

Orient w poszukiwaniu tożsamości

Polskie Towarzystwo Orientalistyczne

przy współpracy

Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN

i

Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego

Orient w poszukiwaniu tożsamości

**Materiały II Ogólnopolskiej Konferencji
Orientalistycznej
Warszawa, 20-21 X 2014**

redakcja naukowa

Agata Bareja-Starzyńska i Marek M. Dziekan



Warszawa 2015

Recenzenci:

Dr hab. Izabela Kończak

Dr hab. Jerzy Tulisow

Redakcja techniczna: Beata Kryśkiewicz

Projekt okładki: Adam Borowski

**II Ogólnopolska Konferencja Orientalistyczna w Warszawie
w dn. 20-21 X 2014 została zorganizowana przy finansowym
wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (dotacja nr
936 /P-DUN/2014)**

ISBN 978-83-8017-026-1



Druk i oprawa:

Dom Wydawniczy ELIPSA

ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa

tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85

e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

**Copyright by Polskie Towarzystwo Orientalistyczne
i Dom Wydawniczy Elipsa**

Spis treści

Marek M. Dziekan <i>Słowo wstępne</i>	7
Marzena Godzińska <i>Tożsamość – czym jest i jak ją badać (w Oriencie i nie tylko)</i>	11
Jadwiga Pstrusińska <i>O genetyce populacyjnej w służbie badań orientalistycznych</i>	23
Iwona Kordzińska-Nawrocka <i>Nihonjinron, czyli dyskurs nad tożsamością narodową we współczesnej Japonii</i>	32
Katarzyna Starecka <i>Historyczne zaszłości i perspektywy "reazjanizacji" Japonii</i>	51
Anna Piwowska <i>Kino jako barometr nastrojów społecznych w okupowanej Korei na przykładzie filmu Arirang</i>	79
Monika Bleszyńska <i>Poczucie tożsamości narodowej wśród Sibe</i>	89
Olga Kowalczyk, Marek Wierzbicki <i>Buddyjski mistrz Padmasambhawa – tożsamość religijna a tożsamość narodowa na przykładzie Tybetańczyków</i>	98
Jan Rogala <i>Klasyczne pismo mongolskie jako element tożsamości narodowej Mongołów</i>	112
Paweł Szczap <i>Tożsamość ekologiczna Mongołów wczoraj i dziś</i>	138
Anna Dolega <i>Tożsamość religijna w kontekście chrześcijan mongolskich</i>	164
Kamila Stanek <i>Wpływ języka na poczucie tożsamości narodowej – język turecki XIX-XXI w</i>	174
Marzena Godzińska <i>Pomiędzy islamem, tureckością a poczuciem krzywdy – o wyznacznikach tożsamości alewitów tureckich</i>	198
Hassan A. Jamsheer <i>Bohaterowie powieści Nadżiba Mahfuz: przyczynek do problematyki tożsamości</i>	218
Marta Widy-Behiesse <i>Złożone tożsamości muzułmanów zachodnioeuropejskich</i>	226
Lista autorów	237

Contents

Marek M. Dziekan <i>Foreword</i>	7
Marzena Godzińska <i>Identity – what it is and how to investigate it (in the Orient and beyond)</i>	11
Jadwiga Pstrusińska <i>Population genetics in Oriental Studies</i>	23
Iwona Kordzińska-Nawrocka <i>Nihonjiron or the discourse on national identity in contemporary Japan</i>	32
Katarzyna Starecka <i>Historical events and perspectives for “reasianisation” of Japan</i>	51
Anna Piwowska <i>Cinema as a barometer of social attitudes in occupied Korea on the example of the film Arirang</i>	79
Monika Bleszyńska <i>Sense of national identity among Sibe</i>	89
Olga Kowalczyk, Marek Wierzbicki <i>Buddhist master Padmasambhava – religious and national identity on the example of the Tibetans</i>	98
Jan Rogala <i>Classical Mongolian script as an element of the national identity of the Mongols</i>	112
Paweł Szczap <i>Ecological identity of the Mongols – past and present</i>	138
Anna Dolega <i>Religious identity in the context of Mongolian Christians</i>	164
Kamila Stanek <i>Language impact on the sense of national identity – Turkish language in the 19-21st centuries</i>	174
Marzena Godzińska <i>Between Islam, Turkishness and the sense of grievance – on the identity’s determinants of Turkish Alevites</i>	198
Hassan A. Jamsheer <i>Protagonists of Naguib Nahfuz’s novel: a contribution to the problem of identity</i>	218
Marta Widy-Behiesse <i>Multiple identities of Western European Muslims</i>	226
List of Authors	237

Słowo wstępne

Tożsamość to jeden z kluczowych terminów rozpatrywanych w naukach społecznych i humanistycznych w ostatnich dekadach. Definiowana jest ona najogólniej jako zbiór wyobrażeń, sądów i przekonań tzw. „aktora społecznego” o samym sobie¹ i ma rozmaite aspekty. W początkowej fazie refleksji o tożsamości chodziło o tożsamość jednostki, wkrótce jednak dyskurs przeniesiony został także na grupy społeczne. Jasne jest oczywiście, że w naszym przypadku mówimy właśnie o tzw. „tożsamości kolektywnej”. Chodzi jednocześnie o światopoglądowy model tożsamości, który posługuje się takimi pojęciami jak wartość, wzór kulturowy lub etos. Koncepcja tożsamości pojmowana jest w tym przypadku jako zbiór trwałych przesłanek autopercepcji, ukształtowanych wśród członków danej zbiorowości, przy czym przesłanki te wywodzą się z cech struktury społecznej lub całościowo, antropologicznie pojmowanej kultury tejże zbiorowości². W rozważaniach o tożsamości nie można pominąć oczywiście stosunku do „Innego”. W myśli socjologicznej nie jest to problem nowy. Charles H. Cooley pisał o „jaźni odzwierciedlonej”, George H. Mead posługiwał się pojęciem „podejmowania roli innego” i „znaczącego innego”³.

„Kim jestem?” – to nie nowe pytanie. Przytaczam je tutaj, aby podkreślić jego szczególną wagę i bliskość do innego zagadnienia: „Co mam czynić?”. Albo: „Jakie mam zamierzenia?” Każda próba odpowiedzi na pierwsze z pytań wymaga postawienia jej w świetle drugiego.

– napisał współczesny arabski myśliciel i poeta Adonis. Książka, którą oddajemy do rąk Czytelników jest jedną z prób odpowiedzi na postawione przez Adonisa pytania. Jej zasadniczy zrąb stanowią referaty wygłoszone na II Ogólnopolskiej Konferencji Orientalistycznej, której hasłem wywoławczym było: „W poszukiwaniu tożsamości narodowej, religijnej i kulturowej w krajach Azji i Afryki”. Konferencja, zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne przy współpracy Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN i Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego odbyła się na Uniwersytecie Warszawskim w dniach 20-21 października 2014. Osia

¹ Z. Bokszański, *Tożsamość*, w: *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2002, t. 4, s. 252.

² Ibidem, s. 254.

³ Ibidem, s. 252.

tematyczną spotkania był problem tożsamości w rozmaitych krajach Azji i Afryki, zagadnienie kluczowe dla przetrwania społeczeństw, które w znacznym stopniu nazwać można tradycyjnymi. Tradycje te jednocześnie spotykają się ze zjawiskami charakterystycznymi dla współczesności, szczególnie współczesnego Zachodu. Wobec otwarcia cywilizacyjnego (czasem wymuszonego) społeczeństwa omawianych kontynentów muszą znaleźć swoje miejsce i swój sposób funkcjonowania, aby zachować własne dziedzictwo kulturowe.

Oprócz wybranych wygłoszonych tekstów książka obejmuje także artykuł, będący wynikiem toczących się w trakcie obrad dyskusji.

Teksty zebrane w niniejszym tomie koncentrują się na trzech kręgach kulturowych: Azji Wschodniej, Azji Środkowej i Bliskim Wschodzie. Ukazują one niejednorodność nie tylko terminu „Orient”, ale także wewnętrzne zróżnicowane wymienionych obszarów. Koncentrują się na rozmaitych wymiarach tożsamości – głównie etnicznej i religijnej, podkreślając jej kształtowanie się w kontekście konieczności współistnienia z „Innym / Obcym”. W tym aspekcie rozważania zawarte w artykułach polskich orientalistów korespondują z tekstami R. Kapuścińskiego z książki *Ten Inny*⁴. Zwraca on np. uwagę na fakt, że w świecie zachodnim „Innego” określa się zazwyczaj z punktu widzenia białego człowieka. Podczas lektury prezentowanych tu artykułów uświadamiamy sobie, że owa „inność” działa także w skali, jaką z punktu widzenia Zachodu określić można jako „mikro” – ci, których bez głębszej refleksji Zachód nazywa ludźmi Orientu, bronią swej tożsamości nie tylko wobec nas, ale także w ramach owego mitycznego Orientu, który tak naprawdę nigdy nie istniał jako monolityczna całość.

Materiałem badawczym, na jakim opierają się autorzy niniejszego tomu są rozmaite aspekty kultury – filozofia, literatura, życie codzienne, praktyka religijna. Odzwierciedlone w nich procesy (jest bowiem tożsamość kategorią zmienną w czasie) mają rozmaite cechy, z których za najistotniejsze uznać należy te, które decydują o ich niepowtarzalności. Wskazać w tym kontekście można choćby na niespotykany synkretizm tureckich alewitów, czy niezwykle interesujące i dziś już rzadko spotykane przenikanie się życia ludzkiego z rytmem natury wśród mongolskich koczowników.

⁴ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Znak, Kraków 2006.

Cały tom przenika jednak przekonanie, żywione tak przez autorów, jak i bohaterów ich tekstów, że istnienie różnic to istotna wartość, dużo cenniejsza niż unifikacja oraz że tę różnorodność należy pielęgnować bez względu na koszty, jakie w tym celu należy ponieść.

Marek M. Dziekan

Tożsamość – czym jest i jak ją badać (w Oriencie i nie tylko)

Tożsamość to pojęcie i zjawisko, które jak wiele innych pojęć i zjawisk z obszaru nauk humanistycznych i społecznych jest bardzo trudne do zdefiniowania. Samo objaśnienie jest nawet dość łatwe, tyle tylko, że definicji owych jest co najmniej tyle, ilu definiujących. Nie sposób jednak mówić o czymś, czego się nie nazwało i nie określiło. Pozwolę więc sobie zaprezentować tu kilka definicji tożsamości:

- zbiór właściwości opisujących istotne cechy członka społeczeństwa w jego własnych przekonaniach¹.
- istota i ukształtowanie człowieka, w którym realizuje się cel jego istnienia. Mowa tu o tożsamości normatywnej stanowiącej opozycję dla tożsamości deskryptywnej, gdzie to badacz zwraca uwagę na procesy kształtowania się tożsamości. Idąc dalej w swych wywodach, autor tej definicji Zbigniew Bokszański przywołuje tożsamość jako stan istniejący oraz jako proces dziejący się, a więc stan w procesie zmiany, kształtujący się i dynamiczny².
- ciągle okazywana i deklarowana „konceptja tego, czym w swoich własnych przekonaniach jest podmiot indywidualny lub zbiorowy” czyli członek społeczeństwa lub grupa społeczna. Zaznaczyć tu też muszę, że w ujęciu niektórych badaczy coś takiego, jak tożsamość zbiorowa, w ogóle nie istnieje³.
- „kryteria i sposoby wytwarzania i/albo podtrzymywania odrębności zbiorowości etnicznych, wykorzystywane w związku z różnymi celami podtrzymywania tej odrębności i sytuacjami jej manifestowania”⁴. Aczkolwiek jest to definicja podana przez Zbigniewa Bokszańskiego jako definicja tożsamości etnicznej, sądzę, że śmiało można w ten sposób określić tożsamość wielu innych grup, na przykład narodów.

Definicje tożsamości można mnożyć, i jak w przypadku wielu dobrych i poprawnych definicji, choć nie każdy korzysta z już istniejących, lecz szuka

¹ Zbigniew Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa 2006, s. 16.

² Ibidem, s. 31-35.

³ Ibidem, s. 58.

⁴ Ibidem, s. 86, por. też s. 100-135.

raczej i formułuje własne, na ogół kolejne nie stoją w sprzeczności z już istniejącymi. Po prostu są konstruowane dla potrzeb innych grup bądź badań nad innymi grupami. A jak różnorodny jest obszar semantyczno-pojęciowy dla terminu „tożsamość”, informują choćby zestawienia pojęciowe, jakie pozwalają uściślić termin i jednocześnie opisują go. Można mówić o tożsamości kulturowej, indywidualnej, zbiorowej, etnicznej, narodowej, regionalnej, lokalnej, społecznej, politycznej, religijnej, rasowej, płciowej czy zawodowej. W świecie Orientu mamy często do czynienia z tożsamością rodową, plemienną, kastową, o których w warunkach europejskich możemy zapomnieć lub zajmować się nimi w kontekście historycznym. Nawet jeśli jakieś pojęcia zdają się być nam bliskie, a zjawiska znane, to warunki ich występowania w Oriencie są inne, niż na europejskim podwórku, więc są to *de facto* inne tożsamości. Mam tu na myśli na przykład tożsamość stanową samuraja czy tożsamość pana i służby, gdzie w warunkach nawet postkolonialnego Orientu grupa państwo czerpie ze wzorów dawnych kolonizatorów, zaś grupa służby to „tubylcy”. Ostatnie dziesięciolecia przyniosły też pojęcie tożsamości globalnej bądź w warunkach globalizmu, a nawet tożsamości ponowoczesnej. Wszystko zależy od obszaru i zakresu badań.

Tożsamość, rozumiana często jako absolutnie naturalny stan rzeczy, jest jednocześnie pewnym stanem świadomości, który bądź odkrywamy w sobie, bądź kształtujemy. Niewątpliwie każdy członek społeczeństwa jest jej uczony w procesie edukacji i akulturacji. Jest ona pojęciem i stanem tworzoną i konstruowaną z elementów kultury już istniejących w danej grupie. Są to elementy często dobierane na zasadzie pozytywnego dla własnej grupy kontrastu, wynikającego z porównania z inną grupą. Proces kształtowania i kształtowania się tożsamości ma bowiem z reguły charakter interakcjonistyczny, zawsze w relacji z innym. Określenie własnej przynależności do własnej grupy o jakichś konkretnych cechach odbywa się bowiem z reguły w opozycji wobec grupy innych⁵. Pod uwagę mogą być tu brane wszelkie możliwe kryteria:

- język,
- religia,
- świadomość historyczna,
- zamieszkiwane terytorium – teraz lub w przeszłości, a w przypadku grup koczowniczych terytorium na jakim dana grupa się przemieszcza,

⁵ Grażyna Szymańska-Matusiewicz, *Interakcyjne wymiary tożsamości młodych Wietnamczyków w Polsce*, w: Irena Borowik, Katarzyna Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, interpretacje*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007, s. 229, 240.

- wykonywane zajęcia,
- strój,
- kulturowane obrzędy i zwyczaje dnia codziennego,
- domy i siedziby w jakich dana grupa zamieszkuje,
- ustrój społeczny, w tym struktura rodowa i plemienna,
- system dziedziczenia, a więc patry bądź matrylineaż,
- system zawierania małżeństw, w tym rodzaj endo i egzogamii,
- budowa fizyczna i typ fizyczny, zawsze najdoskonalszy w przypadku grupy własnej,
- cechy charakteru – pozytywne w przypadku grupy własnej...

Nie sposób wymienić wszystkie elementy, które mogą brać udział w określaniu tożsamości. Przy badaniu tożsamości klasowej niebagatelne znaczenie będzie miał posiadany teraz lub w przeszłości majątek. W badaniach nad kulturową tożsamością płciową raczej należy skupić się na stylu życia, codziennych i obrzędowych zachowaniach typowych dla przedstawicieli określonej płci. Inne elementy z kolei będą przyjmowane jako kryteria określania grup etnicznych, jak również świadomości etnicznej czy narodowej. Przy takiej mnogości zmiennych każdy badacz napotka na podstawowy problem, jakim jest wybór kryteriów, na podstawie których może zidentyfikować, badać i analizować tożsamość danej grupy. A czynienie jakichkolwiek założeń jest niezwykle niebezpieczne i może prowadzić na manowce.

Oto Terence Ranger, historyk brytyjski zajmujący się dziejami Afryki, w swym tekście pod tytułem *Tradycje wynalezione w Afryce kolonialnej*⁶ zwraca uwagę na problem plemienności ludności Afryki, w tym na tożsamość plemienną i jej kreowanie. Początkowo społeczność białych kolonizatorów, posilając się wzorami europejskiego społeczeństwa usiłowała budować tradycję kolonialną i tradycję współżycia białych i czarnych. Kiedy jednak na początku XX wieku okazało się, że nowoczesne zmiany gospodarcze i polityczne nie mogą objąć wszystkich, a część ludności musi pozostać w starych strukturach, jako alternatywę dla nowoczesnego Afrykańczyka zaczęto tworzyć model Afrykańczyka „prawdziwego”, żyjącego zgodnie z tradycją przodków. Na plan pierwszy więc zaczęto wysuwać zwyczaje plemienne, przy czym zarówno same zwyczaje i przywiązanie do nich oraz identyfikowanie się za ich

⁶ Patrz: Terence Ranger, *Tradycje wynalezione w Afryce kolonialnej*, w: Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 221-274.

pomocą były odmienne od europejskich wyobrażeń o tym czym jest plemię. Rozumienie plemienności było odmienne od tego, co przez ową plemiennosc rozumieli Europejczycy. Porządkowanie więc i podporządkowywanie sobie miejscowej ludności na podstawie jej tożsamości plemiennej było zgoła chybione. Wedle Terence'a Rangera „większość Afrykańczyków nie miała jednej tożsamości ‘plemiennej’, ale zmieniała swe tożsamości, określając się w jednym momencie jako poddani tego lub innego wodza, by za chwilę definiować się jako wyznawcy tego lub innego kultu, kiedy indziej zaś jako członkowie takiego czy innego klanu, a jeszcze kiedy indziej jako członkowie takiego czy innego bractwa zawodowego”⁷.

Wynikało to z faktu, że plemiona afrykańskie, jak je postrzegali i identyfikowali biali, nie były tworem rodzimej tradycji afrykańskiej, a kreacją władz kolonialnych i afrykańskich intelektualistów na wzór i podobieństwo literatury przedmiotu i dla realizacji celów swych twórców. Plemię w Afryce nie stanowiło zamkniętej całości czy to geograficznie, strukturalnie czy politycznie. Jego granice były niezwykle płynne i nieustająco wchłaniało różne grupy i jednocześnie musiało akceptować oddalanie się na peryferie i odłączanie się innych. Co więcej, zwrócono uwagę na zjawisko tworzenia plemion przez mieszkańców Afryki jakby dla potrzeb i na użytek administracji kolonialnej. Według zajmującego się dziejami Tanganiki Johna Ilife to właśnie mieszkańcy Tanganiki tworzyli plemiona wedle narzucanych im niekiedy wręcz starotestamentowych wzorów importowanych przez białych, aby móc w sposób zrozumiały przez kolonistów funkcjonować w ramach administracji kolonialnej. Skoro bowiem porządkując stosunki afrykańskie zakładali, że Afrykańczycy należą do plemion, Afrykańczycy tworzyli plemiona, do których mogliby należeć⁸. Oczywiście także w takich warunkach można mówić o tożsamości plemiennej, o ile taka się wytworzy lub zostanie wytworzona. Niemniej samo założenie plemienności i związane z nią tożsamości plemiennej nie zawsze oddawało istniejący stan rzeczy.

Wydarzenia XX wieku, w tym dwie wojny światowe, sprawiły, że wielokrotnie konieczne stało się wytyczanie granic politycznych dla nowych terytoriów. Oczywiście w założeniu miały to być granice trwałe, a więc odpowiadające potrzebom i oczekiwaniom ludności zamieszkującej rozgraniczane i sporne ziemie. Narzędzi i metod analitycznych poszukiwano w zasobie, jaki oferowały nauki społeczne, należało bowiem rozgraniczyć nie tyle

⁷ Ibidem, s. 256.

⁸ Ibidem, s. 256, 258, 260.

ziemie, co grupy ludzi. Mieli oni być połączeniu poczuciem wspólnoty, co miało się wyrażać we wspólnej tożsamości. Obok terminu plemię coraz większego znaczenia w dyskusjach nad kształtem świata nabierały pojęcia etniczności, grupy etnicznej i narodu, a więc zbiorowości powstających w wyniku długiego procesu dziejowego, a definiowanych w określonych momentach historycznych i często dla bardzo konkretnych celów. Ponoć proponowany po I wojnie światowej, na kongresie wiedeńskim przebieg polskiej granicy wschodniej determinowany był zasięgiem etnosu polskiego (tzw. linia Curzona). Po II wojnie światowej nasza zachodnia granica także obejmowała etnicznie polskie ziemie, pozbawione już obcej ludności napływowej. I jak przykład ten wskazuje widać, że argumentem posługiwano się niezależnie od stanu faktycznego czy to w ujęciu historycznym, czy czasów, w jakich podejmowano decyzję. Sam termin etniczność robił karierę i stawał się bardzo wygodnym pojęciem porządkującym świat czy to w celach politycznych, czy naukowych. Niestety, chyba nie do końca odpowiadał rzeczywistości. W zakresie polityki tę „nieodpowiedniość” wskazują nam ciągle toczące się wojny, bardzo wyraźnie określające tożsamość stron biorących w nich bezpośredni udział. Okazuje się jednak, że pojęcia etniczności i tożsamości etnicznej także często nie spełniają swej roli i nie ułatwiają zrozumienia badanego społeczeństwa, a wręcz zaciemniają obraz.

Peter Alford Andrews, pracujący obecnie w Niemczech brytyjski antropolog zajmował się między innymi problemami etnicznymi i etnicznością na Bliskim Wschodzie. W 1989 roku ukazało się obszerne opracowanie pod tytułem *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*⁹. Wydaje się, że powstanie tej pracy, właściwie encyklopedii grup etnicznych w Turcji, było spowodowane brakiem takiego opracowania, czy nawet grupy opracowań niezbędnych przy analizowaniu materiału, jaki autor zbierał na temat namiotów koczowników Azji Środkowej i Bliskiego Wschodu¹⁰. Dzieło poświęcone etniczności śmiało uznać można, po dziś dzień, za najbardziej kompletną i kompleksową próbę ujęcia tematu dla obszaru Republiki Tureckiej.

Badania Petera Alforda Andrewsa zakrojone były na bardzo szeroką skalę. Obok dokładnej kwerendy publikacji na temat grup i mniejszości narodowych, etnicznych, etnograficznych i wyznaniowych na terenie Turcji, prowadził też etnograficzne badania terenowe w samej Turcji, jak również w

⁹ Patrz: Peter Alford Andrews, *The Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1982.

¹⁰ Patrz: Peter Alford Andrews, *Nomad Tent Types, in the Middle East*, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1997. Badania na temat relacji etnicznych i namiotów koczowników prowadzone były w latach 80. XX wieku równolegle.

Niemczech, gdzie mieszkało wielu jego rozmówców wywodzących się z Turcji, często tam urodzonych, wychowanych i odwiedzających rodzinne strony. Informacje przez nich podawane, dotyczące przynależności etnicznej ludności zamieszkującej w ich wsiach były bardzo trudne do zweryfikowania w terenie – nie sposób było wszędzie dotrzeć i wszystko sprawdzić¹¹. Kiedy w końcu lat 90. XX wieku prowadziłam badania w północno-wschodniej Turcji na temat tureckiego filcownictwa i w regionie zamieszkiwanym zarówno przez grupy turkmeńskie jak i kurdyjskie poszukiwałam ludności tureckiej, w miejscowościach określonych przez Andrews jako tureckie lub turkmeńskie spotykałam wyłącznie osiadłych tu od pokoleń Kurdów¹². Deklarowana bowiem przez rozmówców w Niemczech tożsamość mieszkańców wsi była inna niż ta, którą deklarowali rozmówcy na miejscu. Powodów może być tu kilka. Być może kurdyjscy rozmówcy Andrews w Niemczech oszukiwali go, nie dowierzając jego intencjom i gdy pytał o przynależność etniczną, dawali mu odpowiedź bezpieczną, jaka nie narażała ich krewnych na jakiekolwiek negatywne reakcje władz tureckich. A może Andrews rozmawiał z Turkami, którzy po prostu utwierdzali poprawny politycznie wizerunek jednonarodowego państwa. Badacz i jego rozmówcy mogli się po prostu się nie zrozumieć, bowiem Andrews inaczej pojmował etniczność, niż ludzie wychowani w Turcji w przekonaniu, że każdy obywatel turecki jest Turkiem. Kurdyjskość można było w takim przypadku odnosić do przynależności rodowej i plemiennej, ale nie etnicznej bądź narodowej w rozumieniu słownika terminów antropologicznych czy socjologicznych.

Zaznaczyć przy tym należy, że badania terenowe prowadzone były równolegle z jego badaniami na temat namiotów koczowniczych¹³ i prawdopodobnie często miały charakter tematu pobocznego, podejmowanego w drugiej kolejności. Podobnie i dla mnie podczas moich badań w Turcji nad filcownictwem, informacje na temat przynależności etnicznej czy rodowo-plemiennej moich rozmówców miały mi pomóc w analizie materiału

¹¹ O tym iż Peter Alford Andrews rozmawiał na ten temat z Turkami i wywodzącymi się z Turcji Kurdami w Niemczech dowiedziałam się od Mary E. Burket (październik 2000 roku) oraz od pracowników Rosyjskiego Muzeum Etnograficznego w Sankt Petersburgu (marzec 1999), z którymi Andrews współpracował podczas zbierania materiałów na temat swej książki dotyczącej namiotów koczowników tureckich.

¹² Badania na temat filcownictwa tureckiego prowadziłam w ramach przygotowywania rozprawy doktorskiej pod tytułem „Filc w kulturze ludów tureckich – na podstawie współczesnych badań terenowych w Turcji i Turkmenistanie” (obroniona w 2002 roku, w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Historycznego UW). Na terenie Turcji badania prowadzone były w latach 1996-2001.

¹³ Patrz: *Curriculum vitae* autora, <http://www.andrewspeter.info/CV.html> (15.08.2014).

podstawowego. Na terenie południowej Anatolii i gór Taurus zarówno Andrews, jak i ja natknęliśmy się na a główne i blisko ze sobą związane kulturowo grupy deklarujące się jako Yörücy lub Turkmeni. Obie grupy są też wymieniane na liście grup etnicznych w pracy Andrews. Kiedy już Polsce analizowałam materiał terenowy zauważyłam, że zasięgi obu grup w przypadku moich materiałów i Andrews są dokładnie przeciwne – tam gdzie ja rozmawiałam z Yörükami, Andrews badał Turkmenów, moi Turkmeni – to Yörücy Andrews. Początkowo sądziłam, że popełniłam kardynalny i karygodny błąd w toku badań. Lecz w kolejnym sezonie badawczym, okazało się, że miałam rację. Nie wierząc, aby tak poważny błąd mógł popełnić sam Andrews, podjęłam pewien eksperyment.

Moje wywiady zazwyczaj zaczynały się od rozmowy na temat filców, wyrobów dość poślednich i identyfikowanych jako wyroby yörückie. Grupa ta dopiero w końcu lat 90. XX wieku zaczęła zyskiwać na znaczeniu jako reprezentancji lokalnej, prawdziwie tureckiej tradycji koczowniczej. Andrews prowadzący badania w latach 80. pytał o namioty, w tym jurty pokrywane płatami filcu. Lecz jurta zawsze kojarzona była ze szlachetnym pochodzeniem Turków od turkmeńskich plemion budowniczych wielkich imperiów Azji Środkowej. Powróciwszy więc na swój teren badań zaczęłam pytać o jurty i o dziwo często otrzymywałam deklarację – jesteśmy Turkmenami, lecz kuzyni tychże Turkmenów, mieszkańcy tych samych wsi, gdy rozpoczynałam rozmowę od filców stwierdzali, że są Yörükami. Czy w taką pułapkę wpadł Andrews – nie wiem, jest to jednak prawdopodobne. A kultura materialna jest uznana, wprawdzie za mniej znaczący, lecz jednak jeden z wyznaczników przynależności do grupy, a więc także tożsamości grupy, w tym tożsamości etnicznej.

Sam Peter A. Andrews świadom był wielu trudności związanych z tematem i analizą problemu tożsamości w ogóle, w tym i tożsamości etnicznej w warunkach tureckich. Oczywiście wymienia on jako jeden z wyznaczników i kryteriów kulturę materialną, stwierdza jednak, że nie ma ona pierwszoplanowego znaczenia. Kładzie jednocześnie nacisk na inne elementy, a są to w pierwszym rzędzie język grupy, następnie wyznanie, obrzędowość, zamieszkiwane terytorium, tradycja i poczucie więzi historycznej, struktura społeczna, struktura pokrewieństwa, stopień endogamii w doborze małżeńskim, system polityczny bądź sprawowania władzy, nazwy nadawane własnej grupie i grupom sąsiednim oraz nazwy nadawane danej grupie przez sąsiadów, a także wykonywane zajęcia, przypisywane cechy charakteru, cechy fizyczne... etc.

Oczywiście ponad wszystkim króluje świadomość przedstawicieli danej grupy i ich autoidentyfikacja. Są to kryteria ogólne, ale można śmiało założyć, że doskonale nadają się jako narzędzie do określania granic etnicznych i grup etnicznych, z jakimi możemy mieć do czynienia w Europie, czy choćby w Polsce¹⁴. Sam Andrews bardzo konsekwentnie stosuje je w w analizie całego materiału, jaki zdołał zgromadzić w toku badań i okazuje się, że w odniesieniu do tego konkretnego obszaru badań przyjęte narzędzie nie zapewnia pełnego sukcesu.

Oto przeglądając spis treści, gdzie wyszczególnione są wszystkie grupy etniczne mamy obok Polaków, Niemców, Ormian czy Żydów, także Kurdów sunnitów, Kurdów alewitów, Kurdów chrześcijan, Turkmenów sunnitów i Turkmenów alewitów oraz Yörüków sunnitów i Yörüków alewitów... Kurdowie należą do jednego etnosu a sunnizm, alewizm czy chrześcijaństwo są wyznawanymi religiami, a nie determinantem definiującym grupę etniczną. To samo dotyczy Turkmenów i Yörüków, przy czym w tym wypadku obie grupy należą do szeroko pojętego etnosu tureckiego (turkijskiego), co jednocześnie wcale nie musi oznaczać narodowości tureckiej. We wstępie do swej pracy Andrews wyjaśnia te niekonsekwencje i tłumaczy je nieadekwatnością istniejącej definicji w stosunku do materiału terenowego¹⁵. Po prostu to, co znajduje doskonałe zastosowanie dla stosunków europejskich, niestety nie może być bezpośrednio przeniesione na badania relacji etnicznych w Turcji. Nie znajdując lepszego narzędzia, Peter A. Andrews zaprezentował materiał i wyróżnione grupy tak, jak zdołał je zdefiniować za pomocą przyjętych narzędzi. Nie usiłował budować nowych teorii, czy tworzyć nowej listy kryteriów do zastosowania w warunkach tureckich. Aczkolwiek można traktować to jako wadę i uczynić głównym zarzutem wobec jego pracy, jest to także jej zaleta, bowiem otrzymujemy w miarę klarownie opisany materiał do weryfikacji.

Opis tożsamości etnicznej przysparza problemów nie tylko badaczom kultury tureckiej. Ladislav Holy, czeski antropolog i afrykanista, prowadził badania pośród ludu Berti, osiadłych rolników żyjących w Darfurze, w Sudanie. Wiele cech ich kultury było takich samych jak w przypadku ich sąsiadów. Język (arabski), religia (islam sunnicki) i sposób życia raczej stanowiły o wspólnocie kulturowej i mogły być podstawą wspólnej tożsamości np. Darfurezyków. Tym, co ich różniło, był szereg obrzędów i zwyczajów cyklu roku i życia, a zwłaszcza obrzędów związanych z przełomowymi momentami w życiu każdego człowieka.

¹⁴ Z. Bokszański, *Tożsamości...*, op.cit., s. 74-79.

¹⁵ P.A. Andrews, *The Ethnic...*, op. cit.

Wedle Holy'ego był to główny element, jaki pozwalał zewnętrznemu obserwatorowi zidentyfikować Berti i odróżnić ich kulturę od kultury grup sąsiednich. Przy czym dla samych Berti przestrzeganie zwyczajów i uczestnictwo w obrzędach nie wystarczało do zdefiniowania danej osoby jako Berti. Aby być Berti, należało się bowiem urodzić z matki i ojca należących do grupy, a więc wykazać matry- i patrylineażem Berti. Przykładem mogą być przybysze z zewnątrz, ożenieni z kobietami Berti, żyjący pośród tej grupy wedle zasad tu obowiązujących, a nawet pełniący rolę autorytetów w kwestiach przebiegu owych charakterystycznych dla Berti obrzędów. Nadal nie określano ich jako Berti. Berti, ale co do których kwestionowano ich pełne prawo do legitymowania się przynależnością do grupy, byli także ludzie, którzy migrowali ze wsi. Wprawdzie mieli całkowicie akceptowalne pochodzenie, ale żyjąc poza własną grupą, nie przestrzegali jej praw, ani nie kultywowali obrzędów. Tak więc byli Berti, ale nie w pełni¹⁶.

Ladislav Holy zwraca tu uwagę na dwojaki aspekt tożsamości etnicznej, co jednak odnieść można także do innych rodzajów tożsamości. Jeden wynika z procesów socjalizacji i akulturacji, kiedy to każdy członek społeczności jest uczony pewnych zachowań, wpajane mu są przekonania i system wartości, wyrabiane nawyki. Drugi jest jakby naturalny, aprioryczny, niezależny od wolnego wyboru członka grupy i samej grupy¹⁷. Często też w ferworze problemów badawczych i teoretycznych zdajemy się zapominać, że tożsamość jest zarówno naszym problemem teoretyczno-metodologicznym, jak i problemem egzystencjalnym. Badacz zastanawia się „jak oni się widzą”, a oni zadają sobie pytanie „kim jesteśmy i skąd to wiadomo”. Czasem też pytają „jak X-owi wykazać, że jesteśmy tym, kim uważamy, że jesteśmy?”. Problem dwoistości punktów widzenia dotyczy też ujęcia i podejścia analitycznego *emic* lub *etic*. Gdzie *emic* odnosi się do autoidentyfikacji i tego, w jaki sposób dana grupa sama się identyfikuje i określa swą odrębność. Ujęcie *etic*, zewnętrzne, prezentują posługujący się zewnętrznymi kategoriami pojęciowymi obserwatorzy i ci, którzy wywodzą się spoza grupy, bądź też dla potrzeb świata spoza grupy i konieczności podejmowania uniwersalnych decyzji określając kryteria i rodzaj tożsamości, z jaką mają doczynienia.

¹⁶ Z. Bokszański, *Tożsamości...*, op. cit. s. 76-77.

¹⁷ Ibidem, s. 77. Patrz też: Ladislav Holy, *Kulturowe tworzenie tożsamości etnicznej*, w: Zdzisław Mach, Andrzej K. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa a tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992.

Dramat konfliktu pomiędzy ujęciem *emic* i *etic* w najbardziej przejmujący chyba sposób opisał James Clifford w szkicu poświęconym tożsamości Indian Mashpee opublikowanym w zbiorze jego tekstów o znamienym tytule *Kłopoty z kulturą*¹⁸. W 1976 roku rada plemienia Mashpee wystąpiła do sądu federalnego o uznanie za własność plemienia dużego obszaru ziemi, stanowiącego około trzy czwarte obszaru miasta Mashpee, położonego na przylądku Cape Cod w stanie Massachusetts. Występujący ze swymi pretensjami musieli wykazać, iż są plemieniem, a ściślej, że ludzie mieniący się być członkami plemienia Mashpee i występujący jako rada plemienia rzeczywiście nią są i mają kogo reprezentować. Musieli więc spełnić warunki stawiane przez definicję zakładającą, że jako plemię reprezentują pewien rodzaj organizacji społecznej, posiadającej określony system władzy politycznej, wspólne tradycje, język i światopogląd, oraz że wywodzą się od wspólnego przodka i są w stanie wykazać swe nieprzerwane istnienie w perspektywie historycznej¹⁹. A więc musieli wykazać ciągłość swej tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie²⁰.

Problem jednak polegał na tym, że Indianie Mashpee wymykali się ściślej definicji. W ciągu ostatnich dwóch stuleci instytucje władzy plemiennej były niezbyt aktywne w życiu lokalnej indiańskiej społeczności. Od około 1800 roku zaprzestano używać języka Indian Mashpee. Zawierano liczne mieszane małżeństwa, co zawsze generuje problemy tożsamościowe dzieci pochodzących z takich związków oraz problemy związane z prawem do dziedziczenia dóbr, na przykład ziemi. W warunkach amerykańskich związki mieszane nie oznaczały wyłącznie małżeństw Indian należących do różnych plemion, ale związki pomiędzy reprezentantami różnych ras, trudno więc nawet mówić o jednolitym typie fizycznym czy rasowym członka plemienia. Członkowie rady plemienia reprezentowali wszelkie możliwe poziomy, typy i kierunki wykształcenia, uprawiali różne zawody, co za tym idzie, wiedli bardzo zróżnicowany tryb życia. A zważywszy, że należeli do różnych wspólnot religijnych, kultywowali też różne obrzędy i zwyczaje, bądź w odmienny sposób interpretowali zwyczaje plemienne. Sędzia zadał ławie przysięgłych pytanie „Czy tego typu ludzie indiańskiego pochodzenia mogli wnieść sprawę do sądu jako indiańskie plemię

¹⁸ James Clifford, *Tożsamość w Mashpee*, w: James Clifford, *Kłopoty z kulturą*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 299-370.

¹⁹ Por. hasło *tribe*, w: *Encyclopedia Britannica*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/604711/tribe> (17.08.2014).

²⁰ J. Clifford, *Tożsamość...*op.cit., s. 299-300.

Mashpee, które, jak twierdzili, zostało pozbawione ziemi należącej do wspólnoty w połowie XIX wieku?”²¹.

Opis procesu i zeznań świadków, oraz przytaczane przez Jamesa Clifforda wypowiedzi członków plemienia wyraźnie dowodzą, że właściwie nie można zdefiniować grupy jako plemię Mashpee. Brak ciągłości historycznej, problem choćby z określeniem najważniejszych zwyczajów czy mitów plemiennych, sposób przekazywania wiedzy na temat swych tradycji - żadne kryteria nie były spełniane oprócz jednego. Członkowie plemienia Mashpee uważali się i czuli członkami plemienia Mashpee. Jak to dowcipnie określił sam Clifford „sąd zachował się jak filozof, który chciał czarno na białym zobaczyć kota w Mashpee. Ja widziałem raczej kota z Cheshire²² – raz głowa, raz ogon, oczy, uszy, czasami nic w ogóle, w różnych kombinacjach. ‘Plemię’ Mashpee przychodziło i odchodziło: ale coś tam uparcie, jeżeli nie nieprzerwanie było”²³. To, że było, wiedzieli i czuli sami Mashpee, tak jak człowiek wie, że jest Polakiem (choć jego dziadek był Rumunem), muzułmaninem (choć jego rodzice są buddystami), że należy do rasy żółtej (choć ojciec jest czarny). Wewnętrzne przekonanie grupy reprezentowanej przez rozmówców, z jakimi ma do czynienia badacz, lub świadków, z jakimi miał do czynienia sąd w Bostonie, nie pozostawia wątpliwości co do tożsamości deklarujących ją osób. Zewnętrzne w ujęciu *etic* rozumienie problemu przez badacza operującego uznanymi definicjami, kryteriami i metodami, lub ustawami i aktami prawnymi w przypadku sędziego, nie zawsze potwierdza deklaracje rozmówców.

Podjęcie *emic* i *etic* to czasem po prostu etapy badań. Postawa zewnętrznego obserwatora możliwa do przyjęcia, gdy jeszcze nie zna się w pełni kultury badanej społeczności, oraz postawa *etic*, gdy badacz może swobodnie posługiwać się kategoriami badanej kultury, o ile rzecz jasna pełne poznanie i tak daleko posunięta swoboda są w ogóle możliwe. Można też traktować te ujęcia jako konkurujące lub wykluczające się, co niewątpliwie stoi w sprzeczności z podstawowym założeniem relatywizmu w badaniach społecznych, gdzie zalecane jest właśnie ujęcie wewnętrzne. Pełne pogodzenie obu postaw jest niemal niemożliwe i przypomina wręcz kwadraturę koła.

²¹ Ibidem, s. 300.

²² Kot z Cheshire jest jednym z bohaterów powieści *Przygody Alicji w Krainie Czarów* Lewisa Carolla. Jest to bohater bardzo grzeczny, uprzejmy i zdecydowanie niezależny. Ma też moc pozwalającą mu znikać i pojawiać się w dowolnym miejscu i o dowolnym czasie. Zaczyna znikać od ogona kończąc na uśmiechu, a pojawia się od uśmiechu do ogona, przy czym umie też ukazać się ograniczając swój widok do samej głowy.

²³ J. Clifford, *Tożsamość...* op.cit., s. 360.

Przynajmniej teoretycznie wskazówkę, jak wybrnąć z tego labiryntu daje być może Paul K. Feyerabend, austriacki filozof i autor głośnej pracy pod tytułem *Przeciw metodzie*²⁴ rzucając hasło „nic świętego” i zalecając łamanie dotychczasowych utartych reguł procedur metodologicznych i występowanie przeciw autorytetom. Oczywiście takie przecięcie wężła gordyjskiego w zakresie wszelakich badań, w tym badań nad tożsamością, może zaowocować niemożnością związania czegokolwiek ze zbyt drobno posiekanych nici. Każdy musi sam podjąć decyzję jaką drogę wybierze, jakie metody i procedury zastosuje i jakimi sposobami będzie starał się unikać pułapek niezrozumienia swego własnego materiału badawczego.

²⁴ Wydanie polskie: Paul K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław 1996; wydanie angielskie: Paul K. Feyerabend, *Against Method*, New Left Books, London 1975.

Genetyka populacyjna w służbie orientalistyki

Streszczenie: Minione dekady przyniosły imponujący postęp w zakresie biologii molekularnej oraz ukonstytuowanie i rozwój takich nowych obszarów badawczych jak historia i geografia genów ludzkich, genetyka populacyjna czy archeogenetyka. Uważa się, iż owa tak zwana *hard science* może być niezwykle pomocna także w zakresie dociekań natury humanistycznej. Artykuł zarysuje potencjalne możliwości zastosowania genetyki populacyjnej w służbie badań orientalistycznych, płynące z tego typu interdyscyplinarnego podejścia korzyści oraz poda kilka egzemplifikacji wyników już uzyskanych.

Słowa kluczowe: tożsamość, genetyka populacyjna, orientalistyka, interdyscyplinarność, Indoiranńczycy

Wejrzenie w konstrukt, jakim jest tożsamość, musi być wieloaspektowe. Musi być on być postrzegany i badany multidyscyplinarnie, z wielu perspektyw. W ustaleniach na taki temat może być również pomocna intensywnie rozwijana w ostatnich dekadach genetyka populacyjna. Genetyka populacyjna ma niewątpliwie w ogóle bardzo znaczną rolę do odegrania w służbie badań orientalistycznych. Właściwie niemal wszystko, o czym może nas informować, jest pomocne także dla ustaleń związanych z tożsamością. Jest to bardzo istotne zwłaszcza w przypadku, gdy brak jakichkolwiek innych źródeł informacji oprócz materiału genetycznego. Nie posiadamy np. wiarygodnych, często jakichkolwiek, tekstów. Pragniemy zasygnalizować tu, w wielkim skrócie i uproszczeniu, możliwości i korzyści z posilkowania się wynikami badań biologów molekularnych w badaniach orientalistycznych.

Genetycy molekularni uważają, iż badając ludzkie DNA oraz chromosom Y można odtwarzać takie aspekty naszej historii, które wydawały się stracone na zawsze, także wędrówki grup ludzkich od czasów prehistorycznych, dokładne biologiczne pochodzenie grup ludzkich oraz istniejące w nich domieszki z innych grup¹. Bardzo istotną postacią w dziedzinie

¹ Np. J. H. Relethford, *Reflection of Our Past: How Human History Is Revealed in Our Genes*, Westview Press, Oxford 2003, s. 257; C. R. Guglielmino et al., *Probable ancestors of Hungarian ethnic groups: an admixture analysis*, *Annals of Human Genetics* 64, 2000, s.

genetyki populacyjnej jest Włoch Luigi L. Cavalli-Sforza, zajmujący się tym zagadnieniem od lat 60. XX wieku. Twierdzi on, iż najlepszym sposobem na określenie genetycznego pokrewieństwa ludzi jest poznanie dokładnej sekwencji nukleotydów w ich DNA. Stworzył on Projekt Zróżnicowania Ludzkiego Genomu. Wraz ze swymi współpracownikami, zwłaszcza od początku lat 90. minionego wieku, proponował nowe wyjaśnianie wędrówek ludzkich, nawet bardzo odległych w czasie. Także tych, o których nic nie wiemy na podstawie danych archeologicznych lub pisanych, np. postulowanego przesunięcia się rolników z Bliskiego Wschodu do Europy². Zestawiał także swe ustalenia ze stworzonym przez lingwistów podziałem języków na rodziny. Początkowo doświadczał, co do pewnych idei, zacieklej krytyki. Mówiono, między innymi, iż są tu przesłanki nie do obrony i błędne interpretacje³. Tym niemniej historia i geografia genów ludzkich nadal pomyślnie się rozwija, odkrywając kolejne kluczowe dane. Steve Olson pisze w swej znanej książce *Mapowanie historii ludzkości. Przeszłość ukryta w naszych genach*, iż z początkiem lat dziewięćdziesiątych stawało się jasne, że badania genetyczne mogą ujawnić takie aspekty naszej historii, które zdawały się stracone na zawsze. Genetycy uważają, iż najbliższe lata będą bezprecedensowe jeśli chodzi o progres naszej wiedzy w zakresie historii ludzkości⁴, zarówno tej bardziej odległej, jak i nam bliższej. Historia wędrówek kobiet często bywa potwierdzana przez historię wędrówek mężczyzn. Niekiedy jednak pojawia się odmienny obraz wędrówek grup męskich, a inny tych obejmujących (także) kobiety, zwykle obciążone potomstwem⁵. Zaiste, nie ma wątpliwości, że istnieje relacja pomiędzy genami a historią⁶. Równocześnie rozważa się co może, a czego nie może ujawnić nam genetyka na temat dziejów.

Wiele wyjaśnień dotyczy także człowieka współczesnego. Istnieje na przykład teraz ogromne zainteresowanie badaniami genetycznymi wyjaśniającymi pochodzenie poszczególnych osób czy rodzin w obrazie, jaki daje nam biologia molekularna. Każdy zainteresowany może zamówić sobie taką usługę, w postaci szerzej, bądź wężej, zakrojonego badania. Robi się to

145-159; T. Zerjal et al., *A Genetic Landscape Reshaped by Recent Events: Y-Chromosomal Insights into Central Asia*, "American Journal of Human Genetics" 71 (3), 2002, s. 466.

² L. L. Cavalli-Sforza, *The History and Geography of Human Genes*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 994.

³ S. Olson, *Mapowanie historii ludzkości. Przeszłość ukryta w naszych genach*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003, s. 194.

⁴ Ibidem, s. 243, 257.

⁵ Np. B. Sykes, *The Seven Daughters of Eve*, Norton, New York 2001, s. 194, 144.

⁶ Np. ibidem, s. 144.

coraz bardziej popularne. Dowiadujemy się, jak indywidualna historia rodowa została wpisana do wszechświatowego drzewa genetycznego⁷. Warto dodać, iż biologia molekularna jest także w stanie odpowiedzieć nie tylko na pytanie jak wyglądał nasz przodek, np. jaki miał kolor oczu czy włosów, lecz i do jakich chorób miał genetyczną skłonność⁸.

Można także ustalić, czy zaznaczona w pozyskanych z wykopalisk archeologicznych obiektach zmiana kulturowa jest związana z napływem innej ludności⁹. Dotyczy to np. pojawiania się nowych motywów i technik w rzemiośle i sztuce, np. malarstwie, tworzeniu instrumentów muzycznych czy nawet literaturze. Religioznawcy także dowiedzą się, między innymi, czy zmianom symboli religijnych towarzyszyła zmiana ludności. Albo czy dany obrządek pogrzebowy, związany z wyznawaną wiarą, towarzyszył tylko ludziom homogenicznego pochodzenia, czy pochodzenia różnego lub czy w jednym pochówku są wyłącznie osoby spokrewnione. Można nie tylko określać pewne ich cechy zewnętrzne, ale i na co mogli chorować.

Mimo krytyki, iż w wielu przypadkach występuje brak korelacji przy zestawieniach genetycznych i językowych, nie zrezygnowano z łączenia genetyki populacyjnej z językoznawstwem¹⁰. Wszak zarówno istnienie korelacji, jak i jej brak jest istotną informacją dla badaczy. Ustalono np. czy języki tonalne są skorelowane z występowaniem pewnych genów¹¹. Równocześnie dyskutuje się coraz krytyczniej granice poznawalności w tradycyjnym językoznawstwie historycznym, pisze o chimere glottochronologii, stworzonych domkach z kart, roli czystego przypadku, idealizacji stworzonych obrazów, wysokiej subiektywności, braku treningu w

⁷ Np. DNA Ancestry Project, <http://www.dnaancestryproject.com/index>. (15 listopada 2014); C. Kalb, *Geny Adama i Ewy*, „Newsweek”, 12.02.2006, s. 65-69.

⁸ Np. R. Sokal et al., *Cancer incidences in Europe related to mortalities, and ethnohistoric, genetic and geographic distances*, „Proceedings of the National Academy of Sciences”, 2000 vol. 97, no. 11, s. 5067-5072; R. Dalton, *When two tribes go to war*, „Nature” 430, 2004, s. 500-502; Kalb, op. cit., s. 65.

⁹ M. Collard, S. Shennan, *Processes of Culture Change in Prehistory: a Case Study from the European Neolithic*, w: C. Renfrew, K. Boyle (red.), *Archaeogenetics: DNA and the population prehistory of Europe*, McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge 2000, s. 89.

¹⁰ A. MacMahon, R. McMahon, *Genetics, Historical Linguistics and Language Variation*, „Language and Linguistics Compass” 2/2, 2008, s. 264-288.

¹¹ D. Dediu, R. Ladd, *Linguistic tone is related to the population frequency of the adaptive haplogroups of two brain size genes, ASPM and Microcephalin*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 104, no. 26, 2007, s. 10944-10949; R. Ladd et al., *Languages and Genes: Reflections on Biolinguistics and the Nature-Nurture Question*, „Biolinguistics” 2.1, 2008, s. 114-126.

zakresie matematyki u językoznawców historycznych, zwłaszcza w zakresie zagadnień probabilistycznych itp.¹².

