

Ewa Łukaszyk

Wydział „Artes Liberales”  
Uniwersytet Warszawski

---

## Wokół Wallady. Poezja i miłość w Al-Andalus w XI wieku

Postać Wallady bint al-Mustakfi i procesy, jakie miały miejsce w skupionym wokół niej „salonie literackim”, zasługują na uwagę jako przykład zaskakującego trwania kulturowych konsekwencji na pozór jakże błahych zaszłości. Od skandali związanych z postacią córki kalifa minęło już niemal tysiąc lat, a z jej dorobku poetyckiego zachowało się zaledwie dziewięć utworów, lecz łatwo odnieść wrażenie, że jest to sprawa nader aktualna. Szczególny casus Wallady jest bardzo często komentowany, zwłaszcza w perspektywie współczesnych *gender* i *queer studies*. Poezją tworzoną przez kobiety w średniowiecznym Al-Andalus zaczęto się interesować w latach 80. ubiegłego stulecia na fali feministycznej renegeacji dziedzictwa kobiecego w szerokim ujęciu<sup>1</sup>. Również w perspektywie wyłaniającego się w tym samym okresie paradygmatu *queer studies* Al-Andalus wyznacza epokę w dziejach kultury, która stanowi prawdziwą kopalnię materiału. Nic więc dziwnego, że *queer* nadał nowy impuls badaniom nad dość anarchicznym pod względem praktykowania spraw płci i nie zawsze heteronormatywnym społeczeństwem andaluzyjskim.

Jednocześnie Wallada jest obecna na poziomie kultury popularnej. Zarówno ta konkretna postać, jak i szerszy kompleks zmysłowego „życia andaluzyjskiego” zawsze apelował do orientalizującej wyobraźni. Do „wylansowania” figury córki kalifa na początku nowego tysiąclecia przyczyniły się popularne pozycje książkowe, m.in. wydana w 2005 r. *Wallada, la última luna* Matilde Cabello<sup>2</sup> czy *Wallada la Omeya. La vida apasionada y rebelde de la última princesa andalusi* Magdaleny Lasala z 2003 r.<sup>3</sup>. Tłumaczono też poświęconą jej poezję na języki zachodnie<sup>4</sup>. Łatwo od-

---

<sup>1</sup> Zob. m.in. T. Garulo, *Divan de las poetisas de al-Andalus*, Madrid 1986, *passim*. Ta sama badaczka dostarcza też szerszego oglądu zajmującej nas epoki; por. *eadem*, *La literatura de al-Andalus durante el siglo XI*, Madrid 1998, *passim*.

<sup>2</sup> M. Cabello, *Wallada, la última luna*, Córdoba 2005. Pod względem zastosowanego rozwiązania narracyjnego książka jest głosem Wallady w ostatnich dniach życia, zwracającej się do wiernej towarzyszki, a może również kochanki, Muhji.

<sup>3</sup> M. Lasala, *Wallada la Omeya. La vida apasionada y rebelde de la última princesa andalusi*, Barcelona 2003.

<sup>4</sup> Na uwagę zasługuje m.in. antologia poezji Ibn Zajduna we francuskim przekładzie, *Pour l'amour de la Princesse*, wybór i przekład A. Miquel, Paris–Arles 2009.

nieść wrażenie, że wśród kobiet średniowiecza, a zwłaszcza kobiet wywodzących się z kręgu cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, Wallada jest jedną z postaci najżywiej obecnych w potocznej świadomości zachodnioeuropejskiej. Pojawia się m.in. w licznych blogach, nie tylko tych *stricte* feministycznych. W pewien sposób wiąże się też z turystyczną popularnością Andaluzji, jest atrakcyjną ciekawostką z przeszłości<sup>5</sup>. Poetycki dwugłos Wallady i Ibn Zajduna opracował muzycznie Eduardo Paniagua wraz z zespołem El Arabi Ensemble (2003). Ale Wallada interesuje nie tylko muzykologów zajmujących się rekonstrukcją dawnej kultury; dostarcza też wątków przewijających się w muzyce rockowej, a nawet heavymetalowej<sup>6</sup>, czego przykładem jest jej obecność w albumie hiszpańskiej grupy Saurom z 2008 r. Tak więc jest to postać, która nadal wykazuje ogromną i zaskakującą żywotność w kulturze, choć można byłoby się raczej spodziewać, że będzie przedmiotem zainteresowania zaledwie garstki erudytów orientalistów.

