy Teodor Monod (1902–2000).

Wymienionemu w tytule przekonaniu Teodor Monod dawał wyraz niejednokrotnie. Wspinaczka ta, która symbolizuje ziemskie życie człowieka, jest istotna, gdyż na szczycie góry ludzie spotykają się z Bogiem. Ten obraz Monod otrzymał od swojego przyjaciela Amadou Hampâté Bâ, fulbejskiego sufiego i etnografa, późniejszego działacza UNESCO, w jednym z pierwszych listów, których wymienili ze sobą ponad sto w przeciągu około trzydziestu lat.

Współcześnie takie ujęcie tajemnicy ludzkiego życia i ostatecznego przeznaczenia człowieka być może nie budzi zdziwienia, ale trzeba wziąć pod uwagę fakt, iż przekonanie to wyrażał gorliwy protestant w I połowie XX wieku, erze bardzo intensywnej działalności misyjnej chrześcijan. Monod uważał siebie za osobę osadzoną w tradycji „liberalnego protestantyzmu”¹, przy czym sprawy wiary w jego ujęciu należały do istotnych elementów życia codziennego, które człowiek przeżywa w otoczeniu ludzi wyznających różne religie.

¹ I. Jarry, *Théodore Monod*, Paris 1990, s. 214; T. Monod, *Un éclaircur*, „Question de” 90 (1992), s. 112; tenże, *Témoignage*, [w:] *Louis Massignon et ses contemporains*, dir. J. Keryell, Paris 1999, s. 358.

Teodor Monod jest w Polsce prawie nieznan, stąd konieczna jest jego krótka prezentacja i naszkicowanie polityczno-społecznego klimatu, w którym przyszło mu żyć. Istotne będzie też przyjrzenie się rozwojowi pojmowania młodzieńczych fascynacji dotyczących religijnego aspektu życia i wpływu przyjaźni z Hampâté Bâ na pogłębianie znajomości islamu, a zwłaszcza szeroko pojmowanego dialogu międzyreligijnego.

Nie można stwierdzić, że Monod jest sztandarową postacią dla jakiegokolwiek nurtu myśli protestanckiej. Głównym polem jego zainteresowań i działalności były nauki przyrodnicze. Wyprawy w sferę teologii – jeśli tak to można ująć – wynikały z jego osobistej religijności i nie rościły sobie pretensji do wyznaczania jakiegoś kierunku dla innych. Chociaż Monod podejmował próby konkretnych działań na forum publicznym – ich przykładem była próba oddemonizowania jednej z sufickich grup działających w kontrolowanej przez Francuzów Afryce Zachodniej i zmiany nastawienia do niej władz kolonialnych – to jest on raczej przykładem indywidualnego przekuwania własnych przekonań na praktykę. Przedstawiam go tu jako przykład kogoś, kto przez osobiste relacje z muzułmanami, bez specjalnego rozgłosu, pracował nad poprawą relacji chrześcijańsko-muzułmańskich u podstaw, na własnej, indywidualnej płaszczyźnie swoich spotkań z innymi. Przypuszczam, że tego typu przykładów jest w dziejach relacji chrześcijańsko-muzułmańskich więcej, ale rzadko są one dokumentowane i opisywane².

Kim był Teodor Monod?

Nicole Vray określiła Teodora Monoda w podtytule biografii trzema słowami: naukowiec, podróżnik, protestant, które chyba w najbardziej lapidarny sposób ujmują to, co najistotniejsze³. Teodor urodził się w Rouen w 1902 roku, ale młodość spędził w Paryżu, gdzie jego rodzina przeniosła się, gdy ojciec, Wilfred, został pastorem w *Oratoire du Louvre*. Młody Teodor okazywał spore zainteresowanie misjami chrześcijańskimi – świadczą o tym pozostawione przez niego zapiski z lat dziecięcych i młodzieńczych – ale ostatecznie górę wzięły zainteresowania przyrodnicze. Jako dyplomowany zoolog został zatrudniony w Muzeum Nauk Przyrodniczych w Paryżu w 1922 roku i wziął udział w szeregu ekspedycji badawczych na Saharze i we Francuskiej Afryce Zachodniej. W latach 1938–1965 był dyrektorem *Institut Français d’Afrique Noire* (IFAN) w Dakarze. Mówił o sobie: „naturalista”, gdyż interesował się zoologią, botaniką, geologią, archeologią i etnologią. W 1963 roku wybrano go do *Académie*

² Zob. np. S. H. Griffith, *Bediüzzaman Said Nursi and Louis Massignon in Pursuit of God’s Word. A Muslim and a Christian on the Straight Path*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 19 (2008) nr 1, s. 5–16.

