


BARBARA OSTAFIN

 <https://orcid.org/0000-0001-8660-4208>

Uniwersytet Jagielloński

barbara.ostafin@uj.edu.pl

Historia wiersza, historia w wierszu. Analiza i prawdopodobne losy utworu al-Ḥayquṭāna z traktaktu al-Ġāḥiẓa *Kitāb faḥr as-Sūdān ʿalā al-Biḍān*

The History of the Poem, the History in the Poem.

Analysis and Probable History of al-Ḥayquṭān's Work from the Treatise of al-Ġāḥiẓ *Kitāb Faḥr al-Sūdān ʿalā al-Biḍān*

Abstract: In al-Ġāḥiẓ's treatise *Kitāb Faḥr al-Sūdān ʿalā al-Biḍān*, the title of which in the already classic Polish study on Arabic literature was translated as *The Superiority of Blacks over Whites*, or *Treatise on the Superiority of Blacks over Whites*, the author of the work lists the characters of black inhabitants of the caliphate; among them he evokes al-Ḥayquṭān, whom he presents as a poet and a preacher of Abyssinian origin. He also quotes al-Ḥayquṭān's poem, which is a paean to the courage and valor of the Abyssinians, referring to important events that took place in the Arabian Peninsula just before the birth of the Prophet Muḥammad.

In modern times, al-Ḥayquṭān's poem is used in popular publications and online forums as a historical example of a reaction to racism and a reason to be proud of the bravery of the poem's dark-skinned characters, as well as the example of literary achievement of the inhabitants of the caliphate of African descent.

The purpose of this article is to refer to the historical events mentioned in the work of the black poet, present him in the context of the few surviving Arabic sources, explore the potential circumstances of the creation of the work and reflect on the actual circumstances of its creation as described by al-Ġāḥiẓ.

Keywords: al-Ḥayquṭān, al-Ġāḥiẓ, *Kitāb Faḥr al-Sūdān ʿalā al-Biḍān*, dark-skinned inhabitants of medieval caliphate

Abstrakt: W swoim traktacie *Kitāb faḥr as-Sūdān ʿalā al-Biḍān*, którego tytuł w klasycznym już polskim opracowaniu o literaturze arabskiej został przełożony jako *Wyższość czarnych nad białymi* (Bielawski 1968, 150, 501) lub *Traktat o wyższości czarnych nad białymi* (Bielawski 1995, 134, 318)¹ autor dzieła, al-Ġāḥiẓ (zm. 869), wymieniając postacie czarnoskórych mieszkańców

¹ Jest to, *de facto*, drugie wydanie *Historii literatury arabskiej* z 1968 roku, skrócone jednak o zagadnienia dotyczące nowej i współczesnej literatury arabskiej oraz poprawione i uzupełnione o wszystkie arabskie tytuły omawianych w nim dzieł w uproszczonej transkrypcji.

kalifatu, wspomina sylwetkę al-Hayquṭāna, którego przedstawia jako poetę i mówcę pochodzenia abisyńskiego. Cytuje także jego wiersz, będący peanem sławiącym odwagę i męstwo Abisyńczyków, odwołującym się do ważnych wydarzeń, jakie zaszły na Półwyspie Arabskim tuż przed narodzinami proroka Muḥammada. Współcześnie wiersz al-Hayquṭāna w popularnych publikacjach i na forach internetowych jest wykorzystywany jako historyczny przykład reakcji na przejawy rasizmu oraz powód do dumy z czynów świadczących o odwadze czarnoskórych bohaterów utworu, a także osiągnięć literackich mieszkańców kalifatu pochodzenia afrykańskiego.

Celem niniejszego artykułu jest odniesienie się do wydarzeń historycznych wspomnianych w utworze czarnoskórego poety, przedstawienie jego postaci w świetle bardzo nielicznych zachowanych źródeł arabskich, przybliżenie potencjalnych okoliczności powstania dzieła oraz refleksja nad realnością opisanych przez al-Ġāhiz okoliczności powstania utworu.

Słowa kluczowe: al-Hayquṭān, al-Ġāhiz, *Kitāb faḥr as-Sūdān ‘alā al-Biḍān*, ciemnoskórzy mieszkańcy średniowiecznego kalifatu

Zanim zostaną omówione zasygnalizowane powyżej problemy, warto powrócić do kwestii przekładu tytułu pracy al-Ġāhiza, by zaproponować wersję bliższą oryginałowi. Zagadnienia te, aczkolwiek marginalnie związane z głównym tematem artykułu, celowo zostają umieszczone na początku, ponieważ wyjaśnienie ich wydaje się ważne i porządkujące przyjętą w polskiej arabistyce błędną formę, która może dawać mylne pojęcie w odniesieniu do treści przesłania. Jako pierwszy w powojennej arabistyce taki przekład tytułu zaproponował Józef Bielawski w *Historii literatury arabskiej*. W tym pierwszym wydaniu brakuje transkrypcji oryginału tytułu dzieła, które autor przedstawia bardzo pobieżnie, zaznaczając jednak, że jest to niewielkich rozmiarów traktat „[...] al-Dżahiz napisał [...] mnóstwo krótkich rozpraw zwanych *rasail*, to jest »posłań«, czyli rozpraw lub szkiców [...]”. Nie sposób tutaj wliczyć ich tytułów, niekiedy bardzo oryginalnych i dowcipnych, jak np. *Wyższość czarnych nad białymi*” (Bielawski 1968, 150). W drugim wydaniu opracowania o arabskiej literaturze przekładowi tytułu (tutaj: *Traktat o wyższości czarnych nad białymi*) towarzyszy podany w uproszczonej transkrypcji tytuł oryginału jako *Risala fi fadl as-sudan ala al-bidan* (Bielawski 1995, 134, 318). Niestety, taka postać tytułu jest obciążona pewnym błędem, który prawdopodobnie przyczynił się do niepoprawnej jego formy funkcjonującej w polskiej arabistyce. Pierwszy jego człon, termin *risāla*, w uproszczonej postaci zastosowanej w opracowaniu *risala*, „posłanie”, „traktat” zostanie omówiony na końcu tych rozważań, istotniejsze jest tutaj pojęcie *faḍl* „wyższość”, „nadrzędność”. Bielawski znał tę wersję tytułu, miał więc podstawy, by zaproponować przekład w postaci: *Traktat o wyższości czarnych nad białymi*. Jego śladem poszli inni, sięgając po tę właśnie formę, na przykład w tłumaczeniu z języka niemieckiego na polski *Historii literatury arabskiej* Wiebke Walther również pojawia się wersja przekładu (Walther 2008, 126) – uprzednio zaproponowana przez Bielawskiego, ale już bez transkrypcji oryginału tytułu². Tymczasem w arabskim oryginale tytuł dzieła to *Faḥr as-Sūdān ‘alā al-Biḍān*, w którym pojęcie *faḥr* należy tłumaczyć jako „przechwalanie się”,

² Można również założyć, że na potrzeby drugiego wydania posłużono się przekładem tytułu polskiego na arabski z pierwszego wydania *Historii literatury arabskiej*.

„wysławianie”, „chełpienie się”. Poprawnie zatem tytuł dzieła powinien być przełożony jako: *O przechwalaniu/przechwalkach Czarnych względem Białych*. I faktycznie, głównym motywem tego niewielkiego objętościowo traktatu jest, skrótowo rzecz ujmując, wyliczenie zasług, przymiotów i umiejętności owych tytułowych Czarnych, którzy w zaprezentowanych aspektach mają przewagę nad Białymi.