Umożliwione nam przez genetykę precyzyjne ustalenie pochodzenia danej grupy i interakcji z innymi grupami, tras ich wędrówek i czasu owych wędrówek, poznawanie substratów i adstratów, domieszek do grupy, w sensie etnicznym, obyczajów łączenie się w pary prokreacyjne, a więc w pewnym zakresie organizacji społecznej¹³, nie może być obojętne także dla orientalistów. Rozważa się zarówno zalety jak i trudności stale udoskonalanego nowego podejścia metodologicznego. Spektrum ustaleń genetycznych jest coraz szersze, a procedury badań coraz bardziej wyrafinowane i skuteczne. Genetycy populacyjni pracują zwykle w dużych zespołach i posługują się dwoma bardzo wygodnymi, jak uważają, narzędziami: zmiennością mitochondrialnego DNA i chromosomu Y. Podczas ich przekazywania, z pokolenia na pokolenie, w owym materiale biologicznym gromadzą się niewielkie zmiany zwane mutacjami. Równocześnie, zgodnie z koncepcją tak zwanego zegara molekularnego, liczba owych zmian w istniejącym obecnie DNA jest odzwierciedleniem czasu, jaki dzieli nas od wspólnego przodka. W ten sposób możemy ustalać głębieć czasową¹⁴.

Uczni zajmujący się biologią molekularną od pewnego czasu zapraszają do współpracy humanistów, mówiąc iż istnieje obecnie bezprecedensowa możliwość użycia wyników *hard science*, jak się to określa, także w humanistyce. Nie tylko rozważa się możliwości owej nowej multi- i interdyscyplinarnej syntezy, lecz wielu uczonych opowiada się za słusznością takiego podejścia i popiera starania, by wytworzyć nowe modele wyjaśniania. Miałyby być opracowywane, między innymi, porównania zmienności (*variation*) genetycznej, językowej i kulturowej¹⁵. Jest to istotne dla historyków,

¹² Np. R. Blench, *General Introduction*, w: R. Blench, M. Spriggs M. (red.), *Archaeology and Language, I, Theoretical and Methodological Orientations*, London 1997, s. 19; D. Ringe et. al, *Computational Cladistics and the position of Tokharian*, w: V. H. Mair (red.), *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*, vol. I, *Archaeology, Migration and Nomadism, Linguistics*, The Institute of Study of Man, Washington 1998, s. 398.

¹³ P. Balaesque et al., *Challenges in human genetic diversity: demographic history and adaptation*, "Human Molecular Genetics" 16, Special No. 2, 2007, s. R134-139.

¹⁴ Np. Sykes, op. cit. s. 196; L. Trask, *Some issues in relative chronology*, w: C. Renfrew et al. (red.), op. cit. s. 45-58.

¹⁵ A. MacMahon, R. McMahon, op. cit., s. 266; M. Ruhlen, *A guide to the World's languages, with a postscript on recent developments*, London 1991, s. 397; C. Renfrew, *Archaeology, Genetics and Linguistic Diversity*, "Man" 27, 1992, s. 445-478; A. Sanches-Mazas (red.), *Past Human Migrations in East Asia. Matching Archaeology, Linguistics and Genetics*, Routledge, Abingdon 2008, s. 504; D. A. Bolnick et al., *Problematic Use of Greenberg's Linguistics*

archeologów, historyków sztuki, kulturoznawców, językoznawców, psychologów, klimatologów i naukowców wielu innych specjalności. Powstały terminy określające nowe interdyscyplinarne obszary badawcze, jak archeogenetyka, glossogenetyka, biolingwistyka, biosocjolingwistyka, historia i geografia genów ludzkich, genetyka populacyjna, psychologia genetyczna i inne. Wszystko to jest niewątpliwie istotne dla orientalistyki, rozległego obszaru badawczego o tak wielu obliczach. Oczywiście bada się także materiał genetyczny zwierząt i roślin towarzyszących człowiekowi lub wędrujących samodzielnie, pozwalający ustalać choćby ich pochodzenie i szlaki rozprzestrzeniania¹⁶. Niewątpliwie stopień zainteresowania wynikami badań genetycznych w zakresie biologii molekularnej będzie zależny od rodzaju orientalistycznego projektu badawczego.

Generalnie osobowość, będąca częścią składową tożsamości, jest warunkowana przez czynniki genetyczne i środowiskowe. Ludzkie życie jest mieszkanką biologii i kultury¹⁷. Stąd przyszłość psychologii, to genetyka, neurofizjologia, może biochemia. W podręcznikach już pojawia się genetyka zachowania. Odkryto, między innymi, że za zwiększoną agresją kryją się mechanizmy genetyczne¹⁸. Mówił o tym *pro publico bono* już kilka lat temu np. prof. Włodzimierz Oniszczenko. Wyjaśniał, iż udział czynników genetycznych w osobowości może sięgać od 40 do 65 procent¹⁹. Powyższe ustalenia dają implikacje praktyczne. Dążąc do pokoju na świecie musimy zatem tak działać, by nie wywoływać wzmocnienia genów, które predestynują człowieka do agresji, lecz tak, by te geny wyciszać. O tym się raczej nie mówi. W krajach, w których środowisko jest od dziesięcioleci polem walki, interwencja zbrojna wzmacnia, a nie wycisza owe predyspozycje genetyczne. Czytamy, iż orientacja polityczna czy religijność także w 30-60 procent zależy od genów²⁰.

Classification of the Americas in Studies of Native American Genetic Variation, "American Journal of Human Genetics" 75, 2004, s. 521.

¹⁶ Np. K. Urbański, *Bliskowschodni rodowód psa*, „Rzeczpospolita. Nauka”, 18.03.2010, s. A 19; E. Nieckuła, *Wesz historii*, „Wprost”, 23. 11. 2008, s. 86-87.

¹⁷ J. Haidt, wywiad przeprowadzony przez A. Kaniewską, *Prawak i lewak idą na suszi*, „Gazeta Wyborcza”, 4-5. 10. 2014, s. 22-23.

¹⁸ Np. H. Lawrence, *Epigenetic Inheritance and the Intergenerational Transfer of Experience*, "Psychological Bulletin" 131 (3), 2005, s. 340-360; T. B. Franklin et al., *Epigenetic Transmission of the Impact of Early Stress Across generations*, "Biological Psychiatry" 68, issue 5, 2010, s. 408-415; R. Plomin, *Behaviour genetics*, w: *Encyclopaedia Britannica* 2014, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/5>, (15 listopada 2014).

¹⁹ W. Oniszczenko, *Co mamy w genach. Rozmowa z prof. Włodzimierzem Oniszczenką, o tym, na ile ludzkimi zachowaniami rządzi DNA*, "Pomocnik psychologiczny. Polityka", 2008, t. 2/14, s. 36-38.

²⁰ Heidt, op. cit, s. 22-23.

*Biologowie i antropolodzy z pewnym zdziwieniem obserwują w ostatnim czasie, jak wiele z tak zwanych cech narodowych (lub etnicznych, religijnych i innych) dziedziczonych jest przez pokolenia i jak trwale są podstawy, na których się one opierają.... ludzie Wschodu i Zachodu naprawdę inaczej myślą i inaczej postrzegają świat. I te różnice występowały już w głębokiej starożytności, a dziś obecne są także na kampusach uniwersytetów i w gabinetach szefów wielkich firm*²¹. Doniesień na ten temat jest coraz więcej i nie jest już trudno znaleźć relewantne wypowiedzi, mówiące, iż genetycy twierdzą, że badanie DNA może nam wiele powiedzieć o przynależności kulturowej i narodowości. Równocześnie znajdujemy ostrzeżenia, iż należy być bardzo ostrożnym w wyciąganiu wniosków na temat etniczności i zawsze szukać poparcia w materiale archeologicznym²². Tym niemniej dostrzeżono koewolucję genów i kultury, w tym języka²³.

Doznawany lęk także może być dziedziczny, jak dowodzą badania. Po przodkach dziedziczymy nie tylko kolor oczu czy skłonność do niektórych chorób. Mogą oni nam przekazać także lęki po traumatycznych przeżyciach. Stwierdził to, między innymi, psychiatra prof. Armen Goenjian z uniwersytetu w Los Angeles, w grudniu 2008 roku. Negatywne emocje mogą się odbijać na życiu następnych pokoleń. Obok genetyki zaczęła rozwijać się tak zwana epigenetyka. I właśnie ona mówi nam, iż geny nie decydują o wszystkim, są jeszcze inne mechanizmy dziedziczenia pozagenowego, jakieś przekazyki epigenetyczne, do tej pory wykryto ich kilka. Pamięć o traumatycznych wydarzeniach, lęki, fobie mogą być dziedziczone, ponieważ trauma zmienia strukturę i funkcje systemu nerwowego również następnego pokolenia. Także w tym zakresie jesteśmy w pewien sposób odpowiedzialni za potomnych. sami zaś nosimy w sobie doświadczenia poprzednich pokoleń. Coraz więcej się o tym pisze²⁴, także w tekstach popularyzujących naukę²⁵.

Badania genetyczne zarówno potwierdzają, jak i obalają, zależnie od przypadku, dotychczasowe poglądy naukowe w humanistyce. Stopniowo, w miarę gromadzenia i interpretacji materiału genetycznego, coraz częściej następuje zastępowanie informacji o pochodzeniu danej grupy ludzkiej

²¹ M. Ryszkiewicz, *Na smyczy genów?*, „Niezbędnik Inteligenta. Polityka”, 2014, nr 2, s. 30-35.

²² A. Krzemińska, *Etnogeny*, „Niezbędnik Inteligenta. Polityka”, 2014, nr 2, s. 43-45.

²³ D. Nettle, *Language and genes: A new perspective on the origins of human cultural diversity*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 104, no. 26, 2007, s. 10755-10756.

²⁴ Np. Lawrence op. cit; Franklin et al., op. cit;

²⁵ K. Kęciek, *Zagadki epigenetyki*, „Przegląd” 6, 2014, s. 58-60.

dostarczonej przez tradycję ustną, wynikami badań genetyki populacyjnej, podającymi rzeczywiste pochodzenie²⁶. A więc dochodzi do zastępowania genealogii mitycznej, lub błędnych ustaleń nauk humanistycznych, przez genealogię genetyczną. Nie wszystkie grupy ludzkie akceptują taką zamianę. Równocześnie koncepcja rodzin językowych oraz ras ludzkich upadł w ostatnich latach, jako nie należący do faktów ustalonych naukowo²⁷. Zalew publikacji wyników badań genetycznych, relewantnych dla orientalistyki, jest zaiste ogromny.

Podajmy kilka egzemplifikacji istotnej zmiany stanowisk. Genetyka populacyjna nie znajduje, na przykład, podstaw do mówienia o istnieniu w przeszłości odrębnej genetycznie grupy ludzkiej, którą można by określić jako Praindoeuropejczycy czy Indoeuropejczycy. Niezwykle rozpowszechnione i zakorzenione w nauce dotychczasowe poglądy na ten temat są coraz częściej traktowane jako ideologiczne. Brakuje potwierdzenia z obszaru genetyki populacyjnej, iż mógł istnieć język praindoeuropejski wytworzony przez odrębną jednorodną genetycznie grupę, który później różnicował się, tworząc szereg tak zwanych języków indoeuropejskich. Możliwe, iż są one podobne nie dlatego, iż pochodzą od wspólnego przodka, lecz dlatego, iż mówiły nimi sąsiadujące ludy, a w procesie ich powstania kluczową rolę odegrała konwergencja²⁸.

Nowe podejście jest istotne także np. dla rozważań na temat postulowanej wspólnoty ludów i języków indoirañskich. Genetyka populacyjna raczej wyklucza możliwość istnienia ongiś takich grup. Ludność Indii frapowała genetyków od dawna, z uwagi na mnogość specyficznych wspólnot ludzkich i językowych. W oparciu o wyniki badań z ostatnich lat ustalono, iż teoria o względnie niedawnej inwazji Indoariów na teren Indii, kilka tysięcy lat temu, jest absolutnie nie do utrzymania. Okazało się, iż w rejonie Azji Środkowej był bardzo stary rezerwuár różnorodności genetycznej, jednorodny być może około 50 000 lat temu. Stanowił on źródło genów, które, emitując w różnych okresach zmutowane fale ludności wytworzyło zarówno populację indyjską, jak i prawie całą europejską, pozostałe azjatyckie (oprócz bliskowschodnich) oraz przedkolumbijskiej Ameryki. Genetycy pracujący w licznych laboratoriach, w ramach wspólnego projektu z centrum w

²⁶ Np. R. Qamar et. al., *Y-Chromosomal DNA Variation in Pakistan*, "American Journal of Human Genetics" 70, 2002, s. 1107 - 1124.

²⁷ Np. H. Friedrich, *A diffusionist's view on the concept of "Language Families"*, <http://www.migration-diffusion.info/article.php?subject=linguistics&id=94>, (15.10.2008).

²⁸ Olson, op. cit., s. 160.

Uniwersytecie Oxfordzkim, zestawili uzyskane wyniki badań z danymi informującymi jakimi językami mówią obecnie przebadane grupy, a następnie utworzyli obraz tak zwanego *neighbourjoining tree*²⁹.

Jak pokazuje *neighbourjoining tree*, ludność indyjska nie wywędrowała zbyt daleko od owego rezerwuaru genetycznego, natomiast inne grupy przemierzyły nawet tysiące kilometrów, rozprzestrzeniając się nie tylko w Eurazji. Wyniki badań genetycznych mówią nam też o bardzo wczesnym oddzieleniu się populacji wschodnioindyjskich od pozostałych indyjskich. Zaś ludność indyjska, mówiąca ongiś zarówno sanskrytem jak i językami drawidyjskimi oraz europejska, są sobie w tym obrazie bliższe. Hipoteza o autochtonicznym pochodzeniu ludności indyjskiej, wsparta teraz przez genetyków molekularnych, wywołuje komentarze, mówiące, iż trzeba by na nowo napisać nie tylko część indyjskiej historii, lecz także wiele rozdziałów z archeologii, językoznawstwa historycznego, literatury wedyjskiej, geografii historycznej, astronomii i innych pól badawczych tego obszaru.

Jeśli chodzi o języki zaszeregowane do grupy irańskiej, stworzony przez genetyków obraz pokazuje, iż ich użytkownicy plasują się w obrębie ludności z różnych fal genetycznych. Tak więc mówienie o Prairańczykach, którzy zajęli następnie obszar w przybliżeniu taki, na którym mówi się obecnie językami z grupy irańskiej, jest także nieporozumieniem. Populacja z fali, która niosła w tradycyjnym wejrzeniu tak zwanych Indoirańczyków stanowi, jak się okazuje, mały wkład genetyczny na terenie Iranu. Populacja reprezentująca wschodni zasięg wielkich cywilizacji Mezopotamii miała prawdopodobnie dostateczną gęstość zaludnienia, by pochłonąć domieszkę małej liczebnie grupy imigrantów i język irański (czy też języki irańskie) pojawił się na tym obszarze na zasadzie dominacji elit. Genetycy nie wykluczają także innego scenariusza, w którym jakiś język funkcjonował jako *lingua franca* stepowych nomadów i okolicznej ludności osiadłej. Z czasem mógł stać się językiem Persji. W każdym razie mieszkańcy zachodnich obszarów Iranu, aż do pustyni Daszt-e Kawir i Daszt-e Lot, pełniących rolę barier w przepływie genów, są bardziej podobni genetycznie do ludności mówiącej językami afroazjatyckimi, niż do tej części ludności z fali, która prawdopodobnie mówiła tak zwanymi językami irańskimi, np. Tadyków. Podobne do mieszkańców zachodniego Iranu cechy genetyczne wykazuje także ludność posługująca się językiem kurdyjskim. W tych dwu przypadkach zachodzą korelacje geograficzne, jeśli chodzi o

²⁹ R. S. Wells et al., *The Eurasian Heartland: A continental perspective on Y chromosome diversity*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 98 (18), 2001, s.10244-10249.

pochodzenie ludności, a nie językowe. Współcześni użytkownicy języków z tak zwanej grupy irańskiej należą jeszcze do kilku innych fal genetycznych, które wyodrębniły się w bardzo znacznych odstępach czasu ze wspomnianego rezerwuaru genów w Azji Środkowej³⁰.

Niezwykle szczupłe ramy niniejszej wypowiedzi, i konieczne w związku z tym uproszczenia, nie pozwalają na bardziej szczegółowe przedstawienie poruszonych zagadnień. Nie wszystkie grupy ludności są też już przez genetyków molekularnych dokładnie zbadane. Pojawiają się liczne dalsze informacje, kontynuowane będą dyskusje.

Jeśli jednak obraz *neighbourjoining tree* stworzony przez genetyków molekularnych jest prawdziwy, wyłania się konieczność weryfikacji wielu dotychczasowych poglądów w zakresie, między innymi, historii, archeologii, etnologii, antropologii kulturowej, religioznawstwa czy językoznawstwa, zwłaszcza historyczno-porównawczego, w tym szeregu ustaleń związanych z etymologizowaniem. Oczywiście dotyczy to nie tylko obszarów zasiedlonych przez tak zwanych, jeszcze niedawno, Indoirańczyków, lecz całego obszaru geograficznego badań orientalistycznych. Wspomnijmy, iż zrewolucjonizowany został w ostatnich latach także obraz pochodzenia ludności Europy. Możliwa byłaby tu bardzo szeroka egzemplifikacja. Powiedzmy tylko, nawiązując do omawianych powyżej zagadnień indoirzańskich, iż „Irańczycy wydają się najbardziej prawdopodobnym rodzicem populacyjnym większości spośród węgierskich grup etnicznych.”³¹.

Uczeni starają się precyzyjniej ustalać warunki stosowania nowej optyki metodologicznej. Miejmy nadzieję, iż multi- i transdyscyplinarna współpraca pozwoli stopniowo do korygowania, tam gdzie to konieczne, także poglądów w obrębie orientalistyki i powstawania bardziej wiarygodnych hipotez. Niewątpliwie orientaliści powinni obserwować relewantne dla nich wyniki badań genetyki i stosować w swych pracach. Oczywiście musi się to odbywać nie tylko z należytą uwagą, lecz także zawsze obowiązującą badacza ostrożnością.

³⁰ Wells, op. cit., s. 10244-10249.

³¹ Guglielmino op. cit., s. 155.

***Nihonjinron*, czyli dyskurs nad tożsamością narodową we współczesnej Japonii**

Streszczenie: Głównym celem badawczym artykułu jest omówienie najnowszych dyskusji i rozważań podejmowanych w ramach dyskursu *Nihonjinron*, którego początki sięgają wprawdzie końca okresu Edo (XIX w.), ale jest on prowadzony nieprzerwanie do czasów współczesnych. *Nihonjinron* przedstawia podejście emicjne i odnosi się do wszelkich teorii, dyskusji, refleksji i myśli dotyczących tematu narodowej i kulturowej tożsamości Japończyków. Najnowsze rozważania prezentowane przez Fujiwarę Masahiko w książkach *Kokka no hinkaku* („Godność państwa”, 2005) i *Nihonjin no hokori* („Duma Japończyków”, 2011) oraz Watanabe Shōichiego w *Nihonjin no hinkaku* („Godność Japończyków”, 2007) związane są z problemem globalizacji oraz kryzysu gospodarczego i społecznego, w jakim znalazła się aktualnie Japonia. Obaj badacze dostrzegają szansę na odnowę i poprawę obecnej sytuacji w powrocie do tradycyjnych wartości i w pielęgnowaniu unikalności kulturowej Japończyków.

Słowa kluczowe: *Nihonjinron*, Japonia, tożsamość narodowa, *hinkaku*, godność, duma, tradycja, wartości, kultura japońska

Nihonjinron 日本人論, czyli dyskurs na temat narodowej tożsamości Japończyków jest pojęciem ogólnym odnoszącym się do wszelkich rozważań dotyczących narodu japońskiego i jego kultury. Sam dyskurs jako problem badawczy pojawił się pod koniec epoki Edo (1603-1868), a szczególnie intensywnie rozwijał się w okresie, kiedy Japonia nawiązała kontakty z państwami europejskimi i Ameryką oraz otworzyła się na świat zachodni i jego wpływy (1868-1912). Ówczesne władze stawiając sobie za cel unowocześnienie państwa, które dorównałoby poziomem rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego krajom zachodnim, postanowiły stworzyć nowoczesny naród japoński, świadomy swojej wyjątkowości i odrębności. To wówczas właśnie pojawił się w dyskursie publicznym temat tożsamości narodowej jako próba skonsolidowania Japończyków wokół idei unikalnego narodu.

Samo pojęcie *Nihonjinron* składa się z dwóch elementów, a mianowicie rzeczownika *Nihonjin* –Japończyk, Japończycy oraz sufiksu *ron* oznaczającego dyskurs, dysputę, rozważania czy teorię. Głównym tematem badawczym *Nihonjinron* są zatem Japończycy i ich kultura, narodowy duch czy po prostu japońskość, a poszukiwania badawcze stanowią przede wszystkim próbę zgłębienia i znalezienia elementów odróżniających naród japoński od innych. Punktem wyjścia dla większości badaczy *Nihonjinron* jest założenie unikalności Japończyków i ich kultury. Na uwagę zasługuje również fakt, że dyskurs prowadzony jest z różnych punktów widzenia i w ramach różnych dyscyplin naukowych, a mianowicie historii, filozofii, politologii, socjologii, antropologii, psychologii, lingwistyki, muzykologii, a nawet sztuk pięknych i estetyki.

Praktycznie każdy japoński badacz, bez względu na swoje zainteresowania naukowe, stara się zająć stanowisko w sprawie narodowej tożsamości Japończyków. W niniejszym artykule omówione zostaną przede wszystkim najnowsze refleksje zaprezentowane przez matematyka Fujiwarę Masahiko 藤原正彦 w książkach *Kokka no hinkaku* 国家の品格 (Godność państwa, 2005)¹ i *Nihonjin no hokori* 日本人の誇り (Duma Japończyków, 2011)² oraz anglistę Watanabe Shōichiego 渡部昇一 w *Nihonjin no hinkaku* 日本人の品格 (Godność Japończyków, 2007)³. Obaj badacze podejmują próbę znalezienia rozwiązania obecnych problemów, przed którymi stanęła Japonia, a mianowicie kryzysu gospodarczego i społecznego oraz globalizacji.



Po lewej Fujiwara Masahiko, *Kokka no hinkaku* (2005), obok Fujiwara Masahiko, *Nihonjin no hokori* (2011), po prawej Watanabe Shōichi, *Nihonjin no hinkaku* (2007)

¹ Fujiwara Masahiko, *Kokka no hinkaku*, Shinchōsha, Tōkyō 2005.

² Fujiwara Masahiko, *Nihonjin no hokori*, Bunshun Shinsho, Tōkyō 2011.

³ Watanabe Shōichi, *Nihonjin no hinkaku*, Besuto Shinsho, Tōkyō 2007.

Unikalność kultury japońskiej

Powojenna perspektywa badawcza dotycząca *Nihonjinron*, która w wielu aspektach nawiązuje do przedwojennych dyskusji, podejmując podobne wątki⁴, wychodzi z założenia, że obecna sytuacja polityczna i społeczna jest nie tylko kryzysowa, ale i niezwykle niebezpieczna dla utrzymania poczucia narodowej dumy Japończyków. Wielu badaczy podkreśla, że pierwotną przyczyną obecnego kryzysu tożsamościowego Japończyków były przede wszystkim klęska wojenna, a co za nią idzie utrata wszystkich kolonii i terytoriów zewnętrznych oraz konieczność pogodzenia się z okupacją amerykańską i traumą strony pokonanej. Głównym zadaniem powojennych władz stała się zatem nie tylko ekonomiczna, ale i duchowa odbudowa Japonii, przywrócenie Japończykom dumy narodowej i wiary w siebie.

Większość badaczy japońskich zajmujących się *Nihonjinron* stała i nadal stoi na stanowisku, że Japończycy tworzą wyjątkową wspólnotę narodową. Jak określa to Harumi Befu, w *Nihonjinron* chodzi przede wszystkim o pokazanie „unikalnych cech japońskiej kultury, japońskiego społeczeństwa i Japończyków”⁵, a wszystkie rozważania mają tę unikalność potwierdzić.

Na czym polega zatem unikalność Japończyków i ich kultury? Dyskusje i refleksje na ten temat można uporządkować według trzech typów argumentów, które w nich się pojawiają, a mianowicie argumenty natury ekologicznej związane ze środowiskiem naturalnym, argumenty natury historycznej oraz biologicznej.

Pierwszy typ argumentów o charakterze ekologicznym, który mieści się w nurcie determinizmu środowiskowego, zakłada, że warunki naturalne i położenie geograficzne Japonii wywarły wpływ na rozwój unikalnej kultury i ducha narodowego tego kraju. W większości prac na ten temat podkreśla się rolę wyspiarskiego charakteru Japonii w rozwoju odrębnej tożsamości narodowej Japończyków, którą określa się mianem *shimaguni konjō* 島国根性 (natura, mentalność wyspiarska), a która przyjmuje postać więzi inkluzywnych, nakierowanych do wewnątrz wspólnoty, pozwalających na tworzenie silnej lojalności wewnątrzkułturowej poprzez kultywowanie wspólnych wartości i przestrzeganie wspólnych norm. W przypadku *shimaguni konjō*, co warto

⁴ Więcej na temat dyskursu *Nihonjinron* prowadzonego przed wojną zob.: Ewa Pałasz-Rutkowska, *Japońskie reakcje na spotkania z Zachodem*, w: *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w Azji i Afryce*, praca zbiorowa, TRIO, Warszawa 2005, s. 63-74.

⁵ Harumi Befu 2001. *Hegemony of homogeneity: An anthropological analysis of Nihonjinron*, Trans Pacific Press, Melbourne, s. 4.

szczególnie podkreślić, więzi inkluzywne nie wykluczają więzów ekskluzywnych ukierunkowanych na zewnątrz i pozwalających na wykorzystywanie obcych aktywów i wartości. Jak podkreśla Robert D. Putnam, oba typy więzi „nie są rozdzielnymi kategoriami, na które można w sposób niedwuznaczny podzielić sieci społeczne, lecz z grubsza nakreślonymi wymiarami, wedle których możemy porównywać różne formy kapitału społecznego”⁶. Wyspiarska natura Japończyków nie oznacza zatem zamknięcia się na konkurencyjne wizje ładu kulturowego, ale zakłada ich adaptację czy twórcze przetworzenie.

Innym ważnym elementem mentalności Japończyków jest szczególny stosunek do przyrody i pór roku, który zaowocował wręcz kultem natury, stworzeniem świąt celebrujących jej piękno, takich jak podziwianie kwiatów wiśni na wiosnę (*hanami* 花見), pełni księżyca (*tsukimi* 月見) czy czerwonych

liści klonu (*momiji* 紅葉) na jesieni. Również specyficzny klimat (monsunowy), liczne klęski żywiołowe (tajfuny, trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów) nawiedzające Japonię, wpływają na charakter Japończyków, którzy odznaczają się cierpliwością, pokorą i skromnością. Wśród najbardziej znanych dzieł, wiążących unikalność kultury japońskiej z klimatem i warunkami naturalnymi, można wymienić *Nihon fūkeiron* 日本風景論 („Dyskurs na temat krajobrazu japońskiego”, 1894) Shigi Shigetakego 志賀重昂⁷ oraz *Fūdo. Ningen gakuteki kōsatsu* 風土人間学の考察 („Klimat, rozważania antropologiczne”, 1935) Watsuji Tetsurō 和辻哲郎⁸.

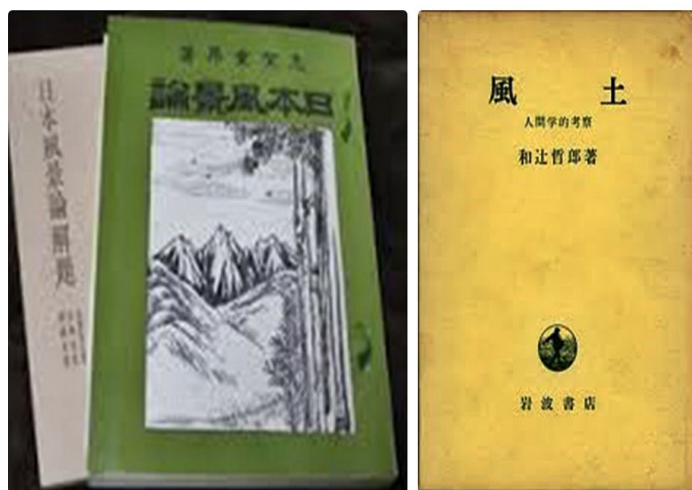
Shiga Shigetaka, z wykształcenia geograf, omówił wpływ klimatu, prądów morskich, wulkanów i różnorodnych krajobrazów na narodowy charakter Japończyków, który określił terminem *kokusui* 国粋, czyli duch narodowy. Z kolei Watsuji Tetsurō wprowadził podział narodów na kategorie związane z trzema strefami klimatycznymi, a mianowicie strefą monsunową, pustynną i pasterską. Japończycy należą do strefy monsunowej i wykazują silną zależność pomiędzy charakterem narodowym, stylem życia, pożywieniem, architekturą, strojami a klimatem. Według Watsujego klimat monsunowy

⁶ Robert D. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, przekład Przemysław Sadura, Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 42.

⁷ Shiga Shigetaka, *Nihon fūkeiron*, Seikyōsha, Tōkyō 1894, drugie wydanie Iwanami Shoten, Tōkyō 1937.

⁸ Watsuji Tetsurō, *Fūdo. Ningen gakuteki kōsatsu*, Iwanami Shoten, Tōkyō 1935.

uksztaltował bierną i cierpliwą naturę Japończyków oraz, jak to określił, ich podwójną, czyli ambiwalentną osobowość (*nijūseikaku* 二重性格). Japończycy potrafią być jednocześnie zimni i ciepli, łatwo poddają się zmianom nastroju, nie mają ponadto wewnętrznego spokoju charakterystycznego dla mieszkańców kontynentu.

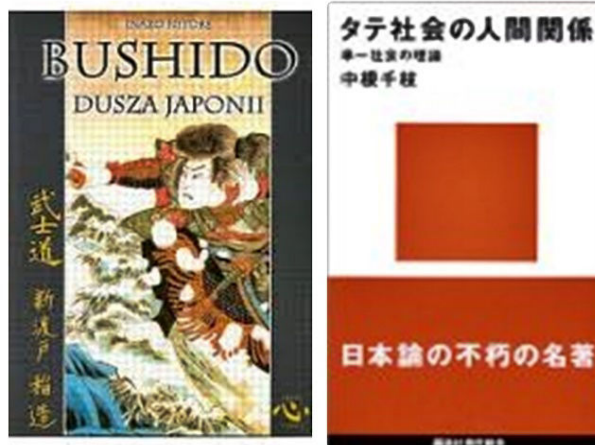


Po lewej Shiga Shigetaka, *Nihon fūkeiron* (1868),
po prawej Watsuji Tetsurō, *Fūdo. Ningen gakuteki kōsatsu* (1935)

Drugi typ argumentów uzasadniających unikalność Japończyków ma podłoże historyczne. W większości publikacji pojawiają się tutaj stwierdzenia natury historyczno-politycznej, takie jak na przykład długi okres izolacji (*sakoku* 鎖国, kraj w izolacji 1603-1868), który wpłynął na rozwój unikalnego systemu politycznego i społecznego. Najważniejsze elementy tego systemu to przede wszystkim ciągłość dynastyczna i szczególna rola cesarza w historii kraju, konfucjańskie wartości i cnoty, które przyczyniły się do stworzenia społeczeństwa kolektywnego opartego na ustalonej hierarchii, monokulturowość i monoetniczność (*tan'itsu minzoku kokka* 単一民族国家, kraj tworzony przez jeden naród)⁹, objawiająca się w wyrazistym podziale na swoich (*Nihonjin* -

⁹ Powojenna polityka akcentująca istnienie jednego narodu, jednego państwa i jednego języka (*ichiminzoku* 一民族, *ichikokka* 一国家, *ichigengo* 一言語), która służyła konsolidacji narodu i skupieniu się na odbudowie państwa, została poddana krytyce przede wszystkim przez mniejszość ajnowską zarzucającą władzom ignorowanie ich istnienia.

Japończycy) i obcych (*gaikokujin*, *ijin* – obcy, inny), wreszcie upodobanie do łączenia różnych wpływów i wzorców, co zaowocowało synkretyzmem w kulturze. Do najbardziej znanych prac pozostających w nurcie argumentacji historycznej należą *Bushidō. Dusza Japonii* Nitobe Inazō 新渡戸稲造¹⁰, *Tateshakai no ningenkankei: tan'itsu no shakai no ronri* 縦社会の人間関係: 単一の社会の論理 (Społeczeństwo wertykalne: teoria społeczeństwa homogenicznego, 1967) Nakane Chie 中根千枝¹¹, *Amae no kōzō* 甘えの構造 (Struktura *amae*, 1971) Doi Takeo 土居健郎¹² oraz *Globalization of Japan: Japanese Sakoku Mentality and U.S. Efforts to Open Japan* Itō Mayumi¹³.



Po lewej Nitobe Inazō, *Bushido, dusza Japonii* (pierwsze wydanie 1900), obok Nakane Chie, *Tateshakai no ningen kankei: tan'itsu shakai no ronri* (1967)

Nitobe Inazō poddaje analizie *bushidō* 武士道 – kodeks etyczny samurajów rozumiany jako zespół norm i zachowań, pokazując jego wpływ na

¹⁰ Nitobe Inazō, *Bushidō. Dusza Japonii*, Diamonds Book, Warszawa 2010.

¹¹ Nakane Chie, *Tateshakai no ningenkankei: tan'itsu shakai no ronri*, Kōdansha, Tōkyō 1967.

¹² Doi Takeo, *Amae no kōzō* (Struktura *amae*), Kōbundō, Tōkyō 1971.

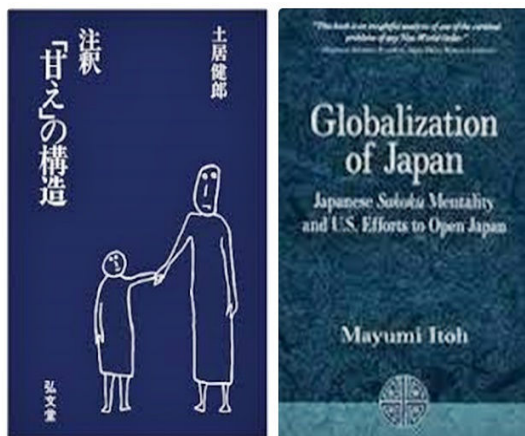
¹³ Mayumi Itoh, *Globalization of Japan: Globalization of Japan: Japanese Sakoku Mentality and U.S. Efforts to Open Japan*, St. Martin's Press, New York 1998.

postawy współczesnych Japończyków. Nakane Chie z kolei zajmuje się relacjami i rolami społecznymi określając społeczeństwo japońskie mianem wertykalnego (*tateshakai* 縦社会). Jak pokazuje autorka, w japońskim społeczeństwie obowiązują relacje wertykalne, opierające się na określonej hierarchii, w której kryterium przynależności mogą stanowić wiek, płeć, wykształcenie, pozycja zawodowa i pozycja społeczna.

Kolejny badacz Doi Takeo w swojej analizie na temat kolektywnego charakteru społeczeństwa japońskiego wprowadza pojęcie *amae* 甘え (zależność, uzależnienie), które oznacza wymóg harmonijnego współżycia w ramach grupy czy wspólnoty, uczucie wręcz uzależnienia od innych będące aktem dobrowolnym, niewymuszonym, naturalnym, a jednocześnie podstawą struktury osobowościowej Japończyków.

Itō Mayumi 伊藤真由美, kolejna badaczka zajmująca się *Nihonjinron*, przypisuje Japończykom pewnego rodzaju „izolacjonizm mentalny” (*sakoku mentality*) wynikający z długiego okresu pozostawania kraju w zamknięciu. Itō uważa, że chociaż obecna sytuacja społeczno-polityczna Japonii wskazuje na otwarcie się Japonii (*kaikoku* 開国) na globalizację (*kokusaika* 国際化), która pozostaje oficjalną polityką państwa, to jednak społeczeństwo wykazuje dużą niechęć do wszelkich zmian. Itō poszukując w historii Japonii przyczyn takiej postawy, poddaje analizie okresy, w których kraj zamykał się na wpływy zewnętrzne¹⁴. Badaczka podkreśla, że w dzisiejszej Japonii oznakami „izolacjonizmu mentalnego” jest negatywny stosunek Japończyków do globalizacji, ambiwalentny stosunek do USA i krajów Azji, niechęć do imigrantów, zamknięcie japońskiego rynku pracy dla obcokrajowców oraz trudności w dostępie do rynku wewnętrznego dla obcego kapitału i firm zagranicznych.

¹⁴ Były to druga połowa okresu Heian, czyli X-XII w, oraz okres Edo, XVII-XIX w.)



Po lewej Doi Takeo, *Amae no kōzō* (1971), obok Mayumi Itoh, *Globalization of Japan: Japanese Sakoku Mentality and U.S. Efforts to Open Japan* (1998)

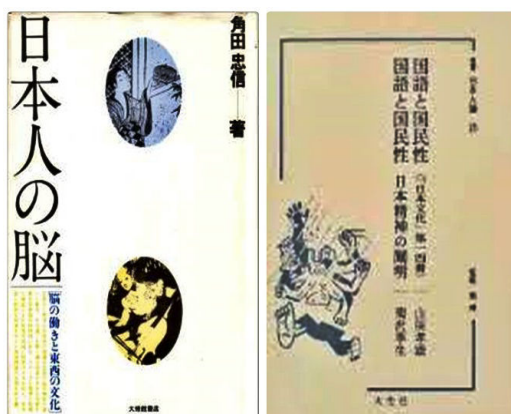
Wreszcie trzeci typ argumentów wyjaśniających unikalność Japończyków i ich kultury wiąże się z czynnikiem biologicznym. Większość badaczy wskazuje tutaj na homogeniczność etniczną i wspólnotę lingwistyczną Japończyków. Przejawem unikalności Japonii jest przede wszystkim język japoński i jego specyficzna struktura gramatyczna, która kształtuje określony sposób myślenia i patrzenia na świat. Przykładem takiego właśnie podejścia jest dzieło zatytułowane *Kokugo to kokuminsei* 国語と国民性 (Język japoński a narodowość, 1938), w którym autor Yamada Yoshio 山田孝雄¹⁵ wiąże pogodną naturę Japończyków ze strukturą fonologiczno-fonetyczną języka japońskiego, a w szczególności z układem pięciu samogłosek (a, i, u, e, o).

Z kolei Tsunoda Tadanobu 角田忠信 stara się udowodnić w swojej książce *Nihonjin no nō. Nō no hataraki to tōzai no bunka* 日本人の脳。脳の働きと東西の文化 (Mózg Japończyków, działanie mózgu a kultura Wschodu i Zachodu, 1978)¹⁶ unikalność działania mózgu Japończyków, którzy właśnie dzięki niemu odznaczają się wyjątkową wrażliwością na piękno przyrody i doznania natury estetycznej. Tsunoda pokazuje, że to język japoński wpływa na używanie przez Japończyków głównie lewej półkuli mózgowej również do funkcji

¹⁵ Yamada Yoshio, *Kokugo to kokuminsei*, w: *Nihon bunka*, t. 14., Nihon Bunka Kyōkai, Tōkyō 1938.

¹⁶ Tsunoda Tadanobu, *Nihonjin no nō, nō no hataraki to tōzai no bunka*, Taishūkan Shoten, Tōkyō 1978.

odpowiedzialnych za myślenie, wyobraźnię, przestrzenność, emocjonalność, uzdolnienia muzyczne i plastyczne.



Po lewej Tsunoda Tadanobu, *Nihonjin no nō, nō no hataraki to tōzai no bunka* (1978), obok Yamada Yoshio, *Kokugo to kokuminsei* (1938)

Pojęcie godności Japończyków

W ostatnich latach ukazały się kolejne prace dotyczące *Nihonjinron*, z których wyjątkowy sukces komercyjny odniosły książki Watanabe Masahiko (*Kokka no hinkaku* i *Nihonjin no hokori*) i Fujiwary Shōichego (*Nihonjin no hinkaku*). Obaj autorzy sięgają w nich zarówno do argumentów ekologicznych, historycznych, jak i biologicznych ujmując unikalność Japonii i jej kultury w sposób holistyczny. Elementem spajającym dzieła obu autorów są dwa słowa-klucze, pojawiające się w ich tytułach, a mianowicie *hinkaku* 品格 (godność) i *hokori* 誇り (duma).

Pierwsze słowo *hinkaku*, zgodnie ze słownikową definicją¹⁷, ma następujące znaczenia:

1. jakość rzeczy i przedmiotów, wysoka jakość, klasa (*mono no seishitsu* 物の性質, *shinagara* 品柄, *hinshitsu* 品質)
2. pozycja społeczna, status społeczny, ranga (*mibun* 身分, *kurai* 位)
3. zacność, zasługa, klasa, poczucie dumy, poważanie (*hin'i* 品位, *kihin* 気品)

¹⁷ *Nihon kokugo daijiten*, słownik elektroniczny, Shōgakukan, 2006; hasło *hinkaku*.

Z kolei słowo *hokori* oznacza „poczucie dumy, bycie dumnym” lub po prostu „dumą”¹⁸. Fujiwara Masahiko odnosi słowo *hinkaku* do państwa i jego struktur (*kunigara* 国柄) pokazując, że po II wojnie światowej Japonia doświadczyła wprawdzie wielkiego rozkwitu gospodarczego, ale utraciła godność jako państwo (*kokka no hinkaku* 国家の品格), czyli swoją unikalność i odrębność, upodabniając się do innych krajów i poddając się procesowi globalizacji¹⁹. Dla Fujiwary godność mieści się zarówno w sferze zewnętrznej funkcjonowania państwa (struktura społeczna, ustrój), jak i wewnętrznej, opierającej się na wyznawanym systemie wartości.

Watanabe Shōichi natomiast wiąże słowo *hinkaku* z narodem japońskim, utożsamiając je z narodowym charakterem Japończyków (*minzoku no hinkaku* 民族の品格), który w wyniku obecnej polityki państwa uległ wręcz zatraceniu²⁰. Watanabe odnosi zatem godność i dumę do godności osobowej każdego Japończyka, przysługującej niezależnie od postępowania i osobowościowej, związanej z doskonałością moralną.

Oba słowa mają synonimiczne znaczenie i dążą niejako do zwrócenia uwagi czytelników na istotę przekazu wyrażoną w książkach przez obu autorów, którzy postawili sobie za cel przywrócenie Japończykom i Japonii poczucia godności i dumy z własnego państwa oraz kultury. Godność jest więc dla nich również kategorią służącą określeniu pewnego ideału, do którego należy dążyć.

Obaj autorzy rozpoczynają swoje dywagacje od analizy sytuacji, w jakiej dzisiaj znalazła się Japonia. Obecnemu kryzysowi gospodarczemu i społecznemu towarzyszy upadek tradycyjnych wartości, tradycyjnego modelu rodziny oraz elit. Fujiwara doszukuje się przyczyn kryzysu w globalizacji i amerykanizacji Japonii.

Obecny proces globalizacji nie jest niczym innym niż procesem światowej homogenizacji. Japończycy muszą znaleźć w sobie odwagę, aby mądrze przeciwstawić się temu trendowi. Japonia nie powinna stać się po prostu zwykłym krajem, który nie wyróżnia się niczym szczególnym. Jako naród powinniśmy odczuwać dumę, ponieważ znajdujemy się w niecywilizowanym świecie zdominowanym przez Zachód²¹.

Fujiwara uważa zatem, że zbyt daleko posunięta amerykanizacja japońskiej polityki i kultury doprowadziła do zatracenia przez Japończyków

¹⁸ Ibidem, hasło *hokori*.

¹⁹ Fujiwara M., *Kokka no hinkaku*, op. cit., s. 6.

²⁰ Watanabe S., op. cit., s. 4.

²¹ Fujiwara M., *Kokka no hinkaku*, op. cit., s. 6.

poczucia własnej wartości. Jednocześnie zarzuca on japońskim politykom brak wykształcenia i doświadczenia. Jego zdaniem, na japońskiej scenie politycznej pojawiają się kolejne pokolenia młodych polityków, którzy robią karierę tylko dlatego, że ich ojcowie byli kiedyś premierami bądź wysokimi urzędnikami (np. „dzieci Koizumiego”²²). Fujiwara zarzuca ponadto japońskim politykom opieranie się na systemie układów i koneksji, który uniemożliwia zdolnym i kompetentnym osobom zrobienie kariery²³.

Z kolei Watanabe Shōichi za główną przyczynę utraty godności Japonii uznaje przede wszystkim przegraną wojnę.

Świadomość, że przedwojenna Japonia była zła, stała się punktem wyjścia dla powojennej Japonii. Kolejną rzeczą to Proces Tokijski²⁴.

Zdaniem Watanabe to właśnie świadomość wielkiej narodowej klęski sprawiła, że młode pokolenie Japończyków wstydzi się dzisiaj swojego kraju. Jak zauważa, cała edukacja powojenna starała się wpoić Japończykom przekonanie, że wszelkie działania w czasie wojny były bezprawne, złe i niesprawiedliwe. Wyraźnie podkreśla również, że sam Proces Tokijski²⁵ nie był wcale aktem sprawiedliwości, a jedynie formą rytuału, w którym zwycięzca osądzał pokonanego, aby usprawiedliwić również i swoje czyny (na przykład atak atomowy na Hiroshimę i Nagasaki - 6 sierpnia oraz 9 sierpnia 1945 roku)²⁶.

Doświadczenie wojenne, a dzisiaj amerykanizacja i globalizacja, wpłynęły zatem na utratę przez Japończyków poczucia godności, a naród bez godności nie może normalnie funkcjonować.

²²Koizumi Junichirō 小泉純一郎 – japoński polityk, członek partii Jiyū Minshutō 自由民主党 (Partia Liberalno-Demokratyczna). Członkami parlamentu i przedstawicielami władz byli zarówno jego dziadek Koizumi Matajirō 小泉 又次郎 (1865-1961), jak i ojciec, Koizumi Jun'ya 小泉 純也 (1904-1968). Koizumi Jun'ichirō pełnił funkcję premiera od 2001 do 2006 roku. Obecnie czynnym politykiem jest jego syn Koizumi Shinjirō 小泉 進次郎.

²³Fujiwara M., *Nihonjin no hokori*, op. cit., s. 16.

²⁴Watanabe S., op. cit., s. 122.

²⁵Proces Tokijski rozpoczął się 3 maja 1946 roku. 19 stycznia 1946 roku generał MacArthur na mocy porozumienia państw sprzymierzonych powołał Międzynarodowy Trybunał Wojskowy dla Dalekiego Wschodu w celu osądzenia japońskich zbrodniarzy wojennych z okresu II wojny światowej. Postawiono zarzuty dwudziestu ośmiu przywódcom politycznym i wojskowym. Niektórzy zmarli w trakcie procesu. Siedmiu skazano na karę śmierci, szesnastu na dożywotnie więzienie, jednego na 20 lat i jednego na 7 lat więzienia.

²⁶Watanabe S., op. cit., s. 124-125.

Tradycyjne japońskie wartości

Zarówno Fujiwara, jak i Watanabe podkreślają unikalność japońskiej kultury. Obaj mówią wręcz o japońskiej cywilizacji (*Nihon bunmei* 日本文明). Watanabe Shōichi zauważa, że po raz pierwszy nazwał w ten sposób Japonię Arthur Waley (1889-1966), badacz japońskiej kultury dworskiej²⁷ i właśnie od niego Japończycy przejęli to określenie.

Fujiwara Masahiko w obu swoich książkach podkreśla, że podstawą cywilizacji japońskiej jest *wa* 和, czyli po prostu japońskość, tradycja, społeczeństwo ukształtowane przez wrażliwość (*jōcho* 情緒) i formę (*katashi* 形). *Wa* to też harmonia, porozumienie, koncyliacyjność. Fujiwara wyjaśnia, że wrażliwość oznacza szczególne podejście do piękna przejęte od kultury dworskiej (VIII-XII w.), zaś forma wskazuje na oparcie się na ustalonych regułach i zasadach postępowania, dla których głównym źródłem jest kodeks etyczny samurajów²⁸. Arystokraci, jak podkreśla Fujiwara, stworzyli niezwykle wyrafinowaną kulturę, której synonimem stało się piękno elegancji (*miyabi* みやび) i umiejętność odczuwania piękna wzruszeń (*mono no aware* もののあわれ) wywołanego przez upływ czasu, przemijanie, niestałość, efemeryczność zjawisk. Japończycy, zdaniem Fujiwary, wyróżniają się unikalnym rodzajem empatii przejawiającej się w skłonności do podziwiania piękna przyrody²⁹. Ta wrażliwość została poddana rytualizacji, zamieniając wiele prostych, codziennych czynności w sztukę. Fujiwara mówi wręcz o poszanowaniu piękna i rytuału (*bi to rei o jūshi shimasu* 美と礼を重視する)³⁰. Jako przykłady wymienia święta podziwiania przyrody (*hanami*, *momiji*, *tsukimi*), a ponadto kontemplowanie przemian czterech pór roku widoczne w różnych aspektach życia codziennego Japończyków, przede wszystkim w kulturze kulinarnej, w której pojawiają się sezonowe potrawy wykorzystujące surowce właściwe dla danej pory roku, w strojach (wzornictwo, kolorystyka), w urządzeniu mieszkań oraz w tradycyjnych sztukach japońskich, takich jak: droga herbaty, sztuka układania kwiatów, droga zapachów.

²⁷ Ibidem, s.19.

²⁸ Fujiwara M., *Nihonjin no hokori*, op. cit., s. 36, *Kokka no hinkaku*, op. cit., s. 95-96.

²⁹ Fujiwara M., *Kokka no hinkaku*, op. cit., s. 96-97.

³⁰ Ibidem, s. 98.



Przejawy wrażliwości Japończyków na piękno przyrody i cztery pory roku:
po lewej od góry czarka z laki z motywem klonów, obok kimono z
motywami roślinnymi.

Od lewej na dole ciasteczka japońskie *wagashi*,
obok zestaw kuchni narodowej *kaiseki ryōri* (*haute cuisine*)

Fujiwara zauważa również, że buddyjskie przekonanie o efemeryczności i niestałości wszystkich istot żywych i zjawisk (*shogyō mujō* 諸行無常) zostało poddane estetyzacji i zamieniło się w piękno smutku i ulotności (*mujōkan* 無常観). Jego symbolem jest przede wszystkim kwiat wiśni *sakura*, który kwitnie zaledwie przez kilka dni i w ciągu kilku godzin opada. Podobnych przeżyć natury estetyczno-sentymentalnej dostarczają klony, które na jesieni przybierają barwę purpurową.