³ N. Vray, *Monsieur Monod. Scientifique, voyageur et protestant. Biographie*, Arles 1994.

des Sciences, a w 1965 roku przeniósł się na stałe do Francji. Chociaż służył we francuskiej armii w latach dwudziestych na Saharze i w czasie kampanii 1940 roku, to z przekonania był pacyfistą. W latach sześćdziesiątych brał udział w protestach przeciw wojnie w Algierii i wtedy rozpoczął praktykę religijnie motywowanego postu⁴. Był także aktywnym działaczem ruchów antynuklearnych. Zmarł w 2000 roku, a Jacques Chirac w pośmiertnym wspomnieniu stwierdził: „Odszedł od nas głęboki humanista, poszukiwacz i mędrzec, który od najmłodszych lat skierował swe życie ku temu, co najistotniejsze – poszukiwaniu sensu, którym dla niego były badania naukowe i poszukiwanie Boga”⁵.

Polityczno-społeczny klimat jego życia

Ogólnie klimat polityczno-społeczny, w którym przyszło Monodowi spędzić pierwszą połowę swego życia, pod względem stosunku Europejczyków do islamu, zwłaszcza w koloniach, nie był wcale lepszy od tego, co obserwujemy współcześnie. W północnej i zachodniej Afryce muzułmańskie ugrupowania, lokalni władcy i duchowi przywódcy znajdowali się pod ścisłym nadzorem francuskiej administracji kolonialnej, gdyż obawiano się buntu przeciwko okupacji europejskiej. Politycy i wojskowi sięgali po pomoc ze strony antropologów, religioznawców i orientalistów w celu lepszego zrozumienia organizacji muzułmańskich społeczeństw i dynamiki działania muzułmańskich grup, zwłaszcza bractw religijnych. To w kręgach francuskich naukowców ukuto termin „czarny islam”, który miał określać specyfikę islamu zakorzenionego w kulturach afrykańskich, a przez to jakby bardziej „otwartego”, „tolerancyjnego” niż islam w wydaniu arabskim, „tradycyjny”⁶.

Krystalizacja młodzieńczych fascynacji

Monod wykazywał niezależność myślenia już od najmłodszych lat. W jednym ze swoich młodzieńczych listów do rodziców Teodor nakreślił ogólny kierunek, który chciałby nadać swojemu życiu. Wśród wyszczególnionych zainteresowań znalazły się: archeologia Bliskiego Wschodu, historia i nauki przyrodnicze. W rozumieniu szesnastolatka wszystkie zainteresowania były jednak podporządkowane celowi głównemu – cokolwiek się nie stanie, jego życiowa kariera będzie oddana sprawie Królestwa Bożego⁷.

⁴ T. Monod, *Témoignage...*, s. 359.

⁵ <http://www.moncelon.com/mortmonod.htm> [3 V 2009].

⁶ J.-L. Triaud, *Islam in Africa under French Colonial Rule*, [w:] *The History of Islam in Africa*, eds N. Levtzion, R. L. Pouwels, Athens 2000, s. 174–175, 178, 181 („czarny islam”).

⁷ „Durant cette année j’ai un peu réfléchi et je me suis pénétré d’une chose : s’est qu’une vie qui n’a pas pour but l’avancement du règne de Dieu sur la Terre est inutile, donc nuisible, car comme dit l’Ecriture, ‘qui n’est pas pour nous est contre nous’. C’est en présence de cette

Dłuższy pobyt w Londynie w 1924 roku zaowocował przemyśleniami na temat specyfiki chrześcijaństwa i istoty religii. Monod uznał, że podstawowe idee i praktyki są mniej więcej wspólne wszystkim religiom⁸. Nie prowadziło go to jednak do indyferentyzmu religijnego, a raczej inspirowało do podejmowania nowych działań. To mniej więcej w tym okresie zrodził się pomysł utworzenia organizacji na wzór katolickich trzecich zakonów, która przekraczałaby katolicko-protestanckie podziały. Pomysł ten został później wcielony w życie przez Wilfreda Monod w formie *La Communauté des Veilleurs* – Wspólnoty Czuwających. Celem jej członków było harmonizowanie codziennego życia z duchem Jezusowych ośmiu błogosławieństw, które recytowano każdego dnia w południe⁹.

