

RAFAŁ ZAWISZA
Uniwersytet Warszawski

HOMOEROTYZM I HOMOSEKSUALIZM W NASZYJNIKU GOŁĘBICY IBN HAZMA

ABSTRACT: The aim of this article is to retrace the male homoerotic and homosexual strands in Ibn Hazm's *The Ring of the Dove* – with contextual analysis which refers to the juridical-religious debates and controversies about a phenomenon of love between men. At first, the author and a general profile of his work are presented. Then, a number of comments concerning difficulties with research on non-heteronormativity will be made with reference to the knowledge of scholars working with ancient Greek and Christian sources. Such perspective allows to evade a necessity of total agreement neither with essentialists nor with culturalists. The following part of the article discusses various attitudes of Islamic classical schools towards homoeroticism and homosexuality. Elucidation of original terms used in this context is followed with an analysis of fragments from *The Ring of the Dove*. This analysis leads to a conclusion that 'homoeroticism' and 'homosexuality' as deliberately conventional notions have a potential to depict polarity within Arab culture of the classical period regarding love between men: by means of unwritten rules and thanks to the clearly outlined public sphere a great spectrum of possibilities between condemnation and acquiescence was institutionalized. In this way, the article demonstrates that all designations referring to eroticism are inadequate and casual.

Na wstępie wypada wyjaśnić, dlaczego tak właśnie brzmi tytuł niniejszego tekstu, jako że to sprawa zasadnicza, od której nie sposób uciec. Kwestie terminologiczne dotyczące świata arabskiego (i nie tylko) zostaną potraktowane szerzej w dalszej części pracy. Tutaj należy tylko zaznaczyć, że homoerotyzm nie jest tożsamy z homoseksualizmem. Drugi termin posiada węższy zakres znaczeniowy, zawierając się w pierwszym i dotyczy sfery działań o charakterze seksualnym ukierunkowanych na osoby tej samej płci (co niekoniecznie łączy się z określoną orientacją seksualną). Z kolei pojęcie homoerotyzmu, choć pozostaje aspektem homoseksualizmu, rozciąga się poza obszar ludzkiej aktywności seksualnej, znajdując realizację w dwóch obszarach: fikcyjnej sferze twórczości oraz w doświadczeniu życiowym osób o orientacji ukierunkowanej na własną płęć, które nie decydują się na prowadzenie aktywnego życia seksualnego zgodnego z właściwą im orientacją seksualną (nieistotne dla tego podziału są motywy stojące za taką decyzją). Choć to truizm, należy dodać – jako że nie jest to pogląd powszechnie uznany – iż obecność motywów homoerotycznych w danym tekście kultury nie daje się w prosty sposób przełożyć na homoseksualizm autora, choć czasami sugeruje to forma dzieła¹.

¹ Takie stanowisko prezentują autorzy tekstów zamieszczonych w tomie poświęconym klasycznej literaturze arabskiej (VIII–XIV w.), wskazując wszechobecność wątków homoerotycznych w tekstach z tego okresu. Jednocześnie zakładają, że nie sposób uznać, iż fakt ten odzwierciedla sytuację społeczną ówczesnych ludów zarówno z uwagi na szczątkowość relacji, jak i autonomiczny status twórczości pozwalający na obrazowanie rzeczywistości naruszającej powszechnie przyjęte normy (często poprzez formy satyryczno-parodystyczne). Zob. J.W. Wright Jr., E.K. Rowson (red.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York 1997 oraz recenzję tej pracy: S. Schmidtke, *Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1999, nr 2, s. 260–66.

Przedstawiony powyżej podział ma charakter umowny. Wprowadzenie takiej siatki pojęć (która niekoniecznie pokrywa się z rozumieniem omawianych zjawisk występującym obecnie w krajach cywilizacji zachodniej) podyktowane jest koniecznością posłużenia się ówczesnie funkcjonującymi określeniami i jednocześnie wyeksponowania specyfiki zjawisk charakteryzowanych przez Ibn Hazma. Wymaga to szeregu uwag, zastrzeżeń i objaśnień, co powinno pozwolić na uniknięcie niedopuszczalnego błędu ahisterycznej projekcji.

Zamierzeniem niniejszego artykułu jest prześledzenie wątków homoerotycznych i homoseksualnych dotyczących świata mężczyzn², przedstawionego w *Naszyjniku gołębiczy* Ibn Hazma, w kontekście debat prawno-religijnych oraz kontrowersji obyczajowych wokół zjawiska miłości osób tej samej płci. W tym celu najpierw zostanie zaprezentowana sylwetka autora i zarysowana ogólna charakterystyka omawianego dzieła. W dalszej kolejności przedstawię szereg uwag dotyczących problemów badawczych związanych z nieheteronormatywnością, z wykorzystaniem wiedzy uczonych zajmujących się źródłami starogreckimi i chrześcijańskimi. Następna część dotyczy będzie prezentacji stanowisk różnych nurtów islamu wobec homoerotyzmu i homoseksualizmu. Dopiero na tym tle zostanie podjęta analiza odnośnych fragmentów *Naszyjnika gołębiczy*.

TWÓRCA I JEGO DZIEŁO

Ibn Hazm (994–1064) urodził się we wpływowej rodzinie kordobańskiej. Jego życie przypadło na okres największej świetności kalifatu Umajjadów, zwiastujący jednocześnie powolny proces rozpadania się potęgi Al-Andalus na małe, nierzadko zwalczające się państewka (co za historykami hiszpańskimi nazywa się okresem *reyes de taifas*). Ojciec Ibn Hazma piastował urząd wezyra na dworze Hiszama II. Przynależności do elity zawdzięczał autor *Naszyjnika gołębiczy* staranne wykształcenie. Uważany jest dziś za najznamienitszego znawcę teologii i prawa muzułmańskiego, jakiego miało andaluzyjskie państwo muzułmańskie. Poglądy Ibn Hazma przynależą do tzw. zahiryckiej szkoły interpretacji prawa (kwestię tę podejmę niżej)³. Burzliwe losy Ibn Hazma – wielokrotne ucieczki, polityczne wzloty i upadki, pobyt w więzieniu – wszystko to zawdzięczał wierności wobec dynastii Umajjadów. W wieku dojrzałym osiadł nad wybrzeżem atlantyckim w swej posiadłości Manta Lizam, gdzie otoczony był gronem uczniów i gdzie doczekał śmierci⁴.

Ibn Hazm był ponoć autorem około czterystu dzieł, dotyczących głównie dziedziny prawa muzułmańskiego. *Naszyjnik gołębiczy* napisał w wieku młodzieńczym i nigdy nie powrócił do tego typu utworów, nigdy też nie wypowiadał się w tonie tak osobistym. Janusz Danecki uznaje, że dzieło powstało pomiędzy 1019 a 1023 r.⁵. Przyrównuje utwór do literatury adabowej, charakterystycznej dla kultury arabskiej. Był to gatunek synkretyczny o charakterze dydaktyczno-rozrywkowym, charakteryzujący się bogactwem cyta-

² Wybór ten nie jest arbitralny, a raczej podyktowany faktem, że w *Naszyjniku...* prawie zupełnie nieobecne są wątki lesbijskie.

³ J.A. Coope, *With Heart, Tongue, and Limbs: Ibn Hazm on the Essence of Faith*, „Medieval Encounters” 2000, nr 1–3, s. 101–113.

⁴ Krótką biografię Ibn Hazma znaleźć można we wstępie – pióra Janusza Daneckiego – do polskiego wydania *Naszyjnika gołębiczy*; zob. Ibn Hazm, *Naszyjnik gołębiczy. O miłości i kochankach*, tłum. J. Danecki, A. Witkowska, Warszawa 1976.

⁵ Ibidem, s. 14.

tów, rozmaitych odniesień, nieciągłością konstrukcji⁶. W odróżnieniu od typowego adabu *Naszyjnik gołębicy* ma wyraźnie określony temat – jest traktatem o miłości⁷.

Narracja generalizująca typowa dla tekstów teoretycznych przeplata się z anegdotycznymi opowieściami zasłyszczanymi bądź przeżytymi przez autora⁸. Na przestrzeni trzydziestu rozdziałów Ibn Hazm rozważa naturę miłości oraz jej przyczyny. Bardzo wnikliwe analizy psychologiczne dotyczą przejawów zakochania, sposobów realizacji uczuć miłosnych, np. w formie pisania listów, porozumiewania się poprzez posłańców, umawiania się na schadzki. Wiele miejsca poświęcono negatywnej stronie miłości: nie chodzi tylko o rozczarowanie, ale także o zachowania autodestrukcyjne będące jego skutkiem, nie wyłączając wypadków śmiertelnych. Miłość w ujęciu Ibn Hazma przybiera nierzadko oblicze choroby.

