

**ИНСТИТУТ ЗА ОПШТЕСТВЕНИ
И ХУМАНИСТИЧКИ НАУКИ СКОПЈЕ**

**СРЕДНОВЕКОВЕН АЛ-АНДАЛУС,
ХЕТЕРОНОРМАТИВНОСТА И СЕКСУАЛНОСТА ВО
ОПШТЕСТВОТО ПРЕСИЛКАНИ ВО КНИЖЕВНОТО
ТВОРЕШТВО ВО ПЕРИОДОТ ОД VIII ДО XIV ВЕК**

(магистерски труд)

Магистерски студии

Родови студии

Ментор: проф. д-р Катерина Колозова

Студент: Борјан Грозданоски

Скопје, 2013

Апстракт

Предмет на истражувањето е прашањето за хетеронормативноста и сексуалноста во средновековен ал-Андалус и нивното пресликување во книжевното творештво. Сексуалноста и како таа е поставена во средновековното андалузиско општество е клучен фактор во темелењето на сексуалните права и слободи кои денеска ги ужива Шпанија како современа држава. Прашањето на полот и родот се неизоставен дел од стремежот за слободното изразување на сексуалните афинитети и родовите идентитети. Обработката на овие прашања е многу важен елемент во создавањето на *libertines sexuales* и нивниот процвет во Средниот век и нивното ордување преку книжевноста сè до денеска.

Проблематиката која овој текст се стреми да ја разреши претставува неконзистентноста и нејасноста во андалузиските текстови која сама по себе е амбивалентна и не доволно јасна за современиот читател. Овде постојат повеќе фактори, како ка пример: слободниот избор на сексуалниот партнер, слободата на родово определување и правата на жената во ал-Андалус кои преку експлицитни и имплицитни примери не наведуваат кон поставувањето на прашањето: Зошто токму ал-Андалус, едно исламско општество е важно за оправдувањето на сексуалните права и слободи во современа Шпанија?

При решавањето на оваа проблематика е направена анализа на дел од андалузиското творештво, со акцент на делата на Ибн Хазм од Кордоба каде преку дедуктивна метода е согледан целиот проблем на сексуалноста, а разработката на одредени аспекти од неговото дело, како и помали сегменти од делата на други автори придонесува да се расчлени положбата на сите касти во андалузиското општество и да се согледаат показателите кои нè водат до заклучокот дека ал-Андалус е најголемото културно подрачје во Средниот век, каде идејата за сексуалноста е едно секојдневие, прифатено без поголеми турбуленции.

Резултатите од ова истражување укажуваат на фактот дека иако ал-Андалус е исламско општество, базирано врз вредностите на Куранот, сексуалноста е еден од основните двигатели на општеството и со самото тоа во определени книжевни дела претставува центар на религиозната, културната и етничката разноликост. Она што е добиено како резултат од ова истражување претставува една нова слика и нов поглед на сексуалноста која покрај сите ограничувања по падот на Маврите оставила силен белег

на Иберискиот полуостров, а преку книжевноста идејата за сексуалните слободи е пренесена во подоцнежните периоди на развојот на шпанската култура и цивилизација.

Од овде заклучуваме дека сексуалните права и слободи, кои денеска се јасно позиционирани во Шпанското општество претставуваат еден голем удар за европската цивилизација затоа што спротивно на сето она што го знаме, за сексуалните револуции, сексуалните права и слободи, правото на жената да делува во некои општествени свери не се случило во 19 век, ами сето ова постоело многу поодамна во Средниот век кога во ал-Андалус цвета науката, културата и уметноста, за разлика од останатиот дел на Европа кој е завиен во црниот превез на средновековието.

СОДРЖИНА

1. Вовед

1.1. Истражувачки прашања

1.2. Методологија на истражувањето

2. Краток историски преглед, општествени и политички прилики во ал-Андалус од маварските освојувања до крајот на Средниот век

2.1. Маварската инвазија на ал-Андалус и формирањето на Емиратот и калифатот Омеја (VIII-XI век)

2.2. Кралствата на Таифите (XI век, 1031-1091)

2.3. Преземањето на власта од страна на Алморавидите и Алмоадите (XI-XIII век, 1091-1146-1269)

2.4. Кралството Назари во Гранада (XIII-XIV век)

2.5. Народите на ал-Андалус во периодот од IX до XIII век – Преглед на општествената поставеност и уметноста воопшто како основа за сексуалната поставеност во општеството.

3. Хетеронормативноста и патријархализмот во ал-Андалус

3.1. Улогата на жената, нејзината поставеност во општеството и нејзината застапеност во книжевноста

3.2. Хомосексуалноста и влијанието на хомоеротските тенденции во книжевноста на ал-Андалус

3.3. Сексуалното насилство во ал-Андалус и неговото пресликување во книжевното творештво

4. Сексуалноста и љубовта во ал-Андалус во трактатите на Ибн Хазм

4.1. За Ибн Хазм

4.2. Концептите на Ибн Хазм за љубовта и сексуалноста

4.2.1. Степените на љубовта

4.2.2. Кодекс на сексуалноста

4.3. *Ѓерданот на гулабицата* - аспекти

4.3.1. За привлечноста

4.3.2. За знаците на љубовта

4.3.2.1. Погледот

4.3.2.2. Насочувањето на говорот

4.3.2.3. Следење на љубениот

4.3.2.4. Изненадување и тегоби

4.3.3. За љубовната врска

5. ЗАКЛУЧОЦИ

Библиографија

1. ВОВЕД

Во основата на секое општество, во било кој период од историјата на развојот на цивилизациите, културата е двигателот и мотиваторот кој го предодредува развојот на особеностите на истите. Сè поголемата културна раздвиженост во средновековен ал-Андалус доведува до формирање на една мошне интересна комбинација на елементи кои неминовно се есенцијални за доминантниот дискурс на едно општество, за промените и книжевноста преку кои јасно се одредува сексуалната не/урамнотеженост на народите кои битисуваат на ова поднебје од VIII до XIV век.

Пределот на денешна Андалузија, Шпанија, кој до 711 година од нашата ера претставувал визиготска територија, претрпел арапска колонизација. Промената на културата подразбирала и значителни промени во однос на сексуалноста, љубовта и родот.

Културолошката трансфигурација што се случила претставувала нешто што до тогаш не било видено, особено во исламскиот свет. Имено, во периодот на исламската окупација ал-Андалус бележи огромен напредок во сите сфери на животот, особено во полето на културниот развој со акцент на јазикот и книжевноста. Иако во периодот пред исламската окупација Андалузија бележела определен развој во овие полиња, се чини дека во одреден момент доаѓа до културна стагнација и не се бележат значителни промени сè до моментот кога Арапите со себе го носат многувековното културноисториско и традиционално богатство со кое ја оплеменуваат веќе постоечката визиготска цивилизација, а неминовно со тоа доаѓа до мешање не само на овие две култури ами и на оние кои што претходно го оставиле својот белег на Иберискиот полуостров како на пример Римската империја и во подоцнежниот период со развитокот на морепловството и патувачките каравани многу цивилизации од Европа и Африка.

Иако можеби Средниот век е познат како мрачен период, во кој културата, а со тоа и самото општество биле оковани во стегите на религија, ал-Андалус кој во својата основа е исламско општество, бележи динамични општествени, културни и политички процеси и со тоа отскокнува од ригидна рамка на затвореност и неконтрактибилност карактеристична за средновековните општества. Во ал-Андалус како никогаш дотогаш

жителите на оваа извонредна цивилизација имаат поголеми права во изборот на својата професија, религиозно убедување, сексуална определба и родова еднаквост, повторно во согласност со тогашните убедувања. Поради овие причини доаѓа до огромна промена на вредносните системи и создавање на една нова, хомогена, езотерична и либерална социо-културна етика, различна од сите дотогашни или истовремени во периодот на Средниот век.

Со создавањето на новиот општествен поредок и воспоставувањето на новите родови односи лежи и основата на сексуалните слободи кои ги уживаат припадниците на оваа цивилизација. Тоа најмногу се должи на либерализацијата на општеството (до одреден степен) и на надминувањето на напрегнатоста која постоела во претходните епохи на оваа територија. Важна улога во целиот овој процес одиграло разлабавувањето на традиционалните стеги и постепеното вкрстување на машко-женските улоги и систематично надминување на родовата закоравеност во сите сфери на андалузиското општество. Овие промени во основа го имаат отворениот карактер на општеството, прифаќањето на разликите, свеста за самокритичност и самоопределување во однос на сексуалниот избор и секако одвоеноста од остатокот на затворениот средновековен свет.

Кога станува збор за контекстуализацијата на родот во ал-Андалус, секако темелен на теории изведени по пат на анализа на пишани извори, централно е следново прашање: а тоа е зошто токму во тој период, токму на тоа место и токму во тоа општество доаѓа до вртоглави промени на вековно воспоставените норми и кодекси на однесување и сексуално општење.

Родовата еднаквост е стремеж кој го забележуваме и во „образовниот систем“ кој го нудело андалузиското општество како и во неговата достапност за жените. Сексуалните слободи (*libertines sexuales*) биле допуштени заедно со правото на сексуален избор.

Ако сето ова го разгледаме од перспектива на унапредувањето на сексуалните права, особено ако ја согледаме целосно новата перцепција на женските права и вклученоста на жената од ал-Андалус во определени јавни сфери од општеството, ќе сфатиме дека статусот на жената од аспект на родова еднаквост бил далеку подобар

одколку во најголемиот дел од остатокот на европските средновековни општества. Секако, кога зборуваме за овие права не можеме тоа да го сфатиме како правата што денес жената ги ужива бидејќи сепак станува збор за средновековно исламско општество кое имало многу ригорозни правила по однос на она што можело и не можело да го прави жената. Според ова согледуваме дека постоеле некои одредени стереотипи за кои било потребно време да се разлишаат.

Токму од овие причини предметот на истажувањето ќе биде хетеронормативноста и сексуалноста во општеството пресликани во книжевното творештво во средновековен ал-Андалус. Истажувањето ќе цели да ги објасни родовите и сексуалните аспекти, дискриминацијата, сексуалните слободи и права, вклученоста или исклученоста на одредени групи во документите и книжевниот опус на ал-Андалус со посебен акцент на делата и теорискофилософските расправи во трактатите на исклучително надарениот философ, мислител и поет Ибн Хазм од Кордоба.

Родовата позиција буди значително покомплексна полемика од онаа за полот. Од таа причина, овде родовиот идентитет нема да биде опфатен како таков. Ако се земат предвид фактите дека стереотипите во едно општество, особено од една голема временска дистанца, може да се согледа дека истите од аспект на родовата не/еднаквост се евидентни во ал-Андалус, но и покрај тоа сексуалната слобода во тоа општество успева во една завиена и еуфемистична форма да ги надмине нееднаквостите и донекаде да ја разлиша хетеронормативноста која постоела во дадениот период. Силното патријархално општество полаку попушта и смислата на сексуалното општење значително се менува, а со тоа се разбиваат стереотипите за родовиот идентитет и за тоа кој ја има улогата на машко или женско во сексуалниот чин и кој со кого треба да има сексуални односи следејќи некаква рамка зададена од општеството под влијание на религијата и веќе устоличениот културен идентитет.

Тргувајќи од општествената интеракција, согледуваме дека во дадената историска рамка поставеноста на родовите во ал-Андалус игра голема улога во однос на можноста за изборот на сексуалниот партнер и тоа кои права и слободи ги има истиот кога станува збор за барање на сексуалниот објект односно предметот на обожување во книжевноста, особено во поезијата и како сето тоа влијае во формирањето на општествените норми и креирањето на еден не/прифатлив дискурс помеѓу

припадниците на двата пола и нивното родово препознавање. Сето ова подлежи на една недоволно истражена критика и недоволен број на преведени дела од арапската литература на ал-Андалус кои би можеле да ја обелоденат целокупната вистина за сексуалната интеракција во тогашното општество. Но, ако ја разгледаме приказната и од другата страна, ќе согледаме дека конструкцијата на анализуиското општество претставува една хомогена и одделна категорија на родово-сексуално препознавање и идентификување во периодот на Средниот век. Нејзиниот тек е бавен со посебен внатрешен еволуциски тек, различен од текот на не/прифаќањето на сексуалната слободна интеракција во арапскиот/исламскиот свет надвор од границите на ал-Андалус, а истото се случува и во останатиот дел на Европа која не е под исламска инвазија и во која правилата на сексуалната интеракција ги одредува или Римокатоличката црква или пак Византија.

Овие одредници го диктираат целокупниот живот на средновековните општества вон границите на ал-Андалус и прашањата за човековите права, како што денеска милуваме да кажеме, се маргинализирани и немаат значајна улога во одредувањето на политиките кои ги креирале владите под водство на доминантната религија на територијата во прашање. Оттука се поставува и прашањето за улогата на жената и нејзината застапеност во сите сфери на општеството во кое за жал колку и да било напредно и да се разликувало од остатокот од светот, сепак постоеле некои правила колку и каде жената може да биде вклучена во креирањето на јавната свест. Во секој случај, жената е значително повеќе вклучена во општествениот живот на ал-Андалус отколку жената во остатокот од Европа или пак Африка и Азија. Иако постојат голем број на андалузиски теоретичари и мислители кои велат дека мажот и жената се еднакви и дека треба подеднакво да делуваат во општеството сепак водени од забраните кои ги диктирала религијата, до некаде самите на себе се контрадикторни или пак сето она што мислат слободоумно да го кажат го кажуваат во завиена поетична форма. Кога велам мислители не зборувам само за мажи туку и за жени, бидејќи бројот на поетеси и мислителки во ал-Андалус е голем, но од горенаведените причини или нивниата трага се губи или пишуваат под машки псевдоними или пак нивните дела со текот на времето исчезнуваат бидејќи не биле од јавен карактер (не сите секако) туку биле пишувани по харемите и домовите и до нив немало јавен пристап.

Во процесот на формирањето на родовата припадност и одредувањето на

улогата која секој поединец ја игра во општеството врз основа на неговиот биолошки пол создава еден вид на потиснување и стереотипизација. Основата на спецификите кои што ги има секој од двата пола ја предопредедува сексуалната наклонетост на поединецот, а со тоа е лишен од изборот на сексуален партнер според неговите/нејзините родови, а не полови предиспозиции. Овој вид на потиснување го наведува поединецот во ал-Андалус тајно да ги изведува половите акти, затскриен од очите на јавноста каде пак за истиот тој акт постои премолчно оправдување. Имено, сексуалното општење помеѓу припадници на ист пол во ал-Андалус е широко прифатено, а тоа не претставува ништо дуго освен продолжување на грчко-латинската традиција. Иако во патријархална смисла на зборот, поттиштувањето на нечии сексуални предиспозиции и насочување на истите кон „нормалните“ односно хетеросексуалните претставува само пресликување на родовата асиметричност, сепак изборот на сексуалниот партнер и’ е оставен на единката без посебни налагања од општеството. Од овде слободата за децентрализирање на архетипните машки или женски улоги претставува право на слободен избор кој најчесто се одвива помеѓу високите сталежи на општеството, помеѓу учените луѓе и владетелите, а не помеѓу обичниот народ кој до некоја степен е лишен од можноста да ја бара својата родова припадност и сексуална ориентација, а со тоа да се впушта во сексуални односи со припадници од сопствениот пол.

Од друга страна пак, сексуалните слободи се во поголема степен застапени помеѓу мажите отколку помеѓу жените ако се исклучи фактот дека жената можела да општи сексуално со друга жена само зад ѕидините на харемот, додека на мажот, пред сè оној интелектуалниот, му биле достапни сите места од доменот на јавниот живот и токму таму можел лесно да го најде својот сексуален партнер односно партнери. Истражувањата покажуваат дека интелектуалецот, најчесто поетот кој во своите дела го воспева објектот на својата сексуална фантазија е активниот партнер и истиот е или малку или значително повозрасен од својот објект на обожување. Со ова се согледува дека образованието и општествениот статус играат голема улога во детерминирањето на сексуалноста односно сексуалната определба на Андалузиецот.

Па така, ако образованието и општествениот статус играат значајна улога во зацртувањето на сексуалниот идентитет можеме со сигурност да кажеме дека мажот е во голема предност и нему му се дозволени сите овие „девиации“, а жената која иако со

поголеми права од било каде во светот сепак е во подредена положба и нема толкава можност да го искаже својот сексуален идентит. Овде повторно ќе го нагласам харемот од чии одаи провејуваат голем број на женски хомоеротски стихови каде јасно се отсликува сексуалниот порив и сексуалната наклонетост на жена кон жена, опишувајќи го женскиот сексуален интеркурс како значително попожелен од односот помеѓу маж и жена од низа причини. Е токму овде можеме да го насетиме процесот на демократизација на андалузиското општество кое се стреми за овозможување на права и слободи на секоја единка во однос на сексуалниот избор или сексуалниот идентит како и можноста за избор на делување во сите сфери на општеството.

Во поглед на образованието, иако мажот ја има доминантната улога и жената во ал-Андалус била во можност да се образува. Иако можеби не секаде и не во секое време на истата и било овозможено да се школува, во одредени периоди, особено во Преведувачката школа на Толедо за време на владеењето на кралот Алфонсо X забележани се жени кои се школувале и работеле како преведувачки на текстовите, а одредени жени пак, секако оние од високите класи, се школувале во своите домови без разлика на нивната верска припадност, но во секој случај забележан е поголем број на жени Муслиманки кои биле писмени отколку на Христијанки или Еврејки. Во секој случај, секоја жена во ал-Андалус од исламска веросиповед уште од мали нозе го изучувала Куранот, како во харемите така и во домовите, од своите мајки, сестри или постари женски роднини. Иако можеби не сите знаеле да пишуваат, сите наизуст ги знаеле стиховите на Светото писмо, а подоцна многу од нив, водени од љубовта кон Бога сакале да научат граfiја за да можат да ги проучуваат и да уживаат во другите верски дела напишани на светиот арапски јазик на пророкот Мухамед.

Иако андалузиското општество е во својата основа исламско сепак постои еден космополитски карактер на тогашните градови каде секому му било дозволено да ја практикува својата вера и да има избор на неа, иако имало тенденција за целосна исламизација на населението што постепено се остварила. Исламот опстанал како доминантна религија сè до моментот кога на престолот доаѓаат христијанските кралеви во XIV век и Муслиманите биваат протерани, погубени или асимилирани. По религиската основа немало ограничување во однос на достапноста на науката, иако во поголем дел најучени биле Евреите. Значи, се тежнеело населението да има достапност до сите свери на животот и токму поради овој космополитски карактер ал-

Андалус бележи неверојатен културен развој невиден пред доаѓањето на Муслиманите и по нивниот пад. Од овде согледуваме дека во општеството на ал-Андалус немало поделеност помеѓу мажите од трите најголеми религии на Иберија: Исламот, Јудејството и Христијанството. Итеракцијата помеѓу различните верски групи била беспрекорна сè додека секоја група/заедница ги почитувала своите правила и не се мешала во правилата на другите, што во основа се сведуvalo на една иста работа, а тоа е дека сите свети книги учеле на меѓусебна толеранција, почитување на себе и другиот како и на соживот.

1.1. Истражувачки прашања

Во процесот на истражувањето на сексуалноста во општеството на средновековен ал-Андалус пресликани во неговото книжевно творештво ќе битат опфатени неколку круцијални прашања со кои ќе се добие релевантен приказ за состојбата на сексуалните слободи и родовата не/еднаквост во општеството. Тие прашања се следниве:

- Културноисториски тек на настаните од VII до XIV век во ал-Андалус;
- Општественокултурните прилики во ал-Андалус во периодот на владеењето на Маврите како основа за создавање на една нова, хибридна цивилизација;
- Културната толеранција помеѓу народите во ал-Андалус;
- Хетеронормативноста и патријархализмот во ал-Андалус;
- Улогата на жената, нејзината поставеност во општеството и нејзината застапеност во книжевноста;
- Хомосексуалноста и влијанието на хомоеротските тенденции во книжевноста на ал-Андалус;
- Улогата на религијата во сексуалната не/репресија во општеството;
- Идентификацијата на машко-женските улоги и нивната корелација во општеството;
- Идентификација на имплицитно родовополовите прашања во андалузиската поезија;
- Насилството како сексуален не/деликт во ал-Андалус преку книжевното наследство од периодот;
- Половата чувствителност во создавањето на поезијата и прозата;
- Половата застапеност во светот на книжевноста;
- Арапската/исламската мисла и половочувствителните прашања во ал-Андалус преку делата на исламските особено андалузиските мислители;
- Човековите права и слободи по однос на изборот на сексуалната определба односно

слободоумното стапување во сексуални односи без разлика на половата припадност, сексуален идентитет, права на избор на религиозна припадност;

- Не/вклученоста на поединецот во општеството темелено врз половата припадност.

1.2. Методологија на истражувањето

Истражувањето на сексуалноста во ал-Андалус претставува една дијахрона анализа на општествените системи во Средниот век на Иберискиот полуостров, поточно на територијата на денешна Јужна Шпанија односно Андалузија. Тука ќе се разгледуваат книжевните дела напишани во споменатиот период, со акцент на делата на Ибн Хазм од Кордоба и неговото капитално дело *Ѓерданот на гулабицата* (*El collar de la paloma*) како и останати документи и записи во кои се зборува за сексуалниот идентитет и за сексуалните слободи во општеството како и за улогите на припадниците од двата пола во сите сфери на животот. Овде нема да стане толку збор за родовата сензитивност бидејќи тој поим воопшто не е познат од VIII до XIV век и тогашниот народ не бил во состојба да припишува родови, ами повеќе ќе се говори за половите карактеристики на личностите кои за разлика од многу општества пред и по андалузиското не се сметани за отпадници и одметници од нормите за сексуален идентитет. Во ал-Андалус не постои законска регулатива¹ за родовополова сензитивност, односно нема капацитети кои промовираат нееднаквост, нетолеранција и дискриминација на сексуалните „абнормалности“.

При работката на текстовите ќе се користи дискурзивна анализа при што ќе се овозможи идентификување на контекстот на сексуалноста во ал-Андалус преку компаративен метод на повеќе дела врз база на арпската/исламската мисла, а не на западното сфаќање за родот, полот и сексуалноста. При тоа нема да биде направена компарација со западната мисла бидејќи она што се случува во Иберија е сосема различно од она што се случува во остатокот на Европа и западната мисла не е веродостоен компаративен елемент за нешто што се темели на исламски вредности, незасегнати од тогашниот познат европски свет.

Анализата ќе биде насочена кон одредувањето на родовите и сексуалните

¹ Освен верската, бидејќи андалузиското општество е исламско и е водено од Шеријатот.

функции во андалузиското општество при што ќе бидат селектирани и детално разработени елементи од творештвото на ал-Андалус како и нивно толкување во согласност со религиозните, и општествено-културните аспекти на истото.

Анализата на корпусот ќе биде изведена на начин што ќе се бараат праметрите со кои се докажува социјалната интеракција помеѓу припадниците на двата пола, нивната мисла, сфаќања, особености и наклоности. Тука ќе се детерминираат и родовите стереотипи настани врз база на различните аспекти на општествената интеракција како и степенот на не/толеранција на истите. Со анализата досега се опфатени околу 53 дела од различни автори, од различни епохи, помеѓу кои има дела засновани на психолошките процеси на сексуалноста, лични гледишта на андалузиските мислители и обработки на одредени елементи од сексуалноста на ал-Андалус од современи автори.

По пат на оваа анализа на првостепената литература (книжевните текстови) се дојде до одредени квалитативни и квантитативни показатели кои го детерминираат понатамошниот процес на обработката на сексуалниот аспект од животот на ал-Андалус во Средниот век. Тука се согледуваат можностите на населението од овој дел на денешна Шпанија за слободно изразување на својата сексуална определба без при тоа да бидат осудувани и отфрлени од општеството.

- Квантитативни показатели:

- Зачестеноста на женскиот лик во книжевноста наспрема машкиот;
- Улогата на женскиот лик во книжевноста;
- Улогата на машкиот лик во книжевноста;
- Определената функција на женскиот лик;
- Улогата на жената во општеството и книжевноста;
- Соодносот на машките и женските автори.

- Квалитативни показатели:

- Јазикот во книжевност и неговата родово-полова неутралност. Употребата на машки, женски и неутрални заменски форми (различен пристап кон книжевноста напишана на арапски јазик и преводот на шпански каде неутралниот род скоро и не постои);
- Употребата и застапеноста на женскиот глас во книжевното творештво;

- Како се согледува улогата на жената во општеството и кои улоги ги зазема;
- Тенденцијата за промовирање на жената во сите сфери на општествениот живот, достапност и недостапност на објекти и информации од јавен карактер – постоење на родова сензибилност;
- Прифатеноста на хомосексуалните врски и нивно пресликување во книжевниот опус;
- Поцесот на културна асимилација и премолченото прифаќање на биолошконерепродуктивното сексуално општење;
- Сексуалното насилство како клучен елемент во општеството на ал-Андалус, негово не/прифаќање и неговата голема застапеност во книжевноста.

