

Georges Kass



Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

*Wino
kobiety i śpiew
w pałacach arabskich*

DIALOG



Georges Kass

Wino
kobiety i śpiew
w pałacach arabskich

*Muğūn – nieprzyzwoitość
w kulturze arabskiej epoki Abbasydów*

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Wydawnictwo Akademickie

DIALOG 

Warszawa 2012

Redakcja i korekta: *Anna Witek*

Projekt okładki: *Anna Gogolewska*

Na okładce wykorzystano miniaturę ze zbiorów własnych Autora

Copyright © by Georges Kass & Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2012

ISBN 978-83-63778-42-2

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks: 22 620 87 03

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

<http://www.wydawnictwodialog.pl>



Plik ePub przygotowała firma eLib.pl

al. Szucha 8, 00-582 Warszawa

e-mail: kontakt@elib.pl

www.elib.pl

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Dla **Toma**,
mojego brata i wzoru,
malarza, poety, pisarza,
kochającego książki i piękno.

Rankiem **1 IV 2012**
stał się symbolem.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Wprowadzenie

W mojej pracy przeprowadzam prezentację i analizę zjawiska określanego w kulturze arabskiej terminem *muğūn*. Trudno dla niego znaleźć jednoznaczny odpowiednik w którymkolwiek z języków europejskich, zawiera bowiem szereg komponentów o charakterze psychologicznym, społecznym, religijnym itp.

Māğin w języku arabskim to ktoś, kto popełnia naganne uczynki niezgodne z etyką muzułmańską i wywołuje publiczne skandale, *muğūn* zaś to bezwstyd, zachowanie nieprzyzwoite, bezwstydne zarówno w mowie, jak i w czynach (*mağana muğūnan: šaluba, wa-ğaluđa wa-minhu: al-māğin, li-man la yubālī qawlan wa-fi ‘lan ka-annahu šalbu al-wağh*)^[1]. Oprócz znaczenia słownikowego^[2] konieczne jest rozumienie tego terminu w kontekście wartości moralnych uznawanych w omawianej epoce (VIII–IX w.), co jest związane z jednej strony z panującą wówczas ideologią, a z drugiej – z klasą społeczną. Problemy, jakie mieli arabscy leksykografowie z tym terminem, niezwykle zwięźle omówił Ch. Pellat w małym haśle *mudjūn* w *The Encyclopaedia of Islam*. Zjawisko to wiąże się także z brakiem powagi, frywolnością, libertynizmem. Na przykład według wybitnego filologa Az-Zamahšarīego (zm. 1143), jak pisze Pellat, *māğin* stale „plecie bzdury”. Ostatecznie w niniejszej pracy rzadko będę odnosił się do jednoznacznego przekładu słowa *muğūn*. W rozmaitych kontekstach będzie ono nabierało nieco innych odcieni.

Dla zarysowania ogólnego tła i sytuacji kulturowej, w której to zjawisko zaistniało, po przejściu przez etapy poprzedzające okres abbasydzki skoncentruję się na tzw. złotej epoce kultury Abbasydów, niemającej sobie równych w historii kalifatu. Następnie odniosę się pokrótce do kwestii nowych wartości i zmian w arabskiej literaturze pięknej, aby wreszcie skoncentrować się na samym *muğūnie*. Ponieważ zagadnieniom ogólnym poświęcono zarówno w literaturze arabskiej, jak i zachodniej, także polskiej, wiele obszernych monografii, nie stawiam sobie za zadanie szczegółowego omówienia owych kontekstów historycznokulturowych, jak je nazwał M. Dziekan w swojej ostatniej monografii o dziejach kultury arabskiej^[3]. Wskażę tylko pewne zjawiska, których szersze omówienie znajdzie Czytelnik w znanych także w języku polskim pracach zachodnich, np. *Cywilizacja islamu* J. i D. Sourdelów (Warszawa 1980), *Dwórkalifów* H. Kennedy’ego (Warszawa 2006), czy też w obszernej monografii J. Daneckiego *Arabowie* (Warszawa 2001). Są to kwestie znane arabistom, stąd pozwalam sobie na odesłanie do tych niezwykle kompetentnych opracowań.

Moje rozważania na temat *muğūnu* opierają się na szerokiej bazie źródłowej, jaką jest klasyczna proza i, marginalnie, poezja arabska. Cały korpus klasycznej prozy – zarówno adabowej^[4], jak i historycznej – traktowany jest w praktyce równoważnie jako świadectwo pewnej świadomości społecznej i kulturowej społeczeństwa abbasydzkiego i, w pewnym sensie, jako projekcja społeczeństw późniejszych epok na ten właśnie okres w dziejach kultury arabsko-muzułmańskiej. Stąd nie analizuję prawdziwości przekazów, ponieważ nawet jeśli mają one charakter w jakimś sensie mityczny, czy też czysto literacki (poezja), to odnoszą się do zjawisk istniejących w rzeczywistości społecznej, chociażby tylko na poziomie bardziej świadomości niż realiów, a poszczególne opowieści są jedynie tych zjawisk artystycznym wyrazem. Teksty te stają się źródłem do historii kultury, a według szeroko rozpowszechnionych wśród metodologów badań historycznych opinii, źródłem do tego typu badań może być wszystko, z czego historyk może zaczerpnąć wiedzy na dany temat^[5]. Szczególnie istotne jest to w średniowiecznym piśmiennictwie arabskim, gdzie często trudno odróżnić utwory o charakterze czysto historycznym od tekstów literackich, w tych pierwszych

zaś – treści historyczne od mitycznych czy legendarnych. Przecież historycy arabscy, z najsłynniejszym z nich, Aṭ-Ṭabarīm na czele, zaczęli opis dziejów świata od stworzenia Adama! Problematyka *muğūnu*, którego niejednoznaczny charakter będzie przedmiotem analizy, nie została do tej pory wystarczająco opracowana ani w arabskich, ani w zachodnich pracach arabistycznych. Niektóre elementy zostały opisane, nawet dość szczegółowo (np. kwestia *ḥamriyyāt*ów^[6] czy czasem włączanej do *muğūnu*, ale pominiętej w mojej pracy, *zandaqi* [ar. herezja] w kontekście religijnym), ale wiele jeszcze zostało białych plam. Być może powodem jest to, że są to sprawy czasem bardzo drażliwe, szczególnie homoseksualizm i tzw. *zinā*, czyli stosunki pozamałżeńskie.

W niniejszej pracy nie będę ulegać jakimkolwiek ograniczeniom, źródła potraktuję równoważnie, nie oceniając ich od strony moralnej, a jedynie dokumentalnej. Współczesna rzeczywistość świata arabskiego daje bowiem fałszywy obraz cywilizacji arabsko-muzułmańskiej jako pogrążonej w pruderii, co jest jednak owocem dwóch ostatnich wieków jej rozwoju, a nie cechą stałą. Islam bowiem traktuje ciało i jego potrzeby tak samo jak potrzeby ducha, nie wprowadzając znanej z kultury chrześcijańskiej dychotomii na „czystą” duszę i „grzeszne” ciało^[7]. W piśmiennictwie arabskim pojawiło się kilka prac poświęconych tematyce seksu i seksualności w tej kulturze, ale podobnie jak na Zachodzie, opracowania na ten temat są bardzo nieliczne. W miarę możliwości zostały one wykorzystane w niniejszej pracy. Wśród monografii w językach zachodnich z pewnością należy zwrócić uwagę na klasyczną już dziś pracę A. Boudhiby *La sexualite en islam* (Paryż 1975), której fragmenty zostały udostępnione polskiemu Czytelnikowi przez J. Daneckiego^[8].

Pewnym orientalistycznym wyłomem w tej dziedzinie są także przekłady najprawdopodobniej XIII- lub XIV-wiecznego, dość słabego artystycznie traktaciku szajcha An-Nafzāwīego *Rawḍ at-ṭib*, czyli *Pachnący ogród*^[9]. Przekład z języka angielskiego opatrzony jest ciekawym posłowiem o arabskiej erotologii autorstwa J. Daneckiego. Z kolei wcześniejsze wydanie w przekładzie z języka francuskiego, zresztą na bardzo niskim poziomie, zostało opatrzone przedmową Zdzisława Wróbla. Wróbel napisał także książkę *Erotyzm w literaturze dawnych wieków* (Łódź 1986), w której rozdział V *Arabskie ogrody rozkoszy* (s. 80–94) poświęcony jest właśnie arabskiej erotologii i erotyce. Niestety, także i to opracowanie pozostawia wiele do życzenia w kwestiach merytorycznych, ponieważ autor opiera się wyłącznie na opracowaniach w językach zachodnich. Brak arabistycznego przygotowania autora sprawia, że nie jest to opracowanie godne polecenia.