Drugą warstwę tradycyjnych wartości stanowi etyka, czyli, jak nazywa to Fujiwara, *katachi*³¹, a więc zespół reguł i norm kształtujących postępowanie i zachowania Japończyków.

Jest nim *bushidō* 武士道, czyli niepisany kodeks etyczny samurajów, uosabiający narodowego ducha Japończyków. Fujiwara podkreśla, że *bushidō* nie stanowi jednego systemu etycznego, tylko jest zbiorem zasad obowiązujących w poszczególnych epokach historycznych. Inny zatem był kodeks w okresie wojen rodów Taira i Minamoto (XII w.), inny w czasie wojen domowych „kraju w wojnie” (*sengoku jidai*, XVI-XVII w.), a jeszcze inny w okresie rządów rodu Tokugawa (1603-1868). Wspólnymi elementami wszystkich odmian *bushidō* były wartości, które szczególnie wysoko ceniono. Należały do nich, jak wymienia Fujiwara, miłosierdzie (*jiai* 慈愛), prawdomówność (*seijitsu* 誠実), cierpliwość (*nintai* 忍耐), uczciwość (*seigi* 正義), odwaga (*yūki* 勇氣), współczucie (*sokuin* 惻隱), honor (*meiyo* 名誉) i poczucie wstydu (*haji* 恥)³². Fujiwara wyraźnie podkreśla, że to właśnie odejście od zasad ducha *bushidō* doprowadziło do wypaczeń japońskiej polityki, upadku i przegranej Japonii.

Watanabe Shōichi również nawiązuje do istnienia cywilizacji japońskiej opartej na unikalności kulturowej Japończyków:

W innych kręgach cywilizacyjnych są różne państwa, języki i kultury, ale tylko Japonia tworzy odrębną cywilizację, jest jedynym państwem z odrębnym językiem i historią³³.

Watanabe podkreśla, że o unikalności japońskiej cywilizacji świadczą rodzima religia shintō i system cesarski (nieprzerwana linia dynastyczna). Nazywa Japonię „archipelagiem wysp Galapagos” (*garapagosu shokoku no yōna mono desu* ガラパゴス諸国のようなものです), który w odróżnieniu od swojego pierwowzoru, potrafi się rozwijać i podlega nieustannym zmianom³⁴. Jedną z podstaw tych przemian jest podejście Japończyków do obcych wzorców. Otóż zdaniem Watanabe, mają oni umiejętność przetwarzania wzorców

³¹ Fujiwara Masahiko, *Kokka no hinkaku*, op. cit., 116.

³² Fujiwara M., *Kokka no hinkaku*, op. cit., 116-117.

³³ Watanabe S., op. cit., s.16.

³⁴ Watanabe S., op. cit., s.38.

(*shōkaryoku* 消化力) i dostosowywania ich do własnych potrzeb i upodobań³⁵. Jako przykłady Watanabe podaje pismo chińskie, prądy religijne i filozoficzne (buddyzm, konfucjanizm, taoizm), jedzenie, broń, zdobycze współczesnej cywilizacji. Jest to rzadka umiejętność, z której, jak podkreśla Watanabe, Japończycy powinni być dumni.

Watanabe, podobnie jak Fujiwara, poszukuje oryginalności i unikalności kulturowej Japończyków w tradycji i tradycyjnym systemie wartości. Zauważa, że to duch samurajów i kodeks *bushidō* stworzył współczesną Japonię i podkreśla, że podstawą systemu norm i zachowań samurajów było poszanowanie honoru i unikanie poczucia wstydu. Słowo samuraj pochodzi od czasownika *saburau* さぶらう, który oznaczał „bycie na służbie, oddanie się służbie, bycie czymś wasalem”³⁶. Dla samuraja utrata honoru oznaczała okrycie się hańbą, które było gorsze od śmierci, dlatego najlepszym wyjściem z trudnych sytuacji stało się popełnienie honorowego samobójstwa *seppuku* 切腹. Jednym z najważniejszych zadań samurajów była ochrona ziemi, z której pochodzili lub na której służyli. Zgodnie ze starym przysłowiem *issho kenmei no chi* 一所懸命の地 samurajowie powinni „zachować wierność i strzec ze wszystkich sił ziemi, na której służyli”. W okresie pokojowych rządów rodu Tokugawa, samurajowie wprawdzie nie walczyli, ale nadal stanowili elitę społeczną i zajmowali się przede wszystkim rozwojem duchowym, studiami nad klasyką chińską i japońską, sztukami walki. I w okresie Meiji, kiedy Japonia zaczęła szybko się modernizować, to właśnie ta klasa społeczna bardzo sprawnie dostosowała się do nowych realiów, zamieniając się w warstwę urzędników państwowych.

Z kolei japońskie poczucie piękna wiele zawdzięcza, zdaniem Watanabe, kulturze dworskiej, zdominowanej przez kobiety. Tutaj podobnie, jak Fujiwara, dostrzega dworską elegancję, romantyczną wrażliwość i szczególne miejsce miłości w relacjach pomiędzy kobietą a mężczyzną³⁷. I chociaż w epoce dworskiej językiem urzędowym był chiński, to jednak japońszczyzna (*yamato kotoba* 大和言葉), jak podkreśla, stała się językiem komunikacji miłosnej, jak również poezji i literatury pięknej. Jako przykład największego dzieła ukazującego świat kultury dworskiej Watanabe podaje *Genji monogatari* 源氏物語 („Opowieść o księciu Genjim”, 1008), powieść napisaną przez Murasaki

³⁵ Ibidem, s. 48-49.

³⁶ Ibidem, s. 53.

³⁷ Watanabe S., op. cit., s. 80-83.

Shikibu 紫式部. Jest to pierwsza japońska powieść miłosna i psychologiczna pokazująca życie uczuciowe tytułowego bohatera, który odznacza się nie tylko wyjątkową urodą, ale i wybitną osobowością. Jest niezwykle wrażliwy i wszechstronnie uzdolniony, potrafi grać na instrumentach muzycznych, tańczyć, malować, komponować poezję, tworzyć własne kadzidła i zapachy, ma ponadto piękny charakter pisma oraz staranne wykształcenie w dziedzinie klasyki chińskiej, japońskiej i etykiety dworskiej.

Jak przywrócić Japończykom poczucie godności?

Zarówno Fujiwara, jak i Watanabe uważają, że jedynym sposobem uratowania Japonii przed globalizacją i amerykańizacją jest przywrócenie jej godności. Jeden i drugi autor poświęca temu zagadnieniu ostatni rozdział w swojej książce, który stanowi niejako podsumowanie całego wywodu. Obaj są zgodni, że to właśnie klęska wojenna i Trybunał Tokijski odebrały Japończykom poczucie dumy i przekreśliły wszystkie osiągnięcia przedwojennej Japonii, a na dodatek wpoili im przekonanie, że „choć pojedynczy Japończyk może być dobry, to już w grupie tworzą naród bardzo niebezpieczny, łatwo schodzący na złą drogę”³⁸. Tymczasem, jak twierdzi Fujiwara, japońska kultura odznacza się unikalną wartością³⁹. W odróżnieniu od Europy i Ameryki, gdzie ceni się wolność, równość, indywidualizm, w społeczeństwie japońskim najwyżej stawia się porządek i harmonię wewnątrz grupy. Japończycy, jak zauważa Fujiwara, już od czasów średniowiecza utożsamiali wolność z egoizmem (*mikatte* 身勝手)⁴⁰ i byli przekonani o słuszności działania na rzecz ogółu, państwa, a nie partykularnych interesów jednostki. Jak podkreśla, Japończycy w sposób naturalny i historyczny kierują się w życiu publicznym dobrem ogółu, a nie jednostki (*ko yori ōyake* 個より公), cnotą, a nie zyskiem (*kane yori toku* 金より徳), harmonią, a nie rywalizacją (*kyōsō yori wa* 競争より和)⁴¹.

Innym ważnym aspektem powrotu do godności państwa japońskiego, jest zdaniem Watanabe, konieczność przewartościowania historii, która pomogłaby uświadomić Japończykom, że nie wszystko, co robili w czasie II

³⁸ Fujiwara M., *Nihonjin no hokori*, op. cit., s. 236.

³⁹ Ibidem, s. 236-237.

⁴⁰ Ibidem, s. 236.

⁴¹ Fujiwara M., *Nihonjin no hokori*, op. cit., s. 248.

wojny światowej było godne potępienia⁴². Wiąże to się z wprowadzeniem reform w japońskim systemie edukacji.

Z kolei Watanabe Shōichi przedstawia wręcz receptę (*shohōsen* 処方箋) na przywrócenie Japończykom poczucia godności. Przybiera ona postać rozwiązań wielopoziomowych. Pierwszy poziom to kwestia pamięci historycznej. Watanabe, podobnie jak Fujiwara, uważa, że należy edukować społeczeństwo i przekonywać go o unikalności kulturowej Japonii na tle innych kultur i cywilizacji. Jak zauważa, Japonia jest wyjątkowa, ponieważ stanowi „jedyną taką cywilizację, jedyny w swoim rodzaju kraj, język i historię”⁴³. Jako przykład podaje ciągłość państwową i dynastyczną, co jego zdaniem jest ewenementem na skalę światową. Z wielu wybitnych postaci historycznych, największym wzorem do naśladowania, doskonale wpisującym się w obecne czasy, jest, w oczach Watanabe, reformator Shibusawa Eichi 渋沢栄一 (1840-1931), uznawany powszechnie za twórcę japońskiego nowoczesnego przemysłu i pierwszego banku Daiichi Kokuritsu Ginkō (Pierwszy Bank Państwowy).

Ważna jest również edukacja Japończyków w dziedzinie rodzimej kultury i literatury pięknej, a w szczególności poezji. Ta ostatnia właśnie stanowi o szczególnej wrażliwości Japończyków na piękno.

Drugi poziom napraw ma charakter etyczny i dotyczy powrotu do kodeksu *bushidō*. Nadrzędną zasadą, jaką powinni się kierować Japończycy, to przekonanie, że „nie wolno popełniać czynów, których należy się wstydzić” (*hazukashii koto o shite wa ikenai*, 恥ずかしいことをしてはいけない).

Kolejny poziom napraw to eliminacja wszelkich patologii społecznych, na przykład problemu prześladowania i znęcania się nad słabszymi uczniami w szkołach, odejście od, wzorowanego na systemie amerykańskim, liberalizmu gospodarczego czy stworzenie zabezpieczeń socjalnych, które zniwelowałyby różnice w dochodach i poziomie życia Japończyków.

Wreszcie ostatni poziom dotyczy szczególnej roli języka japońskiego w kształtowaniu unikalności narodowej Japończyków, co oznacza konieczność edukowania i pogłębiania wiedzy o dawnej kulturze i literaturze.

⁴² Ibidem, s.246-247.

⁴³ Watanabe S., op. cit., s.152.

Uwagi podsumowujące

Dyskurs *Nihonjinron*, który rozpoczął się pod koniec XIX w., wraz z modernizacją i westernizacją Japonii, a więc w czasie kiedy tworzone było japońską tożsamość narodową, wciąż jest niezwykle aktualny. Współcześnie, kiedy Japonia stanęła przed problemem globalizacji i kryzysu społecznego, pojawiają się nowi autorzy, którzy próbują nie tylko zdiagnozować przyczyny obecnej sytuacji, ale również ją zmienić, proponując metody naprawcze. Omawiani w niniejszym artykule Fujiwara Masahiko i Watanabe Shōichi są mało nowatorscy, zarówno w swoich refleksjach, jak i wnioskach. Podobnie jak wielu badaczy przed nimi, ratunek dla Japonii upatrują w powrocie do tradycji i tradycyjnych wartości, czyli narodowego ducha Yamato⁴⁴, który jest, ich zdaniem, unikalny. Duch Yamato jako kwintesencja japońskości powinien być wciąż pielęgnowany, chociażby po to, aby Japończycy znów mogli odczuwać dumę ze swojego kraju.

A na czym polega unikalność ducha Yamato? Odwołując się do słynnego wiersza *tanka*⁴⁵ Motooriego Norinagi 本居宣長 (1730-1801), który w najpełniejszy sposób oddaje istotę ducha narodowego Japończyków, można stwierdzić, że duch Yamato to szczególna wrażliwość na wszelkie przejawy piękna oraz empatyczne podejście do zjawisk otaczającego świata.

敷島の大和心を人間はば、朝日に匂ふ山桜

Shikishima no Yamatogokoro o hito towaba, asahi ni niou yamazakura.

Motoori Norinaga⁴⁶

Na pytanie, czym jest duch Yamato, odpowiedź może być jedna. To górska wiśnia rozciągająca zapach w porannych promieniach słońca.

Motoori Norinaga

Czy mówienie zatem, jak starają się przekonać nas badacze *Nihonjinron*, o unikalności kultury japońskiej, która stała się podstawą tożsamości narodowej Japończyków, jest uprawnione? Warto przytoczyć tutaj wypowiedź Anny Wierzbickiej, która w swoich rozważaniach nad kulturą i językiem japońskim stwierdziła: „zgodziłabym się, że w japońskiej kulturze nie ma nic „szczególnie” unikalnego, po prostu dlatego, że każda kultura jest unikalna. Ale chociażby z

⁴⁴ Yamato – dawna nazwa Japonii.

⁴⁵ *Tanka* 短歌 – krótki wiersz wywodzący się z poezji klasycznej, zbudowany z 31 sylab.

⁴⁶ Fujiwara M., *Kokka no hinkaku*, op. cit., s. 125.

tego też powodu nie mogę zgodzić się z twierdzeniem, że unikalność kultury japońskiej jest mitem”⁴⁷. Jeśli przyjąć zatem, że każda kultura jest na swój sposób unikalna, to z pewnością kultura japońska, która wykazuje się pewną hermetycznością, należy do wyjątkowych.

⁴⁷ Anna Wierzbicka, *Słowa klucze, Różne języki – różne kultury*, przekład Izabela Duraj-Nowosielska, WUW, Warszawa 2007, s. 431.

Historyczne zaszłości i perspektywy „reazjanizacji” Japonii

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę prześledzenia procesu wyłaniania się tożsamości Japonii jako członka wspólnoty azjatyckiej. Punktem wyjścia do rozważań jest postulat „opuszczenia Azji i dołączenia do Europy” (*datsua nyūō*), sformułowany pod koniec XIX w. Zagrożona utratą suwerenności Japonia zdecydowała się wówczas na realizację polityki przyspieszonej modernizacji korzystając z wzorców zachodnich. Koncepcje „podźwignięcia” regionu i solidarnego przeciwstawienia się zachodnim kolonizatorom (*kōaron*) ścierały się z postulatami „opuszczenia Azji” (*datsuaron*), która nie była w stanie dotrzymać Japonii kroku. Przesyt westernizacją zrodził potrzebę powrotu do tradycyjnych wartości i podkreślenia znaczenia charakteru narodowego, co doprowadziło do wysnucia wniosku o szczególnym posłannictwie Japonii w wyzwaniu Azji z opresji Zachodu. Ustanowiona w początkach lat 40. XX w. Strefa Wspólnego Dobrobytu Wielkiej Azji Wschodniej była już jednak tylko odległym echem pierwotnych idei panazjanizmu, zakładających pokojową współpracę. Klęska w wojnie w Azji i na Pacyfiku, a w ślad za nią amerykańska okupacja Japonii i ustalenia traktatu pokojowego z San Francisco uwarunkowane rozwojem zimnowojennego konfliktu, przypieczętowały przynależność tego kraju do ideologicznego Zachodu. Dynamiczny wzrost gospodarczy, jak również nieefektywne podejście do kwestii rozliczeń wojennych pogłębiały przepaść materialną i wyobcowanie Japonii w regionie, mimo wielu wartościowych inicjatyw. Koniec zimnej wojny ujawnił kolejny kryzys narodowej tożsamości spowodowany w dużej mierze uzależnieniem Japonii od Stanów Zjednoczonych. Próby zredefiniowania charakteru narodowego wpisują się tym razem w szerszy dyskurs na temat wspólnych „wartości azjatyckich”. Współczesna Japonia stoi wobec konieczności wypracowania nowej roli w regionie, szczególnie wobec rosnącej potęgi Chin. Zmuszona jest przy tym balansować pomiędzy naciskami ze strony Stanów Zjednoczonych, obawiających się stopniowego osłabienia wpływów w integrującej się Azji, a wciąż żywymi uprzedzeniami państw regionu, wynikającymi z doświadczeń wojennych, czego dowodem są m.in. nieustannie przywoływane skojarzenia ze „Strefą Dobrobytu”.

Słowa kluczowe: azjanizacja, *datsua nyūō*, Japonia, panazjanizm, rozliczenia wojenne, Stany Zjednoczone, Strefa Wspólnego Dobrobytu Wielkiej Azji Wschodniej, Wspólnota Azji Wschodniej

Do momentu zakończenia zimnej wojny przynależność Japonii do obozu zachodniego stanowiła niezachwiany filar jej polityki zagranicznej. Amerykańska kuratela oddalała obawy państw regionu Azji i Pacyfiku co do możliwości odrodzenia się japońskiego militarizmu, przynosząc Japonii wymierne korzyści gospodarcze. Ceną były jednak zarzuty merkantylizmu, opinie „karła” w dziedzinie polityki międzynarodowej, a nawet „wasala Ameryki”¹. W latach 90. nasiliły się głosy o potrzebie „reazjanizacji” Japonii, ale inicjatywy Tokio w dziedzinie integracji regionalnej obarczone są negatywnymi skojarzeniami, wynikającymi z doświadczeń „ostatniej wielkiej wojny” (*saki no taisen* 先の大戦), jak przez władze Japonii określany jest konflikt zbrojny z lat 1937-1945.

Problemy z terminologią są jednym z wielu przykładów, świadczących o niezakończonym procesie rozliczeń wojennych. Nakazem amerykańskich władz okupacyjnych obowiązujący wcześniej termin „wojna Wielkiej Azji Wschodniej” został zastąpiony określeniem „wojna na Pacyfiku”, zaś próby wskrzeszenia starej nazwy, podejmowane przez środowiska pravicowe, budzą protesty nie tylko ze strony azjatyckich sąsiadów, ale także na gruncie wewnętrznym. Historyczne zaszłości są nadal obecne w retoryce politycznej Chin i Korei, uniemożliwiając Japonii wyzbycie się piętna agresora, mimo przywiązania do pacyfistycznej konstytucji, manifestowanego przez kolejne pokolenia Japończyków, czy hojnie udzielanej Oficjalnej Pomocy Rozwojowej (ODA). Pojednaniu nie służą również wizyty członków japońskiego rządu w świątyni Yasukuni poświęconym душom poległych za ojczyznę (w tym osobom skazanym na karę śmierci przez Trybunał Tokijski)², ani też naginanie interpretacji 9. artykułu konstytucji umożliwiające zwiększenie zakresu operacji

¹ Eric Heginbotham, Richard J. Samuels, *Mercantile Realism and Japanese Foreign Policy*, Center of International Studies, Massachusetts 1996; Gavan McCormack, *Japan's Client state (zokkoku) problem*, www.japanfocus.org/-Gavan-McCormack/3961 [9.05.2014].

² Chram Yasukuni odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu japońskiej zbiorowej pamięci historycznej oraz tożsamości narodowej jako symbol bohaterstwa i patriotyzmu. Dla ofiar wojny jest on jednak symbolem japońskiego etnocentryzmu, militarizmu, czy wręcz religijnego fanatyzmu. Więcej na ten temat: Katarzyna Starecka, *Problem rozdziału religii od państwa jako wyraz tendencji do przewyższania japońskiego militarizmu po II wojnie światowej*, w: Bogumił Grott (red), *Różne oblicza nacjonalizmów. Polityka - religia - etos*, Nomos, Kraków 2010, s. 489-514.

Oddziałów Samoobrony w celu sprostania oczekiwaniom Waszyngtonu, a także odzyskania statusu „normalnego państwa”.

Osnowę niniejszych rozważań stanowi hasło „opuszczenia Azji” (*datsua* 脱亜), a także jego powojenne modyfikacje. „Tezę o potrzebie opuszczenia Azji” (*datsuaron*) przypisywaną Fukuzawie Yukichiemu, jednemu z czołowych japońskich publicystów i działaczy oświatowych końca XIX w., wypomina się Japonii także współcześnie. Pokutuje opinia, że to właśnie rada opuszczenia „złego towarzystwa” w postaci Chin i Korei, nadała ekspansywnego charakteru polityce zagranicznej Japonii, omotanej ambicją dorównania państwom zachodnim, sprowadzając ją na drogę agresji. Rozgoryczenie azjatyckich sąsiadów potęguje fakt, że od 30 lat podobizna Fukuzawy figuruje na japońskim banknocie o największym nominale (10 tys. jenów)³.

Koncepcja „opuszczenia Azji” jako antyteza panazjanizmu

W połowie lat 50. XIX w. po dwustuletnim okresie izolacji, Japonia skapitulowała wobec przewagi cywilizacyjnej Zachodu, otwierając swe granice szturmującym je amerykańskim okrętom. W kolejnych latach, poza Stanami Zjednoczonymi, nierównoprawne traktaty narzuciły Japończykom Wielka Brytania, Rosja, Holandia, Francja, Portugalia oraz Prusy⁴. Obserwacja agresywnej ekspansji Zachodu na kontynencie azjatyckim prowadziła do wniosku, że konieczne jest promowanie przyspieszonej modernizacji. Odwołanie się do instytucji cesarza jako elementu pradawnej tradycji jednoczącej wszystkich Japończyków miało przy tym ocalić kulturę i ducha narodowego. Pojawiły się także koncepcje regionalnej współpracy. W 1880 r. powstało Stowarzyszenie Rozwoju Azji (Kōaikai 興亜会), mające na celu promowanie przyjaznych stosunków pomiędzy Japonią, Chinami i Koreą, uznanych za „trzon” państw azjatyckich. Trzy lata później z powodu krytyki, że nazwa tej organizacji sugeruje przewodnią rolę Japonii „w podźwignięciu” zacofanych azjatyckich sąsiadów, przemianowano je na Stowarzyszenie Azji (Ajia Kyōkai).

Tymczasem, pod koniec 1884 r. na łamach redagowanego przez Fukuzawę dziennika „Jiji Shinpō” ukazał się artykuł autorstwa Hinohary Shōzō podającego w wątpliwość korzyści płynące z angażowania się w Azji:

³ Zob.: <http://japanese.joins.com/article/808/69808.html?sectcode=700&servcode=700>; http://japanese.joins.com/article/108/119108.html?sectcode=A00&servcode=A00;www.imaail.com/sub_news/sub_news_view.php?news_id=72790&yy=2011 [21.05.2014].

⁴ Więcej na ten temat: Ewa Pałasz-Rutkowska, *Najważniejsze kierunki w polityce zagranicznej Japonii w latach 1854-1919*, „Japonica”, nr 11/1999, s. 45-58.

„Dlaczego mielibyśmy dźwigać Azję i opierać się Europie? To, że cały kontynent azjatycki jest zrujnowany nie jest naszą sprawą. Musimy zadbać o niezawisłość naszego kraju, Japonii, i zapewnić dobrobyt naszym rodakom. Nawet jeśli cesarskie Chiny zostaną zagarnięte przez Francję, czy Hindusów zniewolonych przez Brytyjczyków, dopóki nie podzielimy ich losu, nie ma czego żałować... Mam nadzieję, że wkrótce w miejsce Kōakai ustanowione zostanie Datsuakai”⁵ (Stowarzyszenie Opuszczenia Azji). Rada oderwania się od krajów azjatyckich (*ridatsu* 離脱), w tym wypadku Chin, pojawia się także w traktacie badacza klasyki chińskiej Oki Senjina, wydanym pod wpływem klęski Chin w konfrontacji z Francją (1883-1884)⁶. W podobnym tonie utrzymany był także artykuł opublikowany w tej samej gazecie, tym razem jednak anonimowo, w marcu 1885 r. Brzmiał on następująco: „Nie możemy czekać, aż kraje sąsiednie unowocześnią się, abyśmy mogli wspólnie tworzyć dobrobyt w Azji. Powinniśmy raczej wystąpić z szeregów państw azjatyckich i związać swoją przyszłość z cywilizowanymi narodami zachodnimi. Nie musimy traktować Chin i Korei w specjalny sposób tylko dlatego, że są naszymi sąsiadami. Po prostu przyjmijmy wobec nich podejście jak ludzie Zachodu. Pobłażliwość wobec złego towarzystwa okrywa i nas złą sławą.”⁷. Odmienny kierunek działań, a mianowicie integrację regionu azjatyckiego na zasadach równouprawnienia zakładała natomiast sformułowana w tym samym roku przez działacza politycznego Taruiego Tōkichiego koncepcja Wielkiej Unii Narodów Azji (*Dai Tōgappō* 大東合邦)⁸.

Przesyt spowodowany westernizacją uruchomił pod koniec XIX w. dyskusje na temat świadomości narodowej Japończyków. Coraz bardziej zaczęła być odczuwalna potrzeba zdefiniowania „japońskości” i zaznaczenia własnej odrębności kulturowej. Znalazło to m.in. wyraz w publikacjach określanych wspólną nazwą *Nihonjiron* (dyskurs na temat tożsamości Japończyków)⁹. Po okresie naśladownictwa można było w Japonii zaobserwować powrót do

⁵ Cyt. za: Urs Matthias Zachmann, *The Foundation Manifesto of Kōakai (raising Asia Society) and the Ajia Kyōkai, (Asia Association), 1880-1883*, w: Sven Saaler, Christopher W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism. A Documentary History*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2011, t. 1, s. 57.

⁶ Sushilla Narsimhan, *Japanese Perceptions of China in the Nineteenth Century. Influence of Fukuzawa Yukichi*, South Asia Books, Columbia 1999, s. 119-120..

⁷ *Good-bye Asia*, w: David J. Lu (red.), *Japan. A documentary History*, M.E. Sharpe, London 1997, t. 2, s. 351-353.

⁸ Rozprawa Taruiego opublikowana została jednak dopiero w 1893 r. Zob.: Kyu Hyun Kim, *Tarui Tōkichi's Arguments on Behalf of the Union of the Great East, 1893*, w: S. Saaler, Ch. W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism*, op. cit., t. 1, s. 73-84.

⁹ Por. artykuł I. Kordzińskiej-Nawrockiej na temat współczesnej recepcji tego terminu w niniejszym tomie.

wartości rodzimych, aczkolwiek nie oznaczało to całkowitego odrzucenia osiągnięć cywilizacji zachodniej¹⁰. Z powodu obaw rządu przed „niebezpiecznymi ideami” z Zachodu – anarchizmem, komunizmem, socjalizmem, a także liberalizmem – mogącymi spowodować „upadek ducha patriotyzmu, stanowiącego istotę japońskiego charakteru narodowego oraz przesiąknięcie społeczeństwa skrajnym indywidualizmem”, w 1911 r. utworzona została tzw. policja myśli (*shisō keisatsu*)¹¹. Do powołania tego rodzaju instytucji niewątpliwie przyczyniło się ujawnienie spisku na życie cesarza¹².

Większa aktywność na arenie międzynarodowej doprowadziła w tym czasie Japonię do wojen z Chinami (1894-1895), a następnie Rosją (1904-1905). Argumentowano je koniecznością obrony Korei, trudno jednak zaprzeczyć, że w praktyce służyły zabezpieczeniu interesów Japonii. Sukcesy militarne umocniły jej pozycję w regionie. Po zwycięstwie nad Rosją Japonia stała się niejako „starszym bratem rasy żółtej”, którego misją miało być poprowadzenie narodów Azji ku wyzwoleniu spod jarzma kolonialnego¹³. Z drugiej strony Japonia sama stawała się potęgą kolonialną, narażając się na opinie „wroga publicznego” Azji¹⁴. W wyniku wojny z Chinami zyskała m.in. Tajwan, w 1910 r. dokonała aneksji Korei, z kolei swój udział w I wojnie światowej po stronie Ententy wykorzystwała jako okazję do wkroczenia na chińską część kontynentu.

W opinii japońskich myślicieli, takich jak Mitsukawa Kametarō, Kita Ikki, czy Ōkawa Shūmei, pesymistyczne prognozy dla Europy, zawarte m.in. w dziele niemieckiego filozofa, Oswalda Splengera, *Zmierzch Zachodu* (1917) wzmacniały szanse powodzenia „boskiej misji” wyzwolenia Azji. Pogarszająca się sytuacja gospodarcza Japonii, a także niezadowolenie społeczeństwa z ustaleń konferencji waszyngtońskiej (1922) sprzyjały narastaniu nastrojów nacjonalistycznych. Wprowadzenie ograniczenia zbrojeń morskich odbierano przede wszystkim jako kroki służące podtrzymaniu „chwijającego się imperializmu” i wyraz zachodniej hipokryzji. Ōkawa podkreślał także znaczenie zwycięstwa rewolucji bolszewickiej, uważając je za dowód na poparcie tezy o

¹⁰ Więcej na ten temat: Ewa Pałasz-Rutkowska, *Japońskie reakcje na spotkania z Zachodem*, w: *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w Azji i Afryce*, Trio, Warszawa 2005, s. 40-75.

¹¹ Cyt. za: Carol Gluck, *Japan's Modern Myth. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton 1985, s. 188.

¹² Ewa Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii*, WUW, Warszawa 2012, s. 200.

¹³ Zob. Yamamuro Shin'ichi, *Nihon gaikō to Ajiashugi no kōsaku*, „Seijigaku” 1998, nr 49, s. 3-32.

¹⁴ Sven Saaler, Christopher W. A. Szpilman, *Introduction. The Emergence of Pan-Asianism as an Ideal of Asian Identity and Solidarity, 1850-2008*, w: S. Saaler, Ch. W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism*, op.cit., t. 1, s. 22.

możliwości obalenia *status quo* i za najsilniejszy „zewnątrzny bodziec dla działań na rzecz odrodzenia Azji”¹⁵.

Znaczącą rolę w dyskursie na temat istoty panazjanizmu odegrali także Koder Kenkichi, Sawayanagi Masatarō oraz Sugita Teiichi¹⁶. „Zwrot ku Azji” (*Ajia kaiki* アジア回帰) był w tym czasie w coraz większym stopniu naznaczony przekonaniem o przewodniej roli Japonii w regionie (*Nihon meishuron* 日本盟主論)¹⁷. Czynnikiem o dużym znaczeniu był jej sukces na polu modernizacji, a także fakt, że udało jej się utrzymać niepodległość. Uwypuklano elementy tożsamości narodowej (*kokutai* 国体), takie jak boskie pochodzenie cesarza, nieprzerwana linia dynastyczna, czy specyficzne relacje pomiędzy cesarzem a narodem jako wielką rodziną, uważano bowiem, że sprzyjają one zachowaniu stabilności politycznej, co również predestynowało Japonię do przewodzenia Azji¹⁸. W dziele *The Ideals of the East* (wydanym w Londynie w 1903 r., a przetłumaczonym na język japoński w 1939 r.) myśliciela i badacza kultury, Okakury Tenshina, można było przeczytać, że to właśnie unikalne cechy Domu Cesarskiego pozwalały uznać Japonię za „skarbnicę kultury azjatyckiej”¹⁹. Okakura stwierdził: „Azja jest jedna”. Tezę tę należało jednak potraktować jako myślenie życzeniowe, bowiem Okakura doskonale zdawał sobie sprawę z różnorodności kultur tego regionu. Wprowadzał przy tym rozróżnienie na Orient, który był dla niego synonimem zacofania i upadku (do tej kategorii zaliczał Chiny i Indie), oraz wysoko rozwiniętą Azję, którą reprezentowała Japonia. Ochrona wschodnich ideałów przed zachodnim imperializmem była więc jej posłannictwem.

Z czasem idee panazjanizmu zaczęły być utożsamiane z dążeniem do ustanowienia japońskiej hegemonii, znajdując podatny grunt wśród grup interesu, związanych z przemysłem oraz armią. Wynikiem incydentu mandżurskiego, który wybuchł w 1931 r. na przedmieściach Mukden, było

¹⁵ Christopher W. A. Szpilman, *The Yūzonsha War Cry*, w: Sven Saaler, Christopher W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism*, op. cit., t. 2, s. 55-61; Christopher W. A. Szpilman *Ōkawa Shūmei*: „Various Problems of Asia in revival”, 1922, w: ibidem, s. 69-74.

¹⁶ Sven Saaler, *Pan-Asianism during and after World War I: Koder Ken'ichi (1916), Sawayanagi Masatarō (1919), and Sugita Teiichi (1920)*, w: S. Saaler, Ch.W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism*, op. cit., t. 1, s. 255-269.

¹⁷ Cemil Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, <http://www.japanfocus.org/-Cemil-Aydin/2695> [25.07.2014].

¹⁸ Więcej na ten temat: Ewa Pałasz-Rutkowska, *Działania armii japońskiej na rzecz obrony kokutai, narodowego charakteru przed wpływami obcymi (lata trzydzieste XX w.)*, „Japonica” 1994, nr 1, s. 37-46; Marcin Lisiecki, *Kokutai no hongi w japońskim dyskursie nacjonalistycznym*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010.

¹⁹ Brij Tankha, *Okakura Tenshin: "Asia is One", 1903*, w: S. Saaler, Ch.W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism*, op. cit., t. 1, s. 93-101.

utworzenie marionetkowego państwa Mandżukuo²⁰. Działania Armii Kwantuńskiej były sprzeczne z oficjalnym kursem polityki zagranicznej Japonii, jednak ekspansja na kontynent wydawała się wówczas najskuteczniejszym sposobem na rozwiązanie trudności gospodarczych, wynikających m.in. z braku surowców oraz przeludnienia. Wezwanie Japonii przez Ligę Narodów do wycofania się z Mandżurii skłoniło ją do wystąpienia z tej organizacji w marcu 1933 r. Dostrzegano jednak potrzebę udziału w bloku regionalnym, czego dowodem był postulat zawiązania Ligi Wielkiej Azji (Dai Ajia Rengō 大アジア連合), sformułowany w tym czasie przez Stowarzyszenie Wielkiej Azji (Dai Ajia Kyōkai), którego nazwa zainspirowana była przemówieniem na temat „wielkiego azjanizmu”, wygłoszonym niemal dekadę wcześniej przez twórcę Kuomintangu, Sun Yat-sena²¹.

W 1934 r. w „proklamacji Amō”, azjatyckim odpowiedniku doktryny Monroe’a, Japończycy zapowiadali przejęcie odpowiedzialności za ład w Azji Wschodniej²². Pierwszym krokiem ku temu miało być odrzucenie tzw. polityki otwartych drzwi i objęcie kontroli nad stosunkami Chin z mocarstwami zachodnimi, zgodnie z hasłem „Azja dla Azjatów”. Mimo zapewnień japońskiego resortu spraw zagranicznych co do pokojowych intencji, w tym gotowości faktycznego uznania niezależności Mandżukuo, stosunki japońsko-chińskie uległy pogorszeniu. W 1937 r. japońskie oddziały wkroczyły do Chin, zaś zbrodnie na ludności cywilnej pogłębiały wyobcowanie Japonii na arenie międzynarodowej, co z kolei skłoniło ją do stopniowego zacieśniania kontaktów z Niemcami i Włochami, które w ramach „paktu trzech” uznały prymat Japonii w Azji Wschodniej.

W 1938 r. premier Konoe Fumimaro zapowiedział kształtowanie „nowego porządku w Azji Wschodniej”. Pierwszym krokiem w tym kierunku miało być utworzenie Wspólnoty Azji Wschodniej (Tōa Kyōdōtai 東亜共同体), jednoczącej Japonię, Mandżukuo i Chiny. Podbudowy ideologicznej dla tego przedsięwzięcia dostarczyły teorie Rōyamy Masamichiego, który podkreślał, że wspólnota regionu orientального (*tōyōteki chiiki kyōdōtai* 東洋的地域共同体)

²⁰ Wspólna Japońsko-Chińska Komisji ds. Historii w raporcie z 2010 r. nie wykluczyła, że incydent mandżurski wybuchł przypadkowo.

Zob. http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/pdfs/rekishi_kk_j-2.pdf.

²¹ Jednym z najbardziej aktywnych członków był generał Matsui Iwane. O ile w Chinach został on zapamiętany jako dowódca wojsk wkraczających w 1937 r. do Nankinu, japońska prawica uznaje go za bohatera wojny służącej wyzwoleniu narodów Azji i ofiarę Trybunału Tokijskiego, który skazał go na karę śmierci za bierną postawę wobec popełnionych zbrodni. Torsten Weber, *The Greater Asia Association and Matsui Iwane, 1933*, w: S. Saaler, Ch.W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism*, op. cit., t. 2, s. 137-147.

²² Ewa Pałasz-Rutkowska, *Polityka Japonii wobec Polski 1918-1941*, Nozomi, Warszawa 1998, s. 93.

powinna mieć charakter konfederacji, opierać się na racjonalnej polityce, kolektywizmie i zapewnić narodom wchodzącym w jej skład dobrobyt. Powinna także uwzględniać i szanować różnicowanie etniczne, a jednocześnie podejmować starania, by możliwe było „twórcze połączenie poszczególnych elementów kultur i zdefiniowanie w ten sposób relacji z kulturą Zachodu”. Zaznaczał, że nie może to być blok o charakterze autarkicznym, lecz system przystosowany do funkcjonowania w skali globalnej²³. W celu koordynacji działań rządu w sferze politycznej, gospodarczej i kulturalnej ustanowiona została Rada Rozwoju Azji (Kōain 興亜院).

W opinii krytyków, hasła regionalizmu nastawionego na rozwój były jedynie przykrywką dla rosnących zapędów ekspansjonistycznych Japonii. Przed nadmiernym rozciągnięciem frontu ostrzegał władze w Tokio Ishiwara Kanji, jeden z dowódców Armii Kwantuńskiej, odpowiedzialny za operację przejęcia Mandżurii. Przekonywał, że Japonia nie dysponuje dostatecznym potencjałem, by kontrolować Chiny. Za głównego wroga Japonii uważał Rosję oraz mocarstwa zachodnie. Był zwolennikiem utworzenia Ligi Azji Wschodniej (Tōa Renmei 東亜連盟) łączącej Japonię, Chiny i Mandżurię i skoncentrowania się na przygotowaniach do decydującej wojny (*saishū sensō* 最終戦争) Japonii z Zachodem. Jej zwycięstwo umożliwiłoby zaprowadzenie pokoju w świecie zjednoczonym pod panowaniem cesarza, zgodnie z zapożyczonym ze starożytnej kroniki *Nihongi* (720 r.) hasłem *hakkō ichiu* 八紘一宇 (dosł. „osiem kątów, jeden dach”)²⁴. Studiując spuściznę Ishiary można wysnuć wniosek, że to właśnie niespełnione oczekiwania Japończyków wobec Azji sprowadziły Japonię na drogę hegemonii.

W tym czasie, korzystając z zaangażowania Aliantów w działania zbrojne w Europie, japońskie władze kreśliły wizję rozszerzonej współpracy gospodarczej. Nowy porządek dotyczyć miał zarówno Chin i Mandżurii, jak i Azji Południowo-Wschodniej. Planowano utworzenie Strefy Wspólnego Dobrobytu Wielkiej Azji Wschodniej (Daitōa Kyōeiken 大東亜共栄圏), obejmującej Chiny, Koreę, Tajlandię, Birmę, Francuskie Indochiny (Wietnam, Laos, Kambodżę), Malaje oraz Holenderskie Indie Wschodnie (Indonezję). Japonia stawiała sobie za cel nie tylko wyparcie mocarstw zachodnich z Dalekiego Wschodu, ale także uzyskanie dostępu do potrzebnych surowców oraz stworzenie „nieprzenikalnego pasa obronnego”, zabezpieczającego jej

²³ Jung-Sun N. Han, *Rōyama Masamichi and the “Principles of an East Asian Cooperative Community” 1938*, w: S. Saaler, Ch.W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism*, op. cit., t. 2, s. 175-178.

²⁴ Roger H. Brown, *Ishiwara Kanji’s “Argument for an East Asian League”, 1940*, w: ibidem, s. 201-208.

posiadłości przed atakami z zewnątrz. Miała to być autarkiczna wspólnota państw, oparta nie na kolonialnej opresji, ale azjatyckim duchu i więzach krwi²⁵.

Podpisanie japońsko-radzieckiego paktu o neutralności w 1941 r. umożliwiło Japończykom tzw. marsz na południe. Przeciagająca się wojna w Chinach, a także zajęcie przez Armię Cesarską Półwyspu Indochińskiego wywołały reakcję rządu amerykańskiego i zastosowanie wobec Tokio sankcji gospodarczych. W grudniu 1941 r. Japonia uderzyła na Pearl Harbor. Prawie jednocześnie zaatakowane zostały inne cele na obszarze Pacyfiku (wyspy Guam, Wake, Wyspy Gilberta, Hongkong, Filipiny i Malaje). „Japoński blitzkrieg” trwał do połowy 1942 r. Po bitwie o Midway szala zwycięstwa zaczęła przechylać się na korzyść Aliantów. Dla podkreślenia azjatyckiej solidarności, pod koniec 1943 r. w Tokio zwołana została konferencja propagandowa z udziałem przedstawicieli pięciu państw, wchodzących w skład „Strefy Dobrobytu”, tj. Birmy, Chin, Mandżuko, Filipin i Tajlandii.

Jeden z czołowych japońskich filozofów, Nishida Kitarō, określając zmagania Japończyków „świętą wojną”, przekonywał: „Japonia wygra tę wojnę, ponieważ społeczeństwo jest gotowe ponieść ofiarę życia. Wygrana ocali Azję i przyniesie ludzkości nową nadzieję”²⁶. W tej sytuacji zwycięstwo Stanów Zjednoczonych należało uznać za dowód słuszności poglądu, iż przyszłość Japonii związana jest z nowoczesnym przemysłem i akceptacją form organizacji społeczno-politycznych stworzonych przez Zachód, które jak wierzone były źródłem jej siły.

Jedną z pierwszych prób oceny spuścizny japońskiego panazjanizmu²⁷ podjął w latach 60. krytyk literacki, sinolog Takeuchi Yoshimi. Przekonywał, że idee te uległy w latach 30. zniekształceniu. W przeciwieństwie do politologa, Maruyamy Masao, uważał, że panazjanizm należy wyraźnie odróżnić od faszyzmu. On sam, w 1941 r. entuzjastycznie podszedł do decyzji Japonii o wytoczeniu wojny Stanom Zjednoczonym, uważając to za „akt pokuty” za japońską agresję w Chinach i dowód porzucenia polityki imperializmu. Agresja ta wynikała, jego zdaniem, z zastosowania karygodnych zachodnich metod wobec Azji i nie miała nic wspólnego ze wschodnim duchem, kulturą, ani normami politycznymi²⁸. Z kolei w interpretacji historyka Hayashiego Fusao,

²⁵ Sven Saaler, *Matsuoka Yōsuke and the Greater East Asian Co-Prosperity Sphere, 1941*, w: *ibidem*, s. 223-228.

²⁶ Cyt. za Ben-Anami Shillony, *Politics and Culture in Wartime Japan*, Oxford University Press, Oxford 1981, s. 112.

²⁷ Na temat terminologii por.: S. Saaler, Ch. W. A. Szpilman, *Introduction...*, op. cit., s. 12-20.

²⁸ Christian Uhl, *Takeuchi Yoshimi, "Japan's Asianism"*, 1963, w: S. Saaler, Ch. W. A. Szpilman (red.), *Pan-Asianism*, op. cit., t. 2, s. 317-326.

wojna na Pacyfiku była jedynie fragmentem stuletniej wojny, mającej na celu przeciwstawienie się zachodniej inwazji²⁹.

Opinie na temat „ostatniej wielkiej wojny” są bardzo zróżnicowane, także w samej Japonii. Ienaga Saburō, autor podręczników do historii, uważany za głos sumienia współczesnej Japonii, w sposób zdecydowany określił tę wojnę jako agresywną³⁰. Z kolei Takashima Nobuyoshi, w podręczniku licealnym *Gendai shakai* (Społeczeństwo współczesne) przedłożonym do zatwierdzenia komisji ministerialnej w początkach lat 90. zawarł następujący wniosek: „Walki prowadzone podczas II wojny światowej na frontach Azji i Pacyfiku przez armię japońską realizującą plan ustanowienia ‘Strefy Wspólnego Dobrobytu Wielkiej Azji Wschodniej’ zakończyły się klęską. Był to jeden z rezultatów działań nowoczesnej Japonii, która w okresie Meiji przyjęła drogę ‘opuszczenia Azji i dołączenia do Europy’, czyniąc ofiarami tej polityki narody i państwa azjatyckie.” Zwięzła i bardzo krytyczna opinia japońskiego historyka, uważanego (z uwagi na zmagania z podręcznikową cenzurą) za następcę Ienagi, wywołała zastrzeżenia ze strony komisji podręcznikowej, wskazującej na konieczność wyjaśnienia uczniom okoliczności sformułowania takiego hasła³¹.

W rzeczywistości hasło „opuszczenia Azji i dołączenia do Europy” (*datsua nyūō* 脱亜入欧) zostało rozpropagowane dopiero po wojnie przez historyka Tōyamę Shigekiego, który dowodził, iż to właśnie doktryna Fukuzawy przyczyniła się w znacznym stopniu do wyzwolenia imperialistycznych zapędów Japonii³². Podobne wnioski odnaleźć można w publikacjach takich badaczy, jak Hattori Shisō, Kawano Kenji, czy Kano Masanao. Brakuje dowodów na poparcie tezy, że krótki artykuł zamieszczony w „Jiji Shinpō” w 1885 wywołał w momencie opublikowania większy oddźwięk polityczny³³, faktem jest jednak, że powyższe określenie zostało użyte w 1895 r. w wypowiedzi ówczesnego ministra spraw zagranicznych Mutsu Munemitsu, który zwycięstwo Japonii w wojnie z Chinami przypisał m.in. polityce „opuszczenia Azji i dołączenia do Europy”. W tej sytuacji to właśnie Mutsu uznać można za autora drugiego członu tego sformułowania (czyli *nyūō*)³⁴. Fragmenty kontrowersyjnego anonimowego tekstu zostały przypomniane w latach 30. XX

²⁹ Kristine Dennehy, *Hayashi Fusao, “Affirmation of the Great East Asian War”, 1963*, w: ibidem, s. 307-316; Por. Nishio Kanji, *Nichibei hyakunen sensō*, Tokuma Shoten, Tōkyō 2013.

³⁰ Ienaga Saburō, *Taiheiyō sensō*, Tōkyō 2002 (oryg. 1968).

³¹ Cyt. za: Yasukawa Junnosuke, *Fukuzawa Yukichi no Ajia ninshiki*, w: Takashima Nobuyoshi (red.), *Takashima ga kyōkasho ga touta mono*, Kōbunken, Tōkyō 2006, s. 140.

³² Tōyama Shigeki, *Nisshi sensō to Fukuzawa Yukichi*, w: *Tōyama Shigeki chōsakushū*, Iwanami Shoten, Tōkyō 1992 (oryg. „Fukuzawa Kenkyū”, 1951, nr 6).

³³ <http://www.asahi.com/international/history/chapter02/memory/01.html> [6.08.2014].

³⁴ Por. Sushilla Narsimhan, op. cit., s. 121.

wieku, wówczas też po raz pierwszy jako jego autor wskazany został Fukuzawa³⁵, jakkolwiek istnieją przesłanki, by sądzić, że został on napisany przez któregoś z dziennikarzy „Jiji Shinpō”³⁶. Nie ulega jednak wątpliwości, że Fukuzawa jako wydawca był odpowiedzialny za jego upublicznienie. Przedruk pełnej wersji artykułu ukazał się dopiero w pierwszej połowie lat 60³⁷.

Maruyama Masao zwraca uwagę, że hasło „opuszczenia Azji” pojawia się w tym artykule tylko raz i nie wydaje się kluczowe dla myśli politycznej Fukuzawy. Nie natrafimy na nie w pozostałych jego tekstach, gdzie główny nacisk kładziony jest na takie wartości, jak wolność (*jiyū*), prawa człowieka (*jinken*), oświecenie (*bunmei*), władza państwowa (*kokken*), czy atmosfera wolności (*dokuritsu no kishō*)³⁸. Przeciwnego zdania jest badacz historii myśli społecznej, Yasukawa Junnosuke, który przekonuje, że postulat zerwania więzi z Azją jest jak najbardziej spójny z poglądami zadeklarowanego zwolennika westernizacji Japonii, jakim był Fukuzawa³⁹. Z kolei, w opinii historyka, Hirayamy Yō, wysuwane w okresie powojennym zarzuty, że z dzieł Fukuzawy wyziera pogarda dla Azji i należałoby go uznać, za „ideowego przywódcę polityki agresji” (*shinryaku no sendōsha* 侵略の先導者) wydają się pozbawione podstaw, tym bardziej, że to właśnie Fukuzawa w jednym z przemówień wygłoszonych w 1898 r. ganił przejawy pogardliwego nastawienia Japończyków wobec pozostałych krajów azjatyckich⁴⁰.

Jak zauważa historyk Banno Junji, omawiany artykuł stanowił jedynie komentarz do bieżących wydarzeń i był przede wszystkim wyrazem rozczarowania wobec zakończonego fiaskiem puczu Gapsin (*Kōshin seihen* 甲申政変), którego celem było odsunięcie od władzy przedstawicieli rodu Min, spolegliwych wobec Chin i opierających się przyspieszonej modernizacji państwa koreańskiego⁴¹. Wynikało z niego, że dalsze wspieranie reform w królestwie Joseon i angażowanie się na tym tle w konflikt z Chinami było

³⁵ Ishikawa Mikiaki (red.), *Zoku Fukuzawa Yukichi zenshū*, Iwanami Shoten, Tōkyō 1933, t. 2, s. 40-42, <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1078022/38> [20.05.2014].

³⁶ Autorem artykułu mógł być Ishikawa (redaktor dzieł zebranych Fukuzawy) lub Takahashi Yoshio (zob. Ida Shin'ya, *Rekishi to tekusuto Saikaku kara Yukichi made*, Kōbōsha, Tōkyō 2001, s. 104).

³⁷ *Ajiashugi*, w serii: *Gendai Nihon shisō taikēi*, Chikuma Shobō, Tōkyō 1963, t. 9, s. 38-40.

³⁸ Maruyama Masao, *Fukuzawa Yukichi no tetsugaku*, Iwanami Shoten, Tokyo 2001, s. 281-282.

³⁹ Yasukawa Junnosuke, op. cit., s. 140-166.

⁴⁰ Hirayama Yō, *Fukuzawa Yukichi no shinjitsu*, Bungei Shunjū, Tōkyō 2004, s. 199-203; 209-210, 226-227; Hirayama Yō, *Chūgoku ni Fukuzawa Yukichi wa 'Ajia shinryakuron' sha to iwaretara*, w: Nakajima Mineo (red.), *Rekishi no uso o miyaburu. Nihon kingendaishi no sōten 35*, Bungei Shunjū, Tōkyō 2006, s. 34-37.