2. Краток историски преглед, општествени и политички прилики во ал-Андалус од маварските освојувања до крајот на Средниот век

2.1. Маварската инвазија на ал-Андалус и формирањето на Емиратот и калифатот Омеја (VIII-XI век)

Исламската (подоцна означувана со терминот Маварска²) инвазија на ал-Андалус³ се случува во почетокот на VIII век, поточно во 711 година. Честопати инвазијата е објаснета, односно се смета или се подразбира повеќе како окупација на територијата која била загушена од братоубиствените битки на визиготските кралства. Во овој момент доаѓа до исламска експанзија водена од династијата на Омеите која започнува со емиратот⁴, а завршува со калифатот⁵ Омеја. Некаде кон крајот на VIII век настапиле борби помеѓу различните семејства во Багдад и со тоа замрзува речиси целата лоза на Омеите. Битките ги преживува единствено Абд ал-Рахман I⁶ кој успеал да пребега од Дамаск со помош на береберските племиња и нивните војсководители бидејќи неговата мајка припаѓала на едно од нив. На самиот почеток тој се сместува во ал-Андалус и формира емират со главен град Кордоба. Тогаш кордопскиот емират станува независен од Багдад кој претходно бил под негова власт. Пред на настапи формирањето на емиратот Кордоба претходело едно разлабавување на териториите на Иберискиот полуостров од воен аспект со што доаѓа до кризи во визиготските кралства. Поради ова визиготските семејства кои владееле во Хиспанија почнале меѓусебно да војуваат.

²**Маври** или **Морисци** - Назив кој во стариот и Средниот век се користи за береберските племиња во северна Африка. Кога Арабјаните ја освоиле северна Африка во VII и VIII век и Береберите преминале во Ислам, овој назив го добиле и шпанските Арапи кои владееле со Пиринејскиот полуостров во периодот од VIII до XV век. Со падот на Гранада и по ослободувањето на Шпанија од Арапите во 1492 година, шпанските Маври биле натерани да го примат Христијанството или да ја напуштат Шпанија. Тоа довело до многу побуни на Маврите од јужна Шпанија. Последната побуна е сопрена во 1568-70 и тие за неполни 50 години биле истребени со убивање или раселување во северна Африка. Се смета дека по падот на Гранада до 1610 година биле покрстени, убиени или депортирани околу 3 милиони Маври. Со тоа јужна Шпанија била економски уништена бидејќи Маврите се занимавале со земјоделство кое користело вештачко наводнување, а и со многу занаети, особено свиларство.

Мавританија (различно од денешната Исламска Република Мавританија), картагински и римски назив во Стариот век за пределите на северна Африка. Така се викала и државата која го опфаќала северниот дел на Мароко и дел од западен Алжир. Во I век п.н.е. ја освоиле Римјаните (Мала енциклопедија просвета, 2 дел, 1978, стр.442)

³**ал-Андалус** - Земјата на Вандалите. **Вандали** - Источногерманско племе кое од Скандинавија го населило брегот на Балтикот во почетокот на нашата ера. Од II век почнува преселбата кога стигаат до Дунав. Во V век преку Шпанија се преселиле во северна Африка каде во 439 година основале своја ранофеудална држава со која раководел кралот Гензерик. Државата им ја уништил византискиот цар Јустинијан во 533-534 година (Мала енциклопедија просвета, 1 дел, 1978, стр.295)

⁴**емират** - (арап. *Imārah* ; множина: *Imarāt*) територија под водство на емир (командант, принц, владетел).

⁵**калифат** - Област во која владеел калиф. **Калифа** (арап. *Khilāfa*), наследник, следбеник. Назив за првиот Мухамедов следбеник Абу-Бекр, а подоцна називот се употребува за поглаварите на исламските држави (Мала енциклопедија просвета, 3 дел, 1978, стр.555)

⁶Во понатамошниот текст Абделраман. Истото важи и за Абд ал-Рахман III.

Некои од нив му биле наклонети на исламскиот непријател. Истовремено, почнала да се јавува нетрпеливост и кон еврејскиот етникум, а Евреите биле егзекутирани со цел да им се одземе имотот и земјата кои ги поседувале. Сето ова на исламскиот окупатор му овозможило многу лесно да ја заземе територијата на ал-Андалус и да се постави за владетел. Но, инвазијата не се случила наеднаш и на истата и' претходел еден долг процес на населување. Барајќи попогодна земја од африканскиот континент мигрирал завиден број на луѓе. На Иберија веќе живееле голем број на Муслимани кои најчесто биле трговци или пак служеле на визиготските дворови како преведувачи, мудреци или лекари. Поради оваа причина се согледува лесната исламизација не само на населението туку и на јазикот кој во одредени периоди се зборувал на полуостровот⁷. Во 710 година Сеута паѓа под исламска власт и од таму Муслиманите навлегуваат на Иберискиот плуостров. 711 година се смета за официјалната година во која Иберија потпаѓа под исламска власт. Имено, тогаш доаѓа до граѓанска војна и по битката во Гранада кралот дон Родриго ја губи власта по заговор на грофот дон Хулијан со Муслиманите. Тогаш целосно исчезнува визиготската империја иако многу од благородниците се интегрирале во дворот на емиратот по пат на давање услуги или купувајќи го своето место. Иако власта во Гранада била во рацете на Муслиманите, по однос на религијата и верувањето немало никакви проблеми. Христијаните не биле принудени да се конвертираат во Ислам ниту пак им било забрането да ги извршуваат верските обичаи. Благородниците ги зачувале своите привилегии, титули, имоти и можеле да формираат семејни врски, сојузи, да склопуваат договорени бракови и т.н. Тоа им било дозволено како компензација за услугите кои им ги давале на Муслиманите во борбата против другите Христијани. Во 714 година, по многу краток временски период, односно само 3 години од кога навлегле Муслиманите на Иберија, нивната власт целосно се проширила на една територија, која сега веќе била муслиманска и била наречена ал-Андалус. Територијата опфаќала голема област со исклучок на Астурија која сè уште давала отпор. Во периодот помеѓу 714 и 756 година ал-Андалус бележи голема арапска, сириска и береберска миграција како и на други етникуми од Северна Африка. Сите овие народи доаѓаат во ал-Андалус поради богатството на новата земја која била под власт на Муслиманите, а заедно со своите сопственици мигрирале и многу робови кои биле во служба на Омеите и за возврат уживале многу привилегии. Како резултат на оваа раздвиженост дошло до многу

⁷Во историските хроники е забележано дека јазикот наоѓал примена не само на територијата на Иберија туку и во Италија и Франција, односно бил распространет и низ целиот Медитеран.

несогласувања и конфликти помеѓу северноафриканските етникуми и арапските благородници кога станувало збор за распределбата на богатствата и даноците кои морало да ги плаќа потчинетото население. Иако емиратот ал-Андалус бил зависен од дамаскискиот калифат, тој ги проширува своите територии и ја наметнува својата политичка власт на Христијаните кои живееле во рамките на неговите граници. Со ова целосно исчезнуваат визиготските династии во Хиспанија. Годишната 756 е од големо значење за ал-Андалус бидејќи тогаш Абреаман доаѓа на власт победувајќи го емирот на Кордоба со војски составени од Сиријци, Береберци и Јеменци, а со тоа се откажал од дамаскискиот калифат. На чело со Абдераман Кордоба станува центар на омејската култура и моќ. Абдераман I, сега веќе калифа на Кордоба ги расчистува сите пречки и го поттикнува соживотот во неговиот нов емират залагајќи се за одржување на културите и обичаите на Береберите, Визиготите⁸, Сиријците, Јеменците и Арапите. На тој начин успева да воспостави нов монархиски режим, од сите народи да состави администрација и да воспостави државно уредување кое ќе прави компромис помеѓу различните етникуми во територијата под негова власт. Синтезата на народите и културното збогатување помагнало во интеграцискиот процес на различните етникуми, култури и религии. Таков бил примерот со еврејските учени луѓе, мудреци и научници кои уживале голема слобода која им била одземена за време на владеењето на визиготските кралства, истите биле под закрила на владетелот и станале важен дел од кордопскиот двор. Овие историски случувања се главната причина за брзиот расцвет на културата и науката во новиот центар на калифатот каде имало голем број на поети и философи; познати и зад границите на Византија, Сирија, Египет и Дамаск. Во оваа епоха на културен развој на ал-Андалус не изостануваат различните конфликти и востанија, особено оние на Береберите и другите мешани народи – мулатите како и Мозарапите; во периодот кога Абдераман III го обединува калифатот и се прогласува за емир нарекувајќи се себеси ал-Мумин⁹, а со тоа ја наметнува својата власт на целата хиспанска територија и ја покажува својата моќ над умма-та¹⁰. Калифата Абдераман III

⁸**Визиготи** - Северни готи. **Готи** - Германско племе. До 376 година живееле на северните брегови на Црното море. Потиснати од нападите на Хуните, западните Готи прво ги населиле источните делови на Балканот; под водство на Алахир заминале во Италија и го ограбиле Рим во 410 година, а потоа заминале во јужна Франција и северна Шпанија каде на двете страни на Пиринеите основале држава со престолнина во Тулуз. Во своето движење кон западот, источните Готи дошле во Италија, ја срушиле Одоакровата држава и основале своја. Неа ја уништил византискиот цар Јустинијан во 555 година (Мала енциклопедија просвета, 1 дел, 1978, стр. 434).

⁹**ал-Мумин** – Принц на верниците (се мисли на оние кои веруваат во Алах).

¹⁰**умма** (арап. *umma*) – Во арапскиот свет зборот *umma* значи *нација* или *општество*. Вообичаено се употребува за да се означи заедничка нација во исламската држава или во контекст на панарабизмот го

како и неговиот наследник Алхакен II умеее да го ублажат тешкиот етнички и културен соживот на различните народи кои живееле во ал-Андалус и да ги интегрираат Береберите, Хиспанците, Словените, Евреите и Арапите на ист начин како што тоа го направил нивниот претходник Абдераман I. Овие владетели знаеле како да ги смират страстите помеѓу кастите со потпишување на пактови со Христијаните. Граделе или пак проширувале многу градби врз руините на античкиот римски град Кордуабе или пак на местата на визиготските населби издигнувале архитектонски зданија од монументален карактер како џамијата во Кордоба со што ја собирале интелектуалната елита во нивните дворови. Проширувањето и збогатувањето на андалузиската култура не било постигнато само со зачувување на традициите и обичаите на народите кои што веќе живееле на тоа поднебје туку и со воспоставување на нови трговски врски со цела Европа, Африка, Азија и Блискиот Исток. На овој начин во ал-Андалус биле донесени многу нови животински и растителни видови, претходно непознати за поднебјето на полуостровот. Во периодот помеѓу 850 и 920 година доаѓа до масивна културна арабизација на населението, особено на Мозарапските Христијани. Тогаш доаѓа до бунтови и настапува криза поради недостигот на интелигенција и недостигот на наследници на големите Абдераман I, Абдераман III и Алхакен II со моќ и визија кои би ја продолжиле династијата Омеја. Сето ова доведува до дваесет и две годишна граѓанска војна која ја нарекуваат фитна¹¹. Фитната доведува до распаѓање на територијалниот систем на Омеите од политички и идеолошки аспект. Под притисок на воените активности и освојувањата од страна на астуријанските кралеви кои во 914 година го устоличуваат главниот град во Леон, со помош на пиринејските Баскијци, грофовите на каролиншка Каталонија и ултрацонзерваторското движење од Северна Африка на Алморавидите; се означува крајот на калифатот Кордоба во 1009 година со владеењето на последниот од лозата на Омејите – Хисам II. Со крајот на оваа династија биле уништени многу културноисториски знаменитости¹², а зајакнатата воента надмоќ над Христијаните од астуријанските кралства и војските

означува целиот арапски свет. Во контекст на панисламизмот се користи за означување на *дијаспората* или *заедница на верници* (*al-mi'minīn*), односно сите припадници на Исламот.

¹¹**фитна** (арап. *fitnah* или *fitnat*) - Во арапскиот свет овој збор се употребува со значена цепање, одцепување, расцепување, пресврти, хаос, немири. Исто така се користи како придавка во арапскиот јазик што означува *предизвикување на проблеми помеѓу луѓето*. Во исламскиот свет имало 4-5 фитни, од кои последната се случила во ал-Андалус (1009–1031) исто така позната како граѓанска војна која придонела конечно да падне кордопскиот калифат.

¹²Била спалена Големата библиотека на Хисам II која содржела повеќе од четиристотини илјади томови и се споредувала со големата Александриска библиотека. Во неа се наоѓале ракописи со окултни и езотерични теми.

на ал-Андалус под команда на Алманзор ги одржувале сигурни територијалните граници и стигнале дури до Сантиаго де Компостела, а оттаму ги донеле портите на катедралата како воен трофеј.¹³

2.2. Кралствата на Таифите (XI век, 1031-1091)

Целосното уништување на калифатот ќе се случи помеѓу 1008 и 1031 година за време на фитна-та. До овие безредија ќе дојде поради недостигот на авторитет на калифата кој бил манипулиран од страна на свештениците и војсководците. За распламнување на немирите придонело и незадоволството на населението, особено во оние поодалечени предели на територијата со која владееле Маврите во кои луѓето одбивале да ги плаќаат даноците и да ги бранат интересите на комуната. Тогаш доаѓа до поделби и осамостојувања на териториите во ал-Андалус. Првата територија која се одделила била Денија и била прогласена за независно кралство. По пропаѓањето на династијата на Омеите секој војсководец или благородник кој поседувал некаква сила се бунтувал против Кордоба и со тоа формирал свое мало независно кралство, најчесто ограничено во рамките на сопствениот имот, а некогаш и на пошироки области. Сите овие малечлики распарчени кралства биле наречени таифи. Со расцепувањето на калифатот почнува и крајот на сјајот на династијата Омеја. Оваа епоха е „крик на ранетата сверка“ за културата и историјата на ал-Андалус. Слабоста ќе ја употребат религиозните фанатици од северот и од југот што ќе им помогне во остварувањето на својот стремеж за завземање на територии, материјални богатства, а со тоа ќе ја докрајчат оваа цивилизација. Ослабнатоста на калифатот ќе биде од голема корист најмногу за Христијаните кои се организирале во борбата против Муслиманите како никогаш порано. Се претпоставува дека првата пресвртница ја извршил Алфонсо VI во 1085 година кога го освоил Толедо. Кохезијата помеѓу различните религии, раси и касти се нарушила по уништувањето на религиознополитичката слика на калифите, иако некои од кралевите сакале да се овековечат себеси измислувајќи сродство со последниот калиф. Забележано е во историјата дека Алмутаид од Севиља до одреден степен пробал да ја зачува сликата на еден федеративен калифат, но тоа траело многу

¹³Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр.33-43; Fernando García de Cortázar, José Manuel González Vesga, *Breve historia de España*, 2010, стр. 145-167

кратко време по што се формирале многу малечки кралства.¹⁴ Меѓуетничката кохезија која била создавана од страна на калифите се нарушува, а тоа доведува до зазмање на власта од страна на нови династии од береберско потекло¹⁵. На истиот начин дошле на власт династиите во Толедо и Севиља кои меѓусебно биле поврзани со семејни врски, а неретко се склучувале бракови помеѓу наследниците на омејската династија кои иако биле со ориентално потекло (омејско или персијско) по начинот на живеење и по обичаите тие биле автохтони Андалузијци. Овие врски, а и самите таифи опстојале многу кратко време бидејќи во периодот помеѓу X и XI век запаѓаат во криза, а ситуацијата ја влошува зајакнувањето на христијанските кралства потпомогнати од утраконзервативните редови и Фанцисканците од Редот на Цистер¹⁶. Од друга страна пак на југот има едно береберско племе наречено Ламтуна во зоната Агмат и Маракеш од каде потекнува династијата Алморавиди, која со своите ултраортодоксни сфаќања ги гледа Андалузијците како еретици на Исламот. Покрај религиозниот субјект постои и тенденција за експанзија на територијалниот интегритет од страна на Алморавидите. Во тој миг доаѓа до уште еден пресврт, а тоа е побуната на еден од вазалите на кралот Ал-Мутамид на Севиља. Алморавидите му доаѓаат на помош на Ал-Мутамид, но со задни намери, па го протеруваат андалузискиот крал во Агмат, Мароко и го заземаат неговото кралство каде ќе ја устоличат својата власт. Во тој момент кралствата на таифите го овековечуваат својот уметнички и културен развој дозволувајќи и понатаму да цвета уметноста и да создава нови форми, но за жал не ја поседувале воената и политичката моќ на калифатот што придонело за капитулација во корист на христијанските кралства. Така тие биле приморани да му се потчинат на правоверниот Ислам на Алморавидите за да можат да го зачуваат својат културен идентитет¹⁷.

2.3. Преземањето на власта од страна на Алморавидите и Алмоадите (XI-XIII век,

¹⁴Се претпоставува дека биле формирани повеќе од триесет кралства. Некои од нив биле со поголеми размери како на пример Бадахоз и Севиља, а некои биле многу малечки како на пример Ниебла и Херез. На чело на сите овие кралства стоеле монарси кои себеси се прокламираше за наследници на калифите на Кордоба кои веќе не биле на овој свет.

¹⁵Таков бил примерот со Сарагоса и Гвадалахара. Исто така на чело на кралствата доаѓале воени лица или платеници како на пример династијата Зири од Гранада.

¹⁶**Цистер** - Редот на Цистер/Светиот ред на Цистер (лат. *Ordo cisterciensis/Sacer ordo cisterciensis*, шпан. *orden del Cister/santa orden del Cister*) е реформиран монашки католички ред чие потекло се поврзува со основањето на опатијата Цистер во 1098 година од страна на Роберт од Молесме. Опатијата се наоѓа близу Дижон, Франција на местото на античката римска населба Цистерциум.

¹⁷Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр.43-45; Fernando García de Cortázar, José Manuel González Vesga, *Breve historia de España*, 2010, стр. 145-167

За Алморавидите единствениот начин на владеење бил милитаристичкиот. Со помош на воена сила тие се бореле против христијанските кралства и конечно успеале да го срушат системот на повеќекратни кралства, односно системот на таифите. Во овој период доаѓа до ограничување на религиозната слобода и ограничување на обичаите на Андалузијците. Оваа епоха ја означуваат многу нови важни имиња во полето на науката, особено философијата, теологијата и поезијата чии сфаќања се разликуваат од хетеродоксните обичаи на Омеите. Поради тоа доаѓа до ресоздавање на ориенталниот абазиски луксуз што се согледува во градењето на софистицирани палати и џамии, но тоа не било сè. Во периодот на владеењето на Алморавидите имало секаков вид на екстравагантни претстави, забави и задоволства што на европските католички дворови им изгледало скандалозно. Повторното оживување на религијата низ призмата на алморавидската суровост почнало да го обзема андалузиското население разочарано од распуштеноста која го уништила калифатот. За многу кратко време Алморавидите успеваат да ја преземат контролата врз таифите уништувајќи ги малите кралеви, а со тоа ја нацртале новата територијална карта која опфаќала еден голем дел од Иберискиот полуостров и северните делови на Африка. Оние пак кои колебливо гледале на алморавидската конзервативност почнале истата полека да ја прифаќаат заради подобрување на општествената и економската благосостојба како и заради постоењето на тврдините кои би ги заштитиле од непријателите што доаѓале од северот. Но, иако постоеле овие тврдини, тоа не ги спречило Христијаните да ги зграбат важните градови на ал-Андалус како Сарагоса, која во 1118 ја освоил Алфонсо I Арагонски. Колку и да биле ригидни и конзервативни, Алморавидите полека почнале да ги прифаќаат обичаите на ал-Андалус, а со тоа настапило одобрување во полето на религиозната слобода што го загрозувало новото религиозно движење на ист начин како што тоа било направено со таифите во ал-Андалус. По целосното завземање на територијата на ал-Андалус, Алморавидите успеваат за време на еден краток период да воспостават економска и културна стабилност. Нивните интереси биле насочени кон архитектурата, во градбите го воведуваат малтерот (штуко), печена цигла, гипс и поплочување што ја означува нивната култура на полостровот, која и денеска е карактеристична за цела Шпанија. Покрај архитектурата, пројавуваат голем интерес за историјата и науката чии достигнувања процветале на нивните дворови. Алморавидите биле големи градители, а истовремено биле опкружени со најдобрите писатели и

научници од периодот. Насочувајќи се кон културата и уметноста и создавајќи деликатни традиции сè повеќе слабее на воено поле и им недостасувал андалузискиот борбен дух. Со тоа сите нивни сретства биле повеќе насочени кон културата и мирот, а не кон милитаристички цели. Тоа довело до губење на териториите, моќта и влијанието во полза на Христијаните¹⁸.

2.4. Кралството Назари во Гранада (XIII-XIV век)

Кралството Назари од Ганада ја претставува последната етапа, а воедно и последната андалузиска династија која ќе владее со териториите на ал-Андалус. Обиколени со напредувањето на Христијаните водени од кралот Фернандо III кој освоил голем дел од најголемите и најважните градови на ал-Андалус¹⁹, започнува владеењето на една нова династија наречена *Насри* или *Насири* од каде што и потекнува називот *Назари*. Оваа династија ја започнува ал-Ахмар Ибн Наср кој потекнува од старите семејни врски кои по пат на договорени бракови ги слкучиле претходните кралеви на береберските таифи од Гранада, која последниот андалузиски крал ќе ја претвори во главен град. Утврдувањето на малото кралство ги одвраќало нападите на Христијаните, а исто така и нападите кои доаѓале од северот на Африка од страна на мароканските султани. Од самиот град Гранада, кој како што кажав бил главниот град, неговото владеење се засилило и во Мурсија, Хаен, Малага и Алмерија кој му припаѓале на ова кралство. Поради неможноста да ги спречат напредувањата на Христијаните кон нивните територии дошло до крвопролитија и осиромашување на кралството. Но, ова не го спречило дворот на Гранада да прерасне во големо седиште на културата и центар од каде што зрачела уметноста и ги привлекувала интелектуалците, поетите, писателите и астрономите како од муслиманскиот така и од европскиот свет. Во овој период се издигнале голем број на грандиозни монументални палати како Ла Алхамбра, неворојатни градини со исклучително богата флора како и џамии. Поради внатрешната истрошеност и константните напади на кастељанскоарагонските сојузи во 1492 после низа години на жестоки битки последниот крал на ал-Андалус Боабдил ќе капитулира. Изолирани и без никаква помош и поддршка, осиромашени од долгогодишното плаќање на даноци кои

¹⁸Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр.46-47; Fernando García de Cortázar, José Manuel González Vesga, *Breve historia de España*, 2010, стр. 145-167

¹⁹Како на пример освојувањето на Севиља што се случило во XIII век.

континуирано се зголемувале, населението било немоќно да стори било што за да го зачува својот интегритет. Од овие причини се верува дека последниот назариски крал склучил пакт со кој го предава кралството во замена за зачувување на архитектонското и културното наследство. Со ова ал-Андалус паѓа во заборав и се претвара во една убава легенда која протераните Андалузијци ја ширеле низ целиот свет. По доаѓањето на хетеродоксната ултраконзервативност на католичките кралеви и со помош на Торкемада²⁰ и со сето она што го претставува инквизицијата се сатанизирале слободите, обичаите и верувањата и на секој можен начин се обидуваа да го уништат²¹ споменот за ал-Андалус²².

2.5. Народите на ал-Андалус во периодот од IX до XIII век – Преглед на општествената поставеност

Андалузиското општество по својата структурална форма претставува една комплексна поставеност на различните народи и религии кои живеат во него. Целата таа комплексност по својот состав и широк вариетет на општественокласната поставеност се преплетува со арапската аристократија, која во своите почетоци несомнено е од омејско потекло и истата кон себе ги припојува своите приврзаници од неарапско потекло. Тука спаѓа и хиспаноготската аристократија која во подоцнежните етапи на културниот развој на ал-Андалус ја прифаќа исламската религија, но дел од истата продолжила да ја негува својата вера. Од оние кои што не го прифатиле Исламот најзначајни се Евреите. Тие не само што ја одржале својата вера, туку голем дел од нив биле многу значајни за целокупното андалузиско општество бидејќи се занимавале со дејности кои биле од огромен интерес за целото население во ал-Андалус. Многумина од Евреите биле посветени на трговијата, која била мошне плодотворна во тој период

²⁰**Торкемада** - Томас де Торкемада (шпан. Tomás de Torquemada) (1420 – 16.09.1498). Шпански доминикански фратар и првиот Голем Инквизитор во шпанското движење за обнување на Христијанството помеѓу населението во XV век. Покрај тоа што Торкемада бил првиот Голем Инквизитор, тој исто така бил исповедник на кралицата Изабела I на Кастиља. Познат по својата озлогласена и ревносна акција против шпанските Кристо-Евреји и Кристо-Муслиманите. Тој бил еден од главните поддржувачи на Декретот од Алхамбра со кој се прогонети Евреите од Шпанија во 1492 година.