W omawianym dziele miłość traktuje się jako fenomen naturalny, część porządku rzeczy, którego stwórcą jest Allah. Na początku autor zwraca się do Niego w uroczystej formule. By wykazać, że miłość nie tylko jest zjawiskiem naturalnym, ale że może być czymś godnym i wzniosłym, powołuje się na przykłady ludzi darzonych wielkim szacunkiem i uznawanych za autorytety. Mówi: „Religia nie odrzuca miłości, a prawo religijne nie ostrzega przed nią, bowiem serca są w rękę Boga wszechmogącego. Wśród bogobojnych kalifów i prawowiernych imamów wielu było takich, którzy kochali”⁹. O jednym z mężów stanu Ibn Hazm pisze, że „miłość doprowadziła go nawet do tego, że ją [Wahid, wybrankę swego serca – R.Z.] poślubił”¹⁰. Zatem miłość uznawana jest za coś niezależnego od instytucji małżeństwa. Nie oznacza to, że w związku z tym wszelkie jej przejawy uchodzą za dozwolone, co widoczne jest szczególnie w rozdziałach końcowych, gdzie autor odnosi się do obowiązujących norm prawnoreligijnych.

Chociaż – jak zauważa Louis Crompton – Ibn Hazm zapewne nie czytał platońskiej *Ucztę*, przedstawiona w *Naszyjniku gołębicy* koncepcja miłości nosi wyraźne ślady inspiracji platońskiej¹¹. Zasada się ona na dążeniu do zespolenia dwu dusz, rozdzielonych w kondycji doczesnej. Dusza przepęnliona pragnieniem piękna „rozpala się ku każdej rzeczy pięknej i skłania się ku obrazom doskonałości”¹². Oczarowanie fizycznym pięknem nie stanowi w ocenie Ibn Hazma początku prawdziwej miłości – jako jej komponent może odgrywać pewną rolę, jednakże miłość powodowana jakąś przyczyną wygasa, gdy owa przyczyna znika. Dlatego zafascynowanie ciałem może się przerodzić w prawdziwą miłość dopiero wtedy, kiedy odnajdzie się podobieństwo dusz w obrazie doskonałości, do jakiego odsyła piękno ciała – w przeciwnym razie mamy do czynienia z pożądaniem. Zatem ścieżka dla zakochanych pnie się w górę, jak u Platona: wraz z dojrzewaniem związku więź zmysłowa przeradza się coraz bardziej w relację duchową.

Ten idealizujący opis pozostawia miejsca niedopełnione, gdzie z powodzeniem można by sytuować uczucia homoerotyczne. Nastawienie podstawowe kieruje uwagę na spot-

⁶ Ibidem, s. 6.

⁷ Na temat pisarzy muzułmańskich z Al-Andalus, których twórczość obfitowała w wątki homoerotyczne patrz: L. Crompton, *Male Love and Islamic Law in Arab Spain*, w: S.O. Murray, W. Roscoe (red.), *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, New York 1997, s. 152.

⁸ Dlatego w wypadku tego tekstu można mówić o obecności „paktu autobiograficznego”. Późniejsza analiza korzysta z tego faktu, dając wiarę opowieściom Ibn Hazma i traktując je jako niefikcyjne.

⁹ Ibn Hazm, op. cit., s. 28–29.

¹⁰ Ibidem, s. 29.

¹¹ L. Crompton, op. cit., s. 145.

¹² Ibn Hazm, op. cit., s. 33.

kanie indywiduów, dwóch osób, nie czyniąc już na wstępie dodatkowych zastrzeżeń. Co prawda wcześniej pojawia się pogląd, że najlepszą miłością jest miłość „dwojga kochanków pod ochroną Boga wszechmogącego”, lecz jej uprzywilejowana pozycja wynika z „jednej wiary i wyznania oraz starannej pracy”¹³.

Nie wydaje się uzasadniona dualistyczna wizja współczesnego Ibn Hazmowi społeczeństwa, jaką prezentuje Louis Crompton. Mówi on wręcz o *legal-lyrical schizophrenia*¹⁴, interpretując w ten sposób napięcie między prawnoreligijnym zakazem czynów homoseksualnych z jednej strony, a licznymi przejawami miłości homoerotycznej w praktyce twórczej i życiu dworskim Umajjadów – z drugiej. Upatruje on w tym podskórnego pulsowania kultury zeświecczonej, rozwijającej się w opozycji do oficjalnych rygorów. To prowadzi Cromptona do przekonania – w moim mniemaniu fałszywego – że miłość między mężczyznami możliwa była „pod pozorami quasi-religijnego platonizmu”¹⁵ (podkreślenie moje – R.Z.). Buduje on paralelnie wizję islamskiego piekła i raju homoseksualistów.

Zamiast ostrych cięć i podziałów, które – jak zobaczymy później – są bardzo trudne do przeprowadzenia, proponuję przyjąć roboczą hipotezę o biegunowości charakteryzującej stosunek kultury arabskiej okresu klasycznego do homoerotyzmu i homoseksualizmu – biegunowości rozpiętej właśnie pomiędzy tymi, w gruncie rzeczy nieostrymi, określeniami, co daje obraz raczej pewnego łuku możliwości, podobnego do tego, który opisywała we *Wzorach kultury* Ruth Benedict. Jak się zdaje, dzięki takiej optyce nie wyklucza się *a priori* żadnej możliwości i każdy przejaw uczestnictwa w kulturze traktuje się, na ile to możliwe, zgodnie z towarzyszącą mu samoświadomością.

Chcąc odnieść się do konkretnych fragmentów *Naszyjnika gołębic*, należy najpierw wskazać na ograniczenia i niebezpieczeństwa związane z badaniami historycznymi nad seksualnością. Niepobawionym sensu posunięciem będzie jednoczesna konfrontacja z ustaleniami dotyczącymi Grecji antycznej i chrześcijaństwa, które pozostawały nie bez wpływu na rodzącą się w VII w. nową cywilizację¹⁶. Następnie zostanie dokonany przegląd stanowisk względem miłości osób tej samej płci wyrażanych przez najbardziej wpływowe szkoły wykładni prawa muzułmańskiego.

HOMOSEKSUALIZM JAKO PROBLEM BADAWCZY

Zdaje się, że obecnie jeszcze nie ma odpowiedniego klimatu, który pozwalałby na podejście do zagadnienia genezy homoseksualizmu bez uprzedzeń¹⁷. Z pewnością niechętnie tezie o biologicznym podłożu zjawiska pozostają przynajmniej dwie strony sporu. Z jednej strony środowiska religijne, które uznają, że preferowanie własnej płci jest wyborem – w mniejszym lub większym stopniu zasugerowanym przez wpływ otoczenia. Z drugiej strony środowiska aktywistów popierających ruch emancypacji osób nieheteroseksualnych przywiązane są do tezy o konstruktywistycznym charakterze orien-

¹³ Ibidem, s. 30–31.

¹⁴ L. Crompton, op. cit., s. 155.

¹⁵ Ibidem, s. 156.

¹⁶ Zob. więcej: W. Roscoe, *Precursors of Islamic Male Homosexualities*, w: S.O. Murray, W. Roscoe (red.), op. cit., s. 55–86.

¹⁷ Piszący w latach 80. XX w. przełomową pracę nt. nietolerancji wobec nieheteroseksualistów John Boswell uważał, że „kwestia «przyczyn» homoseksualności jest problemem ważnym tylko w społeczeństwach, które gejów i lesbijki uważają za dziwacznych i nienormalnych”; zob. J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność. Geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, przeł. J. Krzyszczyński, Kraków 2006, s. 58.

tacji seksualnej. Krótką historię współczesnej debaty nauk przyrodniczych na temat orientacji seksualnej przypomina John Boswell: paradygmat pozytywistyczny uważał homoseksualizm za wrodzony – spierano się wyłącznie o to, czy jest to wada, czy wynik normalnej różnorodności ewolucyjnej. Późniejsze zwycięstwo psychoanalizy osłabiło zainteresowanie przyrodników tą kwestią¹⁸. Dopiero w 1959 r. ukazał się spekulatywny artykuł G.E. Hutchinsona na temat genetycznego znaczenia homoseksualności. Ponowny wzrost zainteresowania perspektywą empiryczną, trwającego do dziś, datuje się od lat 70. XX w., kiedy próbowano wytłumaczyć zachowania nieheteroseksualne z punktu widzenia logiki ewolucyjnej¹⁹.

Przyjęta w niniejszej pracy perspektywa łączy w sobie elementy esencjalizmu i kulturalizmu. Z pierwszego stanowiska czerpie przekonanie, że występowanie homoseksualności w dziejach jest zjawiskiem stosunkowo stałym (co wywodzić należy zapewne z czynników biologicznych²⁰), z drugiego natomiast – że w zależności od swoistych w każdym przypadku uwarunkowań kulturowych kształtuje się w konfrontacji z nimi samoświadomość osobnicza. Zawiera ona w sobie także przekonania dotyczące własnej płciowości, seksualności oraz zinternalizowane normy i wzorce społecznego zachowania, co

¹⁸ Ibidem, s. 22. Dodałbym do tego, że w jeszcze większym stopniu badania nad etiologią homoseksualności zostały zahamowane po II wojnie światowej wraz z krytyczną refleksją nad skutkami deterministycznych teorii rasowych oraz mariażu nauk humanistycznych i przyrodniczych w związku ze zbrodniami hitlerowskimi. Należy pamiętać, że jedną z kategorii osób przeznaczonych do zagłady byli właśnie homoseksualiści, noszący specjalne różowe trójkąty w obozach koncentracyjnych. Syntetycznie omawia to zagadnienie Élisabeth Roudinesco w książce poświęconej dziejom perwersji. Opisując w rozdziale III m.in. homoseksualizm (jako że uważany był za perwersję), autorka omawia związki dyskursu humanistycznego i medycyny, zaś rozdział IV poświęca obrazowi III Rzeszy. Zob. É. Roudinesco, *Nasza mroczna strona. Z dziejów perwersji*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.