⁴¹ Joanna Rurarz, *Historia Korei*, Dialog, Warszawa 2005, s. 283-289.

pozbawione sensu⁴². Podobne stanowisko prezentuje badacz stosunków międzynarodowych Kitaoka Shin'ichi, według którego słowa te należy traktować jako postulat zerwania z dotychczasową koncepcją przewodzenia reformom oświeceniowym w Korei (*bunmei kaika* 文明開化), a nie zachętę do przyjęcia polityki agresji⁴³.

„Japamerica”

W 1945 r. Japonia po raz pierwszy w swej historii objęta została okupacją obcych mocarstw. Podobnie jak w 1854 r. inicjatorami „otwarcia kraju” (*kaikoku* 開国) na wpływy Zachodu byli Amerykanie, którzy zapewnili sobie decydującą rolę w polityce okupacyjnej, realizowanej pod hasłem demilitaryzacji, a także demokratyzacji, aby Japonia już nigdy nie była w stanie zagrozić pokojowi na świecie. Po 6 latach okupacji, lewicowy intelektualista Shimizu Ikutarō stwierdzał na łamach czasopisma „Chūō Kōron”: „Japończycy ponownie stali się Azjatami”. W jego opinii, pokonana, zrujnowana gospodarczo Japonia była już tylko marginalnym państwem azjatyckim, które nie mogło stawać w szranki z zachodnimi mocarstwami⁴⁴.

W rzeczywistości, nasilająca się zimna wojna skłoniła Stany Zjednoczone do redefinicji polityki wobec Japonii i podjęcia kroków, mających na celu uczynienie z niej sojusznika w powstrzymywaniu komunizmu w Azji. Po 1948 r. zaniechano sądów zbrodniarzy wojennych i zdecydowano się na zwiększenie udziału konserwatywnych polityków w rządzeniu państwem. Uruchomiono także program odbudowy gospodarczej, którego efekty wzmocniły zamówienia specjalne dla wojsk walczących w Korei. Porozumienia zawarte w 1951 r. w San Francisco („separatystyczny” traktat pokojowy oraz japońsko-amerykański układ o bezpieczeństwie), determinowały miejsce Japonii jako członka obozu zachodniego. 9. artykuł powojennej konstytucji, dotyczący wyrzeczenia się przez Japonię zbrojeń, stanowił uzasadnienie dla stałej obecności na Wyspach Japońskich amerykańskich formacji wojskowych. Waszyngton oferował dalszą pomoc ekonomiczną, oczekiwał jednak współpracy

⁴² Banno Junji, *Kaisetsu*, w: Tomita Masafumi (red.), *Datsuaron hoka*, w serii: *Fukuzawa Yukichi senshū*, Iwanami Shoten, Tōkyō 1981, s. 317-338. Por. Andre Schmid, *Korea Between Empires, 1895-1919*, Columbia University Press, s. 129-136.

⁴³ Kitaoka Shin'ichi, *Dokuritsu jison. Fukuzawa Yukichi no chōsen*, Kōdansha, Tōkyō 2002, s. 262-271.

⁴⁴ Cyt. za Oguma Eiji, *Postwar Japanese Intellectuals' Changing Perspectives on "Asia" and Modernity*, <http://www.japanfocus.org/-Oguma-Eiji/2350> [6.08.2014].

w zakresie polityki bezpieczeństwa, czego rezultatem było utworzenie w 1954 r. Oddziałów Samoobrony⁴⁵.

W artykule zamieszczonym w 1957 r. w „Chūō Kōron” antropolog, Umesao Tadao, stwierdzał (w dużej mierze pod wpływem teorii Arnolda Toynbeego), że ze względu na swoją odmiennność, Japonia właściwie nie powinna być uważana za część Orientu i bliżej jej było do Europy, przynajmniej pod względem „predyspozycji do tworzenia wysoko rozwiniętej cywilizacji” (*kōdo bunmei* 高度文明)⁴⁶. Wśród podstawowych zasad polityki zagranicznej opublikowanych w tym czasie w pierwszej japońskiej Błękitnej Księdze Dyplomacji, znalazła się wprawdzie zapowiedź dążenia do „członkostwa we wspólnocie azjatyckiej” (pozostałe dwa punkty dotyczyły aktywnego udziału w strukturach ONZ oraz współpracy z wolnym światem)⁴⁷, ale w praktyce związki z Azją uległy dalszemu rozluźnieniu. Chociaż niewielu Japończyków widziało swój kraj jako integralną część obozu liberalnej demokracji, powoli umacniał on swą pozycję w gronie państw zachodnich. Od 1975 r. Japonia co roku brała udział w spotkaniach na szczycie najbardziej uprzemysłowionych państw świata, a w 1980 r. przyłączyła się do bojkotu olimpiady w Moskwie i sankcji ekonomicznych wystosowanych przez Zachód wobec ZSRR po jego inwazji w Afganistanie. Stopniowo oswojono się także z kontrowersyjnym, w świetle konstytucyjnego zapisu o wyrzeczeniu się zbrojeń, sformułowaniem japońsko-amerykański „sojusz wojskowy”. Zacieśnianie wzajemnej współpracy można było tym razem podsumować hasłem: „opuszczenie Azji, dołączenie do Ameryki” (*datsua nyūbei* 脱亜入米). Stosunki ze Stanami Zjednoczonymi obrazowały również takie określenia, jak: „konsorcjum Amerippon”⁴⁸, czy „Japamerica”⁴⁹.

Uwarunkowania zimnowojenne spowodowały znaczne opóźnienie w normalizacji stosunków dyplomatycznych z azjatyckimi sąsiadami, aczkolwiek należy zaznaczyć, że nie rezygnowano ze współpracy gospodarczej na zasadzie rozdziału polityki od ekonomii. W 1965 r. podpisany został traktat o podstawach stosunków z Koreą Południową, natomiast uregulowanie kontaktów z ChRL możliwe było dopiero w latach 70., w związku ze zwrotem w polityce

⁴⁵ Więcej na ten temat: Katarzyna Starecka, *Pacyfistyczna Japonia – jak długo? Problem rewizji 9. artykułu Konstytucji*, w: Agata Bareja-Starzyńska, Piotr Balcerowicz, Jan Rogala (red.) *Świat Orientu – Orient w świecie*, WUW, Warszawa 2010, s. 240-253.

⁴⁶ Bert Edström, *The Japanese and Europe. Images and Perceptions*, Routledge 2013, s. 67-68.

⁴⁷ http://www.jfir.or.jp/e/special_study/seminar1/conver_3.htm [6.05.2014].

⁴⁸ Zbigniew Brzezinski, *Trans-Pacific Venture Called Amerippon*, „International Herald Tribune”, 29.04.1987.

⁴⁹ Tetsuro Kato, *The Age of 'Japamerica' - taking Japanese development seriously*, „Hitotsubashi Journal of Social Studies”, nr 21/1989, s. 61-78.

Waszyngtonu wobec Chin. Zaskoczenie wywołane polityką Nixona, a także kryzys paliwowy skłoniły Japonię do poszukiwania możliwości współpracy z krajami Azji Południowo-Wschodniej zarówno w celu uzyskania stałego dostępu do źródeł surowców, jak i ograniczenia stopnia zależności od Stanów Zjednoczonych⁵⁰.

Idee regionalizmu mogły być w tym czasie realizowane przez Japonię wyłącznie w ramach bloku antykomunistycznego. Koncepcja Funduszu Rozwoju Azji Południowo-Wschodniej zgłoszona w 1957 r. przez premiera Kishiego Nobusuke, przewidywała współpracę gospodarczą niekomunistycznych krajów Azji i Pacyfiku pod przewodnictwem Japonii, przy wydatnym wsparciu kapitału amerykańskiego. Spotkała się ona jednak z ostrą krytyką ze strony potencjalnych członków, głównie ze względu na skojarzenia z tzw. Strefą Dobrobytu. Jej negatywny odbiór pogłębiał fakt, że Kishi pełnił w czasie wojny funkcję ministra przemysłu i handlu⁵¹.

Na uwagę zasługuje także projekt utworzenia Strefy Wolnego Handlu Pacyfiku (PAFTA) sformułowany w połowie lat 60. przez ekonomistę, późniejszego rektora Uniwersytetu Hitotsubashi, Kojimę Kiyoshiego⁵². Protagonistą koncepcji stworzenia organizacji, łączącej Japonię, Stany Zjednoczone, Kanadę, Australię, Nową Zelandię, a także kraje Azji Południowo-Wschodniej, był ówczesny minister spraw zagranicznych Miki Takeo, którego zdaniem „odseparowana od Azji Japonia nie miała szans na przetrwanie”⁵³. Niechęć wobec Japończyków, wynikająca przede wszystkim z doświadczeń wojny w Azji i na Pacyfiku była jednak trudna do przezwyciężenia, o czym świadczyły demonstracje, do jakich doszło podczas wizyty premiera Tanaki Kakueia w Indonezji, Tajlandii i na Filipinach w 1974 r. Japonii zarzucano ponadto, że pokaźne kwoty kierowane do krajów azjatyckich w ramach oficjalnej pomocy ekonomicznej (ODA) wykorzystywane są przede wszystkim na budowę infrastruktury wspierającej japońskich inwestorów. Próbę budowania relacji z krajami ASEAN na zasadach partnerstwa zapoczątkowała w 1977 r. tzw. Doktryna Fukudy⁵⁴.

⁵⁰ Ewa Trojnar, *Japonia a monarchie Zatoki Perskiej*, WUJ, Kraków 2009.

⁵¹ Jeong Kyong-Ah, *Kishi naikaku no Tōnan Ajia Kaihatsu Kikin kōsō to Ajia shokoku no hannō*, w: „The Research Bulletin of the Faculty of Education and Welfare Science”, Oita University nr 27(1), 4/2005, s. 17-32.

⁵² Pekka Korhonen, *Japan and the Pacific Free Trade Area*, Routledge 2013.

⁵³ Takahi Terada, *The Japanese Origins of PAFTAD. The Beginning of an Asian Pacific Economic Community*, <https://crawford.anu.edu.au/pdf/pep/pep-292.pdf>.

⁵⁴ Więcej na ten temat: Piotr Kozłowski, *Ewolucja polityki Japonii wobec ASEAN*, w: Krzysztof Gawlikowski, Małgorzata Ławacz (red.), *Japonia na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 208-231.

Dynamiczny rozwój gospodarczy, jak również problem rozliczeń wojennych skutkowało wyobcowaniem Japonii w regionie. Mit o wyjątkowości podsyłali także Amerykanie, którzy podkreślali specyfikę japońskiej demokracji oraz modelu kapitalizmu, próbując wyjaśnić podłoże narastających tarć gospodarczych⁵⁵. W ostatecznym rachunku Japonia nie była uznawana ani za „wystarczająco zachodnią”, ani „odpowiednio azjatycką”⁵⁶. Jej osiągnięcia w dziedzinie ekonomii, w tym rozwiązania w zakresie metod zarządzania⁵⁷, mogły jednak stanowić wzorzec dla reszty świata, o czym świadczyły propagowane na przełomie lat 70. i 80. w Singapurze i Malezji hasła *Learn from Japan* („Ucz się od Japonii”) oraz *Look East* („Spójrz na Wschód”) ⁵⁸.

Nowy azjanizm

Pod koniec lat 80. publikacje poświęcone unikalności Japończyków” (*Nihonjinron*)⁵⁹ zaczęły ustępować miejsca opracowaniom dotyczącym problematyki azjatyckiej⁶⁰. Tendencję tę można powiązać z rozkwitem gospodarczym kolejnych państw regionu Azji, przypisywanym w dużym stopniu czynnikom o podłożu kulturowym (jak np. etos pracy). Wysuwano m.in. tezę, że specyficzne stosunki społeczne implikują powstanie odmiennej, azjatyckiej formy kapitalizmu, który w odróżnieniu od kapitalizmu zachodniego miał charakter wspólnotowy (*Gemeinschaft capitalism*)⁶¹. Sukces państw nowo uprzemysłowionych (NICs) traktowany był jako dowód moralnej wyższości społeczeństw azjatyckich, w których zasadniczą rolę odgrywały takie wartości, jak poszanowanie hierarchii, więzy rodzinne, podporządkowanie grupie, duch harmonii i współpracy. Powstało też przekonanie, którego wyrazicielem był

⁵⁵ Zob. m.in: Ezra Vogel, *Japan as Number One. Lessons for Americans*, Harvard University Press, Cambridge, London 1979; Chalmers Johnson, *MITI and the Japanese Miracle. The Growth of Industrial Policy, 1925-1975*, Stanford University Press, California 1989; Karel van Wolferen, *The Enigma of Japanese Power. Power and Politics in a Stateless Nation*, Vintage, New York 1990.

⁵⁶ Zbigniew Brzeziński, *Wielka szachownica*, Politeja, Warszawa 1999, s. 179.

⁵⁷ Nagano Takeshi, *Nihonteki kei'ei kara tōyōteki kei'ei*, Bungei Shunjū, nr 6/1992, s. 142-149.

⁵⁸ Mahathir Mohamad, *New Deal for Asia*, Coronet Books, London 1999; www.mofa.go.jp/region/asia-paci/malaysia/pmv0212/speech.html [10.10.2014].

⁵⁹ Harumi Befu, *Nationalism and Nihonjinron*, w: Harumi Befu (red.), *Cultural Nationalism in East Asia*, University of California, Berkeley 1993, s. 107-135; Ishizawa Yasuharu, *Nihonjinron. Nihonron no keifu*, Maruzen, Tōkyō 1997.

⁶⁰ Listę tego typu opracowań otwiera *Orientalism* Edwarda Saïda, przetłumaczony na język japoński w 1986 r. Na uwagę zasługują także wielotomowe serie *Ajia no naka no Nihonshi*, 1992-1993 oraz *Ajia kara kangaeru*, 1994). Zob. Hiraishi Naoaki, *Asia Boom in Japanese Publishing*, „Social Science in Japan” 1994, nr 7, s. 27-28.

⁶¹ Sakakibara Eisuke, *Beyond capitalism: The Japanese Model of Market Economics*, University Press of America, Lanham 1993; Tominaga Ken'ichi, *Modernization and Gemeinschaft capitalism in East Asia*, „Japan Review of International Affairs” 1995, nr 1, s. 52-73.

m.in. premier Malezji Mahathir bin Mohamad, że mogą być one traktowane jako wartości uniwersalne⁶².

Nowy azjanizm (*shin Ajiashugi* 新アジア主義) polegał na afirmacji „azjatyckości”⁶³. Pojęcie to brzmiało dość enigmatycznie, biorąc pod uwagę ogromne zróżnicowanie kulturowe narodów zamieszkujących ten obszar geograficzny świata⁶⁴. Znany dziennikarz gazety „Asahi Shinbun”, Funabashi Yōichi, zwracał uwagę na potrzebę „azjanizacji Azji”, rozumianej jako proces samopoznania, którego efektem byłoby wyłonienie się „nowej azjatyckiej tożsamości”⁶⁵. Z kolei dyplomata, Ogura Kazuo, krytykował japońskich przywódców za stawianie Japonii ponad innymi krajami Azji, tylko z powodu stopnia jej zażyłości z Zachodem. Największym przewinieniem Fukuzawy był, jego zdaniem, nie tyle pogardliwy stosunek do innych narodów Azji, lecz zaakceptowanie porządku świata zdefiniowanego przez zachodnie potęgi kolonialne. Uważał, że wystąpienie z Ligi Narodów było właściwym posunięciem, negatywnie oceniał natomiast cały powojenny okres historii Japonii, ponownie naznaczony *dictum* Zachodu. Wytykał także powielanie tego błędu, polegającego na przyjmowaniu zachodniego sposobu myślenia, przez wielu współczesnych przedstawicieli azjatyckich elit politycznych. Podkreślał: „Wszyscy jesteśmy ofiarami zachodniego imperializmu, spadkobiercami wspólnej tradycji kulturowej i skarbnicą ‘azjatyckiego ducha’”⁶⁶. W jego opinii „eksport wschodnioazjatyckiego systemu społecznego” otwierał drogę do „zglobalizowania Azji”, a tym samym dawał jej możliwość decydowania o kształcie nowego ładu światowego.

Zakończenie zimnej wojny stwarzało warunki do zwiększenia azjatyckiego wymiaru japońskiej polityki zagranicznej. Również ze strony przedstawicieli środowisk biznesowych podnosiły się głosy, że nadszedł czas powrotu Japonii do „domu rodzinnego” - Azji. Kobayashi Yōtarō, prezes Fuji Xerox i członek wielu międzynarodowych komisji gospodarczych, wskazywał na osamotnienie Japonii wobec jednoczącego się Zachodu⁶⁷. Jego propozycja

⁶² Mahathir bin Mohamad, *Rozważania o wartościach azjatyckich*, „Azja i Pacyfik” 1999, t. 2, s. 157-168.

⁶³ Saito Seichiro, *The Pitfalls of the New Asianism*, „Japan Echo” 1992, nr 19.

⁶⁴ Tokimasa Sekiguchi, *Azja nie istnieje*, „Teksty drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2008, nr 4, s. 48-75; Josiane Cauquelin, Paul Lim, Birgit Mayer-Koenig, *Asian Values: Encounter with Diversity*, Routledge, London 2014.

⁶⁵ Yoichi Funabashi, *The Asianization of Asia*, „Foreign Affairs” 1993, nr 72(5), s. 75-85.

⁶⁶ Kazuo Ogura, *Ajia fukken no tame ni*, w: Kitaoka Shin’ichi (red.), *Sengo Nihon gaikō ronshū*, Chūō Kōronsha, Tōkyō 1995, s. 483-505.

⁶⁷ Kobayashi Yōtarō, *Sai Ajiaka no susume* (Propozycja reazjanizacji), „Foresight”, 04.1991, s. 44-46; Yotaro Kobayashi, *Re-Asianize Japan*, „New Perspective Quarterly” 1992, t. 9, nr 1, s.

„reazjanizacji” była w dużej mierze reakcją na falę krytyki w związku z dość bierną, a ściślej - ograniczoną do sfery finansowej - postawą Japonii wobec konfliktu w Zatoce Perskiej. Kobayashi podkreślał jednak, że „postępy Japonii w Azji będą problematyczne, jeśli nie uzyska ona poparcia Stanów Zjednoczonych”⁶⁸. Można się było o tym przekonać, gdy Japończycy stanęli wobec szansy pokierowania procesem integracji azjatyckiej. Propozycja przewodzenia Ugrupowaniu Gospodarczemu Azji Wschodniej (EAEC) obejmującego kraje ASEAN oraz Japonię, Chiny i Republikę Korei, złożona przez premiera Mahathira w początkach lat 90. została przez Tokio odrzucona, a jednym z głównych powodów była nieprzychylna reakcja Stanów Zjednoczonych, które nie zostały w tym projekcie uwzględnione.

Wprawdzie koalicyjny gabinet Hosokawy Morihiro, w 1993 r. wykluczył na kilka miesięcy z rządów Partię Liberalno-Demokratyczną (PLD) i podjął próbę wytyczenia autonomicznej polityki zagranicznej i wyzwolenia się spod amerykańskiej kurateli, jednak zaniepokojenie związane z północnokoreańskimi próbami nuklearnymi szybko skłoniło władze w Tokio do większej ostrożności w manifestowaniu asertywności. Poza tym postulaty dotyczące wspólnego przeciwstawienia się przez narody azjatyckie amerykańskiej dominacji, wysuwane m.in. przez prawicowego polityka, Ishiharę Shintarō, mimo poparcia ze strony Mahathira⁶⁹, odbierane były raczej jako powrót do koncepcji „Azji dla Azjatów” i w gruncie rzeczy – „japonizacji Azji”. W 1995 r. ekspert ds. polityki dalekowschodniej, Joseph Nye, podkreślał, że „amerykańska obecność wojskowa w Azji Wschodniej powinna być traktowana jak tlen”⁷⁰. Rok później doszło do odnowienia japońsko-amerykańskiego sojuszu o bezpieczeństwie, którego celem było m.in. upewnienie krajów regionu Azji i Pacyfiku, że mimo zakończenia zimnej wojny siły amerykańskie nie zostaną wycofane z Japonii i nie stanie ona wobec konieczności rozbudowy własnych sił zbrojnych.

Kluczem do zaakceptowania przewodniej roli Japonii w regionie było jej rozliczenie się z wojenną przeszłością. W 1993 r. Hosokawa oficjalnie

20-23. Koichi Iwabuchi, *Return to Asia? Japan in the Global Audio-Visual Market*, „Journal of Social Issues in Southeast Asia” 1994, t. 9, nr 2, s. 226-245.

⁶⁸ Yotaro Kobayashi, *Re-Asianization Does Not Mean Isolation. Japan should strengthen ties with its neighbors, while maintaining good relations with the West*, „Los Angeles Time”, 3.12.1993; http://articles.latimes.com/1991-12-03/local/me-418_1_asian-neighbors [6.08.2014].

⁶⁹ Shintarō Ishihara, Mahathir Mohamad, *No to ieru Ajia*, Kōbunsha, Tōkyō 1994. Por. Morita Akio, Ishihara Shintarō, *No to ieru Nihon*, Kōbunsha, Tōkyō 1989; Shintarō Ishihara, *Oppressed by the West. Japan's Return to Asia can Change Future*, „Straits Times”, 21.01.1995, s. 32.

⁷⁰ www.ioc.u-tokyo.ac.jp/~worldjpn/documents/texts/JPUS/19950227.O1E.html [15.03.2011].

oświadczył, że wojna w Azji i na Pacyfiku miała charakter agresywny, zaś dwa lata później, w 50. rocznicę zakończenia wojny, z inicjatywy socjalistów (mimo sprzeciwu ze strony części członków PLD wchodzącej w skład koalicji rządzącej), parlament uchwalił rezolucję zawierającą słowa przeprosin za czyny popełnione przez Japończyków w czasie wojny. W opinii Wady Harukiego, badacza dziejów Korei oraz Rosji, problem zasadniczo polegał na tym, że „wyrazom ubolewania” nie towarzyszyły konkretne działania na rzecz zadośćuczynienia krzywdom, np. w postaci odszkodowań indywidualnych. W tym czasie rozgłosu nabral problem „kobiet pocieszycielek podległych wojsku” (*jugun ianfu* 従軍慰安婦). Koreańska Rada na rzecz Kobiet Zmuszanych przez Japońskie Siły Zbrojne do Niewolnictwa Seksualnego wystosowała do premiera Japonii list z żądaniem przyznania się do rekrutowania kobiet do wojskowych domów publicznych (tzw. obozów rekreacyjnych). W oświadczeniu z 1993 r. japoński rząd potwierdził, że armia była zamieszana „w sposób bezpośredni lub pośredni” w ten proceder. Do wszystkich żyjących „kobiet pocieszycielek” wystosowane zostały listy przepraszające sygnowane przez premiera, jednak zebraniem pieniędzy na odszkodowania dla ofiar przemocy seksualnej zajęły się już tylko organizacje społeczne⁷¹. Wada zaangażował się w działalność organizacji, zajmującej zbieraniem funduszy na ten cel. Był też jednym z pierwszych, po zakończeniu zimnej wojny, rzeczników udziału Japonii we wspólnocie azjatyckiej. W 1995 r. przedstawił on na łamach koreańskiego czasopisma „Changbi” koncepcję Wspólnego Domu Północno-Wschodniej Azji (Tōhoku Ajia Kyōdō no Ie 東北アジア共同の家), obejmującego Chiny, Tajwan, Rosję, obie Koree, Japonię, a także Stany Zjednoczone, przy czym centrum tak pomyślanej wspólnoty stanowiłby Półwysep Koreański, który już w dawnych wiekach pełnił rolę pomostu pomiędzy cywilizacjami chińską i japońską. Rolę jednoczącą miałyby do odegrania mniejszość koreańska zamieszkująca zarówno Japonię (870 tys.), Chiny (ok. 2,5 mln), jak i Rosję (480 tys.). Niezwykle liczna (ok. 2 mln emigrantów) jest także diaspora koreańska w Stanach Zjednoczonych⁷².

Próba stworzenia mechanizmów szybkiego podejmowania decyzji i systemu ścisłej współpracy regionalnej uniezależnionej do Ameryki było forum dialogowe ASEAN plus 3 (Japonia, Chiny, Korea Pd.), które zainauguowało

⁷¹ Zob. <http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/ianfu.html> [15.03.2011]. Zob. też: Ōnuma Yasuaki, *'Ianfu' mondai to wa nan datta no ka. Media, NGO, seifu no kōzai*, Chūō Kōron Shinsha, Tōkyō 2007.

⁷² Wada Haruki, *Tōhoku Ajia chiiki kyōryoku kōsō to Higashi Ajia kyōdōtai kōsō*, <http://www.wadaharuki.com/touhokua.html> (2007); *Maritime Asia and the Future of a Northeast Asia Community*, <http://japanfocus.org/-Wada-Haruki/2934> [10.09.2014].

działalność w 1997 r. Projekt utworzenia Azjatyckiego Funduszu Monetarnego (Asian Monetary Fund) zgłoszony przez Japonię w związku z kryzysem gospodarczym i finansowym, który wybuchł w tym czasie w południowo-wschodniej Azji, został jednak zawetowany zarówno przez Waszyngton, jak i Pekin. Ponownie odezwały się głosy zarzucające Japonii tworzenie współczesnej wersji „strefy dobrobytu”. Mimo nieprzychylnych opinii i własnych problemów ekonomicznych, w latach 1997-1999 Japonia przeznaczyła ponad 80 mld dolarów na przezwycięzenie kryzysu w Korei Południowej, Tajlandii, Indonezji, Malezji i na Filipinach. W kolejnych latach obserwujemy wyraźny wzrost japońskich inicjatyw mających na celu zacieśnienie współpracy z ASEAN⁷³.

W 2001 r. w raporcie zespołu East Asia Vision, działającym w strukturach ASEAN plus 3 pojawiła się koncepcja utworzenia Wspólnoty Azji Wschodniej (East Asia Community)⁷⁴. Projekt ten zakładał utworzenie „wspólnoty na rzecz pokoju, dobrobytu i postępu”, problematyczna była jednak tożsamość, jaką Japonia wносиłaby do takiego układu. Z wypowiedzi premiera Moriego Yoshirō z 2000 r. wynikało bowiem, że nadal chciałaby być w pewnym sensie traktowana jako „kraj bóstw skupionych wokół cesarza” (*tennō o chūshin to shite iru kami no kuni* 天皇を中心としている神の国)⁷⁵. Niewątpliwie nie wpłynęło to pozytywnie na nastawienie do japońskich inicjatyw w zakresie regionalnej integracji, chociażby ze względu na nasuwające się skojarzenia z koncepcją *hakkō ichiu*.

W 2002 r. kolejny japoński premier, Koizumi Jun'ichirō, podczas swej wizyty w Singapurze zgłosił ideę szczerzej i otwartej współpracy z krajami ASEAN opierając się na „wspólnym działaniu – obustronnym postępie”⁷⁶, czego potwierdzeniem było zawarcie pomiędzy Japonią a Singapurem umowy o wolnym handlu⁷⁷. Gotowość przystąpienia do negocjacji w sprawie zawarcia układów o wolnym handlu z krajami ASEAN zapowiedziały również Chiny. Rywalizacja o wpływy gospodarcze pomiędzy Japonią a Chinami stopniowo się zaostrzała⁷⁸. W odpowiedzi na krytykę ze strony ASEAN, że pod względem

⁷³ W 1999 r. Japonia utworzyła Japan-ASEAN Solidarity Fund, w 2000 r. powstał Japan-ASEAN General Exchange Fund (JAGEF). Więcej na ten temat: Edward Haliżak, *Wspólnota Pacyfiku a Wspólnota Wschodnioazjatycka*, w serii „Żurawia Papers”, zeszyt 8, Warszawa 2006, s. 85-143.

⁷⁴ www.mofa.go.jp/region/asia-paci/report2001.pdf [10.09.2014].

⁷⁵ „Tōkyō Shinbun”, 27.05.2000.

⁷⁶ <http://www.asean.org/resources/2012-02-10-08-47-56/leaders-view/item/speech-by-prime-minister-of-japan-junichiro-koizumi-japan-and-asean-in-east-asia-a-sincere-and-open-partnership-singapore-january-14-2002> [10.09.2014].

⁷⁷ <http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/singapore/jsepa-1.pdf> [10.09.2014].

⁷⁸ <http://www.asean.org/asean/external-relations/china/item/asean-china-free-trade-area>; http://www.asean-china-center.org/english/2010-01/01/c_13263385.htm [10.09.2014].

współpracy w zakresie bezpieczeństwa Japonia jest w dalszym ciągu „bardziej amerykańska” (niż azjatycka), w 2004 r. kraj ten przystąpił do Traktatu Przyjaźni i Współpracy w Azji Południowo-Wschodniej (TAC). Nastąpiło to rok po Chinach.

Od 2003 r. w Pekinie i Seulu działają ośrodki opiniotwórcze, takie jak The Network of East Asian Think-Tanks (NEAT) oraz The East Asia Forum (EAF). Na fali wzrastającego zainteresowania świata polityki, przemysłu i mediów ideą „dołączenia”, a właściwie „powrotu do Azji”, w 2004 r. również w Japonii powołano do życia podobną instytucję, a mianowicie Radę ds. Wspólnoty Azji Wschodniej (Higashi Ajia Kyōdōtai Kyōgikai; The Council on East Asia Community), której przewodniczy były premier Nakasone Yasuhiro. Wśród jej członków panuje konsensus, że nie należy włączać do tej wspólnoty Stanów Zjednoczonych. Znakiem nowych czasów jest fakt, że to właśnie do Nakasone należały sformułowania o Japonii jako niezatapialnym lotniskowcu Stanów Zjednoczonych, czy „japońsko-amerykańskiej wspólnocie przeznaczenia” (*unmei no kyōdōtai* 運命の共同体)⁷⁹.

Od 2005 r. platformę współpracy na obszarze Azji i Pacyfiku, jak również alternatywę dla wspieranego przez Stany Zjednoczone układu APEC, stanowi także Szczyt Azji Wschodniej (East Asia Summit), grupujący państwa ASEAN, Japonię, Chiny, Republikę Korei, a także Australię, Nową Zelandię i Indie (formuła ASEAN plus 6). Inicjatywa Japonii polegająca na zaproszeniu do współpracy dodatkowych państw miała na celu zrównoważenie znaczenia Chin⁸⁰. W 2006 r. Japonia zgłosiła również projekt porozumień w ramach Wszechstronnego Partnerstwa Gospodarczego Azji Wschodniej (CEPEA). Porozumienia o wolnym handlu zawarła do tego czasu z Singapurem (2002), Malezją (2005) i Filipinami (2006)⁸¹, natomiast w 2008 r. z ASEAN (JACEP). Na uwagę zasługuje również propozycja utworzenia Wschodnioazjatyckiej Strefy Wolnego Handlu (EAFTA). Nowy premier Malezji, Abdullah Ahmad Badawi, ostrzegał jednak: „Nie życzymy sobie odrodzenia Strefy Wspólnego Dobrobytu...”⁸².

Podjęmowane przez Japończyków we wczesnych latach pozimnowojennych próby wypracowania alternatywy dla sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi oraz falę nowego azjanizmu podsumować można hasłem *datsua*

Rywalizacja japońsko-chińska dotyczy także regionu Azji Środkowej, czego przykładem były takie inicjatywy jak Piątka Szanghajska, czy Dyplomacja Euroazjatycka zapoczątkowana w 1997 r. przez gabinet Hashimoto.

⁷⁹ <http://www.ceac.jp/e/index.html> [10.09.2014].

⁸⁰ http://www.sangiin.go.jp/japanese/annai/chousa/tippou_chousa/backnumber/2006pdf/20060421107.pdf.

⁸¹ http://www.meti.go.jp/english/policy/external_economy/trade/FTA_EPA/index.html#rcep.

⁸² Cyt. za „Zen’ei”, nr 9/2004.

nyūa 脱ア入亜 („dystansowanie się od Ameryki, zaangażowanie w Azji”)⁸³. Z kolei zdaniem dramaturga, krytyka literackiego i filozofa, Yamazakiego Masakazu, z uwagi na rozwijanie przez Japonię kontaktów z krajami Azji Południowo-Wschodniej, a także Australią i Oceanią, hasło Fukuzawy należałoby sparafrazować jako *datsua nyūyō* 脱亜入洋 (przekroczenie granic Azji i przystąpienie do Oceanii)⁸⁴.

Powrót do Ameryki?

Pozytywne nastawienie do idei współpracy regionalnej zburzyły w 2005 r. antyjapońskie protesty w Chinach. Pretekstu dostarczył demonstrantom jeden z japońskich podręczników do historii, zabiegi Japonii o uzyskanie stałego członkostwa w Radzie Bezpieczeństwa ONZ, a także spory dotyczące eksploatacji złóż gazowych na Morzu Wschodniochińskim. Niszczenie japońskich obiektów usprawiedliwiane były hasłem „patriotyzm nie jest zbrodnią”, w nawiązaniu do regularnych wizyt Koizumiego w świątyni Yasukuni. Ówczesny minister spraw zagranicznych, Machimura Nobutaka, przekonywał, że Japonia nie powinna ugiąć się wobec ciągłych zarzutów dotyczących wojennej przeszłości⁸⁵. W umysłach części polityków zakiełkowało prawdopodobnie myśl o „porzuceniu złego towarzystwa Azji Wschodniej”⁸⁶.

W 2006 r. administracja kolejnego premiera, Abe Shinzō (wnuk Kishiego), proklamowała „dyplomację zorientowaną na wartości” (*kachikan gaikō* 価値観外交). Szef resortu spraw zagranicznych, Aso Tarō, podkreślał konieczność zacieśniania współpracy pomiędzy krajami wyznającymi wspólne wartości, takie jak demokracja, pokój, wolność, prawa człowieka, rządy prawa oraz gospodarka rynkowa, kreśląc wizję „łuku wolności i dobrobytu” łączącego Japonię, Stany Zjednoczone oraz państwa członkowskie Unii Europejskiej i NATO. Państwa te powinny wspólnie działać na rzecz rozszerzania zasięgu tego obszaru, m.in. poprzez wspieranie przemian demokratycznych, misje pokojowe, pomoc rozwojową czy wymianę kulturalną na obszarze rozciągającym się od Azji Północno-Wschodniej, poprzez Azję Południowo-Wschodnią oraz Azję Centralną, po Europę Środkową i kraje nadbałtyckie. Aso udowadniał, że strategia ta nie była „niczym nowym, a jedynie nazwaniem dyplomatycznych dokonań, które Japonia gromadziła systematycznie na swoim koncie przez

⁸³ Por. Kobayashi Masaya, *Chūgoku. Ajia ni okeru kōkyōsei to Nihon*, dostęp: <http://mitizane.ll.chiba-u.jp/metadb/up/ReCPAcoe/kobayashimasaya.pdf> [11.09.2014].

⁸⁴ Zob. Yamazaki Masakazu, *Datsua nyūyō no susume*, Hankyū Komyunikēshonzu, Tōkyō 1995.

⁸⁵ http://mojimojisk.cocolog-nifty.com/miz/2007/01/post_856a.html [15.09.2014].

⁸⁶ Zob. Watanabe Toshio, *Shin datsuaron*, Bungei Shinsho, Tōkyō 2008, s. 282-285.

ostatnie 16-17 lat, i ich nowym usytuowaniem w japońskiej dyplomacji jako całości”, powołując się na przykłady takich inicjatyw, jak Partnerstwo dla Rozwoju Demokracji z 1996 r., wspieranie przez Japonię działalności Nadzwyczajnej Izby Sądu Kambodży, czy pomoc rozwojową kierowaną do byłych republik radzieckich (do 2004 r. osiągnęła ona poziom 30% ODA udzielanej przez wszystkie państwa OECD)⁸⁷.

Wstępem do realizacji powyższej koncepcji miał być czterostronny strategiczny dialog z udziałem Stanów Zjednoczonych, Japonii, Australii i Indii, które utworzyłyby „Azjatycki łuk demokracji”. Pierwsze nieformalne spotkanie w tej sprawie odbyło się w maju 2007 r. zaś we wrześniu kraje te, wraz z marynarką Singapuru, uczestniczyły we wspólnych manewrach morskich Malabar w Zatoce Bengalskiej. Rosnąca dominacja Chin skłaniała bowiem Japonię do szukania nowych partnerów strategicznych w dziedzinie budowania bezpieczeństwa w regionie.

Wprawdzie w koncepcji „łuku wolności i dobrobytu” pominięte zostały nie tylko Korea Północna, ale także Rosja i ChRL, trzeba jednak zauważyć, że w grudniu 2006 r. jako cel swojej pierwszej oficjalnej podróży zagranicznej Abe wybrał Pekin, co można uznać za przejaw dążenia do poprawy dwustronnych stosunków pogorszonych w okresie rządów Koizumiego. Inicjatywa Abe dotycząca budowania „strategicznych relacji opartych na wzajemnych korzyściach” spotkała się z przychylnym przyjęciem chińskich władz i zaowocowała podpisaniem w maju 2008 r. już przez jego następcę, Fukudę Yasuo, oraz prezydenta Hu Jintao, oświadczenia, w którym rządy obu krajów „zdając sobie sprawę z wielkiej odpowiedzialności za pokój, stabilność i rozwój regionu Azji i Pacyfiku oraz świata [...] podejmują się wspólnie działać na rzecz tego, by Morze Wschodniocihńskie uczynić ‘Morzem Pokoju, Współpracy i Przyjaźni’”⁸⁸.

Administracja Fukudy starała się przenieść oś japońskiej dyplomacji w kierunku Chin i Korei, prowadząc „dyplomację synergiczną”, tj. z zachowaniem równowagi pomiędzy sojuszem ze Stanami Zjednoczonymi a kontaktami z azjatyckimi sąsiadami⁸⁹, jednak już po roku, we wrześniu 2008 r. doszło do zmiany rządu, a fotel premiera zajął „twardy” Aso. W ramach „rozszerzania dyplomatycznych horyzontów” w październiku 2008 r. podpisana została japońsko-indyjska deklaracja bezpieczeństwa, która podobnie jak umowa z Australią z marca 2007 r., obejmowała wspólne zwalczanie klęsk żywiołowych,

⁸⁷ <http://www.pl.emb-japan.go.jp/policy/speech1pl.htm> [15.09.2014].

⁸⁸ <http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/china/joint0805.html> [15.09.2014].

⁸⁹ http://www.mofa.go.jp/policy/other/bluebook/2008/html/h1/h1_01.html [15.09.2014].

misje pokojowe, walkę z terroryzmem i współpracę wywiadów.⁹⁰ Mimo zapewnień ze strony uczestników tych porozumień, że nie są one wymierzone przeciwko Chinom, ich odbiór w Pekinie był dość jednoznaczny. Uznano je za próbę instytucjonalnego alienowania Chin oraz promowania systemu sojuszy skupionych wokół Stanów Zjednoczonych.

Odmiennej taktykę zaproponował po odsunięciu od steru rządów PLD premier z ramienia Partii Demokratycznej, Hatoyama Yukio. Jego koncepcja wspólnoty wschodnioazjatyckiej to zaproszenie do głębszej współpracy Chin i Korei. Poprawa relacji Japonii z krajami azjatyckimi, w tym Chinami, dawała Japonii szansę na wzmocnienie pozycji przetargowej wobec Stanów Zjednoczonych⁹¹. Hatoyama podkreślał, że nie chodzi o zapewnienie Japonii dominacji, lecz służyć jako dobry przykład dla innych państw członkowskich⁹². „Dyplomacja braterstwa” (*yūai gaikō* 友愛外交) wywołała krytyczne opinie ze strony ugrupowań prawicowych, zarzucających Demokratom „sprzedajność” wobec Pekinu i Seulu, nadwątliła także stosunki z Waszyngtonem.

W *Wytycznych Narodowego Programu Obrony* ogłoszonych w grudniu 2010 r., przez ekipę kolejnego premiera z ramienia Demokratów, Kana Naoto, podkreślano wagę budowania i wzmacniania struktur wielostronnej współpracy regionalnej, jednocześnie jednak duży nacisk położony został na pogłębienie sojuszu japońsko-amerykańskiego⁹³. W styczniu 2012 r., tuż po ogłoszeniu przez Waszyngton nowej strategii militarnej, przewidującej „zwrot ku Azji” (*Asia pivot*), następca Kana, Noda Yoshihiko, zaproponował sformułowanie „Karty Pacyfiku” (wzorowanej na Karcie Atlantyckiej z 1941 r.), której sygnatariuszami byłyby kraje zrzeszone w APEC⁹⁴. Istotnym elementem amerykańskiej strategii „przebalansowania w stronę Azji” było także rozszerzanie zasięgu Partnerstwa Transpacyficznego (TPP). Naciski ze strony Waszyngtonu, jak również obawy, że zjednoczenie Azji może nastąpić bez udziału Japonii sprawiło, że japońscy przywódcy, mimo protestów m.in. ze strony rodzimych producentów żywności, zaczęli wyrażać coraz większe zainteresowanie udziałem w tym układzie.

⁹⁰ http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/india/pmv0810/joint_d.html [15.09.2014].

⁹¹ Zbliżonymi motywami kierował się w latach 50. premier Hatoyama Ichirō (dziadek Yukio), podejmując próby normalizacji stosunków z ZSRR.

⁹² Yukio Hatoyama, *A New Path for Japan*, „The New York Times”, 26.08.2009, www.nytimes.com/2009/08/27/opinion/27iht-edhatoyama.html?pagewanted=all&_r=0; www.eaci.or.jp/eastasian/ [10.05.2014].

⁹³ www.mod.go.jp/e/d_act/d_policy/pdf/guidelinesFY2011.pdf [15.09.2014].

⁹⁴ Ograniczenie kręgu sygnatariuszy do krajów APEC skutkowałoby jednak, przynajmniej czasowym, wykluczeniem Indii.

Przyjaźń ze Stanami Zjednoczonymi, zaangażowanie w Azji

Japonia nieustannie poszukuje swego miejsca w regionie. Sukcesy w dziedzinie przyspieszonej modernizacji sprawiły, że Japończycy zawsze chętnie widzieli swój kraj w roli łącznika (*kakehashi*) pomiędzy Wschodem i Zachodem, także na płaszczyźnie ideologiczno-politycznej, o czym świadczą m.in. słowa ministra spraw zagranicznych Shigemitsu Mamoru wygłoszone w 1956 r. z okazji przyjęcia Japonii do ONZ: „Chciałbym, aby Japonia stała się pomostem pomiędzy Wschodem a Zachodem dla zapewnienia pokoju na świecie.”⁹⁵. Stałe członkostwo w Radzie Bezpieczeństwa ONZ zapewniłoby Japonii większą autonomię w stosunkach z Waszyngtonem, jednak mimo znacznych kwot przeznaczanych na działalność tej organizacji, ze względu na ostry sprzeciw Chin, jak i oficjalny brak armii, nie jest ona w stanie tego osiągnąć.

W raporcie z 1998 r. Itō Ken'ichi, prezes Japońskiego Forum ds. Stosunków Międzynarodowych, przestrzegał: „Japonia ulokowana jest w regionie pomiędzy dwoma gigantami. Jeśli nie zdoła wypracować własnych celów narodowych na podstawie unikalnej tożsamości i jasno określić swoich relacji ze światem zewnętrznym, słabnąca potęga Stanów Zjednoczonych oraz wzmacnianie się Chin spowoduje, że będzie musiała skonfrontować swoją ambiwalentną pozycję pomiędzy Wschodem a Zachodem i wybrać pomiędzy podporządkowaniem Stanom Zjednoczonym (symbolizującym Zachód) lub Chinom (oznaczającym Wschód)”⁹⁶.

Zdaniem geostratega, Zbigniewa Brzezińskiego, Japonia powinna w większym stopniu stać się wyrazicielem poglądów Azji i pełnić „rolę tonizującą, powściągając przesadną bezkompromisowość Amerykanów”⁹⁷. Z kolei były premier Aso, zapożyczając termin z dziedziny ekonomii, określa Japonię mianem „wewnętrznego stabilizatora” (*built-in stabilizer*), którego rolą jest zapewnienie stabilizacji gospodarczej i bezpieczeństwa w regionie (to drugie przede wszystkim dzięki współpracy ze Stanami Zjednoczonymi)⁹⁸.

Współczesna Japonia zmuszona jest balansować pomiędzy naciskami ze strony władz w Waszyngtonie, obawiających się stopniowego osłabienia swoich wpływów w integrującej się Azji, a uprzedzeniami państw regionu,

⁹⁵ *Gaimushō no hyakunen*, praca zbiorowa, Hara Shobō, Tōkyō 1968, t. 2, s. 868-869.

⁹⁶ Ken'ichi Ito, *Japan's identity. Neither the West nor the East, 1998*; http://www.jfir.or.jp/e/special_study/seminar1/conversation.htm [10.04.2014].

⁹⁷ Zbigniew Brzeziński, *Wielka szachownica*, op. cit., s. 184.

⁹⁸ Głównym partnerem Japonii na tym polu jest zdaniem Aso, Republika Korei, która wraz z Japonią tworzy „dwie wielkie demokracje Azji”. Zob. Aso Tarō, *Totetsumonai Nihon*, Tōkyō 2007, s. 27-32.

wynikającymi z doświadczeń wojennych. Władze w Tokio zdają sobie sprawę, że ze względów historycznych przewodnia rola Japonii jest trudna do zaakceptowania w większości krajów azjatyckich. Niemniej jednak z uwagi na fakt, że jest ona państwem, które najwcześniej w tej części świata wkroczyło na drogę demokratycznych reform i ma największe doświadczenie m.in. w zakresie funkcjonowania gospodarki rynkowej, zwycięża opinia, że powinna ona odgrywać w regionie Azji rolę tzw. świadomego lidera (*thought leader*)⁹⁹.

Znaczącym wkładem Japonii w rozwój i stabilizowanie sytuacji w regionie jest wspomaganie reform ustrojowych, tworzenie sprzyjających warunków dla współpracy biznesowej, współpraca w zakresie zwalczania przestępczości i terroryzmu, a także ochrony własności intelektualnej¹⁰⁰. Pomoc tego rodzaju została zapoczątkowana w 1994 r. wobec Wietnamu, w kolejnych latach jej odbiorcami w Azji były: Kambodża (współpraca przy organizacji Trybunału Czerwonych Khmerów), Laos, Indonezja, Chiny, Mongolia, Uzbekistan, Nepal, a od 2013 r. - także Mjanma oraz Bangladesz¹⁰¹. Modernizację własnego systemu prawnego Japonia zapoczątkowała już w XIX w., korzystając z wzorców francuskich, niemieckich, a w późniejszym okresie – amerykańskich. Dzielenie się doświadczeniami m.in. w zakresie modernizacji systemu prawnego, w tym przystosowywania zagranicznych rozwiązań do rodzimych uwarunkowań, Japończycy traktują zarówno jako swoje posłannictwo w Azji, jak i wspólny interes państw regionu. Od 2007 r. realizowany jest program mający na celu wzmocnienie zdolności sektora cywilnego w dziedzinie budowania pokoju w Azji¹⁰². Realizacja projektów w zakresie budowy infrastruktury społecznej uważana jest za podstawę działań na rzecz bezpieczeństwa jednostki ludzkiej¹⁰³. Kolejną propozycją Japonii, bazującej na własnych doświadczeniach walki z klęskami żywiołowymi, jest m.in. zgłoszona w 2011 r. inicjatywa utworzenia Sieci Zarządzania Kryzysowego w ramach współpracy z Centrum Koordynacji Pomocy

⁹⁹ Ibidem, s. 21-26.

¹⁰⁰ www.kantei.go.jp/jp/tyoukanpress/201006/_icsFiles/afieldfile/2010/06/01/koso_east_asia.pdf [10.09.2014].

¹⁰¹ www.kantei.go.jp/jp/tyoukanpress/201006/_icsFiles/afieldfile/2010/06/01/koso_east_asia.pdf; www.asean.org/archive/documents/19th%20summit/JP-PoA.pdf; www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/oda/bunya/governance/hoshin_1305.html [10.09.2014].

¹⁰² www.mofa.go.jp/policy/un/pko/pdfs/pamph_peace_b2012.pdf [10.09.2014].

¹⁰³ Przykładowo w 1998 r. premier Obuchi Keizō zaproponował utworzenie przy ONZ funduszu powierniczego Trust Fund of Human Security, przekazując na początek kwotę 500 mln jenów. Zob. www.jcie.or.jp/thinknet/tomorrow/1obuchi.html; www.mofa.go.jp/policy/human_secu/chronology.html [10.09.2014].

Humanitarnej ASEAN¹⁰⁴. Japończycy oferują także współpracę w zakresie ochrony środowiska i bezpieczeństwa energetycznego¹⁰⁵. Elementem wzmacniania roli Japonii na arenie międzynarodowej opierając się na tzw. *soft power* jest także strategia rozwoju japońskiego przemysłu kreatywnego.

Ponowny wybór Abe na stanowisko premiera (Aso powierzona została funkcja ministra finansów), oznacza powrót do koncepcji „łuku wolności i dobrobytu”, tym razem jednak szczególny nacisk kładziony jest na strategiczne partnerstwo z krajami ASEAN, o czym świadczy m.in. grafik wizyt zrealizowanych w ciągu pierwszego półrocza przez władze Japonii oraz organizacja obchodów 40. rocznicy nawiązania współpracy gospodarczej ASEAN-Japonia¹⁰⁶. Z drugiej strony w swoim politycznym *credo* „przywrócić/odzyskać Japonię” (*Nihon o torimodosu* 日本を取り戻す) Abe zapowiada powrót do tradycyjnych wartości, wydobyć Japonię z kryzysu gospodarczego, jak również działania na rzecz odzyskania opinii lojalnego sojusznika Stanów Zjednoczonych¹⁰⁷.

W ostatnich latach dominuje pogląd, że „reazjanizacja” Japonii nie wyklucza sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi. Jak przekonuje Funabashi, „Azja doskonale zdaje sobie sprawę, że amerykańska obecność działa stabilizująco na sytuację w regionie. Regionalizm wschodnioazjatycki oraz sojusz japońsko-amerykański mogą się wzajemnie uzupełniać, Japonia nie musi wybierać pomiędzy nimi, powinna natomiast przezwyciężyć stan uzależnienia od Stanów Zjednoczonych oraz obawy wobec Chin i rozwijać własną wizję Azji. Jej rola i misja w regionie wzrośnie w ten sposób zdecydowanie”¹⁰⁸. W tej sytuacji można stwierdzić, że drogą Japonii jest „przyjaźń z Ameryką i zaangażowanie w Azji” (*shinbei nyūa* 親米入亜), tym bardziej, że przyszłość świata należy właśnie do tego regionu¹⁰⁹. Zbliżone określenie, a mianowicie „dołączenie do Azji w towarzystwie Stanów Zjednoczonych” (*hanbei nyūa* 伴米入亜), proponuje

¹⁰⁴ www.mofa.go.jp/announce/jfpu/2011/7/0726_02.html;
www.soumu.go.jp/main_sosiki/joho_tsusin/eng/presentation/pdf/NTT_DATA_CORPORATION.pdf [10.09.2014].

