

RESTITUCJA ŚRÓDZIEMNOMORZA. POSZUKIWANIE TRANSKULTUROWEJ CIĄGŁOŚCI W PISARSTWIE AMINA MAALOUFA

Około 1337 roku pewien szaleniec znany pod nazwiskiem Opicinus de Canistris, przeświadczony o tym, że jest papieżem i Antychrystem, sporządził w awiniońskim więzieniu niezwykle mapę, mającą objaśniać sens historii świata. Odwracając jej zwykły układ tak, aby kierunek zachodni znalazł się u góry, Opicinus odmalował Europę w roli Ewy w chwili popełnienia grzechu, nie sprowadzającego się bynajmniej do ugryzienia zakazanego jabłka, lecz ukazanego w cielesnej dosłowności. Półwysep Iberyjski zyskał na tej mapie zaszczytną rangę głowy i twarzy, zaś Italia, a w szczególności Wenecja, odgrywa rolę partii wstydlivych, choć w tym kontekście niewątpliwie kluczowych. Natomiast Adamem jest wpisany w kontur północnej Afryki świat islamu. Pomiedzy nimi — Morze Śródziemne jako *Diabolicum Mare*, szatańskie *tertium* niosące pokusę spotkania, rodzącego się z niego występku, ale i niemożliwej do odnalezienia nigdzie indziej rozkoszy. Grzechem pierwotnym Europy i źródłem całej jej późniejszej historii miało być spotkanie z Innym, z którym na dobre i na złe pozostanie złączona.

Mogłoby się wydawać, że w dłuższej perspektywie przepowiednia Opicinusa wcale się nie spełniła. Inicjując swoją ekspansję morską, Europa zwróciła się w kierunku atlantyckim, porzucając pokusy „morza wewnętrznego” i wybierając „zewnątrzny ocean”. Gdy przyjrzeć się chronologii powstawania kolonialnego świata, łatwo dostrzec pewien paradoks: obszar śródziemnomorski został skolonizowany później niż Nowy Świat, mimo iż geograficznie leży o wiele bliżej Europy. Orient długo opierał się ekspansji i być może po części dzięki temu odegrał szczególną i trwałą rolę jako *alter ego*, jakiego Europa nie napotkała nigdzie indziej w swej globalnej przygodzie. Na wstępie swojej słynnej pracy, jeszcze zanim rozpocznie analizę orientalizmu jako dyskursu, Edward Said stwierdza, że świat śródziemnomorski nie tylko sąsiaduje z Europą, ale też pod wieloma względami stanowi jej przedłużenie i dopełnienie. Jako kulturowy rywal, ustanawia „przeciwny obraz, ideał, osobowość, doświadczenie”, pozwalające — dzięki prawidłom kontrastu — uchwycić to, czym właściwie jest Europa (Said, 1991, 24). Jak pokazuje przytoczony powyżej, średniowieczny przykład, postrzeganie Śródziemnomorza jako całości tworzącej wspólną historię ponad różnicami nie ogranicza się do czasów antycznych i nie zostało zerwane wraz z pojawieniem się świata muzułmańskiego. Wręcz przeciwnie, wraz z jego powstaniem i dzięki jego odrębności wyłania się niemal alchemiczna *coincidentia oppositorum*, nadająca bieg i sens dziejom.

Skutki grzechu pierworodnego popełnionego u początków historii dotyczą obu stron; fascynacja — wbrew temu, co się często sądzi, i o czym zdają się świadczyć aktualne wydarzenia — jest wzajemna. Świat muzułmański, z pozoru tak samowystarczalny i zamknięty w sobie, żywi głębokie pragnienie Europy. Czasem próbuje z tą pokusą walczyć, częściej jednak jej ulega. Wiodące jest to tym wyraźniej, im wyżej spoglądamy w rejestry kultury. Znacząca część dorobku literackiego i intelektualnego, powstającego w całym regionie od lat 80. XX wieku, zwraca się w stronę poszukiwania utraconej jedności i dąży do restytucji Śródziemnomorza jako przestrzeni intelektualnego i estetycznego dialogu. To obopólne pożądanie, apetyt, a więc i pragnienie wytworzenia wspólnoty, nakłada się w oczywisty sposób na problemy polityczne i gospodarcze, które wydają się nieraz nie do przewyżczenia. Stąd też nadzieje pokładane w literaturze, mającej stać się środkiem budowy nowych, złożonych tożsamości, zdolnych do wkroczenia na zupełnie nowe ścieżki rozwoju, podyktowane warunkami współczesnego świata.

Im wyżej piętrzą się problemy, tym bardziej akcentowana jest częstokroć jedność śródziemnomorskiej historii, jak choćby w eseju *Printemps de Tunis* Abdelwahaba Meddeba, który nazajutrz po wydarzeniach tunezyjskiej rewolucji próbuje ją uchwycić jako kolejny etap tego samego dziejowego dramatu, jaki prowadzi od zdobycia Bastylii do samospalenia Jana Palacha, upadku Muru Berlińskiego i dalej, do Arabskiej Wiosny (por. Meddeb, 2011). Dwa lata później, w szkicu *Un autre Maroc*, Abdellatif Laâbi konstruuje swój projekt „innego Maroka” w nieustannym nawiązaniu do oświeceniowych wzorców. Oba przytoczone eseje nie są wszakże obiektywnymi analizami, lecz formami intelektualnej interwencji; nie zmierzają do studium, lecz do współkształtowania dziejów. Europejski czytelnik rozpozna w nich bez trudu punkty odniesienia czy wręcz ideologiczne zapożyczenia. Nieustannie mamy tu jednak do czynienia z pracowitym budowaniem kulturowej synergii, w której elementy wschodnie i zachodnie, czy też — jak należałoby raczej powiedzieć — dorobek północnych i południowych wybrzeży Morza Śródziemnego splata się w nierozzerwalną całość. Pisząc o niedawnej rewolucji, Meddeb powołuje się równie często na Braudela, co na Ibn Chalduna, tunezyjskiego historiografa z XIV wieku, uznawanego często za prekursora namysłu metodologicznego w dziejopisarstwie, a nawet nowoczesnych nauk społecznych. Laâbi, ujmując swój apel o demokratyzację w synkretyczną formę *risali* — osobistego listu do czytelnika, odwołuje się tyleż do klasycznej, arabskomuzułmańskiej tradycji filozoficznej, co do pseudoepistolarniej formuły wykorzystywanej przez filozofów oświeceniowych (por. Laâbi, 2013).