Ostatnim zagadnieniem dotyczącym tytułu dzieła jest kwestia pojęcia, które w pewnym sensie dookreśla tytuł; chodzi mianowicie o pierwszy człon. W polskich opracowaniach najczęściej pojawia się termin *risāla* „traktat”, „posłanie”, podczas gdy w najlepszej edycji arabskiej dzieł średniowiecznego literata (al-Ġāḥiẓ 1979, t. II, 173)³ praca ta jest określana jako *kitāb* – „książka” „księga”. Pojęcie to z dużym prawdopodobieństwem pochodzi od samego al-Ġāḥiẓa, który we wstępie do tej książki stosuje termin *kitāb* w odniesieniu do „siostrzanego” dzieła, niestety niezachowanego. Jego rozwinięciem i kontynuacją, według słów autora, jest omawiana praca, która z punktu widzenia swojej formy stanowi posłanie, traktat, czyli formalnie *risāla*, ale sam autor dzieła zapewne zdefiniował je jako *kitāb*.

W wielu pracach al-Ġāḥiẓa nie można jednoznacznie wskazać głównego przesłania dzieła ani prawdziwej opinii samego autora na poruszany przez niego temat. Tak jest i w przypadku *Fahr*, w którym w jego pierwszej części⁴ autor-narrator wylicza postacie czarnoskórych mieszkańców Półwyspu Arabskiego oraz przypomina ich zasługi w różnych dziedzinach – czy to dla islamu, czy w czasach go poprzedzających. Jest także przewodnikiem oprowadzającym czytelnika po cytatach pochodzących od wybitnych autorytetów arabskich, takich jak al-Aṣmaʿī (al-Ġāḥiẓ 1979, 177–178) czy Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (al-Ġāḥiẓ 1979, 179) lub tytułowych as-Sūdān (Czarnych) przemawiających kolektywnie. W drugiej części, nieco dłuższej, dominuje swoisty monolog prowadzony przez podmiot zbiorowy – grupę czarnoskórych mieszkańców kalifatu, którzy odpierają zarzuty Arabów, wychwalają swoje umiejętności oraz wyliczają swoje rozliczne przymioty. Wspomniane zarzuty nie są jednakże wyrażone bezpośrednio, odbiorca poznaje je dzięki przytaczaniu ich przez podmiot zbiorowy. Monolog ten, z racji zwrotów w drugiej osobie kierowanych do oponentów sprawia wrażenie dialogu; można go zdefiniować jako monolog wypowiedziany. Należy zaznaczyć, że także w tej części do tekstu zasadniczego, owego monologu, wpleciono gdzieś wypowiedzi różnych autorytetów religijnych, politycznych i moralnych oraz cytaty z poezji.

Postać al-Ḥayquṭāna pojawia się w pierwszej części, w drugiej nie ma już do niego nawiązań. Został przedstawiony w następujący sposób:

Wśród nich [tj. tytułowych Czarnych] jest al-Ḥayquṭān, poeta, niezrównany w swych opiniach, roztropności i zapale. To on o przyjaźni powiedział: Przyjaciela poznasz wtedy, gdy wspólnie przebywasz z nim w mieście i towarzyszysz mu w podróży (al-Ġāḥiẓ 1979, 180).

³ Tytuł traktatu w tym zbiorze pism al-Ġāḥiẓa widnieje jako *Kitāb fahr as-Sūdān ʿalā al-Bīḍān*. W dalszym ciągu artykułu w odniesieniu do tej pracy będzie stosowany skrócony tytuł: *Fahr*.

⁴ Chodzi tutaj nie o podział pracy na dwie części dokonany przez al-Ġāḥiẓa, ale o podział wynikający z formy podania tekstu odbiorcy.

Tytułowi Czarni nie są grupą homogeniczną, al-Ġāhiz wyróżnia wśród nich kilka grup etnicznych, al-Ḥayquṭān zaś jest przedstawiony jako al-Ḥabašī, czyli Abisyńczyk.

Kilka akapitów dalej zacytowano wiersz ułożony przez al-Ḥayquṭāna. Autor wspomina, iż jest on wykorzystywany przez Jemenitów jako argument w sporach z plemionami Kurajszytów i Muḏarytów oraz przez Abisyńczyków i Persów w kontrowersjach z Arabami. Trudno określić, które spory, szczególnie w kontekście plemion północnoarabskich, miał al-Ġāhiz na myśli. Antecesoem plemienia Kurajszytów, z którego pochodził prorok Muḥammad, był Fihr ibn Mālik (Aṭ-Ṭabarī 1988, 28; Ibn Ishāq 2004, 3) o jedenaście pokoleń poprzedzający wysłannika Allaha. Wśród dalekich przodków Fihra był Muḏar (Kindermann 1995, 352–354), protoplasta znaczącej konfederacji plemion północnoarabskich o tej samej nazwie. Muḏar, według tradycyjnej genealogii arabskiej, był synem Nizāra ibn Maʿadda ibn ʿAdnāna z jednej z jego żon imieniem Sawda bint ʿAkk ibn ʿAdnān (Kindermann 1995, 352–352). Obydwa ugrupowania, plemię Kurajszytów oraz konfederacja Muḏarytów, wchodziły w konflikty z mieszkańcami południowych rubieży Półwyspu Arabskiego, raz odnosząc zwycięstwa, innym razem będąc pokonanymi. W przypadku sporu z konfederacją Muḏarytów, Jemenici mogliby ów wiersz wykorzystywać w nawiązaniu do czasów po upadku królestwa Himyarytów. Wówczas tereny dzisiejszego Jemenu znajdowały się pod zwierzchnictwem Abisyńczyków, którzy zdominowali także na pewien czas konfederację plemion wywodzących się od Muḏara (Kindermann 1995, 353). Byłoby to jednak nielogiczne, gdyż to nie sami Jemenici, ale ich okupanci, czyli Abisyńczycy, ową dominację utrzymywali. Może to być także nawiązanie do bliższych czasom al-Ġāhiza konfliktów, które mogły uprawniać Jemenitów do oskarżania przedstawicieli plemion północnoarabskich o słabość, chociaż ani sam utwór, ani lakoniczna uwaga narratora nie dają w tej kwestii żadnych wskazówek.

Cytowany w *Fahr* wiersz lub jego fragment (brakuje informacji, czy przytoczony poemat jest kompletny) odgrywa ważną rolę w zaznajamianiu czytelnika w kwestii poglądów i zainteresowań al-Ḥayquṭāna, przynajmniej w takim zakresie, w jakim chce je zaprezentować al-Ġāhiz, dlatego zasadne jest przyjrzenie się zarówno jego treści, jak i formie. W tym miejscu należy dodać, że – jak zaznacza autor traktatu – utwór al-Ḥayquṭāna powstał jako odpowiedź poecie umajjadzkiemu Ġarīrowi (zm. ok. 728), który swoim wierszem obraził czarnoskórego mistrza słowa. Takie okoliczności powstania – w odpowiedzi na rymowaną zniewagę – mogłyby wskazywać na to, że obydwaj twórcy odbyli poetycki pojedynek, którego owocem powinny być *naqāʿid*, czyli dwa bratnie utwory o tym samym rytmie i metrum, utrzymane w podobnej tonacji. Są to formy znane jeszcze z czasów przedmuzułmańskich, ale powszechne na dworze Umajjadów, uprawiane przez trójkę czołowych poetów dynastii: al-Aḥṭala, al-Farazdaq i właśnie Ġarīra, ku rozrywce słuchającej występów poetów publiczności. Tymczasem odpowiedź al-Ḥayquṭāna nie mieści się w konwencji *naqīda*, ponieważ nie zachowuje ani metrum, ani rymu wiersza swojego adwersarza. Ma formę monorymu; z punktu widzenia arabskiej sztuki rymotwórstwa jest to *rāʿiyya*, co oznacza, że ostatnie słowa każdego wersu kończą się na literę *rāʿ*, zwokalizowaną tutaj w większości wersów jako *-aru*, z wyjątkiem drugiego o nieco odmienną wokalizację *-iru*. Natomiast

wiersz Ḡarīra rymuje się na literę *sīn*. Całość utworu abisyńskiego poety, zamieszczona w pracy al-Ḡāḥiḏa, liczy siedemnaście wersów. Początkowy na pewno jest oryginalnie pierwszym wersem utworu, ponieważ zachowuje charakterystyczny rym środkowy⁵. Natomiast pod względem zastosowanej formy gatunkowej częściowo upodabnia się do *naqā'id*. Umajjadzkie *naqā'id* były zazwyczaj wymianą ciosów utrzymaną w tonie *hiḡā'*. Pojęcie to na ogół w opracowaniach o literaturze arabskiej bywa tłumaczone jako satyra, choć *de facto*, jest znacznie ostrzejszą wypowiedzią skierowaną przeciwko oponentowi, nierzadko obelżywą i wulgarną z elementami o charakterze skatologicznym. Niekiedy towarzyszyły tej satyrze elementy autopanegirystyczne (*fahr*), które wysławiały autora wiersza, kontrastując jego przymioty z niedostatkami przeciwnika.

