

## AL-ANDALUS: TRANSKULTUROWA PRZESTRZEŃ PAMIĘCI\*

ABSTRACT: Al-Andalus becomes a deterritorialized space of memory in which the notions of past cultural and intellectual excellence are used as a legitimisation for the contemporary aspirations of new societies, such as those of the United Arab Emirates. Andalusian texts and figures, such as the *Lament for the Fall of Seville* by Abu'l-Baqa' al-Rundi or the legendary "aviator" Abbas Ibn Firmas are being digitalised in new interpretations made accessible on the Internet and reinvented in the consumerist culture. The memory of Al-Andalus forms a basis for a non-Western formulation of new universalism, fostering, at the same time, the necessity of reintroducing the term in the discourse of the contemporary humanities.

KEYWORDS: Al-Andalus, memory, transculture, universalism, Ar-Rundi, Abbas Ibn Firmas

W 1995 r. popularny pisarz hiszpański Arturo Pérez-Reverte wydał powieść *La piel del tambor*, której tytuł spolszczono na *Ostatnia bitwa templariusza*. Jej sensacyjna akcja, otwarta sceną włamania do sieci informatycznej Watykanu, toczy się wokół barokowego kościółka w Sewilli, w którym pojawiają się kolejne trupy; nic więc dziwnego, że zagadkę stara się wyjaśnić tajny agent w sutannie. Łatwo spostrzec, że książka stanowi realizację tej samej literackiej recepty, co *Anioły i demony* Dana Browna i wiele innych poczytnych publikacji. Stanowi wszakże ciekawy przykład tego, w jaki sposób w potocznej wyobraźni uobecnia się pamięć o średniowiecznym Al-Andalus, ziemi ostatecznie zdobytej dla formującego się państwa hiszpańskiego dopiero po siedmiu wiekach muzułmańskiej obecności. Współczesne wyjaśnienie tajemnicy niesamowitego kościółka odsyła wszak do podwójnej przynależności Andaluzji: zburzenie świątyni Matki Boskiej Płaczącej umożliwi urzeczywistnienie „najlepszego projektu urbanistycznego, jaki widziała Sewilla od czasów Wystawy Uniwersalnej w 1992: trzy tysiące metrów kwadratowych w samym sercu dzielnicy Santa Cruz. I związany z tym zakup Puerto Targa przez Saudyjczyków”<sup>1</sup>. Tym ostatnim zależy wszak na inwestycji, gdyż z hotelowych okien pragną spoglądać na Giralde – XII-wieczny minaret zaprojektowany według legendy przez matematyka i astronoma Dżabira Ibn Aflaha (znanego średniowiecznej Europie pod zlatynizowanym imieniem Geber), przebudowany w 1568 r. na dzwonicę sewilskiej katedry przez architekta Hernána Ruiza młodszego. Innymi słowy, pierwotnym motorem akcji jest widmo powrotu Saracenów do Al-Andalus, stąd też stawić im musi czoło tytułowy bohater – „ostatni templariusz”.

---

\* Artykuł na podstawie referatu wygłoszonego podczas III Ogólnopolskiej Konferencji Orientalistycznej “Pamięć historyczna w kulturach krajów Azji i Afryki” zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne i Wydział Orientalistyczny UW w dniach 18–19 kwietnia 2016 r. na Uniwersytecie Warszawskim.

<sup>1</sup> Arturo Pérez-Reverte, *Ostatnia bitwa templariusza*, przeł. Joanna Karasek, MUZA SA, Warszawa 2000, s. 77.

Popularna powieść Arturo Péreza-Reverte w pewnej mierze oddaje niepokoje lat 90. XX w., kiedy to kwestia miejsc pamięci odegrała określoną rolę w zaognieniu konfliktów jugosłowiańskich. Nic dziwnego, że wyłoniła się wówczas myśl o możliwej „balkanizacji” Andaluzji i nieprzewidywalnej przyszłości konfliktów o muzułmańskie obiekty historyczne zachowane na tym obszarze. Rozpoczął się wówczas m.in. głośny spór o meczet – a zarazem katedrę Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny – w Kordobie, gdy osiadła w Hiszpanii wspólnota muzułmańska starała się uzyskać oficjalną zgodę Watykanu na modlitwę w obrębie zabytku. W początku obecnego stulecia Andaluzja stawała się coraz ważniejszym ośrodkiem nie-chrześcijańskiej turystyki religijnej i kulturowej, co prowadziło niekiedy do bardziej lub mniej poważnych incydentów. Z drugiej strony wszystko to skłania do postawienia pytania o transkulturowy wymiar pamięci o Al-Andalus jako pozytywnego składnika nowego uniwersalizmu.