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze o jednej z najnowszych książek związanych z tym tematem, choć zdecydowanie wykraczającej poza zakres historyczny mojej pracy. W 2007 r. w Bejrucie ukazała się pierwsza powieść erotyczna napisana przez autorkę arabską, Salwę an-Nu’ajmi. Jest to niewielka książka *Burhān al-‘asal* (dosł. „Dowód miodu”). Została ona już przetłumaczona, m.in. na język francuski, holenderski i włoski, a także polski – ukazała się w 2009 roku jako *Smak miodu*.

Wydaje się zatem, że tematyka podjęta przeze mnie ma w piśmiennictwie orientalistycznym (ale nie klasycznym orientalnym!) znaczny element nowości, choć jest to odkrywanie tego, czego literatura arabska zasadniczo nie skrywa. To raczej wskazanie na to, czego nie chciano widzieć. Nie podejmuję się jednak odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się do tej pory działo, choć jeszcze XVIII- i XIX-wieczni podróżnicy europejscy poszukiwali na Bliskim Wschodzie wyuzdania i erotyki. Dziś szukają tylko kobiet z zakrytymi twarzami, ale nie jest to jedyna twarz kultury arabsko-muzułmańskiej, co postaram się ukazać w kolejnych rozdziałach niniejszego opracowania.

W pracy zastosowano transkrypcję według norm ISO. Nie dotyczy to jedynie terminów, które już funkcjonują w polskim piśmiennictwie w pisowni spolszczonej, np.: *dżahilijja*, *hadis*, *bajt*, *szariat*,

fatwa, ajat. W tytułach, przypisach i bibliografii także i te terminy występują w transkrypcji ISO. Tytuły arabskie tłumaczone są w bibliografii. Wszystkie cytaty z *Koranu* według przekładu J. Bielawskiego, Warszawa 1986.

Dziękuję:

Mojemu koledze prof. dr. hab. Markowi Dziekanowi, za twórczy wkład i cenne uwagi, bez których ta praca by nie powstała.

Mojemu bratu Tomowi, który wspierał mnie od początku, nakreślił cel i szukał trudno dostępnych źródeł.

Każdemu, kto pomógł mi w dotarciu do celu, w tłumaczeniu, transkrypcji i wspierał mnie dobrym słowem.

[1] Bū Ḥadība, ‘Abd al-Wahhāb, *Al-islām wa-al-ġins*, s. 191; Al-Firūzabādī, *Al-Qāmūs al-muḥīt*, Bayrūt 1999, t. 4, s. 273–274.

[2] Por. Al-Munġid al-wasīt, Bayrūt 2007, s. 641: maġana: mazaha wa-qalla hayā’uhu: to joke (in a shameless manner); to be impudent, shameless; to be dissolute, dissipated. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Leipzig 1958, 796: mugun: Possenreißerei; magin: unverschämt, schamlos, frech, Witzbold, Spaßvogel; Ch. Baranow, *Arabsko-russkij slovar’*, Moskwa 1984, s. 743: maġana: byt’ grubym, niepristojnym, nie stiesniatsja, nie czuwstwował’ styda (w rzeczach, postępkach), szutit’; māġin: nie stiesniajuszczijsja; szutnik, cinik; mugun: biesstydztwo, szutowstwo, cinizm.

[3] M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, passim.

[4] Literatura adabowa – pouczająca, dydaktyczna, ale w lekkim, przystępnym stylu.

[5] Jerzy Topolski, *Problemy metodologiczne korzystania ze źródeł literackich w badaniu historycznym*, w: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, Warszawa 1978.

[6] To zagadnienie opracowane zostało dokładnie przede wszystkim w kontekście rozwoju tego gatunku poetyckiego, słabiej zaś w kontekście obyczajowym i kulturowym.

[7] Por. M.M. Dziekan, op. cit., s. 443 i nast.

[8] A. Bouhdiba, *Pogranicze literatury. Erotologia arabska*, „Literatura na Świecie” 1977, nr 6.

[9] Szajch An-Nafzawi, *Ogród rozkoszy*, przeł. z angielskiego Ida Lisowicz, Warszawa 2006; w języku polskim ukazał się także przekład z francuskiego Z. Wróbla: Sidi Mohammed el Nefzawi, *Pachnący ogród*, Łódź 1990.

Rozdział 1.

Tło historycznoliterackie i kulturowe

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

1.1. Epoki historycznoliterackie

Badacze historii literatury arabskiej zwykli dzielić ją na okresy zgodnie z okresami historii politycznej. Odróżniając jednak epokę *dżahiliji* (okres przedmuzułmański; dosł. „czas nieświadomości, ciemnoty”) od epoki muzułmańskiej (czasy Proroka, 622–632), a następnie okres Kalifów Sprawiedliwych (632–661) od Umajjadów (661–750), zauważymy, że cały ten okres (do połowy VIII wieku) jest mocno osadzony w realiach beduińskich, które niewiele się przez ten czas zmieniły, określając strukturę społeczną i charakter kultury ówczesnego świata arabskiego. Charakterystyczny jest dla niego ustny przekaz poezji i innych tekstów kultury oraz mocne przywiązanie do beduińskiego stylu utworów poetyckich, które trwały całe wieki w tradycji oralnej, zanim zostały zebrane i spisane dopiero w VIII, IX, a czasem X wieku. Początek zmian oraz powstanie prozy arabskiej nastąpiło wraz z przejściem do literatury pisanej^[10], bo też trudno sobie wyobrazić prawdziwą prozę przekazywaną ustnie.

Początek literatury pisanej wiąże się faktycznie, historycznie rzecz biorąc, z początkiem epoki Abbasydów (750–1258). Historycy dzielą literaturę epoki abbasydzkiej powstałą między tymi datami na dwa okresy: pierwszy, „złoty wiek kalifatu” albo „wiek rozwoju i rozkwitu” zakończony w roku 945, kiedy Bujjidzi faktycznie zapanowali w Bagdadzie i drugi, okres stagnacji i dekadencji zakończony upadkiem państwa. Można też podzielić tę epokę trwającą trzy wieki na dwa charakterystyczne okresy wiążące się z władzą polityczną: pierwszy – do upadku Bujjidów (1055) i drugi, okres władzy Seldżuków do roku 1194.

Jest rzeczą oczywistą, że podział czysto polityczny nie oddaje całej prawdy o literaturze i nie jest adekwatny do okresów rozkwitu kultury muzułmańskiej i jej upadku, chociaż może dobrze określać okres potęgi kalifatu na całym terytorium panowania jego władców. Odnoszę się tu do przyjętego bez większego sprzeciwu w arabistyce rodzimej i zachodniej podziału dokonanego przez Šawqīego Dayfa (XX w.) w jego monumentalnej *Historii literatury arabskiej (Tārīḥ al-adab al-‘arabī)*. Kultura społeczeństwa abbasydzkiego w jakiś sposób odzwierciedlała zmiany polityczne. Jednak wkroczenie Bujjidów i ich panowanie z tego punktu widzenia nie były najważniejsze. Wystarczy, że spojrzymy na niepokoje i rozruchy w okresie panowania kalifa Al-Amīna (zm. 809) w następstwie buntów karmatów, zandżów, churramitów, a także na powtarzające się najazdy Bizancjum, opanowanie przez nie wybrzeża syryjskiego, oderwanie się od kalifatu Północnej Afryki. Wszystko to działo się w okresie potęgi kalifatu Abbasydów. Z kolei gdy spojrzymy na władców X i XI wieku panujących w okresie słabości i rozbitcia politycznego, na ich ministrów, dwory, na których zbierali się uczeni, literaci i filozofowie, żeby wspomnieć tylko Al-Mutanabbīego, Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrīego (zm. 1057), Aš-Šarīfa ar-Rađīego, Ibn al-‘Amīda, Ibn ‘Abbāda, Aš-Šābīego, Al-Fārābīego (zm. 950), Ibn Sīnę (zm. 1037), Al-Āmīdīego, Al-Ġurġānīego, Ibn Hāllawayha, As-Sīrāfīego itd., to nie nazwiemy tego okresu epoką upadku kultury. Warto zastanowić się nad przewartościowaniem pewnych panujących w arabistyce ocen, nie jest to jednak moim zadaniem w niniejszej pracy. Na polskim gruncie pierwszą próbą idącą w tym kierunku zdaje się być wspomniana wyżej najnowsza książka M. Dziekana, choć jego propozycje nie są jeszcze zbyt daleko posunięte.