¹⁰⁵ Istotną rolę w realizacji tych programów odgrywają takie instytucje jak Japan International Cooperation Agency (JICA).

Zob. www.jica.go.jp/english/our_work/thematic_issues/governance/activity.html;
www.icclc.or.jp/english/prospectus/ [15.07.2014].

¹⁰⁶ <http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/asean/relation/ja40/index.html> [15.07.2014].

¹⁰⁷ <http://www.kantei.go.jp/jp/headline/183shoshinhyomei.html>.

¹⁰⁸ Yoichi Funabashi, *Japan needs its own 'Asian' vision*,
<http://www.asahi.com/column/funabashi/eng/TKY200412140216.html> [20.07.2014]

¹⁰⁹ Terajima Jitsurō, *Nihon no susumubeki michi. Shinbei nyūa no sugata to wa*,
<http://nissoken.jp/seminar/mini4thforum/report02.html> [10.07.2014].

badacz stosunków międzynarodowych Wakatsuki Hidekazu, zauważając, że taka tendencja widoczna jest już praktycznie od lat 70¹¹⁰.

Utrzymanie przyczółku na Dalekim Wschodzie w postaci Japonii leży także w interesie amerykańskim, jednakże inicjatywy podejmowane w ramach „rozszerzania dyplomatycznych horyzontów” świadczą o tym, że Japończycy nie zamierzają dłużej cedować kwestii swego bezpieczeństwa na Stany Zjednoczone. Wobec zaostrzającej się sytuacji w Azji Wschodniej – wzrastającej potęgi militarnej Chin oraz manifestowania przez Koreę Północną ambicji atomowych – obecna ekipa rządząca skłania się ku „aktywnemu pacyfizmowi” jako wkładu Japonii w zapewnienie bezpieczeństwa regionu i świata¹¹¹. Działania w kierunku rewizji 9. artykułu konstytucji nadal budzą duże kontrowersje, jednak zaangażowanie Japonii w dziedzinie rozwoju regionalnego i wyłaniające się zagrożenie ze strony Chin sprawiają, że niechęć w Azji Południowo-Wschodniej stopniowo słabnie. Nie można tego powiedzieć o nastrojach w Pekinie, Seulu, czy Pyongyan, gdzie Abe został okrzyknięty azjatyckim Hitlerem. Długoletni felietonista prawicowego dziennika „Sankei Shinbun”, Ishii Hideo, przytacza w związku z tym przykład kolejnej parafrazy postulatów Fukuzawy, a mianowicie *datsua nyūa* 脱亜入ア, tj. „zerwania z Azją (Wschodnią) i przystąpienia do ASEAN”, wskazujący, że Azja to nie tylko Chiny i Korea, ale wiele innych krajów przyjaznych Japonii (w tym środowisk potwierdzających jej historyczną rolę w wyzwaniu Azji spod kolonialnego jarzma Zachodu)¹¹².

Jak pisze singapurski badacz Peng Er Lam, kraje azjatyckie oczekują, że Japonia będzie prezentować postawę „aktywności politycznej, kulturowej otwartości, silnej gospodarki, rozszerzania pomocy humanitarnej w regionie, a także równoważenia i harmonizowania relacji z Chinami”¹¹³. Ma ona szansę stać się liderem azjatyckiego multilateralizmu, nie może jednak pozwolić, by kierunki polityki zagranicznej dyktowały emocje nacjonalistyczne¹¹⁴. Specjalistka w zakresie stosunków międzynarodowych z Uniwersytetu Aoyama, Haba Kuniko, podkreśla, że kluczem do tworzenia zjednoczonej Azji jest japońsko-chińskie pojednanie. Za wzór może tu posłużyć porozumienie

¹¹⁰ law.hgu.jp/pdf/news/hogakubu15.pdf [10.09.2014].

¹¹¹ http://www.kantei.go.jp/jp/96_abe/actions/201309/17kondankai.html [20.08.2014].

¹¹² Ishii Hideo, *Datsua nyūa no susume*, „Seiron” 2014, nr 4, <http://seiron-sankei.com/2965> [10.09.2014].

¹¹³ Peng Er Lam, *Japan's Relation with Southeast Asia in the Post-Cold War era. 'Abnormal' no more*, w: Yoshihito Soeya, David A. Welch, Masayuki Tadokoro (red.), *Japan as a 'Normal Country'? A Nation in Search of its Place in the World*, University of Toronto Press, Toronto 2011, s. 195.

¹¹⁴ John Haffner, Tomas Casas i Klett, Jean-Pierre Lehmann, *Japan's Open Future: An Agenda for Global Citizenship*, Anthem Press, London, New York, Delhi 2009, s. 13-16.

francusko-niemieckie, które rozpoczęło europejskie procesy integracyjne. Ponadnarodowa organizacja przypominająca Europejską Wspólnotę Węgla i Stali mogłaby również pomóc w rozwiązaniu konfliktu dotyczącego kontroli i eksploatacji złóż surowców zlokalizowanych wokół wysp Senkaku. „Azja XXI wieku będzie najprawdopodobniej zdominowana przez Chiny, a czy będą to Chiny nastawione pokojowo, w dużym stopniu zależy właśnie od Japonii. Oficjalne deklaracje przyjaźni ze strony Tokio i Pekinu to zdecydowanie za mało, a najskuteczniejszym rozwiązaniem jest ścisła współpraca gwarantująca obopólne korzyści (*win-win*)”¹¹⁵.

¹¹⁵ Haba Kumiko, *Gurōbaru jidai no Ajia chiiki tōgō. Nichibeichū kankei to TPP no yukue*, Iwanami Shoten, Tōkyō 2012.

Kino jako barometr nastrojów społecznych w okupowanej Korei na przykładzie filmu *Arirang*

W czasie okupacji japońskiej (1910-1945) kino koreańskie charakteryzował ścisły związek między treścią filmów i nastrojami społecznymi. Jednym z wielu przykładów tej zależności jest film *Arirang*, w którego wypadku ważna wydaje się być nie tylko interpretacja warstwy estetycznej, lecz również wymowy ideowej i społecznej. Ten debiut reżyserski Koreańczyka Na Un-gyu uważany jest za pierwszy film nurtu nacjonalistycznego w Korei, a jednocześnie jedno z pierwszych osiągnięć artystycznych kina koreańskiego. Twórca za pośrednictwem swojego dzieła obnażył palące problemy ówczesnej rzeczywistości, przedstawił swoje własne doświadczenia, a także skomentował sytuację społeczną i polityczną ówczesnej Korei, jednocześnie walcząc z cenzurą. Traktując swój film jako zwierciadło życia, starał się jednocześnie wpłynąć na światopogląd społeczny swoich rodaków i zaszczepiać w nich postawę patriotyczną.

Słowa klucze: tożsamość, nacjonalizm, kino, Korea, Japonia, film *Arirang*

Analizując historię rozwoju filmu koreańskiego, nie sposób pominąć jego nacjonalistyczne tendencje w pierwszych latach jego kształtowania, które przypadły na okres okupacji japońskiej Półwyspu Koreańskiego. Rozpoczęła się ona w 1910 roku, a jej skutkiem było trzydzieści pięć lat politycznego zniewolenia, mającego doprowadzić do narodowej asymilacji i przyłączenia Korei do Cesarstwa Japonii¹. Nieustanny nacisk i przymusowa japonizacja miały na celu zniszczenie ducha narodowego Koreańczyków, jednak działania te przyniosły odwrotny skutek. W odpowiedzi na liczne represje polityczne, w tym ograniczenie dostępu Koreańczyków do rodzimej kultury i edukacji, w społeczeństwie koreańskim zaczęła wzrastać świadomość narodowa i społeczna, a także poczucie solidarności i dumy. Koreańczycy domagali się prawa do samostanowienia i chcieli odzyskać utraconą suwerenność.

Jednym z przejawów aktywności ruchów narodowowyzwoleńczych była działalność artystyczna Koreańczyków, która znajdowała ujście m.in. w pisaniu

1 Joanna P. Rurarz, *Historia Korei*, Dialog, Warszawa 2005, s. 329.

scenariuszy i reżyserowaniu pierwszych koreańskich filmów. Twórcy za pośrednictwem nowego wynalazku obnażali palące problemy ówczesnej rzeczywistości, przedstawiali swoje własne doświadczenia, a także komentowali sytuację społeczną i polityczną ówczesnej Korei. Traktując swoje dzieła jako zwierciadło życia, starali się jednocześnie wpływać na poglądy społeczne swoich rodaków, zaszczeptać w nich patriotyczną postawę i podtrzymywać na duchu. Film był dla nich sposobem na kontestację swoich uczuć patriotycznych i zademonstrowanie chęci walki z okupantem.

Przykładem patriotycznej postawy pierwszych twórców filmowych w Korei może być Na Un-gyu (kor. 나운규 / 羅雲奎, ur. 26 listopada 1902 r., zm. 9 sierpnia 1937 r.). Jego dorobek artystyczny nie tylko skłonił historyków filmu do uznania go za jedną z najważniejszych postaci kina koreańskiego, ale przede wszystkim był odzwierciedleniem propagowanych przez niego postaw patriotycznych oraz osobistych doświadczeń autora, związanych z jego uczestnictwem w manifestacjach z marca 1919 roku. Tendencje te widoczne są zwłaszcza w przypadku jego reżyserskiego debiutu – powstałego w 1926 roku filmu *Arirang* (아리랑).

Arirang ukazywał widzom problem agresywnej polityki Japończyków wobec społeczeństwa koreańskiego oraz przywoływał antyimperialistyczne sentymenty obecne wśród Koreańczyków². Podobnie jak inne filmy z tamtego okresu również *Arirang* nie zachował się do czasów współczesnych, dlatego wszelkie opinie na jego temat oprzeć można jedynie na wspomnieniach ówczesnych filmowców, komentarzach w gazetach i nielicznych zdjęciach z planu. Do pewnego stopnia przydatna wydaje się również książkowa adaptacja scenariusza autorstwa Mun Ila z 1929 r. Zdaje się ona dokładnie opisywać sam film, który w czasie powstawania książki nadal wyświetlany był w teatrach³.

Ze względu na poruszany przez *Arirang* wątek ofiar okupacji japońskiej oraz ukazanie antyjapońskich nastrojów społecznych, film ten stał się pierwszym przykładem rodzącego się nurtu nacjonalistycznego. Jednak sam Na Un-gyu tworzył go również z myślą o pokazaniu publiczności wartościowego zarówno od strony artystycznej, jak i rozrywkowej filmu, który czerpałby z tradycji kina światowego. Cel ten udało mu się osiągnąć, bo jego debiut nazywany jest po dziś dzień największym dziełem koreańskiego kina niemego, pierwszym, które można uznać za osiągnięcie artystyczne⁴, przez co na stałe

² Lee Hyangjin, *Contemporary Korean Cinema: Identity, Culture, and Politics*, Manchester University Press, New York 2000, s. 26.

³ Rhee Jooyeon, *Arirang, and the Making of a National Narrative in South and North Korea*, „Journal of Japanese and Korean Cinema” t. 1, nr 1, 2009 s. 28.

⁴ Ahn Byung-sup, *Na Un-gyu's Film Arirang*, „Korean Journal”, t. 28, nr 7, lipiec 1988, s. 48.

zapisał się w rozprawach historycznych traktujących o rozwoju filmu koreańskiego.

Szukając obrazów, które mogłyby posłużyć mu za inspirację w trakcie powstawania filmu, Na Un-gyu chętnie sięgał do dzieł zagranicznych twórców. W swoich wspomnieniach, jako przykład produkcji, która wpłynęła na ostateczny kształt jego własnego filmu, przywołuje on *Chciwość*, amerykański film z 1924 r. w reżyserii Ericha von Stroheima, austriackiego aktora, producenta i reżysera⁵. Co więcej, wielu badaczy zwraca też uwagę na podobieństwa między filmami *Arirang* i *Gabinet doktora Caligari* z 1920 roku. Dzieło Roberta Wiene miało swoją premierę w Korei w 1922 roku. Na Półwysep Koreański dotarło przez Japonię, w której film wywołał wielkie poruszenie i miał znaczny wpływ na japońskich twórców tamtego okresu. Wydaje się wielce prawdopodobne, że Na Un-gyu znał film Roberta Wiene i znalazł w nim źródło inspiracji. Gdyby tak było, użycie przez koreańskiego reżysera takich motywów jak szaleństwo i halucynacje nie byłoby tylko wybiegiem mającym pozwolić na uniknięcie problemów cenzurą. Podobieństwo do *Gabinetu doktora Caligari* mogłoby również potwierdzać głębokie zainteresowanie Na Un-gyu kinematografią światową i jego wiedzy na temat popularnych motywów funkcjonujących w sztuce, a w szczególności w filmach i literaturze światowej⁶.

Premiera filmu *Arirang* miała miejsce 1 października 1926 roku w znajdującym się przy ulicy Chong-ro teatrze Tansöngsa (단성사/團成). Film przyciągnął do teatru niespotykaną wcześniej w Korei liczbę widzów i cieszył się niezwykle popularnością zarówno wśród publiczności jak i krytyków. Projekcje odbywały się rano i wieczorem, a mimo to bilety były wyprzedane na wiele godzin wcześniej. Ludzie masowo gromadzili się przed drzwiami teatru. W wypadku, kiedy zabrakło biletów, liczyli, że krzykami zmuszą dyrekcję do wpuszczenia ich na salę. Próbowali także sforsować drzwi.

Film zbierał praktycznie same pochwały. Krytycy skupiali swoją uwagę zwłaszcza na użytych przez Na Un-gyu metaforach, symbolach i niedopowiedzeniach, zupełnie obcych w innych koreańskich produkcjach powstających w tamtym czasie⁷. Niedługo po premierze filmu gazeta *Dong-a Ilbo* (wydanie z 7 października 1926 r.) informowała:

„Film zawdzięcza swój sukces przemyślanemu doborowi aktorów. Dowodzi to z jak wielką rozwagą reżyser podszedł do tego zadania. Cała obsada – Na Un-gyu, Shin Il-sön, Chu In-gyu, Un Namgung, Yi Kyu-söl i inni – zagrała

⁵ Kim Mee Hyun, *Korean Cinema, from Origins to Renaissance*, CommunicationBooks, Korea, Seoul 2007, s. 56.

⁶ Rhee Jooyeon, *Arirang, and the making...*, op. cit., s. 31.

⁷ Yu Min-yöng, *Han'guk inmul yön'güksa 1*, 2006, s. 418.

na najwyższym poziomie. Wszystkie sceny były profesjonalnie zmontowane. Na uwagę zasługuje zwłaszcza scena na pustyni, która bez wątpienia wyróżnia się na tle innych. Bez wahania można nazwać ją najlepszą w dotychczasowym dorobku kina koreańskiego”⁸.

Tytuł filmu nawiązuje do nazwy koreańskiej pieśni ludowej, która w okresie okupacji japońskiej zyskiwała coraz większą popularność. Również wtedy nabrała swojego nacjonalistycznego wydźwięku i zaczęła być utożsamiana z narodem koreańskim. Z popularnej przyśpiewki wykonywanej w czasie pracy w polu, pieśń *Arirang* powoli przeistaczała się w nieoficjalny hymn Koreańczyków, stawiających zarówno bierny jak i czynny opór Japonii. Podobnie jak w przypadku innych pieśni ludowych, trudno jest jednoznacznie określić zarówno czas, jak i miejsce powstania pieśni *Arirang*. Najstarsze wersje utworu mogły pojawiać się na terenie Półwyspu Koreańskiego nawet w początkach państwa Chosŏn (1392–1910)⁹. Nawet jeśli badacze sceptycznie podchodzą do tak odległych początków pieśni *Arirang*, pewne jest, że charakterystyczne dla niej pierwsze słowa *Arirang arirang, arariyo* i różne ich wariacje pojawiały się w refrenach przyśpiewek chłopskich w drugiej połowie XVIII w.

Wraz z otwarciem Korei na świat w XIX w. oraz postępującą urbanizacją, industrializacją i napływem obcych kultur, Koreańczycy zaczęli doceniać rodzimy charakter pieśni ludowych. Śpiewanie charakterystycznej, typowo koreańskiej pieśni stało się sposobem na zaakcentowanie przynależności do formującego się stopniowo narodu koreańskiego oraz ukazaniem odrębności i unikalności kultury koreańskiej. Do tekstu zaczęto dodawać linijki komentujące rzeczywistość, opisujące drastyczne zmiany społeczne, agresywne działania okupanta i jego politykę wobec podległego państwa. Niezadowolona z takiego obrotu spraw policja konfiskowała śpiewniki z tekstami utworów koreańskich. Rozprowadzane były również śpiewniki ze zmienionymi tekstami, które przedstawiały okupację w pozytywnym świetle. Po pewnym czasie śpiewanie niektórych pieśni ludowych w miejscach publicznych zostało całkowicie zabronione, a za śpiewanie *Arirang* można było zostać aresztowanym. Według Japończyków utwór ten był reprezentacją „groźnej myśli”. Widzieli oni zagrożenie dla szybkiej japonizacji Korei i obawiali się uczuć patriotycznych, które mogło wyzwolić nucenie tradycyjnych koreańskich melodii¹⁰.

Obierając pieśń *Arirang* za myśl przewodnią swojego filmu, Na Un-gyu jednoznacznie postawił zarówno siebie, jak i swoje dzieło po stronie koreańskiej

⁸ Ahn Byung-sup, *Na Un-gyu's Film...*, op.cit., s. 50.

⁹ Kim Shi-öp, *Arirang, Modern Korean Folk Song*, „Korea Journal”, t. 28, nr 7, lipiec 1988, s. 4.

¹⁰ Ibidem, s. 11.

odrębności społecznej i kulturowej. Świadczy o tym nie tylko wybór tytułu filmu, ale również jego fabuła. W swoim dziele Na Un-gyu przedstawia historię boju o niepodległość i walkę uciskanego ze swym prześladowcą. Główny bohater filmu – Yŏng-jin (Na Un-gyu), mieszka razem z ojcem (Yi Kyu-sŏl) i siostrą Yŏng-hui (Shin Il-sŏn) w małej wiosce w pobliżu Seulu. Był zmuszony wrócić w rodzinne strony po tym, jak wziął czynny udział w masowych demonstracjach Ruchu Niepodległościowego 1 marca, za co został złapany przez japońską policję, wtrącony do więzienia i torturowany. Wydarzenia te doprowadziły go do choroby umysłowej. Jego napady niepoczytalności sprawiają, że szybko staje się lokalnym pośmiewiskiem, wytykanym palcami przez mieszkańców wioski. Nie jest to jednak jedyny problem Yŏng-jina. Jego rodzina boryka się z licznymi długami, zaciągniętymi u skorumpowanego posiadacza ziemskiego.

Film rozpoczyna wyświetlony na ekranie napis: „Pies i kot, szaleniec, Yŏng-jin”. Po nim następuje scena, w której grany przez Na Un-gyu główny bohater filmu – wymieniony w pierwszej sekwencji Yŏng-jin – biegnie w kierunku wioski, wymachując kijem. Drogę zastępuje mu japoński oficer. Yŏng-jin uderza go w policzek i grozi kijem, na co mężczyzna tylko kręci głową i w końcu komentuje jednym zdaniem, „Jesteś szalony”. Następnie Yŏng-jin spotyka innego mieszkańca wioski – O Ki-ho. Mężczyzna regularnie donosi i szpieguje dla japońskiej policji oraz nieoficjalnie sprawuje władzę w wiosce, która dzięki jego licznym spiskom jest od niego całkowicie uzależniona finansowo. Yŏng-jin goni za O Ki-ho i próbuje go złapać. Widząc jego zachowanie, dzieci z wioski śmieją się z niego i nazywają pomyłńcem. Jednak Yŏng-jin w odpowiedzi na ich wyzwiska tylko uśmiecha się szeroko.

Niedługo po tym wydarzeniu Yŏng-jina odwiedza Yun Hyŏn-gu (Namgung Un), jego kolega z czasów szkolnych. Hyŏn-gu postanowił odwiedzić przyjaciela, zmartwiony jego złym stanem zdrowia. Na miejscu Hyŏn-gu zakochuje się w Yŏng-hui. Niestety interesuje się nią również zdrajca Ki-ho. Niedługo potem w wiosce ma miejsce huczna zabawa z okazji udanych zbiorów. Biorą w niej udział wszyscy mieszkańcy. Korzystając z ich nieobecności, Ki-ho nachodzi w domu Yŏng-hui i wyznaje jej miłość. Dziewczyna nie jest jednak zainteresowana jego zalotami. Rozwścieczony jej odmową, Ki-ho próbuje ją zgwałcić. Jej krzyki słyszy Hyŏn-gu i biegnie jej na pomoc. Między mężczyznami wywiązuje się walka. Świadkiem całego zajścia jest Yŏng-jin, który bierze je jednak za zwykłą zabawę. Obserwuje wszystko ze swojego miejsca na dachu. Cała scena przypomina mu przedstawienie, dlatego głośno śmieje się i klaszcze. W pewnym momencie Yŏng-jin przenosi się w świat fantazji. W jednej ze swoich wizji widzi młodego mężczyznę i piękną

dziewczyne przemierzających wspólnie pustynię. Są wymęczeni i spragnieni. Na swojej drodze napotykają karawanę. Z zazdrością obserwują grupę podróżników, którym nie brakuje zapasów. Patrząc jak w grupie każda z osób, jedna po drugiej gasi pragnienie, para zdobywa się na odwagę i prosi o coś do picia. Jeden z mężczyzn zgadza się podzielić z nimi swoimi zapasami. Stawia jednak warunek. W zamian za wodę chce zabrać ze sobą dziewczynę. Ze strachu przed zbliżającą się śmiercią, młodzi przystają na tę propozycję. Yöng-jin uświadamia sobie, że miłość młodej pary zostaje przekreślona przez łyk wody i niegodziwość mężczyzny. Rozwścieczony, rzuca się na podróżnika i atakuje go sierpem, który przez cały czas trzymał w ręce.

Na widok krwi Yöng-jin odzyskuje świadomość i odkrywa, że mężczyzną, którego zaatakował i śmiertelnie ranił jest w rzeczywistości Ki-ho, a scena na pustyni miała miejsce tylko w jego wyobraźni. Zanim jest w stanie cokolwiek zrobić, policja wiąże mu ręce na oczach zrozpaczonej rodziny i wszystkich mieszkańców wioski, których na miejsce przywiodły odgłosy szarpaniny. W tym momencie scena zostaje przerwana ponownym pojawieniem się planszy tekstowej z napisem „Pies i kot”. Lektor komentuje to słowami: „Ludzie, którzy opiewali wolność, teraz recytują epitafia ku czci dawnych zdarzeń.” W tym czasie widownia znowu widzi scenę aresztowania Yöng-jina. Policja wiązuje go i powoli odciąga od zgromadzonego tłumu. Yöng-jin głosem lektora zwraca się do widzów: „Panie i panowie. Otrzyście łzy. Tu się urodziłem. Dlatego stałem się człowiekiem i zabiłem człowieka. Nie umrę, lecz narodzę się na nowo. Panie i panowie, proszę, otrzyście łzy!”. Następnie żegna się ze swoją rodziną słowami: „To być może moja ostatnia podróż. Mówiliście, że w chwilach słabości śpiewałem *Arirang*. Proszę, teraz wy zaśpiewajcie tę pieśń na moje odejście.” W ostatniej scenie Yöng-jin i eskortujący go policjanci powoli znikają za wzgórzem.

Na końcu filmu *Arirang* znana śpiewawczka Yi Chöng-suk wykonywała na żywo utwór o tym samym tytule. W ten sposób motyw celebracji dumy narodowej wyznaczony przez tytuł filmu powracał. Poruszona filmem widownia szybko przylączyła się do śpiewaczki i wszyscy razem wykonywali tę popularną koreańską pieśń ludową, wyrażając wspólną identyfikację narodową Koreańczyków. Bez wątpienia cała atmosfera panująca na widowni rozbudzała nie tylko emocje, ale również wyobraźnię wśród widzów. Niektórzy tak bardzo przeżywali wydarzenia przedstawione w filmie, że wierzyli w śmierć grającego Yöng-jina Na Un-gyu i w przerażeniu wzywali policję na miejsce rzekomej zbrodni.

Arirang był bez wątpienia filmem bardzo nowatorskim jak na koreańskie warunki. Już od pierwszych sekund wzbudzał zainteresowanie i

ukazywał widowni ogniskowy punkt całej produkcji. Pojawiająca się na początku plansza z napisem „Pies i kot” nadawała ton sposobowi odbioru filmu. Widzowie bezbłędnie odnosili wymienione zwierzęta do Korei i Japonii oraz sytuacji, w jakiej znalazły się oba państwa. Wrogie nastawienie dwojga zwierząt było dla nich metaforą antagonizmów między dwiema nacjami.

Bardziej bezpośrednim odniesieniem do okupacji japońskiej była postać Yōng-jina. Główny bohater filmu był ofiarą agresywnej polityki japońskiej. Jego postać posłużyła Na Un-gyu do krytyki postawy Japończyków i była jednym ze sposobów na zaakcentowanie zaangażowania filmu w problemy społeczne. Był on personifikacją walki o wolność narodu, której na co dzień doświadczali Koreańczycy. Jego doświadczenia związane z uczestnictwem w protestach w 1919 r. były odbiciem nie tylko przeżyć samego Na Un-gyu, ale też świata, w którym przyszło żyć przeciętnym widzom filmu. Yōng-jin walczył o odzyskanie przez naród koreański dumy narodowej, za co był torturowany przez policję japońską i w końcu został doprowadzony do szaleństwa. Wielu Koreańczyków oglądających film miało podobne doświadczenia i doskonale rozumiało dylematy głównego bohatera.

Kolejnym problemem, z którym zmagало się społeczeństwo koreańskie, byli Koreańczycy kolaborujący z okupantem. Również ta strona życia w ówczesnej Korei została odzwierciedlona w filmie *Arirang* w postaci głównego antagonisty, O Ki-ho. Nie tylko uzależnił on od siebie całą wioskę, ale też utrudniał życie rodzinie Yōng-jina. Wydarzenia przedstawione w filmie w końcu doprowadziły go również do próby gwałtu na Yōng-hui. Na Un-gyu nie pozostawia wątpliwości, co do swojej oceny działań kolaborantów. Według niego, O Ki-ho i jemu podobni byli równie destrukcyjni dla społeczeństwa koreańskiego jak Japończycy. Co więcej, przykładając rękę do japonizacji Korei, zdradzali własną ojczyznę i godzili w dumę narodową Koreańczyków. Jedyną osobą w filmie, mającą odwagę się temu sprzeciwić, był Yōng-jin, którego poczynania O Ki-ho doprowadziły do ostateczności i pchnęły do popełnienia morderstwa. Yōng-jin poświęcił swoją wolność dla ratowania honoru społeczeństwa i państwa koreańskiego. Udowodnił tym samym widzom, że warto w sposób czynny walczyć z okupacją, nie bacząc na konsekwencje.

Procederem, do którego odniósł się Na Un-gyu, przedstawiając historię Yōng-hui, było też wykorzystywanie Koreanek jako prostytutek, które miało miejsce jeszcze przed przyłączeniem się Japonii do drugiej wojny światowej. Pomimo że tragiczny los „pocieszycielek” przez długi czas pozostawał w cieniu innych zbrodni towarzyszących drugiej wojnie światowej oraz okresowi ją poprzedzającemu, w trakcie trwania okupacji japońskiej społeczeństwo koreańskie było świadome ich cierpienia. Co więcej, silne poczucie wspólnoty

panujące w społeczeństwie koreańskim powodowało, że cierpienie zadawane Koreankom było jednoznaczne z poniżeniem całego narodu. Japońscy żołnierze, wykorzystując kobiety koreańskie, demonstrowali swoją władzę nad całym społeczeństwem. Jednocześnie potęgowali u Koreańczyków poczucie bezradności i upokorzenia. Seksualność kobiet poddawana była procesowi nacjonalizacji i uosabiała niemoc Korei wobec kontrolującej jej Japonii¹¹. W poczuciu bezradności i rozczarowania brakiem możliwości walki o godność własną i swojej siostry, Yŏng-jin w jednej z ostatnich scen filmu daje upust swojej złości. W ten sposób próbuje przezwyciężyć swoją bezsilność – a może raczej bezsilność całego narodu – wobec okupanta.

Film *Arirang* był prześląknięty duchem patriotyzmu. Od postawy i doświadczeń głównego bohatera, przez obraz jego rodzinnej wioski, aż po użyte przez reżysera środki wyrazu artystycznego, film wspierał postawę patriotyczną i ostro krytykował okupację japońską, w której cieniu przyszło żyć społeczeństwu koreańskiemu. Z tego powodu film Na Un-gyu ugruntował również, a może nawet doprowadził do zaostrzenia cenzury japońskiej, która od 1905 roku objęła kontrolą wszelkie inicjatywy artystyczne, zdając sobie sprawę, że sztuka może stanowić doskonały środek popularyzacji idei narodowowyzwoleńczych.

Koreańscy filmowcy robili wszystko, żeby ich produkcja została przychylnie oceniona i zyskała aprobatę policji. W przypadku filmu *Arirang* wiele wątpliwych treści, które mogłyby zostać uznane przez Japończyków za uderzające w zasadność ich władzy w Korei, zostały usprawiedliwione szaleństwem głównego bohatera. Jednak reżyser w swoich staraniach o dopuszczenie filmu do dystrybucji podjął też inne działania. Zamiast samego Na Un-gyu, film do oceny przez cenzorów przedłożył, używający koreańskiego imienia, Japończyk Kim Chang-son. Ze względu na jego pochodzenie, film bez problemu został dopuszczony do dystrybucji¹². Dodatkowo, w ulotkach z tekstem pieśni *Arirang*, które rozdawano widzom przed wejściem na salę, tłoczono dziurki w miejscach nie tolerowanych przez cenzurę słów. Nie tylko pozwoliło to uniknąć wielu problemów, ale też rozniecało zainteresowanie publiczności, która jeszcze chętniej szła na seans¹³. Dodatkowo nad odpowiednim odbiorem postaci i kolejnych scen czuwał lektor..

Na całym świecie filmy, nawet w swojej najbardziej pierwotnej formie, nigdy nie były całkowicie nieme. Już najstarsze, zaledwie kilkunastosekundowe

¹¹ Choi Hee An, *Korean Women and God*, Orbis Books, New York 2005, s. 88.

¹² Co pewien czas pojawiają się głosy przyznające autorstwo filmu *Arirang* Kim Chang-sonowi właśnie ze względu na to wydarzenie. Wydaje się jednak, że jest to nadinterpretacja faktów.

¹³ Ahn Byung-sup, *Na Un-gyu's Film ...*, op.cit., s. 50.

filmy wyświetlane były przy akompaniamencie muzyki. Z początku były to przypadkowe utwory, nie mające bezpośredniego związku z samym filmem. Z czasem jednak muzyka zaczęła stanowić integralną część filmu i utwory były z rozmysłem dobierane do odpowiednich scen. Jednocześnie zaczęto rozważać możliwość wprowadzenia do pokazu filmu komentarza. W ten sposób pojawił się pomysł zaangażowania aktora, który na żywo relacjonowałby wydarzenia przedstawione w filmie. Osoba ta odgrywała jednocześnie rolę zarówno narratora, jak i bohaterów filmu. Aktor na przemian komentował wypadki i użyczał głosu postaciom ukazanym w filmie.

Ten sposób wyświetlania filmu nie spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem w Europie i Ameryce, jednak zdobył duże uznanie widowni azjatyckiej. W Korei lektor prowadzący narrację w czasie wyświetlania filmu nosił miano *pyōnsa* (변사/辯士). Ta popularność lektora w krajach azjatyckich miała prawdopodobnie związek z licznymi tradycyjnymi formami teatralnymi – na terenie Korei było to *p'ansori*¹⁴. Jest to występ jednego artysty-śpiewaka, który przy akompaniamencie towarzyszącego mu muzyka wykonuje utwór dramatyczny, wcielając się kolejno w role narratora i wszystkich postaci występujących w danym utworze. Wielu Koreańczyków oglądających ruchome obrazy prawdopodobnie postrzegało film z komentarzem *pyōnsa* jako przedłużenie tradycyjnego teatru *p'ansori*. Mógł to być powód, dla którego obecność lektora przy wyświetlaniu filmów utrzymała się w Korei dużo dłużej niż w państwach europejskich i Stanach Zjednoczonych.

Przez cały czas obecności w koreańskim przemyśle filmowym, pozycja lektorów *pyōnsa* pozostawała bardzo silna, a ich rola istotna dla rozwoju rodzimej kinematografii. U szczytu swojej popularności *pyōnsa* byli dużo bardziej popularni i lepiej opłacani niż reżyserzy czy aktorzy. Również ich rola w odbiorze i interpretacji filmu przez widzów była niepodważalna.

Chociaż pojawiali się oni również przy wyświetlaniu filmów zagranicznych, większa rola przypadła im w udziale w przypadku filmów rodzimych. Najlepszym przykładem tego, jak wielki wpływ na odbiór filmu miał odpowiedni komentarz, był właśnie *Arirang*. Komentowania wydarzeń na ekranie podjął się znany *pyōnsa* Sōng Dong-ho. W trakcie trwania filmu ani razu nie pojawiała się informacja na temat przyczyn złego stanu psychicznego Yōng-jina. Z fabuły filmu nie wynikało również, dlaczego porzucił on studia w stolicy i wrócił do rodzinnej wioski. Powody takiego stanu rzeczy wyjaśniał właśnie *pyōnsa*. Tekst wygłaszany przez Sōng Dong-ho w dużym stopniu zależał od obecności przedstawicieli japońskiej policji w sali kinowej. Tylko w przypadku,

¹⁴ Kim Mee Hyun, *Korean Cinema...*, op. cit., s. 63.

kiedy policja nie była obecna na seansie, lektor opowiadał widzom historię Yŏng-jina, który w czasie wydarzeń marcowych miał zostać pojmany przez żandarmów i torturowany, co doprowadziło do załamania nerwowego i zmusiło do powrotu w rodzinne strony. Jeśli jednak na sali byli obecni policjanci, Sŏng Dong-ho omijał tę część historii.

Jak ukazuje przykład filmu *Arirang*, bliskie powiązanie filmów koreańskich z ówczesnymi realiami sugeruje konieczność wykroczenia poza omawianie warstwy estetycznej i dokładną interpretację wątków patriotycznych, pojawiających się w dziełach koreańskich filmowców tamtego okresu. Przez wykorzystanie ludowej pieśni koreańskiej w filmie *Arirang*, Na Un-gyu w bezpośredni sposób nawiązał do tradycyjnej rodzimej kultury i walczył o jej przetrwanie. Jednocześnie jednak wykroczył poza kulturę dawną i przyczynił się do tworzenia w społeczeństwie koreańskim poczucia wspólnoty, odwołując się do ówczesnie przeżywanego cierpienia i doświadczanej niesprawiedliwości. Co szczególnie ważne, wszystko to osiągnął pomimo nieustannej kontroli cenzury japońskiej i trudności, które wynikały bezpośrednio z okupowania Półwyspu Koreańskiego przez Cesarstwo Japońskie.



Plakat filmu *Arirang* Na Un-gyu z 1926 roku (korea.net)

Poczucie tożsamości narodowej wśród Sibe

Streszczenie. Zamieszkali w Sinciangu (Xinjiang) Sibe to jedna z ciekawszych mniejszości etnicznych Chin. Mimo swej małej liczebności – ok. 70 tysięcy – skutecznie opierają się próbom asymilacji i tworzą literaturę w swoim własnym języku. Niniejszy szkic poświęcony jest analizie tego fenomenu. Jego pierwsza część zawiera omówienie historii Sibe, druga – dotyczy ich twórczości literackiej, w pierwszym rzędzie folkloru, natomiast w trzeciej rozważa się relacje Sibe z sąsiadami (Han, Ujgurami), a szczególnie z Mandżurami. Ci ostatni, nim ulegli wynarodowieniu, mówili tym samym, co i Sibe językiem i nosili te same nazwiska. Jeśli Sibe udało się zachować swą odrębność, to stało się to z wielu przyczyn. Obecnie ich ducha niezależności pobudza między innymi i to, że są obiektem zainteresowań wielu zagranicznych uczonych. Końcowa część artykułu zawiera krótki rys historii badań nad Sibe.

Słowa klucze: tożsamość, język Sibe, język mandżurski, Sibińczycy, Mandżurowie, Chiny, literatura.

Sibe to niewielka, licząca około 70 tys. osób, grupa etniczna zamieszkująca zachodnie tereny chińskiej prowincji Sinciang (Xinjiang). Jej członkowie mówią dialektem języka mandżurskiego i zajmują się tradycyjnie rolnictwem. Wierzący spośród nich to przede wszystkim szamaniści oraz buddyści.

Sibe¹, albo z polską Sibińczycy, mają te same problemy, co inne mniejszości Chin: jak pogodzić swój lokalny patriotyzm z ogólnochińskim i jak czerpać z innych kultur – zwłaszcza chińskiej - nie tracąc własnej? Do tych problemów dochodzi jeszcze jeden, już wyłącznie sibiński – problem określenia się w stosunku do Mandżurów. Bowiem z jednej strony Sibe dzielą się na te same, co Mandżurowie rody i mówią tym samym, co i tamci językiem, ale z drugiej strony – mają inną historię. W sumie ich sytuacja przypomina trochę sytuację Amerykanów, którzy mimo swych brytyjskich korzeni nie są Brytyjczykami.

¹ W opracowaniach chińskich określana jako Xibe.

Skoro więc w samookreśleniu się Sibe ważną rolę odgrywa właśnie historia warto zacząć od jej omówienia. Niestety, jej najdawniejsze etapy są słabo znane, a to w związku ze specyfiką bazy źródłowej, na którą składają się nieliczne i trudne do interpretacji źródła chińskie. W świetle tych źródeł Sibe są potomkami ludu Sienpi (Xianbi), który na przełomie er odgrywał ważną rolę w Azji Środkowej. Ściśle biorąc ich protoplastami byłyby dwa sienpijskie szczepy: Tuoba² i Sziwei (Shiwei). Współcześni Sibe chętnie przyjmują tę tezę, a w chingańskim sanktuarium ludu Tuoba widzą kolebkę swej nacji³.

Jeśli Sibe wywodzą się od Sienpi, to byliby pierwotnie Mongołami, gdyż według źródeł chińskich Sienpi są przodkami Mongołów. Zdawałby się to potwierdzać fakt, iż w XVI w., gdy po raz pierwszy wspomina o nich historia, Sibe podlegali mongolskiemu plemieniu Chorczyń. Pod wpływy mandżurskie dostali się dopiero po tym jak Nurchaczy⁴ narzucił swą władzę Chorczyńom. Od tego też czasu (1593 r.) zaczęłaby się ich forsowna mandżuryzacja.

Po zwycięstwie nad Chorczyńami, Nurchaczy włączył ich i podległych im Sibe do tzw. chorągwi⁵ i przesiedlił w okolice Mukden. Dalsze przesiedlenia Sibińczyków nastąpiły za czasów panowania cesarza Kangxi⁶. Na mocy jego dekretu, Sibe zostali odłączeni od Mongołów i rozesłani między mandżurskie chorągwie stacjonujące w miastach Girin oraz Guihua (dzisiejsze miasto Hohhot)⁷.

Wkrótce przyszło im wywędrować jeszcze dalej. W roku 1764 na mocy dekretu cesarza Qianlonga⁸ około 18 tysięcy Sibińczyków zamieszkujących Mukden, zostało przesiedlonych nad rzekę Ili w zdobytej w 1755 roku Dżungarii⁹. Podróż przesiedleńców, w tym kobiet i dzieci, trwała niemal rok. Jej trasa wiodła poprzez najmniej gościnne regiony Mongolii, w tym Gobi.

² Zdaniem sinologów oryginalna forma tego etnonimu brzmiała Tagbač lub Tabgač, czyli tak, jak nazwa Chin w tekstach orchońskich (VIII w.). Tuoba panowali w Chinach, ściślej – w Chinach Północnych, stąd zmiana znaczenia ich nazwy.

³ Angiyūn, Uyuefeng, Joozičiyang, *Sibe uksura- i šolokon suduri*, Ulumuqi, 1985, s. 21-64.

⁴ Nurchaczy, a w zasadzie Nurhaci (formy Nurchaczy używam tu ze względu na łatwość odmiany) to twórca mandżurskiej potęgi. Ściśle biorąc nazwa „Mandzu” za jego czasów (1559-1626) nie funkcjonowała. Zjednoczone przez Nurchaczego plemiona nosiły nazwę Dżurdzeńów.

⁵ Chorągwie (ma. *gūsa*) jednostki administracyjno-wojskowe wprowadzone przez Nurchaczego. Ich członkowie – wojskowi i ich rodziny – cieszyli się wieloma przywilejami (między innymi dostawali stały żołd wypłacany przez państwo).

⁶ Kangxi 康熙, ma. Elhe taifin, lata panowania 1662-1722.

⁷ V. Zikmundová, *Spoken Sibe Morphology of the Inflected Parts of Speech*, Karolinum, Praga, 2013, s. 11.

⁸ Qianlong 乾隆, ma. Abkai wehiyehe, lata panowania 1736-1795.

⁹ Liliya M. Gorelova, *Manchu Grammar*, Brill, Leiden, Boston, Köln 2002, s. 36.

Nad Ili do głównych zadań Sibe należało tłumienie powstań podbitych ludów, ochrona granic przed napadami Kazachów a nadto zagospodarowanie wyniszczonych długotrwałą wojną terenów. By wykonać to ostatnie zadanie, Sibińczycy wykopali kanał nawadniający¹⁰.

Lata na przełomie XVIII-XIX wieku były dla Sibińczyków stosunkowo pomyślne, lecz kolejne przyniosły serię dramatycznych wydarzeń. Nie dość, że ludność muzułmańska pozostawała wciąż niespokojna, to w latach 1871-1881 Rosja okupowała dolinę Ili, a trzy dekady później (1911-1912) w Chinach upadło cesarstwo. Z wynikłej zawieruchy skorzystali tzw. „panowie wojny” (angl. *warlords*) by zagarnąć władzę w wielu rejonach, w tym też w Sinciangu. Ich rządy, choć czasem nawet oświecone, doprowadziły do nowych buntów i nawet prób secesji całych okręgów. Ostatnia z takich prób wiąże się z powstaniem tzw. Rewolucyjnej Republiki Wschodniego Turkiestanu proklamowanej w r. 1944 na zachodzie Sinciangu. Republika ta, popierana m.in. przez wielu Sibe, istniała do r. 1949, do wcielenia jej do ChRL.

W r. 1954 nowe władze Chin utworzyły w rejonie miejscowości Czabczał tzw. Sibińsko-Czabczański Powiat Autonomiczny. Z biegiem czasu stał się on ważnym ośrodkiem życia kulturalnego, z własną gazetą oraz szkołą, w której nauczany był język ojczysty¹¹. Niestety posunięciom tym towarzyszyła ideologiczna walka z „przeżytkami przeszłości”, takimi jak np. szamanizm.

Niezbyt jasne jest jaki przebieg miała na tym terenie tzw. rewolucja kulturalna. Wg V. Zikmundovej w jej wyniku wiele zabytków kultury zostało bezpowrotnie zniszczonych, a całe pokolenie Sibe pozbawione możliwości poznania języka i dawnej tradycji¹². Natomiast J. Tulisow, który odwiedził Sibe przed Zikmundową zastał wśród nich zaskakująco żywą tradycję i nie słyszał o ekscesach rewolucji kulturalnej. Można założyć, że dotarła ona wprawdzie też do Czabczału, ale miała tam przebieg w miarę łagodny.

Jak wiadomo, poczynając od lat 80. sytuacja w Chinach stopniowo się normalizuje. Odczuwają to też Sibińczycy. Dziś w prowincji Sinciang działa kilka szkół, w których uczniowie mogą uczyć się języka sibińskiego. Chociaż nauka w szkole podstawowej odbywa się już w języku chińskim, to uczęszczanie na zajęcia z języka sibińskiego jest obowiązkowe. Liczba uczniów mogących uczestniczyć w zajęciach zależy od liczby nauczycieli, którzy w

¹⁰ Tereny te zamieszkane były przez muzułmańskich Ujgurów, Chińczyków i Rosjan.

¹¹ L. M. Gorelova, *Manchu Grammar*, op. cit., s. 38.

¹² V. Zikmundová, *Spoken Sibe...*, op. cit., s. 12.

danym okresie mogą takie zajęcia prowadzić¹³. Co się tyczy nauczycieli, to kształci ich Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Yiningu (dawnej Kuldży)¹⁴.

Istnienie szkół i inteligencji sibińskiej każe się domyślać też istnienia sibińskiego piśmiennictwa. I takie piśmiennictwo faktycznie istnieje, nawet całkiem bogate. Obejmuje ono prasę – w tym periodyk „Sibe Šuwen” („Literatura Sibińska”) – podręczniki, prace z zakresu różnych nauk, utwory literatury pięknej.

Publikacje o charakterze popularno-naukowym poświęcone są między innymi nauce języka sibińskiego, np. „Język przodków” (sib. *Niyamangga Gisun*¹⁵), poszerzaniu wiedzy w zakresie kultury i literatury – periodyk „Sibińska literatura” (sib. *Sibe šu wen*) oraz etnografii (sib. *Sibe uksura-i an tacin*¹⁶), a także opisują historię sibińskiego narodu (sib. *Sibe uksura-i šolokon suduri*¹⁷).

Dla badacza tożsamości kulturowej Sibe najbardziej interesujące są prace z zakresu literatury pięknej. Zostaną omówione tu nieco szerzej. Sibińska literatura piękna ma dwie gałęzie: jedna to folklor, z reguły anonimowy, a druga – literatura współczesna. Podział ten jest zresztą sprawą umowną, gdyż zdarza się, iż literatura współczesna czerpie z folkloru, natomiast wiersze współczesne zyskują status folkloru. W tym ostatnim z kolei zwykło się wydzielać kilka głównych gatunków: a więc „długie wiersze” (sib. *gulmin-i irgebun*), piosenki (sib. *ucun*), opowieści historyczne lub podania (sib. *ulabun*), bajki (sib. *jube*), przysłowia (sib. *dekdeni gisun*), zagadki (sib. *onokcun*) itd¹⁸. Poniżej niektóre z nich zostaną pokrótce scharakteryzowane.

„Długie wiersze” można podzielić na ballady historyczne i poematy epickie. Wśród ballad historycznych najliczniejszą grupę stanowią utwory mówiące o przesiedleniu Sibińczyków na zachód. Do nich zalicza się między innymi: „Pieśń o pożegnaniu z rodzimą wioską” (sib. *Da gašan-ci fakcaha ucun*) i „Ballada (lub poemat) o migracji Sibe” (sib. *Sibe-i gurinjihe irgebun*), obie powstałe zapewne jeszcze w XVIII stuleciu. Prócz dwóch tu wspomnianych utworów, odnotowano jeszcze cztery poematy i pieśni historyczne, co w sumie

¹³ L. M. Gorelova, *Manchu Grammar*, op. cit. s. 38. Na marginesie można dodać, że w lokalnej telewizji wiadomości nadawane są w języku sibińskim¹³, a w Internecie - sibińskie piosenki ludowe.

¹⁴ Ibidem, s. 38-39.

¹⁵ *Niyamangga gisun*, zeszyt 1, Urumchi 1983.

¹⁶ *Sibe uksurai an tacin*, Urumchi 1989.

¹⁷ V. Zikmundová, *Spoken Sibe...*, op. cit., s.15.

¹⁸ Tatiana A. Pang, *An Introduction to the Literature to the Sibe-People*, “Central Asiatic Journal” 1994, n. 38, s. 195.

daje sześć utworów należących do tej grupy. Część utworów, powstałych w klasycznej mandżurszczyźnie, wyraża idee konfucjańskie, w tym pokorne poddanie się woli cesarza. Część natomiast zawiera charakterystyczne dla potocznego języka sibińskiego zwroty oraz przejawia sibiński patriotyzm¹⁹.

Wśród poematów epickich znajdują się między innymi pieśń o czynach żołnierza Lasihiantu – *Lasihiantu-i ucun* („Pieśń o Lasihiantu”) oraz pieśń o wyprawie na Kaszgar *Hasigar ucun* („Pieśń kaszgarska”). Utwory tego typu utrzymane są w tonie epickim lub epicko-lirycznym. Warto wspomnieć, że „Pieśń o Lasihiantu” uważana jest za dzieło ukazujące możliwość pokojowego współistnienia różnych pod względem językowym i kulturowym narodowości Chin²⁰.

Piosenki są jedną z najczęściej spotykanych form artystycznego wyrazu. Są wśród nich zarówno utwory folklorystyczne przekazywane w obrębie wsi albo rodu, jak i utwory znanych autorów²¹.

Piosenki podejmują różnorodną tematykę. Mogą to być przyśpiewki (*usin ucun*), piosenki biesiadne (sib. *arki ucun*²²), kołysanki (sib. *bebu mudan*²³), liryczne utwory o rodzinnych stronach (np. „Bóg rzeki Sungari” sib. *Sunggari ula enduri*²⁴, „Pean ku czci kraju ojczystego”, sib. *Mafari gurun-be maktara*²⁵), a ponadto utwory obrzędowe, w tym szamańskie²⁶.

Liczną i różnorodną grupę stanowią bajki. Dziesięciotomowy zbiór bajek sibińskich²⁷ zawiera ponad sto pięćdziesiąt utworów. Są wśród nich bajki zwierzęce („Kocia krzywda” – sib. *Kesike-i murishûn*²⁸), bajki dla dzieci („Bajka o kuku” – sib. *Kolon gaha-i jube*²⁹) oraz bajki obyczajowe („Bajka o pliszce” – sib. *Inggel cecike jube*³⁰).

Przysłowia służą piętnowaniu wad i propagowaniu zachowań, jakimi winien się cechować Sibińczyk. Często zawierają też po prostu tak zwaną życiową mądrość. Na przykład:

¹⁹ T. A. Pang, *An Introduction...*, op. cit., s. 196-197, Jerzy Tulisow, *Folklor ludów tunguskich*, Dialog, Warszawa 2009, s. 244.

²⁰ Ibidem, s. 197.

²¹ Ibidem, s. 201.

²² <https://www.youtube.com/watch?v=nCf0cTGOFbE> (19.01.2014).

²³ https://www.youtube.com/watch?v=pJjCnBP_MoQ (19.01.2014).

²⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=ukkgNQm8MbU> (19.01.2014).

²⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=F9vYPck8G1A> (19.01.2014).

²⁶ Szerzej na ten temat zobacz: Rachel Harris, *Singing the Village: Music, Memory and Ritual among the Sibe of Xinjiang*, Oxford University Press, Oxford i New York 2004.

²⁷ *Sibe uksurai irgen siden jube*, tomy 1-10, Urumchi 1984-1991.

²⁸ *Sibe uksurai irgen siden jube*, tom 2, Urumchi 1987, s. 89-97.

²⁹ *Sibe uksurai irgen siden jube*, tom 1, Urumchi 1984, s. 18-25.

³⁰ *Sibe uksurai irgen siden jube*, tom 1, Urumchi 1984, s. 1-17.

Małe dzieci są uszami nieba - *Ajige juse abkai šan*³¹.

Mały diabeł jest straszniejszy od dużego - *Amba hutu deri ajige hutu gelecuke*³². (czyli: sługa często jest groźniejszy od pana).

W folklorze sibińskim ważne miejsce zajmują zagadki, zmuszające do myślenia i wyjaśniające różne spotykane w życiu zjawiska. Podawane w łatwej do przyswojenia formie są często zadawane przez dzieci, zarówno w ich własnym gronie jak i w zabawie z dorosłym. Jakaż to bowiem frajda „złapać” go na niewiedzy! A niektóre zagadki są rzeczywiście trudne, jak na przykład ta, mówiąca o... pepku:

Oko jest, a źrenicy brak. – *Yasa bi. Nioniohe aku*³³.

Co się tyczy literatury tworzonej przez autorów współczesnych, to jest ona na razie jeszcze niezbyt obfita. Jej autorzy opiewają piękno przyrody, opisują życie zwykłych ludzi, czyny wybitnych jednostek. Tytułem przykładu można tu wymienić G□ujinana, autora około 20 esejów wydanych w 1989 roku pod tytułem – „Dzieci i wnuki z naszej kompani (wioski)” (sib. *Niru gašan-i juse omosi*³⁴).

Przedstawwszy pokrótce dzieje i kulturę Sibińczyków można wrócić do sprawy sygnalizowanej w tytule – do sprawy ich tożsamości. A ponieważ tę tożsamość najżywiej odczuwa się w kontaktach z obcymi, ukazane zostaną relacje Sibe z ich sąsiadami: Ujgurami i Kazachami, Hanami a nadto z Mandżurami.

Ujgurzy i Kazachowie przez długi czas byli najbliższymi i najliczniejszymi sąsiadami Sibińczyków, a jednak wpływ, jaki wywarli na nich był raczej niewielki. Taki sam, albo jeszcze mniejszy był i wpływ Sibe na wspomniane narody. Obie strony dzieliła bariera językowa i religijna – Ujgurzy i Kazachowie mówili językami tureckimi i wyznawali islam, podczas gdy Sibe byli szamanistami i mówili po mandżursku. Do tego dochodził jeszcze czynnik społeczny. Ujgurzy i Kazachowie nie wchodzili w skład chorągwi, zaś Sibe należący do nich, plasowali się w hierarchii wyżej.

³¹ Jerzy Tulisow, *Krótki kurs języka mandżurskiego*, Dialog, Warszawa 2004, s. 107.

³² Ibidem, s. 115.

³³ Ibidem, s. 118.

³⁴ T. A. Pang, *An Introduction...*, op. cit., s. 209.

Silą Chińczyków było to, że oferowali atrakcyjną z punktu widzenia Sibe kulturę, ale przez długi czas stanowili mniejszość na terenach Dżungarii, a nadto w większości nie zaliczali się do chorągwi. Toteż Sibe, inaczej niż Mandżurowie, w większości oparli się sinizacji. Dziś to się na pewno już zmienia. Nacja Han umacnia swe pozycje w Sinciangu.

Najcieńsza granica oddziela Sibe od Mandżurów. Jak już wspomniano, łączy ich język i struktura rodowa, a nadto w przeszłości przynależność do tych samych chorągwi. To, co ich odróżnia, to historia i niektóre zwyczaje. W ostatnich latach zaznacza się między nimi jeszcze jedna różnica: wśród Mandżurów poczucie tożsamości narodowej właściwie już nie istnieje, natomiast u Sibińczyków jest bardzo silne.

Sibińczycy dają temu wyraz w różny sposób. Na przykład, co już powiedziano, odcinają się od Mandżurów, podkreślając swe pochodzenie od Sienpi. Swój język, który bezstronny badacz musi uznać za mandżurski, nazywają konsekwentnie sibińskim³⁵. To samo dotyczy wspólnego z Mandżurami alfabetu – dla Sibe jest on alfabetem sibińskim³⁶. Być może chęcią jego „sibinizacji” podyktowane zostały także drobne zmiany w ortografii, chociaż raczej główną rolę odegrały tu względy praktyczne.

Jak zatem widać Sibińczyków charakteryzuje silne poczucie tożsamości narodowej demonstrowane głównie tam, gdzie chodzi o odróżnienie się od Mandżurów. Sibińczycy szcycą się swym, mniejsza o to, czy prawdziwym, pokrewieństwem z Sienpi, oraz tym, że w przeciwieństwie do Mandżurów nie dali się zasymilować. Dumą ich może napełniać również to, że budzą zainteresowanie świata, a ściślej „międzynarodówki” badaczy. Może warto tu paru z nich wspomnieć – choćby z wdzięczności za ich wkład do nauki.

Pierwszym orientalistą, który miał styczność z Sibe był Wilhelm Radłow³⁷. Ten zasiedziały w Rosji Niemiec po raz pierwszy przybył do Sinciangu w 1862 roku, lecz nie wzbudził w Sibe ufności i wrócił z pustymi rękami. Jego druga próba zbadania zagadkowego podówczas ludu była bardziej owocna. Wykorzystując fakt zajęcia Kraju Ilijskiego przez Rosję, Radłow zaprosił do siebie uczonego Sibińczyka i we współpracy z nim zapisał

³⁵ Sibińczycy posługują się dwoma językami: potocznym i literackim, używanym najczęściej w formie pisanej. Sibiński potoczny jest ostatnim z niegdyś licznych mandżurskich dialektów mówionych, a literacki nie różni się od mandżurszczyzny klasycznej. To, że zawiera garść neologizmów i nowych zapożyczeń nie zmienia postaci rzeczy.

³⁶ W piśmie Sibe posługują się alfabetem mandżurskim. Jak wynika z artykułu lekko zmodyfikowanym.

³⁷ W Rosji znany jako Wasilij Wasiljewicz Radlow, po niemiecku zapisywany jako Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918).

kilkadziesiąt bajek i innych tekstów. Teksty te, a także inne zebrane w trakcie kolejnego wyjazdu, niestety w większości zaginęły, tylko mała część z nich weszła w skład chrestomatii A.O. Iwanowskiego³⁸.

Opowieści Radłowa wzbudziły zainteresowanie Władysława Kotwicza wybitnego polskiego altaisty, wykładającego wówczas w St. Petersburgu³⁹. Ponieważ nie był w stanie sam podjąć się dalekiej wyprawy Kotwicz wysłał nad Ili F.W. Muromskiego, swojego studenta. Muromski odwiedził Sibińczyków dwukrotnie, raz w 1906 roku i ponownie na przełomie 1907-1908. Ze swoich wypraw przywiózł zbiór ponad 50 tekstów, w większości bajek, zapisanych własnoręcznie ze słuchu. Ponieważ młodo zmarły Muromski nie zdążył ich opracować, teksty te trafiły w ręce Kotwicza a potem do Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie⁴⁰. Przeleżały tam wiele lat, aż zostały wydane przez polskiego altaistę Stanisława Kałużyńskiego⁴¹. Pierwotnie jego publikacja miała obejmować dwa tomy (teksty i przekład), ale ostatecznie ukazał się z nich tylko pierwszy.

Jeśli dodać, że uczniem S. Kałużyńskiego jest J. Tulisow, a znów jego uczennicą – Monika Bleszyńska, okaże się, że badania nad Sibe mają w Polsce długą tradycję. Prowadzone są także i w innych krajach. W Rosji prowadzi je od lat Tatjana Pang, zaś we Włoszech najwybitniejszy dziś z pewnością mandżurysta Giovanni Stary. W jego dorobku naukowym znajdują się nie tylko publikacje poświęcone mandżurskiej i sibińskiej kulturze, ale również przekłady wielu sibińskich utworów⁴². Jeśli chodzi o uczonych anglosaskich to warto tu wspomnieć Rachel Harris z Wielkiej Brytanii. Jest ona autorką pracy *Singing the Village: Music, Memory and Ritual among the Sibe of Xinjiang*, poświęconej sibińskiej muzyce oraz obrzędom. Na uwagę zasługuje fakt, że do książki dołączono przykłady sibińskiej muzyki, zapisanej na nośniku płytowym, co dodatkowo zwiększa wartość tej publikacji.

Większość współczesnych autorów, jak widać, zajmują kwestie kultury. Językiem Sibe interesuje się chyba tylko wspomniana wyżej Veronika Zikmundova z Pragi, autorka pracy *Spoken Sibe. Morphology of the Inflected*

³⁸ J. Tulisow, *Folklor...* op. cit., s. 68-70.

³⁹ Jerzy Tulisow, *Mongolian and Manchu Studies in Poland*, „Rocznik Orientalistyczny, 2012. t. 65, z. 1, s. 224-230.

⁴⁰ J. Tulisow, *Folklor...*, op. cit., s. 77.

⁴¹ Stanisław Kałużyński, *Die Sprache des mandschurischen Stammes Sibe aus der Gegend von Kuldscha*, PWN, Warszawa 1977.

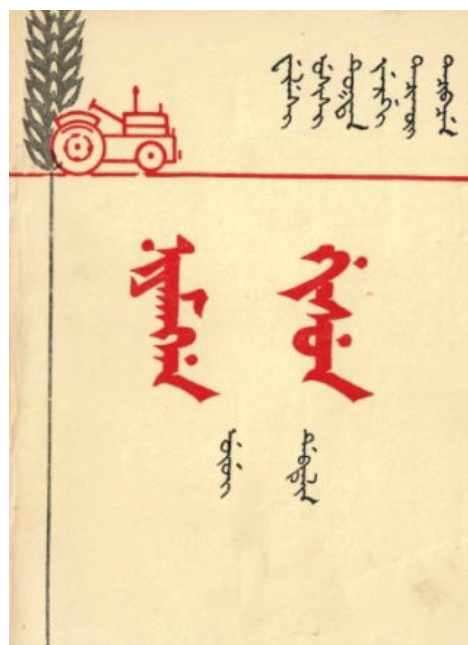
⁴² V. Zikmundová, *Spoken Sibe...*, op. cit., s. 16.

Parts of Speech. Można mieć nadzieję, że nie jest to jeszcze jej ostatnie słowo. Mówiony język Sibe jest wciąż słabo zbadany.

Podsumowując można stwierdzić, że Sibińczycy, mimo niewielkiej liczebności i sąsiedztwa etnicznie i kulturowo obcych nacji, nadal z powodzeniem kultywują i rozwijają swój język i pielęgnują tradycje.



Cabcal Serkin - gazeta wydawana w języku Sibe (ze zbiorów J. Tulisowa)



Niyamangga gisun – podręcznik do nauki języka Sibe (ze zbiorów J. Tulisowa)

Buddyjski mistrz Padmasambhawa – tożsamość religijna a tożsamość narodowa na przykładzie Tybetańczyków

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest roli Padmasambhawy, legendarnego mistrza buddyzmu tybetańskiego z VIII w. – zwanego często, m. in. ze względu na wpływ na rozwój tej tradycji, Drugim Buddą – w kształtowaniu tożsamości religijnej Tybetańczyków. Omówiona zostaje pokrótce postać Padmasambhawy, współcześnie obchodzone święta i ceremonie oraz święte miejsca związane z jego osobą, zwłaszcza w Sikkimie. Szczególna praktyka odnajdowania spuścizny mistrza w postaci ukrytych tekstów (*term*) pozwala na kontynuowanie i uaktualnianie jego przekazu, dzięki czemu Padmasambhawa jest stale obecny w życiu Tybetańczyków i ich praktyce religijnej, i jak żaden inny nauczyciel buddyjski wpływa na specyfikę buddyzmu tybetańskiego. W artykule poruszone zostaje także zagadnienie podziałów między poszczególnymi grupami Tybetańczyków i kwestii tybetańskiej tożsamości narodowej. W tym kontekście ukazana jest jednocząca rola kultu Padmasambhawy jako jednego z głównych wyznaczników tożsamości religijnej, stojącej ponad podziałami regionalnymi.

Słowa klucze: Padmasambhawa, Guru Rinpocze, tożsamość religijna, tożsamość narodowa, Tybetańczycy, święte miejsca, Sikkim, *terma*, tekst-skarb, *terton*

Spośród bogactwa przedstawień buddyjskich świętych jednym z najbardziej charakterystycznych i najczęściej powtarzających się jest wizerunek Padmasambhawy¹, na znak szacunku zwanego również Guru Rinpocze². Według tradycji, to właśnie on sprowadził do Tybetu buddyzm wadżrajany³, stając się tym samym jedną z najważniejszych – obok Buddy Siakjamuniego – postaci buddyzmu tybetańskiego. Jednocześnie postać Guru Rinpocze jest rodzajem bohatera kulturowego, wokół

¹ Sans. 'samoistnie powstały/zrodzony z lotosu'. Wyrazy sanskryckie zapisane są zgodnie ze spolszczeniem w: Marek Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i Ska, Warszawa 2001.

² Tyb. Gu ru rin po che, „Drogocenny Nauczyciel”. W artykule wyrazy tybetańskie zapisane są dwójako: w tekście zgodnie z wymową, aby umożliwić ich odmianę, a w przypisach zgodnie z tzw. transliteracją Wyliego (por. Turrell Wylie, *A Standard System of Tibetan Transcription*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1959, t. 22, s. 261-267).

³ Sans. *wadżrajana*, tyb. *rdo rje theg pa*.

którego skupia się wyobraźnia zbiorowa niejednolitej wewnętrznie zbiorowości etnicznej określanej jako tybetańska.

W niniejszym artykule przyjmujemy szeroki zakres znaczenia słowa Tybetańczyk, które będzie tu oznaczało przedstawiciela tybetańskiego kręgu kulturowego⁴. Sami zainteresowani mogliby być zaskoczeni takim postawieniem sprawy, niemniej większość mieszkańców historycznych tybetańskich prowincji U-Cang, Kham, Amdo⁵, jak również wielu mieszkańców Ladakhu, Sikkimu, Bhutanu i niektórych rejonów Nepalu, niezaprzeczalnie łączy przynależność do jednej grupy języków tybetańskich, wspólna religia, kultura i historia.

Wszelkie odniesienia do buddyzmu będą tu dotyczyły tybetańskiej wersji wadżrajany, współcześnie zwanej również buddyzmem tybetańskim, która pojawiła się w Tybecie około VIII w. dzięki działalności indyjskich mistrzów. Rozprzestrzeniwszy się po Płaskowyżu Tybetańskim, dotarła około XIII w. aż do Mongolii i w zasadniczo niezmienionej formie funkcjonuje na tych terenach do dziś, stanowiąc najbardziej wyrazisty wyznacznik tożsamości kulturowej stosunkowo niewielkiej licznie grupy ludów zamieszkującej ten bardzo rozległy obszar.

W naszych rozważaniach skupimy się przede wszystkim na Sikkimie, stanowiącym główny obiekt naszych zainteresowań naukowych. Będący do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku monarchią⁶ (choć od połowy XIX w. pod protektorem brytyjskim), jest obecnie jednym ze stanów Republiki Indii, zamieszkanym głównie przez Nepalczyków. Trudny, górzysty teren oraz surowy klimat czyni tę krainę najmniej zaludnionym spośród indyjskich stanów, co jest tylko jedną z wielu cech łączących Sikkim z resztą tybetańskiego świata. Władze Sikkimu wspierały emigrantów z Tybetu m.in. po powstaniu w Lhasie w 1959, ofiarowując ziemię, a także umożliwiając osiedlanie się. Dziś w miejscowości Rawangla znajduje się duży obóz dla uchodźców – jeden z ważniejszych w Indiach. Sikkim nie jest kojarzony z postacią Padmasambhawy w takim stopniu, jak sam Tybet, jest to jednak duże przeoczenie, co postaramy się wykazać poniżej.

⁴ Nazwy tej używa np. Matthew Kapstein, por. *Tybetańczycy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 2.

⁵ Tyb. Dbus gTsang, Khams, A mdo.

⁶ Podobnie jak w dawnych dziejach Tybetu, Sikkimem rządził król zwany *czogjalem* (tyb. *chos rgyal*) – „królem Dharmy”.

Padmasambhawa

Współcześnie dostępne liczne wersje biografii Padmasambhawy pochodzą z różnych okresów i nie składają się na spójną wersję życia Guru Rinpocze. Wspomnieć należy tu choćby utwór *Pema Kathang*, zwany również *Szeldragma*⁷, odkryty jako *terma* (tyb. *gter ma*), czyli tekst-skarb, przez czternastowiecznego mistrza Ogjen-Lingpę⁸, *Kathang Sanglingma*⁹, termę odkrytą przez Nima-Osera¹⁰, biografię Padmasambhawy¹¹ autorstwa Taranathy¹², czy krótką biografię¹³ napisaną przez Kongtrula Lodro-Thaje¹⁴.

Informacje zawarte w tych pracach trudno potwierdzić na podstawie dostępnych źródeł historycznych dotyczących VIII wieku, w którym – wg większości biografii – miał żyć Guru Rinpocze. Dodatkowym utrudnieniem jest tu z pewnością typowy dla wymienionych biografii styl tybetański, nie stroniący od opisu niezwykłych wydarzeń, wpływających z duchowego urzeczywistnienia cudownych mocy i cudów, z zasady mieszający fakty historyczne z mistyczną narracją, a buddyjskie nauki z ludowymi przypowieściami. Frapuje to często badaczy, którzy chcieliby umiejscowić Guru Rinpocze w konkretnym miejscu i czasie (co dla samych Tybetańczyków zdaje się mieć zupełnie drugorzędne znaczenie¹⁵). Tym samym może to stawiać pod znakiem zapytania samo istnienie Padmasambhawy jako postaci historycznej.

Wątpliwości badaczy nie przekładają się w żadnym stopniu na zaufanie i oddanie, jakimi mistrz ten cieszy się w krajach buddyjskich. Świadczyć o tym może choćby fakt, że większość świątyń buddyjskich, jak i prywatnych, domowych ołtarzyków, zdobi posąg, malowidło lub inna podobizna Padmasambhawy. Ponadto

⁷ Tyb. *Padma bka' thang, Shel brag ma* (TBRC Resource ID W1PD88206). TBRC, czyli Tibetan Buddhist Resource Center, biblioteka elektroniczna: <http://www.tbrc.org>.

⁸ Tyb. O rgyan gling pa (1323-?, TBRC Resource ID P4943). Również jemu przypisuje się odkrycie innego tekstu zawierającego między innymi opowieści z życia Padmasambhawy: *bKa' thang sde lnga* (TBRC Resource ID W1KG18255).

⁹ Tyb. *Bka' thang zangs gling ma* (TBRC Resource ID W7956).

¹⁰ Tyb. Nyi ma 'od zer (1124-1192, TBRC Resource ID P364).

¹¹ Tyb. *Gu ru rin po che dang rje 'bangs nyer lnga* (TBRC Resource ID W7956).

¹² Sans. Tāranātha. (1575-1634, TBRC Resource ID P1428).

¹³ Tyb. *Gu ru rin po che'i rnam thar* [w:] *gTer ston brgya rtsa' i rnam thar* (TBRC Resource ID W1PD83972).

¹⁴ Tyb. Kong sprul blo gros mtha' yas (1813-1899, TBRC Resource ID P264). Autor słynnego zbioru: *mDzod chen lnga*.

¹⁵ Por. Ngawang Zangpo, *Guru Rinpoché, His Life and Times*, Snow Lion Publications, Ithaca 2002, s. 24. Tybetańczycy w ślad za Indusami przyjęli w historiografii odmienne od zachodniego postrzeganie pojęcia czasu, nadając mu cykliczny – zamiast linearnego – charakter. Jedną z konsekwencji tego założenia jest m.in. powszechna wiara, że Padmasambhawa nie odszedł, lecz wciąż żyje.

mantra Guru Rinpocze najczęściej nie schodzi z ust pielgrzymujących w święte miejsca Tybetańczyków, chyba że zastępuje ją mantra Czenrezika¹⁶, a charakterystycznych kamieni z „Om a hung benza guru pema siddhi hung”¹⁷ jest pewnie niemniej w krajobrazie tybetańskim niż tych z wyrytą mantrą Bodhisattwy Współczucia.

Zgodnie z dominującym podaniem Guru Rinpocze narodził się w miejscu, które często utożsamia się z doliną Swatu we współczesnym Pakistanie¹⁸. Zrodzony w cudowny sposób z kwiatu lotosu pośrodku jeziora Dana Kosh i adoptowany przez króla Indrabhuti¹⁹, początkowo wiódł życie podobne do życia Buddy Siakjamuniego. Jako młody książę był wychowywany na następcę tronu, jednak przejawiał żywe zainteresowanie medytacją i kwestiami religijnymi. Zaniepokojony tym faktem król szybko znalazł mu małżonkę, co jednak nie powstrzymało Padmasambhawy przed odejściem z królewskiego dworu. Przyjął święcenia mnisie i rozpoczął studia nad sutrami i tantrami, astrologią, logiką i medycyną u rozmaitych indyjskich mistrzów²⁰. Szybko zasłynął z wyjątkowych zdolności ujarzmiania demów i negatywnych sił. Z tego też powodu miał zostać zaproszony do Tybetu przez ówczesnego buddyjskiego króla Trisong Decena²¹, pod którego protektoratem powstawał pierwszy tybetański klasztor buddyjski Samje²². Uznaje się, że jego ukończenie ok. 779 r. dało początek monastycznej formie buddyzmu w Tybecie. Guru Rinpocze miał ujarzmić i związać konkretnymi przysięgami miejscowe demony, utrudniające budowę. Podporządkowywanie sobie rozmaitych przeszkadzających sił w celu umożliwienia rozkwitu religii w Krainie Śniegów jest bardzo częstym motywem pojawiającym się w życiorysie Guru Rinpocze, a także wielu innych mistrzów będących jego kontynuatorami (przede wszystkim tzw. „odkrywców skarbów”, tyb. tertonów, *gter-ston*).

Uznaje się, że podróżując w późniejszych latach po Tybecie, Padmasambhawa ukrył w wielu miejscach „skarby” (termy). Tematyka term stanowi bardzo rozległe

¹⁶ Tyb. *sPyan ras gzigs*. Chodzi o mantrę „om mani padme hum”. Co ciekawe, z rozmów z wieloma Tybetańczykami wynika, że w miejscach potencjalnie niebezpiecznych, np. na przełęczach górskich, preferują właśnie mantrę Padmasambhawy.

¹⁷ Najczęstsza tybetańska wersja wymowy różni się od sanskryckiej, która brzmi: „Om ah hum wadžra guru padma siddhi hum”.

¹⁸ Ngawang Zangpo, *Guru Rinpoche...*, op. cit., s. 57.

¹⁹ Narendra Kumar Dash, *Guru Rin-po-che and Lamaism in Sikkim*, „Bulletin of Tibetology” 1995, nr 1, s. 34-42.

²⁰ Ibidem.

²¹ Tyb. *Khri srong lde btsan*. Jeden z trzech tzw. „królów Dharmy” w Tybecie. Panował w latach 756-796.

²² Tyb. *bSams yas*. Więcej na ten temat w: Kapstein T. Matthew, *Tybetańczycy*, op. cit., s. 73-75.

zagadnienie, któremu nie możemy tutaj poświęcić więcej uwagi²³. Wspomnijmy tylko, że najczęściej były to zaszyfrowane teksty²⁴ buddyjskich nauk, oczekujące nawet przez całe wieki na odpowiedni moment, kiedy zostaną odkryte – jako odkryty w cudowny sposób zwój z tekstem lub rodzaj wizji pojawiającej się w umyśle – przez przeznaczoną do tego osobę, tzw. *tertona*. *Termy* pozwalały między innymi aktualizować elementy praktyki, wprowadzając nowe interpretacje. Jednak z perspektywy samych buddystów były przede wszystkim spuścizną Padmasambhawy przeznaczoną dla przyszłych praktykujących, gotowych na to, by je zrozumieć i wynieść z nich pożytek.

Przez wieki liczni *tertoni*, uznawani za reinkarnacje bliskich uczniów Guru Rinpocze, odkrywali kolejne *termy* i wprowadzali zawarte w nich nauki do religijnego kanonu, a ich działalność rozprzestrzeniła się po całym Tybecie i okolicach. *Terton* cieszą się w buddyzmie ogromnym poważaniem, stąd też kolejne reinkarnacje wielu z nich odnajdywane są również współcześnie²⁵.

Choć Padmasambhawa uznawany jest przede wszystkim za ojca powstałej w VIII w. szkoły buddyjskiej *ńingmapa*²⁶, która w największym stopniu opierała się na naukach pochodzących z *term*, to jednak spadkobiercami Guru Rinpocze stały się również szkoły nowych tłumaczeń – respektujące odkrycia kolejnych *tertonów* i włączające je do swoich kanonów. Przykładem może być tu chociażby działalność słynnego Kongtrula Lodro-Thaje, kolejnych Karmapów, czy nawet Dalajlamy V. Co interesujące, również wyznawcy bonu, przedbuddyjskiej religii Tybetu, uznają Padmasambhawę za wielkiego mistrza²⁷, tym samym w pewnym stopniu spajając – zwłaszcza współcześnie – religijny obraz Tybetańczyków.

²³ Czytelnik zainteresowany tym tematem może zaznajomić się np. z: Janet Gyatso, *The Logic of Legitimation in the Tibetan Treasure Tradition*, „History of Religions” 1993, t. 33, nr 2, s. 97-134 oraz Janet Gyatso, *Z tybetańskiej skarbnicy. Literatura typu terma (gter ma)* w: J.I. Cabezon, R.A. Jackson (red.), *Klasyczna literatura tybetańska*, Dialog, Warszawa 2012, s. 149-170.

²⁴ Choć należy pamiętać, że bywały to również przedmioty rytualne, takie jak *wadźry*, *thanki* itp.

²⁵ Jak choćby współczesny Sangter Rinpoche (tyb. gSang gter rin po che), uznawany za reinkarnację czternastowiecznego *tertona* Dordże-Lingpy (tyb. rDo rje gling pa), Gangteng Rinpoche (tyb. sGang steng rin po che) – wcielenie piętnastowiecznego Pema-Lingpy (tyb. Padma gling pa) – czy Dzongsar-Khjentse Rinpoche (tyb. rDzong gsar Mkhyen rtse rin po che), reinkarnacja żyjącego w XIX w. Pema-Osel-Dongak-Lingpy (tyb. Padma 'od gsal mdo sngags gling pa).

<http://yeshekhlorlo.org/gangtengtulkurinpoche> [17.12.2014 r.]

<http://khyentsefoundation.org/about/lineage> [17.12.2014 r.]

<http://karmarabtenling.webs.com/sangtertulkurinpoche.htm> [17.12.2014 r.]

²⁶ Tyb. *rNying ma pa*. Tzw. „szkoła starych tantr”, powstała w okresie pierwszego rozpowszechnienia buddyzmu w Tybecie (ok. VII-IX w.).

²⁷ Istnieje również wersja biografii Padmasambhawy wg tradycji religijnej bon spisana w XIX w. przez Khjence-Łangpo (tyb. mKhyen brtse'i dbang po): *Krótką biografię mistrza bodhisattwy Zrodzonego z Lotosu według tradycji bonu* (tyb. rGyal sras gur ru padma 'byung gnas kyi rnam par thar pa mdor dril ba bsgrangs pa bon lugs ltar bstan pa).

Miejsca i rytuały związane z Guru Rinpocze

Współcześnie wszystkie szkoły buddyzmu tybetańskiego uznają autorytet Guru Rinpocze, a modlitwy kierowane ku niemu włączane są powszechnie do codziennych praktyk medytacyjnych. W zależności od okazji, praktykujący czerpią z całego wachlarza praktyk poświęconych Padmasambhawie lub w jakiś sposób związanych z jego osobą. Poza konkretnie poświęconą temu mistrzowi *guru-jogą*²⁸ i wieloma modlitwami²⁹, powszechnie wykonuje się odkrytą w Sikkimie jako tekst-skarb³⁰, praktykę ofiarowania wonnego dymu³¹, pozwalającą m.in. na spłacenie tzw. długów karmicznych³², jakie zaciągnęło się w przeszłości wobec innych istot i podtrzymanie więzi z bóstwami lokalnymi – również tymi ujarzmionymi przez Guru Rinpocze. W ośrodkach buddyjskich popularna jest również praktyka ofiarna³³, podczas której Padmasambhawie ofiarowuje się różnorodne jedzenie i napoje, co pozwala nagromadzić ogromną ilość niezbędnej na ścieżce buddyjskiej zasługi³⁴. W wielu klasztorach (np. jednym z największych klasztorów szkoły Karma Kagju – Benczen³⁵ w Nepalu) dorocznie (lub np. raz na dwa lata) odbywają się rytualne tańce *czam*³⁶, do których instrukcje znalazły się pośród odkrytych term. Odgrywany przez tancerza Padmasambhawa niejako wraca, by spełniać określone cele – uchronić przed trzęsieniami ziemi, suszami i odwrócić inne niesprzyjające okoliczności. W niektórych klasztorach (obecnie także na wychodźstwie – np. w klasztorze ważnego lamy szkoły Karma Kagju, Ajanga Rinpocze, na południu Indii) wykonuje się również poświęcone Guru Rinpocze coroczne długie praktyki zwane *drubczen*³⁷, mogące trwać nawet kilka tygodni, podczas których modlitwy nie są przerywane ani na chwilę. Należy też wspomnieć, że zgodnie z kalendarzem buddyjskim każdego dziesiątego dnia miesiąca księżycowego świętuje się narodziny Padmasambhawy, przeznaczając ten dzień na

²⁸ Tyb. *bla ma'i rnal 'byor*. Praktyka, podczas której adept ćwiczy się w stopieniu własnego umysłu z przebudzonym umysłem guru.

²⁹ Prawdopodobnie najpopularniejszą modlitwą do Guru Rinpocze jest tzw. *Siedmiowersowa modlitwa* (tyb. *tshig bdun gsol 'debs*), włączana często do praktyk poświęconych różnym bóstwom buddyjskim.

³⁰ Przez żyjącego w XVII w. tertona Lhacun-Namkha-Dzigme (tyb. *lha btsun nam mkha' 'jigs med*).

³¹ Tyb. *ri bo bsang mchod*.

³² Tyb. *lan chags*.

³³ Tyb. *tshogs*.

³⁴ Tyb. *bsod nams*.

³⁵ Tyb. Ben chen.

³⁶ Tyb. *'cham*.

³⁷ Tyb. *bsgrubs chen*.

ćwiczenie uważności i składanie ofiar Buddom, zaś skutki karmiczne każdej myśli lub czynu mają w tym czasie być zwielokrotnione aż stukrotnie³⁸.

Najnowsze badania wskazują na to, że przed przybyciem Guru Rinpocze do Tybetu dwór królewski wspierał głównie wcześniejszą, egzoteryczną formę buddyzmu, utrudniając tłumaczenie tekstów tantrycznych, a być może całkiem ich zakazując³⁹. Jeśli przyjąć, że Guru Rinpocze wprowadził wadžrajanę do Tybetu, przestaje dziwić fakt, że wielu buddystów uznaje postać tego mistrza za równą samemu Buddzie Siakjamuniemu – a nawet przewyższającą go. Zgodnie z przekazem wadžrajański Budda udzielił nauk tantrycznych tylko wybranym uczniom, nie był to przekaz jawny. To dzięki Padmasambhawie nauki te mogły dotrzeć do szerokiej rzeszy odbiorców, stając się niejako rdzeniem tybetańskiej kultury i wyznacznikiem rytmu życia większości Tybetańczyków. Stąd też przydomek „Drugi Budda”⁴⁰, którym bywa często określany.

Głębokie oddanie, jakim tybetańscy buddyści darzą Guru Rinpocze przejawia się nie tylko w rozlicznych poświęconych jego osobie rytuałach i ceremoniach⁴¹, ale również pod postacią niezliczonych świętych miejsc związanych z Padmasambhawą, jakie odnajdujemy w Tybecie, Sikkimie, Nepalu, Bhutanie, czy Mongolii Południowej. Nie sposób wspomnieć o wszystkich miejscach, dlatego zwrócimy uwagę przede wszystkim na Sikkim. Warto przyjrzeć się bliżej krajowi, który Padmasambhawa miał, według niektórych podań, przemierzyć wzdłuż i wszerz – podobnie jak wcześniej Tybet – błogosławiąc każde miejsce i ostatecznie uznając za nieróżniący się od jego czystej krainy⁴².

Do dziś można w Sikkimie natrafić na liczne relikwie respektowane przez miejscowych oraz pielgrzymujących buddystów. Obecnie, ze względu na znajdującą się w tym kraju pokątną mniejszość emigracyjną z Tybetu, rząd Sikkimu finansowo wspiera rewitalizację wielu buddyjskich obiektów sakralnych, doceniając także ich walor turystyczny.

³⁸ Por. np. <http://www.benchen.org.pl/en/buddyjskie-swieta-i-dni-specjalne-wedlug-kalendarza-ksiezycowego> [20.12. 2014 r.].

³⁹ Jacob Dalton, *The Early Development of the Padmasambhava Legend in Tibet: A study of IOL Tib J 644 and Pelliot Tibetain 307*, „Journal of the American Oriental Society” 2004, t. 124, nr 4, s. 759-772.

⁴⁰ Ngawang Zangpo, *Guru Rinpoche...*, op. cit., s. 19.

⁴¹ Zdaje się, że przodują w tym Sierpowie. W ich życie codziennie wplecione jest stałe odwoływanie się do Guru Rinpocze, który przyzywany jest przy każdej okazji, od spożywania posiłku po stawianie nowego domu (por. Paul A. Robert, *The Sherpas of Nepal in the Tibetan Cultural Context*, Motilal Banarsidass Publications, New Delhi 1989).

⁴² Khenpo Dechen Dorje, *An Account of Guru Padmasambhava's Contribution to the Establishment of Dharma Tradition in the Hidden Land of Sikkim*, „Bulletin of Tibetology” 1995, nr 1, s. 15-24.

Przykładem takiego obiektu jest np. tłumnie odwiedzany kompleks w Namchi na południu Sikkimu, w miejscu, które Guru Rinpocze miał oznaczyć kamieniem rzuconym z Tybetu. Obecnie znajduje się tam prawdopodobnie najwyższy, bo mierzący ok. 36 metrów, posąg Padmasambhawy. Łatwo przyćmiewa on swym ogromem sam kamień, będący właściwą relikwią w tym świętym miejscu, a stojący nieco na uboczu i często pomijany przez nieświadomych tego faktu pielgrzymów.



Posąg Guru Rinpocze w Namchi oraz kamień rzucony z Tybetu (fot. Marek Wierzbicki)

Odwiedzający szesnastowieczny klasztor Ralang⁴³ z pokorą spoglądają na górujące nad budynkiem okazałe drzewo, uznawane za rzuconą przez Padmasambhawę khatwangę⁴⁴, zaś do miejsca położonego całkiem niedaleko⁴⁵, każdego dnia zjeżdżają tłumy, by skorzystać z mocy gorących źródeł, które dzięki błogosławieństwu Guru Rinpocze miały nabrać leczniczych właściwości.

⁴³ Tyb. Ra rlang.

⁴⁴ Sans. *khatwanga*. Rodzaj laski, z którą najczęściej przedstawiany jest Guru Rinpoche.

⁴⁵ Wspomniane gorące źródła mieszczą się w pobliżu niewielkiej miejscowości zwanej Legship.



Drzewo przy klasztorze Ralang, które zgodnie z tradycją jest atrybutem Guru Rinpoczego – khatwangą, (fot. Marek Wierzbicki)

Leczniczą wodą ma się charakteryzować również jedno z najważniejszych świętych jezior północnego Sikkimu, Guru Dongmar⁴⁶, którego nazwa automatycznie przywołuje skojarzenia z Guru Dragmar⁴⁷, imieniem gniewnej formy Padmasambhawy. Na brzegach jeziora co roku odprawiane są rytuały i modlitwy mające wyrażać wdzięczność dla Guru Rinpoche i zapewniać dobrobyt mieszkańcom Sikkimu⁴⁸.

Należy wspomnieć również o czterech jaskiniach, w których Padmasambhawa miał medytować. Są to tzw. Ukryta Jaskinia Na Wschodzie⁴⁹, Jaskinia Sekretnej Dakini Na Południu⁵⁰, Jaskinia Wielkiej Błogości Na Zachodzie⁵¹ oraz Jaskinia Esencji Bóstwa Na Północy⁵². Uznaje się, że są to miejsca wyjątkowo sprzyjające duchowej praktyce, a samo ich odwiedzenie przynosi pielgrzymowi ogromny pożytek. Jaskinie położone są w czterech kardynalnych kierunkach od założonego w XIV w. przez

⁴⁶ Tyb. Guru gdong dmar.

⁴⁷ Tyb. Guru drag dmar.

⁴⁸ Chowang Acharya, Acharya Sonam Gyatso Dokham, *Sikkim, The Hidden Holy Land and It's Sacred Lakes*, „Bulletin of Tibetology” 1998, nr 1, s. 10-15.

⁴⁹ Tyb. Shar phyogs sbas phug.

⁵⁰ Tyb. Lho mkha' 'gro gsang phug.

⁵¹ Tyb. Nub bde chen phug.

⁵² Tyb. Byang lha ri snying po.

tertona Rigdzin Godema⁵³ klasztoru Dragkar Tasziding⁵⁴. Także to miejsce miał w przeszłości odwiedzić Padmasambhawa, uprzednio oznaczywszy je wystrzeloną z daleka strzałą⁵⁵.



Relief z wizerunkiem Guru Rinpoche w Jaskini Wielkiej Błogości Na Zachodzie
(fot. Marek Wierzbicki)



Kamień z reliefem czteroramiennej wadźry przed
Jaskinią Wielkiej Błogości Na Zachodzie
(fot. Marek Wierzbicki)

⁵³ Tyb. Rig 'dzin rgod ldem.

⁵⁴ Tyb. Brag dkar bkra shis sdings.

⁵⁵ Ahmad Saeed, *Guru Rinpoche's (Padmasambhava) Contribution to Sikkim*, „Bulletin of Tibetology” 1995, nr 1, s. 46-47.



Korytarz w Ukrytej Jaskini Na Wschodzie (fot. Rufus Libner)

Jako że *tertoni* uważani są za kontynuatorów pracy Padmasambhawę, miejsca z nimi związane są również darzone czcią i odwiedzane przez licznych pielgrzymów. Doskonały przykład stanowi założona przez Dordże-Lingpę świątynia Dorling⁵⁶, obok której znajduje się kamień, w którym – na znak swoich duchowych osiągnięć – terton pozostawił odcisk stopy. Sama świątynia leży w miejscu opisanym przez Padmasambhawę we wspomnianej biografii *Pema Kathang*. Obecnie trwają prace nad rewitalizacją znajdujących się wokół świętych jezior.



Odcisk stopy *tertona* Dordże-Lingpy przy klasztorze Dorling (fot. Marek Wierzbicki)

⁵⁶ Tyb. rDo gling.

Podobne nagromadzenie świętych miejsc związanych z Guru Rinpoce odnajdziemy – prócz Tybetu⁵⁷ – również w Bhutanie czy Nepalu, a w pewnym stopniu również w Mongolii Południowej⁵⁸. Wspomnijmy chociażby słynne medytacyjne jaskinie w Paro⁵⁹ w Bhutanie, powstałe dzięki cudownej mocy Padmasambhawy jezioro Co-Pema⁶⁰ w Zachodnich Indiach, czy ogromny posąg Guru Rinpoce w Parpingu w okolicy jaskini Asura⁶¹, gdzie również miał medytować Padmasambhawa⁶² i gdzie do dziś wierni mogą oglądać jeden z wielu pozostawionych przez tego mistrza odcisków dłoni w skale.

Tożsamość narodowa a tożsamość religijna Tybetańczyków

Idea narodowości tybetańskiej kreowana współcześnie m.in. na potrzeby tzw. „sprawy tybetańskiej” jest stosunkowo młodym zjawiskiem, lecz jednocześnie warunkiem koniecznym, by była obecna w dialogu międzynarodowym. Pojawiła się wraz z inwazją komunistów chińskich w połowie XX w. i utratą suwerenności przez Tybet. Przyjęcie przez Tybetańczyków (zwłaszcza żyjących na emigracji) koncepcji tożsamości narodowej w rozumieniu zachodnim jest konsekwencją tego faktu, podobnie jak rozbudzenie nastrojów nacjonalistycznych a także „pantybetańskich”⁶³ w chwili obecnej. Mimo to podziały między Tybetańczykami mieszkającymi zarówno na emigracji, jak i w obrębie granic historycznych prowincji, są ewidentne. Można zestawiać pewne elementy, które łączą ludy tybetańskie – język, religia czy *campa*⁶⁴, ponadto łączy je dramat utraty suwerenności. Choć język klasyczny tekstów religijnych jest jednolity i w swojej piśmiennej formie zrozumiały dla wszystkich Tybetańczyków, różnice w dialektach i mowie codziennej stały się wyzwaniem np. pośród emigracji w Indiach. Tybetańczycy z Tybetu Centralnego mówią nieco inaczej

⁵⁷ Choćby Drak Yerpa (tyb. Brag yer pa) w Tybecie Środkowym, kompleks jaskiń Jinka, pięć jaskiń zwanych „Pięcioma miejscami mocy Guru Rinpoce” czy „Osiem Odosobnionych Miejsc Urzeczywistnienia”.

⁵⁸ Por. Charleux Isabelle, *Padmasambhava's Travel to the North, The Pilgrimage to the Monastery of the Caves and the Old Schools of Tibetan Buddhism in Mongolia*, „Central Asiatic Journal” 2002, nr 46, s. 168-232.

⁵⁹ Obecnie mieści się tam klasztor Paro Takcang (tyb. sPa gro stag tshang).

⁶⁰ Tyb. mTsho pad ma.

⁶¹ Tyb. A su ra'i brag phug.

⁶² Jacob Dalton, *The Early Development...*, op. cit., s. 759-772.

⁶³ Szczegółowo analizuje to Natalia Bloch w: Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 344-358.

⁶⁴ Tyb. *tsam pa*. Prażona mąka jęczmienna stanowiąca podstawowy produkt spożywany przez Tybetańczyków.

niż z Khamu, a za najtrudniejszy fonetycznie uchodzi dialekt z prowincji Amdo⁶⁵. Nie jest więc niczym dziwnym, że filmy, wiadomości oraz multimedialne sztuki wizualne tworzone przez Tybetańczyków (zarówno na terenie Tybetu jak i na emigracji) zawierają najczęściej napisy.

Różnice między poszczególnymi grupami Tybetańczyków przejawiają się oczywiście również na poziomie strojów regionalnych, choć obecnie przestaje to mieć jakiegokolwiek znaczenie ze względu na zmieniającą się modę – tradycyjne stroje używane są głównie podczas świąt i ceremonii. Coś, co jednak wciąż stanowi o silnych podziałach, to przywiązanie do małej ojczyzny, doliny klanu, rodu⁶⁶. Jest to przynależność do najbliższej grupy i miejsca pochodzenia, przenosząca się również na relacje w diasporze. Różnice te nie są jednak na tyle istotne, by nie móc mówić o poszczególnych grupach jako o jednym, wielowątkowym etnosie.

Również buddyzm tybetański jest wewnętrznie mozaiką szkół i linii przekazu. Tradycyjnie ludność koncentrowała się często wokół klasztorów, lub lamów reprezentujących daną tradycję bogatą w konkretne praktyki religijne, różne pod względem używanych komentarzy do tekstów lub form zewnętrznych (takich jak tańce czy ofiary – *tormy*⁶⁷), mimo jednoczesnej obecności tych samych tekstów kanonicznych. Podobnie, mimo że praktyki medytacyjne związane z pewnymi postaciami (np. Buddą Siakjamunim, Czenrezikiem, Tarą, czy właśnie Padmasambhawą) są wspólne dla wszystkich szkół, w zależności od pochodzenia będą różnić się szczegółami.

Mimo tych różnic i dominującego przywiązania do identyfikacji regionalnej, identyfikacja religijna pozwala jednak w pewnych sytuacjach wykraczać ponad podziały. Niektóre ceremonie – jak choćby inicjacja (sans. *abhiszeka*) Kalaczakry udzielana regularnie przez Dalajlamę XIV ogromnej rzeszy uczestników, czy cieszące się coraz większym uznaniem na emigracji ceremonie wspólnej modlitwy różnych szkół⁶⁸ – ukazują, że w takich momentach podziały mogą zejść na dalszy plan. Podczas tych praktyk religijnych postać Padmasambhawy przywoływana jest bardzo często poprzez modlitwy, czy tańce, stanowiąc w dużym stopniu punkt konsolidujący różne środowiska Tybetańczyków.

⁶⁵ Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy...*, op. cit., s. 353.

⁶⁶ Tyb. *rus*, dosłownie „kość”.

⁶⁷ Tyb. *gtor ma*. Tormy są rzeźbami ofiarnymi wykonywanymi w celach rytualnych, w zależności od linii przekazu bardzo zróżnicowanymi pod względem kolorów i form.

⁶⁸ Tzw. Ceremonie Monlamu (tyb. *smon lam*), czyli wspólnej praktyki modlitewnej, które odbywają się najczęściej w okolicach Nowego Roku Tybetańskiego. Organizowane są przez konkretne szkoły, jednak lamowie różnych tradycji, a także osoby świeckie, partycypują w atmosferze wzajemnej otwartości.

Podsumowanie

Buddyjska⁶⁹ tożsamość religijna Tybetańczyków opiera się przede wszystkim na oddaniu wobec Buddy Siakjamuniego, a współcześnie także wobec Dalajlamy. Guru Rinpocze odgrywa tu rolę podobnej wagi. Wszechobecne w krajach buddyjskich święte miejsca związane z Padmasambhawą, wizerunki oraz praktyki medytacyjne – wykonywane niezależnie od kraju pochodzenia praktykujących, czy przynależności do

konkretnej szkoły buddyjskiej – dowodzą, że jest on jednym z filarów tożsamości religijnej. Można zaryzykować stwierdzenie, że Tybetańczycy są na etapie krystalizowania się nowoczesnej tożsamości narodowej, m.in. opierając się na religijnym autorytecie najważniejszych przywódców duchowych takich jak Dalajlama, czy obecnie coraz popularniejszy (zwłaszcza wśród młodych Tybetańczyków) XVII Karmapa Ogjen-Trinle-Dordże⁷⁰. Równoważną konkluzją może być też teza o wyodrębnieniu równoległych tożsamości, które w zależności od kontekstu społecznego odgrywają mniejsze lub większe znaczenie. Wszystko to sprawia, że problematyka tożsamości tybetańskiej jest zagadnieniem nie tylko dynamicznym, ale bardziej wielowątkowym, niż mogłoby się wydawać. Nie sposób jednak w tych rozważaniach pominąć postać Padmasambhawy, będącego jednym z istotnych elementów tego skomplikowanego wizerunku.

⁶⁹ Wyznawcy religii bon należą do zdecydowanej mniejszości. Obecnie traktowani są jako przedstawiciele tzw. „piątej tradycji duchowej Tybetu” obok podstawowych szkół buddyjskich.

⁷⁰ Tyb. U rgyan 'phrin las rdo rje. Urodził się w Tybecie w 1985 r., jednak ze względu na komunistyczny rząd ChRL, który utrudniał mu edukację, w 1999 r. emigrował do Indii, gdzie znalazł schronienie, a także pod opieką Dalajlamy stał się jednym z najbardziej znaczących dla zachowania tybetańskiej tradycji lamów. Jednocześnie, zgodnie z wierzeniami, jest ucieleśnieniem Guru Rinpocze.

Klasyczne pismo mongolskie jako element tożsamości narodowej Mongołów

Streszczenie: Stworzony przez Mongołów z zapożyczonego od Ujgurów w XIII wieku system pisma¹ wrastał z upływem czasu w kulturę koczowniczą, stając się jej ważnym elementem. W postaci ujgursko-mongolskiej pismo przetrwało do XVII wieku, kiedy przeszło zmianę i jeszcze bardziej zostało zmongolizowane, aby dokładniej oddawać ducha języka i kultury Mongołów. Tak powstało klasyczne pismo mongolskie. Wraz z rozwojem literatury, głównie o charakterze buddyjskim, pismo to upowszechniało się i powoli stawało elementem tożsamości koczowników mongolskich wśród innych ludów Azji Środkowej. Niestety wraz ze zmianami politycznymi i światopoglądowymi społeczeństwa mongolskiego, które przyniosła rewolucja ludowa na terenie Mongolii Północnej² (zwanej Zewnętrzną) na początku XX wieku, pismo mongolskie, jako relik i jeden z symboli poprzedniego ustroju oraz element przestarzałej tradycji było systematycznie niszczone w Mongolskiej Republice Ludowej. Prowadzona przez kolejne siedemdziesiąt lat skuteczna walka z przejawami dawnej kultury i tożsamości mongolskiej doprowadziły do wyjałowienia duchowego i kulturowego Mongołów. Założenia komunistycznego internacjonalizmu prowadziły do powolnej utraty przez kolejne pokolenia Mongołów własnej tożsamości narodowej. Dopiero przemiany demokratyczne lat 90. XX wieku przyniosły zmianę i odrodzenie zakazanych i zapomnianych elementów kultury mongolskiej. Już w nowym milenium klasyczne pismo mongolskie odzyskało swój status w demokratycznej Mongolii, stając się, podobnie jak postać Czyngis-chana, manifestem mongolskości.

Słowa kluczowe: Mongolia, j. mongolski, pismo mongolskie, tożsamość narodowa

¹ Więcej o systemach pism używanych przez Mongołów w: S. Godziński, *Pisma używane przez Mongołów dawniej i współcześnie*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2 (78), 1971, Warszawa, s. 141-152, György Kara, *Books of Mongolian Nomads*, Indiana University, Bloomington 2005 oraz Cewelijn Szagdarśürüng, *Mongolczuudyn üseg biczgijn towczoon*, Ulaanbaatar 2001.

² Problematyka poruszana w artykule odnosi się do roli i pozycji pisma mongolskiego w Mongolii. W swoich rozważaniach nie poruszam kwestii użytkowania pisma mongolskiego w Mongolii Wewnętrznej (Południowej), ponieważ sytuacja tam wygląda odmiennie i może być tematem odrębnej publikacji.