Figura Wallady stanowi jednak coś więcej niż ciekawostkę. Jest to postać, która dostarcza znaczącej egzemplifikacji we współczesnym sporze o kobietę muzułmańską i, szerzej, o kształt nowoczesnego islamu. Nie sposób przeoczyć faktu, że popularne ujęcia postaci Wallady pojawiły się właśnie w tym czasie, kiedy światem wstrząsały zamachy terrorystyczne, zarówno w Nowym Jorku, jak i w Madrycie. Zaakcentowanie kobiecego aspektu obcej kultury, a także „innej historii”, leżącej u korzeni cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, będącej przecież częścią przeszłości Hiszpanii, mogło mieć niebagatelną rolę w kształtowaniu wyobraźni zbiorowej i świadomości historycznej w tym trudnym momencie. Wchodzi tu w grę kwestia relacji Wschód–Zachód, w której pojawiają się próby już nie tylko politycznego przeciwstawienia, lecz także znalezienia bardzo głęboko leżącej, niemożliwej do przewyciężenia różnicy kulturowej. Co ciekawe, te próby naświetlenia podstawowego źródła cywilizacyjnego dysonansu idą ostatnio w kierunku konstatacji, że „różnimy się Erosem”, że to właśnie w tym najbardziej intymnym wymiarze, a także w relacjach między sferą prywatną i publiczną, leży przepaść nie do przeskoczenia. Dlatego bliższe przyjrzenie się tej sprawie może być bardzo istotne.

Kwestia oglądu kultury muzułmańskiej przez Zachód (podobnie jak oglądu zachodniej kultury przez Wschód) to bardzo złożone i niejednoznaczne zagadnienie. Formacja orientalistyczna, która została wyczerpująco opisana, a zarazem zdekonstruowana już w latach 70. w słynnej i niezwykle wpływowej książce Edwarda Saïda<sup>7</sup>, przypisywała „Orientalczykom” zmysłowość i lubieżność. Natomiast „nowy orientalizm”, który wyłania się w XXI wieku, przypisuje kulturze muzułmańskiej cechę zupełnie przeciwstawną. Rzekomo „różnimy się Erosem” w tym sensie, że Zachód jest wyzwolony i liberalny, a Wschód sfumiony i purytański. Z drugiej strony, co może być poniekąd zaskakujące, we współczesnej kulturze mu-

<sup>5</sup> Jako postać doskonale uosabiająca kontekst specyficznej obyczajowości andaluzyjskiej jest obecna w adresowanym do szerokiej publiczności wystawiennictwie, chociażby w Muzeum Żydów Sefardyjskich w Kordobie.

<sup>6</sup> W nurcie tzw. „juglar metal”, gdzie średniowiecze funkcjonuje jako jedno z głównych odniesień.

<sup>7</sup> Zob. E.W. Saïd, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991, *passim*.

zułmańskiej pojawia się prąd, który odpowiada na te zarzuty, lansując swoją własną wizję erotyzmu, w dużej mierze przeciwstawianą obyczajom współczesnym, rozpowszechnionym już w tej chwili nie tylko na Zachodzie, ale też głoszącą nowy wymiar autentyczności i swobody. Podstawą tej alternatywnej wizji jest powrót do dziedzictwa średniowiecznego. Jako przykład można wymienić podjęcie pięćdziesięciu „imion miłości”, intymnego słownika, wyrażającego bogactwo i różnicowanie stanów emocjonalnych człowieka, zapoczątkowane przez marokańską pisarkę i feministkę, Fatémę Mernissi<sup>8</sup>. Również postać Wallady, wydarzenia związane z jej „salonem literackim” i powstała w tym kręgu poezja erotyczna stanowią bardzo ważne punkty odniesienia w aktualnym projekcie kulturowym, polegającym na przedefiniowaniu „miłości muzułmańskiej” w taki sposób, aby można było odejść zarówno od ciasnego purytanizmu, jak i oprzeć się zalewowi zaściankowej i degradującej sferę intymną erotycznej tandety, jaka krąży w globalnym obiegu.

Czy rzeczywiście przepaść między Wschodem a Zachodem leży zatem w różnicy potraktowania, uzewnętrzniania i wyrażania rzeczywistości intymnej? Niezwykle istotną kwestią, jaką należy rozważyć, by odpowiedzieć na to pytanie, jest charakter i kształt instytucji literatury jako formy publicznego wyrażenia intymności i przekraczania granicy prywatne-publiczne. Prowadzony przez Walladę „salon poetycki” stanowi pod wieloma względami innowację w obrębie arabskiej tradycji poezji erotycznej. Istotne jest zerwanie ze stawianym dawniej wymogiem sekretu, otaczającego słowny wyraz miłości, uwarunkowane pragnieniem poetyckiej sławy, po jaką sięga również żeński podmiot. Warto więc rozpocząć od krótkiego nakreślenia wydarzeń i sylwetek ich uczestników, pamiętając jednocześnie, że do „prawdy historycznej” bardzo trudno tu dojść, również dlatego, że obraz coraz bardziej zaciemnia ideologiczne zaangażowanie większości autorów, którzy współcześnie piszą o Walladzie. Spróbujmy jednak uchwycić kontury sytuacji.

