

**U ŹRÓDEŁ ŚRÓDZIEMNOMORSKICH UNIWERSALIZMÓW. SPRAWOZDANIE Z SESJI
„TRANSCULTURAL MEDITERRANEAN: IN SEARCH OF NON-ORTHODOX AND
NON-HEGEMONIC UNIVERSALISM(S)”, TOURS, 30-31 MAJA 2018**

Region śródziemnomorski jako kulturowe i religijne rozdroże w wiekach średnich i u progu ery nowożytnej można uznać za swoiste laboratorium globalizacji. Wypracowane w nim paradygmaty, zarówno konfliktu, jak spotkania i wymiany, były przenoszone w wielu kierunkach w toku ekspansji morskich i lądowych, i to nie tylko tych najlepiej nam znanych, których źródłem i motorem była zachodnia Europa. Równie istotne znaczenie miały procesy obiegu idei, dla których obszarem węzłowym było Śródziemnomorze. Stąd niezwykła rola schematów wyobraźni o śródziemnomorskim rodowodzie i na odwrót, zdumiewający wkład różnych kultur do ukształtowanego w Śródziemnomorzu dziedzictwa, co tworzy aktualny i atrakcyjny obszar badań w zakresie powszechnej historii idei i humanistyki transkulturowej.

Międzynarodowa sesja „Transcultural Mediterranean: in search of non-orthodox and non-hegemonic universalism(s)” odbyła się w Centrum Studiów nad Renesansem (CESR) w Tours w dniach 30-31 maja 2018, a jej organizatorem był Instytut Studiów Zaawansowanych Doliny Loary LE STUDIUM. Postawionym na wstępie celem debaty było przemyślenie Śródziemnomorza jako regionu, którego jedność może być zdefiniowana przez zjawiska wymiany intelektualnej i obiegu idei, nie tylko w sensie diachronicznym, jako trwanie nawiązań do dziedzictwa antycznego, lecz przede wszystkim w sensie „współmyślenia” w kręgu trzech religii monoteistycznych. Ten synchroniczny rozwój często przybierał postać ukrytą, zepchniętą na margines ortodoksji głoszących wzajemne wykluczenie i radykalną opozycję konkurencyjnych kręgów wyznaniowych czy odłamów w obrębie tej samej religii. Stąd też nacisk, jaki położono tu na myśl heterodoksyjną i postaci outsiderskie, w sposób mniej lub bardziej świadomy poszukujące odrębnego miejsca na krawędzi dominujących identyfikacji i wyznaczanych przez nie wspólnot. Poszukiwany tu wymiar transkulturowy wynikał w dużej mierze z indywidualistycznego pragnienia przekroczenia zbyt ostro wyrysowanych granic, możliwego do uchwycenia już w epokach dawnych; z drugiej strony te jednostkowe poszukiwania układają się w spójne linie alternatywnych, nieortodoksyjnych tradycji. W ostatecznym rozrachunku składają się one na zaskakujący, paradoksalny pluralizm ujęć uniwersalistycznych, różniących się jakościowo od hegemonicznej wersji uniwersalizmu, urzeczywistnionej w ekspansji kolonialnej i dominacji zachodnioeuropejskiej.

Doskonałego przykładu perspektyw, jakie mogą się ukazać dzięki przyjętej strategii badawczej dostarczył György Szönyi z Uniwersytetu Środkowoeuropejskiego w Budapeszcie. Bohaterami jego wykładu były pełne kontrastów, niezwykle barwne postaci europejskiego Renesansu: Guillaume Postel (1510-1581), znany jako jeden z pierwszych europejskich orientalistów, negocjator francusko-tureckich stosunków, heterodoksyjny myśliciel i zarazem teoretyk powszechnego państwa, jakie miałyby powstać pod egidą króla Francji, oraz John Dee (1527-1609), matematyk łączący w charakterystyczny dla epoki sposób zainteresowanie naukami przyrodniczymi i magią białą, czy też anielską. Obaj interesowali się apokryfami biblijnymi, w tym Księgą Henocha, o której Postel dowiedział się od etiopskiego duchownego. Jednocześnie Henoch był obecny — jako Idris — w tradycji muzułmańskiej i w mistycyzmie żydowskim. Różne interpretacje tej postaci znanej tyleż z tradycji starotestamentowej i apokryficznej, co z Koranu pozwalają więc uchwycić zarysy wspólnego pola problemowego, skupiającego nieortodoksyjne poszukiwania religijne w kręgu trzech tradycji monoteistycznych. Zarazem wykład pozwolił uświadomić sobie wielość źródeł i dróg przekazu tradycji śródziemnomorskich oraz istotność wpływów nadchodzących z rejonów tak odległych geograficznie i kulturowo, jak Etiopia.