Od swojego ojca Teodor nauczył się, że wcielanie ewangelicznego ideału w codzienne życie było istotnym składnikiem chrześcijańskiej duchowości¹⁰. Jeszcze jako dziecko Teodor wyrażał zainteresowanie chrześcijańskimi misjami, ale bezpośredni kontakt z szarą, kolonialną rzeczywistością, której doświadczył podczas wyprawy badawczej w Kamerunie w latach 1925–1926, pozbawił go złudzeń i skłonił do większego zwrócenia uwagi na ideę „przeżywania zwykłego życia w sposób niezwykły”.

Wspomniane przekraczanie katolicko-protestanckich podziałów przez Monoda widoczne jest też w jego fascynacji postacią Karola de Foucauld. W czasie kolejnej wyprawy badawczej na Saharę w 1927 roku Monod znalazł się w południowej Algierii i z niemal pielgrzymią pobożnością udał się na jego grób, gdzie modlił się i recytował osiem błogosławieństw. Rodzicom posłał zrobioną tam fotografię i kamień z grobu Karola¹¹.

W czasie podróży badawczych na Saharze Monod spotykał muzułmanów, których podziwiał¹². Przez długi czas nie wiedział jednak, jaką postawę wobec nich powinien przyjąć. W czasie wyprawy w poszukiwaniu śladów rzekomego meteorytu w Chinguetti w 1934 roku na postojach czytał niekiedy głośno osiem błogosławieństw po arabsku, a jednemu z lokalnych wodzów podarował książkę

réalité profonde et plein de l'idéal chrétien que j'ai pris la résolution de me consacrer au service du Christ” – N. Vray, *Monsieur Monod...*, s. 52.

⁸ Tamże, s. 119–120.

⁹ I. Jarry, *Théodore Monod...*, s. 215–216. Mottem tej wspólnoty było: „Radość, prostota i przebaczenie”.

¹⁰ Środowisko, w którym żył Monod i jego rodzina, i tak silnie akcentowało praktykę niż przyłgnięcie do określonych dogmatycznych formuł – tamże, s. 212.

¹¹ N. Vray, *Monsieur Monod...*, s. 149. Później napisał artykuł, w którym pochwalał cześć oddawaną świętym jako „duchowym gigantom”, których przykład powinien inspirować wierzących także w środowisku protestanckim – tamże, s. 198.

¹² Wyrazem tego był napisany przez niego w 1932 roku artykuł do „Evangile et Liberté”, w którym porównywał przekonania katolików i muzułmanów dotyczące stanu, w którym rodzą się dzieci – ich nieochrzcenie w ujęciu katolickim skazywało je na „potępienie”. Natomiast w ujęciu muzułmańskim, ponieważ małe dzieci nie były w stanie grzeszyć, jeśli umarły, nie zostawały „potępione” w przyszłym życiu – tamże, s. 199–200.

z tekstem czterech ewangelii. Człowiek ten przyszedł do niego na drugi z dzień z pytaniem, czy Jezus jest równy Bogu, czy jest tylko Bożym Wysłannikiem. Świadomy muzułmańskiego spojrzenia na Jezusa, Monod odparł, że był on Wysłannikiem Boga. Uniknął w ten sposób zapewne jałowej debaty, ale pamięć o udzieleniu takiej odpowiedzi nie dawała mu spokoju. W liście do żony napisał, że czuje się z tym niezręcznie, ale dodał też, że muzułmanom z Północnej Afryki świat biblijny jest w naturalny sposób dużo bliższy, niż chrześcijanom europejskim, którzy – aby w niego wniknąć – muszą wykonywać *étranges acrobaties*¹³. W późniejszym okresie życia Monod przyznawał się do unitarianizmu¹⁴ i nie jest wykluczone, że przyczyniły się do tego jego kontakty zwłaszcza z muzułmanami.