Wallada bint al-Mustakfi urodziła się w 994 r., a zmarła według niektórych źródeł w 1087, a według innych jeszcze później, 26 marca 1091 r. w Kordobie, w dniu wkroczenia almorawidów do miasta. Była córką jednego z ostatnich kalifów umajjadzkich, Muhammada III al-Mustakfięgo, oraz chrześcijańskiej niewolnicy; stąd też miała podobno jasną cerę i niebieskie oczy. Nigdy nie wyszła za mąż, co było poniekąd normą wśród córek kalifów tej epoki. Zwykle pozostawały one w stanie wolnym do końca życia, po prostu dlatego, że nikt w państwie nie dysponował tak wielkim majątkiem, aby zaoferować dar ślubny adekwatny do ich statusu, a normy religijne nie pozwalały na to, żeby księżniczki wydawać za władców

<sup>8</sup> Przywołanym tekstem źródłowym jest tu czternastowieczny traktat *Ogród kochanków* (*Rawdat al-Muhibbîn*) syryjskiego imama Ibn Qajjima al-Dżawziji. W swoich publikacjach, a także publicznych wystąpieniach, Fatéma Mernissi podejmuje go wielokrotnie od połowy lat 80. ubiegłego wieku. Zob. m.in.: F. Mernissi, *L'amour dans les pays musulmans. À travers le miroir des textes anciens*, Casablanca 2012, *passim*; Fatéma Mernissi présente *Le Jardin des Amoureux. Les 50 noms de l'amour d'Ibn Qayyim al-Jawzīyā*, kaligrafie M. Idali, ilustracje M. Bannour, F. Louardighi, przekład z języka arabskiego F. Zryouil, Rabat 2011, *passim*. Co ciekawe, podejmowane są współcześnie próby dalszego rozszerzenia tradycyjnego zasobu leksykalno-frazeologicznego i stworzenia zbioru nie tylko pięćdziesięciu, ale stu „imion miłości”; zob. M. Chebel, L. Métoui, *Les Cent noms de l'amour*, Paris 2006, *passim*.

państw ościennych, niebędących muzułmanami. Widać więc, że obowiązujący system norm kulturowych wytwarzał tu względnie stałą szczelinę swobody, która wcześniej czy później musiała zostać wykorzystana. Ta przestrzeń wolności nie ograniczała się jednak wyłącznie do kobiet o najwyższym statusie. Również w innych warstwach społecznych rola kobiety andaluzyjskiej różniła się znacznie od wzorców znanych z innych części ówczesnego świata arabsko-muzułmańskiego, które można z dużym przybliżeniem odnosić do dzisiejszych stosunków obserwowanych przez etnografów na Półwyspie Arabskim. John W. Fox, Nada Mourtada-Sabbah i Sulayman N. Khalaf tłumaczą to zmniejszającą się rolę systemu opartego na pokrewieństwie, w którym kobieta stanowiła swoiste *vehiculum* honoru (*szaraf*) grupy krewniczej: „W miarę jak polityczne prerogatywy rodu czy też lineażu przechodzą pod kontrolę państwa, ma miejsce inny ważny proces — stratyfikacja genderowa zostaje rozluźniona. Kobiety zaczynają też pojawiać się coraz częściej w dokumentach historycznych i innych rodzajach piśmiennictwa”<sup>9</sup>.

Ponieważ kalif, rychło zamordowany w toku niekończących się walk o władzę, nie miał męskich potomków, Wallada odziedziczyła po ojcu ogromny majątek, który przeznaczyła na prowadzenie życia pałacowego. Gromadziła wokół siebie rozmaitych literatów, zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Dwór Wallady oferował swoistą szansę edukacji, nie tylko dla dziewcząt wysoko urodzonych, lecz także dla utalentowanych jednostek wywodzących się z pospółstwa. Wśród tych ostatnich zapisała się Muhja bint al-Tajjani, zdolna poetka, będąca według tradycji córką człowieka sprzedającego figi, a więc znajdującego się na samym dole hierarchii społecznej. Choć jej utwory zachowały się w dalece niepełnej postaci, często interpretuje się je dzisiaj jako świadectwo możliwej relacji intymnej z protektorką. Pozostaje to kwestią otwartą, gdyż charakter przyjmowanej wówczas konwencji literackiej jest niepewny. Czy wiersz Muhji bint al-Tajjani, nawiązujący do dziewiczego macierzyństwa Marii, matki Jezusa, należy odczytywać jako grę konceptów nawiązującą do imienia Wallada, oznaczającego rodzicielkę, czy raczej jako aluzję do rzeczywistego porodu, który mimo panińskiego stanu Wallady mógł przecież mieć miejsce? Nie sposób tego dziś rozstrzygnąć w sposób jednoznaczny. Wielu badaczy stoi też na stanowisku, że twórczość poetek andaluzyjskich przynajmniej w pewnej mierze powielala wzorce obrazowania zapożyczone z twórczości takich mistrzów, jak Ibn Abd Rabbihi czy nieco później al-Mutamid — mężczyzn kreślących idealne portrety swoich ukochanych. Może to tworzyć fałszywe przeświadczenie o powszechności relacji lesbijskich w Al-Andalus, na które badacze z kręgu *queer studies* są szczególnie uwrażliwieni.