¹⁹ J. Boswell, op. cit., s. 22.

²⁰ Na polskim rynku wydawniczym trudno znaleźć pozycje napisane na podstawie wiedzy reprezentowanej przez nauki przyrodnicze. Znamienna jest praca Arkadiusza Brzaska, który omawia najnowsze wyniki badań empirycznych potwierdzających hipotezę neurorozwojową orientacji seksualnej. Książka co prawda posiada recenzję naukową napisaną przez prof. Zygmunta Zdrojewicza, jednakże wydana została pod pseudonimem, bowiem autor, jak sam wyjaśnia we wstępie, obawiał się reakcji otoczenia. Niedookreślonymi, a przez to spornymi punktami tej pozycji pozostaje status transseksualizmu i transwestytyzmu. Z analizy przytoczonych wyników badań płynie taki mniej więcej obraz: istnieją dwie orientacje seksualne – heteroseksualna i homoseksualna – zaś biseksualizm jest najprawdopodobniej zamaskowanym homoseksualizmem. Czynniki społeczno-kulturowe („polaryzacja ról społecznych”) nie wpływają na częstość występowania homoseksualizmu czy transseksualizmu, lecz na częstość i formę ich ujawniania. Zob. A. Brzask, *Homoseksualizm u mężczyzn. Aspekty psychologiczne, psychiatryczne i ewolucyjne*, Wrocław 2008.

O ile cenna wydaje się każda rzetelna próba wyjaśnienia, czy fenomen orientacji seksualnej zależy, i w jakiej mierze, od determinant biologicznych, o tyle nie wolno tracić z oczu wpływu, jaki siła indywidualnego ducha oraz kultura wywiera na sposób ekspresji emocjonalnej oraz erotycznej w relacjach zachodzących między jej przedstawicielami. Nawet jeśli okazać by się miało, że hipoteza neurorozwojowa dotycząca etiologii homoseksualności jest zasadna, nic nie stałoby na przeszkodzie, żeby uważać czynniki społeczno-kulturowe za decydujące w zakresie samookreślenia tożsamości seksualnej. Zdroworozsądkowym argumentem na rzecz takiej właśnie optyki są przypadki osób, które „odkrywają” swoją prawdziwą orientację seksualną dopiero w wieku dorosłym, nierzadko będąc w związkach heteroseksualnych i posiadając w nich dzieci. Byłoby to silne wskazanie na rzecz tego, że presja ze strony otoczenia może prowadzić do tak silnego wyparcia, że niejako „zagłuszone” zostaną popędy pierwotne.

razem stanowi kompleks czynników określających możliwe formy realizacji osobowości. Dlatego za Johnem Boswellem powtarzam, że oprócz projektowania współczesnych stereotypów drugim niebezpieczeństwem dla historyka jest wyolbrzymianie różnic między współczesnym a niegdyśszym homoseksualizmem²¹. Pułapki stereotypów pojawiają się na każdym kroku, począwszy od kwestii nazewnictwa. Dzisiejsze terminy nie odpowiadają kategoryzacjom dokonywanym w minionych stuleciach. Inaczej wyobrażano sobie wówczas nie tylko instytucję małżeństwa²², ale także ideały kobiecości i męskości, inne były role społeczne przypisane płciom. Opisując antyk grecko-rzymski, Boswell zwraca uwagę na to, że nie znano wówczas ścisłego podziału na hetero- i homoseksualizm²³. Ponadto dużych problemów nastręcza kwestia rozdzielenia miłości i przyjaźni (jako związku erotycznego i pozbawionego erotyki), rozdzielenia, które nie było tak oczywiste dla epok poprzedzających czas współczesny. Nie mniej kłopotliwą kwestią pozostaje odczytywanie źródeł pisanych pod kątem intensywności ekspresji emocjonalnej, co wymaga dobrej orientacji w konwencjach przyjętych w ówczesnym piśmiennictwie oraz sposobach zwracania się do siebie ludzi²⁴.

Koncepcjonalizacja miłości w starożytnej Grecji i problemy badania tego zagadnienia pozwalają na poczynienie kilku uwag użytecznych także w badaniach nad homoerotyzmem i homoseksualizmem w świecie arabskim. Otóż nie tylko dla Greków – bo kwestia ta podnoszona była w wielu starszych i późniejszych kulturach, co wynika zapewne z oczywistości pobieżnego oglądu – percepcja związków osób tej samej płci wiązała się mocno z rolą spełnianą podczas stosunku seksualnego: aktywną bądź pasywną²⁵. Mężczyzna penetrujący zachowywał walory przypisane jego pozycji społecznej jako osobnik dominujący, predestynowany do panowania. Pozycja pasywnego kochanka sprowadzała podejrzenie o zniewieściałość²⁶. Podobnie rozumiany fallokratyzm stoi za wieloma przejawami arabskiej etyki seksualnej. Crompton zwraca uwagę na panującą niegdyś u Arabów przychylność wobec kontaktów seksualnych z niewolnikami, wśród których byli także młodzieńcy²⁷. Zjawisko to oraz ogólnie większa tolerancja wobec miłości osób tej samej płci szczególnie widoczna była na Bliskim Wschodzie, gdzie do jakiegoś stopnia miały szansę zachować się wśród muzułmanów dworskie obyczaje epoki hellenistycznej. Mowa tu np. o takich metropoliach, jak Bagdad czy Damaszek²⁸. Obcowanie płciowe dorosłego mężczyzny z dorastającym chłopcem częściej uchodziło na sucho (a czasem było

²¹ J. Boswell, op. cit., s. 39.

²² Ibidem, s. 37, 42–46.

²³ Ibidem, s. 66.

²⁴ Ibidem, s. 56.

²⁵ Steven Oberhelman w analizie senników starogreckich, bizantyjskich i arabskich wykazał związek pomiędzy społecznym uznaniem, jakim cieszył się mężczyzna, a rolami seksualnymi, o jakich wiadano, że je przyjmował; zob. S. Oberhelman, *Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature*, w: J.W. Wright Jr., E.K. Rowson (red.), op. cit., s. 55–93.

²⁶ W tym miejscu należy wyjaśnić, że grecki ideał pederastii zawierał w sobie krytykę zachowań zdradzających zniewieściałość, a za takie uważano np. golenie ciała, brak zarostu, używanie perfum, stosowanie zabiegów upiększających i odmładzających, niebranie udziału w zawodach sportowych i ćwiczeniach wprawiających w rzemiosło wojenne oraz noszenie kobiecych ubrań; zob. K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge 1989, s. 73–81.

²⁷ L. Crompton, op. cit., s. 156.

²⁸ M. Mezziane, *Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IXe au XIe siècle*, „Arabica” 2008, nr 2, s. 279.

aprobowane) niż oddawanie się dorosłego mężczyzny innemu, co określano terminem *ubna* i uznawano za przejaw patologii²⁹.

Dodatkowe trudności wiążą się z kwestią fikcyjności piśmiennictwa. Nie można każdego utworu traktować jako świadectwa ilustrującego życie społeczne. Częstotliwość występowania wątków homoerotycznych w literaturze arabskiej nie daje się w prosty sposób przełożyć np. na stopień tolerancji wobec miłości osób tej samej płci. W późnośredniowiecznej poezji sufickiej pojawia się postać pięknego młodzieńca jako przewodnika ku boskości, ale to właśnie wobec tej poezji wyłoniła się wroga opozycja oskarżająca o podważanie heteroseksualnych norm i orgiastyczność. Warto dodać, że myśliciele suficy stanowili swego rodzaju *curiosum m.in.* z uwagi na to, że w społeczeństwie zakładającym powszechność małżeństwa niekiedy z niego rezygnowali³⁰. Badania stają się jeszcze trudniejsze, jeśli weźmie się pod uwagę, że w poezji arabskiej liryczny zwrot do mężczyzny mógł oznaczać strategię kamuflażu zmierzającą do ukrycia właściwej adresatki utworu³¹.

RÓŻNORODNOŚĆ STANOWISK WZGLĘDEM HOMOEROTYZMU I HOMOSEKSUALIZMU W ŚWIECIE ISLAMU

Prezentację poglądów poszczególnych szkół oraz kwestii terminologicznych odnośnie homoerotyzmu i homoseksualizmu w świecie arabskim opieram na doskonałym artykule Mohammeda Mezziane'a, który w sposób bardzo skrupulatny i na podstawie krytyki źródeł dokonuje rekonstrukcji stanowisk zajmowanych przez prawników muzułmańskich w wiekach IX–XI.

