

ADA IWANOWICZ¹

ANDALUZYJSKA *CONVIVENCIA* RELACJE MIĘDZYKULTUROWE W ŚREDNIOWIECZNEJ ANDALUZJI W WYBRANYCH POWIEŚCIACH HISTORYCZNYCH

Słowa kluczowe: Andaluzyja, *convivencia*, powieść historyczna, muzułmanie, chrześcijanie

WSTĘP

Al-Adalus to epoka w historii Andaluzyji często podlegająca mityzacji. Obejmuje czas między początkiem VIII a końcem XV wieku, gdy region ten znajdował się pod panowaniem arabskim. Okres ten obecnie jest nazywany *convivencią*, co oznacza pokojowe współżycie wyznawców trzech wielkich religii: chrześcijaństwa, islamu i judaizmu. Termin ten został wprowadzony do nauki przez Américo Castro, autora *España en su Historia*, a następnie był wykorzystywany przez innych badaczy, którzy albo zgadzali się z Castro, albo polemizowali z jego teorią, proponując własne koncepcje. W pierwszej dekadzie XXI wieku tematyka *convivencii* zaczęła również częściej pojawiać się w literaturze pięknej, zwłaszcza w powieściach historycznych, co przyczyniło się do znacznego zwiększenia jej popularności.

¹ ORCID: 0000-0003-1660-2885. Absolwentka studiów pierwszego stopnia na kierunku relacje międzykulturowe na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie studentka trzeciego roku studiów pierwszego stopnia na kierunku filologia orientalna – arabistyka i pierwszego roku studiów drugiego stopnia na kierunku lingwistyka w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Piśmiennictwo naukowe dotyczące problematyki średniowiecznej Andaluzji jest bogate. Najistotniejszymi i najpowszechniej dostępnymi w Polsce opracowaniami są: *Cywilizacja arabska w Hiszpanii* autorstwa Évariste Léviiego-Provençala, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii* Maríi Rosy Menocal, *Królestwa wiary* Briana Catlosa oraz część *Historii Hiszpanii* Tadeusza Miłkowskiego i Pawła Machcewicza. W ostatnich latach ukazała się również eseistyczno-reportażowa książka *Lajla znaczy noc* Aleksandry Lipczak, która oparta jest na wielu źródłach, zarówno publicystycznych, jak i naukowych, stanowiąc dla polskiego czytelnika wiarygodne źródło wiedzy na temat czasów Al-Andalus. Należy zaznaczyć, że większość publikacji naukowych dotyczących Andaluzji to ogólne opracowania dotyczące jej historii oraz *convivencii*.

Z uwagi na niewielką ilość badań szczegółowych dotyczących Andaluzji (na interesującym mnie gruncie polskim są to przede wszystkim studia przypadków dotyczące średniowiecznej literatury andaluzyjskiej) postanowiłam skupić się na kwestii mityzacji ówczesnych relacji międzykulturowych we współczesnych powieściach historycznych. Jest to problematyka niezwykle ciekawa, a jednocześnie rzadko podejmowana. W moich badaniach konfrontuję powieści dostępne dla ogółu społeczeństwa z pozycjami naukowymi, z których korzysta tylko wąski krąg specjalistów. Takie podejście może posłużyć rekonstrukcji obrazu Andaluzji zakorzenionego w świadomości Europejczyków. Relacje Europy z kulturą arabską są istotną częścią współczesnych relacji międzykulturowych – zbadanie choć w niewielkim stopniu czynników mających wpływ na to, jak ta kultura i jej przedstawiciele są postrzegani, jest zadaniem ważnym i potrzebnym. Główne pytanie badawcze niniejszej pracy sformułowane jest następująco: Jakie podobieństwa i różnice można zauważyć w przedstawieniach *convivencii* w powieściach historycznych oraz w koncepcjach naukowych? Do rekonstrukcji obrazu Andaluzji posłużą powieści: *Szkarłatny manuskrypt* Antonio Gali, *Ręka Fatimy* Ildelfonso Falconesa, *Słoń z kości słoniowej* Nerei Riesco i *Muza* Jessie Burton.

MIT I STEREOTYP

Rozważania rozpocznę od zdefiniowania kluczowych pojęć – mitu i stereotypu. Według *Słownika Języka Polskiego PWN* mit to:

opowieść o bogach, demonach, legendarnych bohaterach i nadnaturalnych wydarzeniach, będąca próbą wyjaśnienia odwiecznych zagadnień bytu, świata, życia i śmierci, dobra i zła oraz przeznaczenia człowieka; ubarwiona wymyślnymi szczegółami historia o jakiejś postaci, o jakimś wydarzeniu lub fałszywe mniemanie o kimś lub o czymś uznawane bez dowodu.

Natomiast według encyklopedii *Cultural Theory. The Key Concepts* (2008, 217) „mit to (zwykle anonimowa) narracja o istotach nadprzyrodzonych. Znaczenie mitu leży w sposobie, w jaki obejmuje i wyraża przekonania i wartości, które są wspólne i definiujące dla określonej grupy kulturowej”. Mit może być różnie postrzegany przez różne dyskursy naukowe, a literatura przedmiotu w tym zakresie jest bardzo bogata. Problem ten szerzej opisuje między innymi Elżbieta Binczycka-Gacek w pracy *Animist realism. Współczesne mitoznawstwo a komparatystyka literacka* (2016, 107–110). W niniejszym artykule wybieram traktowanie mitu jako pewnego rodzaju stereotypizacji.