Dzieje oraz pochodzenie ludzi, narodów i państw od dawna są przedmiotem zainteresowania, gromadzenia informacji oraz badań naukowych, a bezpośrednio związane z nimi poszukiwanie własnej tożsamości, jak i definicja przynależności mają swoje korzenie jeszcze w zamierzchłej przeszłości. Człowiek od zarania dziejów przy tworzeniu nawet najmniejszej społeczności kierował się kryterium elementarnego podobieństwa cech i zachowań charakteryzujących poszczególnych jej członków. Łączyły one w grupy ludzi, których wiązały więzy krwi, zamieszkiwany teren, sposób życia, wyznawany światopogląd czy w końcu wygląd zewnętrzny. Opierając się na różnych determinantach i w różnorodnych okolicznościach zbudowano złożony i zawili system pojęciowy podziałów społecznych oparty na różnorodnych korelacjach występujących w danej grupie. Należy również wspomnieć, że nie zawsze tworzone klasyfikacje przynosiły pozytywne rezultaty i służyły usprawnieniu funkcjonowania społeczności ludzkich, a wręcz przeciwnie, wraz z rozwojem cywilizacyjnym zaczęto używać różnorodnych form przynależności jako podstawy do antagonizowania, budowania podziałów czy napięć oraz wzbudzania konfliktów między konkretnymi grupami, a nawet wewnątrz jednej grupy. Niezależnie od intencji, które determinowały powstanie konkretnej klasyfikacji/podziału człowiek dąży do poznania swojego pochodzenia, a z nim wiąże się ściśle próba ustalenia jednoznacznej definicji własnej tożsamości. Dążenia te dotyczą bardzo abstrakcyjnego, różnorodnego w swej naturze i wieloznacznego pojęcia, które może być przedmiotem rozważań wielu dziedzin współczesnej nauki, co z pewnością nie ułatwia zadania.

Współcześnie pojęcie tożsamości jest przedmiotem badań przede wszystkim antropologów, psychologów, socjologów i kulturoznawców, a dotyczyć może jednostki, grupy lub zbiorowości. Opierając się na teorii rozwoju psychospołecznego autorstwa Erika Homburgera Eriksona³ rozważamy tożsamość jako stosunek człowieka do samego siebie oraz innych. Innymi słowy tożsamością nazwiemy samoidentyfikację oraz identyfikację z odrębnymi lub unikalnymi elementami rzeczywistości grupowej czy społecznej. Przyjęte w ramach identyfikacji postawy wobec wybranych wartości, a wraz z nimi nabyte doświadczenia tworzą pojęcie poczucia tożsamości. W odniesieniu do Mongołów możemy mówić przede wszystkim o tożsamości etnicznej, kulturowej czy religijnej. Pojęcie tożsamości w języku mongolskim jest

³ Erik H. Erikson, *Childhood and society*, W.W Norton and Company, New York-London 1993, s. 235-246 i 261-263.

wieloznaczne: od oczywistego powoływania się na wspólne korzenie przez pojęcie identyczności, podobieństwo po zróżnicowanie.⁴ W związku z tak rozbudowaną wieloznacznością, Mongołowie w odniesieniu do pojęcia tożsamości narodowej obok odwoływania się do wspólnego pochodzenia; *монгол үндэстэн* (*mongol ündesten*) ‘posiadający mongolskie korzenie’, *монгол ястан* (*mongol yastan*) ‘posiadający mongolski rodowód’, *монгол угсаатан* (*mongol ugsaatan*) ‘mający mongolskie pochodzenie’, często stosują wyrażenia; *монгол хүн уу?* (*mongol chün szig*) ‘jak Mongoł’, czy wskazujące na relację między swoją identyfikacją a kulturą i tradycją *монгол ёсоор* (*mongol josoor*) ‘według mongolskich zwyczajów’. Wszystkie są równoznaczne z pojęciem mongolskiej tożsamości, czyli mongolskości.

Czym jest mongolskość?

Kształtowanie się idei tożsamości narodowej wśród Mongołów przechodziło przez różne etapy rozwoju, który był uzależniony od historii i polityki. Wyróżniam pięć okresów historycznych w procesie krystalizowania się mongolskiej tożsamości. Pierwszy przypada na okresie średniowiecza. W XII wieku pojawiają się pierwsze próby zjednoczenia plemion⁵ mieszkających w wojłokowych jurtach, zakończone w 1206 roku przez Temudżyna, który ustanawiając swoje panowanie nad tymi ludami otrzymał tytuł Czyngis-chana. Proklamowano również powstanie państwa mongolskiego, którego mieszkańcami były ludy pochodzenia mongolskiego. Wówczas po raz pierwszy można mówić o pojawieniu się poczucia wspólnoty i wskazania na to, co ją łączyło, czyli pochodzenie od wspólnych przodków oraz podobny koczowniczy styl życia. Właśnie w XIII-wiecznych procesach zjednoczeniowych należy dopatrywać się początków idei mongolskiej tożsamości narodowej. Były na tyle silne, że stworzyły trwałe wyobrażenie o Mongołach, dając podstawę do dalszego rozwoju ich własnego narodu.

⁴ Brak w języku mongolskim jednego terminu na określenie tożsamości. Możemy użyć następujących terminów: *иджил* (*idžil*) ‘identyczny’, *адил* (*adil*) ‘podobny’, *ялгах шинж тэмдэг* (*jalgach szindž temdeg*) ‘cecha, która różni’.

⁵ W ostatnim czasie toczy się dyskusja zapoczątkowana przez Christophera Atwooda, który podał w wątpliwość słuszność definiowania mongolskich wspólnot jako plemion. W niniejszym artykule termin ‘plemię’ używany jest na określenie mongolskich ludów i pomniejszych grup, nie zawsze spełniających definicję plemienia. Por. Christopher Atwood, *How the Mongols Got a Word for Tribe—and What It Means*, w: *Menggu shi yanjiu, Studia Historica Mongolica* (Höhhöt), no. 10, s. 63-89. Por. także rozważania o terminie „plemię” w artykule Marzeny Godzińskiej *Tożsamość – czym jest i jak ją badać (w Oriencie i nie tylko)* w niniejszym tomie.

Drugim ważnym okresem, który wpłynął na krystalizację pojęcia mongolskości był początek drugiej fali upowszechnienia buddyzmu na stepach Azji Środkowej. Zanim to nastąpiło pomiędzy XIV i XVI wiekiem zjednoczone niegdyś plemiona walczyły między sobą o władzę, wykorzystując pochodzenie do wzajemnego antagonizowania i obalania przeciwników. Mimo tych niesprzyjających okoliczności i wewnętrznych podziałów, plemiona zachowały swoją mongolską tożsamość, m.in. pozostawiając prawo do tytułatury wielkiego chana (chana wszystkich mongolskich plemion) jedynie potomkom z plemienia Czacharów. Jednak w połowie XVI wieku, grupa Mongołów określana Tümed urosła w siłę⁶ i stopniowo zdobywała przewagę militarną nad pozostałymi mieszkańcami środkowoazjatyckich stepów. W 1578 roku jego przywódca Altan-chana odnowił z Tybetem układ patron-kapłan, co dawało szansę na legitymizację władzy nad pozostałymi ludami Wyżyny Mongolskiej⁷. Z tą chwilą buddyzm tybetański różnych szkół rozpoczął swoją ekspansję na tych terenach. Z czasem zdobywając wielu wyznawców wśród elit arystokracji stepowej, dominująca stała się szkoła Gelugpa, która wyparła inne szkoły buddyjskie oraz zmarginalizowała znaczenie pierwotnej religii Mongołów, szamanizmu. Buddyzm wrósł na stałe w kulturę Mongołów, stając się nieodzownym elementem mongolskiej tożsamości. Niestety Altan-chan wkrótce zmarł, a wraz z nim upadły nadzieje na pokój, pojednanie się zwaśnionych plemion i odtworzenie mongolskiej średniowiecznej potęgi. Na nowo rozgorzała

⁶ Więcej informacji na temat XVI-wiecznych dziejów Mongolii pod rządami Altan-chana: Johan Elverskog, *The Jewel Translucent Sutra: Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century*, Brill, Leiden 2003.

⁷ Altan-chan (1507-1582) pochodził z plemienia Tümed, które rządziło wschodnim skrzydłem państwa mongolskiego. Był spokrewniony tylko w linii żeńskiej z Czyngisydami, więc nie posiadał prawa do tytułatury chana wszystkich Mongołów. W celu legitymizacji władzy nad wszystkimi plemionami mongolskimi prawdopodobnie starał się uzyskać poparcie ze strony tybetańskiego mistrza Sonam Gjaco (1543-1588), ze szkoły buddyjskiej Gelugpa, która zyskiwała coraz większe wpływy w regionie. W 1578 roku w pobliżu J. Kukunor odnowiona została relacja patron-kapłan między Mongolią a Tybetem. Altan-chan został uznany za reinkarnację Kubilaj-chana, co umacniało jego wpływy nad wszystkimi Mongołami, Sonam Gjaco zaś otrzymał tytuł dalajlamy. Buddyzm tybetański rozpowszechnił się nie tylko wśród arystokracji, jak miało to miejsce za czasów pierwszej fali upowszechniania się tej religii za czasów Kubilaja (1215-1294) i dynastii Yuan w Chinach (1279-1368), ale również wśród zwykłych koczowników. Trzeba jeszcze zaznaczyć, że sprzyjała temu ówczesna władza, która faworyzowała nową religię zakazując, m.in. pierwotnych praktyk szamańskich, którym zarzucano składanie krwawych ofiar. Więcej na ten temat w: Walther Heisig, *Religions of Mongolia* (translated by Geofferey Samuel), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1980, s. 24-45. Por. także Agata Bareja-Starzyńska, *Czyngis-chan bodhisattwą, czyli o buddyzmie w Mongolii*, w: A. Bareja-Starzyńska, P. Balcerowicz, J. Rogala (red.), *Świat Orientu – Orient w świecie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 96-111.

walka o władzę między plemionami, a skutki XVII-wiecznych wydarzeń oraz decyzji ówczesnej mongolskiej arystokracji doprowadziły do ostatecznego pogrzebania nadziei na zjednoczenie. Wykreowany wówczas sztuczny podział polityczny poprzez zgodę na zwierzchnictwo chińskiego cesarza z mandżurskiej dynastii Qing nad mongolskimi plemionami i ziemiami⁸ doprowadził do trwałego przerwania więzi i jedności między grupami mongolskich koczowników. Z pewnością, obok rozproszenia i rozdrobnienia ludów mongolskich, czy szybkiej asymilacji z lokalnymi społecznościami, stanowiło to podstawę zaniku poczucia tożsamości narodowej, a co więcej przyczyniło się do narodzenia się trwałych konfliktów oraz pojawienia się wzajemnych zarzutów o spowodowanie upadku i utratę mongolskości⁹.

Kolejnym, trzecim okresem w dziejach Mongolii mającym ogromny wpływ na kształtowanie się identyfikacji narodowej Mongołów jest początek XX wieku. W owym czasie budzi się w zwasalizowanych mongolskich świeckich i duchownych elitach potrzeba uwolnienia spod zwierzchniej władzy mandżurskich Chin. Z pomocą w walce o niepodległość Mongolii przyszła stworzona na początku XX wieku ideologia panmongolizmu, która zakładała przywrócenie dawnej świetności imperium mongolskiego i na krótko stała się przyczynkiem do redefiniowania pojęcia mongolskiej tożsamości¹⁰. W czasie

⁸ W konsekwencji wewnętrznych konfliktów i tarć wśród mongolskich książąt i arystokracji w 1635 roku terytorium Mongolii Południowej poddane zostało mandżurskiemu zwierzchnictwu, a kiedy w 1644 roku przywódca Mandżurów, Abachaj zapoczątkował swoją dynastię na tronie w Pekinie, tereny te stały się własnością cesarstwa i integralną jego częścią. W 1691 roku w wyniku dalszych konfliktów między Chałchasami a Ojratami ci pierwsi również przyjęli mandżurskie zwierzchnictwo. Mandżurowie okazali się dalekowzroczni w swoich planach politycznych i jeszcze w 1664 dokonali podziału na linii Gobi, która stanowiła naturalną i nienaruszalną granicę pomiędzy Mongolią Północną i Południową. Wówczas zaczęto używać określeń Mongolia Zewnętrzna i Wewnętrzna. Podział ten miał uniemożliwić Mongołom ponowne zjednoczenie i stworzenie ewentualnego zagrożenia dla północnych terenów Państwa Środka. Ludwik Bazylow, *Historia Mongolii*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1981, s. 182.

⁹ O Mongołach pod rządami dynastii Qing por. Johan Elverskog, *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*, The Hawai'i University Press, Honolulu 2006.

¹⁰ Panmongolizm to ruch ideologiczny początku XX wieku, kiedy wraz z upadkiem dynastii Qing w Chinach Mongołowie zabiegali o odzyskanie suwerenności. Głównym założeniem było ponowne zjednoczenie wszystkich „etnicznych” Mongołów i stworzenie „Wielkiej Mongolii” na wzór średniowiecznego imperium. Ideologia silnie nacechowana nacjonalizmem, powiazaniami kulturowymi oraz solidarnością polityczną nie uzyskała poparcia wszystkich mongolskich plemion i grup, ale miała ciche wsparcie ze strony imperialnej Japonii, której polityka zakładała protektorat nad nowotworzonym państwem. W 1919 roku na kongresie panmongolistów w Czymie zabrakło przedstawicieli najważniejszej i najliczniejszej grupy – Chałchasów, którzy już z pomocą Rosji Radzieckiej budowali fundamenty nowego państwa ludowego. Baabar, *Dzieje Mongolii*, przeł. Stanisław Godziński, Dialog, Warszawa 2005, s. 233-236.

walki o swą niepodległość, Mongołowie bardzo trwale połączyli tożsamość z narodowością, która niestety odnosiła się nie do wszystkich etnicznie tożsamych plemion mongolskich.

Wkrótce doszło do kolejnej zmiany (czwarty okres), czy wręcz przebudowy sposobu myślenia Mongołów o sobie i swoim miejscu wśród narodów świata. W 1921 roku przy wsparciu ideologicznym i materialnym zwycięża na terenie Mongolii rewolucja ludowa, która miała charakter bardziej narodowo-wyzwoleńczy, niż ideologiczny¹¹. Wkrótce jednak okazało się, że plany Moskwy dotyczące szerzenia rewolucji bolszewickiej i walki z jej wrogami w Azji trwale wiązały swoje powodzenie z Mongolią. Odzyskana na mocno okrojonym terytorium suwerenność szybko zamieniła się w kolejną zależność, tym razem od ZSRR. W konsekwencji radzieckiej polityki ekspansji ideologicznej wśród mongolskich twórców życia politycznego w 1924 roku zwyciężyła nowa ideologia – komunizm, a wraz z nią przyszedł nowy ustroj państwa i pierwsza w dziejach Mongolii konstytucja. Pojawienie się nowego, odmiennego w swej istocie psychospołecznej prądu ideologicznego wymusiło w krótkiej perspektywie czasu redefinicję mongolskiej tożsamości narodowej na podstawie filozofii nowej jednostki społecznej, którą był *homo sovieticus*.

Wraz z rozprzestrzenieniem się wśród Mongołów ideologii marksistowskiej, bolszewickiej, socjalistycznej, a w drugiej połowie XX wieku komunistycznej, konieczne było ponowne zdefiniowanie kim są Mongołowie i czym jest mongolskość¹². W tym okresie wytrwale walczono z większością elementów dotychczas definiujących poczucie mongolskiej tożsamości, tj. postacią Czyngis-chana, religią buddyjską, czy nawet pismem, uznając je za przejaw zacofania, elementy zbędnie obciążające społeczeństwo, a nawet niebezpieczne i wrogie nowoczesnemu państwu i narodowi. Na potrzeby propagandy komunistycznej stworzono nowe pojęcie homogenicznego członka mongolskiego społeczeństwa, tzw. *arata*¹³. Pojęcie 'mongolski *arat*' weszło na stałe do słownictwa politycznego, gospodarczego i społecznego, a określało prostego człowieka wywodzącego się z biednego „ludu pracującego”. Było to *novum* dla Mongołów, których jedynym zajęciem do tej pory była hodowla bydła, a którym teraz wmawiano, że „prawdziwym” Mongołem jest członek

¹¹ Walka toczyła się o wyzwolenie terytorium Mongolii spod władzy Republiki Chińskiej (1911-1949), której władze pogwałciły porozumienia traktatu w Kiachcie (1915) i w 1919 roku wkroczyły do Urgi, stolicy Mongolii. Baabar, *Dzieje...*, op. cit., s. 237-273.

¹² Christopher Kaplonski, *Creating national identity in socialist Mongolia*, „Central Asian Survey” 1989, 17(1), s. 35-49.

¹³ Baabar, *Dzieje...*, op.cit., s. 365.

mongolskiej klasy robotniczej, faktycznie nieistniejącej. Przez blisko siedemdziesiąt lat tak skrajnie odmienny wizerunek wpływał na mongolską tożsamość, wprowadzając trwałe zmiany w mentalności kilku pokoleń i wykorzeniając pierwotne elementy mongolskości. Dopiero przemiany ustrojowe, gospodarcze i społeczne, które przyniosła Mongołom europejska „jesień narodów” końca XX wieku pozwoliły na kolejną redefinicję poczucia tożsamości narodowej Mongołów i odrodzenie się prawdziwej mongolskości, stając się piątym okresem historycznym w dziejach ich rozwoju. Wraz z transformacją ustrojowo-gospodarczą lat 90. ubiegłego wieku oraz odrodzeniem tych ważnych dla Mongołów, a definiujących ich tożsamość elementów kultury, pojawiać się zaczęły także zagrożenia m.in. radykalizacją światopoglądową, która może wypaczać prawdziwy obraz mongolskości.

Jak widać z wyżej przytoczonych faktów, pojęcie mongolskiej tożsamości, włączenia do grona Mongołów można rozpatrywać według wielu kryteriów, jak pochodzenie, wspólnie zamieszkowane terytorium, tryb życia, język, religia etc. Wszystkie będą wskazywały na podobieństwo cech, a nie na różnice i będą obejmować mieszkańców jednego współcześnie państwa lub szerszej społeczności rozsianej po kilku państwach Azji i w Europie¹⁴. Spośród nich wyróżniam kilka najważniejszych dla samych Mongołów. Pierwszą cechą wspólną jest koczowniczy tryb życia (nomadyzm) oparty na ekstensywnej hodowli bydła oraz wołłokowa jurta – lokum tak charakterystyczne dla ludów stepowych (jakkolwiek w jurtach mieszkały i mieszkają niektóre ludy tureckie), drugą, bardzo ściśle integrującą, są wspólni przodkowie – twórcy państwowości a szczególnie Czyngis-chan, trzecią jest dziedzictwo genetyczne w postaci posiadania przy urodzeniu tzw. „mongolskiego błękitnego znamienia”, ostatnio często zwanego „znamieniem Czyngis-chana”¹⁵, co ma świadczyć o więzach krwi, czwartą pozostają wspólne wierzenia i kult Wiecznego Błękitnego Nieba (choć nie wszyscy je uznają) i ostatnią, piątą, jest język mongolski a wraz z nim pismo – *mongol biczig*, którego używano do jego zapisu.

¹⁴ Na przestrzeni dziejów w wyniku różnych wydarzeń oraz decyzji politycznych i społecznych grupy Mongołów znalazły się w wielu rejonach Azji Środkowej, tj. w obecnych Chinach, Rosji, Kazachstanie, Kirgistanie czy Afganistanie oraz w Kałmucji, w Europie nad Wołgą. Można ich określić jako należących do etnosu mongolskiego, po ang. „ethnic Mongols”.

¹⁵ Więcej na ten temat w: Ichiro Kikuchi, *What is a Mongolian Spot?* w „International Journal of Dermatology” 1982, t. 21, s.131–133.

Mongolowie, ich języki i pismo

Paradoksalnie pierwsze wzmianki o Mongołach, jak i sam etnonim „Mongol” pojawia się w chińskich kronikach z okresu dynastii Tang (618-907) i odnosi się do części większego ludu Shiwei, którego kolebką miały być okolice wzgórz Małego Chinganu (Północna Mandżuria)¹⁶. Około XI wieku grupa Meng-wu¹⁷, jak brzmiała ich nazwa odnotowana w we wspomnianych kronikach, przenieśli się na zachód w okolice źródeł rzek Onon i Kerulen, stając się poddanymi Kitanów, z którymi łączyło ich podobieństwo językowe. Od tego momentu ich dzieje możemy już śledzić w *Tajnej Historii Mongołów*, która w początkowej partii zawiera barwny mit o pojawieniu się Mongołów. Według niego protoplastami rodu miały być dwa totemiczne zwierzęta – Szary Wilk i Płowa Łania. Przodkowie ci po przeprawie przez wielkie jezioro przybyli na ziemie u podnóża góry Burchan Chaldun, gdzie założyli swoje obozowisko i dali początek mongolskim klanom i plemionom¹⁸. W drugiej połowie XII wieku zaczęli rosnać w siłę i przejmować przewodnią rolę w regionie, czego następstwem było uformowanie związku plemiennego Chamag Mongołów¹⁹. W 1206 roku liczne (około 40²⁰) plemiona mongolskich koczowników zostały zjednoczone pod wodzą Czyngis-chana, który miał być władcą w dwudziestym drugim pokoleniu i potomkiem Szarego Wilka. Tym samym zapoczątkowano powstanie zjednoczonego państwa mongolskiego. Wówczas najważniejszym elementem tradycji mongolskiej państwowości stała się idea jedności, dając tym samym podwaliny pod budowę mongolskiej tożsamości narodowej opartej na związkach plemiennie-rodowych. Można przyjąć, że rok 1206, rok obwołania Czyngis-chana władcą wszystkich Mongołów i utworzenia państwa mongolskiego, dał jej początek. Z upływem czasu i sukcesami militarnymi Czyngis-chana oraz jego synów i wnuków udało się rozszerzyć terytorium

¹⁶ Deane C. Twitchett, Herbert Franke (red.), *The Cambridge History of China, Vol. 6: Alien Regimes and Border States, 907-1368*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 329.

¹⁷ Według A. Ochira etnonim Mongol pochodzi z języków tunguskich, w których miał brzmieć *manggu/mangu* i odnosił się do niektórych mongolskich klanów zamieszkujących tereny nad Amurem. Z czasem miał ulec transformacji do *manggul/monggol*. Źródła pochodzenia tej nazwy upatruje się w wyrazie *mam-mang* (silny, twardy) i *mu* (woda, rzeka). http://nomadic.mn/index.php?option=com_content&view=article&id=43:thnical-content-and-origin-ethnonym-of-mongols-2008-2010&catid=35:projects&Itemid=4 [data dostępu 15.01.2015]

¹⁸ *Tajna Historia Mongołów*, przeł. Stanisław Kałużyński, PIW, Warszawa, 1970, s. 39.

¹⁹ Bat-Ochir Bold, *Mongolian nomadic society: a reconstruction of the "medieval" history of Mongolia*, Curzon Press, Richmond 2001, p. 176,

²⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_medieval_Mongol_tribes_and_clans.

państwa jako imperium do niespotykanych w dziejach rozmiarów: swym obszarem sięgało od Morza Żółtego po Morze Czarne, od południowej Syberii po Himalaje.

Potęga Mongołów pozwoliła na stworzenie zjednoczonego imperium o zasięgu globalnym, w skład którego wchodziły nie tylko rozległe i zróżnicowane pod względem ukształtowania tereny, ale przede wszystkim liczne narody o odmiennych kulturach, tradycjach, czy językach. Z upływem czasu Mongołowie zaczęli ulegać różnorodnym pokusom związanym z władzą, a idea jedności, która była opoką mongolskiej państwowości w połowie XIII wieku, zaczęła zanikać. Nie bez znaczenia był również wpływ obcych kultur, które znalazły się pod rządami mongolskich władców. Władcy niektórych ułusów, czyli dzielnic imperium, szybko asymilowali się z lokalną ludnością i wkrótce utracili rodzimą kulturę, religię czy nawet język²¹. Po całkowitym rozpadzie imperium i upadku potęgi mongolskich władców w połowie XIV wieku nigdy więcej nie udało się już Mongołom odzyskać dawnej potęgi i świetności. Mimo tak niesprzyjających okoliczności historycznych, politycznych i społecznych, tożsamości mongolskiej udało się przetrwać. Z pewnością jednym z elementów, który pozwalał na zachowanie mongolskości był język, który różnił się od języków podbitych ludów i chociaż ulegał obcym wpływom, to zachował swojego ducha. Obok tradycyjnego sposobu życia – koczownictwa i ekstensywnej hodowli bydła, stanowił cechę dystynktywną kultury mongolskiej.

Podobnie jak tradycyjne zachowanie czy obyczaje, język stanowi nieodzowny element kultury, a tym samym i tożsamości. Staje się nie tylko nośnikiem komunikatów, ale również przekaznikiem kultury, czy źródłem samoidentyfikacji. Język mongolski, obok języków tureckich i tunguskich, zaliczany jest do języków altajskich, których związki i charakter wspólnoty nadal pozostają przedmiotem sporów językoznawców²². Nie jest językiem jednorodnym, a to oznacza, że rodzina języków mongolskich składa się z kilku odrębnych dziś języków, które wcześniej stanowiły zapewne dialekty jednego języka protomongolskiego. Prawdopodobnie zbliżony w swojej strukturze do przodka wszystkich współczesnych języków mongolskich był język średniomongolski, którym mówił Czyngis-chan i jemu współcześni²³. Niestety nie zachowały się żadne zabytki piśmiennictwa pierwotnej fazy rozwoju, więc

²¹ Mongolscy władcy dynastii Yuan ulegali stopniowej sinizacji, zaś władcy Złotej Ordy, czy Persji przyjęli z czasem islam.

²² Stefan Georg, Peter A. Michalove, Alexis Manster Ramer, Paul J. Sidwell, *Teling General Linguists About Altaic*, „Journal of linguistics”, 1998, t. 35, s. 65-98.

²³ Juha Janhunen (red.) *The Mongolic languages*, Routledge, London, 2003, s. 1.

jest to jedynie hipoteza naukowa²⁴. W XI wieku, pod koniec okresu protomongolskiego,²⁵ język mongolski rozpoczął rozprzestrzeniać się poza swoją pierwotną ojczyznę. Niezależny rozwój dialektów pozwolił na nabieranie cech mniej lub bardziej je różniących²⁶. Dziś językami z rodziny mongolskiej mówią mieszkańcy Mongolii, Mongolii Południowej, czyli tzw. Wewnętrznej, niektórych rejonów Mandżurii, prowincji Gansu, Qinghai i Xinjiang w Chinach, Buriacji i Kałmucji w Rosji oraz prowincji Herat w Afganistanie. Do głównych cech²⁷ charakterystycznych języka mongolskiego należą harmonia samogłoskowa, aglutynacja sufiksalna oraz umiejscowienie orzeczenia na końcu zdania i poprzedzenie go podmiotem, przydawką i dopełnieniem. Języki mongolskie charakteryzują się również brakiem kategorii gramatycznych i częstszym użyciem w zdaniach znormalizowanych form czasowników niż samych imion i czasowników. Wszystkie te cechy są bardzo dobrze zaświadczone już w zabytkach piśmiennictwa średniomongolskiego²⁸ okresu rozwoju.

Pismo, czyli system graficzny języka podobnie jak epistologia, literatura, czy poezja, jest bezsprzecznie elementem kultury. Człowiek od najdawniejszych czasów chcąc zachować ulotność, ale i charakter języka starał się na różne sposoby rejestrować wytwory tak zwanej kultury oralnej. Do tych celów pierwotnie posługiwał się rysunkami na skałach, a z upływem czasu wypracował często skomplikowane systemy graficzne, które umożliwiły nie tylko zapisanie komunikatów, ale przede wszystkim tworzenie utworów wyrażających myślenie abstrakcyjne. Bardzo często dzięki swojemu charakterowi czy kształtowi znaków, pisma trwale wrastały w daną kulturę, przyczyniając się do jej unikalności. Stawały się elementem spajającym tożsamość danej grupy, społeczności czy narodu.

²⁴ Dzięki prześledzeniu pożyczek językowych w językach tunguskich i tureckich można dziś odtworzyć cechy języka staromongolskiego, co często przytaczane jest jako argument przez zwolenników teorii istnienia altajskiej ligi językowej, a nie rodziny.

²⁵ Więcej na temat języka protomongolskiego w: Juha Janhunen, *Proto-Mongolic*, w: *The Mongolic languages*, Routledge, London and New York 2003, s.1-29.,

²⁶ Szczególnie procesy te nasiliły się w okresie rozbicia dzielnicowego imperium, tj. w XIV wieku, kiedy pod wpływem kultur i języków ludów podbitych zaczęły upodabniać się do nich głównie poprzez zapożyczenia na poziomie leksykalnym czy fonetycznym. Te procesy także zachodziły niejednorodnie i nierównocześnie, stąd dziś jedne języki mongolskie posiadają więcej cech archaicznych, a inne mniej. Dzięki temu możemy też prześledzić późniejsze etapy rozwoju języka mongolskiego – średniomongolski i współczesny.

²⁷ Stanisław Kałużyński, *Klasyczny język mongolski*, Dialog, Warszawa, 1998, s. 26, 31, 109. Stanisław Godziński, *Współczesny język mongolski*, Dialog, Warszawa 1998, 20, 24, 140.

²⁸ Więcej na temat języka średniomongolskiego w: Stanisław Godziński, *Język średniomongolski: słowotwórstwo, odmiana wyrazów, składnia*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1985.

Mongołowie zanim zaadaptowali system pisma, posiadali bardzo rozbudowaną epikę oralną, której tradycja przetrwała jeszcze do początków XX wieku. Jednak w XIII-wiecznych realiach, gdy państwo szybko się rozrastało, zaczęto odczuwać potrzebę utrwalania światopoglądów, praw, czy innych informacji związanych m.in. z jego funkcjonowaniem. W wypadku występującej wśród mongolskich plemion różnorodności dialektalnej wraz z utworzeniem organizmu państwowego konieczne było stworzenie uniwersalnego systemu pisma, które z jednej strony umożliwiałoby odczytanie dokumentów przez wszystkich użytkowników języka mongolskiego, a z drugiej oddawało jego cechy dystynktywne. Z historią stworzenia pisma mongolskiego związane są różne legendy. Według jednej z nich powstało ono wskutek inspiracji Sakja Pandity Gungaadżalcana (tyb. Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan, 1182-1251) przyrzędem do garbowania skóry, który przypominał grzebień²⁹, według innej, bardziej prawdopodobnej, wraz z podbojem sąsiednich plemion Mongołowie mieli kontakt z wytworami kultury pisanej tych ludów. Szczególne zainteresowanie miała wzbudzić w samym Czyngis-chanie pieczęć najmańskiego chana, którą miał przy sobie pojmany do niewoli skryba o imieniu Tatatunga³⁰. Wówczas chan uznał, że potrzebne jest pismo, w którym będą spisywane jego rozkazy i wyroki, a będzie zrozumiałe dla wszystkich jego poddanych i nakazał jeńcowi stworzenie pisma dla Mongołów. Było to około 1205 roku,³¹ chociaż są uczeni, głównie mongolscy, którzy podważają tę datę twierdząc, że na kilka wieków przed zjednoczeniem plemion mongolskich używały one pisma zapożyczonego od Sogdyjczyków, ponieważ pismo z XIII-wiecznych zabytków piśmiennictwa mongolskiego nie oddaje ówczesnej mongolskiej fonetyki i wymowy.³² Według niektórych teorii głoszonych przez mongolistów Czyngis-chan miał zaadaptować i wykorzystać do swoich potrzeb już funkcjonujący i dobrze rozwinięty system pisma użytkowany przez niektóre plemiona mongolskie³³. Mimo różnic w poglądach jest jedna zbieżność. Wszyscy naukowcy zgadzają się, że pismo mongolskie funkcjonowało jako oficjalne za rządów Czyngis-chana i opierało się na piśmie ujgurskim, które zaczerpnęło swoją formę i kształt od Sogdyjczyków, a ci od Aramejczyków³⁴.

²⁹ G. Kara, *Books...*, op. cit., s. 26.

³⁰ Stanisław Kałużyński, *Dawni Mongołowie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1983, s. 127.

³¹ C. Szagdarsürüng, *Mongolczuudyn üseg* ..., op. cit., s. 28.

³² Ibidem, s. 22-23.

³³ G. Kara, *Books...*, op. cit., s. 25-32.

³⁴ S. Kałużyński, *Dawni...*, op. cit., s. 126.

Stąd też jego nazwa – pismo ujgursko-mongolskie (*ujgurdzin mongol biczig*), dla pisma używanego między XIII a XVI wiekiem. Pismo charakteryzuje się zapisem wertykalnym od lewej do prawej strony³⁵. Alfabet składa się z 82 liter, których większość posiada trzy warianty graficzne – początkowy, środkowy i końcowy, a niektóre dodatkowo wersję z diakrytykami lub bez oraz tak zwaną osobną/odrzuconą. Wszystkie ząbki (*szuud*) i pętelki (*gedes*, dosł. „brzuszek”) mają swoją wartość fonetyczną i są uzupełniane przez inne proste elementy graficzne. Niektóre z nich mogą oddawać różne fonemy, np. *a* i *e*, lub *o* i *u*, przez co pismo ma charakter polifoniczny. Dzięki temu mogło być uniwersalnie stosowane w odniesieniu do różnic fonetycznych występujących w dialektach języka mongolskiego, a z czasem i w wyodrębnionych z nich językach mongolskich, a zapisany nim tekst mógł być zrozumiały bez względu na różnice w wymowie. Tym samym stawał się elementem spajającym plemiona mongolskie, które nie czuły się wykluczone z powodu swej odmienności językowej. Można uznać, że przyjęcie jednego oficjalnego systemu pisma przez Czyngis-chana dla swojego ludu umożliwiło scementowanie więzów łączących plemiona wchodzące w skład państwa mongolskiego. Jednak pierwotny cel mógł być zupełnie inny, bardziej prozaiczny i praktyczny – rozumienie przez wszystkie społeczności w obrębie państwa dokumentów administracji chańskiej³⁶. Z drugiej strony, będąc odmiennym od systemów pisma stosowanych przez sąsiadujące z Mongołami ludy i narody (poza Ujgurami), zapewniało nielicznej wówczas grupie Mongołów zachowanie własnej odrębności oraz tożsamości i dlatego bardzo szybko pismo ujgursko-mongolskie stało się elementem mongolskiej tożsamości narodowej³⁷. Warto wspomnieć, że tak jak Mongołowie zapożyczyli swój alfabet, tak i ten stworzony przez nich stał się inspiracją dla innych ludów pochodzenia mongolskiego – Ojratów i ich *todo biczig* ‘jasnego pisma’ (1648), oraz niemongolskiego – Mandżurów i ich *mandžu bitche* ‘pisma mandżurskiego’ (1599).

³⁵ S. Godziński, *Pisma...* op. cit., s. 141-152.

³⁶ Podobnie jak to miało miejsce za panowania Kubilaj-chana, który dla celów ułatwienia w komunikacji ze wszystkim ludami w cesarstwie nakazał stworzenie uniwersalnego systemu pisma, którym stało się pismo kwadratowe ‘Phags-pa lamy. S. Kałużyński, *Dawni...*, op. cit., s. 128, C. Szagdarsürüng, *Mongolczuudyn üseg...*, op. cit., s. 80-114.

³⁷ Pochodzenie najstarszego zabytku piśmiennictwa mongolskiego, tzw. kamienia Czyngis-chana, datuje się na rok 1225. S. Kałużyński, *Dawni...*, op. cit., s. 125.



Pieczęć chana Gujuka z listu do Papieża Innocentego IV (1246 r.).

Zapis alfabetem ujgursko-mongolskim

http://en.wikipedia.org/wiki/Imperial_Seal_of_Mongolia

Pismo mongolskie było w oficjalnym użyciu do połowy XX wieku, czyli ponad siedemset pięćdziesiąt lat od momentu ustanowienia go oficjalnym pismem Mongołów. Niestety, w XX wieku w wyniku decyzji politycznych i wpływów obcych, wrogich wobec mongolskiej tożsamości, pismo utraciło swoją pierwotną silną pozycję w kulturze Mongołów. W czasie siedmiu wieków swojego rozwoju i świetności pozwoliło na stworzenie bogatej tradycji pisanej koczowników z Wyżyny Mongolskiej. Mimo późniejszych podziałów politycznych, ideologicznych, czy religijnych, poszczególne plemiona

mongolskie rozsiane po terytorium Azji Środkowej mogły dzięki niemu zachować swoją odrębność kulturową i językową. Tradycja pisarska wśród mongolskich koczowników rozwijała się w dwóch kierunkach: piśmiennictwa świeckiego – dokumenty administracyjne, listy, edykty, rozkazy wychodzące z kancelarii chanów, książąt i mongolskich arystokratów oraz piśmiennictwa religijnego – są to z reguły przekłady na mongolski utworów kanonu buddyjskiego, traktaty religijne i kompendia wiedzy buddyjskiej spisywane przez mnichów i przechowywane w klasztornych bibliotekach. Powstawały liczne utwory pisane przez mongolskich uczonych po tybetańsku, zachowały się jednak także nieliczne przykłady utworów buddyjskich napisanych po mongolsku³⁸. Wpływ ideologii buddyjskiej widoczny był także w literaturze świeckiej, przede wszystkim o charakterze historiograficznym. Liczne legendy i mity wplecione zostały w narrację kronikarzy. Upowszechniały się także eposy bohaterskie, zawierające coraz więcej wątków buddyjskich. Słowo pisane cieszyło się wielkim szacunkiem, tak wśród uczonych i arystokracji, jak i zwykłych stepowych pasterzy.

W XVII wieku wraz z rozwojem literatury buddyjskiej, głównie przekładów z tybetańskiego, pismo mongolsko-ujgurskie zostało zreformowane. Zmieniono kształt na bardziej obły, zaokrąglony oraz dodano niezbędne do zapisu wyrazów tybetańskich czy sanskryckich znaki graficzne, ustanowiono ścisłe zasady ortografii³⁹. Zmianie uległa również nazwa, z której usunięto nawiązanie do ujgurskiego pochodzenia i od tej pory było to już pismo mongolskie – *mongol biczig* (*mongyol bičig*). Rozkwit XVII- i XVIII-wiecznej literatury przyczynił się do stworzenia formy klasycznej pisanego języka mongolskiego, który opierał się *stricte* na języku utworów buddyjskich⁴⁰.

³⁸ Sziregetü Güüşzi Czordzi, *Czikula Kereglegczy. Zasady buddyzmu*, (wstęp, przekład i opracowanie Agata Bareja-Starzyńska), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.

³⁹ György Kara, *Books...*, op. cit., s. 123. W 1587 roku buddyjski mnich Ajuusz Güüşz, który zajmował się przekładem tekstów buddyjskich z języka tybetańskiego na język mongolski stworzył system pisma *galig* do transliteracji znaków sanskryckich i tybetańskich. Niektóre znaki z pisma *galig* weszły na stałe do alfabetu mongolskiego. S. Godziński, *Pisma...*, op. cit.

⁴⁰ Boris Władimircow, *Mongol'skije rukopisi i ksilografy, postupiwšizje w Azjackij muzej Rossijskoj Akademii Nauk ot prof. A.D. Rudneva*, „Izwestija Rossijskoj Akademii Nauk” 1918, s. 1550.



Iluminowana karta utworu buddyjskiego „Sutra o wielkim wyzwoleniu”
(mong. *Degedü yekede tonilyayici sudur*, tyb. *'Phags pa thar pa chen po'i mdo*)
ze zbiorów Biblioteki Mongolistyki i Tybetologii Wydziału Orientalistycznego
Uniwersytetu Warszawskiego

Pierwsze próby podważenia rangi i roli *mongol biczig* dla kultury i tożsamości Mongołów pojawiły się na początku lat 30. XX wieku, kiedy w Mongolskiej Republice Ludowej budowano podstawy nowego ustroju politycznego, którego celem było stworzenie państwa komunistycznego⁴¹. Ówczesna ideologia pozostawała w głębokiej opozycji nie tylko wobec mongolskiej arystokracji, czy duchowieństwa buddyjskiego, ale także wobec osiągnięć i dokonań kultury materialnej i niematerialnej Mongołów. Podobnie jak w wielu innych rejonach Azji Środkowej, bolszewickie władze w Moskwie pod pretekstem „niesienia kaganka oświaty” przekonywały Mongołów o słuszności decyzji o wprowadzeniu alfabetu łacińskiego. O ile tego rodzaju działania mogły mieć uzasadnienie wobec ludów, które do początków XX wieku nie wytworzyły własnej kultury pisanej, o tyle realizacja tego pomysłu wobec Mongołów wydawała się całkowicie zbędna. Cel działań Rosji Radzieckiej nie miał charakteru wspaniałomyślności, ale był wyrachowanym działaniem na rzecz pozbawienia Mongołów związku z własną tradycją, historią i kulturą. Powyższe plany udało się Rosjanom zrealizować w 1941 r., kiedy to 21 lutego Rada Ministrów wspólnie z KC MPL-R wydała rozporządzenie oficjalnie wprowadzające alfabet łaciński jako urzędowy. Wkrótce jednak Kreml podjął decyzję o wprowadzeniu cyrylicy, co wiązało się z łatwiejszą rusefikacją i było polityką obejmującą wszystkie ludy znajdujące się pod bezpośrednim wpływem ZSRR. 23 marca 1941 r. zdecydowano o wprowadzeniu cyrylicy w Mongolii.

⁴¹ W lutym 1930 roku podczas VIII zjazdu Mongolskiej Partii Ludowo-Rewolucyjnej omawiano zagadnienie adaptacji alfabetu łacińskiego dla potrzeb języka mongolskiego. W tym samym roku rozpoczęto druk prasy oraz książek w zapisie łacińskim oraz rozpoczęto przygotowanie kadry dydaktycznej do nauczania w szkołach. C. Szagdarsüring, *Mongolczuudyn üseg...*, op. cit., s. 181.

Władze chcąc przekonać obywateli do nowego eksperymentu, w charakterystyczny dla ówczesnej propagandy sposób lansowały nowy system pisma jako krok naprzód w budowaniu nowoczesnej socjalistycznej Mongolii oraz zerwanie z feudalną przeszłością i zacofaniem. Dlatego termin *mongol biczig* uzupełniono o przymiotnik *chuuczín* ‘stary’ nacechowany pejoratywnie – *chuuczín mongol biczig* ‘stare pismo mongolskie’.

Zastanawiać może łatwość, z jaką przyszło Mongołom pożegnanie się z tym pielęgnowanym przez setki lat elementem kultury i własnej tożsamości. Można to wytłumaczyć dwojako; po pierwsze w latach 1937-1939 komuniści wymordowali większość piśmiennej inteligencji mongolskiej, którą stanowili buddyjscy mnisi i arystokracja, po drugie do początku lat 40. XX wieku ponad $\frac{3}{4}$ społeczeństwa było analfabetami, zatem rodzaj wprowadzanego pisma nie odgrywał istotnej roli, ważna była powszechność kampanii. Podobna sytuacja miała miejsce wśród innych ludów mongolskich, które mieszkaly na terytorium ZSRR – analogiczny los spotkał Buriatów, czy Kałmuków. Dużo większymi swobodami w użytkowaniu własnego pisma cieszyli się Mongołowie mieszkający w prowincjach Republiki Chińskiej, a następnie Chińskiej Republiki Ludowej⁴². Mongołowie w Mongolii Wewnętrznej za przyzwoleniem władz komunistycznych w Pekinie pozostali bilingualni, władze nie zapewniały im nauki języka i pisma w szkołach, ale również nie zakazywały jego użytkowania w codziennej komunikacji. Niestety Mongołowie z MRL bardzo szybko przestawili się na nowy zapis i w zasadzie dwa pokolenia później, czyli w początku lat 80. odsetek osób umiejących czytać i pisać w *mongol biczig* odwrócił się w stosunku do tego, co było na początku lat czterdziestych. Mongołowie utracili na prawie pół wieku kontakt z jednym z ważnych elementów swojej tożsamości, ale i państwowości.

Nadzieja na odrodzenie się pisma i jego ważnej roli przyszła wraz z transformacją ustrojową na przełomie 1989 i 1990. Wraz z demokratyzacją ustroju w 1991 roku decyzją Małego Churału przywrócono obowiązkowe nauczanie pisma mongolskiego w szkołach, a dla starszego pokolenia drukowano lekcje w prasie codziennej. Wraz z uchwaleniem nowej demokratycznej konstytucji w styczniu 1992 roku na mongolskim rynku prasowym pojawił się pierwszy numer gazety drukowanej w piśmie mongolskim – „Chümüün biczig” (‘Pismo ludzi’). Jej wydawcą była Mongolska Agencja

⁴² O aktualnej sytuacji zachowania języka i pisma mongolskiego oraz metodach samookucacji w ChRL por. Katarzyna Golik, *Facing the decline of minority languages: The new patterns of education of Mongols and Manchus*, „Rocznik Orientalistyczny” 2014, t. 67, z. 1, s. 92-106.

Prasowa. Był to ukłon w stronę starszego pokolenia Mongołów, którzy nie mieli innej możliwości nauczania się odczytywania *mongol biczig*. Z drugiej strony działania instytucji państwowych skupiały się nie tylko na nauce pisma, ale również na odbudowie poczucia tożsamości narodowej, które przez ostatnie siedemdziesiąt lat władze skrzętnie starały się osłabić i zatrzeć w świadomości Mongołów.



Pierwsza strona gazety „Chümüün biczig” nr 21 (875) z dnia 1 czerwca 2012 r. (własność autora)

Na fali wzrastającego poparcia dla powrotu do korzeni, tradycji oraz kultury przodków, w tym samego Czyngis-chana, redefiniowania swojej tożsamości i odrębności narodowej w parlamencie pojawiła się propozycja ponownej reformy pisma, a właściwie przywrócenia stanu sprzed 1941 roku, tj. powrotu do klasycznego pisma mongolskiego, jako jedyne obowiązującego systemu pisma w Mongolii. Tym samym chciano nawiązać do wielowiekowej tradycji, którą tak łatwo w latach czterdziestych XX wieku udało się władzy komunistycznej przekreślić. Z drugiej strony starano się działać przeciw eskalacji pierwszych oznak konfliktu wewnątrznicznego pomiędzy Mongołami z Mongolii i Mongolii Wewnętrznej. Ci drudzy zarzucali swoim krewnym z Mongolii, że wraz z przyjęciem cyrylicy utracili jeden z najważniejszych elementów swojej mongolskości. Na 1994 rok zaplanowano reformę pisma i powrót do klasycznego alfabetu mongolskiego, jednak społeczeństwo nie podzielało entuzjazmu rządzących, ponieważ było pogrążone w pokonywaniu trudności związanych z transformacją ustrojową i gospodarczą. Byli też i otwarci krytycy i przeciwnicy tego pomysłu⁴³. W związku z małym odzewem społecznym oraz po zapoznaniu się z kosztami takiej reformy parlamentarzyści Wielkiego Churału Państwowego 8 lipca 1994 roku zdecydowali o wsparciu programu nauczania cyrylicy, zaś program reformy i wprowadzenia pisma mongolskiego został odłożony w czasie. Rok później Wielki Churał wydał rozporządzenie, w którym ogłaszał utworzenie Narodowego Programu ds. Pisma Mongolskiego⁴⁴. Był to krok w kierunku realizacji jednego z założeń mongolskiej polityki edukacyjnej. Realizację programu powierzono władzom lokalnym na poziomie somonów, ajmaków i miasta stołecznego Ułan Bator⁴⁵. Program realizowano z powodzeniem do 2008 roku, kiedy doczekał się nowelizacji i ogłoszenia II Narodowego Programu ds. Pisma Mongolskiego. Zreformowany program ściśle łączył nauczanie pisma mongolskiego z opracowanym standardem dydaktyki *mongol biczig* oraz z koncepcją programu zajęć z literatury i języka mongolskiego. W dokumencie znalazły się również stwierdzenia uznające pismo mongolskie za spuściznę narodową Mongołów, która podlega ochronie i kultywowaniu wśród potomnych⁴⁶. Pismo zaczęło

⁴³ M.in. dziennikarz Cz. Mönchbajar w swoim artykule *Zakończmy kampanię promocji pisma mongolskiego* w gazecie „Ulaanbaatar” opowiadał się za nauczaniem cyrylicy i zachęcał czytelników do protestu przeciw ponownemu wprowadzeniu klasycznego pisma mongolskiego. Alan Sanders, *Historical Dictionary of Mongolia*, Scarecrow Press, Lanham 2010, s. 643.

⁴⁴ Rozporządzenie Wielkiego Churału Państwowego nr 43 z 23 czerwca 1995 roku.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Rozporządzenie Wielkiego Churału Państwowego nr 196 z 28 maja 2008 roku.

zyskiwać coraz więcej zwolenników wśród obywateli, którzy po pierwszych trudnych latach transformacji dostrzegli w nim unikalny element swojej narodowej kultury. Na budynkach administracji centralnej (ministerstw i agencji rządowych) oraz użyteczności publicznej obok zapisów w cyrylicy zaczęto umieszczać napisy w *mongol biczig*, co pierwotnie miało raczej charakter ozdobny, niż było manifestacją tożsamości narodowej, podobnie jak miało to miejsce na banknotach nawet w okresie dominacji ideologii socjalistycznej⁴⁷.



Inskrypcja w *mongol biczig* na pomniku Galdan Boszogt-chana w Chowd,
Mongolia
(2012 r., fot. J. Rogala)

⁴⁷ Na przykład na banknocie 10-tugrikowym z 1966 roku widnieje napis w piśmie mongolskim *arban tögöriг* ‘dziesięć tugrików’, 20-tugrikowym z 1981 roku widnieje napis w piśmie mongolskim *qorin tögöriг* ‘dwadzieścia tugrików’ itd.