Jak zauważył Andrzej Szpociński, problematyka pamięci zlokalizowanej była bardzo chętnie podejmowana w polskiej i europejskiej humanistyce pierwszej dekady obecnego tysiąclecia<sup>2</sup>. „Miejsce pamięci” wpisywało się bowiem w horyzont „historii żywej”, nieustannie aktualizowanej „tu i teraz” przez „człowieka lokalnego”. To ostatnie pojęcie Aleksandra Kunce przeciwstawiała w ostatnich latach paradygmatom myślenia w kategoriach globalizacji<sup>3</sup>. Jako uzupełnienie tej dominującej tendencji, która wydała w śląskiej humanistyce oikologię (naukę o domu, zadowoleniu i świecie postrzeganym z lokalnej perspektywy) należy wszakże postawić problem pamięci wytworzonej przez zerwanie zakorzenienia, przesiedlenia, wypędzenia czy migracje, również te głęboko zanurzone w czasie historycznym i dotyczące z pozoru odległych części świata. Może to prowadzić do rozpoznania mechanizmów pamięci i sposobów przeżywania „historii żywej” przez człowieka transterytorialnego, przemieszczanego w przeszłości i przemieszczającego się aktualnie w globalnej skali.

Punktem wyjścia musi tu być refleksja nad dwoistym charakterem zjawisk związanych z pamięcią kulturową. Jedną z możliwości jest pamięć zlokalizowana i silnie terytorializowana, powiązana z miejscem, historycznym obiektem, rzeczywistością geograficzną. Drugą – pamięć zdeterytorializowana, powiązana z obiektami niematerialnymi, poddająca się reterytorializacji symbolicznej, a więc przenośna w przestrzeni geograficznej, a przynajmniej częściowo także ideologicznej. O ile ten pierwszy typ pamięci wydaje się nieść konfliktogenny potencjał (o konkretne miejsca, obiekty można walczyć, a ich wspólne zasiedlanie, nawiedzanie czy użytkowanie jest przedmiotem trudnych negocjacji), o tyle ten drugi daje nadzieję na wytworzenie neutralnej przestrzeni symbolicznej, wymykającej się jednoznaczному zdefiniowaniu etniczному, wyznaniowemu, ideologicznemu. Jest ona przenośna w tym sensie, że poddaje się przemieszczeniu i aktualizacji w nowych miejscach; wyróżnia się ponadto złożoną, proliferującą topologią – zdolnością do wytwarzania czasoprzestrzennych „bąbli” położonych poza realną geografiją i historiją, w przestrzeni i czasie „wynalezionym” (w znaczeniu zaproponowanym przez Hobsbawma, do którego powrócę niżej<sup>4</sup>).

<sup>2</sup> Andrzej Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 11.

<sup>3</sup> Por. Aleksandra Kunce, *Dom – na szczytach lokalności*, „Anthropos?” 2011, nr 16–17, s. 45–58; Aleksandra Kunce, *Lokalne rzeczy to światowe rzeczy*, „Anthropos?” 2013, nr 20–21, s. 48–58.

<sup>4</sup> Por. Eric Hobsbawm, Terence Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. Mieczysław Godyń, Filip Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Andaluzja obfituje w przykłady nieprzenośnych, architektonicznych semioforów (by użyć terminologii Krzysztofa Pomiana, którą adaptuję tu na własny użytek<sup>5</sup>), a więc takich obiektów, jak meczet w Kordobie czy minaret pozostały po meczecie w Sewilli. Z drugiej strony pojawiają się wszakże niematerialne „anty-semiofory”: znaki, figury, ikony wzięte z andaluzyjskiej historii, lecz przetworzone tak dalece, że utraciły czytelny związek z realnym miejscem. Mówiąc tu prowizorycznie o „anty-semioforach”, chcę podkreślić właśnie opozycyjność semioforu Pomiana jako przedmiotu pojedynczego i w taki czy inny sposób unikatowego, niezastępowalnego jako nośnik pamięci – i proliferujących, memetycznych<sup>6</sup>, ideologicznie przenośnych elementów, które stanowią główny przedmiot moich rozważań. Przykładem takiego zdeterytorializowanego i zdekontekstualizowanego „anty-semioforu” może być piktogram odsyłający do postaci andaluzyjskiego uczonego z IX w., Abbasa Ibn Firmasa na desce rozdzielczej luksusowego samochodu Rolls Royce Firmas – powrócę niżej do analizy tego przykładu.

Przyjmuję tu jako hipotezę roboczą, że zdeterytorializowany charakter pamięci dotyczącej Al-Andalus kształtuje się już na wczesnym etapie, kiedy to pamięć historyczna związana z miejscem ulega przełożeniu na dyskurs o nieuchronności straty, o przemijalności wszelkiego zdomowienia. Już w dawniejszej tradycji interpretacyjnej przyjęło się postrzegać Al-Andalus/Sefarad jako paradygmat świata utraconego, zarówno w kulturze arabsko-muzułmańskiej, jak i żydowskiej. Ponad czterdzieści lat temu Stetkevych przedstawiał właśnie ten dyskurs o utracie jako jeden z momentów zbiegania się arabskiej i żydowskiej tradycji literackiej, zestawiając elegię, jaką Abu al-Baka ar-Rundi skomponował po upadku muzulmańskiej Sewilli z poematem Abrahama Ben Ezry (1089–1167), żydowskiego poety urodzonego w Tudeli na terenie dzisiejszej Nawarry. Jednocześnie eseista dotknął już istoty procesu deterytorializacji, toczącego się równolegle w obu tradycjach, pisząc, że Al-Andalus i Sefarad „zostały przekazane potomności jako odrębne abstrakcje”<sup>7</sup>, choć odsyłały przecież w źródła do tej samej rzeczywistości zlokalizowanej.