²¹Најчесто сето она што останало од ал-Андалус било спалувано и на тој начин се тежнело да се избрише секоја трага за постоењето на оваа величествена цивилизација која некогаш цветала на југот на денешна Шпанија.

²²Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр.47-48; Fernando García de Cortázar, José Manuel González Vesga, *Breve historia de España*, 2010, стр. 145-167

бидејќи ал-Андалус претставува крстосница помеѓу Истокот и Западот каде се преплетуваат многу култури, традиции, обичаи, јазици и т.н. Самата географска поставеност на оваа територија е од големо значење за понатамошниот тек на настаните во културната историја на Шпанија и целото тоа мешање на народи и обичаи ќе придонесе шпанската култура да стане една од најбогатите во Европа, а со тоа и единствена од својот вид. Евреите кои како трговци биле во постојан контакт со различните народи имале можност да се запознаат со многу верувања, обичаи, традиции, но и со многу научни дисциплини кои ќе придонесат за добробитта на општеството. Значаен дел од еврејското население било посветено на различни занимања меѓу кои се истакнува медицината и реториката. Покрај Евреите за формирањето на културното наследство на ал-Андалус во голема мерка ќе придонесат и Муслиманите од средната класа, а и оние доброситуираните, понатаму добар дел од населените на ал-Андалус го сочинувале береберски или други северноафрикански племиња кои најчесто биле многубошци со што придонеле во збогатувањето на духовната култура. Несомнено покрај инеграцијата и фузијата на културен план се јавува и прашањето за културната спротиставеност помеѓу различните касти, раси и култури кои живееле на поднебјето во таа епоха. Секоја раса, секоја етничка или религиозна група во период на културна изолираност со себе носи одредени карактеристики кои останале недопрени и автохтони поради неможноста на населението меѓусебно да комуницира со толкава зачестеност како што тоа денеска се врши секојдневно по пат на современите медиуми за комуникација. Мешањето на народите и нивните култури претставувал еден бавен процес на фузија кој траел неколку века и многу често доаѓало до недоразбирања или неприфаќања на туѓата култура бидејќи таа на другиот му изгледала чудна, неразбирлива и далечна. Во секој случај многу од овие култури имале и многу допирни точки бидејќи сите тие стигнале до некаков напреден развој во периодот на Средниот век. Како и другите средновековни општества, така и исламското во суштина било феудално. На чело на општествениот поредок стоел калифа или емир; гледано според исламската традиција се сметало дека тие се наследници на пророкот Мухамед кој се смета дека бил над сите луѓе и владеел со земскиот свет. Според ова Мухамед бил отелотворен во лицето на калифата кому му била доверена целата религиозна власт и моќ. После калифата, следни на општественото скакило биле припадниците на функционалната аристократија која се состоела од членови на кралските семејства или нивни роднини и секако дворјаните кои биле составен дел од животот во палатите, судската администрација и

припадниците на гратските собранија. Третото скалило од општеството го сочинувале угледните граѓани, богатите и учените луѓе, трговците, целата класа на занаетчи и т.н. Последниот ред во општеството им припаѓал на широките народни маси кој се сметал за најинфериорен во групата на слободни граѓани во исламското општество. Сите овие класни разлики подразбирале културни и религиозни различности. Едно од најконтроверзните прашања е она кое е поврзано со соживотот помеѓу припадниците на различните верувања и веросиповеди. Сето ова е поврзано со убедувањата на Абдераман I дека мешањето на народите и религиите придонесува за културното и економското збогатување на општеството кој се повикува на сурата 29 од Куранот во која пророкот Мухамед рекол: „Не борете се против браќата по книга“, што не се однесува само на Муслиманите туку и на Евреите и Христијаните бидејќи и тие веруваат во некое учење; книгата овде е симбол на верувањето или учењето. Во ова Абдераман гледал еднаквост помеѓу народите и нивно сплотување под закрилата на една единствена силна држава во која сите ќе ги уживаат истите права без оглед на нивната религиозна или етничка припадност, тука се согледува неговиот космополитски дух и тенденција за сплотување на народите со единствена цел – нивна благосостојба во новата држава. Ова гледиште ќе го пропагираат и неговите наследници што ќе доведе до нивно обвинување за хетеродоксија или ерес од страна на поконзервативните Муслимани. Преплетувањето на толкав број на раси и верувања ја даваат новата комплексна општествена ткаенина, различноста на нивното потекло и новите стремежи што фасцинираат дури и во денешно време, а се однесуваат на достигнувањата во поглед на слободите на жената и сексуалноста воопшто²³, кои ниту на едно место во периодот на Средновековието не биле толку развиени ниту пак дозволени, па така биле многу понапредни дури и од денешните сфаќања во исламскиот свет. Покрај религиозните различности и прифаќањето или неприфаќањето на верувањата на другиот, во ал-Андалус се јавуваат и други феномени кои во западниот свет не биле толку застапени. Овде станува збор за хигиенските навики и медицината како пресликување на грчколатинските традиции или пак естетиката, урбанизмот и гастрономијата како карактеристики преземени од Персија и Ориентот. Голем број од овој сплет на грчколатински, персиски и ориентални културни обележја се зачувани до денешен ден како дел од шпанските обичаи, а особено како нераскинлив дел од обичаите во денешна Андалузија. За влијанијата кои ги извршила оваа голема

²³Подетално за овие права и слободи погледнете во точка 2.3 од овој текст.

цивилизација во Шпанија, па и во Европа воопшто ни сведочат и големиот број на зачини, растенија, парфеме и производи кои се застапени во секојдневната употреба, а до тогаш биле непознати на Иберискиот полуостров и во Европа. Покрај овие значајни достигнувања во ал-Андалус, познат е и фактот дека науката била доста развиена за разлика од другите делови на полуостровот, па така многу благородници од провансалските дворови ги праќале своите деца на школување во Кордоба, а истовремено кавалерите и благородниците од кралствата од северниот дел на полуостровот биле запрепастени од естетскиот изглед на мажите и жените од ал-Андалус, парфемите и модните трендови. Андалузијците пак на нив гледале со презир пред сè поради недостигот на личната хигиена, непријатниот мирис и грижата за изгледот. Согледувајќи ги различностите во поглед на однесувањето можеме да видиме дека можеби токму од овие причини, различноста помеѓу источната и западната цивилизација, односно онаа во ал-Андалус и онаа во христијанските кралства го продлабочува јазот помеѓу нив. Но, иако било така, сепак некои од владетелите и дворовите од северните кралства ги прегрнале андалузиските обичаи, особено оние кои имале некаква врска со ал-Андалус, како на пример Алфонсо VI кој бил женет со припадничка на династијата Омеја, Фернандо III Светецот или пак неговиот син Алфонсо X Мудриот. Прифаќањето на културните и технолошките достигнувања на ал-Андалус како и новите трговски патишта од Дамаск до големите андалузиски метрополитски центри донеле на полуостровот нова градинарска флора²⁴ како и земјоделски техники кои се зачувале и се претопиле со хиспанските. Придонесот, збогатувањето и влијанието на андалузиската култура се многубројни. Овде може да се наведе создавањето на шпанската картузијанска раса на коњи која е добиена со мешање на иберискиот коњ и чистокрвниот арапски коњ, потоа доста е значајно збогатувањето со нови мучички форми и создавањето на песни придружени со ориентални инструменти кои ги оживувале андалузиските дворови, како и лексичките и вокабуларните збогатувања. Од тука, сето она што денеска го претставува шпанската култура, јазик и книжевност води потекло од грандиозното андалузиско општество кое го бележи својот раскош во распон од VIII до XIII век²⁵.

Целиот овој културно историски развој, поради сите овие причини кои ги

²⁴Тука спаѓаат растителни култури како персиските каранфили, циметот, карито, зелената пиперка и т.н.

²⁵Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр.48-51; José García López, *Historia de la literatura española*. 2009, стр.3-14; Teresa Garulo, *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, 1998, стр. 9-11; Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, 1981, стр. 129-131

наведов е од огромно и клучно значење за понатамошниот текст, односно за да разбереме како функционираа сексуалноста во ал-Андалус.

3. Хетеронормативноста и патријархализмот во ал-Андалус

3.1. Улогата на жената, нејзината поставеност во општеството и нејзината застапеност во книжевноста

Ал-Андалус не е многу различен од другите исламски земји по однос на поставеноста на машко-женските односи во општеството. Како територија која е управувана од исламските закони и каде толкувањето на Куранот и хадисите²⁶ се нераскинлив дел од животот, а со тоа играат важна улога во политичките и религиозните одлуки во земјата; секогаш, без исклучок, мажите одлучувале за сите прашања во општеството и домот, а жената зависи од нивната милост. Жената е таа која секогаш требала да му се покори на мажот и да го обликува животот според она што ќе и биде кажано, како девојка од страна на таткото и како мажена жена секогаш му е покорна на мажот. Како што вели Анвар Чехне во книгата Историја на муслиманска Шпанија „...жената во ал-Андалус е подложена на ограничувања поставени од религијата и исламските обичаи во она што означува нееднаквост со мажот и малата слобода на движење и општествена интеракција.“²⁷

Иако во подредена положба, жената во ал-Андалус во многу аспекти од општествениот живот е во подобра положба отколку онаа на Блискиот Иток. Оваа поголема слобода која ја имаат жените во ал-Андалус не се однесува само на Муслиманките туку и на Еврејките и Христијанките. Поради овој факт не е ни чудно што на ова поднебје има значително поголем број на писателки отколку во другите исламски земји во тој момент. Некои од нив биле исто толку познати поетеси како и мажите во одредени моменти од владеењето на Маврите. На поезијата и' се наклонети и мажите и жените, особено благородниците, а истата емоционално ги врзува дамите и

²⁶ **хадис** – (арап. единина ḥadīth или множина aḥādīth). Означува вест или пак говор воопшто. Говорителите на арапскиот јазик со овој термин означуваат секаков вид на говор; особено новост, соопштување, известување, прераскажување или пак пренесување на информација. Овој термин исто така се користи и како стручен израз во хадската наука и во тој случај значи тоа што пророкот Мухамед го кажал, го направил или видел дека некој друг го прави и со своето молчење направеното дело го одобрувал или не го одобрувал, а на оној кој бил засегнат не му давал забележки.

²⁷ Chjine, A.G. *Historia de España musulmana*. Madrid, 1993.

кавалерите, многу слично како европската поезија на кортезанска љубов²⁸. Според ова, може да кажеме дека кортезанската љубов има свој претходник во поезијата на ал-Андалус.

Во мрачниот Среден век и во светот доминиран од Исламот, ал-Андалус претставува светлата точка каде до одредено ниво постоела толеранција и се негувале меѓучовечките односи. Сплетот на култури и традиции на овој јужен дел на денешна Шпанија претставува единствено место во Европа каде жената, иако не во толкава мерка како и мажот, можела да го изрази своето мислење при тоа секогаш толкувајќи ја улогата на второстепено битие под закрила на мажот. Во секој случај, оваа единствена можност каде можеби за прв пат во средновековието жената е барем малку ослободена од стегите на машкиот свет, претставува почеток на борбата таа да биде еднаква со него; ако не во сите, барем во полињата на уметноста, ставајќи ја книжевноста на прво место. За жал, оваа традиција на делумно ослободување на жената не треала долго. Со доаѓањето на христијанските кралства нејзината положба повторно се менува, а жената повторно е сè повеќе подчинета на мажот.

*„Со спасувањето на класичниот свет, по однос на положбата и правата да бидат создавателки, немаат наследнички во вековите што доаѓаат оковани во стегите на Христијанството. Само неколку мудри жени и плодни писателки преживеале во Европа, но биле жестоко прогонувани и убивани од Католиците.“*²⁹

Како и во останатиот дел од светот каде преовладувал арапскиот етникум, така и во ал-Андалус биле создадени поетски антологии, а арапските историчари како Ибн ал-Абар и ал-Маракуси во своите биографски речници ни сведочат за дејствијата на женските ликови кои биле познати во одредени аспекти на книжевноста или теологијата, со што јасно ни се дава до знаење дека жените кои твореле во овој период биле на исто ниво со мажите писатели и мислители. Други библиографи како Маслама ал-Гасим и Абу Давуд ал-Мукри во своите дела вклучуваат дури и имиња на жени кои во некоја интелектуална дисциплина направиле нешто, а особено е голем бројот на

²⁸ **кортезанската љубов** - (фран. L'amour courtois, fol'amor или fin'amor) е филозофија за љубовта која потекнува од Прованса, Франција во почетокот на XI век. Претставува средновековен европски концепт кој ја изразува љубовта на еден кавалерски и благороден начин.

²⁹ Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр. 79

жени во полето на поезијата.

По однос на ова прашање ни зборува и Мануел Франциско Реина во своето дело *Андалузиска поезија (Poesía andalusí)* каде ни ја објаснува положбата на жената во сферата на интелектуалното творештво како и важноста на нејзината класна положба. Некои историчари сметаат дека писателките и мислителките на ал-Андалус уживале една многу слична слобода и можност за делување како и во останатиот дел на Европа, но без одреден пандан. Колку и да се слични средновековните услови и начини на живеење, сепак разликата помеѓу северните делови на Европа и јужните делови, поточно денешна Андалузија е многу воочлива. За тоа каква точно била улогата на жената во ал-Андалус се знае многу малку поради ограничувањето во зачувани податоци за одредени социоекономски аспекти од животот на населението во ал-Андалус (Reina, 2007).

Во врска со изворите и историографијата во која има забележано податоци за жените во ал-Андалус, авторката Мануела Марин го образложува своето истражување во делото *Арапки, Еврејки и Христијанки: Жените во средновековна Европа (Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval)* во едиција на Селиа дел Морал. Овде нагласува дека нејзиното истражување ќе се фокусира на проучување на арапските извори и истите ќе ги подели во два дела; документарни и литературни. Во првите спаѓаат архивски документи, епиграфи и иконографија, а во вторите книжевни дела, историски хроники, биографски речници или судски текстови. При истражувањето на документарните извори Мартин вели дека е зачувана само дипломатска кореспонденција до XIII век, а за подоцнежните периоди речиси не може да се пронајдат материјали кои ја третираат оваа тематика. Сето она што било наведено во овие документи не се однесува на исклучителни жени како што тоа е случајот со книжевните извори. Вообичаено во првиот тип на документи се зборува за обичната жена чиј живот се одвива во урбаниот или селскиот амбиент. Од особено значење се информациите од ономастички карактер каде имињата на жените се наоѓаат на надгробните плочи, такви имиња се: Асма, Ајша, Бади, Бадр, Фатима, Гусн, Уум ал-Фат, Захра и Зајнаб. [Некои од овие имиња како Фатима се зачувани до денеска, а истите се користат и помеѓу денешните Шпанци-Христијани]. На некои од овие плочи воопшто не постои името на жената од причина што на нив се испишувале комеморативни натписи како на пример оној на принцезата Суб, мајката на калифата

Хишам II. На епитафот стои: „уум амир ал-му’минин ал-Му’ајад (мајката на емирот на верниците ал-Му’ајад)“. Други примери за овој тип на инскрипција се за сопругата на ал-Мутамид од Севиља: „ал-сајида ал-кубра уум ал-Рашид (големата дама, мајката на ал-Рашид)“, и на една мермерна кутија што се чува во лондонскиот музеј Викторија и Алберт на која пишува: „хада ма умила ли-бнат ал-сајида бнат Абд ал-Раман (направено за ќерката на госпоѓата, ќерката на Абд ал-Раман)“. [Се чини дека овој тип на натписи е повеќе за оддавање почит отколку за избегнување на личното име бидејќи кај други членови од кралските семејства личните имиња на жените се испишани на нивните надгробни плочи.] Покрај тоа што овие плочи ни даваат ономастичка информација исто така истовремено ни служат како историски извори бидејќи во одредени случаи тие се единствениот зачуван пишан документ каде се споменува постоењето на една жена. Освен овој тип на извори, постојат и иконографски извори кои ни даваат многу малку детали за животот на жената во ал-Андалус. Тука спаѓаат илустрираните манускрипти каде во миниатури се претставени жените и нивниот начин на однесување во општеството. Во овие ракописи има претстава на два типа на жени; едните се претставени со посветол тен, пуштени коси и откриени глави од што се гледа дека се работи за робинки, а другиот тип се жени секогаш претставени со високо собрани коси што потсетуваат на некој вид на дијадема од каде се гледа дека се работи за одредени припаднички на високата класа. [Во секој случај, ваквите извори се многу малку на број бидејќи исламската традиција забранува сликовен приказ, но иако малубројни сепак тие може да ни дадат одреден увид во тоа како изгледала жената во ал-Андалус, а според нејзиниот изглед барем малку да ја разбереме нејзината положба во општеството]. Во вториот тип на извори, историските, за животот и улогата на жената исто така е малку напишано. Но, од она што може да се прочита во историските биографии е очигледно дека мажот е тој кој е во центарот на општествената интеракција согледувајќи го фактот дека во овие извори или се испуштаат имињата на жените или се наведуваат само како сопруги или мајки на владетелите, при тоа не давајќи поопширни податоци за нивниот живот. Постојат многу малку записи каде се раскажува нешто повеќе за жената од тоа дека е само мајка или сопруга и тоа исклучиво во случаи каде е апсолутно неопходно да биде наведена улогата во настаните кои се одиграле. Таков е случајот со Суб која владее со кралството на својот неспособен син Алмансор. За неа се зборува сè до моментот кога Алмансор одлучува да го преземе престолот и од тогаш се губи секаква трага за неа во пишаните извори. Во биографските речници пак има информации за одредени жени кои покажале

интерес кон исламската наука и истите се споменуваат како катиба што значи секретарка, калиграфка или онаа која прави копии/преписи. [Според овие информации можеме да согледаме дека и жената била вклучена во сферите на науката, но секогаш е претставена како помошничка на некој голем маестро и истата е најчесто припадничка на високата класа односно жена или ќерка на некој алфакир]. Исто така има информации и за жени кои се истакнувале во полето на музиката, рецитирањето/пеењето на поезија, а најчесто овие жени биле робинки и не биле од маварско потекло. Покрај тоа што има зачувано мал број на стихови, а во одредени случаи и цели поеми напишани од жените, сепак тие ни даваат одредена информација за женските чувства и начинот на кој тие се изразуваат. [Според ова, гледаме дека постоеле одредени нормативи и некои жени можеле да се искачат на погорните скалила на општествениот живот кои без никакви потешкотии им биле достапни на мажите.] Една од поетесите кои твореле во овој период и од која нема зачувано ниту едно дело е Уум ал-Кирам. Во творештвото на ал-Андалус среќаваме и дела кои не се од поетски карактер. Тоа е таканаречениот жанр *адаб* каде има збир на анегдоти, раскази и традиции вообичаено поделени по теми што може да послужи како извор од каде се осознаваат културните модели воопшто, а и оние кои се однесуваат на жената, но иако е така, овие дела не можат да ни послужат за да направиме целосна реконструкција на животот на жената во ал-Андалус³⁰.

Едно од најраните дела е она на кордобјанинот Ибн Абд Раббии ал-Икд ал-Фарид во кое целото 21 поглавие е посветено на жената. Во *Ѓерданот на гулабицата* Ибн Хазм ни опишува како ги научил првите стихови на Куранот кои му ги рецитирале жените од каде се гледа дека уште од најраните денови на маварската инвазија жената имала можност да биде описменета, а со тоа да го чита Светото писмо и да го пренесува зборот на пророкот на својата челада.

Иако има мал број на зачувани историски податоци, со сигурност се знае дека животот на една аристократка и животот на една селанка бил многу различен и нивната интеракција во општеството не била идентична. Аристократката, како и во другите култури од тоа време имала значително поголем пристап кон општествениот живот и била во постојана корелација (иако ограничена) со светот на мажите. Присуството во

³⁰ Marín, Manuela. "Las mujeres en al-Andalus: Fuentes e Historiografía." In *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, edited by Celia Del Moral. Granada: Universidad de Granada, 1993, стр. 35-49

палатите на лица со висок воен и општествен ранг придонело жената да биде во непосреден контакт со нив, а со тоа да сознае многу работи од сферата на државната политика, управувањето, културата, уметноста и т.н. Тргувајќи од овој факт велиме дека секојдневниот живот во ал-Андалус не може да се сфати хомогено поради присуството на „шаблони“ на однесување па дури и целокупниот *modus vivendi*. Самиот начин на живот во руралниот и урбаниот амбиент придонесува разликите помеѓу жените и мажите да се чувастуваат повеќе или помалку. Иако водени од исламскиот закон и начин на однесување, жените во урбаните населени места имале значително поголема слобода во своето однесување отколку оние кои живееле во руралните области. На пример на урбаната жена и’ било дозволено да се движи во сидините на градовите Севиља, Гранада и Кордоба, секако со придружба; додека на жената од руралните подрачја речиси не и’ било дозволено да го напушта домот. Овој начин на однесување е потполно идентичен како за арапската така и за береберската жена, онаа од ниските и онаа од високите (со исклучок на аристократките) класи³¹.

Ако ги земеме предвид правните документи и нотарските формулари (*yata uk*), ќе видиме дека во нив се опишани сите аспекти од приватниот и општествениот живот на ал-Андалус чиј фундамент е самата религија. Во овие документи се наоѓаат нормативи по однос на бракот, разводот, наследството, старателството на децата и поставувањето на жената во рамките на исламските закони, примери за ова ќе видиме во извадоците од Куранот кои што следат понатаму во текстот.

Иако религијата вели дека мажот и жената се еднакви пред Бога, дека припадниците на двата пола ги имаат истите морални и религиозни задачи, дека „на оној свет“ ги чекаат истите казни и истите награди, сепак иако еднакви на морално и религиозно поле во сферата на секуларниот живот, посебно во политиката и правниот систем, жената се смета за многу поинфериорна од мажот. Што се однесува до слободите и правата на жените, како и на правата кои мажите ги имаат врз жените во ал-Андалус тоа е запишано во Куранот³². Колку и да и’ била дадена слобода на жената

³¹ Marín, Manuela. "Las mujeres en al-Andalus: Fuentes e Historiografía." In *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, edited by Celia Del Moral. Granada: Universidad de Granada, 1993, стр. 35-52

³² Со ова се мисли на правилата и нормите кои се наведени во сурите на Куранот, а не на специфични норми кои важат само за ал-Андалус бидејќи Куранот датира многу пред освојувањата на оваа територија и Маврите со себе го донеле на Иберискиот полуостров.

во овој период, сепак тоа било само во рамките кои Куранот ги дозволува. Во сурите³³ на Куранот е точно забезано која е улогата на жената и како таа треба да се однесува, а со тоа и како треба да постапува мажот кон жената во одредени ситуации. Бидејќи како што погоре споменав, законитостите на андалузиското општество се темелат на религијата. Тука ред е да ги погледнеме и сурите во кои може да ги видиме обврските на жените и правата на мажите.

- Сура 2/222

„...[кога имаат менструација] тие се во болка и се нечисти. Држете се подалеку од жените за време на нивната клетва и не им пристапувајте сè додека не се прочистат. Но, кога ќе се прочистат можете да им пристапите на било кој начин, време или место кое ќе ви го наложи вашиот Алах. Алах ги сака оние што постојано се со него и ги сака оние што себеси се одржуваат чисти и прочистени.“³⁴

- Сура 2/223

„Вашите жени се обработлива нива (земја каде се садат децата) за вас.“³⁵

- Сура 2/226

„Оние кои се заколнале дека ќе абстинираат од своите жени имаат период од четири месеци да чекаат. Ако по овој период се вратат, Алах ќе им прости, бидејќи тој е милослив.“³⁶

- Сура 2/227

„Но, ако имаат цврста желба да се разведат, Алах ги слуша и ги зне сите работи.“³⁷

- Сура 2/228

³³сура – (арап. sūrah) Поделба на Куранот, нешто слично како поглавие. Куранот содржи 114 сури. Иако терминот поглавие се избегнува да се користи бидејќи најмалата сура содржи само 3 стихови (*ajam*) а најдолгата 286.

³⁴Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language. King Fahd Complex for the Printing of the Holly Qur'an. Madinah, K.S.A. n.d.