Słownik Języka Polskiego PWN definiuje stereotyp następująco: „funkcjonujący w świadomości społecznej uproszczony i zabarwiony wartościująco obraz rzeczywistości”. *Encyklopedia PWN* podaje, że stereotyp to „podzielane społecznie wiedza, poglądy i oczekiwania wobec danej grupy społecznej”. Z kolei według encyklopedii *Cultural Theory. The Key Concepts* (2008, 335–336) stereotypem jest:

nadmiernie uproszczony i zwykle wartościujący obraz postaw, zachowań i oczekiwań w stosunku do grupy lub jednostki. Takie obrazy, które mogą być głęboko zakorzenione w seksizmie, rasizmie lub innych uprzedzeniach kulturowych, są szczególnie trudne do zmiany i grają kluczową rolę w kształtowaniu postaw członków danej kultury w stosunku do innych.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że pojęcie mityzacji rozumiane będzie w tej pracy jako jedna z form stereotypizacji, a zatem pojęcie od niej węższe i się w niej zawierające. Mit ze stereotypem łączyli między innymi Grzegorz Piwnicki i Adam Klein, wskazując, że mit „wykazuje cechy stereotypu” (2010, 193). W niniejszym artykule mityzacja wiązać się będzie jednak ze sferą głębokich uczuć, takich jak nostalgia czy sentymentalność, podczas gdy stereotypizacja – jedynie z tworzeniem skrótów myślowych. Mimo to zastosowanie owego uproszczenia jest w pracy tej, gdzie mityzacja rzeczywiście stanowi przejaw stereotypizacji, zasadne i potrzebne, co udowodnię poniżej.

MIT ANDALUZYJSKI. NARODZINY KONCEPCJI *CONVIVENCIA*

Przy omawianiu poglądów oraz koncepcji najistotniejszych badaczy na temat dziejów Andaluzji konieczne jest wyjaśnienie genezy i przyczyn jej mityzacji, gdyż wielu badaczy właśnie do tego zjawiska się odnosi. Mit andaluzyjski to mit cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, który zrodził się po rozpoczęciu chrześcijańskich podbojów w XIII wieku we wspólnocie muzulmańskiej, skąd został przeniesiony do Maghrebu, a tam rozprzestrzenili go migranci, tworząc koncepcję „*utraconego raju*”. Został utrwalony na przełomie XV i XVI wieku przez al-Maqqarię z Tlemcen, potomka grenadyjskich muzulmanów, który zebrał informacje na temat historii i kultury Al-Andalus w dziele *Naf-al-Tîh*. Zdaniem Maríi Jesús Rubiery Maty i Mikela de Epalzy (2007, 270) stało się ono kamieniem milowym w procesie powstawania mitu, gdyż nie tylko spopularyzowało wiedzę na temat Al-Andalus wśród Arabów, lecz także zainteresowało europejskich orientalistów, którzy opublikowali *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, najważniejsze wówczas źródło dotyczące historii Andaluzji. W Europie zaczęto zgłębiać tematykę dziedzictwa arabskiego na Półwyspie Iberyjskim, studiowano zarówno manuskrypty arabskie, jak i zbiory bibliotek europejskich w Escorialu i Leyden, co doprowadziło do szybkiego rozwoju badań. Stały się one popularne także w Hiszpanii, gdzie ówczesni historycy starali się uczynić mit andaluzyjski częścią historii ich kraju, aby móc czerpać dumę ze wspólnego dziedzictwa.

Mit ten został po raz pierwszy określony mianem *convivencia* w 1948 roku w *España en su historia: cristianos, moros y judíos* przez Américo Castro i zaczął wtedy funkcjonować w debacie publicznej dotyczącej hiszpańskiej tożsamości po śmierci generała Franco. Wówczas Al-Andalus stało się symbolem tolerancji, czasów, kiedy muzulmanie żyli w zgodzie z chrześcijanami i żydami, chroniąc ich jako członków 'Ahl al-Kitāb (Rubiera Mata i de Epalza 2007, 270–272). Jak wskazują Jerrilynn D. Dodds i Daniel Walker, przyczyną takiego stanu rzeczy była odległość geograficzna: „fizyczne oddalenie zapewniało Al-Andalus uprzywilejowane miejsce w historiach i mitach islamu i chrześcijańskiego średniowiecza, ale zarazem oddzielało ją od obu wspólnot”. Andaluzyja była „elegancką forpocztą”, w której „mogło zdarzyć się nieoczekiwane” (Dodds 1992, 15).

Etymologicznie termin *convivencia* pochodzi od hiszpańskich słów *con* i *vivir*, oznaczających ‘żyć z’, czyli współistnieć (Lipczak 2020, 52). Kenneth Baxter Wolf definiuje *convivencia* jako „współżycie chrześcijańskich, muzulmańskich i żydowskich społeczności w średniowiecznej Hiszpanii, a także

wiążące się z nim kulturowe interakcje i wymianę pomiędzy wspólnotami, wymuszone taką bliskością” (2009, 72). Natomiast Paweł Machcewicz i Tadeusz Miłkowski twierdzą, że jest to „wzajemna tolerancja panująca wśród mieszkańców Hiszpanii od czasów muzułmańskiego podboju, aż po wiek XIV”. Precyzują, że wynika ona z faktu, iż przez kilka wieków na terenach rządzonych przez muzułmanów żyli chrześcijanie, a na ziemiach zdobytych podczas rekonkwisty – wyznawcy islamu. Natomiast Żydzi mieszkali wówczas zarówno na terenach rządzonych przez jednych, jak i drugich. Te trzy wspólnoty żyły ze sobą na tyle zgodnie, na ile pozwalały na to różnice kulturowe i religijne (Machcewicz i Miłkowski 2009, 96). Przedstawione definicje są ogólnie akceptowane i reprezentatywne dla współczesnego rozumienia *convivencii*. W związku z tym w niniejszej pracy będą stanowiły punkt odniesienia dla przedstawionych poniżej koncepcji.

Mit andaluzyjski jest koncepcją poprzedzającą ideę *convivencii*. Był podstawą, na której Castro zbudował swoją teorię. Współcześnie mit andaluzyjski odnosić się będzie jednak raczej do wyidealizowanego obrazu relacji międzykulturowych w Andaluzji, podczas gdy różnie interpretowany przez badaczy termin *convivencia* można traktować jako pojęcie szersze, mogące odnosić się zarówno do pozytywnych, jak i negatywnych aspektów koegzystencji. Ponieważ różnice semantyczne między tymi pojęciami są niewielkie, będą one używane synonimicznie tam, gdzie będzie to możliwe.