„Lament nad upadkiem Sewilli”<sup>8</sup> Ar-Rundiego jest utworem szczególnym, nie tylko jako część historii literackiej, lecz także „literatury żywej”, o czym świadczy popularność jego współczesnych recytacji, powstających w różnych częściach świata arabskojęzycznego i krążących w internetowym obiegu, m.in. w serwisie YouTube<sup>9</sup>, mimo iż

---

<sup>5</sup> Krzysztof Pomian nazwał semioforami wszelkie przedmioty materialne obdarzone znaczeniem, niejako materialne „cegiełki pamięci”, wszelkiego rodzaju pamiątki, eksponaty, materialne obiekty „uznawane w danej społeczności za nośniki znaczeń”; Krzysztof Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s.100–101.

<sup>6</sup> Mówiąc o elementach memetycznych (mempleksach), mam na myśli złożone jednostki informacji kulturowej, które mogą się rozprzestrzeniać w wyniku interakcji jednostek obdarzonych zdolnością do percepcji i powielania kodów kulturowych (por. Susan Blackmore, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Rebis, Poznań 2002).

<sup>7</sup> Jaroslav Stetkevych, *The Confluence of Arabic and Hebrew Literature*, “Journal of Near Eastern Studies” 1973, t. 32, nr 1/2, s. 217.

<sup>8</sup> Dokonuję tu spolszczenia tytułu zaproponowanego przez autora angielskiego przekładu kasydy, Jamesa T. Monroe; w obiegu arabskojęzycznym utwór jest zwykle tytułowany jako *Ratha' Al-Andalus*. Por. James T. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry*, University of California Press, Berkeley 1974, s. 332–334; a także: Charles Melville, Ahmad Ubaydli, *Christians and Moors in Spain*, t. III: *Arabic sources (711–1501)*, Aris and Phillips Ltd., Warminster 1992, s. 145.

<sup>9</sup> Por. przykłady prezentujące różnorodność stylistyczną współczesnych interpretacji: <https://www.youtube.com/watch?v=EDByo7MCzGI> [29.07.2016]; <https://www.youtube.com/watch?v=wu5fa8JQcMU> [29.07.2016].

ta *nuniya* (kasyda z rymem na „n”) jest właściwie jedynym szerzej znanym tekstem, jaki wyszedł spod pióra andaluzyjskiego poety<sup>10</sup>. Salih Ibn Szarif ar-Rundi (1204–1285) najprawdopodobniej urodził się, zgodnie z przydomkiem, w miasteczku Ronda położonym na zachód od Malagi, a następnie osiadł w Sewilli, skąd musiał uchodzić w 1248 r., w chwili triumfu Ferdynanda III Kastylijskiego (ten sam władca chrześcijański zdobył też Kordobę w 1236 i Jaén w 1246 r.). Resztę życia poeta spędził na wygnaniu w Ceucie, gdzie też najprawdopodobniej dopiero w roku 1267, a więc wiele lat po upadku miasta, skomponował swoją kasydę.

Data wskazywana jako moment stworzenia „Lamentu nad upadkiem Sewilli” wiąże się co prawda z rzeczywistym wydarzeniem, jakim było poddanie kilku kolejnych miast Alfonsowi X przez pierwszego władcę z dynastii Nasrydów, Muhammada Ibn Nasra (znanego również pod przydomkiem Ibn al-Ahmar). Można jednak wątpić w perswazyjną skuteczność utworu, interpretowanego często jako apel o konsolidację sił muzułmańskich w obliczu rekonkwisty, gdyż utwór prezentuje przede wszystkim określoną perspektywę sapiencjalną, w której dominuje przeświadczenie o nieuchronności utraty, rozpadu, niszczenia dotychczasowych form życia, niemożliwości trwania określonego porządku rzeczy w stanie doskonałym, wyrażone przez powtórzenie retorycznego pytania: „gdzie są królowie i ich królestwa” (*ajna al-muluk*). Wzmiankowane w poemacie postaci z zamierzchłej, przedmuzułmańskiej przeszłości Arabów, zlokalizowanej w Jemenie (władcy Szaddad i Sajf Ibn Zi Jazan, czy wreszcie sam protoplasta południowych Arabów, Kahtan) odsyłają do swoście pojętych „dziejów źródłowych”, usytuowanych niemalże w Eliadowskim czasie początków, *in illo tempore*<sup>11</sup>. Owe dzieje źródłowe ustanawiają prawidło, paradygmat, przewidujący zarówno wzrost, dojrzałość, jak i nieuchronność upadku. Poemat przedstawia więc stratę w uniwersalnej perspektywie, która sprowadza odczuwany żal do właściwych proporcji, lecz poniekąd przekreśla nadzieje na wyłamanie się z kołowrotu historycznego przeznaczenia człowieka, a tym samym odwrócenie losu kurczącego się Al-Andalus.