Wydaje się, że inny list do żony, datowany na 1 sierpnia 1934 roku, rzuca światło na jego postawę. Wyrażając ubolewanie i oskarżając się za wymaganie od niej zgody na jego „pół-zakonny” styl życia (związany z długą rozłąką przez udział w wyprawach badawczych), Teodor poruszył także sprawę wiary. Olga była Czeszką pochodzenia żydowskiego, ale poślubiając Teodora poprosiła, by był jej przewodnikiem na drodze do przyjęcia chrześcijaństwa. On, syn pastora i gorliwy chrześcijanin, nie podjął żadnych kroków, by tę jej gotowość do konwersji zrealizować. Wyjaśniając w liście motywy swojego postępowania, wskazywał na to, że nie chciał wywierać na nią jakichkolwiek nacisków w sprawach wiary. Poza tym wskazywał na uczucie zakłopotania w przedstawianiu spraw mu najdroższych i najbliższych, zwłaszcza, że chodziło o konieczność wyrażania słowami tego, co w istocie jest niewyraźne¹⁵. Oprócz tych wszystkich trudności Monod podkreślił, że ten, kto daje, sam najpierw musi to coś posiadać, tymczasem on miał poczucie kompletnej wewnętrznej pustki¹⁶. Monod napisał ten list w bardzo trudnym i frustrującym dla siebie czasie.

Ostatecznie, szukając odpowiedzi na trapiące go pytania o postawę misyjną, inspirację znalazł w twórczości Karola de Foucauld – istotne było dawanie świadectwa wierze własnym stylem życia. Najpierw trzeba jednak dotrzeć do ludzi w ich codziennych radościach i troskach, zaprzyjaźnić się z nimi bez żadnego

¹³ Tamże, s. 209.

¹⁴ I. Jarry, *Théodore Monod...*, s. 216–17; T. Monod, *Un éclairneur...*, s. 112.

¹⁵ N. Vray, *Monsieur Monod...*, s. 221.

¹⁶ Tamże, s. 221–222. Sygnalizowany fragment brzmi: „On me croit un profond penseur, on me juge ‘croyant’ et ‘pieux’: on ignore le fond, qui est vide. Cette vacuité habilement dissimulée? Oui, car on n’aime pas avouer son indicible misère et son amère pauvreté. Mais ce n’est pas cette dernière hypocrisie qui vous enrichira, c’est la recherche persévérante, et humble. En fait, je suis incapable d’enseigner, de montrer, de guider: et n’en ai pas le droit. Je cherche moi-même le Maître et le Guide; aveu étrange et qui en étonnerait beaucoup, j’ignore ce que c’est que de prier, de prier vraiment, courageusement, avec sérieux: je ne sais que lire ou répéter des phrases, belles assurément, bienfaitantes à l’occasion, mais qui ne sont pas ‘la prière’, qui doit être tout autre, n’est-ce pas? ... Il y a des moments où je me demande jusqu’à quel point j’ai le droit de me dire chrétien, au vrai sens du mot, évidemment. Mais on peut essayer de le devenir. Et c’est la seule chose à faire: chercher, mais chercher davantage ensemble”.

zamiaru „nawrócenia” ich, ale z gotowością do tego, by pomóc im w sposób materialny i duchowy z powodu własnych, chrześcijańskich przekonań¹⁷. Z takim nastawieniem Monod przeniósł się do Dakaru w 1938 roku, by stanąć na czele *Institut Français d’Afrique Noire* (IFAN).

Kontakt z Amadou Hampâté Bâ

IFAN był jednostką badawczą o dosyć szerokim zakresie zainteresowań, a jego dyrektor był ważną postacią w kolonialnym establishmentie. To do Monoda, jako dyrektora IFAN, pewien fulebski urzędnik kolonialny niskiego szczebla, pracujący w odległej Górnej Wolcie, przysłał rękopis czegoś w rodzaju mużulmańskiego katechizmu z prośbą o umożliwienie jego publikacji. Tym urzędnikiem był Amadou Hampâté Bâ. Manuskrypt zawierał podstawowe prawdy wiary mużulmańskiej przedstawiane niepiśmiennym Dogonom, opracowane przy wydatnym zastosowaniu mużulmańskiej numerologii, przez fulbejskiego sufiego Cerno Bokara Salifa Tala z Bandiagary¹⁸.

Ponieważ Monod nie czuł się kompetentny, by ocenić wartość merytoryczną rękopisu, posłał go Louisowi Massignon z prośbą o opinię. Ta korespondencja zapoczątkowała bliższą znajomość między uczonymi. Z powodu obfitości własnych zajęć Massignon przesłał swoją opinię dopiero około pół roku później. Wyraził zainteresowanie oryginalną myślą autora, pochodzącego z bractwa tidżanijja, ale negatywnie odniósł się do prób przybliżania tego przesłania przy pomocy pojęć zaczerpniętych z zachodnich kręgów teozoficznych. Uważał to za całkowicie nieodpowiednie i banalizujące oryginalny zamysł autora. Wyraził jednak chęć zatrzymania przesłanej mu kopii manuskryptu¹⁹.