Przytaczam niedawne teksty Laâbiego i Meddeba jako argument świadczący o aktualności dyskursu opartego na postulatcie cywilizacyjnej ciągłości Śródziemnomorza. Zmierzam wszakże do naświetlenia genezy tego dyskursu poprzez powrót do pisarstwa wcześniejszego, przybierającego formy w pewnym sensie bardziej podstawowe od eseistycznych interwencji intelektualistów.

W centrum mojego zainteresowania znajduje się postać Amina Maaloufa (ur. 1949) i pisane przez niego powieści historyczne, które cieszyły się sporą popularnością w latach 80. i 90. ubiegłego stulecia. Ten francuskojęzyczny autor libańskiego pochodzenia do wybuchu wojny domowej w Libanie pracował jako dziennikarz; od 1976 osiadł na stałe we Francji, gdzie o uznaniu dla jego pisarstwa świadczyła chociażby przyznana mu w 1993 za *Skalę Taniosa* Nagroda Goncourtów. Z dzisiejszej perspektywy, łatwo byłoby sprowadzić jego twórczość do rangi książek niezłych, ale jednak zdawkowych, wpisujących się tyleż w modę literacką, co we wzorce politycznej poprawności czasów, w których starano się lansować cukierkową wizję społeczeństwa wielokulturowego. Sądzę wszakże, że pisarstwo Maaloufa wykracza poza swój moment. Te popularne, tłumaczone na wiele języków powieści odegrały dość istotną rolę jako przygotowanie gruntu pod nową konceptualizację Śródziemnomorza, jaka ma obecnie zwolenników zarówno u północnych, jak i u południowych wybrzeży. Zjawisk analogicznych czy wręcz kontynuacji można byłoby się doszukać u wielu nowszych autorów, chociażby w powieściopisarstwie Orhana Pamuka, co wykracza wszakże poza skromne ramy tego szkicu.

Należy przede wszystkim podkreślić, że pisarstwo Maaloufa nie wynika z postkolonialnego rozrachunku, lecz z zupełnie innego potraktowania dziedzictwa kolonialnego, zapowiadającego raczej współczesne koncepcje transkulturowości. Zrozumienie nurtu intelektualnego, z jakiego wywodzą się jego książki, wymaga spojrzenia wykraczającego poza paradygmat „przesyłki zwrotnej”, zaadresowanej do byłej metropolii. Książki te nie są też, jak mógłby sądzić niechętny czytelnik, próbą interesownego przypodobania się Europie, wpisania się w lansowaną przez nią wizję wielokulturowości czy w jednostronny proces europeizacji lub westernizacji Wschodu. Przeciwnie, nurt, jaki współtworzą, ma silnie synkretyczny i uniwersalistyczny charakter. Dostrzegalne pragnienie kulturowej afirmacji nie wynika z postkolonialnych kompleksów, lecz ze świadomości znaczenia własnego dorobku i doniosłości stawianych problemów. Nie do przeoczenia jest również element pokusy intymnego związku Wschodu i Zachodu, jaki mógłby zostać w przyszłości odbudowany. Całość zamierzenia krąży wokół kwestii śródziemnomorskiej historii, która często bywa opowiadana jako historia rozłamu i starcia cywilizacyjnych przeciwników, pozbawionych punktów styku i płaszczyzn porozumienia.

Już pod koniec lat 90., na które przypadła szczyt popularności Maaloufa, słyszano się nierzadko, że model społeczeństwa wielokulturowego okazał swoją nieprzydatność, że to społeczeństwo właśnie się zawaliło. Zaburzenia społeczne wiążące się z obcą obecnością na europejskich terytoriach zyskiwały, zwłaszcza we Francji, taką amplitudę, iż rodziła się wręcz obawa przed perspektywą „wojny domowej” na paryskich przedmieściach. Jednakże porzucenie idei społeczeństwa wielokulturowego wydawało się niewskazane, skoro trudno było wskazać rozwiązania alterna-

tywne. W takich krajach jak Francja, gdzie liczba imigrantów osiągnęła w pewnym momencie swoistą wartość krytyczną, ich obecność stała się niemożliwym do pominięcia czynnikiem społecznym i kulturowym. Nie sposób już było jej zaniedbać, pominąć milczeniem czy obdarzyć zdawkową i lekceważącą etykietką. Tym bardziej coraz trudniej było marzyć o jej usunięciu.