Jednocześnie w tym lamencie pisanym na afrykańskiej ziemi wyłania się wzorzec pamięci kultywowanej poza miejscem – miejsce jest stracone, nieobecne, zatarte, na równi z ruiną pozostawioną w Jemenie u samych początków historii Arabów. Sewilla rysuje się zatem jako niepierwsze już miejsce opuszczone. Co więcej, poemat podważa wartość wszelkich materialnych pamiątek i miejsc pamięci, gdyż to właśnie precjoza i kunsztowne uzbrojenie, na równi z architekturą, ulegają dominującej w utworze destrukcyjnej wszechmocy czasu i przeznaczenia. A zatem w ujęciu Ar-Rundiego semiofory – w ustalonym przez Pomiana sensie materialnych „nośników znaczeń” funkcjonujących w danej

---

<sup>10</sup> Mam tu na myśli popularność wśród współczesnych odbiorców, miejsce w „literaturze żywej”; wyłącznie specjalistom znane są bowiem inne zachowane dzieła Ar-Rundiiego: tekst z zakresu krytyki literackiej i garstka utworów poetyckich (por. R.Y. Ebied, M.J.L. Young, *Abu 'l-Baqa' al-Rundi and His Elegy on Muslim Spain*, „The Muslim World” 1976, t. 66, nr 1, s. 29–34).

<sup>11</sup> Niezależnie od zaproponowanej interpretacji nie należy rzecz jasna zapominać o fakcie, że przywoływanie arabskiej przeszłości sięgającej czasów *dżahiliji* należało do stałego repertuaru poetów i erudyty andaluzyjskich. Zgodnie z tezą José Ramíreza del Río ta tradycja literacka ugruntowała się już między VII a XI w. w odpowiedzi na potrzebę legitymizacji nowych stosunków władzy na Półwyspie Iberyjskim (por. José Ramírez del Río, *La Orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 2002). Nie wyklucza to jednak, że ten sam repertuar toposów w wieku XIII oderwał się już od pragmatyki władzy i przybrał wydźwięk sapiencjalny.

społeczności – nie istnieją. Znaczenia mogą jednak być delokalizowane i przekazywane w oderwaniu od rzeczy i osiadłych wspólnot, o czym właśnie jemeńska legenda Arabów, opowiedziana przez Ar-Rundiego siedem wieków po związanych z Himjarytami wydarzeniach i tysiące kilometrów od ich opustoszałych miejsc pamięci, zdaje się zaświadczać. Trwałą pamiątką okazuje się sama kasyda, co potwierdzają też jej współczesne, internetowe losy. Nie zaś materialny obiekt, taki jak choćby ten pozostały z sewilskiego meczetu minaret, który miał się stać przedmiotem nostalgicznej kontemplacji saudyjskich inwestorów w powieści Pérez-Reverte’a. Można przypuszczać, że w rzeczywistości ta nostalgiczna kontemplacja oderwała się od zlokalizowanej materii już na wczesnym etapie ewolucji pamięci o utraconej Sewilli. Jednocześnie, właśnie dzięki wczesnej transkrypcji na zdelokalizowane i zdekontekstualizowane kategorie memetyczne, ta pamięć okazała się niezwykle żywotna.

Według mojej hipotezy wyłania się zatem tendencja do przekształcania potencjalnych semioforów, materialnych pamiątek Al-Andalus, w „anty-semiofory” mające charakter symboli poddających się ikonizacji w znaczeniu transkrypcji na przekształcalny stylizacyjnie, a jednak rozpoznawalny znak plastyczny. Może on się wpisywać, na ostatnim etapie swej kulturowej ewolucji, w konteksty konsumpcji jako logo towarowe, zgodnie z procesem zasugerowanym przez oksfordzkiego historyka sztuki, Martina Kempa<sup>12</sup>. Jak już wspominałam, przykładem takiego symbolu poddanego coraz dalej idącej ikonizacji jest postać Abbasa Ibn Firnasa (810–887), andaluzyjskiego uczonego i wynalazcy.

Abbas Ibn Firmas był zarówno lekarzem, inżynierem i konstruktorem, jak też muzykiem i poetą – i w tej właśnie roli, jak się wydaje, funkcjonował na dworze Abd ar-Rahmana II. Podobnie jak omówiony wyżej autor „Lamentu o upadku Sewilli”, pochodził z dzisiejszej Rondy. Z pewnością próby latania nie zaliczały się do jego najbardziej udanych dokonań. Z powodzeniem zbudował natomiast zegar wodny, rozwinął technikę cięcia i obróbki kryształów górskich, eksperymentował z soczewkami korekcyjnymi, które miały być umieszczane bezpośrednio w oku, podobnie jak dzisiejsze szkła kontaktowe. Zajmował się także astronomią, co w latach 70. ubiegłego wieku uzasadniło nazwanie jego imieniem jednego z kraterów na Księżycu. Odrębnym zagadnieniem jest jednak stosunkowo niedawny proces ikonizacji Ibn Firnasa, przebiegający jako swoista forma hybrydyzacji wątków andaluzyjskich i elementów powiązanych z renesansem włoskim, przede wszystkim z postacią Leonarda da Vinci oraz ikonografią znaną z jego szkiców i rękopisów. Zostają one niejako wciągnięte w obręb reinterpretowanej i „wynajdywanej” *post hoc* cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Raz jeszcze wypada tu powrócić do zjawisk pamięci potocznej i potocznej wizji dziedzictwa cywilizacyjnego.