³⁵Ibidem

³⁶Ibidem

³⁷Ibidem

„Разведените жени треба да чекаат да поминат три крварења. Немаат право да кријат дека Алах создал [живот] во утробите нивни ако имаат верба во Алах и судниот ден. - И нивните мажи имаат право да ги примат назат во тој период ако сакаат да се помират. И жените ќе имаат слични права како оние против нив, како што е правично; но мажите се еден степен повисоко од нив...”³⁸

- Сура 2/229

„Разводот е дозволен само два пати. Тогаш, или се задржува жената постапувајќи со неа како што треба или и' се дозволува да замине со добро. Не ти е дозволено [мажу] да и' ги одземеш на жената подароците кои што си и' ги дал, освен ако тие придонесат да се прекршат законите на Алах. Ако просудиш дека тие навистина ќе ги прекршат ограничувањата дадени од Алах нема ништо лошо во тоа ако таа даде нешто за својата слобода. Ова се ограничувањата дадени од Алах и не ги занемарувај. Ако некоја личност ги занемари, таа [личност] греши [себе си и на другите].”³⁹

- Сура 2/230

„Ако мажот се разведе од својата жена, тој повторно после тоа не може да се ожени со неа ако таа претходно не се омажела со друг маж и ако вториот маж не се развел од неа. Во тој случај никој од нив нема вина ако повторно се соединат, под услов да ги одржуваат ограничувањата дадени од Алах...”⁴⁰

- Сура 2/233

„Мајките ќе ги дојат новороденчињата во текот на цели две години ако таткото сака да се разведе од нив. За тоа време тој подеднакво ќе ги сноси трошоците за храна и облека. На ниту една душа нема да и биде даден поголем товар отколку што може да носи. Ниту со една мајка нема да се постапува неправично за сметка на нејзиното дете, ниту со татко за сметка на неговото дете...”⁴¹

³⁸Ibidem

³⁹Ibidem

⁴⁰Ibidem

⁴¹Ibidem

- Сура 2/234

„Ако некој од вас [мажите] умре и остави вдовица зад себе, таа треба да чека четири месеци и десет дена [пред повторно да се омажи]. Откако ќе помине овој период вие не сте виновни ако таа одлучи да постапи на разумен начин, а Алах ќе просуди што ќе стори.“⁴²

- Сура 2/236

„Не ќе направиш зло ако ја оставиш жената пред да ја спознаеш [пред да имаш сексуални односи со неа] или пред да биде одреден откупот [материјалните добра што ги дава мажот за земањето на жената]. Но, ако тоа го сториш дај и соодветен подарок во зависност од твоите можности, богатиот спорд неговите можности и сиромавиот според своите...“⁴³

- Сура 2/237

„Ако ја оставиш жената пред да ја спознаеш, но после одредување на откупот; дај и' половина од откупот бидејќи тој и' припаѓа...“⁴⁴

- Сура 4/19

„Забрането е да наследиш жена против нејзина волја и да бараш повторно да се омажи за да и' одземаш дел од она што си и' дал, освен во случај кога е виновна за нечесност...“⁴⁵

- Сура 4/22

„Не женете се со жени со кои биле женети вашите татковци...“⁴⁶

- Сура 4/23

„Забрането ви е да се жените со: вашите мајки, ќерки, сестри; сестри на вашите мајки, ќерки на вашите браќа и сестри; маќеи [кои ве доеле], посестри; мајките на вашите жени, поќерките под ваша закрила...“⁴⁷

⁴²Ibidem

⁴³Ibidem

⁴⁴Ibidem

⁴⁵Ibidem

⁴⁶Ibidem

⁴⁷Ibidem

- Сура 4/24

„Забрането ви е да се жените со жена која веќе е мажена, освен ако не е ваша робинка...”⁴⁸

- Сура 4/34

„Мажите се заштитници и владетели на жената бидејќи Алах ним им дал поголема сила отколку на жените. За тоа праведните жени се посветени и послушни и го чуваат она што им дал Алах да го чуваат [во отсуство на мажот]. Што се однесува до оние жени кои покажуваат неверност или лошо однесување, одбиваат да ја делат постелата - лесно тепајте ги; но, ако повторно станат послушни не барајте работи кај нив што не ви се допаѓаат...”⁴⁹

- Сура 4/129

„Не можете да бидете праведни со вашите жени [подеднакво со сите] иако тоа го посакувате, не можете сите подеднакво да ги задоволите, но не дозволувајте ниту една од нив да остане сама...”⁵⁰

- Сура 5/5

„Ви се дозволува од сега па натаму да бидете во брак со жени-вернички и чесни, и чесни помеѓу народите [Еврејки и Христијанки] давајќи откуп за нив...”⁵¹

- Сура 24/4

„Оние кои ќе обвинат за прељуба чесна жена без да можат да обезбедат четири сведоци, камшикувајте ги со 80 удари и никогаш повеќе не верувајте на нивното сведочење.”⁵²

- Сура 24/6

„Оние кои ги обвинуваат сопствените жени без да обезбедат други

⁴⁸Ibidem

⁴⁹Ibidem

⁵⁰Ibidem

⁵¹Ibidem

⁵²Ibidem

сведоци освен тие самите, треба да сведочат заколнувајќи се во Бога четири пати дека ја кажуваат вистината.⁵³

- Сура 24/8

„Жената која која ќе сведочи колнејќи се во Бога четири пати дека тој лаже ќе биде ослободена од казната.“⁵⁴

- Сура 65/1

„Кога ќе ги оставате жените, сторете го тоа кога ќе им заврши периодот на чекање. Не ги бркајте од вашите куќи и не дозволувајте им да излезат. Сторете го тоа само во случај кога е докажана нивната нечесност.“⁵⁵

- Сура 65/4

„За оние ваши жени кои не очекуваат да имаат менструација и ако се сомневаш, периодот на чекање треба да биде три месеци, истото важи и за предпубертетските жени. За бремените жени, периодот на чекање завршува тогаш кога ќе се породат.“⁵⁶

- Сура 65/6

„Одвоете ги според вашите мерки во вашето сопствено живеалиште. Не им нанесувајте зло со цел да ги злоставувате. Ако се бремени обезбедувајте им го потребното сè додека не се породат. Ако детето што го носат е ваше наградете ги како што треба...“⁵⁷

Согледувајќи ги правата и нормите наведени во Куранот по однос на машко-женските односи можеме да воочиме дека во сите стихови на сурите кои се однесуваат на жената, таа е претставена или како грешница или како губитничка. Имајќи ги предвид константните поигрувања со судбината и општествениот живот на жената во ал-Андалус доаѓаме до сознание дека таа всушност е жртва на мерките кои го

⁵³Ibidem

⁵⁴Ibidem

⁵⁵Ibidem

⁵⁶Ibidem

⁵⁷Ibidem

контролираат не само просторот туку и *моќта*⁵⁸. Иако во одредени моменти доаѓало до промена на гледиштето за положбата на жената, токму во мигот кога таа ќе можела да придонесе барем малку во општествениот живот, повторно доаѓало до пресврт и одново била поставена во подредена положба немајќи можност да ја одрига својата улога и да биде тоа што е.

За крај, би сакал да наведам дека и покрај тоа што неколку пати во ова поглавие напоменав дека изворите за животот на жената во ал-Андалус се оскудни, сепак до некоја степен можеме да согледаме кое било нејзиното место во општеството. Во сите извори кои се споменуваат има информации само за жената од високите класи, додека за животот на селанката не знаеме речиси ништо. Колку жената била присутна во донесувањето одлуки и креирањето на политики со сигурност не можеме да знаеме, но фактот дека биле присутни во сферата на културата е неминовен. Жената од ал-Андалус оставила белег на полето на книжевноста, посебно во поезијата и оттука можеме да согледаме како таа размислувала, кои биле нејзините чувства и наклонеси и колку придонела за целокупниот развој на андалузистото општество кое водено од законитостите на Исламот претставува основа за развој на пишаниот збор на една современа поетеса.

3.2. Хомосексуалноста и влијанието на хомоеротските тенденции во книжевноста на ал-Андалус

Хомосексуалноста во Шпанија не започнува со исламското навлегување во ал-Андалус. Сексуалните односи помеѓу припадници од ист пол биле присутни во предисторијата, римскиот период и за време на владеењето на Визиготите. Иако немаме точни податоци до колкава мерка хомосексуалноста била застапена во ал-Андасус во периодот пред маварската инвазија, постојат одредени историски извори во кои е наведено дека зачетоците на овој вид на сексуалност датираат уште пред Иберија да биде окупирана од Римјаните. Во овие историски извори се вели дека Иберискиот полуостров претставувал сексуален центар дури и во предисторијата и дека од градот Гадес, денешен Кадис, се извезувале женски егзотични танчерки, а со тоа се

⁵⁸Се мисли на моќта во општеството каде одредени поединци можат да ги контролираат сите текови на настаните и да го моделираат општеството по свои сопствени гледишта во согласност со тоа како тие како поединци гледаат на толкувањето на законите на Куранот.

претпоставува дека можеби се извезувале и мажи кои ја имале истата улога. Во секој случај податоците за хомосексуалното однесување се оскудни и не можеме да изведеме точни заклучоци по однос на ова прашење според историската фактографија. Понатаму, со римската окупација на Хиспанија хомосексуалноста добива поголеми размери, а познато е дека Адријан⁵⁹, еден од најголемите римски императори потекнувал од Шпанија и бил хомосексуалец. Во визиготскиот период кога католицизмот е воведен како официјална религија од историски извори ни е познато дека самите Визиготи давале отпор кон хомосексуалноста⁶⁰.

Иако се чини дека со поставувањето на Христијанството како официјална религија на Иберија, а со тоа според религиозните учења хомосексуалноста била речиси избришана; она што можеби најмогу ќе не изненади во однос на начинот на живеење во ал-Андалус е токму сексуалноста, односно фактот дека хомосексуалните задоволства, па и љубовта воопшто; во општество каде истата била споредна работа, а браковите договорени, се гледа на еден многу интересен начин. *„Главниот град Кордоба бил најголемиот град во Европа. Ал-Андалус бил надмоќен во учењето, во науките, во уметностите (поезија и архитектура), во медицината, поседувал библиотеки... Неговата цел била да му даде убавина на секој предмет и радост на секој миг. Спротивно на Христијанството истовремено бил религиозен и сексуално толерантен (Foster 3)“*. Па така, хомосексуалните односи биле прифатени со големо задоволство помеѓу политичката елита и интелектуалното јадро на општеството. Овој тип на врски е многу застапен помеѓу кралевите на ал-Андалус кои континуирано одржувале сексуални односи со млади момчиња наречени *ефебо*⁶¹ или *мансебо*⁶². Покрај тоа што тие биле во хомосексуални врски исто така пишувале хомоеротска поезија. Помеѓу најмаркантните личности во периодот за кои е забележано дека твореле поезија која содржела хомоеротски елементи се вбројуваат владетелите ал-Мутамид⁶³ од Севиља и

⁵⁹Publius Aelius Traianus Hadrianus Augustus (24.01.76 – 10.07.138)

⁶⁰Foster, David William, ed. "La seconda senda" Homosexuality in Spanish History and Culture." (CT: Greenwood) 1999, стр. 1-21

⁶¹**ефебо** - (шпан. *efebo*) е од грчко потекло (*εφηβος*), а во шпанскиот јазик доаѓа преку латинскиот *ephēbus* и значи адолесцент. Во Класична Грција, овој термин се употребува за момци од 18 до 20 години кои имале специјална обука за воена служба наречена ефебија.

⁶²**мансебо**- (шпан. *mancebo*) доаѓа од латинскиот *mancipus* и означува купен роб, а се употребува и за младинец или млад човек, ерген, слуга.

⁶³Мухамад Ибн Абад Ал Мутамид (арап. المعتمد بن عباد).(1040-1095). Третиот и последен владетел на таифите во Севиља. Владее од ц.1069 до 1091.

Јусуф III⁶⁴ од Кралството Назари во Гранада. Како основен параметар во хомоеротската поезија се зема страста; која вообичаено е насочена кон роб, заробенник или слуга, а истиот подоцна се претвора во сопственик на љубовникот и владее со неговата душа и тело.

Поради фактот дека често пати во арапската љубовна поезија предметот на обожување и на посакување во сексуална смисла е робот или заробенникот⁶⁵, не е воопшто необично ниту чудно да се работи за русокоси мажи или жени за кои се претпоставува дека биле или од скандинавско или од словенско потекло. „Самиот Ибн Хазм ни дава информации дека некои од калифите биле наклонети кон русокосите [мажи и жени] и многумина од нив по мајчина линија биле русокоси и со сини очи (García Gómez 141).“ Во продолжение ќе видиме една поема на ар-Рамади⁶⁶ кој пишува за еден русокос роб.

*Вознемирен од погледот ти изгледаше
како туку што од сон разбуден
белината и русите коси се придружнички на убоста,
иако спротивни, сепак слични;
како црвеникаво-златни ленти врз лицето од сребро,
така како зората, бел и русокос,
се чини дека ја имитира.
Кога ќе му заруменат образите
тој е како бело вино во чаша од карпа.⁶⁷*

Овој тек на настаните во поетската мисла е многу сличен како оној на Средновековна Европа, односно она што се случило со кортезанската љубов. Типот на хомоеротицизмот кој што го среќаваме во поезијата на ал-Андалус има многу сличности со истиот во Античка Грција. Ако се земе предвид фактот дека во хомосексуалните односи помеѓу мажите мора да има еден активен и еден пасивен партнер за да се симулира коитус како во хетеросексуалниот полов однос, се претпоставува дека поетот, кој што е возрасен маж ја има улогата на активен, а

⁶⁴Султанот Јусуф III, (арап. يوسف الثالث), (1374-1417) е тринаесетиот назариски владетел на Гранада од 1408 до 1417 година.

⁶⁵За предметот на обожување и посакување во сексуална смисла ќе стане збор подолу во текстот.

⁶⁶Јусуф Ибн Харун ар-Рамади (926-1013), поет и писател од арапско потекло кој живеел и творел во ал-Андалус.

⁶⁷Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992.

предметот на неговата страст и обожување, односно оној кому му е посветена поемата или се споменува во истата ја има улогата на пасивен. Иако во многу од поемите не е наведен полот на предметот на обожување, според амбивалентноста на самиот опис, како употребата на сликите така и употребата на граматичките правила ни овозможуваат да го идентификуваме полот на љубовникот.⁶⁸

Хомосексуалната практика во ал-Андалус претставува во најголема мерка продолжение на класичната грчко-латинска традиција и како таква зема активно учество во воспитувањето и образованието на младите, бивајќи поставена како основен елемент на кој се темели искажувањето на чувствата и сладострастието. Фактот дека на Иберискиот полуостров во голема мерка постоела хомосексуална љубов не може да се оспори, иако тоа е еден дел од општествената интеракција за кој многу често се избегнува да се зборува, особено во стручната литература и до сега не е сериозно разработен во ниту една сеопфатна студија. Како во поголемиот дел од христијанските и исламските земји тоа се должи на предрасудите и поставувањето на религиозните доктрини каде се става акцент на сексуалноста исклучиво во репродуктивна функција, а не во функција на физичко и ментално задоволство.

За разлика од христијанските кралства каде хомосексуалноста не е толку застапена, најмногу од причина што на неа се гледало воедно како на ерес така и како на болест, а не се исклучени и случаите каде хомосексуалците биле прогонувни; во хиспаномуслиманската култура се случува сосема спротивното. Иако во теорија хомосексуалните односи биле забранети, оние кои ги практикувале и ја прекршувале забраната никогаш не бивале казнети.

„Хомосексуалната пракса никогаш официјално не била осудена, забраните во однос на истата ретко се спроведувале и општо земено тоа не претставувало ништо друго туку само одржување на угледот.“⁶⁹

Толеранцијата била до толкава степен што многу од големите поети на ал-Андалус отворено пишувале за љубовта и задоволствата помеѓу еднаквите⁷⁰. За тоа ни

⁶⁸ Ibidem

⁶⁹ Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр.82

⁷⁰ Се мисли на припадници од ист пол, а не на припадници на една иста општествена класа, ранг или

зборува Мануел Франциско Реина во своето дело *Андалузиска поезија (Poesía andalusí)* и ни наведува каде може да го согледаме фактот дека хомосексуалноста била застапена во размери кои го опфаќале дури и државниот врв:

„...за тоа ни сведочат и одредени норми на однесување, како оние на Абд ал-Раман III, ал-Хакем II и ал-Мутамид кои отворено поседувале машки хареми; спомените на Бадис, последниот крал Зирид на Гранада; референции за хомосексуални проститутки кои наплатувале многу повисоки хонорари од некои женски проститутки и имале припадници на високите класи како клиенти, што може да се види во некои од поемите на Ибн Кузман...“⁷¹

Имајќи ја предвид општествената поставеност во ал-Андалус пред навлегувањето на арапите несомнено е дека хомосексуалноста била практикувана, особено кога територијата на Хиспанија е под римска власт, но хомоеротските тенденции посебно во поезијата ја доживуваат својата кулминација по арапското освојување на Иберија во 711 година. Првата половина на IX век, за време на владеењето на Абдераман II⁷² се смета за периодот кога почнала да цвета хомоеротската поезија. Во XI век падот на Калифатот Кордоба го означува и почетокот на владеењето на Алморавидите⁷³ и тогаш доаѓа до поделба на кралствата на таифите, односно власта во ал-Андалус се децентрализира со што доаѓа една епохата во која поемата го доживува врвот на поетскиот исказ. XII и XIII век носат нови книжевни струи, а големата женска автономија на северноафриканските етникуми кои живееле во ал-Андалус дава значителен број на поетеси во чии стихови неретко се опева женската убавина.

Иако во исламскиот свет жената е во потчинета положба и нејзиниот живот најчесто се одвива во харемот имало и такви жени кои од различни причини останувале во татковиот дом и не биле изолирани во харемите вон секојдневниот живот на мажите. Најчесто овие жени биле ќерки единки или пак немале браќа кои би ја презеле

етничка/религиозна припадност.

⁷¹Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр.81

⁷²Абу И-Мутараф 'Абд ар-Рахман ибн ал-Хакам (септември-октомври 792, Толедо – 22.09.852, Кордоба). Четвртиот омејски емир на Кордоба. Владее од 25.05.882 сè до неговата смрт.

⁷³ Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр. 46-47

функцијата на таткото по неговата смрт но, исто така имало многу робинки кои не биле конкубини, а уживале одредени слободи и тоа им овозможило да придонесат кон пишувањето на женската хомоеротска поезија. Од друга страна пак, постоеле и куртизани кои биле задолжени да ги задоволуваат мажите не само физички туку и во естетска смисла со својата песна. Овие куртизани, на сличен начин како оние во Венеција добивале посебно образование за „уметноста на љубовта и моќта на стихот“ и биле наречени пејачки (*qiyan*). Во подоцнежното владеење на арапите во ал-Андалус, односно во периодот на Алмоадите во XII век на жената и се дадени одредени права, иако ограничени, што и овозможило минимален пристап кон образованието, а со тоа и во можноста за изразување во пишана форма на своите мислења, чувства и наклоности, хомосексуални или инакви⁷⁴.

Поезијата како книжевна форма е гаена со голем ентузијазам на ист начин како и во останатите исламски земји покрај тоа што исламските закони не биле помалку сурови во однос на хомосексуалноста како и христијанските или еврејските. За арапските писатели „емоционалната затруеност“ како што ја нарекувале, не се состоела само во пишување на стихови за љубената жена туку и за љубовта момеѓу момчињата и мажите.

*„Феноменот на хомосексуалноста во исламскиот свет соодветствува со еротските стихови од Ирак, Персија, Авганистан, Мугхалска Индија, Турција и Северноафриканските земји Египет, Тунис и Мароко. Антологиите на средновековна исламска поезија составени во Багдад, Дамаск, Исфахан, Делхи, Кабул, Истамбул, Каиро, Каироуан или Фес ја откриваат неверојатната конзистентност на нишката на истиот тој страсен хомоеротицизам како во љубовните поеми од Кордоба, Севиља и Гранада во период од еден милениум“*⁷⁵

Во периодот од IX до XIII век, преостанатиот дел од Европа немал деректни контакти со маварска Шпанија, а исламот им се чинел како еден вид на неодолив рај исполнет со хареми, привлечни момци и убави робинки. Иако во сексуална смисла

⁷⁴ Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992.

⁷⁵ Crompton, Luis. *Homosexuality & Civilization*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, стр.142

исламските култури се парадоксално амбивалентни, особено во однос на хомосексуалноста, во христијанските земји овој стил на живеење е уште помалку толериран. Во секој случај, многумина кои биле познавачи на исламскиот закон се залагале за некаков вид на санкција по однос на истополвите односи, а некои од нив како Малик од Медина⁷⁶ и Ибн Ханбал⁷⁷, основоположници и претставници на школи за исламска јуриспруденција⁷⁸, ја одобрувале и смртната казна. Другите школи не биле толку сурови во казнувањето на престапниците и смртната казна ја замениле со камшикување, вообичаената казна била сто удари со камшик.⁷⁹

Тргувајќи оттука, со текот на времето кога на чело на хиспанските кралства дошле христијански владетели, хомосексуалните дејанија почнале да се прошируваат и по нивните дворови со голема доза на толеранција. Таквото однесување било присутно сè до моментот кога од Франција почнал да делува Редот на Цистер со едно ултракатоличко движење за моралот кое се проширило низ цела Европа. Во тој период, кога се сметало дека моралот бил многу низок делата кои содржеле „неморални“ текстови биле спалувани. Таков е примерот со делото на грчката поетеса Сафо⁸⁰ чие дело било спалено во Константинопол⁸¹ бидејќи се сметало за неморално, а истото од арапите било зачувано недопрено до тој момент. Прогонот на оние кои одржувале хомосексуални врски продолжил и понатаму. Една од најмистериозните приказни во скандалите кои ги потресувале христијанските дворови е онаа за смртта на момчето маченик свети Пелајо (*niño mártir san Pelayo*)⁸² кој во 925 година бил погубен затоа што ја одбил љубовта на Абд ал-Раман III. Во историјата е забележана тенденција за потиснување на хомосексуалноста во рамките на југот и спречување истата да се

⁷⁶Малик од Медина (ц.711-795).Ја носи титулата шајик ал-ислам од Саудиска АрабијаОсновоположник на школа за јуриспруденција која станала доминантна во Шпанија и Северна Африка.

⁷⁷Ахмад бин Мухамад бин Ханбал Абу 'Абд Алах ал-Шајбани (780-855).Основоположник на школата за исламска јуриспруденција Хамбали.

⁷⁸**јуриспруденција** – (исламската јуриспруденција). Исламската јуриспруденција (*fiqh*) всушност претставува адаптирање и толкување на законите за моралот и начинот на однесување на верниците од исламска вероисповед според Куранот. Истово се поврзува со шеријатскиот закон.

⁷⁹Crompton, Luis. *Homosexuality & Civilization*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, стр.142-161

⁸⁰**Сафо** - (грч. Σαφώ), (ц.630-612 п.н.е. - ц.570 п.н.е.) Грчка поетеса родена на островот Лезбос. Александријците ја сместуваат помеѓу деветте старогрчки лирски поети. Иако има напишано голем број на дела за нејзиниот живот се знае многу малку.

⁸¹Константинопол – византиски период, денешен Истанбул, Турција.

⁸²**Свети Пелајо** – (шпан. *niño mártir san Pelayo*) Момчето маченик свети Пелајо (911, Кресјенте, Шпанија – 26.06.925, Кордоба). Христијанин кој бил измачуван за време на калифот на Абдераман III. Канонизиран од католичката црква како пример за младешката девичност. Католиците го слават овој светец на 26 јуни.

прошири на северот каде власта била во рацете на христијанските кралства. [Во овие кралства хомосексуалноста била потиснувана со проповеди за важноста за светоста на бракот и важноста за девичноста, воспевајќи го култот за Света Марија. Можеби ова се главните елементи кои придонеле за конфронтација помеѓу двете култури, христијанската и исламската. Имајќи ја предвид различноста за прифаќањето на хомосексуалноста можеме да го лоцираме проблемот зошто исламската поезија која подразбира „елегантна љубов“, а воедно е тубадурска имала лош прием во католичките земји на Иберија].⁸³

За тоа како се гледало на хомосексуалната љубов и како таа била прифатена во ал-Андалус можеме да најдеме примери во поемите на Ибн Хазм кој се смета за еден од најголемите теоретичари на љубовта. Иако поголемиот дел од поемите на Ибн Хазм ја опишуваат љубовта кон жената, сепак во преостанатиот дел од неговото творештво може да се согледа какви биле ставовите кон хомосексуалноста во хиспаноарапското општество. Во неговото најпознато дело *Ѓерданот на гулабицата* (*El collar de la paloma*) вели: „[Љубовта] ниту е осудена од верата ниту светиот закон ја забранува, срцата се ноѓаат во рацете на чесниот и семоќен Бог... и доволен доказ за тоа е дека помеѓу љубовниците има и калифи и вистински имами“⁸⁴ - оттука љубовта е вродена и човекот нема моќ да ја контролира. Според Хазм, „љубовта е спој помеѓу светите делови на душата кои се одвоиле во физичкиот универзум, тие повторно треба да се спојат во првородниот возвишен елемент“⁸⁵. Во ова дело кое претставува мешавина на торетски воопштувања и лични анегдоти се преплетуваат и некои приказни за мажи кои бивале вљубени во други мажи. Во делото на одредени места не сме сигурни дали се зборува за хетеросексуална или хомосексуална љубов бидејќи нема опис за полов однос туку само чувства кон друго човечко битие, а за современиот читател љубовта претставува врска помеѓу маж и жена освен ако не е назначено поинаку; во тој случај тешко може да разбере дали станува збор за љубов помеѓу маж-жена или маж-маж. Сепак, морам да напоменам дека иако Ибн Хазм е прољубовно ориентиран, неговите дела не претставуваат само една едноставна панегорија. Тој не ја возвишува љубовта затоа што таа не води кон храброста, доблеста и мудроста како што тоа го правеле Грците; тој ја опишува како нешто вродено, исконско и потребно. За тоа како ја

⁸³ Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр. 82-84

⁸⁴ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр.126

⁸⁵ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр. 23

согледува љубовта и како во делото *За знаците на љубовта* ја опишува истата можеме да прочитае во еден дел на второто поглавие каде иако во поголемиот дел ја опишува хетеросексуалната љубов, одлучил да користи машки заменски форми во општиот опис на еротскиот феномен.