Sprawa tego manuskryptu zapoczątkowała nie tylko bliższy kontakt Monoda z Massignonem, ale także długoletni i bardzo intensywny – zwłaszcza w początkowych latach – kontakt listowny z nadawcą przesyłki – Amadou Hampâté Bâ, krewniakiem i uczniem Cerno Bokara. Na początku 1941 roku Hampâté Bâ napisał kilka obszernych listów wyjaśniających okoliczności po-

¹⁷ Tamże, s. 237–238.

¹⁸ „Katechizm” ten nazwany *Mā’d-dīn* jest opisany w: L. Brenner, *The West African Sufi. The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, London 1984, s. 86–97, 187–192.

¹⁹ Kopie trzech listów Massignona do Monoda datowanych na 8 XII 1938, 14 III 1939 i 6 VI 1939 znajdują się w *Fonds Monod*. Są również zamieszczone na: <http://www.moncelon.com/mascorr.htm>. Monod wielokrotnie o tym wspominał w swoich tekstach i wywiadach. Zob. np. T. Monod, *Témoignage...*, s. 358. Cerno Bokar, powierzając Hampâté Bâ zadanie propagowania *Mā’d-dīn* w języku francuskim, podkreślał konieczność znalezienia odpowiedniej terminologii. Jednak jedynym jej źródłem dla Hampâté Bâ w latach trzydziestych było teozoficzne pismo *Eudia*, którego numer otrzymał od swego kuzyna, a później prenumerował. List Amadou Hampâté Bâ (AHB) do Teodora Monod (TM) z 8 stycznia 1941; zob. też M. Devey, *Hampâté Bâ: l’homme de la tradition*, [Cadenet] 1993, s. 60.

wstania manuskryptu, jak również własne przekonania religijne. Napomknął też o chęci bliższego zapoznania się z tekstem biblijnym, choć dał wyraźnie do zrozumienia, że nie chodzi o jakąkolwiek ewentualną konwersję²⁰.

Monod posłał mu egzemplarz Biblii i sam ten fakt oraz komentarze Hampâté Bâ na temat odczuć z własnej lektury tej księgi pogłębiły łączące ich więzi, początkowo utrzymywane dzięki wymianie korespondencji. Nić wzajemnego porozumienia, która wytworzyła się między nimi, przekraczała cały szereg dzielących ich barier. Obaj pochodzili z zewnętrznie bardzo odmiennie ukształtowanych światów. Ich sytuacja społeczna była również diametralnie różna. Monod należał do establishmentu w kolonialnej stolicy, podczas gdy Hampâté Bâ żył w hybrydalnym świecie Afrykanina pracującego dla systemu kolonialnego w głębokim interiorze. Dodatkowo jego przynależność do hammalijji, odłamu bractwa tidzanijskiego, wpędziła go w duże kłopoty nie tylko w relacjach z przełożonymi, ale także z pobratymcami. Negatywne nastawienie do hammalijji zaowocowało wzniesieniem prześladowań członków tego bractwa przez Francuzów²¹.

Duchowa więź, która w tak krótkim czasie wytworzyła się między chrześcijaninem a muzułmaninem, dla tego ostatniego okazała się wybawieniem, ponieważ wraz z narastającymi represjami wobec członków hammalijji, Monod postarał się o przeniesienie Hampâté Bâ do Dakaru i włączenie go do kadry IFAN w 1942 roku, zapoczątkowując jednocześnie karierę Hampâté Bâ jako badacza-etnografa²².

W wywiadzie-rzecz udzielonym pod koniec życia Monod stwierdził, że mimo różnicy w przynależności do określonej tradycji religijnej, ich religijne przekonania zbiegały się i zmierzały w tym samym kierunku²³. Wygląda to tak, jakby Monod znalazł bratnią duszę (albo może: dusze, ponieważ nie chodziło tylko o Hampâté Bâ, ale także o Cerno Bokara), która potwierdzała jego kształtujące się przekonania na temat religijnego pluralizmu. Jego nowy fulbejski przyjaciel, poproszony o zobrazowanie łączącej ich więzi przysłał mu rysunek dwóch ludzi stojących w Bożej obecności na szczycie góry. Wbudowane w ten rysunek symbole wyraźnie wskazywały, że jedna z tych postaci, to chrześcijanin, druga – muzułmanin. Rysunkowi towarzyszył obszerny opis głównej idei całego obrazu, a także opis poszczególnych symboli²⁴. W tym kontekście pojawiła się też

²⁰ AHB do TM, 11 lutego 1941; 25 maja 1941.