Co warto podkreślić, współczesna koncepcja *convivencii* jest uniwersalna i może być stosowana poza kontekstem hiszpańskim. Od początku XXI wieku funkcjonuje jako szeroko pojęty symbol tolerancji religijnej, o czym mogą świadczyć słowa tureckiej publicystki i powieściopisarki Ece Temelkuran: „stawianie czoła małym i dużym Erdoğanom ma sens tylko wtedy, kiedy ma charakter globalny [...]. Trzeba na nowo zdefiniować relacje Wschodu i Zachodu. Stworzyć dla nich przestrzeń spotkania – taką, jaką była kiedyś wielokulturowa Andaluzja” (Lipczak 2020, 79). Zatem rozpatruje ona *convivencję* w kategoriach pomostu łączącego skonfliktowany świat, symbolu dialogu, mogącego rozwikłać wspólne problemy.

KONCEPCJA AMÉRICO CASTRO A OBRAZ CONVIVENCII W POWIEŚCIACH HISTORYCZNYCH

Przyglądając się bliżej terminowi *convivencia*, należy skoncentrować się na koncepcjach jego autora. Castro skupił się na wyjaśnieniu przyczyn, dla

których sytuacja w Hiszpanii tak bardzo różniła się od realiów w innych częściach Europy. Jego badania doprowadziły go do wniosku, że istniała specyficzna struktura życia w Hiszpanii, która ukształtowała ówczesną historię tego kraju poprzez „siatkę wzajemnie powiązanych wartości” (Baxter Wolf 2009), będących syntezą chrześcijańskich, muzułmańskich i żydowskich elementów kulturowych między XI a XIV wiekiem. Większość badań Castro poświęcił zilustrowaniu wszechobecności andaluzyjskich wpływów muzułmańskich i żydowskich na kulturę kastylijską. Jako kluczowe czynniki kształtujące tę kulturę i tożsamość hiszpańską uznał język i literaturę.

Warto zauważyć, że słowa Boabdila, ostatniego władcy Granady, przytoczone w *Szkarłatnym manuskrypcie*, odzwierciedlają tezy Castro. „Każdy jest synem albo wnukiem jakiegoś renegata; wszyscy mają matkę albo babkę chrześcijankę, albo sami są już chrześcijanami. Kto tutaj ma czystą krew? [...] Wszyscy tu jesteśmy Andaluzyjczykami, i to wystarczy” (Gala 2007, 52). Boabdil podkreśla, że kwestia pochodzenia nie odgrywa istotnej roli, ponieważ wszyscy reprezentują tę samą kulturę i powinni uważać się za członków jednej wspólnoty. Jest to nawiązanie do specyficznej struktury życia w Hiszpanii i „siatki wzajemnie powiązanych wartości”, które doprowadziły do ukształtowania współczesnej tożsamości hiszpańskiej. Gala idzie nawet dalej, sugerując, że spójna tożsamość kulturowa ludzi na Półwyspie Iberyjskim istniała już w średniowieczu, co Castro określał jedynie jako silne wpływy kulturowe. Zatem w tym przypadku ma miejsce następujący proces idealizacji relacji międzykulturowych: Castro, tworząc koncepcję *convivencii*, znacznie wyolbrzymił panującą wówczas harmonię i wzajemne czerpanie wyznawców trzech religii ze swych kultur; Gala dodatkowo przejaszczył koncepcję Castro, co doprowadziło do silnej mityzacji wzajemnych relacji w przytoczonym cytacie.

Castro nie ograniczał się jednak tylko do badania wpływów kulturowych. Poświęcił uwagę również roli Świętego Jakuba Większego, znanego jako Matamoros, czyli „pogromca Maurów”. Zauważył, że silny kult tego świętego wynikał z obecności islamu na Półwyspie i potrzeby posiadania punktu odniesienia, podobnego do Mahometa dla muzułmanów. Kult apostoła przyczynił się do powstania specyficznej formy hiszpańskiego katolicyzmu, silnie związanej z narodowością. Castro analizował także skutki rekonkwisty na charakter narodu Hiszpanii, zauważając paradoksalne uznanie wyższości kultury muzułmańskiej wraz z inkwizycją, która zahamowała rozwój myśli świeckiej i postęp technologiczny w Hiszpanii (Baxter Wolf

2009, 73–74). Późniejsi autorzy zarzucali Castro stworzenie idyllicznego obrazu odbiegającego od rzeczywistości (Machcewicz i Miłkowski 2009, 96).

To samo można zauważyć w opisach zajęcia Andaluzji przez Królów Katolickich w *Szkarałatnym manuskrypcie*, gdzie mudejarzy byli traktowani z pogardą i okrucieństwem, co wpłynęło negatywnie na rozwój nauki w Hiszpanii, w którym istotną rolę odgrywali muzułmanie i żydzi. Boabdil przedstawia to następująco:

W Granadzie [...] mudejarzy są zobowiązani do noszenia żółtych kapturów i niebieskich półksiężyców na prawym ramieniu. [...] Nałożyli na nich liczne trybuty; traktują ich z pogardą i okrucieństwem, i narzucają im drakońskie prawa. Muezinom zabroniono zwoływania na modlitwę i zaczęto wyrzucać muzułmanów z miasta, które należało do nich, wypychać ich na przedmieścia i na wieś, gdzie osiedlają się zbiedniali, upodleni i znieważeni (Gala 2007, 446).

W tym kontekście najważniejszą kwestią jest porównanie powyższego opisu z faktami historycznymi. Jak się okazuje, Catlos potwierdza, że na mudejarów szybko nałożono wysoką daninę. Rozpoczęły się również konfiskaty majątków i wnoszenie fałszywych oskarżeń przeciw muzułmanom, a także coraz częstsze konflikty między nimi a napływającymi do miast chrześcijanami (Catlos 2018, 375). Kolejne pokolenia Andaluzyjczyków, wychowane w atmosferze nienawiści i pogardy wobec innych religii, zamykały się na wpływy z zewnątrz, co przyczyniło się do stagnacji intelektualnej w Hiszpanii.