Najstynniejszymi uczestnikami salonu literackiego Wallady byli wszakże dwaj konkurenci płci męskiej, zabiegający o jej względy: Ibn Zajdun i Ibn Abdus. Pierwszy z nich, urodzony w Kordobie w 1003 r.<sup>10</sup>, był wykształconym i pełnym ogłady

<sup>9</sup> J.W. Fox, N. Mourtada-Sabbah i S.N. Khalaf, *Ethnography and the Culture of Tolerance in al-Andalus*, „Harvard Middle Eastern and Islamic Review” 2006, t. 7, s. 149 (przekład autorki artykułu).

<sup>10</sup> Ciekawostką, na którą warto zwrócić uwagę, jest zatem fakt, że był znacznie młodszy od swojej ukochanej. Jak się wydaje, w kręgu cywilizacji arabsko-muzułmańskiej nigdy nie było

potomkiem prominentnego rodu, zdradzającym już w młodym wieku wybitny talent literacki. Nie stronił też ani od zaangażowania w politykę, ani od politycznego ryzyka. Miał rzekomo przyłożyć rękę do przewrotu z 1031 r. i być może to dzięki temu otrzymał urząd wezyra u boku wyniesionego właśnie na tron władcy. Ukonowaniem tej kariery mógł być również romans z Walladą, choć według świadectwa zawartego w samej poezji Ibn Zajduna inicjatywa w tym zakresie leżała po stronie kobiety. Rzekomo to ona zaaranżowała pierwsze spotkanie, przysyłając mu wierszowane zaproszenie na nocną schadzkę („gdyż noc najlepiej chroni sekrety”) i jednocześnie wyjawiając natężenie swej namiętności za pośrednictwem astronomicznych metafor, które, na ile można to oszacować na podstawie zachowanych urywków, były charakterystyczne dla jej twórczości. Gdyby ciała niebieskie odczuwały coś analogicznego do jej przeżyć, Księżyc nie zaświeciłby, noc by nie zapadła, a gwiazdy nie przesuwałyby się po nieboskłonie...

O ile Ibn Zajdun został uznany przez współczesnych i potomność za jednego z największych poetów Al-Andalus<sup>11</sup>, o tyle Ibn Abdus został zdegradowany do rangi zawistnika i dworaka-wierszoklety. Nie wiemy, na ile ten ostatni osąd jest słuszny, gdyż sama twórczość z tej epoki zachowała się w stanie wrywkowym. Na ile nałożyła się w tym wypadku ogólna niechęć różnych kręgów andaluzyjskiego społeczeństwa do postaci znienawidzonego wezyra? Któż wie, może Ibn Abdus został ukazany potomności jako kiepski poeta przynajmniej częściowo dlatego, że był tak bardzo niepopularny. Tak czy owak aktualna polityka stanowiła istotne tło poetyckiej i erotycznej rywalizacji tych dwóch postaci. Nie było to zresztą nowością. Poezja jako instrument w grze o wpływy i łaski była szeroko wykorzystywana na dworach kalifów, a specjalny gatunek używany w tej walce, *hidža*, często operował wyrażeniami i motywami o charakterze obscenicznym<sup>12</sup>, co, jak zobaczymy niżej, zmąci rychło czystość poetyckich dwugłosów miłosnych.

Pod względem przyjmowanych konwencji literackich „salon” Wallady odwoływał się zatem do dawnych tradycji, które ulegały licznym modyfikacjom i przesunięciom. Przede wszystkim wyrósł oczywiście na gruncie arabskiej tradycji poezji miłosnej, która rozwijała się począwszy od okresu przedmuzułmańskiego na terenie Hidżazu. W XI wieku w Al-Andalus była to już tradycja skodyfikowana i sformalizowana, licząca sobie kilka wieków historii, z obszernym repozytorium form, motywów i tekstów poetyckich. Równolegle składał się też na tę tradycję repertuar konwencji obyczajowych związanych z wyrażaniem miłości, których przeglądu

---

to niczym rażącym, skoro różnicę wieku niejako legitymizował precedens samego Mahometa, który jako młodzieniec ożenił się ze znacznie starszą od siebie wdową Chadidżą.

<sup>11</sup> Jego poezję komentowali już współcześni, m.in. Ibn Szuhaid w *Liście o geniuszach* (*Risālat al-tawābi' wa-l-zawābi*). Poświęcona mu bibliografia nowożytna, zarówno w językach zachodnich, jak i w języku arabskim, jest stosunkowo bogata. Arabskojęzyczne monografie poświęcili mu m.in. Abd al-Razzaq al-Hilali (*Wallāda wa Ibn Zajdūn*, Bagdad 1947), Mahmud Subh i Abbas al-Jarari. Spośród prac zachodnich wymienimy Sieglinde Lug, *Poetic Techniques and Conceptual Elements in Ibn Zajdūn's Love Poetry*, Washington 1982.