Nieustannie odnawiający się zatarg wpisał się więc na stałe w europejski pejzaż ostatnich dziesięcioleci. Tymczasem warto pamiętać, że obecność przybyszów z Afryki Północnej we Francji wywoływała niepokoje i zadrażnienia już przed ponad półwieczem, co zyskało literacki wyraz m. in. w powieściach Drisa Chraïbiego, takich jak *Les Boucs* (1955). Mimo to nadal ich przyjmowano, co było odpowiedzią na zapotrzebowanie na tańszą siłę roboczą w szybko wzrastającej gospodarce dekad powojennych. Związany z tą obecnością projekt polityczny opierał się początkowo na idei akulturacji. Obcy mieli przyjąć bez zastrzeżeń i innowacji język, obyczaje i normy społeczeństwa, do którego przybyli. Wydawało się to łatwe do przeprowadzenia w czasach, gdy było ich po prostu relatywnie mniej. Jednak ich wzrastająca liczba, a także bierny i aktywny opór wobec francuskich wzorców, coraz bardziej oddalał tę perspektywę. Wreszcie praktyka pokazała, że imigranci wcale nie rozplynęli się we francuskim społeczeństwie, ani też nie można się tego spodziewać w możliwej do przewidzenia przyszłości. Uchwalona 8 stycznia 1993 roku nowelizacja przepisów pozwalała im na zmianę obco brzmiących imion i nazwisk, by nie stanowiły one przeszkody w integracji¹. Innymi słowy, kto chciał się pozbyć własnej tożsamości, mógł to zrobić. Ale chętnych nie było tak wielu, jak się spodziewano.

W pewnym momencie dawny projekt okazał się więc nieaktualny, nie tylko ze względu na trudności w jego praktycznej realizacji, lecz także ze względu na zmianę paradygmatów myślenia o kulturze w obrębie samej Europy. Idea akulturacji była istotną częścią jej projektu kolonialnego, który należy tu rozumieć nie tylko jako zamiar eksploracji i eksploatacji Innego, lecz także jako znacznie szlachetniejszy w intencjach zamiar przekazania mu zdobyczy zachodniej cywilizacji, mającej w odczuciu własnym reprezentantów Zachodu większą wartość niż wszelkie inne kultury, reprezentowane przez kolonizowane ludy. Były one uznawane za cywilizacyjnie „niedojrzałe” i przez to wymagające europejskiej opieki. Tą samą opieką zamierzano otoczyć rzekomych wybrańców, mających — jak sądzono — szczęście znalezienia się w samej metropolii. To właśnie obiecywały im kolorowe plakaty w północnoafrykańskich biurach rekrutacji pracowników, których fałsz naświetlał później Tahar ben Jelloun w swoich powieściach o doświadczeniu imigracyjnego wykorzenienia, m.in. *La Réclusion solitaire* (1976).

¹ Chodzi o poprawkę do ustawy nr 72-964 z 25 października 1972, stwierdzającą, że każda osoba nabywająca lub odzyskująca obywatelstwo francuskie ma prawo do zmiany imienia i nazwiska, „gdy ich forma, brzmienie lub obcy charakter mogą stanowić przeszkodę w integracji we wspólnocie francuskiej”.

Jednakże wkrótce po zakończeniu formalnej, politycznej obecności kolonialnej Francji w Maghrebie przystąpiono do systematycznej dekonstrukcji wszelkich dogmatów i ideologii nawet luźno powiązanych z kolonializmem. Rozwijająca się żywiolowo nowa nauka, etnologia, przyczyniała się do postkolonialnego przewrotu w myśleniu. Ogłoszono, że wszystkie kultury są równe, a prawo do posiadania i pielęgnowania własnej kultury stanowi niezbywalne prawo człowieka i część jego godności. Tak więc, idąc za własną dynamiką rozwojową, Europa porzuciła nie tylko projekt kolonialny, ale i przekonania o swojej duchowej wyższości czy uniwersalności. Stopniowo ich miejsce zajęło przeświadczenie o swoistej równoważności, a przynajmniej równowartościowości wszystkich kultur. Chodziło nie tylko o to, że postkolonialna Europa uderzyła się w piersi, żalując ekonomicznego wyzysku Innego i dokonanej na nim przemocy symbolicznej, polegającej na próbach odarcia z jego własnych wartości i „uszcześliwienia” rzekomo uniwersalnymi zdobyczami kulturowymi Zachodu. Nastąpiła istotna zmiana paradygmatu w myśleniu o relacjach między kulturami, a także między jednostką a kulturą. Zamiast Boasowskiej koncepcji kultur nieprzenikliwych i rozłącznych, pojawiła się nowa wizja, głosząca, że kultury nie są monadami pozbawionymi okien, lecz raczej rozmytymi kręgami, które mogą zawierać rozległe części wspólne. W ten sposób wyłoniła się idea wielokulturowości, dostępnej człowiekowi zarówno na planie życia indywidualnego, jak i społecznego. Ta zmiana paradygmatu nie dotyczyła wyłącznie teoretycznego poletka filozofii kultury. Jej śladem podążyły znaczące modyfikacje zachodnioeuropejskich projektów politycznych i społecznych, których przeformułowanie stało się zadaniem nie cierpiącym zwłoki.

Dziś, w dobie debaty, której symbolem stała się śródziemnomorska wyspa Lampedusa, warto przypomnieć i podkreślić raz jeszcze, że imigrant nie zawsze był nieproszonym gościem w ścisłym sensie. Dostał się do Europy „na zaproszenie”, wskutek potrzeby co najmniej ekonomicznej (zapotrzebowanie na tańszą siłę roboczą), a być może także kulturowej (tęsknota Europy za swego rodzaju dopełnieniem, odmiennością, która pomogłaby nam w zrozumieniu i ugruntowaniu własnej, coraz bardziej chwiejnej i dyskusyjnej tożsamości). Toteż wbrew pierwotnym oczekiwaniom, imigranci nie powrócili do krajów pochodzenia; przestali być pracownikami sezonowymi, a stali się osadnikami. Nie przypadkiem Zygmunt Bauman stworzył pojęcie heterofilii, zamilowania do Obcego, który w ponowoczesnym świecie ma „pozostać stałym elementem krajobrazu” (Bauman, 2000, 59). Socjolog przeciwstawia heterofilię bardziej krzykliwej, lecz mniej nośnej i mniej twórczej kulturowo heterofobii.