²¹ Zwięzłą informację o hamalijji zwanej także hamawijja zob. np. K. Vikør, *Sufi Brotherhoods in Africa*, [w:] *The History of Islam in Africa*, ed. by N. Levtzion, R. L. Pouwels, Oxford 2000, s. 453–454; obszerniej: A. Traore, *Islam et colonisation en Afrique: Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, Paris 1983.

²² T. Monod, *Terre et ciel. Entretiens avec Sylvain Estibal*, Arles 1997, s. 210.

²³ Tamże.

²⁴ AHB do TM, 2 kwietnia 1942; L. Brenner, *Amadou Hampâté Bâ: Tijâni francophone*, [w:] *La Tijânîyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, eds J.-L. Triaud, D. Robinson, Paris 2000, s. 302.

idea stworzenia wspólnej *zawijja* – ośrodka duchowości, w którym chrześcijaństwo i muzułmanie oddawali Bogu cześć nie wspólnie, ale razem²⁵.

Nie wchodząc w rozważania na temat oryginalności czy wtórności koncepcji drogi życia jako wspinaczki własnymi ścieżkami na jedną górę, trzeba stwierdzić, że Monod przyjął tę wizję za własną do tego stopnia, że z jego wypowiedzi w późniejszym okresie życia trudno jest wywnioskować, czy Hampâté Bâ jedynie graficznie wyraził już skonkretyzowany mentalny obraz, który posiadał Monod, czy rysunek Fulbeja pomógł tej konkretyzacji²⁶. Pasowała ona do przekonania, które znajdowało wyraz w również przyjętym za własne sformułowaniu Teilharda de Chardin: „To, co się wznosi, przybliży się do siebie”²⁷. Taki wydzźwięk miała też jedna z opowieści o Cerno Bokarze, umieszczona później przez Hampâté Bâ w jego publikacjach o nim. Cerno Bokar zapytany kiedyś przez jednego ze swoich uczniów w Bandiagarze, jak wyjaśnić to, że ludzie z różnych tradycji religijnych w podobny sposób opisują swoje doświadczenia na drodze ku Bogu, miał odpowiedzieć w podobny sposób.

Le Fleuve Silencieux (Spokojna rzeka)

W jednym z pierwszych listów, które sygnalizowały późniejsze rozejście się dróg obu uczonych, datowanym na 1 sierpnia 1946 roku Hampâté Bâ zwrócił się do Monoda, używając w nagłówku zwrotu: *Mon cher Fleuve Silencieux*. To wyrażenie powtarza się w późniejszych listach. Nie udało mi się znaleźć oryginalnego wyjaśnienia znaczenia tego zwrotu. Wygląda na to, że obaj zainteresowani jakby unikali rozszyfrowania tej frazy przed innymi. Pozostają zatem tylko domysły. Bardzo prawdopodobne, że Hampâté Bâ sięgnął po obraz spokojnej rzeki dla oddania z jednej strony głębi ducha Monoda, z drugiej zaś jego pełnego roztropności spokoju, który charakteryzował także Cerno Bokara. W burzliwych czasach schyłku epoki kolonialnej Hampâté Bâ angażował się w niekiedy dosyć niejednoznaczne przedsięwzięcia natury politycznej, a Monod – jak sugerował Brenner – był jedyną osobą, której Hampâté Bâ mógł w pełni ufać, chociaż nie zawsze postępował zgodnie z radami udzielanymi mu przez Monoda²⁸. Hampâté Bâ przypominał także swemu przyjacielowi, że w jego myślach zawsze łączył go ze swoim duchowym mistrzem Cerno Bokarem²⁹.

Obraz spokojnej rzeki można by również zinterpretować, zwracając uwagę na to, że jej szerokość i głębokość są powodowane także tym, iż płynąc, zbiera

²⁵ L. Brenner, *Amadou Hampâté Bâ...*, s. 316–318, omawia ten projekt szerzej.

²⁶ Zob. np. I. Jarry, *Monsieur Monod...*, s. 219.