W języku arabskim funkcjonowało i funkcjonuje wiele określeń odnoszących się do więzi łączących osoby tej samej płci. Najczęściej jako odpowiednik homoseksualizmu³² podaje się słowo *liwat*, choć niesłusznie, gdyż w średniowieczu nazwa ta obejmowała stosunki analne bez względu na płeć osób w nich uczestniczących³³ (w czym znajdujemy analogię do znaczenia 'sodomii' w tradycji europejskiej). Poza tym wypada dodać, że powyższe określenie spotyka się głównie w literaturze pięknej³⁴. Zaś dyskurs prawno-religijny (*fiqh*) operuje w większości wypadków terminem *amal kaum Lut* (dosł. 'czyny ludzi/ludu Lota'³⁵) tożsamym znaczeniowo ze słowem *liwat*. Nie ważna jest tu

²⁹ S. Schmidtke, op. cit., s. 260–261.

³⁰ L. Peirce, *Writing Histories of Sexuality in the Middle East*, „The American Historical Review” 2009, nr 5, s. 1334–1335.

³¹ L. Crompton, op. cit., s. 153.

³² Używany obecnie termin 'homoseksualizm' upowszechnił się pod koniec XIX w. w kręgu naukowców niemieckojęzycznych, a za jego twórcę uchodzi węgierski lekarz, Karolyi Maria Kertbenyi; zob. É. Roudinesco, op. cit., s. 105. Szerzej na ten temat oraz w kwestii innych funkcjonujących dawniej i obecnie terminów patrz: J. Boswell, op. cit., s. 51–55.

³³ M. Mezziane, op. cit., s. 278.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Historia Lota w Koranie nie daje odpowiedzi na pytanie, na czym polegała zbrodnia mieszkańców Sodomy i Gomory. Sam Mahomet tego nie rozstrzygnął; zob. A.M.J. Ebrahim, *The Story of Lot and the Qur'an's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality* (praca magisterska napisana na Uniwersytecie w Calgary w Albercie w 1997 r., <http://dspace.ucalgary.ca/bitstream/1880/26660/1/31294Ebrahim.pdf>; [28.06.2013]. Autor analizuje wszystkie wzmianki dotyczące historii Lota, jakie pojawiają się w Koranie, by wykazać, że nie wydaje się zasadny pogląd, jakoby zakazane czyny homoseksualne miały ściągnąć gniew Boga na mieszkańców Sodomy i Gomory. Bardzo podobnie przedstawia się spór o rozumienie oryginalnego źródła tej opowieści, jaki znajduje się w Biblii hebrajskiej. Najwięcej kontrowersji budzi znaczenie frazy wypowiedzianej przez

pleć ani też, czy ktoś dopuścił się zabronionego czynu tylko raz, czy też jest to stała praktyka. Osoba uprawiająca penetrację analną nazywana była *lawwat* lub *luti*³⁶.

Stosunek pierwszych muzułmanów wobec homoseksualizmu był niedwuznaczny. Nie przewidywano innej możliwości poza karą śmierci. Powoływano się przy tym na nauczanie Abu Bakra głoszące, że tak samo należy traktować stronę aktywną i pasywną stosunku homoseksualnego³⁷. Z drugiej zaś strony samo zakochanie się mężczyzny w chłopcu postrzegano jako zupełnie naturalne³⁸ i w związku z tym niepodlegające karze. Co więcej, powoływano się wielokrotnie na hadis gwarantujący znalezienie się w raju tym, którzy z powodu nieszczęśliwej miłości do chłopca stracili życie, pozostając czystymi do końca³⁹. Z kolei za chorobliwą dewiację uznawano przyjmowanie roli partnera pasywnego (*ubna*) w wypadku dorosłych mężczyzn⁴⁰.

We wczesnym okresie rozwoju islamu sodomia równała się apostazji, stąd pociągała za sobą karę śmierci. Dopiero działalność Abu Hanify oraz Malika (koniec VIII w.) spowodowała uznanie *amal kaum Lut* za naruszenie prawa religijnego, nie zaś odstępstwo od wiary w ogóle⁴¹. Mezziane wskazuje na to, w jaki sposób różniła się u obu jurystów kwalifikacja tych czynów. Malik uznawał, że należy rozpatrywać je w ramach prawa ustanowionego przez Boga (*hadd*) i stosować karę w nim przewidzianą, zaś według Abu Hanify – karę uznaniową (*ta'zir*), zależną od ludzkiej oceny, która bierze pod uwagę okoliczności oraz status społeczny oskarżonych⁴².

Malik powoływał się na fatwy Ibn 'Abbasa (postaci półlegendarnej, uchodzącej za największego mędrca z otoczenia Mahometa), który miał nakazać kamienowanie uczestników zbliżenia analnego bez względu na stan cywilny i pełnioną rolę seksualną. Utożsamiając to wykroczenie z cudzołóstwem, za które grozi kara śmierci, Malik uważał, że ukamienowanie to stosowna kara dla obu partnerów. Z kolei Abu Hanifa argumentował, że gdyby Bóg chciał karać sodomitów śmiercią, to przekazałby to wprost, natomiast Koran w tej kwestii nie zawiera jednak wątpliwości⁴³. Stąd pozostawiono wymierzenie sprawiedliwej kary w rękach sędziów, z zaznaczeniem, że nie może być to kara śmierci. Stanowisko Abu Hanify opierało się przy tym na założeniu, że nie można zrównywać czynów określanych jako *amal kaum Lut* z cudzołóstwem.

mężczyzn awanturujących się pod domem Lota. Według rozpowszechnionej także dziś wersji chcieli oni „obcować cielesnie” z jego gośćmi, zaś według drugiej – za którą przemawia więcej racji – „poznać” ich. J. Boswell upiera się przy tym, że grzechem dwóch nieszczęsnych biblijnych miast było w pierwszym rzędzie nieposłuszeństwo Bogu, przejawiające się w odmowie gościnności, co u wielu ludów starożytnych uchodziło za zbrodnię, jako że oznaczało nierzadko śmierć niechcianych przybyszów (trzeba pamiętać, że mówimy o czasach, kiedy sieć ośrodków miejskich i infrastruktura drogowa były niezbyt rozwinięte); zob. J. Boswell, op. cit., s. 97–100.

³⁶ M. Mezziane, op. cit., s. 281.

³⁷ L. Crompton, op. cit., s. 143.

³⁸ M. Mezziane twierdzi, że pojawiające się we współczesnym muzułmańskim dyskursie prawnoreligijnym określenia homoseksualizmu (*liwat* albo *šudūd ġinsī*) jako „seksualności przeciw naturze” albo „seksualności patologicznej” zdradzają zadłużenie w sposobie klasyfikacji, jaki pojawił się na Zachodzie w wieku XIX; zob. M. Mezziane, op. cit., s. 279; por. L. Peirce, op. cit., s. 1336.

³⁹ M. Mezziane, op. cit., s. 279.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 288.

⁴² Ibidem, s. 282–283.

⁴³ Ibidem, s. 284. Kwestie kluczowe, a więc np. związane z instytucją małżeństwa, są w Koranie wyjaśnione bardzo dogłębnie i nie pozostawiają tak wielu wątpliwości.

Mezziane podkreśla, że konsensus wypracowany pod koniec VIII w. wśród prawników polegał na tym, że *amal kaum Lut* przestano postrzegać jako apostazję. Co więcej, włączono te czyny w ramy szeroko rozumianych zakazanych zachowań seksualnych. Oznacza to, że w świecie arabskim nie funkcjonowała wówczas osobna kategoria, którą można by określić jako „stosunek homoseksualny”, pozostający w wyraźnej opozycji wobec praktyk heteroseksualnych⁴⁴. Poza tym pozostaje jeszcze kwestia procesu sądowego. Dużym utrudnieniem w skazaniu kogoś za uczestnictwo w stosunku analnym była konieczność poparcia zarzutu zeznaniami czterech naocznych świadków. Dlatego Mezziane uważa wręcz, że w ten sposób *implicite* zniesiono karę śmierci za podobne czyny. Opinia ta nie wydaje się jednak w pełni przekonująca i należałoby raczej powiedzieć, że częstotliwość karania za *amal kaum Lut* wiązała się na pewno z panującym w danym środowisku stopniem przyzwolenia społecznego, a niekiedy wynikała z sytuacji konfliktów społeczno-politycznych czy osobistych zatargów. Mówiąc wprost: by zniszczyć wroga, można przypuścić atak na jego dobre imię. Tak czy owak, istniała jeszcze możliwość złożenia doniesienia o popełnieniu nieczystości (*mubāšara*) – w tym wypadku do skazania wystarczali dwaj świadkowie. Terminu tego prawo nie precyzuje, lecz chodzi o wszelkie uznane za nieprzyzwoite zachowania z wyłączeniem pełnego aktu seksualnego, np. obściskiwanie się czy przebywanie nago w obecności drugiej osoby⁴⁵.