*Љубовникот ќе го насочи разговорот кон неговиот љубен иако содржината се однесува на некој друг: наклонетоста е очигледна за секој кој има очи да види. Кога љубениот говори, љубовникот го слуша секој негов збор со исклучително внимание; се восхитува на сè што ќе каже, колку и да се невообичаени и апсурдни неговите гледишта; тој имплицитно му верува дури и кога тој очигледно лаже; се сложува со него дури и кога очигледно не е во право, сведочи во негова корист колку и да не е праведно тоа, го следи секој негов чекор и го прифаќа секој негов аргумент. Љубовникот брза за да дознае каде се наоѓа неговиот љубен во моментот, настојува да седне што е можно поблиску до него, да се припои до него, ги занемарува сите работи околу себе што го обврзуваат да не биде во негова придружба, ја прави лесна секоја работа што неговата разделба ја бара од него колку и да е тешка, многу е спор кога треба да го напушти него.*⁸⁶

Според ова, Ибн Хазм не прави разлика помеѓу истополовата и љубовта помеѓу два различни пола. Веројатно неговото сваќање е дека истополовата љубов не може да биде различна од онаа помеѓу мажот и жената. Неговите сфаќања по однос на човековите права како што во денешно време се милува да се каже, се многу современи. Тој покрај тоа што не прави разлика дали љубовта е насочена кон истиот или спротивниот пол, на ист начин не прави разлика за љубовта кон робинката и слободната жена и љубовта на младината, од морална и од општествена гледна точка.

Поемите каде што е опишана хомосексуалната љубов или пак имаат хомоеротска содржина или пак во најмал случај хомоеротска тенденција се многубројни. За таа цел се задржав само на најзначајните поеми со хомоеротска содржина од големиот творечки опус на ал-Андалус. Овој дел ќе го завршам со уште еден извадок од на една

⁸⁶ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр.118

поема од Али Ибн Аби ал-Хусеин.

Колку ноќи ме поеа
рацете на еден елен кој ме мами!
Ме натера да пијам од неговите очи и раце
и така пијанство по пијанство, страст по страст.
Му ги бакнував образите и ги влажнев усниве мои
на неговата уста, двете послатки од медот.⁸⁷

3.3. Сексуалното насилство во ал-Андалус и неговото пресликување во книжевното творештво

Сексуалното насилство во книжевното творештво на ал-Андалус е застапено во голема мерка. Иако многумина од нас имаат различна претстава за местото, положбата и однесувањето на жената во исламскиот свет, во ракописите кои потекнуваат од периодот на маварската окупација на ал-Андалус можеме да го најдеме сосема спротивното. Во стиховите на андалузиската поезија има голем број на слики од сексуално експлицитна природа, што за современиот читател претставуваат чин на голема сексуална слобода која дури и во денешно време е неприфатлива во одредени региони на нашата планета. Оваа слободоумност по однос на половиот однос можеме да ја видиме во следниве стихови:

Пријателе, реши се,
ајде земи ме,
бакни ги усниве мои,
притисни ги моите гради,
припој ги подвезиците мои со моите обетки.
Маж ми е зафатен.⁸⁸

Еден од проучувачите на хиспаноарапската поезија Џејм Т. Монро, забележува дека некои од харчите⁸⁹ се насилни, па дури и грозоморни, а содржат мноштво

⁸⁷ Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992

⁸⁸ Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992, стр.44

⁸⁹ **харча** - (арап. h'r̥ḡa, шпан. jarcha) – Буквално значи *излез*. Кратка поетска строфа на арапски, хебрејски

димензии на сексуални врски, продолжувајќи дека сите не се однесуваат на чиста и девствена љубов, иако голем дел харчите воспеваат токму ваква платонска љубов (Монрое стр.357). Во академските кругови многупати е дискутирано за тоа дали во хиспаноарапската книжевност има траги на насилство или не, но некои од академиците тврдат дека сексуалната природа во книжевноста на ал-Андалус треба да се гледа низ призмата на андрогеноста во рамките на еден опсежен репертоар на полови односи. Одредени делови каде е обработена оваа проблематика ни посочуваат дека можеби постои некој вид на алузија кој го создава женскиот говорител (или женскиот поетски глас) за некое релативно насилство кое (можеби) го извршил нејзиниот љубовник. Таква мисла наоѓаме кај авторката Дорис Ерншоу која пишува: „...во воведот на поетот препознаваме теми како: умирање за љубов, жалење за отсутниот љубовник, страв од заштитникот, грубиот љубовник, величање на убавината на љубениот...“⁹⁰ Понатаму, Емилио Гарсиа Гомез забележува дека некои од харчите се: жалби/поплаки како за задоволството така и за болката нанесени од грубиот или дрзок „пријател“, жал или отсуството или напуштањето или застранувањето или злоупотребата.⁹¹

Што се однесува до физичкото насилство кое мажот и го нанесува на жената, кога станува збор за сексуалните односи, во некои од харчите тоа ни изгледа сосема јасно, а некои тоа пак би го протолкувале како љубовна предигра во која мажот воскликнува, а жената се жали⁹². Примери за слична констатација каде може да се насети можно насилство во харчите наоѓаме и кај еден друг автор, Ото Звајтрес, во чие дело *Љубовни песни од ал-Андалус. Историја, структура и значење на харчите* (*Love Songs from Al-Andalus. History, Structure and Meaning of the Kharja*) на два пати забележува: „Љубениот е агресивен и способен да ја повреди љубовницата.“⁹³ и „Љубовницата се жали на грубоста на нејзиниот љубен.“⁹⁴

Од овде гледаме дека сексуалното насилство како престап било присутно и во времето на исламскиот период во Шпанија. Како и според современиот правосуден

или романски јазик што доаѓа како завршен дел на муашшахата.

⁹⁰Earnshaw, Doris. *The Female Voice in Medieval Romance Lyric*. American University Studies, Series II: Romance Languages and Literature. Vol. 68. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1988, стр. 77

⁹¹Gómez García, Emilio. "Veinticuatro jaryas romances" *Al-Andalus XVII*. 1952, стр. 66

⁹²Molina стр. 724

⁹³Zwartjes, Otto. *Love Songs from Al-Andalus. History, Structure and Meaning of the Kharja*. Liden/New York/ Köln, 1997, стр. 213

⁹⁴Zwartjes, Otto. *Love Songs from Al-Andalus. History, Structure and Meaning of the Kharja*. Liden/New York/ Köln, 1997, стр. 238

систем, така и тогаш сексуалното насилство преставувало престап кој во книжевноста на ал-Андалус најчесто е прикажан во завиена и неексплицитна форма. Единственото нешто што ни алудира на сексуално насилство, особено во харчите, се сликите кои наведуваат на истото. Тоа го согледуваме според одредени споменати делови на женското тело кои евентуално би ни посочиле дека станува збор за недозволен акт. Тие делови се: усните, косата и градите, а дека одредената жена била силувана е прикажано завиено во еуфемизми кои посочуваат на нејзиното обесчестување.

Мариа Роса Менокал во своето дело *Орнамент на светот. Како Муслиманите, Евреите и Христијаните создале култура на толерансијата во Средновековна Шпанија* (*The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*) ни зборува за соживотот помеѓу различните религии во ал-Андалус, каде ја образложува важноста на меѓурелигиозните врски, а посебно на мешаните бракови помеѓу Муслиманите, Евреите и Христијаните во IX век. Тука констатира дека дури и браковите кои се случени по согласот на ист начин како блудничењето, прељубата и силувањето биле подложни на судска развшница според законските кодекси на сите три религии, муслиманската, христијанската и еврејската.⁹⁵ Наведеново се однесува на случаи каде обвинението и последователните правни разрешувања сè повеќе се комплицирале ако жртвата и сторителот на казненото дело припаѓаат на различни религиозни групи. Но, постојат и примери каде уште построга казна ги чекала оние кои имале сексуални односи со припадник/припадничка на истата религија. Престапникот кој скоро во сите случаи е маж, вообичаено поминува полесно по однос на казната во рамките на својата религиозна култура и правосуден систем без разлика дали се работи за своеволен или насилан сексуален однос со жена која била припадничка на друга религија.

Закономерноста по однос на сексуалните односи е регулирана со Законскиот кодекс од XIII век наречен *Седум ставки* (*Las siete partidas*) на Алфонсо X Мудриот во кој се запишани стриткните забрани против сексуални односи помеѓу Христијанка и Мавар или Евреин. За мажите припадници на христијанската религија не важеле истите овие забрани, а тоа може да се согледа и по фактот дека за нив забраните не ни биле воопшто наведени во Кодексот. Овој Кодекс се однесувал на сите христијански жени,

⁹⁵Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston/New York/London: Little, Brown and Company, 2002, стр. 29-30, 67

без разлика на нивниот општествен статус, не гледајќи на тоа дали жената своеволно стапила во сексуални односи со припадник од друга религија или пак тоа било насилно, односно била силувана. Со овој Законик се одредувале многу односи во општеството, а тоа го држело населението настрана од криминалните дела, впрочем како и секој современ законик. Но, она што е важно и интересно овде е тоа дека иако во времето на Алфонско X Мудриот има најголема меѓуетничка и меѓурелигиозна толеранција, сепак во Законикот има одредени ставки кои се однесуваат на интеракцијата помеѓу припадниците на различните религиозни и етнички групи, особено по однос на стапувањето во сексуални односи кои како што погоре наведов можеле да бидат своеволни или насилни. Поради достапност на превод на Законскиот кодекс, дел од истиот го давам во оригинал по што следува мој превод во кој може точно да согледаме како бил казнуван престапот за сексуално општење помеѓу припадници на две различни етнички и религиозни групи.

TÍTULO 25: De los moros

Ley 10:

Si el moro yaciere con cristiana virgen, mandamos que lo apedreen por ello, y ella por la primera vez que lo hiciere, pierda la mitad de sus bienes, y herédelo el padre o la madre de ella, o el abuelo o la abuela si los hubiere, y sino los hubiere, téngalos el rey. Y por la segunda pierda todo cuanto hubiere y herédendolo los sobredichos herederos si los hubiere; y si no los hubiere, herédelos el rey, y ella muera por ello; eso mismo mandamos de la viuda que esto hiciere. Y si lo hiciere con cristiana casada, sea apedreado por ello y ella sea metida en poder de su marido, que la queme o la suelte o haga de ella lo que quisiere. Y si yaciere con mujer baldonada, que se dé a todos, por la primera vez azótenlos juntos por la villa y por la segunda vez, que mueran por ello.

[Оддел 25: За Маврите

Закон 10:

Ако Маварин легне со христијанска девица, а таа тоа го прави за прв пат ќе изгуби половина од нејзините добра и нив ќе ги наследи нејзиниот татко или мајка или баба и дедо ако ги има, а ако ги нема, наследник е кралот. За вториот престап ги губи сите нејзини добра, а горенаведените наслдници добиваат сè, ако ги има, а ако ги нема наследник е кралот и таа

ќе биде погубена. Ова се однесува и на вдовицата која ќе го стори истиот престап. Ако (Маваринот) го стори тоа со мажена Христијанка ќе биде каменуван за тоа, а таа ќе биде во рацете на нејзиниот маж кој може да ја спали или да ја ослободи или да прави со неа што сака. Ако (Маваринот) легне со распуштена жена која им се дава на сите, за првиот пат заедно ќе бидат камшикувани низ селото, а за вториот пат ќе бидат погубени.]

Колку и да се претпочитало Муслиманите и Христијаните да не стапуваат во брачни или сексуални односи, очигледно таквиот чин не можел да биде спречен само со пропагандата на Светите писма и проповедите на свештенството. За таа цел морале да бидат донесени официјални правосудни решенија; во чии правни кодекси, особено во христијанските територии, мажот припадник на исламската вероисповед кој имал сексуални односи со христијанска жена не заслужувал ништо помалку од смрт. Покрај државните правосудни акти, правила против стапување во брак на припадници од други религии постојат и во Библијата, Куранот и Тората. Како пример може да го земеме Куранот во кој во сура 221⁹⁶ е образложено правилото според кое верниците не треба да стапуваат во брак со трети лица кои не веруваат во Алах сè додека истите не станат верници. Според патријархалните обичаи каде се верува дека жената треба во сè да го следи мажот, особено во однос на духовноста, мажот Муслиман можел да се ожени со Христијанка или Еврејка само ако таа се конвертира во Ислам.

Кога станува збор за жена муслиманка која има сексуални односи со маж Христијанин казните во териториите со кои владееле Христијаните и се почитувале христијанските закони биле многу поразлични. Казната се состоела во тоа што целиот нејзин имот можел да биде конфискуван, можела да биде погубена или пак највообичаено бивала продадена како робинка. Според ова гледаме дека казните за Муслиманките кои имале сексуални односи со Христијани биле полесни од оние за Христијанките кои имале односи со Муслимани. По сè изгледа дека иако живееле на иста територија законите не важале подеднакво за Христијаните и Муслиманите по однос на сексуалните односи бидејќи мажите Христијани не сакале ограничувања кога

⁹⁶ Не женете се со жени невернички сè додека не поверуваат. Една робина која е верничка е подобра од една неверничка, иако вторта повеќе ви се допаѓа. Не мажете се со мажи неверници сè додека не поверуваат. Еден роб кој е верник е подобар од еден неверник, иако вториот повеќе ви се допаѓа. Неверниците ве мамат кон Огнот. Но Алах ве привлекува со својата милост во Рајската градина и простувањето...

станува збор за нивната забава. Како и да е, можеме да заклучиме дека оние членови на општеството кои немале никаква моќ, а тоа се жените и Муслиманите, биле казнувани за недозволен сексуални односи кои пак од друга страна биле дозволени за оние кои имале моќ – мажите Христијани. Истовремено во териториите под исламска власт за Муслиманката која стапувала во сексуален однос со Христијанин следувала казна од сто удари со камшик или пак каменување до смрт. Ако се работело за девојка таа била обвинета за блуд, а ако се работело за мажена жена тогаш таа бивала обвинета за прелјуба. Христијанинот пак, кој имал сексуален однос со Муслиманка (доброволен или присилен) заслужувал смрт бидејќи ја нарушил спогодбата според која му било дозволено да живее во муслиманска територија.⁹⁷

Силувањата во мирнодопски услови не биле честа појава во ал-Андалус, но за време на војните нивниот број рапидно се зголемувал, а целта на силувањата во воено време била што повеќе да се омаловажи непријателот и затоа бивале силувани жените со кои непријателот бил емотивно или на било кој друг начин поврзан⁹⁸. Силувањата не биле присутни само во воени услови, истите се случувале дури и во самите семејства и преставувале престап, односно ако мажот, таткото или братот на кого законски му припаѓала жената ја принудел да има сексуални односи со него преставувало кривично дело за кое следувале различен вид казни почнувајќи од парична преку затворска казна, осакатување, кастрација, смрт или пак казната можела да се спроведе како задолжително склучување на брак помеѓу силувачот и жртвата. Дијапазонот на казни бил многу опсежен и зависел од многу фактори, а најмногу од општествениот и економскиот статус на двете страни. Во најголем број на случаи казните се сведувале на паричен надоместок за да се избегнат посериозни ситуации кои би настанале како последица на изречената сурова казна, но само во случај кога силувањето ќе се случело во рамките на иста религиозна или етничка заедница.

По однос на ова прашање Марија Хосе Рој Марин вели дека ако некој Маварин

⁹⁷Boswell, John. *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*. New Heaven : Yale University Press, 1977, стр. 344, 346; Serrano, Delfina. *La doctrina legal islámica sobre el delito de violación: Escuela Maliki (VII-XV sig.) Mujeres y sociedad islámica: Una visión plural*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2006, стр. 156

⁹⁸Насилството врз жените на начинот на кој што се извршува во одредените контексти на општествен неред ја надминува својата сопствена индивидуалност, преку својата навредливост се нанесува врз мажите во семејството – дотолу повеќе ако семејството е влијателно – тоа е најголемата навреда што може да се нанесе (Marín 684).

кој е осуден за силување според христијанските закони не бил во можност да ги исплати сретствата што му биле одредени како казна, тогаш муслиманската заедница собирала доброволни прилози за да ја исплати казната или ако се работело за потешка казна да ја замени за парична без разлика дали се работи за маж или за жена.⁹⁹

Според законите кои владееле во ал-Андалус, многу слично како во денешно време, силувањето морало да се докаже пред да се изрече било каква казна. Вообичаено, освен тврдењето на жената која била силувана требало да има четири мажи сведоци кои би потврдиле дека силувањето навистина се случило. Тоа било така заради тоа што многупати не можело да се докаже дека жената е силувата, а таа откако ќе останела бремена можела да обвини некого за силување за да се заштити себеси. Постоеле и многу лажни обвинувања за што ако се докажело дека се невините следувале строги казни. Во продолжение можеме да прочитаме еден препис во кој судијата кој водел случај за лажно обвинување за силување се консултира со правници по однос на сведочењето и бара мислење од нив.

Судијата: Една жена посведочи дека еден маж ја излажал и ја дефлорирал. Таа го обвини мажот за кој сведочеа пред мене¹⁰⁰ добри Муслимани кои добро го познаваат велејќи дека тој е човек со чисти навики¹⁰¹ и одлично однесување и не можат да разберат зошто тој е обвинет за таква работа. Се сведочеше пред мене дека на оваа девојка и' се припишува лошо однесување. Пишете ми и кажете ми што мислите за овој случај.

Одговор на консултираните правници: Она што ние мислиме е дека ако таа обвинила маж кој не заслужува такво обвинение и кој е невин по однос на злочинот за кој е обвинет, а имајќи ја предвид нејзината репутација, треба да биде обвинета за *фирја*¹⁰² со казна од 80 удари со камшик. Ова е мислењето на Абу Сали. Ибн Лубаба рече: со самото тоа што е потврдена блутта треба да и' се изрече казна од 100 удари со

⁹⁹ Roy Marín, María José. *Aportación al estudio del delito sexual: El caso de los moros de Zaragoza en el siglo XIV. Actas del simposio Internacional de Mudéjarismo. De Mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Vol. 1. Teruel: Centro de estudios mudéjares. Instituto de estudios turolensas, 2002, стр. 209-210

¹⁰⁰ Судијата.

¹⁰¹ Се мисли на чесен човек.

¹⁰² **фирја** - клевета

камшик, со што вкупно и следуваат 180 удари, тоа се однесува само во случај ако се открие дека нејзиното обвинување е невинитото; ако го повлече обвинението за силување, треба да биде виновна само за *кадф*¹⁰³.¹⁰⁴

Муслиманската жена која ќе останела бремена, а не е во брак како единствен начин за да се спаси себеси било лажното обвинување дека била силувана. Доколку била мажена многупати премолчувала мислејќи дека мажот нема да дозна дека носи туѓо дете или пак ако дознае, се надевала дека проблемот нејзиниот маж ќе го реши тајно за да си ја зачува сопствената чест.

Како што видовме во текстот кој што претходи, сексуалното насилство претставувало не само кривичен престап, туку и нарушување на честа и угледот на населението на ал-Андалус. Заради овие причини честопати силувањата не биле признавани ниту пријавувани, а несаканите бремености како последица на силување биле тајно прекинувани. Ако ги разбереме околностите и општеството во кое се случувале овие дејствија, ни станува јасно зошто токму мајмногу примери, а воедно и сведочења за сексуално насилство може да најдеме во книжевноста. Женскиот поетски глас во наративата резултира со голем број на харчи кои навидум изгледаат како исповед кон љубовникот кој ги злоставува или поплака кон нивната мајка па дури и кон замислениот сочувствителен читател.

Многупати стиховите на харчите му се директно некому наменети, а тој некој може да го идентификуваме како припадник на машкиот пол единствено според граматичките правила, односно според употребата на завршетоците на именките и придавките од машки род (пр. *amigo* = пријател, другар; *hermoso* = прекрасен; *agresivo* = агресивен). Покрај овие зборови каде го идентификуваме полот и родот на насилникот, постојат и други изрази кој навестуваат експлицитно насилство. Тука спаѓаат зборови како: *agresivo* = агресивен, *matar* = убива, *hacer daño* = нанесување зло, повредување. Постојат и многу примери каде фрази и зборови на нежност се иронично употребени во харчите (*amigo* = пријател, другар; *hermoso* = прекрасен). Во

¹⁰³ *кадф* - лага

¹⁰⁴ Marín, Manuela. "Las mujeres en al-Andalus: Fuentes e Historiografía." In *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, edited by Celia Del Moral. Granada: Universidad de Granada, 1993, стр.693

продолжение ќе разгледаме неколку стихови од харчите, на познати или непознати автори, во кои имаме присуство на женски поетски глас што се обидува да го одврати љубовниот од можни опасни дејствија или загрозувачки ситуации. Како опасно дејствие се подразбира љубовниковата агресија претставена преку кинењето на алиштата на жената или пак на нејзините ќердани. Иако навидум во овој тип на стихови каде се опишани насилни дејствија би било разумно да заклучиме дека женскиот поетски глас дава опис на една воздржаност и повлеченост кон грубиот сексуален чин, подеднакво е веројатно да заклучиме дека во стиховите има присуство на сексуално насилство.

Автор: непознат

Не допирај ме пријателе,
не го сакам оној кој ми нанесе болка;
моето телце е кршливо.
Одбивам сè!¹⁰⁵

Автор: ал-А'ма ал-Тутили

Милост, милост! Ох, убавецу кажи!
Зошто сакаш, по Бога да ме убиеш?¹⁰⁶

Автор: Ибн Гурла

Мирен, мирен, не биди агресивен;
ќе ми ја скинеш облеката и ќе ми ги распрскаш монистрите од
ќерданот!¹⁰⁷

Во некои од стиховите можеме да најдеме и елементи кои се од милитаристички карактер, секако својствен за тоа време. Тоа се согледува преку употребата на воинствениот поетски глас или преку опис на слики на оружје кое се употребувало во периодот на Средниот Век, како на пример копјето. Сето ова наликува на гризањето на женските сверови¹⁰⁸ што наговестува груба сексуална игра или пак на садомазохистичко насилство.

¹⁰⁵ Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992, стр. 49

¹⁰⁶ Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992, стр. 50

¹⁰⁷ Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992, стр. 49

¹⁰⁸ Се мисли на животни од женски пол.

Какви рани на градиве мои!

Ме гризеш со загриз како остро копје
со дијамнтски врв.¹⁰⁹

На една девојка, чии искасани гради се издигнати како копје
на која и се обраќам во овие стихови:

„Ме земаш со изгризани цицки
остри како копја, кои во пламени горат...”¹¹⁰

Разноликоста во поемите каде што има траги на навидум присутно сексуално насилство во најголем број од примерите е латентно. Во женскиот поетски глас насетуваме варијација на ситуации каде насилството може да биде присутно од само еден бакнеж па понатаму тој да ескалира во директно сексуално насилство кое подразбира коитус, а истото неретко се граничи и со уште поголем злочин – убиство.

Карактеристично е тоа што во голем број на харчи последиците од сексуалното напатствие женскиот поетски глас во вид на поплака ги насочува кон сопствената мајка во која без сомнеж гледа сочувствителен слушател. Според ова, сите незадоволства од тоа како е третирана жената се затскриени зад кулисите на интимата, а за изразување на незадоволството и нанесената болка по пат на сексуално насилство се користат многу еуфемизми кои будат живописни слики на еден сексуален чин на насилна обљуба. Повторно ќе нагласам, сексуалното насилство никогаш не е експлицитно насликано, туку се користат завиени форми на изразување кои истото го навестуваат. Всушност, единствените делови кои ни посочуваат или ни даваат дознаење дека може да насетиме дека станувало збор за насилство се: устата, усните, градите и косата каде преку опишување на нивните повреди се претставува една слика на разголнување или обелоденување на сексуалниот напад.