²⁷ Tamże, s. 217; T. Monod, *Un éclairneur...*, s. 111.

²⁸ L. Brenner, *Amadou Hampâté Bâ...*, s. 311.

²⁹ W liście do TM z 15 lutego 1947 AHB napisał: „L’image de Tierno et votre exemple ne m’ont quitté à aucun moment”. W liście z 9 sierpnia 1947 AHB nazwał TM „le supplément de Tierno”.

ona dopływy wnoszące niejako nową treść, która jednak zostaje włączona w główny nurt już istniejącego koryta. Rzeka, mimo przyjęcia nowych treści, pozostaje nadal w rozpoznawalny sposób tą samą rzeką. Monod zdecydowanie negatywnie odnosił się do synkretyzmu. Nie był zainteresowany łączeniem idei i praktyk pochodzących z różnych źródeł w nowy twór³⁰. Otwartość na poszukiwanie – jak to nazywał – przejawów działania Bożego Ducha nie ograniczała go jednak do własnej, szeroko rozumianej tradycji religijnej. Co więcej – dostrzeganie tych przejawów poza konwencjonalnymi granicami własnej religii umacniało go we własnych religijnych przekonaniach.

Bliska przyjaźń, a może bardziej duchowa więź, łącząca obu została nadzarpnięta przez ząb czasu i najprawdopodobniej poczynania Hampâté Bâ na płaszczyźnie działań politycznych, których Monod do końca nie zaakceptował³¹. Obaj, ze wzajemnym szacunkiem, ale w bardzo oględny sposób wyrażali się w późniejszych latach o łączącej ich więzi. Zanim to jednak nastąpiło, fascynacja Monoda zarówno postacią Hampâté Bâ, jak i postacią i nauczaniem Cerno Bokara znalazła praktyczny wyraz w kilku publikacjach i działaniach podjętych przez Monoda.

W Cerno Bokarze, o którym słyszał z relacji Hampâté Bâ, odkrył pokrewną duszę, a w jego nauce znajdował wyraźne potwierdzenie własnych przekonań, intuicji, pragnień i marzeń. Można by nawet powiedzieć, że w swoisty sposób „celebrował” Cerno Bokara, wraz z tym, jak rozchodziły się jego drogi z Hampâté Bâ. Kilkakrotnie w latach czterdziestych XX wieku pisał o nim, cytując fragmenty jego nauk, które w rozumieniu Monoda były bliskie duchowi przesłania, które głosił Jezus³².

Istotne znaczenie miała też dla Monoda wizyta na grobie Cerno Bokara w Bandiagarze przy okazji jednej z wypraw badawczych podjętych wraz z Hampâté Bâ w grudniu 1945 roku. Podobnie jak jego wspomniana już wyprawa do grobu Karola de Foucault mniej więcej 20 lat wcześniej również i ta wizyta nabrała charakteru religijnego, gdyż Monod głośno odczytał tam tekst Hymnu o Miłości z 13 rozdziału 1 Listu do Koryntian. W 1950 roku opublikował tekst pod znaczącym tytułem: *Un homme de Dieu: Tierno Bokar*, w którym zacytował wiele z usłyszanych od Hampâté Bâ krótkich nauk Cerno Bokara, tym razem już otwarcie wspominając imię człowieka, przez władze kolonialne nadal uważanego za członka „wywrotowej sekty hammalistów”³³. Także w późniejszych

³⁰ Zob. np. jego wypowiedź: I. Jarry, *Monsieur Monod...*, s. 219.

³¹ L. Brenner, *Amadou Hampâté Bâ...*, s. 311; S. Grodz, *Towards Universal Reconciliation...*, s. 290.

³² Zob. „Le Monde non chrétien” 2 (1948), s. 218 (uwaga w recenzji książki J. C. Froelicha, *Les Musulmanes d’Afrique Noire*, Paris 1962, „Bulletin IFAN” 25 [1963] seria B nr 1–2, s. 175); *Dans l’islam noir: Un mystique soudanais. Almanach des Missions*, Montpellier 1943, s. 19–25.

³³ Monod już wtedy sygnalizował rozdziew między postrzeganiem hamaliji przez władze kolonialne i obrazem, który wyłaniał się z tradycji ustnej regionu przedstawiającym Hamalaha jako

tekstach Monod starał się o przywrócenie dobrego imienia Cerno Bokarowi i jego duchowemu mistrzowi szejkowi Hammalahowi³⁴.