KONCEPCJA CLAUDIO SÁNCHEZA-ALBORNOZA A OBRAZ *CONVIVENCII* W POWIEŚCIACH HISTORYCZNYCH

Najważniejszym krytykiem Américo Castro był Claudio Sánchez-Albornoz, który opisał swoje tezy w dziele *España: Un enigma histórico* w 1956 roku. Twierdził, że specyficzna tożsamość hiszpańska – *homo hispanus* – została ukształtowana na długo przed przybyciem muzułmanów na Półwysep, a obecność islamu, który był z gruntu wrogi, nie miała na nią wpływu. Rzekoma islamizacja Hiszpanii była w rzeczywistości hispanizacją zachodniego islamu, ponieważ pierwsi najeźdźcy zostali demograficznie i kulturowo zdominowani przez swoich byłych poddanych. Niemniej jednak według Sáncheza-Albornosa bliskość islamu sprawiła, iż Hiszpanie zaangażowali się

w rekonkwistę do tego stopnia, że ich rozwój jako narodu europejskiego został zahamowany. Późniejsi historycy przestali jednak traktować obecność islamu jako przeszkodę w aktywnym uczestnictwie Hiszpanii w ówczesnej polityce europejskiej i światowej, postrzegając ją jako warunek konieczny do istnienia wielokulturowości na Półwyspie, będącej najbardziej charakterystycznym wkładem Hiszpanii w średniowieczną historię Europy. Ta zmiana narracji sprawiła, że idea *convivencii* zapoczątkowana przez Castro nie tylko przetrwała, ale zaczęła się rozwijać jako koncepcja historiograficzna, choć uległa pewnym modyfikacjom (Baxter Wolf 2009, 74–75). Należy jednak oddać Sánchezowi-Albornozowi sprawiedliwość – chociaż bagatelizował wpływ kultury arabskiej na hiszpańską tożsamość, to nie umniejszał znaczenia samej kultury, pisząc, że „wegetującej, nieszczęśliwej i upadłej Europie należy przeciwstawić wspaniałą cywilizację muzułmańskiej Hiszpanii. Mistrzowie studiów arabistycznych [...] domagają się przyznania jej decydującego miejsca w kształtowaniu się filozofii, nauki, poezji, całej kultury chrześcijańskiej Europy” (Sánchez-Albornoz 1929, 105–106).

Bezpośrednie nawiązanie do tych słów Sáncheza-Albornosa można znaleźć w *Muzie*, w cytacie: „Powiedział, że pochodzi Pan [...] z ziemi arabskich pałaców i katolickich fortec, gdzie ziemia przesiąkła krwią” (Burton 2016, 271), wskazującym na współistnienie dwóch religii w Andaluzji, z których jedna, oczywiście islam, kojarzy się z bogactwem, dobrobytem i luksusem, na co wskazują owe pałace, natomiast druga, chrześcijaństwo, z walką i rekonkwistą, co symbolizują fortece. Jest to zatem narracja zgodna z przedstawioną powyżej wizją. Zarówno Burton, jak i Sánchez-Albornoz tworzą następującą narrację ówczesnych relacji międzykulturowych: wykształceni, bogaci muzułmanie dzielą się swoimi imponującymi osiągnięciami z zacofanymi i prymitywnymi Europejczykami. Jest to przykład ewidentnej stereotypizacji ówczesnych stosunków międzyludzkich, co dodatkowo podkreśla dalsza część cytatu: „gdzie ziemia przesiąkła krwią”, wskazująca na brutalne walki pomiędzy nimi.

KONCEPCJA ÉVARISTE LÉVIEGO-PROVENÇALA A OBRAZ *CONVIVENCII* W POWIEŚCIACH HISTORYCZNYCH

Ważny wkład w rozwój badań nad Andaluzją wniósł również Évariste Lévi-Provençal, który pozytywnie oceniał okres panowania muzułmanów i w istotny sposób przyczynił się do jego mityzacji. Swoje tezy zawarł w dziele *Cywilizacja*

arabska w Hiszpanii, które powstawało w latach 1944–1953. Twierdził, że kolejne andaluzyjskie stolice pełniły rolę intelektualnych centrów muzułmańskiego zachodu, przyciągając najwybitniejszych uczonych i artystów epoki. Porównał również podbitą Al-Andalus do Grecji pod panowaniem rzymskim, która dzięki swojemu bogactwu kulturowemu „zdobyła swego dzikiego zwycięzcę”, podobnie jak muzułmanie zdominowali kulturowo chrześcijan, którym formalnie byli później podporządkowani. Owocem tej propozycji był termin „cywilizacja hispanoarabska” wprowadzony przez Léviiego-Provençala na określenie cywilizacji istniejącej na Półwyspie Iberyjskim do XV wieku (2006, 7–9). Idąc o krok dalej, Lévi-Provençal twierdził, że muzułmańska Hiszpania niewiele otrzymała od świata chrześcijańskiego, jednocześnie dając mu wiele ze swojej kultury (2006, 69–70), co miało stanowić najlepszy dowód jej tolerancji, wpływającej znacząco na istnienie długoletnich okresów pokoju na Półwyspie (2006, 73). Był również zdania, że sami Hiszpanie potrafili uznać wielkość andaluzyjskiego islamu, będącego nieodłącznym elementem historycznego i intelektualnego dziedzictwa Hiszpanii, czego przykładem były huczne obchody tysiąclecia ogłoszenia kalifatu w Kordobie (2006, 103). Lévi-Provençal polemizuje także z poglądem, że walka z islamem znacząco osłabiła Hiszpanię w XV i XVI wieku, argumentując następująco:

Lecz czy to przedwczesne osłabienie to naprawdę wina islamu? Z pewnością tak, w takiej mierze, w jakiej narzucał Hiszpanii linię postępowania, z której nie mogła już zrezygnować aż do XV wieku, absorbując całą jej aktywność i energię! Z pewnością zaś nie, w tej samej mierze, w jakiej islam pomógł Hiszpanii, przekazując jej kulturę dostosowaną do jej specyfiki, pójść drogą, którą obrały już pozostałe narody Europy Zachodniej i która zawiodła ją ku Odrodzeniu! (2006, 105)

Wydźwięk jego teorii można odnaleźć w następującym porównaniu, dokonanym przez Boabdila w *Szkarłatnym manuskrypcie*: „Z połączenia ciał na tym postaniu, które już się zowie Hiszpanią, wytrysnęła niezapomniana fascynacja; jednak w miłości jeden z kochanków zawsze przegrywa...” (Gala 2007, 355). Boabdil twierdzi zatem, że w Andaluzji chrześcijanie z muzułmanami zintegrowali się tak silnie na płaszczyźnie kulturowej, społecznej, politycznej i nierzadko także religijnej, że owo współzycie można porównać do połączenia się kochanków podczas stosunku seksualnego, a zatem w najintymniejszej relacji, jaka może istnieć. Co więcej, porównuje on wzajemną fascynację kulturą drugiej strony do pociągu seksualnego. Twierdzi, że w miłości jeden z kochanków musi przegrać, co ewidentnie wskazuje

na narrację, według której walki pomiędzy wyznawcami dwóch religii nie były wynikiem nienawiści, lecz nieudanego związku miłosnego, którego nieodłącznym elementem są tęsknota i sentymentalne wspomnienie chwil spędzonych wspólnie w czasach, gdy uczucie jeszcze kwitło. Owo porównanie silnie oddziałuje nie tylko na wyobraźnię czytelników, lecz także na ich zmysły i uczucia, co z kolei przyczynia się do utrwalenia wśród nich właśnie takiego obrazu *convivencii* – związku miłosnego dwóch kochanków.

KONCEPCJA THOMASA GLICKA I ORIOLA PI-SUNYERA A OBRAZ *CONVIVENCII* W POWIEŚCIACH HISTORYCZNYCH

W kontekście omawianego tematu istotne są również tezy Thomasa Glicka i Oriola Pi-Sunyera zawarte w artykule *Akulturacja jako koncepcja wyjaśniająca w historii Hiszpanii*, opublikowanym w 1969 roku. Z jednej strony zgadzają się oni z teoriami Castro, a z drugiej zarzucają mu brak odniesienia do koncepcji antropologicznych dotyczących mechanizmów akulturacji. Ich zdaniem to właśnie te koncepcje w największym stopniu przyczyniły się do tego, że pokojowe współistnienie na Półwyspie stało się faktem. Wskazują, że całkowita asymilacja nie była wówczas możliwa ze względu na różnice kulturowe i religijne, co doprowadziło do przejścia od *convivencii* do wrogości i wypędzenia muzułmanów z Hiszpanii. Dodatkowo Glick twierdzi, że skomplikowane relacje między trzema wspólnotami religijnymi podważają teorię, że konflikt etniczny i dyfuzja kulturowa są zjawiskami wzajemnie się wykluczającymi. Utrzymuje także, że tolerancję w średniowieczu rozumiano inaczej niż obecnie – jako instytucjonalny wyraz norm etnocentrycznych, opierający się na uczuciu odrazy w stosunku do obcej grupy, którą tolerowano, ale której nie dopuszczano do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, to znaczy opartego na tych samych zasadach co w społeczności dominującej (Baxter Wolf 2009, 75–76).

Jednak mimo że argumentacja przedstawiona przez Glicka i Pi-Sunyera jest logiczna, nie znajduje ona odzwierciedlenia w narracji tworzonej w powieściach historycznych. W *Ręce Fatimy* Ildefonso Falconesa dominuje następujący pogląd na *convivencję*:

W epoce rządów muzułmańskich chrześcijanie, zwani wówczas mozarabami, żyli spokojnie w swoich posiadłościach i co ważniejsze, mogli wyznawać swoją wiarę, a więc istniała pewna tolerancja. Mozarabowie mieli swoje kościoły

i świątynie, organizację kościelną i nawet wymiar sprawiedliwości. Ile meczetów zachowało się na ziemiach Króla Przewornego? Mozarabów nie zmuszono do zmiany wiary, morysków ochrzczono pod przymusem (Falcones 2013, 579–580).

Z powyższego fragmentu wynika, że muzułmanie, sprawując rządy nad Półwyspem, okazywali tolerancję wobec chrześcijan. Natomiast po utracie władzy nie mogli liczyć na takie samo traktowanie. Stali się niewinnymi ofiarami. Badacze zauważają jednak, że jest to zbyt uproszczone spojrzenie, ponieważ na terenach pod panowaniem muzułmanów żyli chrześcijanie, a na ziemiach zdobytych podczas rekonkwisty byli wyznawcy islamu. Żydzi natomiast zamieszkiwali zarówno obszary rządzone przez jednych, jak i drugich. Te trzy wspólnoty żyły ze sobą na tyle zgodnie, na ile pozwalały na to różnice kulturowe i religijne (Machcewicz i Miłkowski 2009, 96). Nie można jednoznacznie określić, która grupa i w jakim stopniu okazywała tolerancję, ponieważ sytuacja polityczna w Hiszpanii była wówczas bardzo skomplikowana. Faktem jest, że w późniejszym okresie doszło do silnych prześladowań muzułmanów, które zakończyły się ich brutalnym wygnaniem z Półwyspu w 1614 roku (Catlos 2018, 399–400). Niemniej jednak należy pamiętać, że mimo brutalności władz katolickich w Hiszpanii nadal byli tam chrześcijanie, którzy wspierali muzułmanów. Na przykład podczas wygnania wielu z nich pomagało im w sprzedaży majątków, a po wyjeździe utrzymywali z nimi kontakt listowny (Catlos 2018, 400). Pogląd przedstawiony w cytacie nie jest zatem całkowicie fałszywy – chrześcijanie faktycznie przyczynili się do usunięcia islamu z Półwyspu – jednak jest zbyt uproszczony, ponieważ relacje międzyreligijne w tamtym czasie były znacznie bardziej złożone.