Z kolei Stefan Sperl z SOAS, słynnego londyńskiego ośrodka studiów orientalistycznych i afrykanistycznych, zajął się długim trwaniem — i zarazem szerokim zasięgiem geograficznym — dziedzictwa neoplatońskiego. Plotyn, filozof urodzony w Górnym Egipcie na początku III w. n.e., pozostawił przesłanie mówiące o duszy miłującej pojedyncze bóstwo będące źródłem wszelkiej świętości i dążącej do ostatecznego zjednoczenia z nim. To przesłanie okazało się atrakcyjne w szerokim kręgu religii monoteistycznych, toteż stanowi wspólny mianownik dla Wschodu i Zachodu. Prelegent wyodrębnił kilka linii przekazu tej tradycji, którą można łączyć z tak różnymi, odległymi chronologicznie, geograficznie i kulturowo postaciami, jak Augustyn, Makrobiusz, Boecjusz, syryjski Pseudo-Dionizy czy Izaak z Niniwy, biskup wschodniego Kościoła syryjskiego (i zarazem święty uznany przez katolicyzm), urodzony w VII w. na terenach dzisiejszego Kataru. Jedna ze ścieżek „arabskich” (tzn. związanych z arabskojęzycznym przekładem ksiąg IV-VI *Ennead*, podawanych za „teologię Arystotelesa”, oraz pism greckiego neoplatonika Proklosa) wiedzie daleko w głąb Azji Centralnej, a z kolei druga na tereny Półwyspu Iberyjskiego trzech religii. Tam krzyżują się ścieżki mistyków muzułmańskich (Ibn Tufajla i Ibn Arabiego), żydowskich (Ibn Gabirola i Mojżesza z Leonu) i wreszcie chrześcijańskich, czerpiących z równą swobodą z arabskojęzycznej tradycji. W tym właśnie kontekście powstał *Liber de Causis* Gerarda z Cremony (1114-1184), rozprawa o przyczynowości rozumianej tu jako proces swoistego transferu dobra między Stworzycielem a stworzeniem, stanowiąca łaciński przekład arabskiego dzieła *Kitāb al-Idāh li-Aristūṭālis fī l-khayr al-mahd*, czyli „Księgi Arystotelesowego objaśnienia czystego dobra”. Wresz-

cie o późnej ścieżce „włoskiej” w transmisji neoplatonizmu można mówić dlatego, że to właśnie w renesansowej Italii zbiegają się życiorysy takich postaci, jak pochodzący z Konstantynopola Gemisthos Plethon (ok. 1355-1454), działający we Florencji Marsilio Ficino (1433-1499) i urodzony w Lizbonie Juda Abravanel, zwany Leonem Hebrajczykiem (ok. 1460-1523). Ta bogata egzemplifikacja pokazuje, jak płynna jest intelektualna i duchowa granica między Wschodem a Zachodem w odniesieniu do epok dawnych, i w jak wielkim stopniu stanowi ona w gruncie rzeczy konstrukt epok znacznie nam bliższych. Jednocześnie Stefan Sperl zaakcentował też trwałość neoplatonickiej tradycji, jej obecność i produktywność współcześnie, chociażby w żywej do dziś tradycji litery-znaku w poezji nawiązującej do kabalistycznych tradycji iberyjskich czy w malarstwie łączącym abstrakcję geometryczną i specyficzny tryb znakowy muzułmańskiej kaligrafii.