Na podstawie rozwoju przyborów do pisania, rozkwitu piśmiennictwa, rozpowszechnienia się tłumaczeń, możemy uznać koniec VIII i początek IX wieku za okres wysokiej koniunktury kultury arabskiej. Upowszechnienie literatury pisanej, ilościowy wzrost materiałów piśmiennych, takich jak

papier i pergamin, doprowadziły do jakościowego rozwoju literatury i kultury odzwierciedlającej nową cywilizację, która rozkwitła w epoce Hārūna ar-Rašīda (zm. 786), Al-Ma'mūna (zm. 813), Al-Mu'tasima (zm. 833), Al-Wātiqa (zm. 842), Al-Mutawakkila (zm. 847). Nie należy lekceważyć roli względnej wolności myśli, jaką wyróżniał się okres dominacji myśli mutazylickiej (arab. *al-mu'tazila*^[11]). Poprzedzało go wymieszanie się Arabów z innymi narodami i uczestniczenie *mawālī*^[12] – „klientów”, czyli przedstawicieli kultur istniejących na Bliskim Wschodzie przed podbojem muzułmańskim – w życiu kulturalnym społeczeństwa abbasydzkiego, w twórczości pisarskiej, tłumaczeniach, przyswajaniu językowi arabskiemu dziedzictwa i mądrości Grecji, Indii i narodów wchodzących w skład społeczności muzułmańskiej^[13]. Wszystko to stworzyło niezbędne warunki do powstania nowej epoki kultury, literatury, nauki, a także stabilnego modelu życia odpowiadającego bogatemu społeczeństwu kroczącemu drogą rozwoju cywilizacyjnego.

Mimo wyraźnych początków politycznego upadku kalifatu Abbasydów, IX wiek był złotym wiekiem, w którym cywilizacja islamu, nauka i sztuka osiągnęły apogeum. Wiedzę na temat nauki, literatury i kultury materialnej tego okresu możemy czerpać choćby z klasycznego już dzieła szwajcarskiego profesora języków orientalnych na Uniwersytecie w Bazylei Adama Meza pt. *Renesans islamu* (wyd. pol. 1980). Przedstawia ono wielostronny obraz społeczeństwa abbasydzkiego X wieku, wykazujący wiele cech podobnych do renesansu europejskiego – ożywienie kultury antycznej, tworzenie się narodów, powstanie małych państw w wyniku podziału jednego wielkiego.

Kultura arabska, w tym także literatura, przeżywała szczególny rozkwit aż do połowy wieku XI, kiedy to zaczął się jej schyłek. Ten schyłkowy okres, trzeci okres epoki Abbasydów, możemy nazwać okresem upadku. Tak więc epoka Abbasydów, a ściślej mówiąc kultury arabsko-muzułmańskiej okresu Abbasydów dzieli się na trzy wydzielone wyżej fazy, charakteryzujące się pewnymi odrębnymi cechami^[14].

Gdy porównamy standardy życiowe w okresie panowania dynastii Umajjadów z życiem w epoce Abbasydów, w tym pierwszym zauważymy większą prostotę, mniej zmanierowania, sztuczności, proste arabskie gusta.

Beduin nie czuł się obco na dworze Mu'āwiyyi (zm. 661) czy 'Abd al-Malika (zm. 685), było to środowisko, jakie znał. W różnych aspektach życia widać było cechy charakterystyczne dla okresu *dżahilijji* i arabski gust^[15]. Przywrócono rangę i znaczenie poezji odrzuconej przez Proroka i Jego Towarzyszy (m.in. Kalifów Sprawiedliwych)^[16]. Kalifowie umajjadzcy nagradzali poetów tworzących panegiryki (największą nagrodą był wielbłąd, podczas gdy w okresie abbasydzkim były nią worki pieniędzy i szafy strojów)^[17], co zachęcało wielu wybitnych poetów i *rāwīch*^[18] do zbierania i naśladowania poezji przedmuzułmańskiej, którą uznano za wzór doskonałości poetyckiej^[19]. Przypomina to przemianę niechęci chrześcijan do pogańskiej greckiej sztuki w podziw dla niej jako wzoru godnego naśladowania i nadanie jej nowego charakteru, z czym mieliśmy do czynienia w europejskim Renesansie^[20].

[10] Teoretyczne problemy przechodzenia od oralności do piśmienności por. np. E.A. Havelock, *Muzauczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, Warszawa 2006.

[11] *Al-mu'tazila* – prąd rozwijający się w islamie w I połowie IX w. Mutazylicy byli racjonalistami, problemy teologiczne próbowali rozwiązać za pomocą praw logiki i rozumu.

Uważali, że Koran został stworzony, a nie istniał odwiecznie. Za kalifa Al-Mamuna mutazylizm stał się doktryną obowiązującą.

[12] Mawla, l.mn. mawāli, tzw. klient – przed islamem osoba znajdująca się pod opieką plemienia, w czasach islamu osoba oddająca się pod opiekę Arabów.

[13] O aktywności translatorskiej por. np. M.M. Dziekan, *Działalność przekładowa w Domu Mądrości (Bayt al-Ḥikma) w Bagdadzie*, „Studia Philosophiae Christianae” 2005, nr 1, s. 115–127.

[14] Ṭaha Ḥusayn, *Tağdīd dīkrā Abī al-‘Alā’*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhira, wyd. II, 1937.

[15] Aḥmad Amīn, *Fağr al-islām*, Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriyya, Al-Qāhira 1975, s. 101.

[16] Zob. Ibn Katīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, Dār al-Ḥayr, Bayrūt-Dimašq, 1995, wyd. V. Na przykład w jednym z hadisów czytamy: Lepiej, żeby brzuch jednego z was wypełniał śmiertelny wrzód, niż wasze serca wypełniała poezja. Al-Ġazālī mówi: Poezja to jest Koran Iblīsa (*Mukāšafat al-qulūb*, Al-Ġazālī Abū Ḥāmid, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, wyd. I, Bayrūt 1982, s. 56), chociaż w jego dziełach pełno było poetyckich cytatów. W *Tārīḥ al-ḥulafā’* As-Suyūṭī Ġalāl ad-Dīn, Dār Ṣādir, Bayrūt 1987, wyd. I, s. 48, czytamy: Abū Bakr nigdy nie tworzył wierszy, ani przed islamem, ani w czasach islamu. Tymczasem wiadomo, że Hassān Ibn Tābit zaczerpnął z poezji Abū Bakra słowa oczerniające ród Kurajszytów, których użył w swoich satyrach na nich. Także u Ibn Rašīqa (*Al-‘Umda*, Dār Ṣādir, Bayrūt, wyd. I, 2003, s. 23) znajdujemy informację, że Ibn Ishāq mówił o wierszach Abū Bakra oczerniających Ubayde Ibn al-Ḥāritha. ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb kazał chłostać każdego poetę opiewającego kobiety (Al-Isfahānī, Abū al-Farağ ‘Alī Ibn al-Ḥusayn, *Kitāb al-ağānī*, Maktabat al-Ḥayāt-Dār al-Fikr, Bayrūt 1956, s. 195). Zob. także hadis pochodzący od Ibn Buraydy, który przekazuje Aḥmad Ibn Ḥanbal, *At-Tāğ*, s. 11), mówiący, że Ġibrīl pomagał Hassānowi Ibn Tābitowi w utworzeniu 70 bajtów *madīhu* (panegiryku) na cześć Proroka.

[17] Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddima*, Dār al-‘Awda, Bayrūt b.r.w., wyd. I, s. 36.

[18] Rāwi – bardowie, bazarze; przed islamem i w pierwszych wiekach islamu przechowywali w pamięci i rozślawiali ustnie poezję i opowieści arabskie; funkcjonowali do czasów najnowszych.

[19] Al-Isfahānī, op. cit., t. 14, s. 221, cytat z dzieła Al-Mufaḍḍala ad-Ḥabbīego: Poeta Al-Farazdaq przechodził obok meczetu Bani Uqayṣara i usłyszał mężczyznę recytującego wiersz Labīda. Al-Farazdaq zaczął wykonywać pokłony jak do modlitwy. Zapytano go: Dlaczego to robisz? Odpowiedział: Wy modlicie się do Koranu, ja biję pokłony poezji.

[20] *Al-Mu‘arriḥūn wa rūḥ aš-š‘ir*, Nif Imri, tłum. Tawfiq Iskandar, Dār al-Ḥadāṭa, Bayrūt b.r.w., s. 214.