Trudno zweryfikować zasadność podobnych spekulacji z uwagi na ubóstwo źródeł historycznych, szczególnie zapisów procesów sądowych. Mezziane opowiada się za tezą, że zachowania homoseksualne w rzeczywistości nie były karane, jeśli nie wchodziły w kolizję z wywiedzionym z nakazów religijnych kształtem świata społecznego i rodzinnego – jeśli nie były powodem nieporządku (*fitna*). Podstawową kwestią było utrzymanie w mocy tradycyjnej pozycji mężczyzny we wspólnocie oraz ochrona funkcji prokreacyjnej rodziny. Innymi słowy, jeśli mężczyzna wypełniał swe powinności w sferze publicznej, był szanowanym członkiem społeczności i głową domu, mógł oddawać się miłości do osób swojej płci⁴⁶. Warunkiem było nieafiszowanie się z tym. Zmierzającą w tym kierunku logikę znajdziemy w argumentacji Abu Hanify, który zauważał, że najważniejsze powinności muzułmanina, bardzo skrupulatnie sprecyzowane przez prawo, mają na celu ochronę między- i wewnątrzrodzinnych praw dziedziczenia, na których opiera się cała struktura społeczna. Zachowania, które nie wchodzi z nimi w jawny konflikt, nie stanowią poważnego problemu.

Pewną modyfikację tych dyskursów zaproponowała szkoła zahirycka, za której wzorowego reprezentanta uważa się Ibn Hazm. Jego głównym zamierzeniem było stworzenie spójnej wykładni prawa dla muzułmanów, jako że życie w społeczeństwie wielokulturowym sprzyjało przejmowaniu stylu życia odmiennych społeczności, głównie chrześcijan i Żydów. Ibn Hazm, jak ocenia Jessica A. Coope, bardzo dobrze znał inne religie, lepiej od swoich żydowskich i chrześcijańskich adwersarzy⁴⁷. Zahiryzm Ibn Hazma opierał się na specyficznej teorii języka, zakładającej istnienie homogenicznej społeczności języka arabskiego, dla której zrozumiałe są podstawowe pojęcia. Gwarantem jednoznaczności

⁴⁴ Ibidem, s. 289.

⁴⁵ Ibidem, s. 290.

⁴⁶ Niezrozumiałe dziś coraz bardziej w świecie zachodnim napięcie między sferą publiczną i prywatną rzutowało wśród Arabów na całość życia człowieka. Trzeba zwrócić uwagę na poszanowanie sfery prywatnej mężczyzn uznawanych za zniewieściałych ze względu na sposób poruszania się i ubierania (sfera publiczna) nie podejrzewano automatycznie o to, że preferują własną płęć (sfera prywatna, intymność). Zob. M. Mezziane, op. cit., s. 306.

⁴⁷ J.A. Coope, op. cit., s. 102.

słów pozostaje Bóg. Oznacza to odrzucenie gradualistycznych czy naturalistycznych teorii powstania języka, choć nie zaprzecza się zmienności historycznej języków, jednak zmiana znaczenia kluczowych dla praktykowania wiary słów odbywa się pod czujnym okiem Opatrzności.

Metoda interpretacji pisma wypracowana przez Ibn Hazma miała służyć wyeliminowaniu dwóch rodzajów wykładni: ezoterycznego sposobu lektury mistyków czy gnostyków oraz redukcjonistycznego dyskursu filozofii racjonalistycznej. Nie oznaczało to rezygnacji z rozumu, a jedynie odrzucenie prywatnej opinii ekspertów od prawa oraz prostych argumentów *per analogiam*. Ibn Hazm uznawał, że lektura świętych tekstów winna się opierać na wiedzy jawnej (*zahir*), obowiązującej wszystkich – stąd najlepszym odczytaniem jest takie, które trzyma się wiernie tekstu i jednocześnie jest najbardziej oczywiste dla wspólnoty. Natomiast wykładnia zrozumiała tylko dla wąskiej grupy ludzi (*batin*) nie może być obowiązująca⁴⁸.

Co ważne, wiara – w rozumieniu Ibn Hazma – opiera się łącznie na wewnętrznym przekonaniu, słowach oraz uczynkach. Te ostatnie pozostają najważniejsze, przez nie bowiem wyraża się wierność Bogu w używaniu swojego ciała⁴⁹.

ANALIZA FRAGMENTÓW *NASZYJNIKA GOŁĘBICY*

1. W rozdziale XII (*O dochowywaniu tajemnic*) znajdujemy opowieść dotyczącą uczucia, jakim płonął słynny poeta Abu Nuwas (tu pod swoim właściwym imieniem: Al-Hasan Ibn Hani) do Ibn Zubajdy, syna kalifa abbasydzkiego. Historia rozgrywała się najprawdopodobniej pod koniec VIII w. Abu Nuwas uznany jest obecnie wręcz za symbol arabskiej poezji homoerotycznej. Pisał utwory nawiązujące tematyką i nastrojowością do anakreontyków. Należał do najznamienszych osobistości bliskowschodniego dworu Abbasydów. W swej twórczości nie stronił od dosadności, personalnych ataków, zjadliwej satyry: wyśmiewał mężczyzn zniewieściałych albo oddających się innym mężczyznom w roli partnerów pasywnych. Historia o nim przedstawia się następująco:

Opowiadają o Al-Hasanie Ibn Hani, że kochał do szaleństwa Muhammada Ibn Haruna, znanego pod imieniem Ibn Zubajdy. Ibn Zubajda wyczuł, że Al-Hasan darzy go uczuciem, i karmił za to, że zbyt natarczywie mu się przygląda. Powiadają, że Al-Hasan miał odwagę patrzeć na Ibn Zubajdę tylko wtedy, gdy był już zupełnie pijany⁵⁰.

Od razu warto zaznaczyć, że opowieść ta występuje w *Naszyjniku gołębic* jako jedna z trzech obrazujących wcześniej wypowiedziane myśli na temat dochowywania tajemnic. Dwie z nich, poprzedzające historię Al-Hasana i Ibn Zubajdy, dotyczyły relacji osób odmiennych płci. Wynika z tego, że dla Ibn Hazma płeć osób połączonych więzami miłości nie jest podstawowym wyróżnikiem, sama zaś miłość pozostaje żywiołem wszechogarniającym i nie dającym się okiełznać. Z zacytowanego wyżej fragmentu wyczytać można, że zbyt duża śmiałość w publicznym okazywaniu stanu zakochania – i to nie tylko między mężczyznami – uchodzić mogła za rzecz niestosowną. Louis Crompton za przyczynę takiej powściągliwości uważa „arabską wrażliwość i dyskrecję”⁵¹. W swoim traktacie o miłości Ibn Hazm wiele miejsca poświęca wybiegom zakochanych, by ich miłość nie została dostrzeżona i by mieć tym większą swobodę działania.

⁴⁸ Ibidem, s. 103.

⁴⁹ Ibidem, s. 106.

⁵⁰ Ibn Hazm, op. cit., s. 81.

⁵¹ L. Crompton, op. cit., s. 147.

2. W *Naszyjniku*... pojawia się także powieść o Mukaddamie Ibn al-Asfarze, człowieku wysoko postawionym poprzez związki z rodziną Almanzora, regenta za panowania w Al-Andalus Hiszama II. Tenże Mukaddam chadzał na modlitwę nie do meczetu, który znajdował się najbliżej jego domu, lecz do takiego, gdzie mógł wpatrywać się w umiłowanego Adżiba, służącego wezyra. Adżib nie chciał pozwolić Mukaddamowi na zachowanie mogące budzić podejrzenia:

W końcu (...) rozgniewał się i zezłościł, podszedł do niego i uderzył, potem bił go po policzkach i po oczach. Mukaddam cieszył się z tego, mówiąc: – «Na Boga! To było moje największe pragnienie! Teraz jestem zadowolony» – i nadal jeszcze przez jakiś czas chodził za Adżibem⁵².

Nie można w sposób jednoznaczny orzec, co było powodem takiej właśnie reakcji Mukaddama. Od Ibn Hazma wiemy, że słynął ze „szlachetności i skromności”. Być może Mukaddam zamierzał sprawdzić poczucie przyzwoitości swojego ukochanego i dlatego tak bardzo się ucieszył, kiedy został przez niego złajany za natarczywe wpatrywanie się w niego. Tym samym przekonał się, że kierował swoje uczucia ku osobie, która okazała się ich godna. Jednakże nie można wykluczyć i takiej możliwości, że Mukaddam chciał sprowokować Adżiba, by ten zbliżył się do niego w jakikolwiek sposób, lub też, że chodzi o masochizm.