Pod wpływem splotu tych złożonych czynników i potrzeb postanowiono zatem odejść nie tylko od projektu akulturacji, zakładającego włączenie Obcych do dominującej kultury; krytyce poddano także projekt społeczeństwa wielokulturowego, opierający się na założeniu, że jednostki

mogą uczestniczyć we wspólnej przestrzeni społecznej mimo dzielących je różnic kulturowych i przy zachowaniu w nienaruszonym stanie ich wyjściowych tożsamości. Mogło się wydawać, że eskalacja przemocy i tragiczne wydarzenia w różnych częściach europejskiego Zachodu, o jakich stale donosiły media, zadały klam idei harmonijnego współistnienia w ramach społeczeństwa wielokulturowego. Utopii trzeba było jednak bronić, a mianowicie z tego prostego powodu, że trudno było wskazać na inne rozwiązanie, bardziej nadające się do praktycznej realizacji i nie zaburzące kruchej równowagi Europy. Co więcej, ta potrzeba wypełnienia treścią idei społeczeństwa wielokulturowego, paląca dla samych Europejczyków, jest czymś jeszcze bardziej aktualnym dla owych Obcych, którzy, wbrew dominującym stereotypom, rozgościli się w Europie nie tylko materialnie, lecz także duchowo. Stała się ona dla nich nie tylko przestrzenią dobrobytu czy prostego bezpieczeństwa, lecz także głęboką fascynacją intelektualną. Często mówi się o nienawiści Obcych do Europy i jej kultury, która rzekomo jest przez nich odczuwana jako coś nie do zaakceptowania (por. m. in. Buruma, Margalit, 2005). Nie należy jednak ani uogólniać postaw nielicznych ekstremistów, ani zapominać o tym, że istnieje także odwrotna strona medalu. Tendencje ekstremistyczne są swoistą reakcją na podziw. Właśnie ta żarliwa admiracja dla Europy i jej dorobku, bynajmniej im nieobca, jest tym, co skłania ekstremistów do najbardziej radykalnych kroków. Eskalacja przemocy wywołuje niepokój nie tylko Europejczyków, ale także przybyszów obawiających się masowych wydaleń, które dla wielu z nich mogłyby być osobistą katastrofą, i to nie tylko w wymiarze ekonomicznym, ale i duchowym, gdyż w międzyczasie stali się niezdolni do kulturowego funkcjonowania w środowisku, z którego się wywodzili. Pokolenie urodzone czy wychowane w Europie po prostu już go nie zna lub nie pamięta. W wyniku eskalacji heterofobii wszyscy ci ludzie mogliby ryzykować utratę tej Europy, która stała się dla nich domem i azylem, nie tylko politycznym i ekonomicznym, lecz także intelektualnym. Toteż wypełnienie treścią wielokulturowej utopii stało się dla wielu twórców i intelektualistów osobistą koniecznością. Właśnie dla intelektualistów wywodzących się spośród przybyszów, starających się zlegitymizować swoją postawę, a także uzasadnić prawo do ogłaszanej coraz śmielej europejskiej tożsamości, jak choćby w głośnym esejm marokańskiej pisarki imigracyjnej Najat El Hachmi, pod wymownym tytułem *Jo també sóc catalana* — „Ja również jestem Katalonką” (2004).

Wczesnym przykładem tego samego zjawiska jest również *Skala Taniosa* Maaloufa. Powieść stanowi osobistą apologię autora, a może i pewnego rodzaju dyskretny hold złożony przybranej ojczyźnie. Tanios, przypuszczalnie *alter ego* pisarza, wybiera odejście z Libanu jako ucieczkę przed rywalizującymi o niego ojcami. Ten syn spłodzony przez lokalnego szejka, a zarazem „oficjalnie” dziecko jego zarządcy, szuka własnej drogi, a ta wiedzie przez europejską szkołę. Zmuszony do jej opuszczenia chłopak jest dość zdeterminowany, by podjąć głodówkę, która zarazem staje się

inicjacją czyniącą z niego przedwcześnie posiwiale dziecko-starca, niczym wcielenie archetypu *puer senex* z psychologii jungowskiej. O ile *puer aeternus* stanowi nieustannie obecny w psychice ludzkiej obraz nastoletniej, niedojrzałej jaźni, uciekającej przed zobowiązaniami w wieczną prowizorkę, to jego jungowski cień, *puer senex*, ucieleśnia cnoty, które orientalistyczny stereotyp nakazywałby łączyć z Zachodem: dyscyplinę, rozsądek, kontrolę, odpowiedzialność, zamiłowanie do porządku. Nie przypadkiem więc Tanios jest przyjacielem mulnika zafascynowanego idealami Rewolucji Francuskiej, widzącego na Zachodzie jutrzeńkę zmian, które być może pewnego dnia pozwolą i Libańczykom „przepędzić wszystkich szejków” (Maalouf, 1998, 94).