1.2. Rola słowa i poezji w kulturze arabskiej

„Arabowie są narodem, którego główną produkcją są słowa”, jak powiedział Ḥalīl ‘Abd al-Karīm^[21], a poezja i w ogóle sztuka posługiwania się słowem w społecznym i politycznym życiu Arabów zawsze zajmowała ważne miejsce. Używana była w walce Proroka z Kurajszytami jako środek głoszenia i rozpowszechniania jego misji i szkalowania wrogów. Każda strona stosowała własne metody, aby przeciągnąć poetów na swoją stronę albo ich zagłuszyć^[22]. Na przykład Prorok nakazał Ḥassānowi Ibn Tābitowi (zm. 674) uczestniczyć w zawodach poetyckich i, rywalizując z poetami z innych plemion, tak jak to się odbywało przed islamem, odnieść nad nimi zwycięstwo^[23].

Znane nam są poezje wychwalające Muḥammada^[24] – wspomniany Ḥassān był przecież „nadwornym” poetą Proroka – oraz satyry na Abū Sufyāna i inne ważne osoby wyznające politeizm. Natomiast nie znamy niczego, co by przypominało satyrę na Proroka, bowiem takie utwory zapamiętane wycofywano z obiegu i niszczone, aż zostały zapomniane także przez rawich. Ważną rolę poezji i poetów potwierdzają wersety Koranu, które tak jak hadisy, odzwierciedlają różne poglądy muzułmanów na poezję^[25]. Jak pisał wybitny niemiecki znawca kultury muzułmańskiej Th. Nöldeke, Koran został uwolniony od poezji, a Prorok od poetów^[26], co rzuciło cień na pierwszą i na drugich^[27].

Niektóre hadisy jednak przedstawiają Proroka jako lubiącego poezję i rozróżniającego dobre wiersze od złych. Opowiadają też, że Towarzysze Proroka brali poezję w obronę^[28], co było odpowiedzią na ataki gorliwych muzułmanów, odrzucających wszystko poza Koranem i sunną. Przyczynili się w ten sposób do przywrócenia poezji ważnej roli, a Umajjadzi nadali jej rangę taką, jaką miała przed islamem.

Ibn Rašīq zwraca uwagę na poezję przypisywaną kalifom i innym ważnym postaciom w dziejach islamu. Wspomina teksty, w tym wiersze, Abū Bakra (zm. 634), ‘Umara (zm. 644), Uṭmāna (zm. 655), ‘Alego (zm. 661)^[29], Fāṭimy, Al-Ḥasana i Al-Ḥusayna, ‘Abd Allāha Ibn Zubayra, Mu‘āwiyi, ‘Umara Ibn ‘Abd al-‘Azīza czy słynnego autora poematów bachicznych Yazīda Ibn Mu‘āwiyi^[30]. Gdzie indziej Ibn Rašīq pisze: „W plemieniu ‘Abd al-Muṭṭaliba nie było ani jednej kobiety i ani jednego mężczyzny, który by nie tworzył poezji, z wyjątkiem Proroka” i przytacza kilka ich wierszy^[31]. Znane są wiersze prawnika Aš-Šāfi‘iego, a także fakt, że znał na pamięć tysiące utworów poetyckich. Spośród wybitnych wyznawców islamu utworami poetyckimi zasłynął sędzia (qāḍī) Šarīḥ Ibn al-Ḥārīt, którego mianował na ten urząd ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (zm. 644), a wśród teologów ‘Abīd Allāh Ibn Mas‘ūd. Ibn Rašīq wspomina też sześciu innych teologów z Medyny i myślicieli. Zwolennicy Anasa Ibn Mālīka (zm. 795), twórcy malickiej szkoły prawnej, uważali recytacje śpiewne bez instrumentu za dozwolone. Śpiew jest szatą poezji – mówili – jeśli poezja się w nią nie przyodzieje, pozostanie ukryta. Niemożliwe więc, żeby zakazywał poezji Ten, kto pozwala na śpiew^[32]. A Prorok miał powiedzieć: „Arabowie nie porzucą poezji, tak jak wielbłądy nie porzucą swoich dzieci”.

Umajjadzi fanatycznie odnosili się do tego, do czego beduini byli przyzwyczajeni, toteż niezwykle dbali o tradycyjną beduińską poezję. Nie pozwalali na wprowadzanie żadnych innowacji i na żadne zmiany formalne. Budowa bajtu, metrum i rym kasydy były to rzeczy święte i nie wolno było nimi manipulować. To samo dotyczyło tematów poetyckich. Uwolnienie kasydy z dawnych więzów formy, dodanie nowych stóp metrycznych, nawet jeśli dzięki nim pełniejsza była muzyka wiersza, nowe tematy, wszystko to było uznawane za profanację, gwałt na literaturze.

Być może najlepiej ujął to Ibn Qutayba (zm. 889) w *Kitāb aš-ši‘r wa-aš-šu‘arā*: „Późniejsi poeci nie mogli wyjść poza stare podziały, chociaż mieszkali w miejscach zaludnionych, płakali nad domami, ponieważ dawni poeci zatrzymywali się nad zniszczonym domostwem i ruinami; późniejsi jeździli na osłach lub mułach i opisywali je, podczas gdy dawni jeździli na wielbłądźcach i wielbłądach; u późniejszych poetów niewolnice czerpały u źródła świeżą wodę, podczas gdy dawni przebywali w miejscach bezwodnych i pustynnych; późniejsi opiewali róże i narcyzy, podczas gdy dawni suche pustynne krzaki”^[33].

Ale wraz ze zmianami społecznymi i dominacją życia miejskiego pojawiła się szczelina między beduińską kasydą, opartą na tradycjach i obrazach beduińskich z preferencją do używania archaizmów o twardej wymowie i dużej ilości stóp metrycznych^[34], a poezją opartą na obrazach miejskich, pełną wyrazów o miękkiej, subtelnej wymowie i krótkim metrum. Ponadto pojawiła się u ludzi skłonność do używania nowości, poszukiwania rzadkich rzeczy – był to dla poetów ważny sygnał, że literatura powinna odnosić się do tego, co współcześnie otacza człowieka, a nie do poezji heroicznej^[35].

Arabska poezja zaczęła więc czerpać z nowego źródła pełnego wolności, swobody obyczajowej i mówienia prawdy o życiu... Pojawili się poeci dworscy recytujący poezje śpiewne, liryczne, w których lekkość, elegancja, erotyka połączyły się z kunsztem literackim. Powstała poezja zmysłowa, pełna gorących uczuć, która zastąpiła poematy wyrażające proste i szczere uczucia beduinów^[36]. Poezja zaczęła ukazywać prawdziwe doświadczenia życiowe człowieka w formie zmysłowych obrazów.

Pierwszym sławnym poetą ze szkoły modernistycznej, która odrzuciła kasydę beduińską, był Mu‘īb Ibn Iyās (zm. 1524). Jego poematy były pochwałą miłości i wina, wyróżniały się eleganckimi wyrażeniami i głębią uczuć. Ale to Abū Nuwās (zm. 814) z wielkim mistrzostwem rozbił starą tradycję literacką^[37]. W jednej z kasyd pisze:

Opiewanie ruin to retoryka starych poetów.
Ty opiewaj córkę winnicy,
Nie oszuka cię w tym, co robi.
Zdrowy od niej choruje, a chory wraca do zdrowia!
Dlaczego zapominasz o tym, co cię miło oszałamia,
A błędzisz po ruinach i śladach?
Opisujesz ruiny, o których tylko słyszałeś,
A nie to, co widzisz i rozumiesz?
Jeżeli chcesz opiewać to, co wielbili inni,
Nie unikniesz błędów ani iluzji.

W innym wierszu Abū Nuwās mówi, kpiąc ze starych poetów:

Powiedz temu, który stojąc, opłakuje ruiny:
Nie zaszkodzi mu, kiedy usiądzie!
Opiewa zniszczone obozowisko
Salmy, Lubayny, Hind!
Ty zostaw to obozowisko i Salmę!
Pij rankiem wino karchijskie jak płomień!

Literat syryjski Ġālib Halsā (XX w.) stwierdził: „Gdybyśmy chcieli zawrzeć treść tych bajtów w jednym zdaniu, powiedzielibyśmy: «Wyrażaj tylko to, czego rzeczywiście doświadczyłeś»»^[38].