3. Na początku rozdziału *O śmierci* Ibn Hazm przypomina: „W księgach religijnych mówi się, że człowiek czysty, który umiera z miłości, jest męczennikiem”⁵³. Opisuje następnie przypadek Ibn Kuzmana, sekretarza, którego ogarnęła tak wielka miłość do Aslama Ibn al-Aziza (brata pierwszego wezyra), że umarł. Aslam nie wiedział o powodach cierpienia Ibn Kuzmana. Powiedziano mu o tym dopiero po śmierci sekretarza. Miał żal do przyjaciela, że nie wyjaśnił mu sytuacji. W odpowiedzi na pytanie, po co chciał to wiedzieć, odrzekł: „Na Boga, częściej bym go odwiedzał albo i wcale nie opuszczał. Nic bym przez to nie stracił!”⁵⁴. Aslam i tak często przychodził do Ibn Kuzmana podczas jego choroby. Ewidentnie ujawnia się w tej historii, że homoerotyzm pod postacią niespełnionej miłości nikogo nie gorszył, nie był też powodem zdziwienia. Aslam „nic by nie stracił”, ponieważ nie zamierzał odpowiedzieć na uczucie Ibn Kuzmana inaczej, jak tylko wsparciem i opieką. Jego postawa jest pełna zrozumienia i z troską. Zatem nie ma konieczności unikania adoratora tej samej płci, skoro sama znajomość z nim nie może stać się przyczyną nieprawości. Rzecz w tym, by nie popełniać uczynków zakazanych przez prawo religijne.

4. Ibn Hazm snuje opowieść o swoim przyjacielu, Ibn at-Tubnim. Trudno byłoby wliczyć zalety i talenty owego młodzieńca. Oprócz tego „był człowiekiem tak pięknym, że zdawało się, jakby piękno zostało stworzone na jego podobieństwo lub jakby został stworzony z westchnień wszystkich tych, którzy na niego spoglądali”⁵⁵. Ibn at-Tubni podczas najazdu wojsk Alego Ibn Hammuda na Kordobę ujrzał w ich szeregach żołnierza zniewalającej urody, zakochując się w nim bez pamięci. Żołnierz ów zginął. Pod wpływem tragicznego zapamiętania Ibn at-Tubni wychudł, jego uroda przygasła. W końcu zmarł. Ibn Hazm sugeruje, że jego śmierć była męczeńska (znowu opierając się na tradycyjnym hadisie zacytowanym w punkcie 3.). Nigdy bowiem nie pobłądził i „nie popełniał czynów niedozwolonych”, odszedł więc jako czysty. Oprócz żalu po śmierci przyjaciela Ibn

⁵² Ibn Hazm, op. cit., s. 89.

⁵³ Ibidem, s. 193.

⁵⁴ Ibidem, s. 194.

⁵⁵ Ibidem, s. 195.

Hazmowi towarzyszyła pewność, że „obaj [Ibn at-Tubni i urodziwy żołnierz] spotkali się u Boga wszechmogącego”⁵⁶. Tak więc po raz kolejny pojawia się kwestia zachowania czystości stanowiąca linię graniczną między zdefiniowanym na początku homoerotyzmem i homoseksualizmem.

5. Historię kolejnego swojego przyjaciela przywołuje Ibn Hazm bez podawania jego imienia. Był to mężczyzna niezwykle pracowity i pobożny, w swej religijności naśladowający sufich. Nie śmiano żartować sobie w jego towarzystwie, tak wielki budził respekt. Jednak w pewnym momencie jego życie zmieniło się diametralnie: „szatan opanował jego duszę, i choć przedtem nosił szaty pobożności, teraz oddał się rozpuście”⁵⁷. Pod wpływem złych mocy grzech ukazał mu swą piękną postać: poznał młodego chłopca, dla niego porzucił naukę, sprzedał swoje książki, co więcej, „zasłynął swoimi podłymi i wstrętnymi występami”⁵⁸. Ludzie odwrócili się od niego, stracił wszelki szacunek w otoczeniu. Ibn Hazm nie precyzuje, do jakiego stopnia zdeprawowania doszedł ów przyjaciel. Niemniej jednak można stwierdzić, że jego winą była drastyczna zmiana stylu życia pociągająca za sobą utratę społecznego uznania. Łączyć to należy z publicznym charakterem związku, o którym wiedzieli wszyscy. Nie jest wykluczone, że rzeczony przyjaciel pozwolił na to lub sam się przyczynił do rozpowszechniania pogłoski na swój temat, jakoby miał oddawać się z ukochanym chłopcem niedozwolonym przyjemnościom, w szczególności pogardzanej praktyce *ubna*. Prawdopodobnie wszystko potoczyłoby się inaczej, gdyby związek nie wyszedł na jaw, bowiem – jak powiedziano wyżej, w części poświęconej stanowiskom różnych szkół prawniczych – stopień nieakceptacji związków zakazanych z punktu widzenia religii był proporcjonalny do stopnia naruszenia moralności publicznej i porządku społecznego.

6. W *Naszyjniku gołębic* znajdziemy także wspomnienie upadku moralnego Ibrahima Ibn Sajjara an-Nazzama, przywódcy mutazylitów. Jako człowiek głęboko obeznany z kwestiami religijnymi pewnego razu wystąpił z obrazoburczym, z muzułmańskiego punktu widzenia, poglądem, jakoby idea Trójcy Świętej miała wyższość nad jedynobóstwem. A wszystko przez to, że pokochał młodzieńca wyznania chrześcijańskiego⁵⁹. Przypadek ten dołącza do galerii postaci, które nie tylko utraciły rozum z powodu miłości, ale także miejsce zajmowane dotąd we wspólnocie, stając się w oczach swoich pobratymców ludźmi nieprzewidywalnymi i niegodnymi zaufania.

7. O innym nieszczęściu związanym z miłością mężczyzny do chłopca opowiada Ibn Hazm, powołując się na losy Ibn al-Dżaziriego:

Zaniedbał on swój dom, jego harem stanął otworem dla innych, pozwolił, by mówiono o jego żonach. Stało się tak dlatego, że zapragnął zdobyć pewnego chłopaka, którego pokochał⁶⁰.

Jak na dłoni widać, że to nie sama miłość do chłopca, lecz jej destrukcyjne konsekwencje stały się powodem oburzenia Ibn Hazma. Ibn al-Dżaziri stracił poważanie jako mężczyzna – ten, który powinien panować nad sobą, swoją rodziną i majątkiem. Warto przy tej okazji zauważyć, że stosunki z niewolnicami (także z niewolnikami) stanowi-

⁵⁶ Ibidem, s. 197.

⁵⁷ Ibidem, s. 209.

⁵⁸ Ibidem, s. 210.

⁵⁹ Ibidem, s. 211. Motyw zakochania się w chrześcijańskim młodzieńcu często występuje w literaturze arabskiej X–XI w.; zob. P. Sprachman, *Le beau garçon sans merci. The Homoerotic Tale in Arabic and Persian*, w: J.W. Wright, E.K. Rowson (red.), op. cit., s. 192–209.

⁶⁰ Ibn Hazm, op. cit., s. 211.

ły odrębną kategorię; trudno ustalić, jak duża była niezależność tego rodzaju związków w kontekście życia seksualnego. Ibn Hazm zdaje się sugerować, że związki z niewolnikami stanowiły na tyle intymną i odseparowaną sferę, że można było sobie pozwolić w ich obrębie na więcej niż w pożyciu małżeńskim⁶¹. O ewentualnym wpływie takiego stanu rzeczy na możliwość oddawania się praktykom homoseksualnym wspomniano wyżej⁶². Wolno przypuszczać, że związek mężczyzny z niewolnikiem stałby się przedmiotem zniesławienia, gdyby ów mężczyzna się tym chwalił albo, co gorsza, przyznawał się do uprawiania aktów typu *ubna*. Co innego, gdy takie wyznania pojawiały się w poezji, jak np. w wierszach Ramadiego, poety tworzącego w wieku X, który najpierw przyznawał się do uczucia do chrześcijańskiego chłopca, a później pisał utwory o swoim czarnoskórym niewolniku, za którego niewolnika sam się uważał⁶³.

8. *Naszyjnik gołębic* kryje inną jeszcze historię z wątkiem homoerotycznym: o Muhammadzie, synu kalifa Abd ar-Rahmana Ibn al-Hakama. Kiedy ów kalif wyruszył na wojnę, zostawił syna zamkniętego w pałacu. Nocleg miał przygotowany przez ojca w ściśle wyznaczonym miejscu, w towarzystwie wysoko urodzonego młodzieńca i jednego z wezyrów. Relacja wezyra wygląda następująco: mając świadomość, że młodzieniec śpiący wraz z Muhammadem stanowi dla niego niebezpieczeństwo z powodu swej niepospolitej urody, przeznany urzędnik postanowił czuwać i obserwować zachowanie monarszego potomka. Ten podczas nocy kilkukrotnie się budził, walcząc z pokusą i prosząc Boga o pomoc. Po którymś takim starciu z sobą samym poprosił młodzieńca, by ten opuścił pomieszczenie. Wtedy wezyr się przekonał, że Muhammad nie odda się we władanie namiętnościom⁶⁴.