Одеднаш ми ја бакна усната,
ќе и кажам на мајка ми. Боже!изустив викајќи,

¹⁰⁹ Stern, Samuel Miklos. *Les vers finaux en espagnol dans les muwassahs hispanohébraïques: une contribution a l'histoire du muwassahs et a l'étud du vieux dialecte espagnol 'mozarabe'*. 1948, стр. 40

¹¹⁰ Gómez García, Emilio. "Veinticuatro jaryas romances" *Al-Andalus* XVII. 1952, стр.151

ми ги раскина градиве,
ми ги повреди усниве
и ми го скина ѓерданот! Сирота јас, каква ме остави!
Ми ги униште фустанот и костата растурена ми ја остави!¹¹¹

Автор: Арфа Расух

Мојата болка последица на еден насилен маж: ако заминам, настрана ќе ме гледа; не ме остава да се движам или сум обвинета. Мајко, кажи ми што да сторам?!¹¹²

Овој бессрамник, мајко моја, овој насилник ме турна на сила и се подигнавме, тој е како бран.¹¹³

Ако во последниве три цитати видовме како женскиот поетски глас се жали на својата мајка за напатствието кое е извршено врз неа; во следниот цитат, извадок од поема на Ибн ал-Хатиб, можеме да согледаме нешто што претставува последица од силување, односно каква е психофизичката состојба во која се наоѓа жената по извршеното силување.

Се топам од болка; крикнувам јас!
Градиве ме стегат!
Моите меки усни ги остави во болка!
Ѓерданот ми се расштрка!¹¹⁴

За разлика од женскиот поетски глас, машкиот поетски глас во харчите сите овие насилни сексуални односи ги опишува на еден сосема поинаков начин. Ако во женскиот поетски глас насетуваме болка и неодобрување на сексуалното насилство, кај машкиот поетски глас ова доживување до некоја степен може да биде опишано и од андроцентричен аспект. По сè изгледа дека машкиот поетски глас претставува некаков вид на посредник на она што женскиот би го искажал. Во извадокот кој што следи од една анонимна поема, ќе го согледаме машкиот поетски глас кој се обидува да го

¹¹¹ Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992, стр. 49-50

¹¹² Sola-Solés, José María. *Corpus de poesía mozárabe*. Barcelona: Ediciones Hispam, n.d., стр.81

¹¹³ Sola-Solés, José María. *Corpus de poesía mozárabe*. Barcelona: Ediciones Hispam, n.d., стр.295

¹¹⁴ Ibidem

оправда своето однесување велејќи дека алиштата на жената ги искинал поради тоа што бил сам со неа и поради преголемата возбуда додека ги бакнувал нејзините медни усни, притоа директно не навестувајќи дека токму тој ги искинал алиштата, а самата сцена остава да ја просуди читателот во зависност од својата фантазија. Во исто време, тој не дава никаква претстава за тоа до која степен жената е соучесник во чинот сè до мигот кога таа и' го признава чинот на својата мајка и воедно се жали. Во случајов, харчата започнува со машкиот поетски глас, но завршува со женскиот кој на читателот му остава една слика која не може лесно да избледи. Раскажувајќи и' го сексуалниот чин на својата мајка, женскиот поетски глас навестува дека „можеби“ таа всушност била силувана, а со тоа е свесна за последиците и иднината кои ја чекаат како силувана жена според исламските закони на ал-Андалус.

Еднаш кога можев да ја видам на само,
додека и ги бакнував медните усни,
случајно облеката и' ја скинав.
И како луда таа на својата мајка и' кажа:
„Овој бессрамник, мајко, тој разјарен еден,
на сила ме зема
и јас иднина не гледам.“¹¹⁵

За да добиеме појасна слика за машкиот поетски глас, наспроти женскиот, можеме да погледнеме уште еден автор, Абу Бакр Јахја Ибн Баки чиј впечатлив машки поетски глас дава поинакво гледиште на женскиот одговор по однос на сексуалното насилство кое го опишува како мешавина на страв, повлеченост и задоволство, а таквото гледиште од современ аспект не би претставувало ништо повеќе туку стереотипна женска реакција. Од тука, може да се согледа дека машкиот поетски глас ни наметнува мислење дека жената постојано го порекнува стапувањето во сексуалниот чин, а со тоа што таа прикажува еден сплет на мешани чувства изгледа дека го прифаќа или му се покорува на истиот истовремено одбивајќи го. Оваа контрадикторност изгледа како да е отфрлена од машкиот поетски глас, но не и од читателот. Она што таа има да го каже е изразено како некој вид на желба со која би се намалиле или прекориле дејствијата кои ги презема, што за машкиот поетски глас го подразбира или го

¹¹⁵ Gómez García, Emilio. *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*. 2nd edition. Barcelona: Seix Barral, S.A., 1965, стр. 151

претставува неговиот сопствен ентузијазам.

Лудувајќи си неа, помеѓу
завеси и перници
разголувајќи го телото – сè додека не се разрани,
со гледајќи го - со погледи-
ја прегрнувам месечината, во нејзините коси
во најмрачната ноќ,
и таа вообичаено тогаш ми вели,
радосна и исплашена:
„Не ме уништувај и не ме мачи,
здодевно ми е твоето лошо однесување.
Што ти носи уништувањето на мојата руба? Остави ги моите алишта на
нивното место.“¹¹⁶

Кај некои автори може да се забележи дека машкиот поетски глас ги препознава контрадикторните знаци кои му ги дава женскиот. Знае дека жената се чувствува неугодно при насилниот сексуален однос, а исто така го забележува и отсуството на задоволство поради фактот што таа се жали (вообичаено овде го користат глаголот *quejarse* во својот еквивалент на арапски) на неговото однесување и на неговите обиди да ја заведе. Ваков пример може да видиме во една поема на Абу Бакр Мухамад Ибн Ахмад Ибн Рухаим.

Да ми биде верна колнејќи се
таа ми вети,
напати дури и ми доаѓа
ноќе одненадеж.
Бакнувајќи ја, со рацеве мои
на нејзините гради се извлекувам:
но тогаш жалејќи се вели:
„Ако ме сакаш:
Не допирај ме, ох љубов моја,

¹¹⁶ Gómez García, Emilio. *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*. 2nd edition. Barcelona: Seix Barral, S.A., 1965, стр. 243

не го сакам оној што ме повредува.

Моето телце е крeвкo, доста!

Одбивам сè.¹¹⁷

Како што од самите последни две поеми може да се види, крајот го дава исклучиво женскиот поетски глас, а присуството на машкиот е во почетокот на поемите. Од ова се согледуваат контрадикторностите за кои погоре зборував по однос на согледувањето на насилниот сексуален однос. Нелагодноста при наведувањето на полово општење во околности каде што жената е најчесто сама, крeвкa и без заштита машкиот поетски глас го отсликува тој момент како случајна околност при која уништувањето на облеката, растурањето на костата и нанесувањето на мали повреди на усните или градите се само знаци на неговото сладострастие без притоа да навестува било какви траги на насилство.

¹¹⁷ Ibidem

4. Сексуалноста и љубовта во ал-Андалус во трактатите на Ибн Хазм

Иако веќе неколку пати во текстот е споменат Ибн Хазм како еден од најплодотворните поети на Омејскиот период¹¹⁸, овде поконкретно ќе се запознаеме со неговото творештво преку обработка и анализа на неговото капитално дело *Ѓерданот на гулабицата* кое претставува еден психолошки трактат по однос на сексуалноста и љубовта воопшто. Поточно ќе биде направен избор на одредени аспекти на љубовта, љубовната практика и сексуалноста во ал-Андалус. Пред да пристапиме кон ализа на аспектите во *Ѓерданот на гулабицата* мора да се послужиме и со анализа на одредени делови од делото *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica (Карактерите и однесувањето. Трактат за моралната практика)* во кое на еден концизен и психолошки начин ни ја опишува љубовта во шестото поглавие, додека другите поглавиа се однесуваат на други нормативи на општествениот дискурс или однесување во ал-Андалус и истите нема да бидат предмет на обработка.

Иако љубовта има многу облици, многу форми и многу начини, сепак Ибн Хазм успева да даде една обопштена дефиниција за тоа што претставува истата. Дефиницијата е втемелена во првиот пасос на делото *Карактерите и однесувањето. Трактат за моралната практика* и гласи: „Љубовта познава само еден род. Нејзиниот опис е овој: посакувањето на љубениот објект, одбивноста која ја предизвикува неговата аверзија и желбата која што ја чувствуваме за љубениот објект да ни одговори со љубов.“¹¹⁹

Во продолжени ќе ги видиме зборовите кажани за авоторот и неговата куса биографија што ќе ни помогнат да ги разбереме неговите гледишта кои проникнале како единствени, (не)засегнати од диктаторските постулати на времето и владетелите, а самиот негов живот извршил големо влијание врз она што тој го запишал за љубовта, љубената личност, знаците на љубовта, болката предизвикана од истата, можноста да се биде слободен да се љуби оној/онаа што се сака како и слободата на изборот на сексуалниот партнер без разлика на полот, религијата, политичките убедувања и т.н.

¹¹⁸ За периодот на Омеите подетални информации ќе најдете во првиот дел на ова излагање, односно краткиот историски преглед на исламски ал-Андалус.

¹¹⁹ Hazm, Ibn. *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica*. Imprenta Ibérica. Madrid. 1916. стр.75

4.1. За Ибн Хазм

Абу Мухамад Алиибн Хазм е роден на 30ти рамадан 384 година или според грегоријанскиот календар на 7ми ноември 994 година во Кордоба во мулатско семејство, чиј татко бил везир на Алманазор.¹²⁰ Починал во 1064 година во Бадахоз или Хуелва (точната локација на неговата смрт не е позната). Детството го поминал безгрижно зад кулисите на харемот каде опкружен со жените се запознал со тајните на љубовта и сексуалноста уште од рана возраст¹²¹ што понатаму во животот ќе му даде голема предност во дефинирањето на љубовта како еден психолошки процес и самата сексуалност како нешто што доаѓа само по себе од взаемната привлечност на партнерите без разлика на нивниот пол или видот на сексуалн однос, иако секогаш бил претпазлив и буден пред женската психологија која ја совладал до најмали детали во харемот. Не само што се стекнал со знаења за половиот акт и за љубувта, туку во самиот харем од жените ги научил стиховите на Куранот и други полезни работи кои го одсликувале животот во сарајот. Кога веќе дошол на одредена возраст, Хазм станал најголемиот андалузиски теолог, философ и поет како резултат на политичкото, државничкото и харемското опкружување во кое израснал. Во својата младост бил посветен на политиката и поезијата, а подоцна сета таа негова ангажираност во полето на политиката и поезијата придонела во неговото формирање како полимат и исклучително плодотворен писател кој со голема страст се насочил кон философските студии, правото, теологијата, историјата и книжевноста, а со тоа претставува една од најзначајните личности на XI век. Создава еден круг на млади писатели интелектуалци кој е наречен *El círculo de los muchachos de blanco* (Кружокот на белите момци). Според историските извори се верува дека напишал близу 80 илјади страници, односно 400 тома, меѓу кои најистакнати се *El collar de la paloma* (за кое ќе стане збор во ова поглавие), *Fisal o Historia crítica de las ideas religiosas* (Фисал или Историска критика на религиозните идеи), исклучително напредно дело за времето во кое е напишано, пред сè бидејќи се работи за трактат за споредбена теологија кој претставува првиот екумен во историјата кој е посветен на Христијанството и Јудизмот. Кога во 1023 година Абд ал-Раман Мустажир бил прогласен за калифа, Ибн Хазм бил повикан да соработува во владините работи и ја дал целата негова поддршка на новиот проект,

¹²⁰Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр.35-39

¹²¹Ibidem

размислувајќи за новите времиња на соживот и културен расцвет кои во секој случај биле краткотрајни. Надарен со голема љубопитност, огромни познавања и неисцрпна енергија, Ибн Хазм се истакнува со континуиран неконформизам и револуционерна борбеност кои што секогаш го следеле во животот. Во тоа време Малакизмот бил апсолутниот господар на кордобските школи, но и покрај тоа Ибн Хазм одлучил да ги следи учењата на Абу-и-Жијар од Сантарен. Помеѓу 1027 и 1029 година Хазм држел предавања и курсеви во џамијата во Кордоба, но набрзо Малакијците и простиот народ го наклеветиле овој револуционерен учител за кој се претпоставувало дека претставува очигледна закана за религиозната ортодоксија. Неговите идеи во очите на клеветниците ги корумпирале верниците, особено во екот на напливот на конзерватизмот кој ја обвинувал слаботата и пропустливоста на кордобјаните кон другите религии¹²². Набргу, неговите учења биле забранети, пред сè бидејќи покажувале голема почит и интерес кон Христијанството¹²³. Како неуморен полемичар, особено имајќи ја предвид неговата речитост, Ибн Хазм милувал да ги насочува своите критики и навреди кон сите оние кои не ја споделувале неговата хетеродоксија. Од тој момент, веќе со голем очај, целосно се повлекол од политиката и лутајќи секогаш прогонуван, се посветил на правните и теолошките студии. Сите овие трауметични искуства кои Хазм ги доживеал во годините на пустошењето го натерале да се произнесе дека „цветот на граѓанската војна е стерилен“. Од сега тој кој што можел да биде успешен двојанин се претворил во беспрекорен радикален моралист надарен со сè поголема осаменост се обидувајќи да пронајде свест за едана наука на која сите ќе одговорат. Од овде можеме да видиме дека неговата наклонетост кон Омеите на самиот почеток го охрабрувала и му овозможила високи политички функции и почести, но подоцна му донела само прогон и зандана. Бидејќи ортодоксните теолози биле иритирани од неговите мислења, како што веќе кажав му било забрането да држи предавања во Големата Џамија во Кордоба и истите тие теолози организирале јавно спалување на неговите книги во Севиља. Како резултат на ова масовно спалување на делата на Ибн Хазм, од неговото обилно творештво останале зачувани само неколку трактати и тоа: *Historia de las ideas religiosas* (Историја на религиозните идеи), *Del amor de los amantes* (За љубовта на љубовниците) како и психолошкиот љубовен трактат *El collar de la paloma* (Околувратникот на гулабот). Ѓерданот на гулабицата извршил големо влијание во книжевноста на

¹²² Ова е периодот кога завршува граѓанската војна со опустошување и уништување на Береберците во Кордоба.

¹²³ Особено е важно да се напомене дека овие учења придонеле да биде напишан еден текст кој покажува голем интерес кон Евангелијата на Св. Лука.

средновековните христијански кралства, особено во развојот на лириката за кортезанската љубов. *Ѓерданот на гулабицата* на одреден начин претставува омејска контрареплика на ал-Андалус на еден од најголемите трактати за елеганцијата, кавалерството и пишаната љубов во абасиската епоха во Багдад односно делото на големиот граматичар и Ал-Уасса, *El libro del Brocado (Книгата за Брокатот)*¹²⁴. „Исламските извори ни пренесуваат една слика за Ибн Хазм во која го согледуваме како силен полемичар, надарен со ораторски вештини преку кои жестоко и неуморно ги напаѓа своите противници.“¹²⁵ Поради ваквата жестокост, јазикот на Ибн Хазм многу пати е споредуван со легендарниот меч на ал-Хаках ибн Јусуф¹²⁶. Кога дискутирал со своите противници Ибн Хазм бил многу директен и неговите мисли биле многу јасно искажувани по однос на конкретното прашање кое го полемизирал, непоколебливо и без никакви суптилности. Мудриот Ибн Хазм бил човек кој секогаш настојувал да ја игнорира уметноста на политиката. Недостатокот на сензитивност, деликатност и умешливост да се извртат работите во смисла да се „смират страстите“, со други зборови, она што денеска претставува еден успешен политичар; особено во неговата поодмината возраст придонело за неговата постепена вознемиреност по однос на нетолерантните политики на власта. Ибн Хазм умира во прогонство, презрен од владеачките ултраконзервативци како резултат на неговите политички и интелектуални мисли.

4.2. Концептите на Ибн Хазм за љубовта и сексуалноста

4.2.1. Степените на љубовта

Хазм не само во неговото маестрално дело *Ѓерданот на гулабицата*, ами и во едно друго негово дело насловено како *Los caracteres y la conducta. Tractado de moral práctica (Карактерите и однесувањето. Трактат за моралната практика)* во шестото поглавие насловено како *Sobre las especies de la amor (За видовите на љубовта)*, кое претходно го споменав, ни зборува за тоа кава сè љубов може да постои, а при самиот крај на поглавието ни дава еден психолошки преглед на петте степени на љубовта

¹²⁴ Ова дело се претпоставува дека за време на Средниот Век во Европа претставува *Specual Principis* кое се огледува во делото *El cortesano (Дворјанинот)* на Балтазар де Кастиљоне и *Il principe (Принцот)* на Николо Макијавели.

¹²⁵ Manuel Francisco Reina, *Antología de la poesía andalusí*, 2007, стр.146

¹²⁶ Ал-Хаках ибн Јусуф – Крвожеден ориентален владетел.

помеѓу две личности кои претходно биле странци, не се познавале и секако ова се однесува не само на сексуалната привлечност ами и на другите аспекти на привлечноста. Првиот степен го именува како: *estima, aprecio ó simpatía* (почитување, благодарност или симпатија) во кој вели: „Откако една личност ќе биде видена, фантазијата ни ја претставува нејзината слика како една прекрасна работа или не потсетува на моралните квалитети како добри; овој прв степен се сведува на едноставно пријателство.“¹²⁷ Вториот степен според него е: *cariño, afecto ó afición* (милост или наклонетост) во кој наведените карактеристики ги искажува на следниов начин: „Кога ќе се најде уживање во глетката на љубената личност мило ти е да бидеш во нејзина близина.“¹²⁸ Веќе во третиот степен настапува *enamoramiento* или вљубеноста, во кој „се чувствува тага кога љубената личност е отсутна.“¹²⁹ Четвртиот степен има подлабока психолошка конотација и е насловен како: *obsession amorosa* (љубовна опсесија) во кој „љубовникот се чувствува доминиран од загриженоста или фиксната идеја на љубениот објект; во сексуалната љубов овој степен се нарекува (*pasión*) страст.“¹³⁰ Откако поминале сите четири степени на љубовта, настапува петтиот и воедно последен степен кој може да предизвика сериозни психолошки нарушувања на личноста. Петтиот степен е *delirio amoroso* (љубовен дилириум) во кој: „веќе не може да настани сонот [се губи способноста за спиење], не може ни да се јаде ниту да се пие, но понекогаш, којзнае можеби некој ќе се разболи или ќе падне во дилириум или екстаза, зборувајќи си сам на себе како луд или ќе дојде до екстремни граници, односно да умре од љубов. После овој степен не постои ниту еден друг.“¹³¹

Како што може да се види, овие пет степени на љубов се однесуваат исклучиво на две личности кои претходно странци, стапуваат во некаков сојуз кој отпрво наивен и платонски, завршува со голема сексуална привлечност и желба партнерите да се сполотат во едно, на секое можно ниво од човековото битисување, кое кулминира со сексуалниот контакт. Иако можеби малку на различен начин, Ерих Фром по однос на ова прашање, степените на љубовта ги избегнува и започнува со еротската привлечност помеѓу партнерите која е првиот степен кон сплотувањето на партнерите за која вели:

¹²⁷ Hazm, Ibn. *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica*. Imprenta Ibérica. Madrid. 1916. стр.86-87

¹²⁸ Ibidem

¹²⁹ Ibidem

¹³⁰ Ibidem

¹³¹ Ibidem

„еротската љубов е жед за целосно стопување, за соединување со друга личност.“¹³² Истата тој ја карактеризира како „исклучива“¹³³ и „неуниверзална“¹³⁴ бидејќи таа е „најпрималивиот облик на љубов кој постои“¹³⁵ и може да се јави истовремено или во различни периоди, кон една или кон повеќе личности. Иако според Хазм пред да настапи вљубувањето претходат два други степенa, за Фром сè започнува со вљубувањето бидејќи тоа е „мигот кога ненадејно исчезнуваат пречките што до тогаш постоеле помеѓу двајца туѓинци.“¹³⁶ Според ова што го видовме до сега, очигледно е дека љубовта е многу поразлично гледана во двете временски перспективи. Ако во средновековен ал-Андалус постоела некоја патека која морала да се изоди за да се стигне до крајниот стадиум или како што Хазм го нарекува *љубовен дилириум*, се чини дека во современото западно општество овие стадиуми се нарушени и се почнува и завршува со еротската привлечност која според Фром е почетокот на една врска, а истата е многу веројатно дека ќе заврши со сексуалниот чин и понатаму нема веќе ниту едно скалило на кое треба да се искачиме. Иако Фром тоа не го дефинира како правило, сепак емотивната врска и комплетното спознание на партнерите го сведува на тоа дека љубовта е „еротизам à deux“¹³⁷ која најчесто може да заврши само на тоа и дека откако туѓинците се спознале интимно веќе не постои никаква препрека која треба да ја освојат, веќе знаат сè за своето и битието на партнерот и после *љубовната опсесија* или *страста* кој ги наведува Хазм, крајот е очигледен. Тука завршува љубовта.

4.2.2. Кодекс на сексуалноста

Кога во оваа смисла го употребуваме зборот кодекс, не треба да не насочува на постоење на определен пишан законик кој им налагал на жителите на ал-Андалус како да ги спроведуваат сексуалните акти во пракса, туку овде станува збор за забележани начини на однесување од страна на Хазм. Иако низ целиот овој текст се проткајува слободоумноста и општествената пропустливост на сите видови на сексуална практика, сепак Андалузијците се воделе по некои начела кои диктирале кој со кого и како може да има сексуални односи. Ибн Хазм тоа ни го објаснува во своите трактати со тоа што ги наведува причините за сапување во сексуален однос како и зошто тоа е пожелно или непожелно; сепак со оглед на периодот кога се запишани овие полемики мораме да

¹³² Фром, Ерих. *Уметноста на љубовта*. Скопје: Ѓурѓа, 2011, стр.53

¹³³ Ibidem

¹³⁴ Ibidem

¹³⁵ Ibidem

¹³⁶ Ibidem

¹³⁷ Фром, Ерих. *Уметноста на љубовта*. Скопје: Ѓурѓа, 2011, стр.55

имаме предвид дека до некоја степен се водени од религиозни ограничувања.

Според Хазм, љубовта не секогаш треба да заврши со сексуален контакт, бидејќи како што веќе наведов постојат различни видови на љубов. Вели Хазм дека љубовта има различни стремежи. Постои љубов кон родителот, детето, Бог, кралот, пријателите... но, исто така постои и љубов кон конкубината; сè во зависност од тоа какви очекувања имаме од личноста која ја љубиме.¹³⁸ Иако многупати луѓето го губат чувството како треба секоја личност поединечно да ја љубат и напати изборот е погрешен и завршува со сексуален контакт, според Хазм логично е да се избегне сексуалниот контакт ако истиот не е пожелен, односно е помеѓу личности кои се во сродство.

Па така по однос на инцестот Хазм ќе запише дека за мажот кој е во брак со жена од сопствената крв е многу тешко да се воздржи истиот да го конзумира, односно да стапи во сексуални односи со жената ако смета дека тоа е непожелно; додека ако некој друг маж смета дека е тоа негово право ќе го стори тоа не ограничувајќи се да се сплоти со жената. Ова право го поврзува со религиозната припадност и ќе каже:

„Така, ќе најдеш еден Зороастриец или Евреин кој го сметаат за законски бракот со сопствените ќерки или внуци и тие не се ограничуваат како Муслиманите. Понатаму, ќе ги видиш лудо вљубени во своите сопствени ќерки и внуци како што Муслиманот може да биде вљубен во било која друга непозната жена со која е во можност да стапи во сексуални односи. Спротивно, не ќе најдеме Муслиман кој ќе стигне до таа мерка да биде со ќерка му или внука му колку и да е слободоумен и женкар. И, ако по некоја случајност најдеме на таков Муслиман кој ќе биде исклучок, ќе да е неминовно нерелигиозен и нечесен кој ги проширил границите во сверата на можните аспирации и широко ги отворил портите на похотливоста.“¹³⁹

Понатаму во текстот наведува дека она што важи за Муслиманот важи и за Христијанинот и дека ниту нему не му се дозволени сексуалните односи со ќerkите, внуците или братучетките, сепак нему верскиот закон му овозможува да се сплоти со

¹³⁸Hazm, Ibn. *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica*. Imprenta Ibérica. Madrid. 1916. стр. 75-76

¹³⁹Hazm, Ibn. *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica*. Imprenta Ibérica. Madrid. 1916. стр. 78

посестрата но, не и со полусестрата.¹⁴⁰

Хазм не го оспорува фактот дека религиозните стеги и предрасуди го формираат сексуалниот апетит на човекот, а тоа понатаму се проширува и на другите сфери од општествениот живот. Свесноста на Ибн Хазм за ограничувањата кои ги носи религијата е повеќе од јасна, токму затоа тој бил и неприфатен од владеачката догма бидејќи не само што тоа го запишувал туку истото и јавно го пропагирал. По сето она што може да го прочитае кај него ни говори дека тој донекаде се залагал за секуларно општество во кое секој ќе има право на избор, особено во однос на сексуалноста и стапувањето во вонбрачни сексуални односи кои понатаму нема да носат никакви реперкусии за личноста во прашање.