Wiersz al-Ḥayqūṭāna jest autopanegirykiem (*fahr*) i właśnie satyrą (*hiḡā'*). Takie zestawienie form gatunkowych nawiązuje przede wszystkim do tradycji przedmuzułmańskich, kiedy poeta plemienny sławił własne plemię, a budując jego morale przypominał o chwalebnych wydarzeniach, które były jego udziałem. Jednocześnie kontrastował postawę i bojowość wrogiego plemienia z własnym, wyszydzając działania nieprzyjaciół, wytykając im tchórzostwo, opieszałość czy niehonorowe zachowania. Istotne jest tutaj rozumienie autopanegiryku plemiennego jako wypowiedzi artykułowanej przez podmiot zbiorowy reprezentujący członków plemienia. W utworze al-Ḥayqūṭāna podmiot zbiorowy w pierwszej osobie przemawia tylko w jednym werse:

Wasz wódz wrogości pełen spośród was wystąpił, nacieraliśmy do przodu, aż został odparty (al-Ḡāḥiḏ 1979, 184).

Autopanegiryki plemienne mogły być także artykułowane w pierwszej osobie liczby pojedynczej, działo się tak wtedy, kiedy autor sławił samego siebie lub przemawiał we własnym imieniu, utożsamiając jednakowoż swoje działania i przymioty z działaniami plemienia i jego zaletami. Należy podkreślić, że wspomniane przymioty mieściły się w beduińskim kodeksie honorowym *murū'a* obejmującym takie cnoty jednostki lub plemienia jak poczucie honoru, gotowość do niesienia pomocy, zapal do walki, gościnność i lojalność względem plemienia⁶. W wierszu Abisyńczyka al-Ḥayqūṭāna wybrzmiewają echa beduińskiego kodeksu, a zatem zaprezentowany ideał wojownika jest modelowany na tradycyjnym etosie, choć przynależność plemienna zasadzająca się na więzach krwi została zastąpiona powiązaniem etnicznymi, bohaterami utworu są bowiem rodacy poety – Abisyńczycy.

Poeta zaczyna od nawiązania do wiersza oponenta – Ḡarīra, który w swoim utworze, znanym tylko z jednego wersu, ośmieszył jego wygląd. Przytoczona przez al-Ḡāḥiḏa anegdota podaje, że Ḡarīr ujrzawszy al-Ḥayqūṭāna odzianego w dniu świątecznym w białą szatę porównał go z oślim penisem owiniętym w pergamin (al-Ḡāḥiḏ 1979, 183). Al-Ḥayqūṭān nie odpowiada bezpośrednio na

⁵ W klasycznym wierszu arabskim każdy wers, z wyjątkiem utworu w metrum *raḡaz*, składa się z dwóch półwierszy. Pierwszy wers nazywany *maṭla'*, rozpoznaje się po tym, że rym pierwszego półwersu jest taki sam, jak końcowego, a zatem taki sam jak całego monorymicznego utworu.

⁶ O kodeksie wartości beduińskich w czasach *ḡāhiliyyi* i islamu oraz nowych wartościach moralnych, jakie nowa wiara dodała do wzorca jednostki zob. Goldziher 2017, 1–33.

zniewagę i nie zachowuje z początku obelżywego tonu wiersza adwersarza, ale w jego utworze pojawiają się emocje, które mogły być udziałem czarnoskórych mieszkańców kalifatu, traktowanych niekiedy – ze względu na kolor skóry – jako ludzie gorszej kategorii.

Prawda, że włosy mam kręte, skórę jak węgiel czarną, lecz dłoń moja hojna, a honor bez skazy.
Skóry mojej kolor nie jest mi przeszkodą, gdy w dzień walki zaciekły stoję z mieczem (al-Ġāhiz 1979, 183).

W tych dwóch wersach zostały nakreślone istotne komponenty beduińskiego ideału wojownika, ukształtowane w czasach przedmuzułmańskich, zachowane i cenione w czasach islamu – poczucie honoru, hojność, gotowość do walki i nieugiętość. Co więcej, al-Ĥayqufān wyraźnie przedstawia siebie jako wojownika. Czy i w jakich potyczkach brał udział, nie wiadomo. Ġarīr nie był wojownikiem, a zatem jego potencjalna gotowość bojowa i zachowanie w czasie walki może mieć wymiar hipotetyczny lub, co sugeruje następny wers, w tym miejscu jest przedstawicielem zbiorowości Białych, nie plemienia, jak bywał poeta w utworach przedmuzułmańskich, przedstawionych tutaj jako oponentów do Czarnych reprezentowanych przez autora omawianego utworu. Pierwsza część kolejnego wersu (*miṣrāʿ*) zaczyna się od bezpośredniego zwrotu do interlokutora, zapewne Ġarīra. Najwyraźniej utożsamia on tutaj Arabów przedstawianych jako przeciwników Abisyńczyków w potyczkach, do których doszło na Półwyspie Arabskim u początków islamu:

Próżno chwały żądasz, gdy istoty jej brakło, lud negusa od ciebie bardziej chwały godzien (al-Ġāhiz 1979, 183).

W następujących po tym jedenastu wersach (od czwartego do czternastego włącznie) przedstawiane są burzliwe wydarzenia będące wynikiem kontaktów arabsko-abisyńskich, wspominane są także znane i wybitne postacie pochodzenia abisyńskiego – czy to przywódcy, czy mędrce. Głównym przesłaniem tej części jest wykazanie wyższości Abisyńczyków nad Arabami zarówno na polu bitwy, jak i w działaniach codziennych. Prawda historyczna miesza się tutaj z legendą, kiedy mowa jest o tym, że prorok Muḥammad wysłał wezwanie do przyjęcia islamu do różnych plemion i władców, na przykład sasanidzkiego, patriarchów koptyjskich, cesarza bizantyjskiego oraz abisyńskiego negusa i ten ostatni, jak sugeruje utwór, zaakceptował apel, dzięki czemu jego królestwo trwało szczęśliwie w odróżnieniu od pozostałych, które albo upadły, albo utraciły część swoich włości i znaczenie. Załączony w dziele al-Ġāhiza komentarz do wiersza nie neguje faktu przyjęcia islamu przez abisyńskiego władcę, ale wręcz potwierdza go, konstatując, że przyjął on islam jeszcze przed podbojem⁷ (al-Ġāhiz 1979, 185).