Uznanie, którym Monod darzył przynajmniej niektórych muzułmanów, znalazło też wyraz w podejściu do islamu jako religii. W podsumowaniu recenzji książki J. C. Froelicha pt. *Les Musulmans d'Afrique Noire* Monod z dużym uznaniem wyraził się o islamie jako znaczącej religii, w której ważne jest łączenie wiary z czynami, i która jako system zarówno społeczny jak i prawny, przyciąga uwagę ludzi fascynujących się głównie sprawami duchowymi, ale także i tych, którzy nie zaniedbując spraw duchowych, troszczą się o również o sprawy tego świata³⁵.

*

Dla Teodora Monoda kontakt z islamem przez nauki Cerno Bokara i kontakt z Amadou Hampâté Bâ – sufich z bractwa tidżanijja-hammalijja – stał się praktycznym potwierdzeniem jego już wcześniej kształtujących się poglądów na możliwość docierania do prawdy i płynące stąd konsekwencje oraz na pluralizm religijny, który – powiedzielibyśmy dziś – potraktował jako pluralizm *de iure*, z Bożego (pierwotnego) zamierzenia. W wieloreligijnym świecie Monod szukał sposobów na dawanie świadectwa swojej wierze w nienarzucający się, acz zdecydowany sposób, wierząc, że dróg prowadzących do Boga jest wiele. Jego podziw dla islamu dotyczył początkowo nie tyle samego systemu – jeśli tak to można ująć – co konkretnych ludzi w nim żyjących i stosujących zawarte w nim wskazania w taki sposób, który nie powodował rozziwmu między wyznawaną wiarą a praktyką życia. Współbrzmiało to bardzo mocno z ideałami, które Monod odziedziczył w swojej religijnej i rodzinnej tradycji.

Postawa Teodora Monoda ani idee, które głosił i wcielał w życie, nie stanowią żadnego wzorca dla jakiejś znaczącej grupy jego współwyznawców. Monod był raczej jednym z „samotnych żeglarzy”, przemierzających życie i pokazujących, iż cele, które innym wydają się niemożliwe, są faktycznie do osiągnięcia.

Summary

We are all climbing up the same mountain, although the paths are different. Théodore Monod and Islam

Teodor Monod (1902–2000) scientist, explorer, Protestant, worked on improving Christian and Muslim relations by means of his own private contact with Muslims. In doing so he was not

spokojnego i zainteresowanego sprawami duchowymi człowieka, z którego ust nie padło żadne jątrzące słowo. Ten motyw pojawia się w późniejszych opracowaniach afrykańskich historyków widzących przyczyny prześladowania Hamalaha w wewnętrznym konflikcie o zwierzchnictwo w ramach tidżanijji i knowaniach przywódców umariańskiej gałęzi tidżanijji współpracujących z władzami kolonialnymi przeciw Hamalahowi – zob. A. Traore, *Islam et colonisation en Afrique*.

³⁴ Zob. np. w recenzji książki J. C. Froelicha *Les Musulmans d'Afrique Noire*, Paris 1962, „Bulletin IFAN” 25 (1963) seria B nr 1–2, s. 176.

³⁵ Tamże s. 177.

interested in combining ideas and practices coming from different sources into one syncretic form. However, being open to searching for – as he put it – the manifestations of God’s Spirit, he was not limited to his own religious tradition and perceived the manifestations of God’s Spirit beyond the conventional limits of his own religion, which confirmed him in his own religious beliefs.

For Teodor Monod the contact with Islam through the teaching of Muslim mystics (Sufis) of the tijaniyya-hammaliyya brotherhood – Cerno Bokar and Amadou Hampâté Bâ – constituted a practical confirmation of his already shaping views on the possibility to reach the truth and its consequences as well as on religious pluralism. In the multi-religious world Monod looked for the solutions to give testimony of his own faith in a non-intrusive yet firm way, believing that there are numerous paths leading to God. His admiration for Islam referred firstly not to the system itself – if you may put it so – but to the particular people living in the system and observing its indications in a way which did not result in a hiatus between the faith and the practice of life. It harmonized strongly with the ideals inherited by Monod with his religious and family tradition.

Neither Teodor Monod’s attitude nor the ideas that he proclaimed and put into practice constitute a model followed by a significant group of his fellow believers. Monod was more of a “lone sailor” wandering through life and showing that the goals which may seem impossible to some can be reached, in fact.

Translated by Joanna Malak