9. Fragmenty kluczowe dla zrozumienia stanowiska zajmowanego przez Ibn Hazma w *Naszyjniku gołębic* w sprawie homoseksualizmu i homoerotyzmu znaleźć można w przedostatniej partii dzieła, w rozdziale zatytułowanym *O nieprzystojności grzechu*. W części tej autor rozważa kwestie związane z rozpustą i cudzołóstwem, zaliczając stosunki homoseksualne wraz z nimi do katalogu czynów zakazanych. Znajdziemy tutaj wzorowaną na platońskiej koncepcję antropologiczną: człowiek złożony jest z ciała i ducha, który spaja dwie dane od Boga i rywalizujące ze sobą natury: pierwsza z nich to dusza dążąca do zła, oddająca się pożądaniu i namiętności, a druga to rozum nastawiony na czynienie dobra i sprawiedliwości⁶⁵.

Ibn Hazm przytacza i komentuje dwa podobne zdarzenia sprowadzające się do tego, że mężczyzna obejmował chłopca i pieścił go, co u młodszego wywołało wytrysk. Abu Bakr wyrokował wówczas karę śmierci. Malik miał się ponoć zdziwić gorliwością kalifa. Tak samo na sprawę zapatrywał się Ibn Hazm, uznając taką restrykcyjność za przesadę⁶⁶. Powołując się na szereg autorytetów prawniczych, przytacza opinię, wedle której „więcej niż dziesięć batów wymierza się jedynie jako karę, którą Bóg wszechmogący wyraźnie określił”⁶⁷, a Koran nie wypowiada się jasno w kwestii dozwolonego stopnia zażyłości.

⁶¹ „Są przecież ludzie kochający własne niewolnice, których wolność zależy wyłącznie od nich i nikt nie ma prawa wtrącać się do ich spraw, nawet gdyby przebrali miarę”; zob. *ibidem*, s. 88.

⁶² L. Crompton, *op. cit.*, s. 156.

⁶³ *Ibidem*, s. 152.

⁶⁴ Ibn Hazm, *op. cit.*, s. 229–230.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 202. Kilka stron dalej Ibn Hazm powiada, że dusza ma „naturalną skłonność do dobrych uczynków”, ale zdaje się, że chodzi mu o rozum; zob. *ibidem*, s. 208.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 222.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 223.

Trudno dokładnie orzec, na ile proponowanie złagodzenia stanowiska wynika z faktu, że chodziło o kontakt dorosłego mężczyzny z młodzieńcem, a na ile z tego, iż nie doszło do stosunku analnego, choć wydaje się bardziej prawdopodobna druga przyczyna, bowiem niżej Ibn Hazm zajmuje się właśnie „postępowaniem następców Lota”. Nazywa je „wstrętnym i nieprzyzwoitym”; powołuje się przy tym na stanowisko szkoły malikickiej, która stosunek analny utożsamiała z cudzołóstwem i postulowała ukamienowanie obojga uczestników takiego aktu seksualnego. W przypadkach przytoczonych w *Naszyjniku...* dochodziło do spalenia winnych. Tak polecił postąpić Abu Bakr z mężczyzną, który „zupełnie jak kobieta posługiwał się swoim tyłkiem”⁶⁸. Mamy tu konkretne wskazanie na rodzaj występku: niedwuznacznie mówi się o spełnieniu pasywnej roli w stosunku analnym (*ubna*).

Nie sposób zgodzić się w takim razie z opinią Louisa Cromptona, jakoby Ibn Hazm tylko referował w tym ustępie dzieła obce poglądy, nie utożsamiając się z nimi⁶⁹. Komentując przypadki spalenia osób dopuszczających się *amal kaum Lut*, wypowiada Ibn Hazm takie zdanie: „Człowiek mądry ma bez wątpienia wiele sposobów na opieranie się występkom. Bóg nie zabrania ludziom niczego, co mogłoby być zastąpione w dowolny sposób i co jest na pewno lepsze i wspanialsze od rzeczy zakazanych”⁷⁰. Autor *Naszyjnika...* nie próbuje zatem racjonalizować Bożych nakazów i zakazów, lecz przyjmuje ich zasadność na podstawie wiary w dobroć Boga⁷¹. Wierzy, że człowiek może, i dlatego powinien, unikać złego postępowania.

10. Ibn Hazm opowiada także o swoim znajomym należącym do elity władzy, Ahmadzie Ibn Fathu. Człowiek ten słynął ze swej wstrzemięźliwości i prawości oraz dobrego wychowania, jednak:

zaniechał wstrzemięźliwości przez miłość do chłopaka, syna złotnika, imieniem Ibrahim Ibn Ahmad. Znam tego chłopca i wiem, że nie zasługuje on na miłość człowieka z dobrego domu, znanego, bogatego i posiadającego duże dziedzictwo. Ale prawdą było, że Ahmad Ibn Fath odkrył głowę i twarz, przekroczył granice przyzwoitości i bez umiaru oddał się rozpuście. Stał się przedmiotem rozmów nocnych plotkarzy, źródłem opowieści dla tych, którzy trudnią się roznoszeniem nowin. Wieść o nim rozeszła się po różnych krajach i dotarła do wielu ziem, wywołując zdziwienie. Nie zyskał przez to nic prócz zerwania zasłony, rozgłoszenia tajemnicy, złej sławy, plotek i ucieczki kochanka, bez nadziei, że go jeszcze kiedykolwiek zobaczy. A nie było to mu wcale potrzebne – łatwo mógł tego uniknąć i nie narażać się na przykrości – wystarczyło, żeby skrywał swoją tajemnicę i nie ujawniał cierpienia swojej duszy. Wówczas nosiłby dalej szatę nietykalności, nie zniszczyłby płaszcza bezpieczeństwa. Towarzystwo, spotkania i rozmowy z kochankiem, przez którego cierpiał, dawały mu dość nadziei i przyjemności⁷².

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ L. Crompton, op. cit., s. 150.

⁷⁰ Ibn Hazm, op. cit., s. 223.

⁷¹ Bardzo ciekawa z tego punktu widzenia była argumentacja Abu Jusufa, ucznia Abu Hanify. Przyjął on, że pożądanie kieruje się zarówno ku waginie, jak i anusowi jako potencjalnym ośrodkom przyjemności, co jest samo z siebie naturalne – świadczy o tym fakt, że kto nie zna prawa Bożego, nie czyni moralnego rozróżnienia między nimi. Lecz właśnie „natura” nie jest dla człowieka wyznacznikiem, ponieważ jest naznaczona wewnętrznym nieporządkiem (dlatego boskie prawo powinno korygować jej funkcjonowanie). Dla Abu Jusufa podział na akty „naturalne” i „przeciw naturze” nie pokrywa się z dzisiejszym podziałem na hetero- i homoseksualizm, lecz dotyczy problemu stosunku analnego, którego nienaturalność (oprócz wspomnianej wcześniej pierwotnej naturalności) polega na tym, że podstawowa funkcja odbytu związana jest z wydalaniem. Zob. więcej: M. Mezziane, op. cit., s. 288–289.

⁷² Ibn Hazm, op. cit., s. 84–85.

Jeśli gdzieś w *Naszyjniku gołębiczy* szukać wyraźnych wskazań, jakie Ibn Hazm wyraża wobec osób preferujących własną płęć, to właśnie w powyższym fragmencie, w którym kumuluje się wiele wspomnianych już problemów. Pierwszym z nich to status osób tworzących związek miłosny: jak widać, nie uchodziło wyrażać uczuć wobec kogoś uznanego za niegodnego z uwagi na brak szlachetności⁷³ czy niską pozycję społeczną. Kwestia kolejna to upublicznienie relacji, co wiązało się ze złą sławą. I sprawa trzecia: dozwolony stopień zażyłości między kochankami. Nie jest Ibn Hazm propagatorem niemoralności, dlatego wzbrania przekraczania dozwolonych ram. Nie nazywa rzeczy zupełnie po imieniu, lecz nie pozostawia większych wątpliwości wskazanie, że „towarzystwo, spotkania i rozmowy z kochankiem” powinny być Ahmadowi wystarczyć. Otwierał się przed nim bogaty świat homoerotyzmu, który utracił z powodu swojej nieostrożności. Byłoby błędem utrzymywać, że Ibn Hazm mógłby obstawać przy ukrywaniu niedozwolonych stosunków, skoro nakazuje trzymanie nieszczęśliwej miłości za zasłoną milczenia. Nie mógł napisać inaczej, nie wchodząc w konflikt z prawem religijnym. Jednak w swoim tekście zmierza do usunięcia takiej konfrontacji, nawet jeśli prawo jest łamane.

*

Warto dodać jeszcze parę słów na temat odpowiedzialności i winy. Ibn Hazm w rozmowie z przyjacielem tłumaczy mu dialektykę miłości i twierdzi, że zatracanie duszy w miłości przybierającej formy niedozwolone nie pochodzi z wolnego wyboru, bowiem miłość to choroba⁷⁴. Z drugiej strony podstawowym założeniem autora *Naszyjnika gołębiczy* jest przekonanie, że nakazy i zakazy ustanowione przez Boga są rozumne i dobre. Jak pogodzić brak wolnej woli z odpowiedzialnością, by nie okazało się, że religia narzuca wymogi nie do spełnienia?