W finale powieści Tanios znika w tajemniczy sposób ze skały nazwanej później jego imieniem. Wymyka się, jak sam pisarz, z rozdzieranego ancestralnymi konfliktami rodzimego świata, by podążyć za świeżą i autentyczną miłością, korzystając z przestrzeni wolności, jaką oferuje Morze Śródziemne, przeciwstawione niezmiennej i klaustrofobicznej rzeczywistości libańskich gór. Ale ani Francja, ani Europa, w której przyszło żyć Maaloufowi nie przypomina atmosferą idyllicznej wyspy śródziemnomorskiej. Spojrzenie w jej przyszłość może odkryć coś, co przypomina raczej Liban. To także rzeczywistość rozdzielana konfliktami. W eseju *Zabójcze tożsamości*, Maalouf próbuje naświetlić problem tożsamości jako źródła napięć w najstraszliwszych wojnach, jakimi są wojny domowe, wybuchające na podłożu etnicznym, których przykładem jest konflikt wynikły z rozpadu Jugosławii. To wojny pozbawione frontu, w których walczą przeciw sobie niedawni sąsiedzi (Maalouf, 2002). Czy zbiorowe tożsamości są więc czymś złym, a ich pielęgnowanie, gdy mieszkamy na obszarze, który z tych czy innych względów dzielimy z wieloma innymi grupami, łączy się z nieuchronnym ryzykiem? Poniekąd tak, odpowiada Maalouf, broniąc jednocześnie tożsamości pojmowanej w wymiarze osobistym, a nie zbiorowym, takiej, która jest „rysunkiem na napiętej skórze” (Maalouf, 2002, 34). Każdy człowiek z osobna posiada zatem indywidualną, wyjątkową tożsamość, na którą składają się liczne, zachodzące na siebie przynależności występujące w niepowtarzalnej konfiguracji. Tylko taka tożsamość jest pomostem, a nie groźbą skierowaną przeciwko innym ludziom.

Samo wyjaśnienie kwestii, czym powinna być tożsamość nie stanowi jednakże dostatecznej ochrony przed niebezpieczeństwem „balkanizacji” Europy. Jeśli ma się urzeczywistnić autentyczna wspólnota i solidarność w ramach społeczeństwa wielokulturowego, to musi się ona opierać na poczuciu wspólnej historii, analogicznie jak to ma miejsce w przypadku wspólnoty narodowej. Grupy wchodzące w skład zachodnioeuropejskiego społeczeństwa wielokulturowego bez wątpienia obiektywnie tę wspólną historię mają; łącznikiem ich losów jest Morze Śródziemne. Jest to historia starć zbrojnych, ale i wymiany intelektualnej, zarówno materialnego, jak i duchowego

handlu. O wszystkich tych sprawach trzeba opowiedzieć na nowo, w taki sposób, by uczynić z tych zaszłości pozytywne dziedzictwo, a nie wiecznie tłące się zarzewie waśni.

Nic dziwnego, że swój projekt „opowiedzenia śródziemnomorskiej historii na nowo” rozpoczyna Maalouf książką o krucjatach. *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów* to swoista, zbeletryzowana praca historyczna, której przyświeca cel wykraczający poza ramy tego, czym zwykle para się historia jako nauka. Pierwszym zabiegiem, zasygnalizowanym już w tytule, jest zmiana perspektywy, z jakiej patrzy się na wydarzenia. Zarazem chodzi tu nie tylko o ukazanie pewnych dziejowych faktów stanowiących część zamkniętej i dokonanej przeszłości. Maalouf, jak sam powiada w przedmowie, zamierza snuć opowieść „o tych dwóch burzliwych stuleciach, które ukształtowały europejski Zachód i arabski Wschód i dziś jeszcze ciążyą na ich wzajemnych stosunkach” (Maalouf, 2001, 7). Zasadniczą troską jest więc terażniejszość i obecny w niej konfliktowy potencjał zakorzeniony w historii. Toteż Maalouf nie tyle docieka prawdy historycznej, co stawia pewną użyteczną w terażniejszości tezę, przeciwstawiając się potencjalnemu rewanżyzmowi czy rozpowszechnionemu w świecie muzułmańskim lękowi przed ewentualnością powtórzenia się krucjat. Jest to diagnoza, w której świat muzułmański jest przedstawiony jako ten, który poniekąd „sam sobie jest winien”. Targany wewnętrznymi podziałami i rywalizacją, nie potrafił zmobilizować się w obliczu zewnętrznego zagrożenia. Krucjaty stały się, owszem, początkiem końca kwitnącej cywilizacji muzułmańskiej, lecz to nie Zachód jest temu winien, lecz sam Wschód, rozprzężony i niezdolny do obrony własnego stanu posiadania. Jego mieszkańcy, uwikłani w domowe konflikty, okazali się skłonni do oportunistycznej rezygnacji czy przyjmowania postawy biernych obserwatorów wobec niezrozumiałego i nie przewidzianego przez nikogo najazdu (Maalouf, 2001, 12). Pisarz przedstawia tę wizję niewydolności Wschodu nie jako część orientalizującego stereotypu, jak to czyni Said, lecz jako element twardej lekcji historii, z której należy wyciągnąć wnioski na przyszłość.