Obok obszernych wykładów mających charakter *keynote speeches*, w programie konferencji ujęto wydarzenie popularyzacyjne, przeznaczone dla szerokiej publiczności. Był nim wykład prezentujący sylwetkę Ramona Llulla (1232-1316), jaki wygłosił Josep Enric Rubio z Uniwersytetu w Walencji. Złożona sylwetka katalońskiego poety, kaznodziei, teologa i mistyka została ukazana przez pryzmat jego najgłośniejszego i najbardziej wpływowego dzieła, jakim była tzw. sztuka lulliańska (*ars lulliana*). Miała ona dostarczyć abstrakcyjnego, kombinatorycznego wzorca dowodzenia prawdy, której podstawowym przeznaczeniem i kontekstem była debata teologiczna w monoteistycznym kręgu. Jej twórca nie tylko wyuczył się języka arabskiego od zakupionego specjalnie w tym celu niewolnika, ale też głosił potrzebę zakładania szkół dla przyszłych kaznodziejów, gdzie uczono by języków wschodnich. Nawrócenie niewiernych, podstawowy cel życiowy, jaki Llull sobie wyznaczył, miało się dokonać w sposób bezkrwawy, drogą racjonalnej debaty wyrażonej w uniwersalnym języku, odsyłającym wprost do pojęć o czysto intelektualnym, abstrakcyjnym charakterze, oczyszczonych ze wszystkiego, co dałoby się przypisać do określonego wyznania i kręgu kulturowego. *Ars lulliana* pojawia się zatem jako transkulturowy wytwór epoki krucjat, niesprowadzalnej do płaszczyzny cywilizacyjnego starcia, na jakiej często się ją dzisiaj sytuuje. Z drugiej strony życiowe porażki Llulla zapowiadają już dylematy misjonarza epoki nowożytnej, a niehegemoniczny uniwersalizm czystych pojęć teologii mistycznej niesie stale ze sobą cień uniwersalizmu jak najbardziej hegemonicznego, zarówno w zakresie środków, jak i doczesnych celów.

Jednym ze stale przewijających się wątków podczas tej konferencji była kwestia języka adamowego, pierwotnej mowy ludzkości, utraconej w biblijnym epizodzie wieży Babel. „Poplątanie języków” było przyczyną rozłamu, a zarazem kreacyjnego kolapsu pierwszej ludzkości (skoro budowy wieży Babel nie udało się ukończyć). Zarazem otwarło jednak nową przestrzeń eksperymentu, do jakiej odniosła się Marie-Luce Demonet z Centrum Studiów nad Renesansem (CESR) w Tours w referacie dotyczącym tak z pozoru dobrze znanych ksiąg Gargantui i Pantagruela Rab-

elais'ego. Wynajdywany na nowo język adamowy stał się, jak powiada badaczka, „transkulturowym konglomeratem ludzkich emocji”. Adamowy akt nazwania zwierząt został sparodiowany w akcie nazwania wież opactwa Telemy, a wplecione w dzieło Rabelais'ego narracje pochodzą z ustnego obiegu przekraczającego granice języków i wspólnot kulturowych; można w nich odnaleźć elementy apokryficzne czy przypowieści o rabinicznym, gnostyckim bądź manichejskim rodowodzie.

Podobnej problematyki dotyczyło wystąpienie Joanny Goreckiej-Kalicy z Uniwersytetu Jagiellońskiego, która za punkt wyjścia obrała materiał z pozoru nie tak prestiżowy jak arcydzieło Rabelais'ego. Pochyliła się mianowicie nad opracowanymi przez zachodnich dziennikarzy, Marlise Simons i Richarda Hamiltona, materiałami dokumentującymi ginącą tradycję opowieści snutych jeszcze do niedawna na słynnym targu Jemaa el-Fna w Marrakeszu. W wydanej w 2011 roku antologii *The Last Storytellers: Tales from the Heart of Morocco* podsunęto czytelnikom wizję rzekomo rdzennej, lokalnej tradycji, jaką reprezentuje *blaykia*, ludowy bajarz. Przy bliższym oglądzie badaczka trafia tam jednak na niezwykle złożony splot tradycji, zarówno wschodniego, jak i zachodniego pochodzenia, mieszczącej się na przecięciu tego, co erudycyjne i tego, co ludowe. Joanna Gorecka-Kalita rozpoznała w marokańskich opowieściach echa chrześcijańskiej hagiografii i bizantyjskich menologiiów, czy *Apophthegmata* Ojców Pustyni. Tymczasem arabska legenda Barsisy i topos „trzech grzechów pustelnika” trafił do żywotów świętych znanych średniowiecznej zachodniej Europie.