KONCEPCJA MARÍ ROSY MENOCAŁ A OBRAZ *CONVIVENCIA* W POWIEŚCIACH HISTORYCZNYCH

Momentem kluczowym dla rozwoju badań nad *convivencią* był atak na World Trade Centre 11 września 2001 roku, który sprawił, że w Stanach Zjednoczonych rozkwitły badania nad średniowieczną historią Półwyspu Iberyjskiego i jego wielokulturowością. Wynikało to z potrzeby zredefiniowania relacji Wschodu z Zachodem i stworzenia dla nich przestrzeni spotkania, jaką niegdyś była Andaluzja (Lipczak 2020, 79). Szerzący się strach

przed fundamentalistycznym islamem i jego relacją z Zachodem spowodował, że badacze coraz częściej pochylali się nad historią średniowiecznej Hiszpanii w celu wskazania, że pokojowe relacje pomiędzy religiami są możliwe, co miało potwierdzać istnienie *convivencii*. Najpopularniejszą pracą była wówczas *Ozdoba świata: jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii* autorstwa Marii Rosy Menocal z 2002 roku. Celem pracy było zwrócenie uwagi na fałszywość uproszczonej wizji historii Hiszpanii, sprowadzonej do przedłużającej się walki militarnej dwóch wyznań o kontrolę nad Półwyspem, przy jednoczesnym uniknięciu zastąpienia jej innym stereotypem, zgodnie z którym średniowieczna Hiszpania była przystanią tolerancji religijnej (Baxter Wolf 2009, 77).

Menocal definiuje *convivencję* jako:

rozdział w dziejach cywilizacji europejskiej, kiedy żydzi, chrześcijanie i muzułmanie żyli w obrębie jednej społeczności i – pomimo niezaprzeczalnych różnic i uporczywych waśni – współtworzyli złożoną kulturę opartą na zasadach tolerancji [...]. Z rzadka tylko oznaczało to gwarancje wolności religijnej, porównywalne z tymi, jakich oczekiwaliśmy w nowożytnym, tolerancyjnym państwie. Wyrażało się raczej poprzez nieświadomą akceptację tego, że sprzeczności mogą – zarówno w umyśle człowieka, jak i w otaczającej go kulturze stanowić zjawisko pozytywne, a nawet twórcze.

Twierdzi, że przykładem wspomnianego twórczego oddziaływania jest rola, jaką pełnili wybitni hiszpańscy uczeni tamtych czasów: chrześcijanin Abelard, żyd Majmonides i muzułmanin Awerroes (Menocal 2006, 9).

Analizując powyższą definicję, można zaobserwować neutralne podejście Menocal do kwestii badania historii średniowiecznej Hiszpanii. Jednak obecność tak wyważonej definicji *convivencii* nie oznacza, że jej dzieło jest całkowicie pozbawione oznak mityzacji i idealizacji. Przeciwnie, już we wstępie dokonuje porównania 'Abd ar-Raḥmāna I do Eneasza, który „uniknął zagłady swojego rodu, by stać się nie tyle ostatnim, ile raczej pierwszym władcą swojej dynastii” (2006, 8). Należy także zwrócić uwagę na tytuł jej dzieła. „Ozdoba świata” to termin, jakim Kordobę określiła saksońska zakonnica z X wieku, Hrotsvitha, która pomimo że nigdy nie była w Andaluzji, zgodnie z panującą wówczas narracją uznała ją za „buzujący płomień kultury” (Menocal 2006, 10). Zatem bez względu na to, czy autorka zamierza się z mniszką zgodzić, czy też polemizować, czytelnik przystępujący do lektury z pewnością ma przed oczami obraz Andaluzji jako krainy baśniowej.

Myśl tę podtrzymuje Gala w *Szkarłatnym manuskrypcie*, czyniąc z meczetu symbol *convivencii* i utrzymując, że na jego obecną formę wpłynęły zarówno judaizm, jak i różne formy chrześcijaństwa: arianizm, unitarianizm i katolicyzm, a nawet filozofia grecka.

Ta piękna i narzucająca się spokojność nie jest wynikiem wojny ani zwycięstwa, ani pierwotnej kultury, lecz utrwalonego pokoju i szczytowej duchowości; nie jest dziełem jednej osoby ani wielu osób, ale fundamentalnej idei świata. [...] Bo choćby kolumny zostały zrąbane i kapitele skruszone, w korzeniach tego, co widzę, znaleziono by korzeń świętości. I to podtrzymuje fundamenty tej rzeczywistości... (2007, 178)

Meczet jawi się tutaj jako zjawisko boskie, nadprzyrodzone. Został przecież wprost nazwany fundamentem rzeczywistości – rzeczywistości, w której żydzi, muzułmanie i chrześcijanie mogą w pokoju żyć obok siebie. W związku z tym czytelnikowi przedstawiony zostaje obraz meczetu stanowiącego podstawę harmonijnego porządku świata, bez którego te różnorodności pogrzyłyby się w chaosie. Ów pogląd podkreśla dodatkowo wskazanie na świętość meczetu i wiążącej się z nią bezpośrednio mocy sprawczej: „Powoli wciągałem w płuca święte powietrze i oddychanie nim niemal mnie zatapiało, zupełnie jakbym oddychał jakąś święconą wodą, jakąś przejrzystą wodą, która mnie zachowa od krzywd i ostatecznej śmierci” (Gala 2007, 176). Jest to zatem najskrajniej przedstawiony obraz mityzacji ze wszystkich omówionych utworów.