Dusze dążą do siebie „przez swoją naturę i z konieczności, a nie z wyboru i dobrowolnie”⁷⁵. Siła miłości potrafi być mocniejsza niż największe nawet ambicje i żądza władzy⁷⁶. Ibn Hazm w jednym miejscu wyostrza problem odpowiedzialności do granic trącających heterodoksją, mówiąc, że miłości „nikt nie potrafi się oprzeć, bo tylko Bóg jest wszechmogący”⁷⁷. Taka konstatacja nie kończy jednak rozumowania Ibn Hazma. Człowiek może liczyć na wsparcie i radę przyjaciół⁷⁸. Trzeba udać się do kogoś, przed kim można by odkryć swoje cierpienie. Zdarza się jednak, że to nie pomaga, a uczucia są zbyt silne. Mimo to Ibn Hazm stawia na wolę. Nawet jeśli człowiek wpadł w szal miłości i leży z tego powodu na łożu śmierci, może kierować swoim życiem. Ten nieco naiwny patos nie pozwala mu dostrzec, że prawo skrywa swój nieludzki wymiar, domagający się sprzeciwu i zniesienia.

⁷³ Narracja Ibn Hazma sugeruje takie rozumienie szlachetności, jakie znamy ze świata starożytnych Greków (ἀρετή). Nie chodzi zatem o wąsko rozumianą opinię publiczną, lecz ocenę danej osoby z punktu widzenia jej integralnego samorozwoju, wykorzystywania wszelkich tkwiących w niej możliwości w celu osiągnięcia wyższego poziomu doskonałości we wszystkich aspektach człowieczeństwa.

⁷⁴ Ibidem, s. 92.

⁷⁵ Ibidem, s. 32.

⁷⁶ Ibidem, s. 131.

⁷⁷ Ibidem, s. 118.

⁷⁸ „W sile ludzkiej natury nie ma bowiem niczego, co pozwalałoby pokonywać wszystkie przeciwności bez uciekania się do pomocy tego, co jest ludzkie”. Co ciekawe, Ibn Hazm preferuje w roli powiernic kobiety, szczególnie starsze, które nie mogą być o nikogo zazdrosne i poświęcają się sprawie bezinteresownie; zob. ibidem, s. 98.

PODSUMOWANIE

Analiza tekstu Ibn Hazma pod kątem stosunku autora do miłości między mężczyznami przynosi wiele spostrzeżeń zgodnych z wcześniej postawioną hipotezą o typowej dla kultury arabskiej okresu klasycznego biegunowości charakteryzującej ów stosunek. Z jednej strony mamy więc zachowania zakazane, nazwane w niniejszym artykule homoseksualnymi, z drugiej przestrzeń homoerotyzmu, która obfituje w bogactwo form ekspresji.

W konsekwencji przyjmuje się do wiadomości, że w kulturze arabskiej istniały zapewne takie osoby preferujące własną płęć, które zupełnie świadomie przekraczały w wyrażaniu swego afektu dozwolone społecznie i religijnie granice (mając poczucie grzeszności popełnionych czynów), jak i osoby, które przekraczały je, nie orientując się w pełni w obowiązujących konwencjach i normach. Nie można jednak zakładać – a przypadki członków elity ówczesnego społeczeństwa zdają się ten pogląd potwierdzać – że nie istnieli również tacy ludzie, którzy szczerą i gorliwą wiarę łączyli z różnymi formami homoerotyzmu i homoseksualizmu, balansując czasem na granicy ryzyka potępienia, co wymagało bez wątpienia dużej subtelności argumentacji i pewnego sprytu. Towarzyszyć mogło im przekonanie, że milczenie prawa stanowi przestrzeń wolności otwartą na próby negocjacji podejmowane przez człowieka, których stawką jest życie szczęśliwe, opromienione Bożym błogosławieństwem.

Koncepcja miłości Ibn Hazma opiera się na przekonaniu o naturalności zarówno miłości między osobami różnych, jak i tej samej płci. Obrazy, jakie rysuje on w *Naszyjniku gołębic*, świadczą o zrozumieniu towarzyszącemu tym typom miłości. Trzeba wyraźnie stwierdzić, że w obu wypadkach wiele rodzajów czynów uchodziło za nieprzyzwoite i było prawnie zakazanych. Poza tym czyny, które dziś nazwalibyśmy homoseksualnymi, nie stanowiły osobnej kategorii występków, lecz postrzegano je w szerszej kategorii aktów określanych mianem „rozpusty” – ich zakres pozostawał jednak nieo określony. Homoerotyzm ma więc swoją pozycję w społeczeństwie, o ile ewidentnie nie przechodzi w homoseksualizm i o ile – co ważniejsze – nie odbywa się to w taki sposób, że zagraża dobrem obyczajom oraz strukturze społecznej opierającej się na małżeństwie kobiety i mężczyzny, co stanowi fundament relacji dziedziczenia.

Ibn Hazma obstaje przy tym, że celem miłosnej więzi łączącej ludzi jest komunia dusz⁷⁹. To ona przeważa nad cielesnością i prowadzi do doskonałości. Oczywiście w wypadku związku damsko-męskiego miłość może się w końcu spełnić pod postacią połączenia dwóch ciał. Warto sobie uświadomić, że realia opisane przez Ibn Hazma zakładają *implicit*, że małżeństwo jest formą najodpowiedniejszą dla każdego członka społeczeństwa. Zatem miłość do osób tej samej płci po ślubie oznaczałaby cudzołóstwo, a tym samym wiązała się z ryzykiem kary śmierci.

Jaka byłaby więc zasadnicza postawa Ibn Hazma? W komentowanym tutaj dziele znajdziemy waloryzację rozłąki, nieobecności. Kiedy wynika ona z konieczności uciekania przed ludzkimi spojrzeniami, „jest milsza od każdego rodzaju zbliżenia”⁸⁰. Nieuchwytność obiektu pożądania współgra z niemal nieuchwytnym fenomenem miłości, pozostającym w sferze niewyraźności, zaś zdobywanie wiedzy na jego temat wymaga trudu⁸¹. Rozważania autora *Naszyjnika gołębic* wykraczają poza opozycję dozwolone / niedozwolone, przy akceptacji pewnych podstawowych ograniczeń jako bezdyskusyjnych. W tym sensie trudno się łudzić, jak czyni to wielu współcześnie, że kultura arabska okresu klasycznego

⁷⁹ Ibidem, s. 58.

⁸⁰ Ibidem, s. 125.

⁸¹ Ibidem, s. 28.

była rajem dla homoseksualistów. Z pewnością jednak mogła dawać sporo swobodnej przestrzeni dla ekspresji homoerotycznej, akcentując potęgę wyobraźni i sublimacji, a nawet czyniąc w końcu z miłości do chłopców pewien ideał.

Myliłby się również ten, kto sądziłby, że napięcie między dwoma opisywanymi tutaj biegunami sprowadza się do wyraźnego zakazu kontaktów cielesnych między mężczyznami. Nieporozumienia mogą wynikać z dwóch powodów: pierwszym jest nieprzejrzystość heterodoksyjnego rdzenia religii i prawa, drugim – ubóstwo kultury erotycznej współczesnego Zachodu. Czyż odręcznie napisany list, spojrzenie lub wypowiedziane w czyjejś obecności słowa są pozbawione zmysłowości i nie dość ucieleśnione? A może tym, czego brakuje, jest wyrafinowanie, które wyprowadza na niejednoznaczne obszary nieobecności.

BIBLIOGRAFIA

- Boswell J., *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność. Geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, przeł. J. Krzyszczyński, Kraków 2006.
- Brzask A., *Homoseksualizm u mężczyzn. Aspekty psychologiczne, psychiatryczne i ewolucyjne*, Wrocław 2008.
- Coope J.A., *With Heart, Tongue, and Limbs: Ibn Hazm on the Essence of Faith*, „Medieval Encounters” 2000, nr 1–3, s. 101–113.
- Dover K.J., *Greek Homosexuality*, Cambridge 1989.
- Ebrahim A.M. J., *The Story of Lot and the Qur’ān’s Perception of the Morality of Same-sex Sexuality*, <http://dspace.ucalgary.ca/bitstream/1880/26660/1/31294Ebrahim.pdf> [28.06.2013].
- Ibn Hazm, *Naszyjnik gołębic. O miłości i kochankach*, tłum. J. Danecki, A. Witkowska, Warszawa 1976.
- Mezziane M., *Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IXe au XIe siècle*, „Arabica” 2008, nr 2, s. 276–306.
- Murray S.O., Roscoe W. (red.), *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, New York 1997.
- Peirce L., *Writing Histories of Sexuality in the Middle East*, „The American Historical Review” 2009, nr 5, s. 1325–1339.
- Roudinesco É., *Nasza mroczna strona. Z dziejów perwersji*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- Schmidtke S., *Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1999, nr 2, s. 260–66.
- Wright J.W. Jr., E.K. Rowson (red.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York 1997.