Z kolei Natalia Wawrzyniak, absolwentka Międzynarodowego Programu Doktoranckiego zrealizowanego pod patronatem Fundacji na rzecz Nauki Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim, pracująca obecnie w Le Mans, przedstawiła fascynujące *Kolokwium siedmiu mędrców o tajemnicach wzniosłości*, tekst, którego przypuszczalnym autorem był renesansowy prawnik i filozof polityczny, Jean Bodin (1530-1596). Ta rozmowa katolika, Żyda, luteranina, kalwina, muzułmanina, sceptyka i siódmej postaci, ucieleśniającej człowieka w stanie natury, miała rzekomo mieć miejsce w Wenecji, mieście religijnej tolerancji, a jej przedmiotem była możliwość stworzenia uniwersalnej wspólnoty w oparciu o głęboką jedność mądrościowych przesłanek. Badaczka pokazała w niezwykle sugestywny sposób ów niehegemoniczny aspekt uniwersalizmu, którego poszukiwanie miało być celem konferencji. Choć nigdy nie zrealizowany, był on stałą treścią swoistej „śródziemnomorskiej opowieści”, niestrudzenie głoszącej sen o powszechnej harmonii.

Do problemu translacji i obiegu idei filozoficznych powróciliśmy wraz z referatem Micheli Salsano, młodej badaczki z Salerno, która przedstawiła *Corpus aristotelicum* jako swoisty materiał transkulturowy, wynik wielokrotnej translacji, a zarazem splot interpretacji i komentarzy stworzonych przez takie postaci, jak Ibn Ruszd z Kordoby, doskonale znany chrześcijańskiej Europie jako

Awerroes, i uczonych ze wschodniej części świata muzułmańskiego, takich jak Ibn Sina (Awicenna), al-Kindi z Basry czy al-Farabi, wielki arystotelik pochodzący z Azji Centralnej (dziś zawłaszczany jako prekursor naukowych aspiracji Kazachstanu). Tak więc korzenie europejskiej scholastyki rozgałęziają się tak daleko, że bez przesady można uznać jej powstanie za swoisty wytwór globalizacji intelektualnej, rozumianej jako dalekosiężny obieg i przetwarzanie idei filozoficznych, o wiele dawniejszej od globalizacji ekonomicznej opartej na obiegu kapitałów finansowych, środków produkcji i wytworów przemysłowych. W tym kontekście nie może więc już zaskoczyć fakt, że doktrynę Ibn Arabiego (1165-1240), mówiącą o jedności Boga w wymiarze absolutnym (*ahadijja*) i w relacji do wielości stworzenia (*mahidijja*), przedstawiła Patricia Benstein z Uniwersytetu Zachodniej Australii (UWA) w Perth. W ostatecznym rozrachunku, inspiracje sufizmu, mówiące o doskonałym człowieku (*al-insan al-kamil*) jako uniwersalnym, a zarazem mikrokosmicznym bycie ściśle powiązanim z Absolutem, i o ludzkim sercu (*qalb*) jako zwierciadle, w którym przegląda się Stwórca, krążą dziś w globalnym obiegu. Stąd też angielskie wyrażenie „inclusive transcendence”, jakie padło w tym kontekście wydaje się doskonale odzwierciedlać tendencje tej duchowej i intelektualnej globalizacji, w jaką wpisuje się cała problematyka poruszona podczas tej sesji naukowej.