Głównym źródłem przekazu mówiącego o próbie latania Abbasa Ibn Firnasa, podobnie zresztą jak w przypadku szczegółów dotyczących życia Ar-Rundiego, jest dzieło marokańskiego historyka żyjącego na przełomie XVI i XVII w., Ahmada Ibn Muhammada al-Makkariego<sup>13</sup>. Oznacza to, że nie zachowało się żadne plastyczne przedstawienie

---

<sup>12</sup> Por. Martin Kemp, *Christ to Coke. How Image Becomes Icon*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>13</sup> XIX-wieczne europejskie wydanie dzieła Al-Makkariego (zawierające również tekst arabski) ukazało się w: R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl, W. Wright (red.), *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne par al-Makkari*, E.J. Brill, Leyde 1855. Opracowanie to odpowiada pierwszej części dzieła *Nafh al-tib min ghusn al-Andalus ar-ratib* („Wonne tchnienie z zielonego ogrodu Andaluzji”).

skonstruowanych rzekomo przez Ibn Farnasa skrzydeł. Ta wizualna luka zostaje uzupełniona reminiscencjami z rękopisów Leonarda da Vinci, mającymi szeroki obieg w globalnej wyobraźni, również poza światem zachodnim. Potoczna rekonstrukcja postaci Abbasa Ibn Farnasa przechodzi dalsze reinterpretacje stylistyczne, wpisując się w tak różne konteksty, jak ilustracje i animacje edukacyjne przeznaczone dla dzieci czy wystrój galerii handlowej w Dubaju. Podczas gdy te pierwsze przedstawienia krążą raczej wokół idei człowieka z pierzastymi skrzydłami przytroczonymi do ramion na wzór greckiego Ikarą, pełnoplastyczna figura Ibn Farnasa zawieszona pod sklepieniem dubajskiego centrum handlowego prezentuje już rodzaj zwartego, szerokiego płata nośnego, zbliżonego zarazem do współczesnej lotni i do wzorców zapożyczonych ze szkiców Leonarda da Vinci.

Poniekąd nie jest przypadkiem, że owo centrum handlowe, gdzie znalazł się wizerunek Ibn Farnasa, nosi nazwę Ibn Battuta Mall, po raz kolejny odsyłając do kontekstu Al-Andalus; słynny uczyony i podróżnik urodził się bowiem w 1304 r. w Tangerze. Brak tu miejsca na szersze omówienie tej postaci, choć stanowi ona niewątpliwie kolejny element zdeteritorializowanej „historii żywej”, opowiadającej globalizacyjną narrację. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że sama koncepcja przestrzeni dubajskiej galerii handlowej przyciągnęła uwagę badaczy kultury masowej. Gökçe Günel interpretuje ją w kategoriach Sloterdijkowskiej „wyspy absolutnej” (najbardziej radykalnej formy izolacji), tworzącej we wnętrzu nienaturalny klimat i zarazem reprodukującej swoje zewnątrz, narzucając jego określoną lekturę. Centrum handlowe jest zatem osobnym światem podlegającym konsumerystycznej idealizacji, podczas gdy zewnątrz zostaje uznane za przestrzeń pustą, niemożliwą do symbolicznego zawłaszczenia inaczej niż za pośrednictwem znaków ulokowanych we wnętrzu, gdyż rzeczywistość poza centrum handlowym ulega odrealnieniu, przestaje się liczyć jako przestrzeń życia. Galeria handlowa staje się zatem specyficzną przestrzenią pamięci i mapą świata, całością zapisaną przez kolejne „warstwy znaczeń” domagające się odczytania i zapamiętania<sup>14</sup>. Całość prezentuje się jako forma rozrywkowo-edukacyjna (*edutainment*), z zachętą do rozwiązania testu sprawdzającego wiadomości pod koniec wizyty. Wnętrze organizuje czas i przestrzeń, gdyż poszczególne części przestrzeni handlowej odpowiadają sześciu krainom widzianym przez pryzmat dawnych wypraw Ibn Battuty (Andaluzji, Tunezji, Egiptowi, Persji, Indii i Chinom), a całość opowiada określoną narrację mówiącą o supremacji w ramach „historii wynalezionej”, w której istotną rolę odgrywa właśnie ikonizacja Al-Andalus, wpisana w kontekst replik dawnych wynalazków powiązanych z każdą z tych wyobrażonych krain.

Wreszcie ostatnim etapem ikonizacji postaci Ibn Farnasa jest jej przekształcenie w znak towarowy. W takiej roli, jak już wspomniałam, andaluzyjski konstruktor występuje w limitowanej serii samochodów Rolls Royce Firmas wypuszczonej przez Abu Dhabi Motors. Jako logo, postać Ibn Farnasa została zredukowana do kilku błękitnych krzywych przywodzących na myśl wzlot w powietrze. Równoległe linie proste w tle postaci konotują jednak nowoczesną logikę płata nośnego, a nie pierwotne wyobrażenie ptasich skrzydeł. W tej nowej funkcji, andaluzyjska postać ma konotować triumf technologiczny, skuteczność idei i powziętego zamierzenia – znaczenia całkowicie anachroniczne w odniesieniu do próby latania podjętej w IX w. Lot Ibn Farnasa mógł wszak symbolizować nieuchronność upadku, podobnie do morału mitycznej opowieści o Ikarze i mądrości zawartej w kasy-