Źródła arabskie potwierdzają tę konwersję. W ich świetle po bardzo korzystnym dla stronników Proroka traktacie parafowanym w al-Ĥudaybiyyi w 628 roku Muḥammad wysłał zaproszenie do przyjęcia islamu między innymi do abisyńskiego władcy, który otrzymawszy list miał się pozytywnie ustosunkować do zawartych w nim treści: uznać misję Muḥammada jako wysłannika Boga i zawierzyć

⁷ Termin *fath* (podbój) zastosowany tutaj w komentarzu al-Ġāhiza odnosi się z pewnością do podboju Mekki przez muzułmanów w 630 roku.

jego słowom (Ibn Ishāq 2004, 658; at-Ṭabarī 1997, 108–109). Na dowód przyjaźni i ufności w misję proroka islamu miał wysłać doń swojego syna (Ibn Ishāq 2004, 258; at-Ṭabarī 1997, 109) wraz z towarzyszącymi mu sześćdziesięcioma osobami, którzy jednak nie dotarli do celu, ponieważ ich statek zatonął na Morzu Czerwonym (Ibn Ishāq 2004, 258). Źródła spoza świata islamu nie potwierdzają tego faktu (Henze 2000, 42–43). Mimo przychylnego stosunku al-Aṣḥama ibn Abğara⁸, ówczesnego negusa, do Muḥammada, władca ten nie dokonał konwersji. Należy jednak podkreślić, że źródła arabskie prawdziwie oddają klimat poprawnych, a nawet przyjaznych, stosunków łączących Muḥammada z abisyńskim władcą, które zostały zapoczątkowane tzw. małą hidżrą, czyli ucieczką z Mekki i dobrym przyjęciem w Aksum dwóch grup muzułmanów prześladowanych przez Kurajczytów za sprzyjanie Muḥammadowi i wyznawanie nowej wiary. Co więcej, kiedy Kurajczycy posłali po nich swoich wysłanników, by ściągnąć ich z powrotem do Mekki, al-Aṣḥama ibn Abğar nie tylko nie dał się przekupić przywiezionymi przez nich darami, ale także nadal chronił uciekinierów. Tym samym tereny Afryki Wschodniej stały się pierwszymi miejscami poza al-Hiğāzem, gdzie wyznawano islam.

Osobą, która nie był uwikłana w militarne konflikty pomiędzy stronami, jest wymieniony w utworze al-Ḥayquṭāna Luqmān. To na poły legendarna postać – mędrzec, którego wzmiankuje 31 sura Koranu. Tradycja arabska stworzyła wielowymiarowy mit Luqmāna mędrca, rozbójnika, króla...⁹ Najstarsze opowieści wskazują na jego pochodzenie ze starożytnego północnoarabskiego plemienia ʿĀd (Heller, Stillman 1986, 811–813), według innych tradycji miał pochodzić z Nubii lub Egiptu. Al-Ġāḥiz w części *Faḥr* poprzedzającej omawiany wiersz podkreśla jego abisyńskie korzenie, to samo wskazanie pojawia się w wierszu czarnoskórego poety. Prawdopodobnie w okresie wczesnomuzułmańskim została rozbudowana tradycja, która wiąże Luqmāna z zapisanymi tekstami jego prozy¹⁰. Dzieła te określane jako *mağallāt* miał posiadać niejaki Suwayd ibn Šāmīt, w czasach Muḥammada znany z tego, iż opanował sztukę pisania (Abbot 1967, 5). To właśnie u niego miał się znajdować rękopis prac Luqmāna, chociaż nie jest pewne, czego one dotyczyły. Później czytał je podobno jeden z pierwszych zbieraczy opowieści o Proroku Wahb ibn Munabbih (Abbot 1967, 6). Przywołanie w utworze osoby Luqmāna ma najwyraźniej podnieść rangę opiewanych Abisyńczyków. W świetle omawianego utworu z ich rodu – jako nacji dysponującej potencjałem nie tylko militarnym, ale także intelektualnym – pochodził ten znamienity mędrzec.

Ostatni epizod przywołany w utworze, a opowiedziany w kilku wersach, dotyczy pozornie dobrze znanego wydarzenia z historii związanej z dziejami Arabii Południowej i okolicznościami narodzin proroka Muḥammada. Chodzi o marsz

⁸ Al-Aṣḥam ibn Abğar – w takiej postaci źródła arabskie podają imię władcy, jest to król (negus), którego imię w języku ge'ez pojawia się na srebrnych i brązowych monetach jako Armah (zob. Munro-Hay 1991, 85).

⁹ Taki wielowymiarowy obraz Luqmāna omawia H.T. Norris (1983, 378–381), wskazując na źródła i legendy, w których postać ta się pojawia.

¹⁰ Opowieść ta może mieć charakter apokryficzny; pismo, chociaż znano w okresie przedmuzułmańskim, nie było powszechne, stosowano je przede wszystkim do spisywania tekstów urzędowych; kontraktów, umów itp. Teksty literackie przekazywane były drogą ustną.

niejakiego Abrahy na Mekkę, w którym to pochodzie miały uczestniczyć słonie. Na słońiach wojska Abrahy pojawiły się ponoć u bram Mekki w roku urodzin Muḥammada, stąd tradycja muzułmańska określa ten rok rokiem słonia.

Wiersz przedstawia Abrahę jako nieustraszonego władcę. Jego funkcja jest określana słowem *malik* – „król”, „władca”, który prowadzi siły abisyńskie w samo serce arabskich włości, dosłownie w *umm dāri-kum* – „matkę waszych (Arabów) siedzib”, czyli Mekkę. Według omawianego utworu miasto zostało najechane przez Aksumitów i mimo że jego obrońcy byli liczniejsi od ziaren piasku na pustyni, to rozpierzchli się jak ptactwo wodne na widok jastrzębi, nie bronili ani swojej ziemi, ani sanktuarium, które się na niej mieściło¹¹. A wódz mekkańczyków, początkowo pełen zapału, wycofał się pospiesznie wraz ze swoimi wojskami. Tę część zamykają dwa wersy, które nie dopełniają historii przedstawionych wcześniej wydarzeń, ale mają cechy oceny ich bohaterów – mekkańczyków. Są dość symptomatyczne, warto więc poświęcić im trochę więcej uwagi.

Rzekliście, że wolni nie płacą daniny, wszak wypłata trybutu łatwiejsza jest od ucieczki, Gdyby była potrzeba kogoś w niej [tj. w Mekce] ukoronować, to Himyaryci przywiedliby tu lokalnego księcia (al-Ġāhiz 1979, 184).

Głównym celem powyższych wersów jest ośmieszenie mieszkańców Mekki, którzy byli skłonni raczej uciec i pozostawić miasto, aniżeli poddać się i zapłacić daninę zwycięzcom. Tymczasem w doborze słów w oryginale, których precyzyjne oddanie w przekładzie jest niemal niemożliwe, może się ukrywać szerszy, a nawet dwuznaczny sens. Zastosowane w wierszu pojęcie *laqāh* przełożone jako „wolni”, użyte wraz z pojęciem *ḥayy* „plemię” oznacza „plemię lub lud, które nie było skłonne poddać się zwierzchnictwu króla i którym żaden król nie władał”, wreszcie „lud, plemię, które nie poddawało się zniewoleniu” (Lane 1885, t. IV, 2668). A słowo *itāwa* przetłumaczone powyżej jako danina oznacza „opłatę”, „podatek”, między innymi taki, „jaki nakładany był na niewolników” (Lane 1863, t. I, 15). A zatem wersy, czy to w zamierzony sposób, czy nie, pokazują dumnych, wolnych mieszkańców Mekki, którzy ani na chwilę nie są skłonni podporządkować się zwierzchniej, a co więcej, zewnętrznej władzy. Nie zapłacą też, w ich opinii hańbiącej, daniny godnej niewolników. Kolejny przełożony powyżej wers może nawiązywać do poczucia wolności obywateli Mekki, których swobody zostałyby podeptane, gdyby Himyaryci – mieszkańcy Jemenu podlegli wówczas Abisyńczykom – powierzyli władzę w Mekce jakiemuś swojemu lokalnemu księciu. W oryginale zastosowano tutaj pojęcie *al-maqāwil* odpowiadające terminowi o radykałach *m.q.w.l* z południowoarabskich inskrypcji¹², które odnosi się do książąt lub pomniejszych władców, *sing. miqwal*. Rzecz jasna, wskazanie możliwości koronacji w Mekce kogoś podległego himyaryckim władcom, którzy w okresie przedstawianym w utworze

¹¹ W oryginale *al-ḥarām al-musattar*, czyli dosłownie „osłonięta świętość”, chodzi oczywiście o al-Ka'bę, która, podobnie jak obecnie, była okrywana szatą zwaną *kiswa*, a zwyczaj ten, jak wiele innych, został przejęty przez islam.