Ibn Rašīq al-Qayrawānī pisał, że poetą jest nie tylko ten, kto opiewa miłość w *nasibach*, ale kto atakuje to, z czym trzeba walczyć i wita tego, kogo należy powitać. Kasyda zawierająca tylko *nasib* (liryczny wstęp) byłaby niepełna. Powiedział Abū aṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī (zm. 965):

Gdyby *madīḥ* zaczynał się od *nasibu*,
Czy każdy zakochany pięknie mówiący byłby poetą?

Nasib został więc odrzucony, a stwierdzono, że pierwszym, który to zrobił, był Abū Nuwās:

Nie opłakuj Layli i nie opiewaj Hind.
Pij wino czerwone jak róże...

Kiedy kalif uwięził Abū Nuwāsa za picie wina i zakazał mu opiewania trunku w poezji, Abū Nuwās odpowiedział:

Tyran zmusił mnie do opisywania ruin.
Nie mogę nie wykonać jego rozkazu!
Słucham i jestem posłuszny, Książę Wiernych [...]

Ogłosił w ten sposób, że jego opisy ruin i pustyni powstały ze strachu przed kalifem^[39].

Al-Isfahānī (zm. 967) uważa, że „Abū Hind” (Abū Nuwās), żyjący pod panowaniem dwóch dynastii, był pierwszym poetą, który wprowadził opis wina jako część celową kasydy – *qaṣṣa*^[40]. Odtąd żaden poeta niezależnie od statusu społecznego nie mógł pominąć dwóch tematów: miłości i picia wina. Poezja miejska wyzwoliła się z więzów tradycji. Kasydy, których tematem była rozpusta i picie wina, wiązały się z etapem pojawienia się dyskusji filozoficznych i naukowych^[41]. Rozwinęła się także literatura biesiadna. Elita uważała za dobrą rozrywkę słuchanie przy stole krótkich opowieści, zabawnych, inteligentnych i mądrych anegdot. Natomiast długie opowieści z morałem, historie z *Dni Arabów*, na pół święte *Opowieści o prorokach*, zaczerpnięte przeważnie z pism żydowskich, opowieści o dziwacznych jak *Podróże Sindbada* czy *Księga tysiąca i jednej nocy* pozostawiono opowiadaczom i ludowi. W miastach Al-Hidżazu rozwijała się liryka zarówno moralna, jak i rozpustna, utwory poetyckie były na ustach wszystkich i śpiewali je śpiewacy.

Tu otwierają się bramy *muğūnu*, któremu poświęcona jest niniejsza praca.

[21] Ḥalīl ‘Abd al-Karīm, *Qurayš, min al-qabīla ilā ad-dawla al-markaziyya*, Dār Sīnā li-an-Našr, Al-Qāhira i Mu’assasat al-Intišār al-‘Arabī, Bayrūt 1997, s. 360.

[22] Prorok prześladował poetów, którzy byli jego przeciwnikami, zabraniał recytowania ich kasyd, a nawet rozkazał wielu tych, którzy pisali na niego satyry, zabić, na przykład Ka’ba Ibn al-Asrafa i innych, w tym niektórych z plemienia Kurajsytów.

[23] Opowiada ‘Āiša, że Prorok wybudował Ḥassānowi Ibn Ṭābitowi minbar w meczecie, na którym Ḥassān recytował swoje wiersze (Ibn Rašīq, op. cit., s. 19).

[24] Znanych jest wielu poetów, którzy pisali panegiryki na cześć Proroka, przede wszystkim Ka’b

Ibn Zuhajr ze swoją kasydą *Bānat Su ‘ādu*, za którą Prorok obdarował go płaszczem (*Burda*) (Ibn Rašīq, op. cit., s. 16).

[25] Według hadisów Prorok odpowiadał tym, którzy nienawidzili poezji w taki sposób: „W jasnym wypowiedaniu się jest czar, w poezji – mądrość”.; „Poezja to słowa autora, jeżeli są zgodne z prawdą, jest w nich dobro, jeżeli nie są zgodne, dobra w nich nie ma”.; „Poezja to wypowiedź, może być podła, a może być dobra”. (Ibn Rašīq, op. cit., t. 11, s. 19).

[26] Th. Nöldeke, *Tārīḥ al-Qur ‘ān*, tłum. George Tāmir, Mu’assasat Conrad, Bayrūt 2004, wyd. I, s. 33: Podobno Muḥammad stworzył tylko raz bajt poetycki o prostym rytmie: Jestem Prorokiem, to nie kłamstwo,

Jestem synem ‘Abd al-Muṭṭaliba.

Bardzo rzadko recytował wiersze stworzone przez innych. Mimo to wrogowie Proroka nadali mu przydomek „poeta”, który wskazywał, że to, co stworzył, nie było z natchnienia, ponieważ w tym czasie wzorem poetyckim była *sāğ* (proza rymowana), chociaż poeci od dawna używali rytmu i rymu.

[27] Mimo że pierwsi muzułmanie nienawidzili poezji, obawiając się, że będzie ona konkurencją dla doskonałych wersetów zesłanych przez Ġibrīla (tak jak przedstawień ludzkich, które mogły być jak idole porównywane do Wszechmocnego Stwórcy), to jednak Arabowie nie zerwali więzi z dziedzictwem poetyckim wraz z pojawieniem się islamu. Kalifowie abbasydzcy, jak Al-Mansūr, Hārūn ar-Rašīd, Al-Ma’ mūn, czerpali obficie z kultury literackiej Karola Wielkiego, a edukacja ich synów nie ograniczała się do studiowania Koranu. Co więcej, zbierali wiedzę na temat biografii dawnych poetów. (*Tārīḥ al-falsafatī al-islām*, De Port T.G. tłum. Muḥammad ‘Abd al-Ḥādī Abū Rīda, Maktabat an-Naḥḍa al-Miṣriyya, al-Qāhira b.r.w., wyd. V, s. 131).

[28] Mówi się, że ‘Umar Ibn al-Ḥattāb spotkał kiedyś Hassāna Ibn Tābita recytującego wiersze w meczecie Proroka. „Ryk, jak ryk wie błąda” – powiedział. Hassān odpowiedział: „Odczep się, ‘Umarze. Wiedz, że recytowałem kiedyś wiersze w tym meczecie i zachwycał się nimi ktoś lepszy niż ty”. „Prawdę powiedziałeś” – odparł ‘Umar.

[29] Por. np. często wznawiany, aczkolwiek najprawdopodobniej apokryficzny zbiór *Rawā’i ‘ al-ḥikam fī aš ‘ār al-Imām ‘Alī Ibn Abī Tālib*, Bagdad 1988.

[30] Ibn Rašīq, op. cit., s. 23.

[31] Ibidem, s. 29.

[32] Ibidem, s. 16.

[33] Ibn Qutayba, *Tabaqāt aš-ši ‘r wa aš-šu ‘arā’* b.m. i r.w.

[34] Abu Ḥayyān at-Tawḥīdī, *Al-Imta ‘al-mu ‘ānasat*. 1, s. 134.

[35] A. Mez, *Al-Ḥadāra al-islāmiyya fī al-qarn ar-rābi ‘h*, tłum. Abū Rayda, Dār al-Kitāb al-‘Arabi, Bayrūt 1967, t. 1, s. 439.

[36] Thomas Arnold, *Turāt al-islām*, tłum. Girğīs Faṭḥ Allāh, Dār at-Ṭalī ‘a, Bayrūt 1978, wyd. III, s. 268.

[37] Rom Landau, *Al-islām wa al- ‘Arab*, tłum. Munīr al-Ba ‘labakkī, Dār al- ‘Ilm li-al-Malāyīn, Bayrūt 1977, s. 301.

[38] Ġālib Halsā, *Al- ‘Ālam mādda wa ḥaraka, Dirāsāt fī al-falsafa al- ‘arabiyya*, Dār al-Kalima li-an-Našr, Bayrūt 1980, s. 180.

[39] Ibn Rašīq, op. cit., s. 196.

[40] Al-Isfahānī, op. cit., t. 21, s. 409.