Zachodowi trzeba z kolei przypomnieć, że idea świętej wojny odnowiła się i nabrała nowej treści właśnie w odpowiedzi na przykład dany przez krzyżowców. W jedenastowiecznej Syrii, pisze Maalouf, święta wojna nie była konstytutywną zasadą religijną, lecz „sloganem, którym szermują książęta w obliczu kłopotów” (Maalouf, 2001, 35). Pojęcie nabrało jednak nowej wymowy w obliczu najazdu: „[...] wśród ludności najbardziej zagrożonych miast święta wojna, jaką [...] prowadzą bez wytchnienia żołnierze-pielgrzymi z Zachodu zaczyna wywoływać pewien skutek: ożywia mianowicie ideę dżihadu, która od dawna była już tylko retorycznym ozdobnikiem oficjalnych wystąpień. Teraz głoszą ją ponownie grupki uciekinierów, paru poetów i ludzi wiary” (Maalouf, 2001, 95-96). Tak więc dżihad ostatecznie wyłoni się i wykrystalizuje jako spóźniona reakcja na wydarzenia przynoszące niemożliwe już do powetowania straty. Jest poniekąd odwrot-

ną stroną innego mitu, mówiącego o „epoce wielkości, zjednoczenia i dobrobytu, który do dzisiaj przewija się w marzeniach Arabów” (Maalouf, 2001, 69).

Jednakże już w przededniu krucjat, w odleglejszej części Wschodu pojawiła się postać twórcy religijno-politycznej sekty asasynów, Hasana ibn as-Sabbaha, zmierzającego do odnowienia szyickiego kalifatu, czczonego przez garstkę zwolenników, lecz znieawidzonego przez resztę świata muzułmańskiego. Sekta Sabbaha stanowi zarazem pierwowzór wszelkich podziemnych organizacji rewolucyjnych. Prześladowani asasyni szukają schronienia u Franków i sprzymierzają się z nimi; nie przypadkiem ich nazwa przyjęła się w języku francuskim, dając rzeczownik pospolity oznaczający zabójcę (*assassin*). Czy oznacza to sugestię, że ekstremiści służą w istocie interesom wroga? Tak czy owak, fedaini nie przysługują się bynajmniej sprawie muzułmańskiego odrodzenia. Twórca organizacji skrytobójców, którego Maalouf odmaluje raz jeszcze w powieści *Samar-kanda*, jest człowiekiem zdominowanym przez egotyzm, rozpoznającym siebie w przepowiedniach i niezachwianie wierzącym w ciężącą na nim konieczność wywołania dziejowego zwrotu. Bez wahania mówi o sobie: „Jestem Zwiastunem, tym, który wyrównuje ziemię, by przygotować ją na przyjęcie Imama Czasu. Czy nie wiesz, że Prorok mówił o mnie?” (Maalouf, 1994, 92). Co zatrwajające, szaleństwo osiąga rzeczywiście tę transhistoryczną miarę, i Sabbah okazuje się twórcą strategii aktualnej również w naszych czasach. Poucza swoich zwolenników o konieczności publicznego męczeństwa, w taki sposób, aby nie tylko sterroryzować tłum, ale też wzbudzić w nim podziw swoją własną śmiercią: „Z tego tłumy wyjdą ludzie, którzy przyłączą się do nas. Umieranie jest ważniejsze od zabijania. Zabijamy dla obrony, umieramy, by nawracać, by podbić” (Maalouf, 1994, 113). Antytezą tej postawy jest wszakże Omar Chajjam, mędrzec i poeta, człowiek przedkładający refleksyjną obserwację świata nad wszelkie próby sterroryzowania go. Właśnie ten ostatni bohater staje się rzecznikiem tego, co bliskie samemu autorowi, wyznając: „Mnie każda sprawa, która zabija, przestaje pociągać. Brzydnie, traci wartość i upadła się, choćby była nie wiem jak piękna. Żadna sprawa nie jest sprawiedliwa, jeżeli wchodzi w przymierze ze śmiercią” (Maalouf, 1994, 105).

Chajjam, podobnie jak inni bohaterowie Maaloufa, głosi pochwałę życia samego w sobie, wypełnionego poszukiwaniem przestrzeni wolności, jaka rozciąga się pomiędzy radościami intelektualnymi a miłością, pucharem wina i cieniastym ogrodem: „wonne wino pobudzi nas do śpiewu, świat przestanie dla nas istnieć, przejdziemy przezeń nie widząc go, nie słysząc, ani jego błoto, ani krew nie przyschną do podeszew naszych butów” (Maalouf, 1994, 122). To człowiek bytujący w sferze prywatnej, przez całe życie starający się uniknąć uwikłania w sprawy publiczne. Jego sceptycyzm i zdystansowana postawa wydaje się być jedyną przekonywującą receptą i gwarancją

zachowania pełni godności, dla której zagrożeniem jest wszelka wiara, dążenie do nadrzędnych celów czy niezachwiane przekonania.

Maalouf tłumaczy też zachodniemu czytelnikowi, dla którego przecież przeznaczone są te napisane i wydane po francusku książki, jakiego rodzaju wizja Europy i Europejczyków wyłoniła się na Wschodzie w wyniku epizodów z wojen krzyżowych, takich jak rzezie czy kanibalizm, do jakiego doszło w mieście Ma'arrat. Jak napisał przytoczony przez Maaloufa Ibn Munkidh, świadek ówczesnych wydarzeń i osobisty przyjaciel wielu Franków, zobaczono w nich „tylko zwierzęta, obdarzone cnotą dzielności i odwagi w walce, i niczym więcej” (Maalouf, 2001, 53). W ostatecznym rozrachunku jednak to Wschód przegrywa, a Zachód wygrywa, ucząc się i z charakterystyczną dla siebie chłonnością przejmując wszelkie wynalazki i zdobycze, od papieru z konopi, gry w kości i sokolnictwa po sorbet i cebulki szalotki. Barbarzyńscy Frankowie na Wschodzie nabierają oglady, przejmują wiedzę medyczną, a nawet — według tego, co sugeruje Maalouf — ideę sprawiedliwego sądu z oskarżeniem, obroną i dowodami, który zajmuje miejsce praktykowanych przez nich ordaliów. W tym sensie dalekosiężnym wynikiem krucjat jest transfer kulturowy, czyniący zarazem z dzisiejszych Europejczyków późnych spadkobierców istotnej części muzułmańskiego dorobku cywilizacyjnego.