¹² Aṭ-Ṭabarī stosuje pojęcie *maqāwil* w kontekście wydarzeń związanych z organizowaną przez Dū Nuwāsa *vel* Yūsufa opozycją przeciwko siłom abisyńskim. Miał on agitować podległych mu *maqāwil*, czyli lokalnych władców do walki z najeżdżącą (aṭ-Ṭabarī 1999, 211). O południowoarabskim pochodzeniu terminu zob. aṭ-Ṭabarī 1999, 530.

byli z kolei poddanymi Abisyńczyków, stanowiłoby dyshonor dla Arabów, przeciwko którym został ułożony wiersz.

Wymowa powyżej omówionych jedenastu wersów spełnia w znacznym stopniu kryteria arabskiej poezji heroicznej – sławienie potęgi, nieugiętości i bitewnego zapału Abisyńczyków. Postawa ta kontrastuje z tchórzliwym zachowaniem mekkańczyków uciekających przed nacierającymi wojskami. Problem jednak w tym, że tradycja arabska nieco inaczej przedstawia obraz opisanych w utworze wydarzeń. Także postać samego Abrahę, w wierszu nazwanego królem, nie jest jednoznaczna.

Do przybliżenia sylwetki Abrahę wykorzystane zostaną dwa źródła arabskie – najstarsza zachowana biografia Proroka oraz dzieło at-Ṭabarīego¹³ zawierające wszystkie istotne wersje wydarzeń utrwalone w tradycyjnej historiografii arabskiej. Należy jednak podkreślić, że w przypadku losów tej postaci prawda historyczna miesza się z materiałem na poły legendarnym, a liczne wersje poszczególnych zdarzeń nierzadko się wykluczają. Jest to zapewne powodem, że A.F.L. Beeston ze znacznym dystansem traktuje przekazy zachowane w średniowiecznych źródłach arabskich (Beeston 1986, 102). Warto jednak przyjrzeć się przynajmniej wspólnym punktom różnych wersji, by uzupełnione o testimonia zewnętrzne, spoza świata arabskiego, utworzyły zarys historii Abrahę.

Obydwa wykorzystane tutaj źródła są zgodne, że Abraha był Abisyńczykiem i chrześcijaninem¹⁴ (Ibn Ishāq 2004, 20; at-Ṭabarī 1999, 214). Prokopiusz z Cezarei dodaje, że był, zapewne przed przybyciem do Jemenu, niewolnikiem obywatela rzymskiego, który prowadził interesy handlowe w etiopskim porcie Adulis (Prokopiusz z Cezarei 2013, t. I, 73). Do Jemenu Abrahę przybywa w związku z prześladowaniem chrześcijan przez ḥimyaryckiego króla Dū Nuwāsa. Ḥimyarycki władca zostaje pokonany, a Abrahę nieco później przejmuje władzę w Jemenie¹⁵. Sprawowanie rządów w państwie Ḥimyarytów było powodem, dla którego tytułowano go królem – tak właśnie określa go poeta al-Ḥayquṭān. Nastawienie autorów przekazów do Abrahę nie jest zbyt przychylnie. Zarówno wygląd (podobno był niski i tęgi), jak i niektóre cechy charakteru (skłonność do oszustwa, niehonorowe zachowania), miały u odbiorców wywołać przynajmniej niechęć.

¹³ O wyborze tych właśnie tekstów źródłowych decyduje ich ranga – biografia Muḥammada jest najstarszym zachowanym tekstem przedstawiającym te wydarzenia, at-Ṭabarī natomiast jest jednym z najbardziej wiarygodnych historiografów arabskiego średniowiecza, między innymi dlatego, że podaje kilka znanych sobie wersji wydarzeń, chociaż zgodnie z zasadami wczesnej historiografii nie załącza komentarza do opisywanych dziejów.

¹⁴ W tym miejscu at-Ṭabarī cytuje Ibn Ishāq, źródło jest zatem tożsame z pierwszą wymienioną tutaj pozycją bibliograficzną, ale na podstawie innych źródeł podających alternatywne wersje wydarzeń at-Ṭabarī pośrednio poświadcza jego abisyńskie pochodzenie (jest poddanym negusa, wyrusza z Abisynii) oraz fakt wyznawania chrześcijaństwa (jest poddanym negusa, buduje kościół) (at-Ṭabarī 1999, 212–213, 220–221). Samo imię Abrahę jest arabską formą abisyńskiego imienia Abrēha (at-Ṭabarī 1999, 207, 517).

¹⁵ Większość zamieszczonych w dziele at-Ṭabarīego wersji sugeruje, że stało się to w wyniku kontrowersji zakończonych pojedynkiem między Aryātem, wodzem wojsk abisyńskich wysłanych przez negusa do Jemenu, a jednocześnie tymczasowym zarządcą państwa Ḥimyarytów, a Abrahę, którego w czasie walki wsparł jego niewolnik. Zwycięstwo nie było zatem uczciwe (Ibn Ishāq 2004, 20–21; at-Ṭabarī 1999, 213–216).

Przebieg opisanych powyżej działań w większości potwierdza Prokopiusz; wspomina o abisyńskiej ekspedycji w Jemenie w obronie prześladowanych tam chrześcijan oraz o samodzielnym przejściu władzy przez Abrahę w kraju Ĥimyarytów, wbrew decyzjom negusa (Prokopiusz z Cezarei 2013, t. I, 73–74). Pozostałe niemużłmańskie źródła ograniczają się do sześciu inskrypcji sabejskich, które jednak nie nawiązują do wydarzeń opisanych w wierszu, potwierdzają jednak, że Abraha używał tytułu króla (Beeston 1986, 102).

O wspomnianym przez al-Ĥayqūṭana epizodzie wyprawy na Mekkę wiarygodne źródła zewnętrzne milczą¹⁶, a arabskie opisują go w znacznie podkolorowanych barwach. Przyczyną marszu Abrahy na Mekkę miało być zbeszczeszczanie zbudowanego przez tegoż władcę kościoła w Sanie przez – jak mu powiedziano – mieszkańca Mekki, który miał dopuścić się tego czynu w geście protestu przeciwko próbie umniejszenia znaczenia świątyni w jego mieście i skierowania pielgrzymek Arabów do nowo powstałej świątyni (Ibn Ishāq 2004, 22; aṭ-Ṭabarī 1999, 221). Istnienie świątyni w Sanie miało bowiem zachęcić plemiona arabskie do pielgrzymowania w te strony, a ruch peregrynacyjny stanowił intratne źródło dochodu dla lokalnych kupców. W prowadzonej przez Abrahę wyprawie wzięły udział słonie bojowe; na jednym z nich miał jechać sam wódz. Źródła arabskie szczegółowo opisują wszystkie bardziej lub mniej istotne oraz bardziej lub mniej wiarygodne epizody tej ekspedycji, tutaj jednakże kluczowa jest postawa mekkańczyków – w jakim stopniu zarzuty postawione im w wierszu odpowiadają prawdzie. I faktycznie źródła wskazują, że mieszkańcy Mekki byli zaniepokojeni zbliżaniem się armii i świadomi kruchości własnych sił. Podjęli więc decyzję o opuszczeniu miasta, by schronić się w otaczających je górach. Jednocześnie apokryficznie prezentują wiarę dziadka proroka Muḥammada, °Abd al-Muṭṭaliba, przedstawianego jako lidera mekkańczyków, w to, że świątynia będąca jedynym celem Abrahy, zostanie obroniona przez bóstwo, któremu jest poświęcona. Obraz, jaki wyłania się z tradycyjnych przekazów arabskich kontrastuje z wymową wiersza, którego celem było ośmieszenie mekkańczyków. Wiersz zdaje się sugerować, że zamiarem prowadzonej przez Abrahę ekspedycji było zajęcie miasta, arabska tradycja zaś dobitnie zaznacza, że chodziło o zniszczenie świątyni, nie wspomina także o propozycji okupu, którą – zgodnie z wierszem – mieli zaproponować Abisyńczycy. Wreszcie nieco karkołomnym pomysłem wydaje się chęć wyprawą, która – jeśli w ogóle miała miejsce na taką skalę – poniosła spektakularną klęskę. Wojska Abrahy zostały zdziesiątkowane, prawdopodobnie przez zarazę¹⁷, aczkolwiek tradycja arabska barwnie wspomina o ptakach, które w dziobach i szponach