[41] Louis Gardier, *Ahl al-islām*, tłum. Ṣalāḥ ad-Dīn Barmada, Wizārat at-Ṭaqāfa, Dimašq 1981,

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

1.3. Od żartu do *muğūnu*

Beduini znali żarty, które nie uwłaczały godności człowieka. W biografii Proroka i biografiach niektórych jego Towarzyszy znajdujemy przykłady żartów opartych w większości na błyskotliwości, oryginalności i łagodnej kpinie^[42]. Natomiast brak szacunku i nieprzyzwoitość przejawiały się u beduinów w przeklinaniu i obscenicznym wyrazach w wierszach satyrycznych. Przekleństwa i nieprzyzwoitości w satyrach bezcześciły matkę lub ród^[43]. Kiedy jednak porównamy opowieści i anegdoty Arabów w pierwszym okresie z ich mową i poezją w wieku IX i X, zdziwi nas silna skłonność w tych wiekach do używania nieprzyzwoitych słów^[44]. Nie było to nic innego jak wpływ dawnych orientalnych obyczajów miejskich, nie arabskich. W satyrze dominowały szczególnie wyrazy sprośne związane z rozpustą w życiu seksualnym. Jeżeli jednak zajrzemy do starych poematów zebranych przez Abū Tammāma (zm. 845) w dywanie *Al-Hamasa* i porównamy je z poezją Al-Buḥturīego (zm. 897), który uważany był za naśladowcę starego stylu, stwierdzimy, że są one w najwyższym stopniu przyzwoite i czyste moralnie^[45].

Natomiast Ḥammād Aḡrad wyśmiewa i szydzi w nieprzyzwoity sposób, na przykład w satyrze na Baššāra Ibn Burda^[46]:

Ma ślepe oczy, ale tyłek wszystko widzi.

Wskazuje na fiuta pod ubraniem,

Pragnie, żeby go wychędożyły osły,

Wszystkie osły na świecie.

Abbasydzki poeta-ksiązę Ibn al-Mu‘tazz (zm. 908) znany z *hamriyyātów* (utworów poetyckich o winie) i wierszy erotycznych nie krępował się pisać sprośnych poematów, a powód tego wyjaśnił swojemu ukochanemu na odwrocie okładki książki:

Odpowiedziałem na odwrocie okładki książki,

żeby moje pismo kochało się od tyłu z jej pismem, tak jak ja z tobą...

Zapytano Sulaymāna Ibn Dawūda R’ubę Ibn al-‘Aḡḡāḡa (żył na przełomie dwóch epok: umajjadzkiej i abbasydzkiej), jak się ma jego „wisiorok”. Odpowiedział: „Staje się coraz dłuższy i mocniejszy, wspomagam go ręką, a potem wraca [do pierwotnego stanu]”^[47].

Niejaki Abū Ḥakīma (zm. 854) jest autorem dywanu pt. *Ayriyyāt* („Wiersze o penisach”), którego większą część poświęcił żalom i narzekaniu na penisa, co można wyjaśnić pragnieniem poety wyróżnienia się w epoce, w której rynek zapełniła poezja Abū Tammāma i Al-Buḥturīego. Ibn Rašīq pisze o nich: „Ci dwaj [poeci] skazali na zapomnienie pięciuset innych wspaniałych poetów”^[48]. Oto przykład wiersza Abū Ḥakīmy:

Ty fiucie, z którego nie ma pożytku!

Czy nie ma w tobie nic dobrego, skoro tak na ciebie narzekają?

Ten, kto miał z tobą do czynienia, mówi, że jesteś słaby i delikatny,

Ale i tak, chwalić Boga, byłeś o wiele lepszy niż mówili.

Plakałem, bo nie stawałeś kiedy trzeba,
Ale nawet taki, który nie staje, ma prawo być opłakiwany...

Do poetów sławnych z tworzenia rozpustnych i nieprzyzwoitych wierszy należeli w tym okresie Wāliba Ibn al-Ḥubāb, Abān Ibn ‘Abd al-Ḥamīd, Abū Nuwās, Mu‘tī‘ Ibn Iyās, Ḥammād ‘Ağrad, Abū al-‘Atāhiyya (zm. 825) zanim zaczął pisać zuḥdiyyāty, Al-Farazdaq, Ġarīr, Al-Aḥwaṣ, Ḥusayn Ibn ad-Çaḥḥāk, Abū Dulāma, Ibn al-Ḥağğāğ, Ibn al-A‘rābī, Al-Uqayšir, Abū an-Naḍīr, Ibrāhīm Ibn Siyāba, Ibn al-Mu‘dīl, Abū aš-Šabal, At-Taymī, Abū al-‘Abar, Sa‘īd Ibn Wahb, Ibn Sakra al-Hāšimī, Abū al-Ḥasan as-Salāmī, Al-Aḥnaf al-‘Akbarī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-‘Azīz as-Sūsī, Ibn Lankak al-Bašrī i wielu innych.

W następnych wiekach to zjawisko jeszcze się nasiliło do tego stopnia, że, jak mówią, wezyr Sulaymān Ibn al-Ḥasan (zm. 931) opowiadał głupie historie, używał śmiesznych powiedzeń i nieprzyzwoitych słów nawet w obecności kalifa. Na początku XI wieku Ibn ‘Abbād, potężny wezyr znany jako Aš-Šāḥib, zamieszczał w swojej poezji najbardziej wulgarne opisy^[49]. Podobnie robił Aš-Šābī^[50]. Skoro tacy poeci jak Aš-Šāḥib i Aš-Šābī nie unikali wulgarnych słów i nieprzyzwoitych znaczeń, nic dziwnego, że przekleństwa i wulgaryzmy szerzyły się powszechnie. Tylko niektóre z nich przekazuje Al-Hamaḍānī (zm. 1007) w makamach^[51] *Aš-Šāmiyya* i *Ar-Ruṣāfiyya* (wydawcy makam zwykle ich nie zamieszcza; obie znajdują się w polskim przekładzie: Al-Hamaḍānī, *Opowieści łotrzykowskie*, Warszawa 1983, odpowiednio jako *Makama dwudziesta szоста syryjska* i *Makama trzydziesta pierwsza rusafijska*). W makamie *Ad-Dīnāriyya* (pol. tłum. *Makama czterdziesta czwarta o jednym dinarze*) dwóch jej bohaterów rywalizuje ze sobą na wymyślanie przekleństw.

Niekiedy utwory obsceniczne były formą ucieczki od powagi, jak w następujących dwóch przykładach zaczerpniętych z utworów w wielkich teulogów. Pierwszy przykład w komentarzu szajcha Šalāḥa ad-Dīna aš-Šafadīego do *Lāmiyyat al-‘Ağam* At-Ṭuğrāiego dostojny szajch nie miał żadnej wątpliwości, że poezja jest zbyt poważna, a jej myśli skostniałe. Toteż zaczął zgłębiać możliwość dodania do wykładów rozpustnych żartów i anegdot, aby sprawić trochę przyjemności studentom i czytelnikom, a swoje komentarze uczynić mniej oschłymi i mniej nudnymi. Była to dla niego jednocześnie wspaniała okazja do cofnięcia się w czasie do szczęśliwych chwil z dawnych lat, które opisał na pięciu pełnych stronach, dodając niekiedy podniecające utwory literackie, marzenia i zabawę wierszami. Krótko mówiąc, szajch opisał wszystko, co zawierały wiersze poetów poprzednich okresów na temat pochwy kobiety i pośladków chłopca.

Rozpusta stała się w tej epoce ważnym tematem literatury, a uczniowie z pewnością znaleźli w niej rozrywkę i odpoczynek po wysiłku, jakiego wymagały inne, suche i nudne przedmioty nauczania^[52].

Drugi przykład wiąże się z biesiadą znanego uczonego Abu Ḥayyāna at-Tawḥīdīego (zm. 1010) u wezyra Abū ‘Abd Allāha al-‘Āriḍa i ich rozmową o różnych rodzajach wiedzy ludzkiej. Biesiada ciągnęła się czterdzieści nocy. Rzućmy okiem na temat nocy osiemnastej: „Wezyr zaproponował: Spędźmy tę noc rozpustnie, zabawmy się, bo już nam dojadła powaga, jesteście niemrawi, smutni i źli. Opowiedz coś. Odparłem: Pewnego dnia w Al-Kufie, Szalony Ḥassanūn opowiedział: zebrali się u mnie rozpustnicy (*muğğān*) i każdy z nich mówił o tym, co uważa za rozkosze w swoim życiu. Powiedziałem im, że też im opowiem, co mi się przydarzyło, a co uważam za przyjemności życia. Rzekli: opowiadaj. Powtórzył mi to, co im powiedział: [Najlepsze według mnie jest] bezpieczeństwo i zdrowie, klepanie łysego po głowie, drapanie się, gdy się ma świerzb, jedzenie latem granatów, depilowanie ciała co dwa miesiące, spółkowanie z kobietami, które się opierają

i z łobuzami, chodzenie bez majtek przed kimś, kogo nie szanujesz, pijaństwo i awanturnictwo, niekłócenie się z osobą, którą kochasz, wykorzystywanie głupich, bratanie się z ludźmi szlachetnymi, niezadawanie się z ludźmi niskiego stanu”... I tak się ciągnęła biesiada tej nocy, co zajęło dziesięć stron opisu *muğūnu*^[53].