<sup>12</sup> Por. J. Danecki, *Wstęp*, w: *Poezja arabska. Wiek VI–XIII. Wybór*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1997, s. LXII–LXIII.

dostarcza *Naszyjnik gotębicy* (*Tauq al-hamama*) Ibn Hazma<sup>13</sup>. W ogólniejszym sensie możemy więc mówić o ustabilizowanym kodzie kulturowym, często zestawianym z europejską miłością dworną. Józef Bielawski kreśli jego skrótową charakterystykę, wymieniając kilka stałych elementów:

W poezji tej poeta-kochanek uważa się za „niewolnika” — *mamluk* — swojej damy. Poci, Ibn Hazm, Ibn Zajdun i inni, piszą o miłości „poddanej”, posługując się specjalną terminologią. Poeta nazywa swoją ukochaną: *sajjidi* — „mój pan”, lub *maulaja* — „mój władca” (*seigneur*), często mówią o „ból miłości” — *wadžd*. Występują w tej poezji postacie i pewne wyrażenia, które spotykamy później w poezji prowansalskich trubadurów, jak np. „stróż śledzący” — *rakib*, „oszczerca” — *waszi* (dążący do rozdzielania kochanków), itp.<sup>14</sup>

Ten konwencjonalny obraz poezji głoszącej bezwarunkowe podporządkowanie kochanka ukochanej jest z pozoru całkowicie jednoznaczny. Jak zobaczymy, tworzy wszakże siatkę napięć z innymi wzorcami i aspiracjami. Mimo iż śmiała tradycja „libertyńska” pojawiła się już na wczesnym etapie rozwoju arabskiej literatury erotycznej<sup>15</sup>, a później wydała na Wschodzie nurt określany jako *mudżun*<sup>16</sup>, to jednak w tej dojrzałej, skryzalizowanej formie rozwijał się przede wszystkim wymóg oględności, a także zachowania dyskrecji i sekretu, stanowiący istotną część koncepcji miłości czystej, *al-hubb al-udhri*. Ibn Zajdun rysuje się nadal jako jej ważny reprezentant, rozwijając neoplatońską, emanacyjną wizję miłości i piękna, zwłaszcza w początkowym etapie romansu z Walladą. Para kochanków spotyka się pod osłoną ciemności w ogrodzie, urozmaicając igraszki poetyckim dwugłosem. Następuje szczęśliwy okres, wypełniony kolejnymi nocnymi schadzkami i dniami. Ibn Zajdun opisuje je jako wypełnione niecierpliwym oczekiwaniem i bólem, którego nawet wino nie jest w stanie złagodzić. Zachowanie sekretu ma ogromne znaczenie, skoro w jednym z wierszy Ibn Zajdun martwi się, że bladeść i wycieńczenie, w jakie popadł, zdradzi postronnym jego tajemnicę.

A jednak pragnienie poetyckiej sławy, rozstawienia przez miłość, wchodzi w oczywisty konflikt z tym wysmakowanym i subtelnym rodzajem twórczości. Poetycki egotyzm ma w literaturze arabskiej długą i świetną tradycję, stanowiącą przeciwagę konwencji „poety-niewolnika”. Żywione przez twórcę pragnienie jak najgłośniejszego i jak najbardziej publicznego triumfu znalazło właściwy sobie kontekst już w tradycyjnych turniejach, organizowanych z dawien dawna w Arabii przy okazji słynnych jarmarków w mieście Ukaz. W jeszcze większym stopniu publiczny wymiar zwycięstwa w poetyckim turnieju liczył się w takich okolicznościach, jakie zaistniały na dworze Wallady, gdzie chodziło przecież o względy córki kalifa,

<sup>13</sup> Zob. Ibn Hazm, *Naszyjnik gotębicy. O miłości i kochankach*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1976, *passim*.

<sup>14</sup> J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, s. 206.

<sup>15</sup> Już w okresie przedmuzułmańskim reprezentowali ją tzw. „libertyni mekkańscy”.

<sup>16</sup> Zob. Z. Szombathy, *Mujūn. Libertinism in Medieval Muslim Society and Literature*, Exeter 2013, *passim*. Termin ten jest odnoszony zwykle do poezji kalifatu abbasydzkiego i kojarzony w pierwszej kolejności z nazwiskiem Abu Nuwasa.

przekładalne na znaczenie w hierarchii i polityczne wpływy. Można więc powiedzieć, że w tych okolicznościach im głośniejszy, tym lepiej.