Zabieg przedstawienia historii z odmiennego punktu widzenia nie wystarcza jednak do przebudowy tożsamości. Racje mogą zostać zrelatywizowane, ale historia nadal jest postrzegana „czyimiś” oczyma, nadal zachowany jest rozdział świata pomiędzy „nas” i „Obcych”. Aby go zatrzeć, trzeba czegoś więcej. W miejscu wypalonego paradygmatu wielokulturowego pojawia się więc nowa propozycja: transkulturowość. To nowe pojęcie, o wciąż jeszcze zmiennych i nie do końca określonych granicach, odnosi się nie tylko do przekraczania kulturowych granic, krążeń pomiędzy kulturami, ale i do tworzenia ponad nim przestrzeni indywidualnej wolności. Rosyjsko-amerykański badacz Michaił Epstein próbuje zdefiniować transkulturę jako „apofatyczne królestwo tego, co «kulturowe» poza jakąkolwiek pojedynczą kulturą lub tożsamością kulturową. Jest najbardziej radykalną ze wszystkich możliwych form kulturowego «bycia ponad». Nigdzie nie «ma miejsca», lecz jest samym potencjałem przemieszczenia” (Epstein, 2009, 332).

Kondycja transkulturowa może się rysować jako nowość charakterystyczna dla naszych czasów, rezultat globalizacji i towarzyszących jej nasilonych migracji. Maalouf zwraca się wszakże ku przeszłości, aby wychwycić w niej precedensy transkulturowe, a zarazem przesłanki jedności, splatające się nici kulturowego dziedzictwa, które rzeczywiście można byłoby umiejscowić, zgodnie z abstrakcyjną definicją Epsteina, „poza jakąkolwiek pojedynczą kulturą”. Istotą jego pisarskiego zamierzenia staje się zatem wykazanie istnienia korzeni, minionych modeli czy paradygmatów już nie multi-, lecz transkulturowości. Jednym słowem, znalezienie przypadków, które by

wskazywały, że złożona, transkulturowa tożsamość nie jest absolutną, budzącą niepokój nowością, z jaką zostaliśmy nagle skonfrontowani. W ten sposób pisarz próbuje znaleźć i przekazać czytelnikowi przesłanki zakorzenionej w przeszłości, transkulturowej wspólnoty skupionej wokół Śródziemnomorza, dzielącej określone dziedzictwo ponad granicami poszczególnych kręgów kulturowych.

Przykładem takiej postaci o transkulturowych rysach był już Leon Afrykański z powieści pod tym samym tytułem (1986, przekład polski 1993), czy też w nowszej wersji, bohater *Le Périple de Baldassare*, potomek Genuńczyków osiadłych w Lewancie (Maalouf, 2000). Leon to zafascynowany Europą arabski wygnaniec i podróżnik, postać pod wieloma względami uderzająco współczesna, którą Maalouf przenosi w dobę Renesansu. Do wędrówki zmuszają go nie tylko okoliczności historyczne, związane z upadkiem Granady i końcem muzułmańskiej obecności w Hiszpanii, lecz także osobisty wybór. Jak to określa Soundouss El Kettani, postać Leona egzemplifikuje „ambivalentne i mobilne ja, głoszące pochwałę niestałości”, pozbawione ojczyzny w liczbie pojedynczej, mówiące wieloma językami, „ale żadnym z nich w szczególności” (El Kettani 2012: 181). Z kolei antykwariusz Baldassare pod wpływem apokaliptycznych obaw związanych z nadchodzącym rokiem 1666 rusza w drogę śladami pewnej książki, która być może zawiera informację zdolną odwrócić katastrofę: sekretne, setne imię Boga, wylaniające się obok dziewięćdziesięciu dziewięciu określeń objawionych w Koranie. Baldassare ma nadzieję, że wzywając Go tym magicznym imieniem człowiek będzie w stanie powstrzymać zagładę.

Fabula, oparta na wątku poszukiwania książki, wydaje się powtórzeniem chwytu często stosowanego w powieści popularnej. A jednak książka Maaloufa nie wyczerpuje się w przyjemności trzymającej w napięciu lektury przygodowej, nawet jeśli ta istotniejsza treść ma w sobie coś wręcz dydaktycznego. *Le Périple de Baldassare* poucza, że uniwersalizm dostarcza odpowiedzi, nie tylko w chwilach kryzysu. Rozwiązanie zagadki jest możliwe tylko dzięki zaczerpnięciu z dorobku sąsiedniego kręgu kulturowego. Utopia budowana w powieści obejmuje wszakże wiele wątków, które wydają się urzeczywistniać najgłębsze tęsknoty współczesnego człowieka. Tym razem to Baldassare, Europejczyk w Lewancie, jest imigrantem czy potomkiem imigrantów. Mimo iż kierunek jego drogi jest przeciwny do przemieszczenia samego Maaloufa, który musiał opuścić właśnie ten Lewant, w którym włoscy kupcy się osiedlili, to zasadnicza motywacja pozostaje zbieżna: za każdym razem jest to los antykwariusza, poszukującego rzadkich rękopisów, dzieł sztuki, kulturowych wartości, odmiennych, ale i komplementarnych w stosunku do tego, czego dostarcza kultura rodzima.