<sup>14</sup> Günel Gökçe, *A Flying Man, a Scuttled Ship, and a Timekeeping Device: Reflections on Ibn Battuta Mall*, „Public Culture” 2011, t. 23, nr 3, s. 541.

dzie Ar-Rundiego. Al-Makkari wspomina, że przy lądowaniu śmiałek mocno się potłukł, nie mogąc posłużyć się ogonem, jak to czynią ptaki w celu wyhamowania nabranego w powietrzu rozpędu. Ikona przebudowuje jednak pamięć, zmienia konotacje minionych wydarzeń, dostarczając legitymizacji współczesnych procesów, takich jak aspiracje sięgania po technologiczny prymat. Ta legitymizacja opiera się na fikcjonalizacji przeszłości, jest „wynajdywaniem tradycji” w znaczeniu Hobsbawmowskim. To „wynajdywanie”, choć rozmija się z prawdą historyczną, ma jednak podstawowe znaczenie w dostosowaniu tradycyjnych instytucji, poglądów czy form życia do zmieniających się warunków, podyktowanych przez nowoczesność:

Wśród czasów i miejsc będących przedmiotem zainteresowania historyków nie ma chyba takich, które nie oglądałyby „wymyślenia” tradycji w tym sensie słowa. Powinniśmy jednak oczekiwać częstszego występowania tego zjawiska tam, gdzie gwałtowna transformacja społeczeństwa osłabia lub niszczy wzory społeczne, zgodnie z którymi zaprojektowane zostały „dawne” tradycje. [...] Owo „wymyślenie” zachodzi również częściej tam, gdzie dawne tradycje wraz z ich instytucjonalnymi nośnikami przestają być wystarczająco elastyczne [...] <sup>15</sup>.

Już w tych kilku przykładach, jakie tu zebrałam wyłania się transkulturowy potencjał specyficznej pamięci związanej z Al-Andalus, swoboda, z jaką proliferujące „anty-semiofory” przekraczają granice etniczne, kulturowe, wyznaniowe. Co prawda Ibn Firnas bywa przedstawiany jako „pierwszy muzułmanin, który wzleciał w powietrze”, swoisty dowód na pierwszeństwo osiągnięć cywilizacji arabsko-muzułmańskiej w stosunku do cywilizacji zachodniej, jednak widać tu łatwość, z jaką symbol odrywa się od kontekstu religijnego, a staje się abstrakcyjną ikoną wlotu wpisującą się w kontekst osiągnięć technologicznych i luksusu, synonimem abstrakcyjnie pojmowanych „najwyższych standardów” w różnych dziedzinach życia. W tak przekształconej postaci staje się ikoną globalną, oderwaną od określonej tożsamości etnicznej czy przynależności wyznaniowej.

Al-Andalus w globalnej pamięci przechodzi wiele przemian i przybiera wiele znaczeń, jednak najbardziej produktywnym aspektem wydają się zdobycze andaluzyjskich nauk przyrodniczych i wczesnej techniki. Stanowią one podstawę do zarysowania potocznego obrazu powszechnego dziedzictwa cywilizacji muzułmańskiej, wyobrażanego w sposób mniej lub bardziej jednoznaczny jako kontrpropozycja w stosunku do potocznego obrazu renesansu włoskiego symbolizującego geniusz ludzkości i źródło wartości powszechnych. W tym kontekście zarysowanie własnego „renesansu andaluzyjskiego” jako źródła inaczej pojętego uniwersalizmu ma ogromne znaczenie. Toteż równie ciekawe zjawiska dotyczą też innych uczonych andaluzyjskich, takich jak m.in. botanik i farmakolog Ibn al-Bajtar (1197–1248) czy wzmiankowany wyżej Ibn Battuta – globalny podróżnik swoich czasów, antycypujący doświadczenie współczesnego turysty spoza świata zachodniego.

Średniowieczna Andalużja muzułmańska stanowi zdetyerytorializowaną, a jednak wyraźnie określoną przestrzeń pamięci w świecie zglobalizowanym. Jej obecność można uchwycić zarówno w kręgach kulturowych, które można byłoby uznać za bezpośrednich spadkobierców utraconego wskutek chrześcijańskiej rekonkwisty obszaru islamu (Maghreb), jak też, co może być poniekąd zaskakujące, w kulturach odleglejszych w sensie geograficznym (Półwysep Arabski, a nawet Malezja). Łatwo odnieść wrażenie, że częstość

<sup>15</sup> E. Hobsbawm, T. Ranger, op. cit., s. 13.

i istotność andaluzyjskich zapożyczeń i transformacji jest wprost proporcjonalna do presji modernizacyjnego przyspieszenia, jakim poddane są te społeczeństwa. Potwierdzałoby to Hobsbawmowską tezę o „wynajdywaniu tradycji” jako odpowiedzi na nowoczesność. Andaluzyjskie postaci, zyskując ikoniczność, stają się osnową potocznego przekazu, objawiającego się lokalnie jako element konsolidacji wielokulturowych społeczeństw globalnych metropolii, jak choćby w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, a zarazem stanowią bazę szerszego konstruktów, uznającego nauki matematyczno-przyrodnicze i innowację technologiczną za element niezachodni, zrodzony w obrębie cywilizacji muzułmańskiej i wpisany w jej najgłębszy porządek aksjologiczny. Stanowi to istotny element legitymizacji nauki poza zachodnim kręgiem kulturowym, a także tworzenia nowej wizji dziedzictwa uniwersalnego w świecie zglobalizowanym.