Inna opowieść z tamtego wieczoru zawiera wulgarnie opisy profanujące święte teksty. At-Tawhīdī przekazuje: „Był w Al-Basrze człowiek, który przebierał się w kobiece stroje i zachowywał się jak kobieta, miał kochanków wśród Muhallabitów. Spotkałem go następnego dnia i zapytałem: No jak tam wczorajsza potyczka z Ğafrą? Odparł: Osoby podchodziły do siebie coraz bliżej, padały miłe słowa, noga ocierała się o nogę, ciekła ślina, jaja uderzały o siebie, a włócznie stały na sztorc. Był nadzwyczajnie cierpliwy i nie trwożył się, poddał się posłusznie i nie oszukiwał. Potem rozeszliśmy się zadowoleni ze zdobyczy. Serce się uspokoiło, gorączka duszy opadła, namiętność umarła, każda dziura została trafiona, połączona w miłości, powstał związek”. Autor parodiuje tu styl sury *Trzęsienie ziemi* z Koranu^[54].

Na koniec opisu tej nocy At-Tawhīdī powiada: „Być może należałoby potępić takie opisy, ale będzie to niesprawiedliwe, bo człowiek potrzebuje radości. Słyszałem, że Ibn ‘Abbās, podczas wykładu, po wnikliwym omówieniu Koranu, sunny, teologii islamu i innych problemów powiedział do słuchaczy: Teraz chcę, żebyście się rozruszali, aby was nie ogarnęła nuda i abyście nabrali energii, co wam pomoże w słuchaniu i przyswojeniu sobie tego, co należy”. Jest też przekaz, że Abū Dardā’ powiedział: „Teraz sobie odpocznę i zajmę tym, czego prawo zabrania, bo się boję, że to, na co prawo pozwala, stanie się nudne”^[55].

W jednym z rozdziałów *Al-Kāmil fī al-Adab* (2, 2) Al-Mubarrad mówi: „W tym rozdziale mówimy o wszystkim, aby zapewnić czytelnikowi rozrywkę, ucieszyć czymś niezwykłym i nie pozwolić mu się znudzić, mieszać sprawy poważne z żartami, by serce znalazło zadowolenie, a dusza spokój”. W ślad za tym Al-Ibšīhī swoje dzieło *Al-Mustaṭraf* (Księga rzeczy interesujących) kończy rozdziałem zawierającym anegdoty i opowieści, nie unikając wyrazów, powiedzeń i opowieści nieprzyzwoitych^[56]. Ibn Qayyim al-Ğawziyya (zm. 1350) w utworze *Aḥbār an-nisā’* (Opowieści o kobietach)^[57] także przytacza historie o treści nieprzyzwoitej. Wreszcie Al-Ğāhīdī (zm. 868), twórca nowego stylu łączącego powagę z żartami, o którym pisał Al-Mas‘ūdī w *Murūğ ad-dahab*: „Kiedy obawiał się, że znudzi czytelnika, albo że naprzykrzy się słuchającemu, przechodził od spraw poważnych do żartu i od wymownej mądrości do ciekawych przypowieści”. Ponadto ratował czytelników przed ciężkim stylem uczonych, pełnym powagi i pretensji do naukowości”^[58].

Współczesny literaturoznawca egipski Zakī Mubārak mówi w swojej pracy *An-Naṭr al-fannī fī al-qarn ar-rābi*^[59], że „literaci tej epoki mieli tendencje do całkowitej otwartości w sprawach dotyczących szczególnie rozkoszy umysłu i zmysłów. Nie ukrywali niczego w symbolach i aluzjach, mówili otwarcie o tym, co lubili zgłębiać. Stąd w tak wielu traktatach czytamy o obdarowywaniu się winem, znajdujemy kuszące opisy spotkań połączonych z piciem wina i zabawą, w czasie których upijano się nie do opisanego, nie mówiąc już o innych błędach młodości, a także śmiało, zmysłowe opisy pięknych chłopców, jakich dzisiaj chyba byśmy nie przełknęli. Przegląd dzieł pisanych tej epoki przekonuje, że ich autorzy w tym, co mówili i czynili, preferowali otwartość połączoną z żartami, a nie ukrywanie znaczeń w aluzjach i innych figurach stylistycznych”.

Aṭ-Ta‘ālibī zachęca w swoich pracach do używania nieprzyzwoitych wyrazów bez skrupowania, pisząc niejako na usprawiedliwienie: „Używanie nazw organów nie jest grzechem, grzech popełnia się wtedy, kiedy przekleństwa godzą w czyjś honor, kiedy się oczernia kogoś za plecami i godzi w honor kobiet cnotliwych” (). Ibn Qutayba mówi o takim stylu w przedmowie do dzieła ‘(„Źródła

wiadomości”): „Wiedz, że nawet jeśli ty będziesz uważał za zbędne zamieszczanie żartów z powodu własnych surowych obyczajów, to inni, którzy sobie pobłażają, będą ich używali bardzo dużo. Książkę pisze się nie dla siebie, ale dla innych i przypomina ona stół zastawiony różnymi potrawami, bo różne są gusta jedzących... A jeśli trafisz na opowieść, w której będą swobodnie używane słowa członek, pochwa i nieprzyzwoite opisy, to nie wykrzywiaj się ze wstrętem i nie odwracaj głowy wstydlawie czy też udając wstyd, ponieważ używanie nazw członków ciała nie jest grzechem”.

[42] Opowiada się żarty o niektórych Towarzyszach Proroka; cytowana jest na przykład żartobliwa rozmowa ‘Abd Allāha Ibn ‘Umara z jego mawlą. Ibn ‘Umar powiedział: Mnie stworzył Stwórca ludzi szlachetnych, a ciebie Stwórca ludzi niskiego stanu. Mawla wpadł w gniew i rozplakał się, a Ibn ‘Umar pękał ze śmiechu.

[43] Zob. na przykład satyryczne wiersze, jakie pisali na siebie Al-Muġīra Ibn Ḥabnā’ i Ziyād al-‘Aġam (Al-Iṣfahānī, op. cit., t. 11, s. 320) i in., satyry Al-Farazdaq i Ğarīra, a także znane, nieprzyzwoite kasydy pisane przez kobiety, na przykład Umm al-Ward al-Aġlāniyya, Laylā al-Aḥyaliyya i in. (Al-Marzubānī, *Aṣ‘ār an-nisā’*). Wielcy poeci okresu półbeduińskiego, Al-Farazdaq (733), Ğarīr (728), Ibn ar-Rūmī (zm. 896) i Al-Aḥṭal (zm. 710) używali w swoich satyrach nieprzyzwoitych słów i przekleństw, a po nich tą drogą poszedł Baššār Ibn Burd. Jako przykład zacytujemy bajty Ibn ar-Rūmīego z satyry na jego niewolnicę Darīrę:

O Ka‘bo stworzona do kopulowania,

A nie do pielgrzymowania,

Kopulowaliśmy z tobą na wszystkie sposoby,

Oczywiście przed.

[44] Oto przykład nieprzyzwoitej anegdoty, którą opowiada Ishāq al-Mausilī (Al-Iṣfahānī, op. cit., t. 5, s. 152): „Opowiedział mi ojciec, który właśnie wyszedł z pałacu Ar-Rašīda: Spotkałem księcia Ğa‘fara Ibn Yaḥyę, który mnie zatrzymał i powiedział: Dawno nie widziałem Ar-Rašīda ani on nie był u mnie. Odpowiedziałem: Przychodziłem do niego często, ale szambelan Nāfiḍ mnie nie wpuszczał, mówiąc: Jest zajęty. Kiedy mój ojciec mu to powiedział, Ğa‘far rzekł: Gdy cię znowu nie wpuści, to go przeleć. Po kilku dniach napisałem do Ğa‘fara:

Wypełniłem twój rozkaz co do Nāfiḍa,

Ale to tylko wzmocniło strażę...?

Kiedy napisałem i wysłałem te bajty, posłał po mnie. Był tam Nāfiḍ. Ğa‘far przeczytał mu wiersze. Zrobiłeś to, ty wrogu Boga? – zapytał mnie. Nāfiḍ wpadł w gniew, prawie płakał. Ğa‘far śmiał się, klaskał w ręce”.

[45] A. Mez, op. cit., s. 345.

[46] Al-Iṣfahānī, op. cit., t. 5, s. 13, s. 145 i Ibn Rašīq, op. cit., s. 99.