Интересен е фактот што во трактатите никаде отворено не се говори за сексуалните односи помеѓу припадниците на ист пол, односно никаде нема експлицитно наведено дека се дозволени или недозволени. Она што го гледаме кај Хазм по однос на хомосексуалноста (машка и женска) е секогаш кажано во некоја завиена форма или вметнато во некој пасос каде што се зборува за хетеросексуалниот однос или пак се наоѓа во некој хомоеротски опис во неговите поеми. Сепак, колку и да не се произнесува јавно за хомосексуалноста таа е повеќе од присутна во неговото творештво за што можеме да најдеме примери во точка 3.2. од овој текст.

4.3. *Ѓерданот на гулабицата* - аспекти

Ѓерданот на гулабицата претставува римуван прозен психолошки трактат за љубовта напишан на арапски јазик во кој се проткајуваат стихови карактеристични за арапската макама¹⁴¹. Делото избобилува со синоними и реторика, а со тоа претставува најместралното дело на арапско-андалузиската книжевност.

Ослободени од јазичната стега, временската разлика и философскополитичките гледишта на Ибн Хазм кое ова дело до одредена степен ги инкорпорира, можеме да се насочиме кон психолошките елементи и проучувањето на фундаменталната тема која

¹⁴⁰ Hazm, Ibn. *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica*. Imprenta Ibérica. Madrid. 1916. стр. 80

¹⁴¹ **макам** – (арап. maqām) состојба, ситуација. Во арапската книжевност претставува книжевен род со кој се покажува некоја ситуација или доживување преку хармонична мешавина на римувана проза и стихови преку одреден шаблон на досетлив и интересен начин. Макамот е карактеристична форма за арапската книжевност, а со тоа и нејзиниот најсовершен облик на книжевниот исказ.

овде е разработена, а таа е љубовта. За да разбереме како функционира љубовта во тоа време, какви биле гледиштата на општеството кон истата и како самиот Ибн Хазм ја перцепирал по однос на она што го почувствувал, видел или слушнал; ќе ги разгледаме нејзините аспекти, причини и самото искуство кое авторот го има по однос на истата, при тоа верификувајќи ги гледиштата со перспектива од неколку века.

Во *Ѓерданот на гулабицата* може да се рече дека постои одредена доза на инфантилност и чистина со која се пристапува кон љубовта како чувство или пак како вроден афинитет. Иако имаме нишки на инфантилност тие се занемарливи во однос на цврстината и зрелоста на ова дело кое во својот дискурс, особено во првото поглавие и во епилогот ги истакнува слободоумноста, силата на душата или духот, да се отргнат од општествено поставените закономерности и со тоа да согледаат дека љубовта не ја контролира религијата и никој не може да ја оспори слободоумноста и изборот љубената личност. Со сето ова, Хазм има далеку понапредни сфаќања од мислителите на неговото време и поради тоа често бил критикуван не само од власта туку и од неговите колеги мислители, философи, теолози. Ибн Хазм не само што бил напреден во своите сфаќања за своето време туку и во денешно време претставува еден автор, кој читан од оваа временска дистанца несомнено ги распламтува страстите околу љубовната и сексуалната слобода.

Нешто што се јавува како проблем во денешно време претставува начинот на кој ќе го преведеме односно протолкуваме ова дело во современи услови. Напишано на еден толку архаичен јазик и после толку векови, современиот читател треба да се стави во позиција на Андалузиец од тоа време за да ги разбере пораките на делото. Секако, ова е многу комплициран пристап, особено што многумина не се запознаени со културата на ал-Андалус, но сепак мораме да бидеме свесни дека погледите на љубовта во тоа време и овие денешниве не се толку различни, а не се ни слични. По однос на ова, иако амбивалентно, раширеноста на хомосексуалноста според Хазм претставува еден вид на изедначување со вистинската љубов кај сите машки пријателства, но ова не сака да каже дека кај Хазм, односно во неговите размислувања постои призрак на срамност или развратност. Напротив, *Ѓерданот на гулабицата* претставува книга која има најчисти намери и во целост е естетска и благочестива. Со ваквиот дијапазон на феномени, со оглед на времето кога е напишана, книгата сепак почитува одредени општествени околности од морален и религиозен аспект кои што биле неопходни и неизоставни имајќи предвид дека истата не е напишана за нас, ами за општество од

Средниот Век со исламска култура. Заради ова неопходно е секој европски читател да му пристапи на ова дело од историска перспектива и не само по однос на прашањето за срамноста туку и во сите други аспекти. Пристапот кон читањето на делото е од исклучителна важност поради тоа што е можно современиот читател да дојде до некои делови кои може да му изгледаат вулгарни или банални по однос на некои психолошки погледи што од денешна перспектива изгледаат нејасни или пак може да се работи за некои обичаи кои денеска се напуштени, вклучително и некои безначајни, навидум инфантилни кодекси на однесување и обврски на љубовниците со кои Хазм го гради кодексот на љубовта.

4.3.1. За привлечноста

Во првото поглавие насловено како *Un discurso sobre la esencia del amor* (Дискурс за есенцијата на љубовта) Ибн Хазм ни зборува токму за она што го вели и насловот на поглавието, за есенцијата на љубовта. Зборува кои се основите на љубовта, кој може, како може и во кого може да се заљуби, а со тоа подвлекува дека љубовта е автохтон процес кој не е условен ниту од Бога ниту од било кое друго суштество. Таа е своеволна и слободна да се движи во правец кој нашата есенција му го диктира, односно нашето целокупно битие не ограничувајќи се со дискурси и стеги кои се наложени од трето лице. Љубовта ја врзува со душата и вели дека „душите се оделни сфери (son las almas esferas partidas)“¹⁴², или душите имаат своја сопствена игра, со што тие самите се пронаоѓаат и се привлекуваат независно од тоа дали таа врска ќе биде оправдана или не од трето лице.

Оттука продолжува со привлечноста која преставува основа или есенција на љубовта и како тие (душите) се привлекуваат за да оформат еден сојуз. Но, она што е интересно е како тој ја опишува привлечноста на еден философскопсихолошки андроген начин, никаде не наведувајќи дека привлечноста мора нужно да се јави помеѓу припадници на двата различни пола. Всушност, полот воопшто не го ни наведува, објаснувајќи ја привлечноста воопштено. Привлечноста ја дефинира со *афинитет (afinidad)* и *одбивност (repulsión)* како што може да се види во цитатот во продолжение.

¹⁴²Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр.128

„Сите знаеме дека тајната на привлечноста или скринувањето помеѓу две создадени работи се наоѓа во афинитетот или одбивноста помеѓу нив, бидејќи секоја работа секогаш го бара сличното на неа, сродното само со сродното се здружува и ова општество на видови извршува едно дејствие каде чувствата согледуваат и едно влијание кое е очигледно. Взаемната антипатија помеѓу спротивните, взаемната симпатија помеѓу еднаквите, импулсот кој ги поврзува сродните работи помеѓу нив, се работие што ги наоѓаме добро поврзани во нашиот свет.“¹⁴³

Додека на пример привлечноста Ерих Фром ја дефинира на еден многу поинаков начин, точно дефинирајќи кој од кого може да биде привлечен со точно определување дека привлечноста се јавува само помеѓу два различни пола. Иако Фром е аналитичар од XX век, сепак не толку широкогледо ја толкува привлечноста за разлика од Хазм кој ја дефинирал привлечноста многу векови пред него. Фром привлечноста повеќе ја дефинира од материјален отколку од духовен аспект, иако го вбројува и духовното, па вели:

„За мажот е привлечна жената, а за жената е привлечен мажот – тоа е наградата што тие ја бараат. Привлечно обично значи убаво пакување на особините што се популарни и барани на пазарот на индивидуалности. Она што специфично прави една личност да биде привлечна, зависи од модата на времето и во физичка и во духовна смисла на зборот...за да има привлечно пакување.“¹⁴⁴

Иако можеби постулатите на Фром се точни по однос на тоа дека основата на привлечноста е во физичкото и материјалното, Хазм тоа го објаснува како неточно бидејќи не можат сите да бидат совршени и дека ако физичкото е пресудно тогаш оние кои имаат некакв физички недостаток никогаш не би можеле да бидат сакани, оттука подвлекува дека убавината е внатрешна и дека само убавината на душата ја условува привлечноста која води кон љубовта.

„Ако причината за љубовта беше ништо повеќе отколку убавината на

¹⁴³Ibidem

¹⁴⁴Фром, Ерих. *Уметноста на љубовта*. Скопје: Ѓурѓа, 2011, стр.9

телесното, ќе беше тешко да се овозможи некој кој има некаков недостаток на својата фигура да биде сакан и спротивно, често гледаме дека има такви што претпочитаат некого со инфериорна убавина во однос на други кој ја препознаваат нивната супериорност и сепак не можат да ги одвојат од своето срце. Ако споменатава причина се состоеше во склад со карактерите, човекот не ќе сакаше некого што не е погоден ниту со него ќе се сплотеше. Затоа признаваме дека љубовта е нешто што лежи во самата есенција на душата.“¹⁴⁵

Покрај тоа што видовме дека привлечноста на душата е основен и првичен двигател на љубовта, според Хазм има и некои други работи кои ја детерминираат љубовта, а истите не се од физичка или пак ерогена природа. За некој да се љуби треба да постојат и дуги фактори што ги поврзуваат оној што љуби и оној што е љубен. Наведува Хазм “...*el esfuerzo que ambos ponen en una obra común, bien por coincidir en los principios de una secta o escuela, bien por compartir la excelencia de un saber que puede ser otorgado al hombre. [...напорите што двајцата ги вложуваат во една иста работа, како сложувајќи се со начелата на една секта или школа и како со споделувањето на совршеноста за знаењето кое може да му се даде на човека.]*¹⁴⁶” со што согледуваме дека основните фактори се взаемната прифатливост на работите што ги правиме, наклоностите што ги имаме и мислите кои споделуваме; бидејќи љубовта не е ограничена само на сексуална привлечност и постојат други видови љубов какоа пример љубовта од и кон родителите која Хазм ја означува како *afectuosa costumbre* (љубовна навика)¹⁴⁷ која ја поврзува со постигнување на заеднички цели или пак љубовта која ја предизвикува пријателството и познанството што се должи на еден морален и доблесен чин што човекот го прави кон ближниот свој. Наспрема тврдењата за условеноста на љубовта од душата, а по однос на љубовта на родителите иако кај Хазм има условеност од душата, кај Фром пак е наведено дека: „Не мора да правам ништо за да бидам сакан – мајчината љубов е безусловна. Сè што треба да сторам е да постојам – да бидам нејзино дете.“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр.129

¹⁴⁶ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр.130

¹⁴⁷ Ibidem

¹⁴⁸ Фром, Ерих. *Уметноста на љубовта*. Скопје: Ѓурѓа, 2011, стр.41

4.3.2. За знаците на љубовта

Ако во првото поглавие Хазм зборуваше за љубовта воопшто и што претставува таа, во второто поглавие *Sobre las señales del amor (За знаците на љубовта)* ни зборува како да препознаеме ако некој во некого е вљубен и како ја манифестира својата љубов кон другата личност. Во ова поглавие се наведени повеќе знаци, но од практични причини ќе се насочам само на оние најважните, а моето толкување ќе биде само надоврзување и дообјаснување на толкувањето на Хазм и нивно поставување во улога на показатели на взаемната човечка интеракција во сооднос со привлечноста и како истата не е зависна од половата припадност во односот вљубен-љубен, ами истата е поврзана со самото битие.

4.3.2.1. Погледот

Поглавието го започнува со следнава реченица: „Љубовта има знаци кои ги следи човекот, а истите можат да ни откријат еден интелигентен набљудувач.“¹⁴⁹ Со ова сака да каже дека доколку внимателно набљудуваме во секој еден поединец можеме да откриеме кои или кон кого се неговите наклонетости и кој е во неговите мисли. Интерпретирајќи ги знаците Хазм започнува со највидливиот сигнал кој го испраќа една личност, а впрочем тој сигнал е најсовршениот показател дека нешто или некој го одвлекува нашето внимание. Од овде препознаваме дека станува збор за погледот. Хазм го објаснува заљубениот поглед како како канал кој не води во длабочините на есенцијата, а есенцијата е душата. Окото како порта на душата е секогаш отворно, но будно ги пребира гостите и дозволува да влезе само посакуваниот гостин, а сите останати остануваат пред порти. Понатаму вели дека не само што окото претставува еден своевиден филтер, ами истото претставува и двонасочен портал. Значи, во душата дозволува да влезе оној/онаа што се пожелни, но исто така од длабочините на душата дозволува да излезат кон надворешниот свет и да бидат „откриени интимноста со нејзините тајни“¹⁵⁰.

Она што ни го оддава погледот е тоа дека тој е немирен. Постојано шета и талка, па така кога љубовникот гледа неговиот поглед се сели онаму каде што се сели и неговиот љубен, се повлекува онаму каде што се повлекува и се наклонува онаму каде

¹⁴⁹ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр.138

¹⁵⁰ Ibidem

што се наклонува токму онака како што прави и камелеонот.¹⁵¹ Токму целава оваа игра на погледот, нејзиниот немир, страст и жар поттикнат од објектот на обожување јасно го изразува преку четири стиха кои смиот ги цитира во ова поглавие, а истите биле напишани пред создавањето на ова дело.

„Моите очи не ќе застанат ако овде не си ти.

Ќе да имаш својства што велат на некој иман.

Ги носам онаму каде што одиш ти и ги усогласувам со твоето движење,
како што во граматиката атрибутот ја следи именката.“¹⁵²

Овде би сакал да напоменам дека повторно објектот на обожување не е родово определен и самите стихови имаат андрогена конотација. Со ова јасно ни дава до знаење дека љубовната или пак ако повеќе милувате еротската привлечност не секогаш треба да се јави помеѓу припадници на спротивен пол. Погледот го дефинира како еден нештелуван инструмент кој не е во состојба да ја одреди „етичката“ природа на восприемањето на привлечноста и дека иако е некаков вид на филтер, сепак пропушта во душата да влезе она што нему му се чини благопријатно па дури потоа душата може да одреди дали треба или не треба да се сплоти со спротивната. Дури ако лингвистички ги разгледаме стиховите во вториот може да видиме дека го користи зборот „иман“ кој секако не може да претставува жена, туку само маж на таа одредена функција, па одовде се согледува дека и самите стихови, иако навидум ослободени од род и пол спак имаат хомоеротска конотација.

4.3.2.2. Насочувањето на говорот

Еден друг знак на љубовта е токму говорот, неговиот дискурс и инхибицијата при обидот за секојдневна комуникација. Хазм го истакнува говорот како еден мошне важен сигнал кој неретко е инхибиран, односно љубовникот има проблем кон насочување на дискурсот кон друга личност освен кон љубениот. Од дуга страна пак постои и неможноста вљубениот да го разбере значењето на говорот на друга личност освен на љубениот, односно има проблем со восприемањето на информацијата, говорот на другата личност му изгледа неразбирлив, па дури може да му се чини и дека е

¹⁵¹Ibidem

¹⁵²Ibidem

неразговетен, додека пак ако истиот тој говор го слуша од љубената личност му изгледа сосема јасен, разговетен, смисловен, праведлив... Ова се случува и кога љубениот ќе каже нешто сосема безначајно, апсурдно или пак е некоја обична глупост која нема никаква смисла ниту пак има некое одредено значење. На вљубениот ова му изгледа совршено смислен говор, полнозначен и мудар. Значи овде станува збор за неможности да се разграничи помеѓу реалното и нереалното, помеѓу полнозначното и абсурдното, што напати може да изгледа и како некој вид на транс во кој вљубениот западнал, а љубениот ги изговара магичните зборови и има целосна контрола над вљубениот.

4.3.2.3. Следење на љубениот

„Кога до тебе одам, моите чекори
се како на затвореникот кој на мачење го водат.
Кон тебе одејќи, трчам како полна месечина
кога преминува низ границите на небото...”¹⁵³

Со овие стихови Хазм објаснува уште еден знак на љубовта, а тој е следењето на љубениот и движењето на вљубениот онаму каде што се движи неговиот љубен. Одовде може да се согледа дека вљубениот бара некаков контекст за да биде во близина на својот љубен, да му се приближи.

Хазм вели дека вљубениот ќе најде секаков изговор и ќе го остави сето она што во моментот прави, а што би го спречило да биде блиску до љубениот, ќе ги издржи сите тешкотии кои го тераат да се одвои од него и ако треба ќе се претвори и во некаков си мрзливец за да биде до љубениот.¹⁵⁴

4.3.2.4. Изненадување и тегоби

Изненадувањето и тегобите се уште еден знак кој што се појавува кај вљубениот кога во неговиот видокруг од ненадеж ќе се појави оној што го љуби. Ова најчесто се карактеризира вели Хазм со: „...така срамот кај него стапува на сила кога ќе го види или

¹⁵³ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр.139

¹⁵⁴ Ibidem

пак ќе се појави неговиот љубен или кога ќе слушне дека некој одненадеж го изговорил неговото име.¹⁵⁵ Ова многу добро е отсликано во следниве стихови:

*„Кога моите очи ќе видат некого облечен во црвено,
срцево мое се крии и плаче од болка.*

*Таа со нејзиниот поглед им нанесува болка од која мажите искрваруваат
и мислам дека фустанот е натопен и зацрвен од таа крв!*“¹⁵⁶

Сепак, би сакал да забележам дека овие стихови се амбивалентни по однос на половата припадност. Првите два стиха се од андрогена природа и нема никаква нагласка дали поетот му се обраќа на маж или и’ се обраќа на жена. Тие го претставуваат неутралиот глас и премолченото одобрување на Хазм во однос на слободниот избор на полот на партнерот, впрочем доколку не знаеме дека Хазм ги напишал стиховите не би го знаеле ни полот на поетот. Од друга страна пак, во следните два стиха Хазм јасно наведува дека се зборува за жена употребувајќи ја личната замена за трето лице еднина, женски род „таа“.

4.3.3. За љубовната врска

Дваесеттото поглавие насловено *Sobre la unión amorosa* (за љубовната врска) зборува за еден друг аспект, а тоа е формирањето на сојуз помеѓу вљубените односно стапување во љубовна врска. Сето она што претходеше на љубовната врска беше само навестување или наведување кон највозвишениот степен на сплотување на вљубените, што секако е љубовната врска.

Во ова поглавие, Хазм кога почнува да го објаснува овој аспект оди во една воопштена слика не навлегувајќи во детали со кого може да се стапи во љубовна врска. Полот повторно не е одреден, а самите описи се андрогени со исклучок на одредени места каде се користи зборот „љубен“, а не „љубена“ што не наведува да заклучиме дека Хазм повторно дава оправдување за хомосексуалната љубов, „...сè уште можеме да кажеме дека сојузот со љубениот е спокој, радост без грдотија што го замаглува

¹⁵⁵ Ibidem

¹⁵⁶ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр 140

ниту тага го мачи, тоа е перфекција на желбите и кулминација на очекувањата.¹⁵⁷„ иако подоцна во своите објаснувања ги користи личните заменки „тој“ и „таа“ што сигнализира дека претежно текстот се однесува на хетеросексуалната љубов. Тоа може да се согледа и во употребата на придавки и именки од женски род: „Зборував во нокта со полна месечина кога мојата љубена доцнесе...“¹⁵⁸.

Доколку го разгледаме целото ова поглавие, ќе увидиме дека Хазм во него не зборува само од лично искуство. Поголемиот дел од текстот е прераскажување на љубовни случувања за кои тој има слушнато или пак самиот ги посведочил. Затоа ова поглавие, како и целиот овој трактат претставува една историска хроника во која јасно се согледува значењето на љубовта во ал-Андалус и какво значење имала во општеството. Иако Хазм прераскажува случки и секавања за љубовните и сексуалните врски, тој не врши само нивно сликање, ами истите ги толкува и забележува дека оставаат силно влјание врз културниот живот во општеството. Еве како започнува еден опис на случка за која го разработува целиот случај и на крајот го дава исходот како наравоучение од она што може да се случи со стапувањето во љубовна врска.

*„Познавав јас една робинка која се беше вљубила во едно момче, син на виден човек без при тоа тој да биде предупреден. Нејзината страст за него порасна толку многу и нејзината тага се зголеми, а таа се истопи од љубов, но тој од јунаштво и од младост ниту го забележа тоа...Така почна љубовта која траеше долго време сè додека раката на разделбата не ја прекина врската што ги спојуваше...“*¹⁵⁹

Од она како тој ги опишува случувањата можеме да го согледаме неговото развиено чувство за човечката психологија, а неговите напредни сфаќања дури и ги надминуваат оние на некои негови денешни современици. Сите негови трактати, па и овој се надополнети со стихови кои или напишани специјално за оваа цел или пак вметнати во текстот од некои негови претходни писанија даваат живописна слика за „љубовното општество“ и нивниот суб-контекст, секако во многу завиена форма, пренесува една порака која ако се протолкува преку психолошки дискурс и лингвистичка анализа ќе ни даде јасна слика за животот кој го водеа Андалузијците, а кој во полето на љубовта не бил засегнат од полот и тоа ни овозможува да ги согледаме сексуалните права и слободи кои ги уживале луѓето, а кои дури и во денешното

¹⁵⁷ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр 228

¹⁵⁸ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр 230

¹⁵⁹ Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012, стр 231-232

современо општество на многу места во светот се гледаат како табу и настраност.

Овде не станува збор само за хомосексуалната љубовна слобода, напротив, во голема мерка се истакнуваат сексуалните права и слободи на андалузијката која не била окована во стегите на „општествениот морален кодекс на однесување“, иако морам да напоменам дека ова се однесува само на жените од високите класи и секако оние во харемите. Селанката или обичната граѓанка сепак била во подредена положба и не и’ било дозволено да општивон рамките на брачната заедница. Иако така, тоа не ги спречувало вториве да мечтаат и отворено да зборуваат за својата сексуалност, желби, страсти и апетити. За ова до некоја степен стануваше збор во претходните поглавија, но сепак важно е да го нагласам и овде од малку поинаков аспект бидејќи љубовните врски, такви какви што денеска ние ги познаваме, постоеле уште многу векови претходно во ал-Андалус и не претставувале табу, а луѓето стапувале во хомосексуални, бисексуални и вонбрачни љубовни врски. Секако, ова не можеме да го подразбереме како разврат во општеството и слободно општење без притоа да се земат предвид честа, причината, привлечноста, достапноста, оправданоста и многу други фактори и какви сè реперкусии ќе има или ќе нема тоа слободно стапување во љубовна врска.

5. ЗАКЛУЧОЦИ

Како што можевме да видиме од сè она што беше до сега кажано, сексуалните слободи, слободата на непречена меѓусебна комуникација во андалузиското општество и позицијата која жената како субјект ја имала во средновековен ал-Андалус биле на мошне завидно ниво; што не наведува да дојдеме до сознание дека токму андалузиското општество и сето она што се случувало на културен, општествен и политички план придонело до некоја степен денешна современа Шпанија да се залага за изедначување на сексуалните права и слободи, слободното движење и поставување на норматива дека машко-женските корелации во општеството се секојдневна појава, вообичаена и непрекината.

Андалузиското општество било нешто до тогаш не-видено во Средниот век, цветало на сите полиња, се забележувал огромен раст на толерантност помеѓу припадниците на сите три вери кои се негувале на поднебјето, толеранцијата на хомосексуалните и полигамните врски била сметана за сосема вообичаена појава, жената имала значително поголем број права и нејзината улога во општеството останала забележана, иако во помали размери, но сепак тоа претставувало огромен скок за она што денеска жената го има како право, не дадено, ами право кое и следува онака како што му следува и на мажот.

Така, за да дојдеме до она што денеска претставува Шпанија по однос на враќањето се сексуалните права и слободи мора да напоменеме дека навраќањето не доаѓа одеднаш¹⁶⁰. Тука постои едена долга низа случувања што ќе го карактеризираат шпанското општество како затворено и ограничувачко во однос на *libertines sexuales*. Целата оваа турбуленција во општеството започнува со доаѓањето на католичките кралеви на власт и протерувањето на Маврите кога целото општество е во оковите на католичката доктрина и она што таа го налагала, а насочено токму кон тие сексуални права и слободи.