KONCEPCJA BRIANA CATLOSA A OBRAZ *CONVIVENCII* W POWIEŚCIACH HISTORYCZNYCH

Ostatnim badaczem, którego tezy omówię w tej pracy, jest Brian Catlos, autor książki *Królestwa wiary* z 2018 roku, najnowszego istotnego i kompleksowego opracowania dotyczącego historii Andaluzji. Catlos wskazuje, że historia Al-Andalus nie jest historią obcej okupacji, lecz integralną częścią procesu, który doprowadził do powstania Hiszpanii i Portugalii, a także całej Europy, ponieważ Andaluzja była miejscem, gdzie spotykały się Afryka, Europa i Azja Zachodnia. To tam powstawały i rozprzestrzeniały się wszelkie innowacje kulturowe. Catlos zgadza się z twierdzeniem, że dominującym zjawiskiem w tym okresie była integracja chrześcijan, muzułmanów i żydów (2018, 403–404).

Autor wchodzi jednak w polemikę z Castro, twierdząc, że Andaluzja nie była ziemią *convivencii* – „wspólnego życia”, lecz ziemią *conveniencii*, gdzie wyznawcy trzech religii żyli i pracowali razem nie ze względu na ideał tolerancji, a dla własnych korzyści. Catlos głosi politykę pragmatycznej tolerancji, w której władcy tolerowali obce wyznania z troski o swój dobrobyt, a zdominowana grupa podporządkowywała się, aby przetrwać. Tytuł jego dzieła nawiązuje do tej teorii. Sformułowanie „królestwa wiary” zwraca uwagę na paradoksalny fakt, że państwa chrześcijańskie i muzułmańskie były oparte na silnych fundamentach religijnych i ideologicznych, jednak władcy podejmowali decyzje w oparciu o bieżącą sytuację polityczną, często sprzymierzając się z wyznawcami innych religii przeciwko swoim braciom w wierze. To samo dotyczyło relacji między poszczególnymi jednostkami (Catlos 2018, 404–407). Catlos podsumowuje swoją koncepcję w następujący sposób:

A zatem jeśli z historii Al-Andalus wyłania się jeden obraz, to jest to obraz złożoności i niejednoznaczności zamieszkujących ją jednostek, jednostek, które bez względu na to, jak silna była ich wiara, nie były jedynie chrześcijanami, muzułmanami i żydami, ale przede wszystkim ludźmi. [...] Nie można wyciągnąć z tego żadnej moralnej nauki (2018, 407).

Ta teoria jest zbliżona do poglądów Glicka i Pi-Sunyera, którzy twierdzą, że tolerancję w średniowieczu rozumiano inaczej niż obecnie. Mimo że obca grupa była tolerowana, jednocześnie uniemożliwiano jej pełne uczestnictwo w życiu społecznym. Potwierdzają to również przytoczone wcześniej cytaty.

Jednak warto również przedstawić inny fragment, całkowicie przeczący poglądom Catlosa, a mianowicie legendę o zdobyciu Giraldy, słynnej sewilskiej dzwonnicy, wcześniej stanowiącej część muzułmańskiego minaretu, opisaną w *Słoni* z *kości słoniowej*, nieprzywołanej dotąd powieści historycznej autorstwa Nerei Riesco.

Jedynie, czego Axataf żądał przed opuszczeniem miasta, to by pozwolono mu zniszczyć piękną wieżę meczetu. [...] książę Alfons [...] podniósł się i krzyknął, iż obetnie głowę każdemu, kto ośmieli się dotknąć choćby jednej cegły tej imponującej wieży. [...] zaproponował, by zagrać o wieżę w Sewilli z Axatafem [...]. Zapisano więc, że chrześcijanie będą grać białymi, a Maurowie czarnymi (2012, 91–92).

W kontekście tych słów zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie zdają się skupiać jedynie na Giraldzie – symbolu miasta warunkującym jego religijną przynależność. Nie zwracają uwagi na tragedię dotykającą ich rodziny podczas oblężenia, na kwestie gospodarcze, na odbudowę zniszczonych budynków – skupiają się jedynie na minarecie. Zarówno sami przedstawiciele tych religii, jak i relacje między nimi zostały bardzo uproszczone i sprowadzone jedynie do aspektu ideologicznego, w tym przypadku skoncentrowanego wokół Girdaly. Chrześcijanie i muzułmanie nie są, jak u Catlosa, po prostu ludźmi, lecz wyznawcami i na tym zdaje się opierać relacja między nimi w kontekście przywołanego cytatu.

PODSUMOWANIE

Istnieje równie dużo teorii na temat historii średniowiecznej Hiszpanii, co badaczy zajmujących się tym tematem. Od koncepcji *convivencii* autorstwa Castro i też Sáncheza-Albornosa, które bagatelizują wpływ islamu na hiszpańską tożsamość, poprzez Léwiego-Provençala mityzującego ów okres, a także Glicka i Pi-Sunyera skupiających się na roli procesu asymilacji, aż po neutralne i idealistyczne podejście Menocal oraz pragmatyczne ujęcie Catlosa. Według Baxtera Wolfa większość prac dotyczących Andaluzji opiera się na pewnej nostalgii, kreując wizję przeszłości jako ucieczkę od rzeczywistości (2009, 83).

Biorąc pod uwagę, że prace naukowe stanowią główne źródło wiedzy na temat Andaluzji, można stwierdzić, że literatura beletrystyczna odzwierciedla lub nawiązuje do obrazów stworzonych przez badaczy. Gala odnosi się do tez Castro, pisząc o tożsamości andaluzyjskiej i wpływie hiszpańskiego katolicyzmu na jej rozwój. Następnie odwołuje się do tez Léwiego-Provençala, podkreślając wzajemną tolerancję i wpływy kulturowe. Nawiązuje również do koncepcji Glicka i Pi-Sunyera, jednak całkowicie im przecząc, tak samo jak Falcones w *Ręce Fatimy*. Gala czerpie również z teorii Menocal, podkreślając, że historia muzułmańsko-chrześcijańskiej Hiszpanii to zarówno okres harmonii, jak i konfliktów. Burton natomiast wspiera tezę Sáncheza-Albornosa o tym, że wykształceni muzułmanie dzielili się swoimi osiągnięciami z chrześcijanami. Z kolei Riesco sprzeciwia się koncepcjom Catlosa, ograniczając relacje muzułmańsko-chrześcijańskie do aspektu religijnego. Można zatem stwierdzić, że stereotypizacja

relacji międzykulturowych w Andaluzji w powieściach historycznych jest silnym i głęboko zakorzenionym zjawiskiem, często przybierającym formę mityzacji.