Warto jednak powrócić do perspektywy europejskiej, by postawić aktualne pytanie o charakter pamięci powiązanej z muzułmańską przeszłością Europy, jaka obecna jest na Półwyspie Iberyjskim, skoro to właśnie tam ta przeszłość była najbogatsza i najwspanialsza pod względem cywilizacyjnego dorobku. Paradoxem jest, że właśnie ta świetność okazuje się wartością ambiwalentną i bywa postrzegana jako źródło problemów czy wręcz potencjalnego zagrożenia.

Najogólniej rzecz biorąc, tzw. *transición democrática*, a więc głównie lata 80. XX w., były okresem popularności Al-Andalus, kultywowania pamięci, a częściowo także jego idealizacji jako doskonałego wypełnienia wizji tolerancyjnego społeczeństwa wieloetnicznego, wielowyznaniowego i wreszcie wielokulturowego, co z kolei w pierwszej połowie lat 90. XX w. stało się jak najbardziej aktualnym projektem społeczno-politycznym w zachodniej Europie. Również amerykańska historyczka Maria Rosa Menocal w popularnym opracowaniu *The Ornament of the World (Ozdoba świata)* budowała sugestywny obraz Al-Andalus jako niedoścignętego wzorca tolerancji i współistnienia wielowyznaniowych i wielokulturowych wspólnot, opiewając jednocześnie intelektualną i artystyczną świetność „kalifatu na europejskiej ziemi”<sup>16</sup>. Jednak patrząc z szerszej perspektywy XX w. w obu krajach iberyjskich, czyli Hiszpanii i Portugalii, takie rozumienie własnej historii jako całości obejmującej również dziedzictwo cywilizacji arabsko-muzułmańskiej nie było bynajmniej czymś stałym i powszechnym. Zarysowują się tu, mówiąc w największym skrócie, dwie przeciwstawne tendencje: z jednej strony dyktatury, w szczególności hiszpański frankizm, kultywowały ideologię rekonkwisty jako korzeń własnej tożsamości. Z drugiej strony siły opozycyjne, przeciwstawiające się tej oficjalnej linii już od lat 50. i 60., celebrowały andaluzyjską przeszłość z perspektywy uniwersalizmu, który rysował się jako antidotum na izolacjonistyczny charakter zarówno frankizmu, jak i salazaryzmu. Portugalski poeta Jorge de Sena kontemlował meczet w Kordobie jako symbol uniwersalistycznej ciągłości formacji cywilizacyjnych, protestując tym samym przeciwko krucjatorskiej i konkwistadorskiej ideologii, po jaką sięgały wówczas chętnie dyktatorskie reżimy obu państw iberyjskich. Horyzontalność budowli wspieranej przez kolumny odzyskane z antycznych ruin jest zarazem symbolem monoteistycznego bóstwa rozciągającego się jak „poziomy dach nad pustynią ludzką”, jak też niezniszczalności, wiecznego powrotu i jedności uniwersalistycznie pojętej cywilizacji podnoszącej się ze zgliszczy na wzór pierwotnego świętego gaju:

---

<sup>16</sup> Maria Rosa Menocal, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, przeł. Tomasz Teszner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 8.



Allah odszedł, zostawiając białe  
miasto muchom, prochom, wieżom  
gdzie w dzwony stwardniał zaśpiew  
muezzina wołającego po południu.

Ale

ktoś może wyjść z tego mocnego  
męskiego lasu: czy bogowie przełożeni  
i zgromadzeni tu ku Jego chwale!<sup>17?</sup>

Na początku lat 60., kiedy Sena pisał ten wiersz na wygnaniu w Brazylii, ta uniwersalistyczna wizja przybierała walor opozycji wobec reżimu forsującego późnokolonialną koncepcję „cywilizacji portugalskiej”. Mamy tu więc do czynienia z konfrontacją różnych uniwersalizmów: jeden z nich, powiązany z przemocą symboliczną, został uznany za zafalszowany; drugi – reprezentowany przez erudytę próbującego przez poezję osiągnąć stan autentycznego obcowania z dziedzictwem wielu kultur (taki jest sens całego tomiku *Metamorfoses*, eksplorującego, w nawiązaniu do Malraux, wielość estetyk ludzkości) antycypuje współczesną aspirację wolnej od ograniczeń i uwikłań kondycji transkulturowej.