Co więcej, Baldassare przeżywa powrót, moment, który być może nie jest dany dzisiejszym imigrantom. Wracając do Genui realizuje więc niespełnione marzenie, dzielone nie tylko przez

europczych przybyszów, lecz być może także przez nas samych, Europejczyków zasiedziały — chodzi bowiem o utopię przynależności w świecie zagubienia. Powracając do rodzinnego miasta, Baltazar odnajduje przychylny kontekst społeczny oparty na solidarności, gościnności i lojalności — wartościach zanikających we współczesnym świecie. Odkrywa, że nawet po kilku pokoleniach z dala od rodzinnego miasta nadal może liczyć na plemienną pamięć: jego nazwisko ma znaczenie dla spotkanych ludzi, którzy zachowali wspomnienie o jego przodkach. Powracający zostaje więc przyjęty z otwartymi ramionami i, przez małżeństwo, rychło wpisany w społeczną tkankę. Okazuje się wcale nie człowiekiem zbędnym, jak to bywa w świecie ponowoczesnym, lecz brakującym elementem, dla którego istnieje przewidziane, osadzone w przeszłości miejsce. Być może jest to alegorią powrotu śródziemnomorskiej części, długo nieobecnej w kulturowej tkance Europy. Utopią, która domaga się wypełnienia jest też wizja ponadetnicznej i ponadkulturowej wspólnoty intelektualistów-handlowców, jaką reprezentuje antykwariusz. Opiera się ona na wymianie i dzieleniu się wartościami, dostarczając jednocześnie wyższego układu odniesień, w który wpisuje się wędrowiec: sprawia, że jest on znany, identyfikowalny w toku nawet tak dalekosiężnej wyprawy jak podróż do Londynu, gdzie wśród antykwariuszy i amatorów starożytności jego nazwisko nie brzmi całkowicie obco. Dzięki temu Baldassare nieustannie porusza się w świecie pełnym zarezerwowanych dla niego „miejsc”. Nigdy nie staje się bezimiennym czy zdeorientowanym nomadą.

Konkludując, warto jeszcze raz podkreślić, że Maalouf stara się zgromadzić wątki wskazujące na tendencje zmierzające w przeciwnym kierunku niż znana teza Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”. Z pomocą napływających przybyszów, właśnie takich jak sam pisarz, kultura europejska podejmuje samozachowawczą próbę harmonizowania sprzeczności światopoglądowych, religijnych czy ideologicznych, budując nową wizję jednostki transkulturowej, poruszającej się płynnie w świecie, w którym, niczym w maksymie Terencjusza, nic już nie jest uznawane za obce.

Być może nie jest zbyt daleko idącym uogólnieniem teza, że to heterofilia najpierw wyprowadziła Europejczyków w świat, a następnie sprowadziła przybyszów do Europy. Ich heterofilia jest zwierciadlanym obrazem naszej. Obie tworzą pozytywną tendencję dośrodkową, która może przeciwstawiać się oznakom zwiastującym załamanie i rozpad. Podobnie też heterofobia ma swoje zwierciadlane odbicie. Co więcej, przemawia dosadnie i głośno, podczas gdy heterofilia ucieka się do subtelności, bytuje, zgodnie z sugestią Maaloufa, w ustronnym, sprywatyzowanym świecie antykwariuszy. Trzeba jednak wierzyć, że subtelności, takie jak książki, mogą uratować Europę. Przynajmniej do tej pory ostatecznie zawsze ją ratowały.

Literatura:

- Bauman, Zygmunt; 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Ben Jelloun, Tahar; 1976, *La Réclusion solitaire*, Paris: Denoël
- Buruma, Ian; Margalit, Avishai; 2005, *Okcydentalizm, czyli Zachód w oczach wrogów*, przeł. Adam Lipszyc, Kraków: Universitas
- Chraïbi, Driss; 1955, *Les Boucs*, Paris: Denoël
- El Hachmi, Najat; 2004, *Jo tambe sóc catalana*, Barcelona: Columna
- El Kettani, Soundouss; 2012, „*Origines* ou la fabrique romanesque d’Amin Maalouf”; w: *Nouvelles Études Francophones*, vol. 27, nr 1, ss. 180-193
- Epstein, Michail; 2009, „*Transculture. A Broad Way Between Globalism and Multiculturalism*”; w: *The American Journal of Economics and Sociology*, nr 1, ss. 327-351
- Huntington, Samuel P.; 2006, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa: Muza SA
- Laâbi, Abdellatif; 2013, *Un autre Maroc*, Paris: Editions de la Différence
- Maalouf, Amin; 1993, *Leon Afrykański*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa: Mizar — Amber
- Maalouf, Amin; 1994, *Samarkanda*, przeł. Alicja i Krzysztof Choińscy, Warszawa: Mizar — Ambar
- Maalouf, Amin; 1998, *Skala Taniosa*, przeł. Dorota Ben Ghorbal, Warszawa: Czytelnik
- Maalouf, Amin; 2000, *Le Périples de Baldassare*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle
- Maalouf, Amin; 2001, *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, przeł. Krystyna J. Dąbrowska, Warszawa: Czytelnik
- Maalouf, Amin; 2002, *Zabójcze tożsamości*, przeł. Halina Lisowska-Chehab, Warszawa: PIW
- Meddeb, Abdelwahab; 2011, *Printemps de Tunis. La métamorphose de l’Histoire*, Paris: Albin Michel
- Said, Edward W.; 1991, *Orientalizm*, przeł. Witold Kalinowski, Warszawa: PIW