I rzeczywiście, zamiast dyskretnej, prywatnej liryki poetów kultuwujących *al-hubb al-udhri*, do jakich zaliczał się początkowo także Ibn Zajdun, mamy tu do czynienia z narastającą ostentacją. Literatura staje się podstawowym narzędziem skandalizowania, a to z kolei jest sposobem budowania statusu — paradoks ten przejawia się nągminnie we współczesnych relacjach społecznych, ale nie był on, jak widać, obcy również średniowieczu. Z tego wyścigu do rozgłosu Wallada jako kobieta wcale nie jest wyłączona, ani też nie chce się z niego wycofywać. Wręcz przeciwnie. Pogwałcenie religijnych i obyczajowych wymogów skromności staje się nie tylko warunkiem, lecz także środkiem podkreślenia statusu, faktu, iż stoi ponad obyczajem i prawem. Dążąc do publicznej sławy, Wallada rzecz jasna potrzebuje twarzy, tego podstawowego, cielesnego elementu rozpoznawalności. Dlatego też wbrew liczным napomnieniom religijnych autorytetów odmawia jej zakrywania. Potrzebuje także poezji, będącej komplementarnym elementem rozpoznawalnego wizerunku. Zwłaszcza słowa wpadającego w ucho, łatwego do zapamiętania i powtórzenia, takiego słowa, które we współczesnej terminologii nazwalibyśmy memem wiralnym — elementem symbolicznym, obdarzonym zdolnością do niekontrolowanego rozprzestrzeniania się na podobieństwo samopowielającego się wirusa. Mem wiralny to termin, który odnosimy dzisiaj do treści krążących w Internecie. A co mogło mieć tę samą skuteczność w średniowieczu? Oczywiście słowo przekazywane z ust do ust, chwytliwy, popularny wierszyk, zwłaszcza o obscenicznym posmaku. Rodzi się on w „salonie literackim”, który nie jest zamkniętym, arystokratycznym kręgiem, w jakim rozwijała się większość „prywatnej” poezji andaluzyjskiej. Często obfitowała ona zarówno w elementy hetero-, jak i homoerotyczne, a także inne treści o charakterze tajnym, sekretnym, np. heterodoksyjne punkty widzenia w kwestiach religijnych, łączące się z rozwojem mistyki andaluzyjskiej, gdzie zresztą koncepcje krążące wokół pojęć miłości i pożądania (odnoszonego do Boga) odgrywały niezwykle istotną rolę. Salon Wallady różni się zasadniczo od wszystkich prywatnych kręgów tej epoki, właśnie dlatego, że jest otwarty; generowane w nim utwory mają zostać podchwyczone, mają się przedostać na ulicę.

W tej perspektywie mniej już zaskakuje fakt, że poetycki turniej, mający w zasadzie dotyczyć czy to prawdziwej, czy to udawanej miłości, przerodzi się wkrótce w szermierkę na inwektywy. Intymna relacja, przedstawiana w poezji Ibn Zajduna jako największa tajemnica, mogła być w rzeczywistości swoistą osią organizacyjną salonu, funkcjonującego jako przestrzeń ostentacji. Być może wszyscy mieli widzieć, jak Wallada improwizuje wiersze, patrząc w oczy Ibn Zajdunowi, mierząc się z nim w poetyckim pojedynku, który w bliższej nam, prowansalskiej tradycji jest określany jako *tensona*. W przeciwieństwie do dawnych jarmarków w mieście Ukaz, kobieta nie ogranicza się do roli arbitra w poetyckim sporze mężczyzn, lecz zajmuje aktywną pozycję. Cała sprawa jest niewyczerpanym tematem aluzji dla wszystkich poetów zaludniających salon Wallady. Teraz miłość musi się pokazać, musi być głośna, bo zarówno romans, jak i poetycka sława są przedmiotem pożądania. Wkrótce też wkracza na scenę przewidziana już w skodyfikowanym podziale ról postać zawistnika, w którą wciela się wezyr Ibn Abdus, pragnący za jednym

zamachem zniszczyć relacje Ibn Zajduna z władzą i jego romans z księżniczką. Wspaniałego pretekstu dostarcza mu zbliżenie pomiędzy poetą a ulubioną czarną niewolnicą Wallady.

Przyłapanie Ibn Zajduna *in flagranti* z Murzynką pozwala na wprowadzenie nowego tematu do andaluzyjskiego dwugłosu poetyckiego — zdrady. Wallada pisze z tej okazji wiersz, gdzie wytyka absurdalność postępowania swego kochanka, który zamiast jaśniejącego księżycy wybrał ciemną planetę<sup>17</sup>. Jednakowoż Ibn Zajdun wkrótce odpłaci się jej z nawiązką. Poetycki dwugłos rozwija się w swoisty trójgłos, gdy rywal zajmuje miejsce u boku Wallady. Stwarza to dla talentu Ibn Zajduna szerokie pole do zastosowania w praktyce wszystkich niuansów klasycznej poetyki arabskiej. Poetycka pogróżka skierowana do Ibn Abdusa operuje rymem z literą *dād*, która swoim głuchym brzmieniem, a zdaniem niektórych również graficzną formą ma współgrać z obrazem pomrukującego lwa, jakim jawi się poeta w obliczu konkurenta. Z kolei przesłanie skierowane do Wallady, mające kończyć romans, operuje łagodną i nostalgiczną literą *lam*.