¹⁶ Jedynie Jan Malalas w swojej *Kronice*, jak zaznacza Theodore Nöldeke, wspomina o wyprawie Abrahy, który miał jechać wozem ciągniętym przez jednego z czterech słoni biorących udział w ekspedycji na Mekkę (aṭ-Ṭabarī 1999, 221, 548). Jednakże w dostępnych autorce przekładach *Kroniki* (*Chronicle of John Malalas, Books VIII–XVIII*, przeł. Matthew Spinka, Chicago 1940; *The Chronicle of John Malalas*, przeł. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, Roger Scott, Melbourne 1986) takiej informacji nie ma, a ostatnia, XVIII Księga kończy się na 563 roku, czyli przynajmniej 7 lat przed wyprawą Abrahy.

¹⁷ Według niektórych przekazów wykorzystanych przez aṭ-Ṭabarīego był to czas, kiedy po raz pierwszy odra i ospa pojawiły się na ziemi Arabów (aṭ-Ṭabarī 1999, 235).

niosły kamienie i zrzucały je na agresorów. Sam wódz przeżył, ale złożony chorobą powrócił do Jemenu, gdzie wkrótce zmarł.

Ostatnie trzy wersy utworu są wyrażone w formie *hiǧā'* – satyry. Pierwsze dwa nie są inwektywą, jaką często posługiwano się w podobnych okolicznościach, lecz krytyką zjawisk niezależnych od mieszkańców tych ziem, bo związanych ze środowiskiem i naturalnymi warunkami życiowymi. Czy taka krytyka mogła być zatem dotkliwa dla adresatów? Na pewno tak, Arabowie byli niezwykle przywiązani do wszystkiego, co miało związek z prawdziwym beduińskim życiem, a więc i środowiskiem, w jakim funkcjonowali, niezależnie od trudów. Było to miejsce, gdzie hartował się ich charakter, macierzysta ziemia ich ojców i dziadów. Chociaż na pewno dla jednego z adresatów utworu – Ğarīra – pustynia nie była naturalnym miejscem zamieszkania, to świadomość silnych relacji plemiennych, pochodzenia rodu i sentymentalnych więzi z tą wyszydzaną w wierszu krainą sprawiały, że utwór mógł ranić. Zdziwiająca jest również to, że obiekt krytyki poety, a także jej forma jest antycypacją utworów, które powstawały niemal sto lat po prawdopodobnym czasie stworzenia omawianego wiersza. W analogiczny sposób wyszydział warunki pustynnego życia i beduiński etos Abū Nuwās (zm. 815), kiedy w literaturze do głosu doszły echa *šūʿūbiyyi*¹⁸. W krytyce tej jest jednak pewne niezwykle zjawisko: pogardliwe uwagi o stanie kupieckim, profesji – która cieszyła się powszechnym szacunkiem i na ogół nie była postrzegana jako zajęcie przynoszące ujmę, zarówno w czasach, do których odnosi się utwór, jak i w okresie życia zwaśnionych poetów. Postawa niechętna kupiectwu, jako wykonywanej profesji, to fenomen w średniowiecznej literaturze arabskiej.

Ostatni wers kierowany personalnie do Ğarīra, w którym zostaje nazwany szczeniakiem (ar. *kulayb*), bez wątplenia sięgał celu. Zwrot ten może być dwojako rozumiany, Ğarīr pochodził z plemienia Kulayb, można byłoby więc przetłumaczyć go jako: „Czyż nie jesteś Kulaybijczykiem?”. Mimo to kontekst, wyraźna chęć obrażenia Ğarīra, powoduje, że należy odczytywać słowo *kulayb* jako „szczeniaki” lub z uwzględnieniem obu znaczeń „Czyż nie jesteś szczeniakiem z plemienia Kulayb?”. Co ciekawe, w taki sam sposób zwraca się do Ğarīra, używając tych samych słów (*A lasta kulayban* – „Czyż nie jesteś szczeniakiem”) (*The Naqā'id* 1905, 156) mało rozpoznawalny poeta umajjadzki Ḥidāš ibn Bišr, znany bardziej jako al-Baʿīṭ al-Muǧāšīʿ (zm. 751). Równie trafne były słowa o matce poety przyrównujące ją do tłustej owcy. Jest to dość typowy zabieg w klasycznej poezji arabskiej, że obrażany jest nie tylko bezpośredni adresat utworu, ale także jego rodzina, bardzo często właśnie matka lub siostra. Co więcej, al-Ĝāḥiż, komentuje ten wers i dodaje, że jest to zapewne nawiązanie do praktyk zoofili w plemieniu Kulayb, których podmiotem były właśnie owce. Stwierdzenie zatem, że Ğarīr jest synem tłustej owcy, ma szczególnie mocną wymowę.

¹⁸ W tym miejscu, choć nie jest to tematem artykułu, warto podkreślić, że cały traktat al-Ĝāḥiż bywa interpretowany jako parodia głównie perskiego ruchu *šūʿūbiyya*, który rozwinął się w kalifacie w drugiej połowie VIII wieku i istniał jeszcze na początku wieku IX. Był to ruch społeczno-polityczny, który wywarł swoje piętno także na literaturze. Wyrażał dążenie mniejszości etnicznych zamieszkujących kalifat, głównie Persów, do uznania własnej tożsamości, a przede wszystkim domagał się zrównania praw z Arabami.

Na koniec należy podkreślić, że ostrze satyry w omawianym utworze skierowane jest w dwóch kierunkach: przeciwko zbiorowości Arabów reprezentowanych głównie jako obrońcy Mekki, którzy działają wbrew dziedzicznemu z pokolenia na pokolenie etosowi beduińskiemu oraz personalnie przeciwko Ğarīrowi i jego rodzinie jako osobistemu przeciwnikowi autora utworu.