Имено, 16-тиот и 17-тиот век се означени како многу турбулентен период во развојот на шпанската култура и цивилизација. Веќе во овој период католицизмот бил силно втемелен во општествената поставеност и токму на тој начин, со следењето на религиозните доктрини хетеросексуалноста и целибатот биле примарната цел на

¹⁶⁰ Се мисли на слободата и правото секој еден поединец да може слободно да избере со кого, каде и како ќе стапи во интимна врска.

црквата и на владетелите. Сомнителното сексуално однесување навестувало девијантно однесување и наидуvalo на експлицитно несогласување од страна на Црквата и ставовите кои таа ги заземала. Па сепак, во тој период се јавуваат и некои обиди за рedefинирање на првобитното Христијанство кое што се разликува од католицизмот, во кое постои поголема доза на сексуална толерантност. Во овој период јудејството е сè уште е доста присутно на Иберискиот полуостров, особено во Андалузија, а сексуалното однесување и сексуалната ориентација на Евреите биле предмет на постојана шпекулација.

Прашањето за родот, полот, сексуалноста и улогата на жената во општеството биле предмет на секојдневни расправи и се одело до таму целосно да се искоренат навиките кои се провлекувале со децении уште од периодот на владеењето на Маврите и се однесувале на токму тие слободи кои многупати се напоменети во овој текст. Но, ако ја земеме како пример хомосексуалноста, таа била исто толку распространета во 16от и 17от век како и во било кој друг период претходно. Низ претходните параграфи јасно можеме да видиме дека љубовта и сексуалноста, као хетеросексуалната така и хомосексуалната, јасно биле втемелени во општествената мисла. Постојат многу стихови запишани од андалузиските поети, особено Ибн Хазм, во кои е опишано блиското пријателство кое не од сексуален карактер или пак каде што постои љубов помеѓу мажи која што не е дефинирана како проблематична. Таков пример во современата западна култура до денеска немаме. Значи ова е една многу автохтона појава за ал-Андалус која пак до некаде во денешна Шпанија се провлекува како нишка и остаток од тоа грандиозно Средновековно општество.

Ако направиме една ретроспектива на книжевноста која настанала на Иберискиот полуостров, особено на оние текстови напишани во средновековен ал-Андалус, па дури и до денешни дни, ќе согледаме дека она што ние денаска го сметаме за „табу“ циркулирало како пишана уметност во Шпанија, средновековна или современа, па од овде во анализите на шпанската историја поезијата претставува еден престиж чија што улога во општеството отсликува еден за нас и за луѓето од Западна Европа понаков свет чии што традиции се сосема дијаметрални на оние кои што ние ги познаваме. На сличен начин тоа се огледува и во современиот роман којшто води потекло од Шпанија чии што биографски описи се нецелосно развиени на Иберијскиот полуостров. Сето ова се должи на колебливоста на шпанскиот писател да ги разоткрива личните животни приказни на јавните личности затоа што тоа би довело до

шпекулации и жестоки дискусии за тоа кои биле нивните љубовници, зошто токму тие луѓе биле избрани за нивни љубовници или пак ако повеќе милувате сексуални партнери без разлика дали се од машки или женски пол. Оваа полемика уште од времето на Маврите се провлекува во литературните кругови на Шпанија и во одреден период од шпанската историја претставувала голема пречка за токму тие *libertines sexuales* кои денеска во Шпанија се прифатени во најголем степен за разлика од сите други делови на Европскиот па и на другите континенти.

Некако изгледа дека целата таа сексуална слобода која денеска ја ужива Шпанија произлегува токму од Андалузија. За тоа ни сведочи и познатиот писател од Златното Доба Луис де Гонгора(Luis de Góngora)¹⁶¹ кој во својата поема *Осамености (Solitudes)* говори за еден лик кој претставува осамен и отуѓен млад човек опишан како поубав од Ганимед¹⁶², бродоломник во непозната земја кој само од далеку следи една рустична венчална церемонија. Оваа поема иако со италијанка метрика (која Шпанците ја сметале за феминизирана), претставува алатка со која Гонгора ја третира хомосексуалноста, а ова не претставува ништо друго туку проложување на книжевната традиција на ал-Андалус по однос на хомоеротскиот па и хомосексуалниот опис низ стиховите. Од моментот кога оваа поема е напишана, особено во Златното Доба била жестоко критикувана па иако така, таа сепак останува една од најпознатите поеми напишани на шпански јазик. Интересен е фактот дека жестоките негативни критики за поемата доаѓале од Кастељанците, додека најголемите бранители на Гонгора биле Андалузијците, што ни сведочи дека овој тип на сексуални слободи продолжил до одреден степен да се негува во Шпанија, особено Андалузија и по протерувањето на Маврите и доаѓањето на католичките кралеви на власт, па и до денешни дни. Одовде, сите оние поети кои што биле под влијание на Гонгора вообичаено се хомофили, а тука спаѓаат Педро Сото де Рохац (Pedro Soto de Rojas) од Гранада и Сор Хуана (Sor Juana) од Мексико. Следејќи го неговиот поетски исказ овие поети се истакнуваат со својата

¹⁶¹ 11 јули 1561 Кордоба, Шпанија – 24 мај 1627 Кордоба, Шпанија.

¹⁶² Сателит на планетата Јупитер, најголемата месечина во Сончевиот систем.

хомоеротска стиховна исписка, а со тоа Гонгора станува симбол на хомосексуалноста и изгубената андалузиска сексуална слобода на 20от век, особено на Генерацијата од 1927. Други современи писатели кај кои наоѓаме хомоеротски прикази се: Мигел де Сервантес (Miguel de Cervantes) кој што првиод дел од своето грандиозно дело *Дон Кихот* (*Don Quijote*) го посветува на седмиот Војвода од Бехар (El séptimo Duque de Béjar), потоа Крисобал де Меса (Cristóbal de Mesa) првиот кој ја превел *Еклоглама* од Вергил на шпански јазик, потоа поетот Педро де Спиноза (Pedro de Spínosa) со своето дело *Цветовите на славните поети* (*Flores de poetas ilustres*), а во редовите на хомофилните поети спаѓаат уште и Педро де Падила (Pedro de Padilla) и Габриел Лопез Малдонадо (Gabriel López Maldonado).

17от век повторно ја бележи својата хомофилна активност во Андалузија, поточно во Толедо кој што претставува своевидно уточиште на страдалиците на ородоксијата на хабсбуршки Мадрид, кој е воедно и дом на сликарот Ел Греко кој бил хомосексуалец. Она што е инересно за родовиот идентите е тоа што спротивно од античката драма, каде што знаеме дека актерите од корпусот били исклучиво мажи, а толкувале и женски улоги, во Андалузија се случува токму спротивното. Изгледа како да има некаков родова балансираност, некакво избегнување од маскулината поставеност, а со тоа забележано е дека жени облечени во мажи ги толкувале улогите на сцената. Исто така е забележан еден феномен, до тогаш можеби и не толку застапен, но сè повеќе во делата има хероини одколку херои, а овој избор до сега не е протолкуван ниту разјаснет, но најверојатно се должи на проминентноста на женската фигура и нејзиното значење во средновековен ал-Андалус. Такво е делото на Трисо де Молина (Triso de Molina) *Господските градини на Толедо* (*Los cigarrales de Toledo*). Делата на Молина се познати по вариетети на сексуалност и сексуални прашања.

Андалузија непрестано го задржува епитетот на место каде сите сексуални дејанија се одвиваат пред очите на целата монархија, но никој не успева или пак не сака на тоа да му стави крај. Во екот на шпанската инквизиција, во периодот помеѓу 1567 и 1616 година бил спален само 71 човек за содомија, што е значително помала бројка во однос на тоа колку луѓе били спалени за овие дејанија во другите делови на Шпанија па и цела Европа. Во овој период Севиља била главното пристаниште на Шпанија и низ него поминувале огромен број на патници, трговци, знаетчици, војници и т.н. Сето ова придонело сè повеќе да се зголемува хомосексуалноста; некаде до крајот на деветнесетиот и почетокот на двесетиот век забележани се организирани мрежи за

регрутирање на млади момци за да ги задоволат сексуалните апетити на оние моќните кои пак најчесто биле и дел од високата аристократија. Овие мрежи најчесто снабдувале анови, болници и затвори со млади момци за сексуално задоволување. Најчесто имало и робови кои се користеле со таа намена, а тоа биле Турци, црнци или Маври. Вистинската застапеност и распространетост на хомосексуалноста никаде не е забележана, но се знае дека меѓу оние кои ги уживале хомосексуалните задоволства имало и угледни луѓе, најчесто во брак па затоа имало и одредена толеранција, а хомосексуалните активности не биле пријавувани на властите. Во секој случај, од 16от па сè до 20от век во Шпанија не постои ниту еден случај каде што некој јавно се декларирал како хомосексуалец бидејќи тоа значело смртна казна, за некаде по смртта на диктаторот Франко сексуалните слободи повторно го вратат својот сјај како во некогашен ал-Андалус.

Кон крајот на 19от и почетокот на 20от век Шпанија сè повеќе е изложена на влијанија од Европа и на либералните идеи кои веќе одамна се затскривани. Во овој период се јавува една голема интелектуална кампања на „културна ренесанса“ која ги раскинува оковите на владеењето на Фелипе II. Оваа ренесанса претставува масивно движење кое се карактеризира како либерално, антикатоличко и напати арапофилно со самото тоа што голем дел од следбениците потекнуваат токму од Андалузија, поточно од Гранада.

Ова културно оживување се случува токму на подрачјето на ал-Андалус како некој вид на продолжение на Средновековните дејанија кои изобилувале со голема разноликост во однос на сексуалните слободи. Но, ова движење набрзо се проширува и во посеверните делови на Шпанија и секако стигнува и до нејзината солица Мадрид. Така во 1915 год. се отвора еден мал кампус со градби во хиспано-арапски стил наречен Институт за слободно учење (Institución Libre de Enseñanza) кој во 20те и 30те години станува центарот на мадридската авангарда. Институтот го основа Франциско Хинер де лос Риос (Francisco Giner de los Ríos), а помеѓу резидентите на овој кампус се вбројуваат Фредерико Гарсија Лорка, Емилио Прадос и Салвадор Дали.

Почетокот на 20от век го карактеризира малата отвореност кон произнесувањето или издавањето на текстови во чии редови постоела дискусија за хомосексуални прашања, па така подолемиот дел од она што било издадено е „спакувано“ во „шифрирани“ алузии. Голем број на видни личности биле заинтересирани за

хомосексуалноста како тема за нивна полемика, ако не цело време, барем во одреден период од нивниот живот. Како и да е, треба да се забележи дека хомосексуалноста никогаш не била главната преокупација. Сексуалните слободи биле само еден мал дел од една многу поголема идеја, а таа вклучувала отстранување на Католицизмот како државна религија и навраќање кон исламскиот период на Шпанија со својот центар Андалузија. Тој нов поредок би претставувал отвореност кон различните категории на луѓе, слобода на печатот, демократска влада, право на развод и секако давањето на право на жената да гласа. Следењето на овој концепт било јасно прифатено во Шпанија, а еден од главните дејци е Мигел де Унамуно (Miguel de Unamuno), професор по грчки јазик кој константно изложен на грчките текстови го пишува своето дело *Љубов и педагогија* (*Amor y pedagogía*), во чии што редови јасно го изразува својот став кон сексуалноста, а неговото мислење дека жената е само мајка е типично уверување на хомосексуалците од тој период. Но, иако постојат пистели и поети со различни сфаќања за сексуалноста, еден од најистакнатите поети Педро Салинас и Серано (Pedro Salinas y Serrano) го карактеризира еден поетски исказ, исклучителен слободоумен и отворен кон шпанскиот поглед на родовите, а неговите поеми можат да се читаат и да се однесуваат кон било кои од родовите. Поради оваа причина Салинас уште го нарекуваат и творец на родовите. Во секој случај, неговата сексуалност и неговото мислење кон сексуалноста, освен за хетеросексуалноста, остануваат енигма за истражувачите.

Како поминувало времето, така притисокот за либерализација бил сè поголем. Покрај тоа што веќе во почетокот на 20от век биле достапни во Шпанија преводи на Зифмунд Фројд и Оскар Вајлд кои битно вијалеле на мислењето за сексуалноста, од големо значење се *Арапскоандалузијските поеми* (*Poemas arabigoandaluces*) на Емилио Гарсија Гомез (Emilio García Gómez) кои вклучуваат педерастична поезија и со самото тоа предизвикале голем метеж кога биле издадени во 1928 година во *Списанието на Западот* (*Revista de Occidente*). Но, сето ова движење не влијалено само на уметничкиот текст. Целата оваа промена и тежнеење кон изгубената сексуална слобода на ал-Андалус влијаела и во научните кругови, како во позитивен така и во негативен контекст. Во овој домен е многу важно да се напоменат предавањата и изданијата за родовиот идентитет на шпанскиот најпознат ендокринолог Грегорио Марањон (Gregorio Marañón) кој тврдел дека хомосексуалност е вроден дефект и дека Латинските раси се порезистентни на него отколку Германските. Но иако така, Марањон јавно се

залагал за толеранција и дека хомосексуалноста може секој своеволно да ја лекува, како и секоја друга болест со новооткриените сексуални хормони.

Во 1975 година по смртта на генералот Франко настапува еден период кој е наречен Транзиција (La Trascición) во кој Шпанија се движи во насока на либерализација и ослободување од репресијата на Франко. Набргу, само една година подоцна во 1976, хомосексуалноста е декриминализирана, односно сексуалноста општо така што во овој период исто како и во средновековен ал-Андалус слободно се одвивала проституцијата, а борделите, како женските така и машките проститутки дури слободно се рекламираше во дневните весници. Во овој период, не е забележано никакво малтретирање по однос на сексуалната припадност. За разлика од цела Европа во тој период, па и САД, во Шпанија не постоело десно крило или анти сексуално движење иако Католичката црква останува со своите непроменети ставови, но нејзиното влијание е значително намалено. Иако така, многу е чуден фактот што отворените геј движења во Андалузија се значително мали, а геј баровите многу ретки. Тоа го придонел претходниот период на репресија на Франкистичка Шпанија, но тоа е само навидум така. Иако отворено хомосексуалноста не е прокламирана во голема степен во Андалузија, токму таму има најголема достапност и најголем број на приватни поседи и локалитети со отворено хомосексуално движење.

Уште од периодот на исламска Шпанија, па до денеска хомосексуалноста е толку отворена и нескриена, што за разлика од англискиот јазик, во шпанскиот и не постои збор за таканареченото изјаснување во јавноста за својата хомосексуална определба. Во шпанскиот јазик не постојат пандан термини како во англискиот “coming out” или “outing” и дури во последно време, во последниве 15тина години во шпанскиот јазик навлегува термиот “en armario” директен превод на англискиот “in the closet” што означува нечија скриена или латентна хомосексуална определба. Во тој поглед од 1998 година па наваму постојат голем број на хомосексуални шпански автори кои сè уште се на патот кон стекнување на светска слава. Меѓу нив се: Антонио Роиг (Antonio Roig), Леополдо Алас (Leopoldo Alas), Биел Мескида (Biel Mesquida), Карлос Санруне (Carlos Sanrune), Висенте Гарсиа Сервера (Vicente García Cervera), Мигел Мартин (Miguel Martín), Едуардо Мендикути (Eduardo Mendicutti), Агустин Гомез-Аркос (Agustín Gómez-Arcos) и Мариано Гарсиа Топес (Mariano García Torres).

Женскиот поетски глас како и лезбијското пишување се помалку застапени во

Шпанија бидејќи многу малку е познато за љубовта помеѓу жените низ историјата. Со самото тоа што Католичката црква не алудира на акти кои би ја оспориле оваа љубов, овој тип на текстови не привлекуваат толкаво внимание. Пред 20от век особено во средновековниот период имаме многу малку информации за ова, но она што ни е познато е дека во Андалузија одбрани жени имале пристап кон образованието и можеле слободно да пишуваат и да творат. Од целиот тој опус, нам денеска ни се познати само две збирки односно антологии на жени поети, онаа на Гаруло (Garulo) и онаа на Суб' (Subh). Во нив согледуваме дека љубовта на жената кон друга жена не е ништо поразлична од онаа која мажите ја имаат кон момчињата. За жената како писател во христијанска Шпанија исто така има многу малку податоци, но познато е дека поезијата цвела во женските затвори во Севиља и од овде почнува сета таа поврзанаост со родот и родоовиот идентитет. Како што погоре наведов, забележани се ликови во шпанската драма каде жени толкуваат машки улоги, а исто така има податоци дека многу жени и во приватниот живот се претставувале како мажи што е една невообичаена појава за останатиот дел од Европа, барем кога станува збор за јавното произнесување на радовата припадност. Но, постојат и мотиви различни од родовата или сексуалната определба заради која жените во 20от век во Шпанија се претставуваат како мажи. Тоа не е невообичаено, бидејќи во тој период и многу други жени од Европа пишуваат и издаваат дела под машки псевдоним заради поголемата прифатеност на машкиот автор. Една од тие писателки која пишува за женските прашања и дискутира за општествените проблеми е Марија Мартинез Сиера (María Martinez Sierra), сопруга на писателот Грегорио Мартинез Сиера (Gregorio Martinez Sierra) која напати ги издава своите дела под името на својот сопруг. Нејзиното писание содржи голем број на страници и убедливо дава дискусии по однос на женските проблеми па и како што погоре реков општествените проблеми воопшто.

Имајќи ја предвид севкупната поставеност општеството во средновековен ал-Андалус можеме да заклучиме дека сексуалноста била едно општо прифатена работа, а сексуалните права и слободи кои ги уживале луѓето во тој период се ненадминати. Сето то придонесува таа цела сексуално-родова толерантност да ги препброди сите препреки на понатамошните периоди:Инквизицијата, режимот на генерал Франко и да ја задржи таа нишка на толерантност и тенденција кон правата за слободно сексуално произнесување на секој поединец. Од овде целосно можеме да заклучиме дека она што е денекса Шпанија, слободна, либерална и држава која ги поддржува сексуалните права

и слободи на своите поданици потекнува токму од ал-Андалус и сето она што е создадено како мислење, убедување и слободоумност во однос на сексуалноста во Средниот век.

Библиографија

Al-Hatib, Ibn. *Gays at-Tawsih*. n.d.

Aragón Huerta, Mercedes. *Jáberga* (Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga), no. 97 (2008).

Arcipreste de Hita, Juan Ruiz. "Libro de buen amor - f. 4r.^o del manuscrito del Libro de buen amor de la Biblioteca Nacional de España." *Wikipedia - La enciclopedia libre*. n.d.
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Libro_de_buen_amor_f._3r.jpg (accessed 11 10, 2012).

Ávila, Marí Luisa. *Las mujeres "sabias" en al-Andalus*. n.d.

Babai, Don, ed. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*. Vol. 7. 2006.

Beaver, R. Pierce, et al., . *Religije svijeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, Grafički zavod Hrvatske, 1987.

Boswell, John. *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*. New Heaven : Yale University Press, 1977.

Chjine, A.G. *Historia de España musulmana*. Madrid, 1993.

Crompton, Luis. *Homosexuality & Civilization*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

Difurk, Robert. *Muzika, ljudi, instrumenti, dela*. Beograd: Vuk Karadžić, 1981.

Dorado, Antonio M. Romero. "Cantigas de Santa María - partitura." *Wikipedia - La enciclopedia libre*. 6 12, 2007. http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/CSM_100.jpg (accessed 11 10, 2012).

Earnshaw, Doris. *The Female Voice in Medieval Romance Lyric*. American University Studies, Series II: Romance Languages and Literature. Vol. 68. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1988.

Foster, David William, ed. ""La seconda senda" Homosexuality in Spanish History and Culture." (CT: Greenwood) 1999.

García de Cortázar, Fernando, and José Manuel González Vega. *Breve historia de España*. Madrid: Alianza editorial, 2010.

Garulo, Teresa. *La literatura árabe de al-Andalus, durante el siglo XI*. Madrid: Ediciones Hiperión S.L., 1998.

Gómez García, Emilio. "Veinticuatro jaryas romances" *Al-Andalus XVII*. 1952.

—. *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*. 2nd edition. Barcelona: Seix Barral, S.A., 1965.

Hazm de Cordoba, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza editorial, S.A., 2012.

- Hazm, Ibn. *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica*. Madrid: Imprenta Ibérica, 1916.
- Janson, H.W. *Istorija umetnosti*. Beograd: Prosveta, 1987.
- Khaldoun, Ibn. *Les Prolégomènes*. Vol. Première partie. 3 vols. Paris, 1863.
- . *Les Prolégomènes*. Vol. Deuxième partie. 3 vols. Paris, 1863.
- . *Les Prolégomènes*. Vol. Troisième partie. 3 vols. Paris, 1863.
- Lacarra, María Jesús. *El Conde Lucanor*. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. Madrid: Editorial Lapesa, S.A., 1981.
- López, José García. *Historia de la literatura española*. Barcelona: Editorial Vicens Vives, 2009.
- Marín, Manuela. "Las mujeres en al-Andalus: Fuentes e Historiografía." In *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, edited by Celia Del Moral. Granada: Universidad de Granada, 1993.
- Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston/New York/London: Little, Brown and Company, 2002.
- Monroe, James T. *Studies on the Hargas: The Arabic and the Romance Hargas*. 1977.
- "La imagen de la mujer a través de los poetas árabes andaluces (siglos VIII-XV)." In *La mujer en Andalucía, 1er encuentro interdisciplinar de estudios de la mujer*, by Celia del Moral Molina, edited by Pilar Ballarín Domingo and Teresa Ortiz. Granada: Universidad de Granada; Instituto Andaluz de la Mujer, 1990.
- Parker Aronson, Stacy L. *Sexual Violence in Las Jarchas*. Faculty Research, University of Minnesota, Morris: University of Minnesota, 2009.
- Pile, John. *A History of Interior Design*. Second edition. London: Laurence King Publishing, 2005.
- Reina, Manuel Francisco. *Poesía andalusí*. Madrid: Editorial EDAF, S.L., 2007.
- Robert Lange, Christian, and María Isabel Fierro. *Public Violence in Islamic Societies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Roy Marín, María José. *Aportación al estudio del delito sexual: El caso de los moros de Zaragoza en el siglo XIV. Actas del simposio Internacional de Mudejarismo. De Mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Vol. 1. Teruel: Centro de estudios mudéjares. Instituto de estudios turolensas, 2002.
- Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura hispanoarabe*. Alicante: Editorial MAPFRE, 1992.
- . *Poesía femenina hispanoárabe*. Madrid: Editorial Castalia, S.A., 1987.
- Schippers, Arie. *The Role of Woman in Medieval Andalusian Arabic Story-Telling*. Amsterdam, n.d.

- Serrano, Delfina. *La doctrina legal islámica sobre el delito de violación: Escuela Malikí (VII-XV sig.) Mujeres y sociedad islámica: Una visión plural*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2006.
- Shatzmiller, Maya. "Woman and Property Rights in Al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse." *Marriage, Divorce and Succession in the Muslim Family*. Vols. 2, Issue 3 of Islamic Law and Society. Brill, 1995.
- Sola-Solés, José María. *Corpus de poesía mozárabe*. Barcelona: Ediciones Hispam , n.d.
- Stern, Samuel Miklos. *Les vers finaux en espagnol dans les muwassahs hispanohébraïques: une contribution a l'histoire du muwassahs et a l'étud du vieux dialecte espagnol 'mozarabe'*. 1948.
- Talbot Rice, David. *Rani srednji vek*. Beograd: Izdavački zavod Jugoslavija, 1976.
- Touma, Habib Hassan. *The Music of the Arabs*. Translated by Laurie Schwartz. Portland, Oregon: Amadeus Press, 1996.
- Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language*. Madinah, K.S.A.: King Fahd Complex for the Printing of the Holly Qur'an, n.d.
- Washington, Irving. *Tales of the Alhambra*. n.d.
- Zwartjes, Otto. *Love Songs from Al-Andalus. History, Structure and Meaning of the Kharja*. Liden/New York/ Köln, 1997.
- Бихаљи-Мерин, Ото, et al., . *Мала енциклопедија Просвета*. Vol. 1 до 3. 3 vols. Београд: Просвета, 1978.
- Фројд, Сигмунд. *Женскост и расчленување на психичката личност: нови предавања за вовед во психоанализата*. Скопје: Ѓурѓа, 2008.
- . *Сексуална теорија: три расправи*. Скопје: Ѓурѓа, 2006.
- . *Сомот и окултното: нови предавања за вовед во психоанализата*. Скопје: Ѓурѓа, 2008.
- . *Тотем и табу*. Скопје: Ѓурѓа, 2006.
- Фром, Ерих. *Уметноста на љубовта*. Скопје: Ѓурѓа, 2011.