Okazuje się jednak, że do rzeczywistego końca tej trójstronnej relacji jest jeszcze daleko. Skoro ton liryczny nie odniósł spodziewanego skutku, Ibn Zajdun zaczyna eksplorować swoją wenę satyryczną, mnożąc intrygi, mające skłócić Walladę z nowym kochankiem. Produkuje prześmiewcze listy, w których Ibn Abdus zostaje scharakteryzowany jako głupiec, ignorant i plagiator. Zostają one podchwyczone przez niechętnie dworakowi otoczenie, krążą w licznych odpisach. Jak się wydaje, wzbudza to niepohamowany gniew Wallady, która odpowiada poetyckimi inwektywami pod adresem byłego kochanka, wywołując w ten sposób swoistą eskalację obsceniczności. Sprawa jeszcze bardziej bogaci się w odcienie, gdy Ibn Zajdun zostaje ponownie przyłapany, tym razem w męskim towarzystwie. Jego homoseksualne zapały przywodzą Walladzie na myśl analogię ze świata przyrody: gdyby penis był palmą, to on byłby zapewne dzieciotem. Wreszcie Ibn Zajdun miał rzekomo skwitować rozstanie i romans Wallady z Ibn Abdusem jeszcze mniej wybrednym porównaniem do schrupanego przysmaku, którego skórkę rzuca się szczurowi. Ponieważ wezyr nie był popularną postacią, wiersz sugerujący jego podobieństwo do szczura został ochoczo podchwyczony przez lud, a miłość dworska jeszcze raz potwierdziła swój publiczny charakter, stając się tematem dnia dla wszystkich mieszkańców Kordoby.

Skandal osiąga na koniec takie proporcje, że poeta trafia do więzienia, a potem na wygnanie do Sewilli. Bielawski komentuje to w tonie lirycznym: „Udręczony poeta nawet w więzieniu układał wiersze do niewiernej kochanki, świadczące o wielkiej szlachetności jego charakteru”; przytacza też najśtywniejszy utwór Ibn Zajduna, subtelną nuniję (poemat rymowany na literę *nūn*), w której poeta z czułością i rozrzewnieniem wspomina „dni rozkoszy, które minęły”<sup>18</sup>. Teza o szlachet-

<sup>17</sup> Jak objaśnia Raymond K. Farrin, Wallada wykorzystuje podobieństwo określenia *al-Musztarī*, oznaczającego Jowisza, i wyrażenia *al-musztarā*, oznaczającego niewolnicę. Por. R.K. Farrin, *The Nūniyya of Ibn Zaydūn: A Structural and Thematic Analysis*, „Journal of Arabic Literature” 2003, t. 34, nr 1/2, s. 84.

<sup>18</sup> J. Bielawski, *op. cit.*, s. 212.



ności Ibn Zajduna może nie do końca odpowiadać prawdzie, skoro — jak widzieliśmy — niewierność była obopólna, jednakże ten idealistyczny pogląd polskiego filologa wynika po części z miejsca, jakie Ibn Zajdun ostatecznie zajął w wyobraźni świata arabsko-muzułmańskiego. Z czasem zatarł się skandal, a utrwaliło umiejscowienie pary Wallada - Ibn Zajdun w gronie wielkich kochanków z przeszłości, obok takich słynnych par, jak Madżnun i Lajla czy Dżamil i Busajna.

Aż trudno uwierzyć, że po tych wszystkich zaszłościach Wallada i Ibn Zajdun w późniejszym okresie ponoć jeszcze się pogodzili, a tradycja uwieczniła ich jako parę romantycznych kochanków. Warto jednak dodać, że również Ibn Abdus dochował na swój sposób wierności Walladzie, oferując jej pomoc i opiekę aż do późnej starości (jak pamiętamy, Wallada zmarła w bardzo podeszłym wieku). Sprawa szczerości uczuć jest tu jednak kwestią drugorzędną, a badacze często odczytują nuniję Ibn Zajduna w perspektywie o wiele szerszej niż osobista relacja<sup>19</sup>. Istotniejsze jest to, że Wallada stanowi postać ucieleśniającą liberalną kulturę andaluzyjską w jej późniejszym starciu z ruchami reformatorskimi, napływającymi od strony saharyjskich ribatów. Z pewnością jej śmiałość, nie tylko obyczajowa, lecz przede wszystkim poetycka, wiele wniosła do pejzażu kobiecej liryki andaluzyjskiej, przyczyniając się do jej późniejszego rozkwitu, wyznaczanego przez takie postaci, jak Hafsa bint al-Hajj al-Rakunijja (1135–1191). Wyłania się więc pytanie, czy jest to postać reprezentująca środowisko dekadencji i upadku, czy wręcz przeciwnie, żywotność i innowację. Tak czy owak, stanowi część muzulmańskiego dziedzictwa.