[47] Aṭ-Ṭa‘ālibī, *Laṭā’if al-luṭf*, Dār al-Masīra, Bayrūt 1980, s. 125.

[48] Ibn Rašīq Al-Qayrawānī, *Kitāb al-‘umda*, Dār Ṣādir, Bayrūt 2003, s. 43.

[49] Aṭ-Ṭa‘ālibī, *Yatīmat ad-dahr*, t. 3, s. 102; Kiedy Aṣ-Ṣāḥib przybył do Bagdadu, udał się do pałacu wezyra Al-Muhallabīego, który jednak nie mógł go przyjąć, ponieważ był zajęty. Podczas długiego oczekiwania Aṣ-Ṣāḥib napisał do Abū Ishāqa Aṣ-Ṣābīego na karteczce te oto bajty:

Stoję pod drzwiami jak eunuch,

podczas gdy inni jak penisy wchodzą i wychodzą.

[50] Aṭ-Ṭa‘ālibī, op. cit., t. 2, s. 63.

[51] Makama – utwór literacki pisany prozą rymowaną; rodzaj opowieści łotrzykowskich.

[52] Al-Bīrūnī próbuje czasem rozerwać czytelnika, gdy tekst jest suchy, i wplata anegdoty. Tak o tym mówi: „Nie robimy tego, żeby wydłużyć i zwiększyć tekst, ale po to, żeby odegnąć nudę, ponieważ zajmowanie się jednym tematem wywołuje nudę, zniecierpliwienie. Natomiast kiedy przechodzimy od tematu do tematu, poruszamy się w ogrodzie mądrości i umysł się nie męczy, a uwaga nie osłabia. Proszę, żeby czytelnik przyjął moje usprawiedliwienie”. (*Al-Ātār al-bāqiyya ‘an al-qurūn al-hāliya*, s. 72, 185).

[53] At-Tawhīdī, op. cit., t. 2, s. 50

[54] Inne przykłady używania słów z Koranu i zwrotów religijnych w utworach należących do rodzaju al-mugun: Abū Nuwās tak parodiuje 13. werset sury *Ozdoby* XLIII: „Tak, abyście mogli położyć się na ich grzbietach, a potem wspominali dobroć waszego Pana – kiedy już ich dobrze wychędożycie – i mówili „Chwała niech będzie temu, który nam na to pozwolił, albowiem my sami nie moglibyśmy tego osiągnąć”; Autor *Kitāb al-aġānī* (14, 137) przypomina anegdotę ośmieszającą werset 94 sury XII: „Józef: Pewnego dnia Adam Ibn ‘Abd al-‘Azīz chciał odwiedzić Ya‘qūba Ibn Rabi’, który akurat pił alkohol i nie chciał, żeby ktoś to zobaczył. Rozkazał więc go zabrać, a jemu pozwolił wejść. Kiedy Adam Ibn ‘Abd al-‘Azīz wszedł, powiedział: „Zaprawdę, czuję zapach Józefa, tylko nie uważajcie mnie za mówiącego brednie”.

[55] Al-Ġāhīd, *Rasā’il– Mufāhara al-gawārī wa al-ġilmān*, t. 2, s. 61 (tłum. pol. J. Danecki, „Okolice” 1989, nr 4–5)

[56] Al-Ibšīhī, *Al-Mustaṭraf fī kull fann al-mustaḍraf*, Dār Karam, Dimašq b.r.w., s. 51.

[57] Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aḥbār an-nisā’*, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Bayrūt b.r.w., s. 9, 10, 35, 37, 165, 179, 180, 198, 208, 221, 234.

[58] Al-Mas‘ūdī, *Murūġ ad-dahab*, t. 8, s. 34; A. Mez, op. cit., s. 256; Ibn al-Ġauzī, *Aḥbār ad-ḍirāf wa-al-mutamāġinīn*, s. 11.

[59] *Ciąg dalszy w wersji pełnej*

Rozdział 2.

– charakterystyka zjawiska

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

2.1. Początki *muḡūnu*

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

2.2. *Muğūn* za Abbasydów – wyzwanie rzucone wartościom

2.2.1. Kilka uwag o *zandace*

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

2.3. Społeczne uwarunkowania rozwoju *muğūnu* w schyłkowym okresie panowania Abbasydów

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Rozdział 3.
**Napoje i środki odurzające w kulturze
i obyczaju abbasydzkich**

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

3.1. Wino (*nabīd* i *hamr*)

3.1.1. Napoje alkoholowe w prawie muzułmańskim i w okresie wczesnego islamu

Dostępne w wersji pełnej

3.1.2. Zwyczaje bachiczne za Abbasydów

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

3.2. Haszysz

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Rozdział 4.

– „wszeteczeństwo”

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

4.1. *Zinā* we wczesnym islamie, zwyczaju i prawie muzułmańskim

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

4.2. Qayny (śpiewaczki) i zinā

4.2.1. Muzyka i śpiew

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

4.3. Zinā jako najpełniejszy *muğūn* w czasach Abbasydów

4.3.1. Niewolnictwo i jego związek z *zinā* i *muğūnem*

Dostępne w wersji pełnej

4.3.2. *Mut‘a* (małżeństwo czasowe) i *zinā*

Dostępne w wersji pełnej

4.3.3. Inne formy „wszeteczeństwa”

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Rozdział 5.
**Inna miłość. Homoseksualizm męski i miłość
lesbijska**

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

5.1. Homoseksualizm w tradycji arabsko-muzułmańskiej. Aspekty prawne i kulturowe

5.1.1. O naturze rajszych młodzieńców

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

5.2. Stosunki analne i ich interpretacja w prawie muzułmańskim

5.2.1. Prawo muzułmańskie a homoseksualizm

Dostępne w wersji pełnej

5.2.2. Miłość lesbijska a szariat (prawo muzułmańskie)

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

5.3. Homoseksualizm męski w epoce Abbasydów

5.3.1. Homoseksualizm w środowiskach sufickich

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Zakończenie

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Bibliografia

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Wino kobiety i śpiew

Spis treści

- Okładka
Karta tytułowa
Karta redakcyjna
Dedykacja
Wprowadzenie
- Rozdział 1. Tło historycznoliterackie i kulturowe
- 1.1. Epoki historycznoliterackie
 - 1.2. Rola słowa i poezji w kulturze arabskiej
 - 1.3. Od żartu do *muğūnu*
- Rozdział 2. – charakterystyka zjawiska
- 2.1. Początki *muğūnu*
 - 2.2. *Muğūn* za Abbasydów – wyzwanie rzucone wartościom
 - 2.2.1. Kilka uwag o *zandace*
 - 2.3. Społeczne uwarunkowania rozwoju *muğūnu* w schyłkowym okresie panowania Abbasydów
- Rozdział 3. Napoje i środki odurzające w kulturze i obyczaju abbasydzkich
- 3.1. Wino (*nabīd* i *hamr*)
 - 3.1.1. Napoje alkoholowe w prawie muzulmańskim i w okresie wczesnego islamu
 - 3.1.2. Zwyczaje bachiczne za Abbasydów
 - 3.2. Haszysz
- Rozdział 4. – „wszeteczeństwo”
- 4.1. *Zinā* we wczesnym islamie, zwyczaju i prawie muzulmańskim
 - 4.2. *Qayny* (śpiewaczki) i *zinā*
 - 4.2.1. Muzyka i śpiew
 - 4.3. *Zinā* jako najpełniejszy *muğūn* w czasach Abbasydów
 - 4.3.1. Niewolnictwo i jego związek z *zinā* i *muğūnem*
 - 4.3.2. *Mut ‘a* (małżeństwo czasowe) i *zinā*
 - 4.3.3. Inne formy „wszeteczeństwa”
- Rozdział 5. Inna miłość. Homoseksualizm męski i miłość lesbijska
- 5.1. Homoseksualizm w tradycji arabsko-muzulmańskiej. Aspekty prawne i kulturowe
 - 5.1.1. O naturze rajskich młodzieńców
 - 5.2. Stosunki analne i ich interpretacja w prawie muzulmańskim
 - 5.2.1. Prawo muzulmańskie a homoseksualizm
 - 5.2.2. Miłość lesbijska a szariat (prawo muzulmańskie)
 - 5.3. Homoseksualizm męski w epoce Abbasydów
 - 5.3.1. Homoseksualizm w środowiskach sufickich
- Zakończenie
Bibliografia
O Wydawnictwie

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

Georges Kass



Wydawnictwo Dialog (c) Copyright-wydawnictwa elektroniczne

*Wino
kobiety i śpiew
w pałacach arabskich*

DIALOG 