W świetle przeprowadzonej analizy można powiedzieć nieco więcej o sylwetce autora, w stopniu, w jakim określają ją informacje zawarte w wierszu. Jako Abisyńczyk z pochodzenia opiewa swoją grupę w sposób, w jaki wychwalali swoje rody beduińscy poeci plemienni, odwołuje się też do tych samych wartości (odwaga, męstwo, poczucie honoru), którym hołdowano zarówno w okresie przedmuzułmańskim, jak i w czasach Umajjadów, kiedy to, być może, powstał utwór. Czarnoskóry poeta musiał zatem poprawnie przyswoić formalne zasady poezji arabskiej oraz ideały beduińskiego etosu. Może to świadczyć o tym, że był prawdopodobnie przedstawicielem co najmniej drugiego pokolenia Abisyńczyków, którzy – czy to jako jeńcy, czy jako niewolnicy, czy w innym charakterze – znaleźli się w kalifacie, dlatego wiersz jest przesiąknięty ideałami kulturowymi, w jakich wzrastał. Mimo że – być może – był wychowany w arabsko-muzułmańskiej tradycji, przedstawia główne wydarzenia z okresu bliskiego narodzinom Proroka z perspektywy innej niż arabska. Na to, iż był niewolnikiem – co zresztą potwierdza al-Ġāhiz – wskazuje jego imię *ḥayquṭān*, które znaczy „samiec frankolina”; inna nazwa tego ptaka to *durrāġ* (Ibn Manzūr 1301 A.H., t. IX–X, 145). Niewolnikom często nadawano imiona pochodzące od kamieni szlachetnych, zapachów czy zwierząt, aczkolwiek imiona wywodzące się od nazw zwierząt, na ogół szlachetnych, były także nadawane ludziom wolnym. Jeżeli był współczesny Ğarīrowi, na co wyraźnie wskazuje al-Ġāhiz, to jego życie przypada na wiek VIII lub przełom wieku VII i VIII. W tym czasie, czyli w VIII wieku, Ibn Iṣḥāq dopiero gromadził materiał do biografii Muḥammada, która była istotnym bodźcem rozwoju historiografii arabskiej. Mimo to informacje o wydarzeniach z okresu narodzin Proroka islamu i lat późniejszych jego działalności były gromadzone, przekazywane i upowszechniane w tradycji ustnej tuż po jego śmierci (Kister 1983, 352–354). W początkowym czasie głównymi ośrodkami badań w tej dziedzinie były święte miasta Ḥiġāzu – Mekka i Medyna – co jednak nie oznacza, że wiedza o wydarzeniach z czasów poprzedzających narodziny Muḥammada i z początkowego okresu jego życia była ograniczona do tego rejonu (Tasseron 2010, 400). Naturalnie opowieści krążyły w różnych wersjach, a niektóre z nich znacznie różniły się od siebie (Kister 1983, 362–363). Historia przedstawiona w utworze al-Ḥayquṭāna ma jednak wymowę antyarabską – gdzie zatem poeta mógł się spotkać z taką wersją wydarzeń? Nie sposób tego zweryfikować.

Źródła arabskie niemal milczą o poecie abisyńskiego pochodzenia. Wspomina o nim al-Ġāhiz w *Kitāb faḥr as-Sūdān ʿalā al-Biḍān*, z którego pochodzi wiersz, gdzie wzmiankuje również, że jest to jedyny zachowany utwór poety. W innym swoim dziele *Kitāb al-bayān wa-t-tabyīn (Księga objaśnienia i przykładu)* opisuje al-Ḥayquṭāna jako wyśmienitego kaznodzieję (*ḥaṭīb*), zaznacza przy tym, że jest czarnym niewolnikiem (*ʿabd aswad*) oraz cytuje fragment wiersza, w którym pojawia się nazwisko poety-kaznodziei (al-Ġāhiz 1998, 130). Monumentalne encyklopedie *adabowe*, takie jak: *Al-ʿIqd al-Farīd (Naszyjnik jedyny)* Ibn ʿAbd Rabbiha,

°*Uyūn al-aḥbār* (Źródła dziejów) Ibn Qutayby czy *Kitāb al-aḡānī* (Księga pieśni) Abū-l-Faraḡa al-Iṣbahānīego oraz inne pomijają postać i działalność al-Ḥayquṭāna milczeniem. Z zachowanych źródeł wspominają go jedynie, i to marginalnie, dwa średniowieczne dzieła. Chronologicznie pierwszym jest wielki słownik geograficzny – *Muḡam al-buldān* (Słownik krajów) Yāqūta (zm. 1229). W artykule hasłowym zatytułowanym *Umm al-Qurā*, co znaczy „matka (wszystkich) miejscowości”, „matka (wszystkich) osad”, a co należy rozumieć jako „prymarna/główna/najważniejsza osada/wioska” i, rzecz jasna, odnosi się do Mekki, zamieszczony jest siódmy wers z omawianego powyżej wiersza al-Ḥayquṭāna dotyczący ataku Aksumitów na „matkę waszych domostw/siedzib” *umm dāri-kum*, czyli właśnie na miasto narodzin Proroka. Yāqūt uzupełnia, że atakującym był *ṣāhib al-fīl* – „pan/właściciel słonia”, a zatem stojący na czele armii abisyńskiej wyposażonej w słonie bojowe Abraha (Yāqūt 1866, t. I, 363–364). Drugim dziełem, w którym pojawia się nazwisko poety, jest encyklopedia *adabowa Al-Mustatraf fi kull fann al-mustazraf* (Poszukiwanie niezwykłości w każdej ze sztuk pięknych) al-Ibšihīego (zm. po 1446). W rozdziale czterdziestym szóstym pracy poświęconym dziełom stworzenia, ich przymiotom, ich pozycji itp., w pierwszej części tego rozdziału traktującej o pięknie i brzydocie, al-Ibšihī cytuje pierwszy wers utworu abisyńskiego poety jako przykład sławienia urody ludzi o ciemnej karnacji (al-Ibšihī 2008, 381). Żadna z tych prac nie wskazuje traktatu al-Ġāhīza jako źródła informacji na temat twórczości czarnoskórego poety, ale też kontekst, w jakim pojawiają się cytaty tylko w niewielkim stopniu jest powiązany z dziełem, z którego one pochodzą. *Faḥr as-Sūdān °alā al-Bīdān* zatem może być w tym przypadku traktowany jedynie jako źródło prawdopodobne, ale nieweryfikowalne. Być może nieco światła na postać al-Ḥayquṭāna rzuciłby szerszy kontekst obraźliwego względem niego wiersza ułożonego przez Ġarīra, wiersza, który stał się impulsem do omawianego utworu. Problem jednak w tym, że dostępne zbiory poezji umajjdzkiego poety nie zawierają utworu, który mieściłby w sobie cytowane przez al-Ġāhīza obcesowe słowa skierowane do Abisyńczyka. Owszem, wers ten jest włączony do jednego z najobszerniejszych zbiorów Ġarīra w części tzw. urywków (*al-maqtū°āt*) ze wskazaniem traktatu al-Ġāhīza jako jego jedyne źródła (Ġarīr 1986, 1030).

W świetle przeprowadzonych badań al-Ġāhīz jawi się jako jedyne oryginalne źródło wiedzy na temat życia i działalności al-Ḥayquṭāna, o którym nie wspominają także zachowane prace nawiązujące tematycznie do dzieła wielkiego *adība*, takie jak *Tanwīr al-gabaṣ fi faḍl as-Sūdān wa-l-Habaṣ* (Rozświetlenie ciemności, czyli o przymiotach Czarnych i Abisyńczyków) Ibn al-Ġawzīego (zm. 1200), *Raf°ša'n al-Hubšān* (Podniesienie kwestii Abisyńczyków) czy *Nuzhat al-°umr fi-t-tafḍīl bayna al-Bīd wa-s-Sūd wa-s-Sumr* (Przechadzka życia; na temat preferencji spośród jasnoskórych, czarnoskórych i ciemnoskórych) – obydwu al-Suyūfīego (zm. 1505). Może to nasuwać przypuszczenia, że postać al-Ḥayquṭāna-poety i jego utwór zostały stworzone przez al-Ġāhīza na użytek jego pracy. Równie prawdopodobne jest to, że istniejący już, być może anonimowy, utwór al-Ġāhīz przypisał mało znanemu mówcy pochodzenia abisyńskiego – al-Ḥayquṭānowi. Niestety, obecny stan badań i zachowane przekazy nie pozwalają na przedstawienie jednoznacznych dowodów. Wiersz natomiast – niezależnie, czy jest mistyfikacją, czy nie,

żyje własnym życiem, wyrwany z kontekstu, przekładany, pozbawiany niuansów zawartych w warstwie semantycznej – jest powodem do dumy dla wielu czarnoskórych mieszkańców ziemi, którzy czują jeszcze powiew rasizmu¹⁹.