Kontekst kulturowy Al-Andalus, z całą jego złożonością, ma dziś ogromne znaczenie w wielokierunkowych poszukiwaniach tożsamościowych, o charakterze zarówno genderowym, jak i szerszym, cywilizacyjnym. Zagadnienie relacji między sferą prywatną a sferą publiczną wysuwa się tu na pierwszy plan, zwłaszcza w odniesieniu do kobiety. Na ile uprawnione jest poszukiwanie sławy, rozgłosu, własnego miejsca w literaturze przez kobietę muzulmańską? Pytanie to niezwykle aktualne, gdy na Półwyspie Iberyjskim pojawia się zupełnie nowa generacja muzulmanek, żywiących pragnienie sięgnięcia po literackie laury. Współczesna pisarka imigrantka pisząca po katalońsku, Najat El Hachmi, przedstawia w autobiograficznej relacji nie tylko swój namysł nad tą kwestią, ale i niemożność znalezienia odpowiedzi na to pytanie w kręgu realnie funkcjonujących dzisiaj autorytetów religijnych. Decydując się ostatecznie na poszukiwanie literackiej sławy, przeżywa osamotnienie, cierpi z powodu aksjologicznego konfliktu<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Sieglinde Lug widzi w niezwykle subtelnej i nowatorskiej konstrukcji rytmicznej tego poematu ogólniejszy wyraz idei rozłam, odnoszonej nie tylko do zerwania z Walladą, ale i do politycznego rozstroju państwa; zob. S. Lug, *op. cit.*, s. 157. Również Raymond K. Farrin traktuje raczej formalny zwrot do Wallady jako część konwencji *ghazalu*, a zasadnicze znaczenie przypisuje opozycji światu i zmroku, konotującej następowanie po sobie rozkwitu i dekadencji, odnoszonych do świata i życia ludzkiego; zob. R.K. Farrin, *op. cit.*, s. 82–106. Ten ogólny, egzystencjalny sens zmierzchu i podsumowania uzasadnia też fakt, że rozdział poświęcony nunijji Ibn Zajduna zamyka obszerną monografię literatury andaluzyjskiej, zob. *The Literature of al-Andalus*, red. M.R. Menocal, R.P. Scheindlin, M. Sells, Cambridge 2000, s. 491–496.

<sup>20</sup> Zob. N. El Hachmi, *Jo també sóc catalana*, Barcelona 2004, *passim*.

A jednak *de facto* legitymizacja takiego wyboru znajduje precedens i uzasadnienie w przeszłości kultury muzułmańskiej. Wallada udzieliła już odpowiedzi na pytanie o poetycką sławę: nie za pomocą kazuistycznej argumentacji, lecz posługując się retoryką faktów dokonanych. Pokazywała się publicznie w sukni, na której został wyhaftowany jej własny wiersz — indywidualistyczny manifest: *Ana wallah aslah li-l-mu'ala* — „To ja jestem najbardziej godna chwały, tego, co najwyższe, najwznioślejsze”. Arabskie zdanie można tłumaczyć na wiele sposobów, ale na podkreślenie zasługuje tu wyraźnie zaakcentowane „ja”, pierwszoosobowy głos kobiecego podmiotu, który całkowicie rezygnuje z rezerwy czy skromności — typowych „cnót” dobrze wychowanej panienki. Zamiast tego Wallada przywłaszcza sobie wybujałe *ego* arabskiego poety, który nie cofa się przed bezczelnością i ostentacją, opiewając bez najmniejszego odruchu zakłopotania własną chwałę, wyższość, symboliczną supremację. To jest dokładnie ten sam dyskurs, jaki o pokolenie wcześniej na Wschodzie doprowadził do kulminacji chyba najbardziej „paradygmatyczny” poeta klasycznej literatury arabskiej, Al-Mutanabbi. Pozostawił on po sobie słynny wers: *Ana aladhi nawzar al-'ami ila adabi* — „To ja jestem tym, którego nawet ślepiec rozpoznaje po ogładzie, erudycji”. Poruszając się bez skrępowania w obrębie własnej tradycji kulturowej, nie oglądając się na płęć biologiczną czy kulturową, Wallada sięga po ten sam dyskurs wybujałej pewności siebie, wręcz wyniosłości, pisząc na własnej sukni — a według innej tradycji tatuując na ramieniu, niemalże naznaczając się cielesnie śmiałymi deklaracjami nieograniczonych swobód: miała rzekomo zadeklarować nie tylko, iż nosi głowę wysoko i kroczy własną drogą na spotkanie z przeznaczeniem, lecz także, że odda policzek do pocałowania kochankowi, którego sama wybierze.

Wątpliwość, czy Wallada jest wzorcem, czy też antywzorcem, z pewnością pozostanie w mocy. Nie chodzi tu wyłącznie o to, że może być obiektem sympatii liberalnych feministek zachodnich. Również z perspektywy „tej drugiej strony” okazuje się, że Wallada ucieleśnia wiele cnót. Była pewnie nie najlepszą muzułmanką, ale za to godną spadkobierczynią tradycji arabskiej, tak ceniącej niezawisłość, osobistą wolność, ten specyficzny egotyzm, który parę wieków później zjedna Arabom sympatię europejskich romantyków. Rysuje się jako postać transwersalna, swoisty punkt wspólny, mogący stwarzać pole do debaty istotnej dla przedstawicieli obu światów, oddzielonych rzekomo cywilizacyjną przepaścią.