Istnieje zatem również zachodnia tradycja „wynajdywania Al-Andalus” – nadpisywania sensów i znaczeń wykraczających poza historię, choć niekoniecznie stojących z nią w sprzeczności. Należy do tego dodać indywidualne, do pewnego stopnia transgresywne poszukiwania takich uczonych jak Titus Burckhardt (1908–1984), który nie tylko dostarczył mistrzowskiej syntezy historii kultury Al-Andalus w takich publikacjach, jak *Die maurische Kultur in Spanien*<sup>18</sup>, ale też zanurzył się w osobiste doświadczenie religijne sufizmu. Bez wątplenia właśnie symboliczne światło cywilizacji andaluzyjskiej sprawiało, iż tego rodzaju możliwość mogła się rysować jako atrakcyjna dla potomka patrycjuszowskiego rodu z Bazylei, spokrewnionego z wielkim historykiem sztuki Jacobem Burckhardtem, wyrosłego w kręgu najbardziej wyrafinowanej kultury europejskiej. To spirytualistyczne rozumienie Al-Andalus z pewnością rozmią się w wielu punktach z potoczną wizją rodem z dubajskiej galerii handlowej, jaka została przedstawiona powyżej. Istotne jest jednak to, że średniowieczna przeszłość Półwyspu Iberyjskiego okazuje się osnową dla wielu różnych uniwersalizmów, krzyżujących się we współczesnym świecie. Sprawia to, że Al-Andalus rysuje się jako niezwykle istotny punkt na mapie poszukiwań transkulturowych rozumianych jako próba wyjścia poza ograniczenia narzucone przez przypisanie do określonej tożsamości. Niesie obietnicę wytworzenia nowego, hybrydalnego uniwersalizmu, wykraczającego poza zafalszowania łączące się dawniej z wizją kolonialnej „misji cywilizacyjnej”, przedstawiającej wzorce i wartości białego człowieka jako jedyne kwalifikujące się do upowszechnienia, kosztem pluralizmu kulturowego.

Pojęcia „uniwersalizm” i „cywilizacja” często bywają postrzegane jako całkowicie anachroniczne i zdyskwalifikowane we współczesnej humanistyce, podążającej siłą bezwładności w kierunku wyznaczonym przez postkolonialny rozrachunek. Tymczasem okazuje się, że nieunikniony powrót tych pojęć jest podyktowany przez zjawiska i przemiany wyłaniające się na horyzoncie świata nie-europejskiego i nie-zachodniego, który już ten rozrachunek zakończył i żywi teraz nowe aspiracje, domagające się właśnie cywilizacyjnej, a więc ponad-lokalnej i ponad-kulturowej legitymizacji, akceptujące uwarunkowania

<sup>17</sup> Jorge de Sena, *Metamorfoses*, Moraes Editores, Lisboa 1963, s. 38; przekład własny.

<sup>18</sup> Titus Burckhardt, *Die maurische Kultur in Spanien*, Callweg, Munich 1970.

globalizacji i co więcej, próbujące nadać jej kierunek. Konstrukcja andaluzyjskiej „tradycji wynalezionej” wydaje się tu odgrywać kluczową rolę, niosąc jednocześnie szansę kulturowej konwergencji i „spotkania cywilizacji” przeczącego Huntingtonowskiej tezie o ich nieuchronnym zderzeniu.

#### BIBLIOGRAFIA

- Blackmore Susan, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Rebis, Poznań 2002.
- Burckhardt Titus, *Die maurische Kultur in Spanien*, Callwey, Munich 1970.
- Dozy R., Dugat G., Krehl L., Wright W., *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne par al-Makkari*, E.J. Brill, Leyde 1855.
- Ebied R. Y., Young M. J. L., *Abu'l-Baqa' al-Rundi and His Elegy on Muslim Spain*, „The Muslim World” 1976, t. 66, nr 1, s. 29–34.
- Günel Gökçe, *A Flying Man, a Scuttled Ship, and a Timekeeping Device: Reflections on Ibn Battuta Mall*, „Public Culture” 2011, t. 23, nr 3, s. 541–549.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. Mieczysław Godyń, Filip Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Kemp Martin, *Christ to Coke. How Image Becomes Icon*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Kunce Aleksandra, *Dom – na szczytach lokalności*, „Anthropos?” 2011, nr 16–17, s. 45–58.
- Kunce Aleksandra, *Lokalne rzeczy to światowe rzeczy*, „Anthropos?” 2013, nr 20–21, s. 48–58.
- Melville Charles, Ubaydli Ahmad, *Christians and Moors in Spain*, t. III: *Arabic sources (711–1501)*, Aris and Phillips Ltd., Warminster 1992.
- Menocal Maria Rosa, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, przeł. Tomasz Teszner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Monroe James T., *Hispano-Arabic Poetry*, University of California Press, Berkeley 1974.
- Pérez-Reverte Arturo, *Ostatnia bitwa templariusza*, przeł. Joanna Karasek, MUZA SA, Warszawa 2000.
- Pomian Krzysztof, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
- Río José Ramírez del, *La Orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 2002.
- Sena Jorge de, *Metamorfoses*, Moraes Editores, Lisboa 1963.
- Stetkevych Jaroslav, *The Confluence of Arabic and Hebrew Literature*, „Journal of Near Eastern Studies” 1973, t. 32, nr. 1–2, s. 216–222.
- Szpociński Andrzej, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 11–20.  
<https://www.youtube.com/watch?v=EDByo7MCzgl> [29.07.2016].  
<https://www.youtube.com/watch?v=wu5fa8JQcMU> [29.07.2016].