Omawiane zagadnienie jest istotne zwłaszcza w kontekście coraz częstszych kontaktów między muzułmanami a chrześcijanami. Warto zauważyć, że liczna społeczność marokańska obecnie zamieszkuje południe Hiszpanii, a także że do Europy i Stanów Zjednoczonych przybywają osoby z krajów Maghrebu i Bliskiego Wschodu. Istotnym problemem są również zdarzające się sporadycznie na Zachodzie ataki terrorystyczne, które stanowią częsty temat w dyskursie nad obecnymi relacjami między grupami. Lipczak (2020) i Menocal (2006) wskazują na znaczący wzrost zainteresowania badaniami nad historią średniowiecznej Andaluzji po atakach na World Trade Center w 2001 roku. Badania Moniki Bobako (2017, 8) pokazują, że w obecnych czasach powszechne jest przyjmowanie islamofobicznych schematów w postrzeganiu islamu i muzułmańskich mniejszości w Europie. W tej sytuacji mit andaluzyjski może być skutecznym przykładem budowania wspólnoty między ludźmi, przypominającym, że poczucie obcości wobec innych religii jest pozorne. Najlepszym przykładem tego twierdzenia jest współczesna tożsamość hiszpańska, której, zdaniem Castro, obecną formę nadały między innymi kultura i literatura żydowska oraz muzułmańska. Udowadnia to, że współistnienie różnych społeczności jest możliwe. Zarówno chrześcijaństwo, jak i muzułmanie mogą zyskać motywację do dialogu bazującego na nadziei, że sukces z przeszłości może zostać powtórzony, tym razem z lepszym rezultatem. Dlatego badania nad średniowieczną Andaluzją są istotne i wartościowe w kontekście współczesnych relacji międzykulturowych.

BIBLIOGRAFIA

- Baxter Wolf, K. 2009. Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea, *Religion Compass*, 3(1), 72–85, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00119.x>.
- Binczycka, E. 2016. Animist realism. Współczesne mitoznawstwo a komparatystyka literacka, *Rocznik Komparatystyczny*, 7, 103–115, <https://doi.org/10.18276/rk.2016.7-07>.
- Bobako, M. 2017. Islamofobia. Konteksty, *Praktyka Teoretyczna*, 4(26), 8–13, <https://doi.org/10.14746/prt.2017.4.0>.
- Burton, J. 2016. *Muza*, przeł. A. Kuc, Kraków.
- Castro, A. 1948. *España en su Historia*, Mexico City.
- Catlos, B. 2018. *Królestwa wiary*, przeł. A. Jankowski, Poznań.
- Dodds, J. 1992. (ed.) *Al-Andalus: the art of Islamic Spain*. New York

- Edgar, A., Sedgwick, P. (red.). 2008. *Cultural Theory: The Key Concepts*, Abingdon, <https://doi.org/10.4324/9780203933947>.
- Falcones, I. 2013. *Ręka Fatimy*, przeł. T. Gruszecka-Loiselet, A. Łochowska, Poznań.
- Flowers, B. S. (red.). 1994. *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, przeł. I. Kania, Kraków.
- Gala, A. 2007. *Szkarłatny manuskrypt*, przeł. W. Charchalis, Poznań.
- Glick, T., Pi-Sunyer, O. 1969. Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History, *Comparative Studies in Society and History*, 11, 136–154, <https://doi.org/10.1017/S0010417500005247>.
- Menocal, M. R. 2006. *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, przeł. T. Teszner, Kraków.
- Mit*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/mit.html> – dostęp 16 III 2024.
- Lévi-Provençal, É. 2006. *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*, przeł. R. Stryjewski, Warszawa.
- Lipczak, A. 2020. *Lajla znaczy noc*, Kraków.
- Machcewicz, P., Miłkowski T. 2009. *Historia Hiszpanii*, Wrocław.
- Piwnicki, G., Klein, A. 2010. Mity i stereotypy w postrzeganiu mniejszości narodowych i etnicznych, *Zeszyty Gdyńskie*, 5, 181–204.
- Riesco, N. 2012. *Słoń z kości słoniowej*, przeł. E. Sosnowska, Poznań.
- Rubiera Mata, M. J., Epalza M. de. 2007. Al-Andalus: Between Myth and History, *History and Anthropology*, 18(3), 269–273, <https://doi.org/10.1080/02757200701393339>.
- Sánchez-Albornoz, C. 1929. España y el Islam, *Revista de Occidente*, LXX.
- Stereotyp*, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/stereotyp.html> – 16 III 2024.
- Stereotyp*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/stereotyp.html> – 16 III 2024.

ANDALUSIAN CONVIVENCIA: INTERCULTURAL RELATIONS IN MEDIEVAL ANDALUSIA IN SELECTED HISTORICAL NOVELS

Abstract: The article aims to demonstrate that scientific concepts related to *convivencia* are present in historical novels about Andalusia. Although research on this topic is popular, it has not gained much attention in Poland. This study analyzes and compares the theories of Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, Évariste Lévi-Provençal, Thomas Glick and Oriol Pi-Sunyer, María Rosa Menocal, and Brian Catlos with the portrayal of Andalusia in the following novels: *The Scarlet Manuscript* by Antonio Gala, *The Hand of Fatima* by Ildelfonso Falcones, *Ivory Elephant* by Nerea Riesco, and *The Muse* by Jessie Burton. Furthermore, it explores the impact of medieval Andalusia's culture and history on Spanish identity.

Keywords: Andalusia, *convivencia*, historical novel, Muslims, Christians