Przekład:

- 1) Prawda, że włosy mam kręte, skórę jak węgiel czarną, lecz dłoń moja hojna, a honor bez skazy.
- 2) Skóry mojej kolor nie jest mi przeszkodą, gdy w dzień walki zaciekły stoję z mieczem.
- 3) Próżno chwały żądasz, gdy istoty jej brakło, lud negusa od ciebie bardziej chwały godzien.
- 4) Pokolenia Kisry, Hāriṭa i al-Ğulanda islam odrzucili, podobnie też Hawḡa, Koptowie i cesar.
- 5) Tylko negus wśród władców triumfował szczęśliwie, królestwo jego trwało bezpieczne niezdobyte.
- 6) Czarnoskóry był Luqmān, jego syn i brat, i Abraha, król, którego potęgę nie sposób zaprzeczyć.
- 7) Aksumici napadli na was w sercu waszej ziemi, a byliście liczniejsi od ziaren piasku na pustyni.
- 8) Niczym ptaki wodne byliście, gdy na jałowej ziemi spadają na nie jastrzębie.
- 9) Wynik był przesądzony, duma podeptana, tylko Bóg mógł tu pomóc.
- 10) Dumy waszej na próbę nie wystawiliście, choć palił was gniew.
- 11) Wasz wódz wrogości pełen spośród was wystąpił, nacieraliśmy do przodu, aż został odparty.
- 12) To, co rzekliście, prorocstwem się stało, nie zdołaliście ochronić świątyni skrytej za zasłoną.
- 13) Rzekliście, że wolni nie płacą daniny, wszak wypłata trybutu łatwiejsza jest od uciezki.
- 14) Gdyby była potrzeba, kogoś w niej [tj. w Mekce] ukoronować, to Himyarycy przywiedliby tu lokalnego księcia.
- 15) W ziemi tej nie doznasz ciepła zimą, ni chłodu latem, nie znajdziesz bijących źródeł jak w Ğu'ātā.
- 16) Ni łąki, co oko ucieszy, ni miejsca na łowy, tylko handel. Pogardy godne kupiectwo.
- 17) Czyż nie jesteś szczeniakiem, matka twa zatłuszczoną owcą, podłyś, a szczycisz się tym.

¹⁹ Wiersz i postać al-Hayqūṭāna są w tym kontekście prezentowane zarówno na forach społecznościowych takich jak Facebook, czy platformach mikroblogowych takich jak Tumblr: <http://lyricpoets.tumblr.com/post/167356970720/i-am-the-lion-of-war-i-am-the-son-of-kings> (dostęp: 10.02.2023), w artykułach popularnonaukowych: <https://www.fatihahduashariah.com/abu%20al%20jahiz.pdf> (dostęp 23.01.2023) i książkach: Habeeb Akande, 2012. *Illuminating the Darkness Blacks and North Africans in Islam*, London, s. 25, a także w artykułach naukowych: Kudus Amuni, Olayinka 2015. „Al-Hayqutan’s riposte to Jarir’s caustic tongue: Issues to in African response to racism in Arabic poetry”, *Journal of Oriental and African Studies* 24: 115–122.

Bibliografia (References)

Źródła

- Al-Ġāḥiz. 1998. *Kitāb al-bayān wa-t-tabayīn*, red. °Abd al-Salām M. Hārūn. Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānġī.
- Al-Ġāḥiz. 1979. *Rasā'il al-Ġāḥiz*, red. °Abd as-Salām M. Hārūn. Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānġī.
- Ġarīr. 1986. *Dīwān Ġarīr*, red. M. bin Ḥabīb. Seria *Daḥā'ir al-°Arab* 43. Al-Qāhira: Dār al-Ma°arif.
- Al-Ibšihī. 2008. *Al-Mustaṭraf fī kull fann al-mustaṭraf*, red. M. Ḥayr Ṭaumah al-Ḥalabī. Bayrūt: Dār al-Ma°rifa.
- Ibn Ishāq. 2004. *The Life of Muhammad*, red. i przekł. A. Guillame. Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Manẓūr, 1301 A.H. *Lisān al-°Arab*. Būlāq Miṣr.
- Jan Malalas. 1940. *Chronicle of John Malalas, Books VIII–XVIII*, przeł. M. Spinka. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jan Malalas. 1986. *The Chronicle of John Malalas*, przeł. E. Jeffreys, M. Jeffreys, M. Scott. Seria *Bizantina Australiensia* 4. Melbourne: Austarlian Association for Byzantine Studies.
- The Naqā'id of Jarīr and al-Farazdaq*, 1905–1907, red. A. A. Bevan, Leiden: Brill.
- Prokopiusz z Cezarei. 2013. *Historia wojen*, przekł. i kom. D. Brodka. Kraków: Historia Iagellonica.
- Aṭ-Ṭabarī. 1988. *The History of al-Ṭabarī; Muḥammad at Mecca*, t. VI, red. i przekł. W. Montgomery Watt, M.V. McDonald. New York: State University of New York Press.
- Aṭ-Ṭabarī. 1999. *The History of al-Ṭabarī; The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, t. V, red. i przekł. C.E. Bosworth. New York: State University of New York Press.
- Aṭ-Ṭabarī. 1997. *The History of al-Ṭabarī; The Victory of Islam*, t. VIII, red. i przekł. M. Fishbein. New York, State University of New York Press.
- Yāqūt. 1866. *Mu°ḡam al-buldan=Jacut's Geographisches Wörterbuch*, red. F. Wüstenfeld, Leipzig.

Opracowania

- Abbot, Nabia. 1967. *Studies in Arabic Literary Papyri*, t. II, *Qurā'nic Commentary and Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Akande, Habeeb. 2012. *Illuminating the Darkness; Blacks and North Africans in Islam*. London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Beeston, Alfred F.L. 1986. „Abraha”. W *The Encyclopaedia of Islam*, t. I, 102–103. Leiden: Brill.
- Bielawski, Józef. 1968. *Historia literatury arabskiej. Zarys*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Bielawski, Józef. 1995. *Klasyczna literatura arabska*. Warszawa: Dialog.
- Goldziher, Ignatz. 2017. *Muslim Studies*, t. I, red. S.M. Stern. London–New York: Routledge.

- Heller, Bernat, Stillman, Norman A. 1986. „Luḡmān”, W *The Encyclopaedia of Islam*, t. V, 811–813. Leiden, Brill.
- Henze, Paul B. 2000. *Layers of Time. A History of Ethiopia*. New York: Palgrave.
- Kindermann, Hans. 1995. „Rabīʿa and Muḏar”, W *The Encyclopaedia of Islam*, t. VIII, 352–354. Leiden: Brill.
- Kister, Meir J. 1983. „The *Sīrah* literature”. W *The Cambridge History of Arabic Literature, Arabic Literature to the End of Umayyad Period*, red. A.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, 352–374. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kudus, Amuni O. 2015. „Al-Hayqutan’s riposte to Jarir’s caustic tongue: Issues in African response to racism in Arabic poetry”. *Journal of Oriental and African Studies* 24: 115-122.
- Lane, Edward W. 1863–1893. *Arabic-English Lexicon*. London: Edinburgh.
- Munro-Hay, Stuart C. 1991, *Aksum: An African Civilization of Late Antiquity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Norris, Harry T. 1983. „Fables and legends in pre-Islamic and early Islamic times”. W *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, red. A.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, 374–386. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tasserou, Ella L. 2010. „Arabia”. W *The New Cambridge History of Islam, t. I, The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, red. Ch.F. Robinson, 397–446. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walther, Wiebke. 2008. *Historia literatury arabskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Źródła internetowe

- Fatihah Dua Shariah, [https://www:\(fatihahduashariah.com/abu%20al%20jahiz.pdf\)](https://www:(fatihahduashariah.com/abu%20al%20jahiz.pdf)).
<https://lyricpoets.tumblr.com/post/167356970720/i-am-the-lion-of-war-i-am-the-son-of-kings> (dostęp: 30.01.2023).