Neon uliczny w piśmie mongolskim: *Jeke mongyol uls* (Imperium mongolskie), Ułań Bator (2006 r., fot. J. Rogala)

Istotę pisma mongolskiego dla mongolskiej państwowości oraz tożsamości przywrócił w 2010 roku prezydent C. Elbegdordż (Elbegdorj), który rozporządzeniem nr 155 z dnia 6 lipca wprowadził nakaz sporządzania wszelkich wysyłanych za granicę oficjalnych dokumentów wydawanych przez Kancelarię Prezydenta, Marszałka Wielkiego Churału, Premiera i pozostałych ministrów w cyrylicy, w piśmie mongolskim oraz dołączania do nich tłumaczenia w jednym z oficjalnych języków ONZ⁴⁸. Podobnie zalecenia, z wyłączeniem tłumaczenia na język obcy, dotyczą aktów urodzenia, świadectw ślubu, świadectw i dyplomów ukończenia edukacji wydawanych obywatelom Mongolii. Ponieważ wprowadzane zmiany wiązały się z obciążeniem budżetu państwa, jak i wymagały czasu, rozporządzenie weszło w życie rok później, tj. 1 lipca 2011 roku i obowiązuje do dziś. Działania na rzecz promocji pisma mongolskiego jako elementu mongolskiej tożsamości zostało przyjęte z bardzo dużym entuzjazmem przez Mongołów. Tym bardziej, że w roku wejścia

⁴⁸ Pkt. 1. Rozporządzenia Prezydenta Mongolii z dnia 6 lipca 2010 roku.

przepisów w życie 29 grudnia 2011 roku świętowano 100 rocznicę powstania narodowo-wyzwoleńczego, wydarzenia bardzo ważnego dla mongolskiej państwowości i samoidentyfikacji. Prezydent stał się inicjatorem i gorącym orędownikiem kultywowania tradycji ściśle związanych z postawą patriotyczną. Jedną z jego kolejnych inicjatyw było zorganizowanie wystawy zatytułowanej „Pismo Wiecznego Nieba”, która nawiązywała nie tylko do tradycji języka pisanego, ale również do pierwotnej religii – szamanizmu i kultu Wiecznego Błękitnego Nieba. Natomiast w grudniu 2014 roku uruchomiona została strona internetowa Prezydenta w piśmie mongolskim, co dało impuls innym instytucjom również do uruchamiania dwóch wersji własnych stron⁴⁹. W ostatnich latach widać wzrost nastrojów patriotycznych, a wręcz nacjonalistycznych spowodowany różnymi czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi, głównie o podłożu ekonomicznym⁵⁰. Często są one mylone z odradzającym się poczuciem mongolskości, którego przejawem jest m.in. stosowanie pisma mongolskiego do manifestacji swojej przynależności narodowej⁵¹.

⁴⁹ Strona prezydenta dostępna pod adresem www.president.mn, a innym przykładem jest strona portalu informacyjnego news.mn – <http://uigarjin.news.mn>.

⁵⁰ Wraz z rozwarstwieniem społecznym, które pojawiło się w trakcie transformacji gospodarczej, niektóre grupy społeczne, głównie tzw. wykluczeni, pochodzący z biedniejszych warstw społecznych, zaczęły prezentować radykalne poglądy społeczno-polityczne. Sytuację dodatkowo zaostrzają wybuchające kolejne afery korupcyjne związane z mongolską klasą polityczną oraz inwestycjami zagranicznymi w Mongolii. Zobacz: Banyan, *Before the gold rush*, „The Economist”, 16.03.2013, <http://www.economist.com/news/asia/21571874-mongolias-road-riches-paved-shareholders-tiffs-gold-rush>

⁵¹ Spotkałem się kilkakrotnie z komentarzem przebywających w Mongolii cudzoziemców, którzy widząc naklejone na szybach lub maskach samochodów różnej wielkości naklejki z wyrazem „Mongol” w piśmie mongolskim od razu oceniali kierowcę tego pojazdu jako nacjonalistę, na którego należy uważać.



Tatuaż-napis w mongol biczig: Mongyol (Mongolia; mongolski)
(http://3.bp.blogspot.com/_u6IRKRJ2e2U/TKrQFJlueCI/AAAAAAAAAMw/b5q85MVcbMA/s1600/082.jpg [data dostępu 17.01.2015])

Pismo mongolskie a mongolska tożsamość

Podsumowując rozważania na temat roli i miejsca *mongol biczig* w kształtowaniu mongolskiej tożsamości narodowej można wyróżnić kilka aspektów. Od momentu stworzenia pismo to jednoczyło wszystkich Mongołów. Dla wielu plemion było elementem określającym przynależność do narodu i państwa mongolskiego. Współcześnie nie pełni już takiej roli jak dawniej, mimo próby przywrócenia jego świetności. Powodów takiej sytuacji jest wiele, ale dwa zasługują na podkreślenie. Po pierwsze, wraz z rozpadem w XIV wieku imperium mongolskiego, ludy pochodzenia mongolskiego rozproszone były po terenie całej Azji Środkowej i Zachodniej. Po drugie, w wyniku wielu późniejszych wydarzeń historycznych w XX w. najliczniejsze grupy ludów mongolskich zostały wciągnięte w walkę o dominację w Azji dwóch państw – Rosji i Chin, pretendujących do miana mocarstw światowych, a dokonany wcześniej przez te państwa podział ziem i plemion mongolskich spowodował przerwanie więzi i poczucia wspólnoty na kolejne dziesiątki lat. Dodatkowo polityka prowadzona przez Rosję i Chiny zakładała i nadal zakłada uniemożliwienie Mongołom zjednoczenia i działania obu tych państw polegają

na antagonizowaniu ludów mongolskich. Ta polityka przynosi efekty i zamiast pielęgnowania wspólnych wartości samoidentyfikacji, Mongołowie różnych regionów konkurują ze sobą, co czasami prowadzi do wzajemnych oskarżeń i konfliktów, podczas których pada zarzut utraty mongolskości⁵².

Pismo od samego początku było elementem kultury świeckiej i religijnej, wzajemnie się przenikających. Wszystkie wytwory dawnej kultury i pisanego języka mongolskiego cieszą się obecnie dużym szacunkiem. Współcześnie dużą popularność zyskuje kaligrafia, którą władze starają się ocalić od zapomnienia grożącego jej z powodu przerwania linii przekazywania oraz dziedziczenia warsztatu rodzimej tradycji piśmiennictwa w okresie komunistycznym. W związku z tym w grudniu 2013 roku na wniosek władz Mongolii kaligrafia mongolska została wpisana na światową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego UNESCO.



Przykład współczesnej mongolskiej kaligrafii w piśmie mongolskim (<http://calligraphy-expo.com/eng/About/News.aspx?ItemID=2074>)

⁵² Przykładem może być stosunek Mongołów z Mongolii do Mongołów z Mongolii Wewnętrznej bardzo dobrze opisany w książce Uradyn Bulaga, *Nationalism and Hybridity In Mongolia*, Calarendon Press, Oxford 1998. Innym bardzo aktualnym przejawem konkurowania na tle mongolskości może być fragment informacji prasowej, która mówi o uruchomieniu strony internetowej w piśmie mongolskim w formacie Unicode przez Kancelarię Prezydenta Mongolii: „...I nawet Mongołowie z Mongolii Wewnętrznej, którzy powszechnie używają pisma mongolskiego, nie są w stanie opublikować strony w piśmie mongolskim w formacie Unicode i bazują na plikach graficznych.” <http://politics.time.mn/content/18180.shtml> [data dostępu 17.01.2015].

Pytając Mongołów o to, czym jest dla nich pismo, można usłyszeć kilka stale powtarzających się odpowiedzi: to nasze dziedzictwo narodowe, świadectwo naszej tożsamości, mongolska tradycja, spuścizna kultury niematerialnej, a także element nierozzerwalnie związany z mongolską państwowością. Na ulicach Ułan Batoru można spotkać wielu młodych ludzi, którzy noszą na ciele wytatuowane kaligrafie mongolskich wyrazów lub całe sentencje zapisane w *mongol biczig*⁵³.

Na uwagę zasługuje również przywoływane wcześniej zaangażowanie władz Mongolii w propagowanie idei odrodzenia pisma mongolskiego i jego ochronę jako dobra narodowego i symbolu państwowości. Obok rozwiązań systemowych polegających na wprowadzaniu do programu edukacji na wszystkich szczeblach nauki pisma mongolskiego, rządzący aktywnie działają na rzecz ochrony dobrego imienia tego elementu kultury mongolskiej⁵⁴.

Podsumowanie

Pismo mongolskie od początku istnienia mongolskiej państwowości i etnosu mongolskiego odgrywało istotną rolę w kreowaniu tożsamości i samoidentyfikacji jego członków. Od początku swoich dziejów Mongołowie pozostawali w sferze oddziaływania kultur obcych, w różnym czasie różnych: chińskiej, dżurdzeńskiej, kitańskiej, ujgurskiej, tanguckiej, tybetańskiej, tureckiej, mandżurskiej, rosyjskiej, japońskiej czy obecnie koreańskiej. Twórca ich potęgi, Czyngis-chan, zdawał sobie sprawę, że jedynie solidarność wewnątrzplemienna gwarantować będzie przetrwanie. Jednym z elementów łączących wszystkie plemiona było podobieństwo języka, którym się posługiwali. Gdy państwo zaczęło szybko się rozrastać, a wraz z nim jego administracja, pojawiła się potrzeba przyjęcia systemu pisma, który gwarantowałby zrozumienie przez wszystkie mongolskie plemiona wydawanych edyktów, wyroków oraz innych dokumentów urzędowych. Okazało się, że zaadaptowane do potrzeb mongolskich pismo ujgurskie jest bardzo elastyczne w

⁵³ <http://www.munkho.de/wp/die-besten-tattoos-in-der-mongolischen-schrift/> [data dostępu 17.01.2015].

⁵⁴ W maju 2013 roku, ówczesna minister Kultury, Sportu i Turystyki Mongolii T. Oyungerel wystosowała oficjalny protest władz Mongolii do właścicieli amerykańskiego studia filmowego Marvel w sprawie umieszczenia w filmie Iron Man-3 napisów w piśmie mongolskim jako symbolu określającego grupę terrorystyczną występującą w filmie. Pani minister w liście użyła sformułowania „dziedzictwo narodowe” dla określenia pisma mongolskiego, domagając się w imieniu wszystkich Mongołów oficjalnych przeprosin, które wkrótce potem otrzymała. <http://www.news.mn/print/content/151574.shtml> [data dostępu 17.01.2015].

swej formie i z powodzeniem przyjęło się, wrastając na stałe w kulturę wszystkich Mongołów. Od tamtych wydarzeń minęło już ponad osiemset lat, a pismo to mimo różnych zdarzeń historycznych czy decyzji politycznych, nadal jest w użyciu. Nawet próba uznania go za przejaw zacofania nie pozwoliła zniszczyć jego ducha. Współcześnie nadal stanowi podstawę do samoidentyfikacji potomków Czyngis-chana i na pewno jest nie tylko elementem kultury, ale i tożsamości narodowej wszystkich Mongołów. Jako konkluzję rozwinę mongolską sentencję, uzupełniając ją o odniesienie do języka, który stanowi nieodłączny element kultury, będącej częścią tożsamości:

***JEŚLI ZNISZCZY SIĘ PISMO, TO ZNISZCZY SIĘ JĘZYK
JEŚLI ZNISZCZY SIĘ JĘZYK, TO ZNISZCZY SIĘ KULTURĘ
JEŚLI ZNISZCZY SIĘ KULTURĘ, TO ZNISZCZY SIĘ NARÓD***

Tożsamość ekologiczna Mongołów wczoraj i dziś

Streszczenie: Artykuł porusza podstawowe kwestie związane z tożsamością ekologiczną Mongołów i jej znaczeniem dla tożsamości kulturowej. Przyjmując perspektywę historyczną przedstawione są najpierw najstarsze znane podstawowe siły kosmologii stepowej (Tenger Eceg – ojciec Niebo, Etügen Ech – matka Ziemia)) i ich wpływ na życie koczowników. Dla przemieszczających się okresowo nomadów szczególne znaczenie ma miejsca pochodzenia (*nutag*, *nutag us*), co w niewielkim stopniu rozumiane jest w zachodnim kręgu kulturowym. Kolejnym zagadnieniem poruszonym w artykule są bóstwa lokalne i opiekuńcze oraz w nawiązaniu do koncepcji świętej geografii buddyjskiej kult kopców ofiarnych *owoo* oraz kult gór w Mongolii. Ukazana jest historia tych wierzeń, zakorzenionych w dawnych kultach animistycznych, lecz czerpiących w dużym stopniu z kosmologii buddyzmu tybetańskiego. Przedmiotem artykułu jest także kwestia ingerencji ludzkiej w stepowy ekosystem. Podstawowym przesłaniem pracy jest teza o przekonaniu Mongołów o potrzebie życia w symbiozie ze środowiskiem naturalnym, w pełnym poszanowaniu sił Natury. Tekst zamyka szereg obserwacji z badań terenowych i studiów traktujących o zmianach zachodzących współcześnie w świadomości ekologicznej koczowników mongolskich.

Słowa kluczowe: Mongolia, tożsamość ekologiczna, *nutag*, *tengri/tenger*, *lus sawdag*, *obo/owoo*, buddyzm, koczownicy

Mongolia¹ to olbrzymi kraj, którego przyroda w wielu miejscach wciąż jeszcze nieukształtowana jest ludzką ręką, a zamieszkujący ją Mongołowie to naród koczowniczy, po dziś dzień budujący swoją tożsamość tak kulturową jak i narodową, w dużym stopniu na podstawie tożsamości geograficznej i

¹ W artykule omówione są realia dotyczące przede wszystkim obszaru współczesnego państwa Mongolia. Do zapisu wyrazów mongolskich użyto spolszczenia, a, do zapisu bibliograficznego powszechnie stosowanej transliteracji międzynarodowej. Do zapisu wyrazów tybetańskich zastosowano transliterację Wyliego (por. Turrell Wylie, *A Standard System of Tibetan Transcription*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1959, t. 22, s. 261-267).

świadomości ekologicznej. W niniejszym tekście przyglądam się wybranym problemom i podejmuję podstawowe kwestie definiujące związki Mongołów ze środowiskiem naturalnym oraz wpływ poszczególnych z nich na złożoną mongolską tożsamość kulturowo-ekologiczną. Poruszając kwestię związków szacunku dla środowiska z kulturą nomadyczną staram się wskazać, w jaki sposób zagadnienia te współtworzą rdzeń tożsamości mongolskiej. Na złożone poczucie ekologicznej, środowiskowej czy też pochodzeniowej tożsamości Mongołów, a także bliski związek z naturą, które uwarunkowało silne poczucie tożsamości w odniesieniu do krainy pochodzenia (w szerokim sensie znaczenia tego terminu, wraz z jej wodami, zwierzyną, lasami, zamieszkującymi okolice duchami itd.) wpływ miało i wciąż ma wiele elementów obyczajowych, religijnych, społecznych, historycznych, moralnych czy też ekonomicznych, wzajemnie powiązanych.

Jeśli według różnych kryteriów podjąć by próbę zdefiniowania kluczowego wyznacznika tradycyjnej tożsamości mongolskiej, wśród najważniejszych czynników znalazłyby się z pewnością język (wraz ze służącym do jego zapisu tradycyjnym, pionowym pismem mongolskim), pochodzenie i związki krwi czy nomadyczny tryb życia, jednak to środowisko naturalne i trwała z nim relacja jest bodaj najważniejszym z takich czynników i to z nim wiąże się szereg zakresów znaczeniowych, w dużym stopniu definiujących czy też spajających pozostałe aspekty mongolskiej tożsamości kulturowej. Dlaczego tak się dzieje? Czym jest dla nomadów środowisko naturalne? Skąd tak głęboki związek nomadów z naturą w ogóle jak i konkretnym krajobrazem?

Środowiskiem naturalnym mongolskiego koczownika i jego ojczyzną jest step, a widok dalekiego horyzontu na otwartej przestrzeni krain Azji Środkowej, które są naturalną sceną spektaklu jego życia, jest dla niego gwarantem bezpieczeństwa. Nomada tylko w przyrodzie czuje się w domu, miasto jest dla niego zaburzeniem życiowej równowagi. Pochodzi przecież z tych stron tak jak jego ojciec i ojciec jego ojca², lokalny krajobraz jest więc jego małą ojczyzną. Bliska znajomość rodzinnych stron jest dla każdego Mongoła kwestią niezwykle ważną, jeśli chodzi o autoidentyfikację.

Język mongolski wykształcił bardzo bogaty aparat leksykalny do opisu zjawisk przyrodniczych, z czego wiele słów posiada swoje honoryfikatywne bądź też eufemistyczne odpowiedniki zastępcze, których znaczenie obyczajowe i

² W Mongolii stosowano zwyczajowo małżeństwa patrylinearne, czyli mężczyźni nie opuszczali rodzinnych stron, zazwyczaj więc małżeństwa wiązały się z migracją panny młodej, często daleko od jej miejsca pochodzenia.

rytualne zostało zaświadczone również w pracach polskich mongolistów³. Często zastępcze określenia np. konkretnych zwierząt jak wilk⁴ czy niedźwiedź posiadają konotacje religijne czy mitologiczne. Z czynnościami polowania na dziką zwierzynę związany jest także szereg zakazów mających zapewnić ich powodzenie oraz bezpieczeństwo uczestników. Jeśli chodzi o polowania czy też zbieractwo, bardzo ważne jest również wśród koczowników poczucie zachowania równowagi pomiędzy człowiekiem a naturą, które wynika ze swoistego przeświadczenia o zależności człowieka od natury, pozostawianiu wręcz na jej łasce⁵. Pogląd ten znajduje silne i różnorakie odbicie w większości (jeśli nie we wszystkich z) innych przekonaniach, wierzeń, zwyczajów związanych z szacunkiem dla przyrody i oddawaniem jej czci. Jeśli zaś chodzi o wspomniane zakazy językowe, to w dużej mierze biorą swe źródła w wierzeniach animistycznych czy też, jak za Sajnocogtem chce nazywać je Tangad, aministycznych⁶. Pogląd ten zakłada iż całość świata naturalnego, włącznie z jego elementami uważanymi za tzw. elementy nieożywione, zamieszkała jest przez różnego rodzaju siły nadprzyrodzone – bóstwa, smoki, duchy, rusałki czy też energie życiowe. Bardzo ważne, aby swoim postępowaniem nie rozzłościć czy też nie obrazić tych istot, często określanych zbiorową nazwą duchów

³ Stanisław Kałużyński, *Zakazy językowe u ludów mongolskich: o zakazach w stosunku do świata zwierzęcego oraz w języku kobiet*, w: Anna Kutrzeba-Pojnarowa (red.), *Z badań nad społeczeństwem i kulturą Mongolii: studia mongolskie*, Ossolineum, Wrocław 1973, s. 45–63.

⁴ Temat kulturowego znaczenia wilka (mong. *czono*), zwierzęcia niezwykle ważnego dla Mongołów, nie jest w tekście poruszony szerzej ze względu na ograniczenie jego objętości. Mongołowie zakładają pochodzenie od wspólnego mitycznego przodka Bōrte Czino, czyli Szarego Wilka. Wilk jako drapieżnik pełniący w stepowym ekosystemie rolę szczytowego ognia łańcucha pokarmowego, od zawsze stanowił realną groźbę dla stad koczowników i jako taki miał zdecydowany wpływ na ich sytuację materialną i życiową. Mongołowie świadomi zagrożenia czyhającego ze strony tego zwierzęcia, bacznie je obserwowali i od zarania dziejów przypisywali mu właściwości nadnaturalne. Z ich pomocą tłumaczono wyjątkowe cechy wilków, w tym spryt i wytrzymałość. Niektórzy twierdzą, iż w dawnych czasach wojskowi mongolscy uczyli się strategii wojennych, imitując ich zachowanie. Świadomość niezwykłego towarzystwa tego zwierzęcia w obliczu surowych warunków przyrody budziła lęk i respekt, uczucia te zaś doprowadziły do jego totemizacji. Do dziś Mongołowie silnie kojarzą wilka również z uniwersum duchowym, ponieważ często występuje w podaniach ludowych jako łącznik między światem duchów i ludzi, jako wierzchowiec duchów przodków czy też istot nadprzyrodzonych, takich jak bóstwa lokalne. Przyczyn samej tabuizacji nazwy wilka upatrywać można w przytoczonych powyżej wierzeniach i zwyczajach, na podstawie których Mongołowie sądzą, iż wspomnianie nazwy tego zwierzęcia może spowodować na nich jego gniew. Do dziś wilk określany bywa zwrotami eufemistycznymi jak *boochoj*, *changaj* (krajobraz changaju), *changajn nochoj* (changajski pies), *cheerijn am'tan* (stepowe zwierzę), *cheerijn nochoj* (stepowy pies) – por. S. Kałużyński, *Zakazy językowe u ludów mongolskich...*, op. cit., s. 57–58.

⁵ Caroline Humphrey, Marina Mongush, B. Telengid, *Attitudes to Nature in Mongolia and Tuva: a Preliminary Report*, „Nomadic Peoples” 1993, nr 33, s. 51–61.

⁶ Oyungerel Tangad, *Scheda po Czyngis chanie*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2013, s. 91.

krajobrazu (por. bóstwa lokalne dalej w pracy). Poniżej przyjrzymy się bliżej związkom Mongołów z duchowym uniwersum świata naturalnego.

Niebo, Ziemia i woda. *Nutag*

„Ziemia ojczysta (*nutag*), gdzie dorastał nomada jest jego najbardziej bezpośrednią i stałą partnerką”⁷. Głęboka więź z otoczeniem zrodziła się ze świadomości pełnej zależności dobrobytu koczowników od warunków naturalnych – klimatu, cykliów wegetacji roślin, występowania klęsk żywiołowych, ataków drapieżników etc. Żyjący w jurtach – charakterystycznych wojłokowych domostwach – koczownicy na przestrzeni dziejów wręcz idealnie przystosowali swój tryb życia do surowych warunków, w jakich przyszło im egzystować, nie zapominając przy tym o pokornej względem natury postawie, gdyż ta zapewniała im wszystko, co potrzebne do przeżycia, koczownicy zaś odwdzięczali się jej eksploatując dostępne im zasoby w tak małym, jak to możliwe, stopniu⁸. W takim właśnie światopoglądzie upatrywać należy początków mongolskiej tożsamości kulturowej jak i potrzeby oddawania czci Matce Naturze, której należy się bać między innymi po to, aby nie zapominać o miejscu, jakie zostało ofiarowane człowiekowi w ekosystemie. „Natura dostrzega człowieka, jego życie, jego pragnienia, jak i jego strach przed nią, i to ten strach gwarantuje, że nomadowie nie zwrócą się przeciwko naturze czy też nie będą mówić o niej źle, uważają oni naturę za swoją żywą antenatkę, która stwarza wszystko, ale także i niszczy wszystko. Ta korelacja człowieka i natury znajduje wyraz w wielu zjawiskach kultury nomadycznej. [...] W taki sposób Matka Natura oferuje ludziom uczucie najwyższego zadowolenia, w tym samym czasie wywołując wielki strach, który przerasta człowieka”⁹. Z takiego rdzenia ideowego wyrosły następnie animistyczne wierzenia Mongołów jak i ich – przeciwstawiona osiadłej – koczownicza tożsamość. W pewien sposób poza środowiskiem naturalnym, jednak pozostając z nim w nierozzerwalnej więzi, jest drugi element, który mimo iż wydawać się może pozornie nieobecny w środowisku naturalnym, jest w tym samym czasie wszechobecny. Elementem tym, o dużo bardziej przerażającym i symbolicznym ze względu na swój bezkres

⁷ Alena Oberfalzerová, *Fear and Contentment as Experienced by the Mongolian Nomads. Nutag* „Mongolo-Tibetica Pragensia” 08, Ethnolinguistics, Sociolinguistics, Religion and Culture 2008, t.1 nr 1, s. 10.

⁸ Analiza przykładów potrzeb, zakazów i norm kulturowych generowanych przez poczucie potrzeby utrzymania równowagi w naturze przedstawiona w: Caroline Humphrey, Marina Mongush, B. Telengid, *Attitudes to Nature in Mongolia...*, op. cit.s. 51–61.

⁹ A. Oberfalzerová, *Fear and Contentment...*, op. cit., s. 10.

charakterze, jest przeciwstawiane Ziemi – Niebo. Niebo choć tak oddalone od ziemi, powodujące jednak przemiany w środowisku od zarania dziejów, było dla koczowników zarówno źródłem strachu i wiedzy a jednocześnie obiektem religijnej fascynacji.

Mongolskie słowo *tengri/tenger* oznaczające właśnie niebo, używane także na określenie potężnego bytu naturalnego, Wiecznego Nieba¹⁰, któremu Mongołowie zaczęli oddawać cześć w ramach religii animistycznej zwanej tengrismem, z czasem przekradło się do terminologii religijnej desygnując najwyższy, najpotężniejszy istniejący rodzaj duchowej istoty, czyli boga lub bóstwo. Takim też mianem zaczęto określać wszelkie ważniejsze byty duchowego panteonu mongolskiego, a następnie po przyjęciu buddyzmu nazwa *tengri/tenger* zaczęła być używana na określenie bóstw buddyjskich (sankr. *dewa*). Niebo i Ziemia¹¹ symbolicznie uważane są odpowiednio za ojca (Tenger Eceg) i matkę (Etügen Ech), którym należy się przede wszystkim szacunek – dwie komplementarne połowy całości istnienia zupełnie niczym w symbolu *arga bilig*¹² czy też *yin yang*¹³. Dlatego też mimo pozornego skupienia się kultu duchowego na pierwiastku niebiańskim, nie można powiedzieć, aby deprecjonowało to znaczenie ziemskiego środowiska naturalnego określanego słowem *bajgal'*, czyli przyroda¹⁴. Na poparcie tej tezy przyjrzymy się podstawowemu rytuałowi dnia codziennego, jakim jest *cacal örgöch*, czyli poranne składanie ofiary z mleka. Ofiara ta dla bóstw i duchów krajobrazu rozpryskiwana jest rytualną łyżką na cztery bądź osiem stron świata (poczynając od wschodu), jednak służyć ma także cyklicznemu odnowieniu więzi Nieba z Ziemią za pomocą ofiarowanej przez człowieka (symbolizującego łączący je element rzeczywistości) energii duchowej.

¹⁰ Por. S. Kałużyński, *Dawni Mongołowie*, PIW, 1983, s. 93-94.

¹¹ S. Kałużyński, *Dawni Mongołowie*, op. cit., s. 93. Idąc dalej Oberfalzerová przywołuje współczesne słowo *nutag* jako posiadające wspólny korzeń ze słowem *udgan* desygnującym szamankę. Wzajemny związek tych terminów sięgać ma wg niej czasów, gdy dawna forma słowa *nutag* mogła być tożsama z imieniem bogini Zemi – Etügen Ech (Matka Etügen, Matka Ziemia). A. Oberfalzerová, *Fear and Contentment...*, op. cit., s. 15.

¹² *Arga bilig* oznacza „metodę i mądrość”, przy czym metodą jest miłosierdzie. Osiągnięcie absolutnej mądrości i miłosierdzia prowadzi do uzyskania wyzwolenia z kręgu wcieleń. Te koncepcje zostały przejęte z buddyzmu. Wyrażenie mongolskie stosowane jest także na określenie chińskiego taoistycznego symbolu *yin yang*.

¹³ Chiński symbol komplementarności przeciwstawieństw, pierwiastka męskiego i żeńskiego.

¹⁴ *Bajgal'* oznacza przyrodę w szerszym sensie, nie tylko i wyłącznie jako termin desygnujący świat przyrody w znaczeniu środowiska fizycznego. Współcześnie powszechnie stosowany w miejsce Etügen Ech termin Delchij Ech (Matka Świat, Matka Ziemia), może być używany wymiennie m.in. z terminami *Bajgal' Ech* czy też *Bajgal' Delchij* Por. Bayarsaikhan B., *Mongol khelnii tailbar tol'*, Monsudar, Ulaanbaatar 2011.



Składanie porannej ofiary z mleka z balkonu bloku mieszkalnego
w Ułan Batorze (fot. Paweł Szczap)

Jak mówią Mongołowie, koczownik planuje całą swoją pracę i życie na podstawie obserwacji nieba i jego temperamentu, czyli pogody. Obserwacja zjawisk atmosferycznych i sposobów przewidywania nawet gwałtownych zmian w pogodzie na podstawie pozornie niezależnych symptomów stworzyła system (dziś niestety w dużym stopniu zapomnianej) stepowej meteorologii. Istnieje powiedzenie odnoszące się do umiejętności przewidywania warunków meteorologicznych przyszłych pór roku na podstawie tych aktualnie trwających, które odnosi się do zimowej klęski żywiołowej *dzud*¹⁵, mówiące iż dobry pasterz przygotowuje się na lato, zły pasterz zaś płacze na wiosnę. W tym momencie warto wspomnieć jeszcze o związku mongolskiego domostwa, czyli jurty, z kultem Nieba. U szczytu jurty znajduje się okrągłe drewniane okno będące jedynym źródłem światła słonecznego. Okno to zwane *toono* jest najważniejszą częścią jurty i traktowane bywa z niebywałym pietyzmem. Dzieje się tak między innymi dlatego, że *toono* uważane jest za swego rodzaju drogę komunikacji między Niebem a Mongołami – mimo że nie jest to komunikacja werbalna, zdaje się być wszystko mówiąca – Niebo sprawuje nadzór nad poczynaniami ludzi, obserwując ich życie domowe przez otwór okienny, koczownicy zaś dzięki niemu pozostają w stałym kontakcie ze stanem nieba i wiedzą, jakie czynności należy zaplanować i wykonać¹⁶. Uważa się, iż duchy przodków także znajdują się w krainach niebieskich, co pozwoliło na skupienie kultu Nieba i kultu przodków pod jednym parasolem wierzeniowym i ich wzajemne wzmocnienie się.

Jak pisze Oberfalzerová: „Mongołowie mówią nam o stałej więzi z krainą pochodzenia, która jest wyższą wartością niż własna matka, ta która dała człowiekowi życie, jednocześnie reprezentując jednak rodzaj mikroświata wyższej matki – Natury, i dlatego za jej pośrednictwem doświadczamy uczucia wspólnoty i nie opieramy się jej. [...] [N]ie jest możliwe aby opierać się swej krainie pochodzenia, trzeba wyznawać ją, czcić. Obydwie matki są przez nomadów czczone, ponieważ dają życie, o wartości którego przekonują nas

¹⁵ Mianem *dzud* określa się klęski żywiołowe, takie jak zimowe okresy wyjątkowego spadku temperatury bądź nasilenia się opadów śniegu, siły wiatru itp., które zazwyczaj uniemożliwiają zwierzętom dostęp do pokarmu i w efekcie doprowadzają do symultanicznej śmierci setek, tysięcy a czasem dziesiątek tysięcy zwierząt w skali kraju. Tragediom takim można przynajmniej w pewnym stopniu zapobiec, jeśli przewidując pogodę nadchodzącej zimy odpowiednio się na nią przygotowuje np. jeszcze w lato gromadząc suchy pokarm dla zwierząt. Bywa też „czarna *dzud*” polegający na klęsce suszy.

¹⁶ Dodatkowo warto dodać iż w warunkach bardzo silnego nasłonecznienia *toono* przez cały rok funkcjonuje niemal jak zegar słoneczny.

nomadowie”, i dalej: „[K]raina pochodzenia [...] ofiaruje nam coś jakby zakotwiczenie w świecie. [...] Łączność z Nią jest esencją Życia [...]”, następnie zaś konkluduje swój artykuł: „[p]ytać należy zatem nie o to czym jest *nutag*, ale kim jest *nutag*. Dla mongolskiego nomady to Bóg we własnej osobie”¹⁷. Znaczenie więzi opartej o wspólną krainę pochodzenia, porównywalne nawet niekiedy z więzami krwi, dobrze obrazuje przykład małego czy też lokalnego patriotyzmu, na obczyźnie rozumianej tutaj jako inne miejsce niż właśnie kraina pochodzenia. W sytuacji spotkania nieskoligaconych osób identyfikacja następuje przede wszystkim na podstawie pochodzenia – jednym z pierwszych pytań padających w rozmowie będzie właśnie pytanie o miejsce pochodzenia¹⁸. Osoba pochodząca z tego samego regionu (w znaczeniu administracyjnym czy regionu fizycznogeograficznego) będzie uważana za bliższą czy bardziej zaufaną, bo wychowaną przez te same realia naturalne. Zaznajomienie takie obejmuje także pochodzenie rodziców czy dziadków z okolicy, o której mowa. Oberfalzerová rozróżnia także pomiędzy implikującym pewną nostalgię za naturą miejsca pochodzenia zaimkiem dzierżawczym *minij* (‘mój, moja, moje’) pojawiającym się w wypadku przebywania na obczyźnie i rozmowy z osobą innego pochodzenia, pełniącym także funkcję w pewnym stopniu ekskluzywną mającą jakby zadość uczynić odczuwanej nostalgii, a zaimkiem dzierżawczym *manaj* (‘nasz, nasza, nasze’) wykorzystywanym w rozmowie z osobami tego samego pochodzenia¹⁹, i dającym wg mnie także pewien upust uczuciu przywiązania do ojczyzny. Zaimek *minij* będzie więc jak pisze Oberfalzerová wykorzystany także do podkreślenia tęsknoty za rodzimym krajobrazem.

Bóstwa lokalne – duchy opiekuńcze, ich siedliska i święte miejsca

Kluczowe dla zrozumienia rytualnego zachowania nomadów w obliczu otaczającej ich jednocześnie osobowej i bezosobowej natury, a także ich duchowego do niej stosunku. Jest przybliżenie pojęcia bóstw czy duchów lokalnych. Mongołowie rozumieją Naturę jako funkcjonujący w sposób zintegrowany żywy, uduchowiony organizm, jednocześnie jednak rozbijając konstrukt taki na poszczególne jego części – elementy ożywione i nieożywione. Każdy kamień, strumień, wąwóz, góra, przełęcz, drzewo posiadają swojego

¹⁷ A. Oberfalzerová, *Fear and Contentment ...*, op. cit., s. 43.

¹⁸ Ciekawym zwięzłym opracowaniem zjawiska obecności konstruktu *nutag* w mongolskiej mowie jest cytowana w niniejszym artykule praca A. Oberfalzerovej, s. 9–43.

¹⁹ Ibidem, s. 11.

ducha, który zasiedla wnętrze i okolicę danego miejsca czy elementu i stanowi o jego istocie czy też esencji²⁰. Duchy te kryją się pod składającą się z dwóch członów wspólną nazwą *lus sawdag*, której pierwszy element oznacza duchy wody (tyb. *klu* – Naga, czy też duch wody), drugi zaś duchy ziemi (tyb. *sa bdag*²¹ – władcy bądź duchy ziemi). Mimo iż oba terminy są zmongolizowanymi wersjami korespondujących zwrotów tybetańskich, nie jest właściwe upatrywanie w obecności koncepcji duchów lokalnych wyłącznie rodowodu buddyjskiego²². Można za to mówić o nałożeniu koncepcji buddyjskich na wcześniejsze wierzenia rodzime²³. Mongołowie posiadają však również mongolskie określenia na te istoty (*gadzaryn edzen* – pan ziemi)²⁴, zaś koncepcje animistyczne zdają się być ściśle związane z rozwojem zarówno systemu wartości jak i praktyki rządzącej przyporządkowanemu sezonom koczowniczemu trybowi życia. Jeśli zaś chodzi o często błędnie interpretowane zagadnienie, jakim jest brak przywiązania nomadów do ziemi, jak pisze Oberfalzerová „dla nomady najważniejszym miejscem jest nutag, które wyróżniane jest na podstawie źródła wody”²⁵, wobec czego widzimy wyraźnie, że nie tylko duchy ziemi, ale także i duchy wody pełnią kluczową, sprawczą rolę

²⁰ Do omówienia kwestii kopców rytualnych *owoo/obo* przechodzę w dalszej części tego ustępu, warto jednak już tutaj nadmienić iż Birtalan odnotowuje, że większość *owoo* umiejscowiona została właśnie w tego rodzaju miejscach – charakteryzujących się jakąś wyjątkową cechą. Fakt ten może mieć związek z tak demarkacyjną rolą kopców *obo*, jak i wiarą w fakt, iż *owoo* są zasiedlane przez duchy. Birtalan sugeruje iż „dwie role *obo* – funkcjonalna i święta – nie powinny być rozdzielane”, por. Ágnes Birtalan, *Typology of Stone Cairn Obos*, w: Anne-Marie Blondeau (red.), *Tibetan Mountain Deities Their Cults and Representations*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1998, s. 200.

²¹ W buddyzmie tybetańskim istnieje wiele rodzajów bóstw i duchów lokalnych, wśród których *klu* i *sa bdag* stanowią jedynie pewne ograniczone klasy bytów. Były te bywają tak opiekuńcze, jak i nieprzychylnie ludziom. W Mongolii obie nazwy zostały jednak zaadaptowane jako swego rodzaju termin parasolowy dla ogólnego określenia wszystkich bóstw opiekuńczych związanych z krajobrazem. Więcej na temat *klu* i *sa bdag* w: Filip Majkowski, „Przekład i analiza krytyczna pierwszego rozdziału czwartej księgi tybetańskiego traktatu medycznego *rGyud bzhi* i odpowiadającego mu rozdziału komentarza *Błkitny Wajduria* autorstwa sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho” – niepublikowana praca doktorska, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.

²² Christopher Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Facts On File, Inc., New York 2004, s. 414, 466–467.

²³ Mimo widocznej w prawie każdej sferze życia buddyzacji, mającej swoje źródła przede wszystkim w tzw. drugim rozprzestrzenieniu buddyzmu na ziemiach mongolskich, nie sposób zaprzeczać istnieniu wierzeń i praktyk związanych z kultem sił przyrody w czasach przedbuddyjskich. Badając zagadnienia związane tak z religijną czy kulturową jak i ekologiczną tożsamością Mongołów nie należy więc spuścić tej lekcważyć, nawet jeśli dziś nie posiadamy wielu źródeł zawierających szczegółowe informacje na jej temat.

²⁴ Być może jest to jednak jedynie tłumaczenie tybetańskiego *sa bdag*, bowiem znaczenie obu terminów jest tożsame.

²⁵ A. Oberfalzerová, *Fear and Contentment ...*, op. cit., s. 11.

w duchowym uniwersum nomadów przez większość życia *de facto* koczujących cyklicznie (wraz ze zmianami pór roku) między tymi samymi bądź w miarę możliwości niezbyt odległymi siedliskami i pastwiskami. Niemalże podmiotowy stosunek do miejsca i wód związanych z miejscem pochodzenia znajduje szerokie odzwierciedlenie w słownictwie i zwrotach powitalnych służących do bliższego zdeterminowania tożsamości środowiskowej współrozmówcy – wiele z formułek powitalno-grzecznościowych zawiera pytanie o „ziemię i wodę pochodzenia”²⁶.

Jednym z najważniejszych i zarazem najpowszechniejszych obecnie materialnych wyrazów kultu krajobrazu pozostają ofiarne *owoo* (klas. Mong. *obo*). Są to rytualne kopce usypane z kamieni (w niektórych przypadkach, np. na terenach gęsto zalesionych, wzniesione są z gałęzi i konarów drzew na kształt szałasów, zwanych – *nomen omen* – *owoochoi*) i w miarę upływu czasu obłożone najróżniejszymi wytworami kultury (ofiary z nabitka bądź słodczy, szarfy ofiarne, flagi i młynki modlitewne, butelki po wypitym bądź ofiarowanym duchom alkoholu, kule inwalidzkie na znak ozdrowienia, święte obrazki, pieniądze etc).

Tradycyjnie *owoo* pełniły funkcje demarkacyjne, wyznaczając administracyjne granice danego terytorium, jednak co ważniejsze były namacalnym świadectwem łączności ludzi z zamieszkivanych przez nich terenem – podstawowa czynność rytualna związana z kopcami obo to trzykrotne ich okrążenie zgodnie z ruchem słońca²⁷, połączone z dołożeniem do obo podniesionych z ziemi kamieni, a także w miarę możliwości złożenie symbolicznej ofiary z alkoholu czy nabitka bądź słodczy zamieszkującemu w okolicy duchowi. W ten sposób *owoo* do dziś są regularnie pielęgnowane przez lokalnych koczowników. W świetle powyższego warto przypomnieć, iż symboliczne znaczenie *owoo* wzmacnia między innymi fakt, iż Mongołowie koczując między z góry ustalonymi koczowiskami często w obrębie jednej doliny, bądź płaskowyżu, pozostają w strefie oddziaływania tych samych duchów związanych z konkretnymi kopcami *owoo*, a rytualne naznaczenie miejsca przyszłego rozstawienia jurty odbywa się, jak pisze Wasilewski²⁸, przede wszystkim za pomocą trzech bądź czterech kamieni. Można pokusić się więc o

²⁶ Przykłady i omówienie takich zwrotów patrz ibidem, s. 15–43.

²⁷ Także trzykrotna powtarzalność czynności rytualnych oraz (w mniejszym stopniu) kierunek ich wykonywania – zgodny z ruchem słońca – bywają klasyfikowane jako ściśle buddyjska naleciałość.

²⁸ Jerzy Wasilewski, *Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzeni jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska” 1975, t.19 z.1 s. 111–112.

zarysowanie pewnego rodzaju symbolicznej więzi między duchami okolicznej krainy i obo rozumianym jako ich siedliskiem, a koczującymi pasterzami i jurta – siedliskiem człowieka i jego duchów domowych. Jak podaje Atwood²⁹, brak jest dowodów pisanych na istnienie kopców ofiarnych przed okresem XVI czy XVII w., co świadczyć może na korzyść teorii mówiącej, iż owo jako obiekty kultu (tyb. *la rtse*) są jednym z wielu elementów, które mimo iż obecnie zintegrowane z synkretycznym mongolskim systemem wierzeń animistycznych, zostały *de facto* zaimportowane z Tybetu wraz z buddyzmem podczas jego tzw. drugiego rozprzestrzenienia, które miało miejsce w wiekach XVI i XVII. Nieco innego zdania na ten temat jest Birtalan – wspomina ona o przesłankach takich jak przedbuddyjskie tradycje rytuałów szamanistycznych czy też manuskrypty buddyjskie mające na celu integrację kultu obo w poczet mongolskich wierzeń i praktyk buddyjskich, które mimo oferowanych przez nie fragmentarycznych danych, pozwalają zakładać iż kult kopców obo rozpowszechniony był wśród koczowników żyjących na ziemiach mongolskich już na długo przed drugim rozprzestrzenieniem buddyzmu³⁰. Sneath z kolei na podstawie analizy XVIII-wiecznych mongolskich buddyjskich tekstów rytualnych (*nomen omen* jeden z nich jest wspomnianym wyżej manuskrytem, o którym pisze Birtalan) argumentuje, iż same rytuały związane z kultem obo są produktem związków między Mongolią i Tybetem³¹.

Jak więc widać konglomerat wierzeń związanych z kultem krajobrazu i bóstw lokalnych na terenie Mongolii pozostawia wiele możliwości niejednoznacznych interpretacji, co do jego genezy. Jest to tym bardziej utrudnione dziś, w czasie, kiedy odradzające się ze zdwojoną siłą tradycje trudno zweryfikować, co do ich autentyczności czy kontynuacji ciągłości historycznej po okresie siedemdziesięciu lat rządów komunistycznych. Mimo iż za czasów komunizmu tradycja kopców owo jako miejsc kultu natury została wraz z innymi elementami kultury tradycyjnej surowo zabroniona, wiele praktyk rytualnych było kontynuowanych w sekrecie, dziś zaś pozostają one najpowszechniejszymi i bodaj najbardziej sugestywnymi miejscami jak i obiektami kultu Natury. Sezonowymi ceremoniami ku czci zasiedlających je a także okolicznych duchów kierują, jak pisze Atwood³², seniorowie lokalnych

²⁹ Ch. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia*, op. cit., s. 414.

³⁰ Á. Birtalan, *Typology of Stone Cairn Obos*, op. cit., s. 200–203.

³¹ David Sneath, *Ritual Idioms and Spatial Orders: Comparing the Rites for Mongolian and Tibetan 'Local Deities'*, w: Uradyn Bulag and Hildegard Diemberger (red.), *The Mongol-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia*, Brill, Leiden 2007, s. 136.

³² Ch. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia*, op. cit., s. 414.

rodów bądź lamowie buddyjscy, nigdy zaś szamani. Dodać tutaj należy, że wraz z trwającym w ostatnich latach rozrostem szamanizmu jako zjawiska społecznego, społeczności szamańskie często organizują swoje własne ceremonie (otwarte bądź zamknięte dla ludzi spoza kręgu danej społeczności), w tym także ku czci bądź w miejscach, gdzie znajdują się konkretne owoo³³. Bez względu jednak na konotacje religijne trudno negować istnienie owoo wśród koczowników mongolskich jako bardzo pierwotnego wyrazu głębokiego związku z naturą. Nie są także owoo jedynymi obiektami czci powstałymi na styku ludzkiej kultury materialnej i natury Azji Środkowej na przestrzeni dziejów. Przykładami niech będą klasztory i świątynie buddyjskie umiejscawiane w Mongolii w miejscach uważanych za wyjątkowe i przychylne, charakteryzujące się zazwyczaj tak jak w przypadku owoo wyjątkowymi czy niezwyklejmi walorami krajobrazowymi. Warto tu wspomnieć o klasztorze *Töwchön* znajdującym się w środkowej Mongolii. Klasztor ten założony w XVII w. pierwotnie jako miejsce odosobnienia i warsztat pracy mongolskiego Dżecundamby Dzanabadzara (1635-1723) usytuowany jest na obszarze masywu skalnego na szczycie wzniesienia w pasmie gór Changaj. Przepiękne okoliczności przyrody to jednak nie wszystko, co łączy to miejsce z kultem Natury. Na terenie klasztoru znajduje się co najmniej kilkanaście miejsc, którym przypisywana jest nadprzyrodzone energia, miejsc takich jak: zrosnięte poprzecznym pniem drzewa, tzw. jaskinia Umaj (mong. 'łono, macica'³⁴), drzewa *Machgal* i *Dar' Ech*³⁵, bliźniacze studnie na szczycie skały bijące dwoma rodzajami wody, tzw. „skalna ściana” czyli szczelnie obudowany kamieniami najwyższy wierzchołek skalnego masywu, na którym z kolei znajduje się okazałe rytualne obo, dostęp do którego wzbroniony jest dla kobiet; poza tym na terenie klasztoru znajdziemy także tajemnicze odciski stóp w skałach czy świątynię poświęconą duchom wody lub bóstwom węzowym³⁶.

³³ Dane z badań terenowych przeprowadzonych przez autora.

³⁴ Temat jaskiń *umaj* jako części kanonu świętych elementów w krajobrazie destynacji pielgrzymkowych został szerzej omówiony w: Isabelle Charleux, *Mongol Pilgrimages to Wutai Shan in the Late Qing Dynasty*: <http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#!jiats=/06/charleux/> [29.11.2014]

³⁵ Drzewa te uważane są za zasiedlone przez buddyjskie bóstwa Mahakalę i Tarę.

³⁶ Świątynia ta zwana po mongolsku *lusijn dugan* po angielsku opatrzona została nazwą *Naga Temple*, w środku zaś na głównym ołtarzyku znajduje się figurka węża reprezentującego węzową postać ducha wody, w tym konkretnym obiekcie widzimy więc typowo buddyjską wersję kultu duchów natury. Zsuzsa Majer, *Töwkhön, the Retreat of Öndör Gegeen Zanabazar as a Pilgrimage Site*, „Silk Road” 2012, t. 10, s. 107–116. http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol10/srjournal_v10.pdf [29.11.2014]



Mnich rezydujący w klasztorze Töwchön zbudowanym na nietypowej formacji skalnej w górach Changaj (pogranicze ajmaków południowo- i północnochangajskiego) (fot. Paweł Szczap)

Jak widać wiele z przytoczonych powyżej przykładów zdaje się posiadać buddyjski rodowód, brak możliwości prześledzenia ich historii poza cezurę drugiego rozprzestrzenienia buddyzmu nie musi jednak wskazywać jednoznacznie, iż kulty takie nie istniały w kulturze mongolskiej w wiekach średnich czy nawet wcześniej³⁷. Patrząc nieco dalej w przeszłość warto znów przypomnieć, iż miejsca wyjątkowych walorów estetycznych bądź o niespotykanych cechach (dla Mongołów desygnujących zwykle nadnaturalność danego obiektu) od najdawniejszych czasów obejmowane były czcią – drzewa, głązy, formacje skalne, źródła czy jaskinie uważano za siedliska duchów i składano im (bądź też w ich okolicy czy wnętrzu) ofiary i oddawano cześć. Z czasem podstawowym zwyczajem stało się przyozdabianie miejsc takich na znak szacunku jak i pozostawienia po sobie śladu buddyjskimi flagami modlitewnymi czy też ofiarnymi szarfami zwanymi z tybetańskiego *chadag* (tyb. *kha btags*). Kilkaset lat wcześniej jednak, wraz z rozwojem kultur materialnych Azji Środkowej ludzie zaczęli współtworzyć krajobraz sami wznosząc obiekty

³⁷ Większość informacji dotyczących buddyjskiego rodowodu praktyk związanych z kultem natury jak i przedbuddyjskich korzeni samego kultu pochodzi z publikacji Christophera Atwooda, *Encyclopedia of Mongolia*, op. cit.

mistyczne – czy to *chirgisüür*³⁸, czy tzw. „jelenie kamienie” (*bugan czuluu*)³⁹, po dziś dzień jednak najpowszechniejszym i jednocześnie najbardziej poważanym chyba tworem człowieka w hołdzie natury pozostają owo, gęsto zdobiące mongolski krajobraz nawet w miastach. Wszystkie z tych struktur otoczone pozostają kulturowym tabu i jakakolwiek aktywność naruszająca ich integralność fizyczną jest surowo wzbroniona tak prawnie jak i moralnie, z czego to drugie kryterium pozostaje w stosunku do konkretnych zagadnień dużo ważniejsze niż wymiar prawny⁴⁰. Niedaleko wśród Mongołów szukać przykładów osób, które rozkopując *chirgisüür*, burząc owo czy niszcząc obeliski postradały zmysły bądź uległy wypadkowi – przesądni Mongołowie tłumaczyć będą takie następstwo wypadków ściągnięciem na siebie gniewu bądź zemsty rozszluszonych bądź zwyczajnie obrażonych duchów zamieszkujących owo czy też (w wypadku

³⁸ *Chirgisüür*, czyli pochodzące z epoki brązu lub żelaza kurhany pochówkowe o nie w pełni wyjaśnionej historii i genezie dla niewprawnego oka z wyglądu przypominać będą obo, przy dokładniejszych oględzinach jednak, różnice stają się oczywiste – *chirgisüür* są okazalsze, o większej rozpiętości, zazwyczaj porośnięte przez roślinność stepową sprawiają wrażenie wyraźnie starszych oraz są koncentrycznie otoczone kamiennymi kręgami. Na ich wierzchołku może znajdować się skromnego rodzaju konstrukcja z kamiennych płyt. Konstrukcje te często występują w bezpośredniej bliskości innych zabytków nie w pełni wyjaśnionego pochodzenia, często także inaczej datowanych takich jak opisane poniżej *bugan czuluu* czy też *dörwöldzin bulsz* (prostokątne groby), stele czy też *balbale* (antropomorficzne rzeźbione kamienie pochodzenia tureckiego) co prawdopodobnie związane jest z ich symboliczną siłą oddziaływania jako miejsc świętych, nawet jeśli ich pełne znaczenie pozostawało dla autochtonów późniejszych okresów nieznane. Jedną z hipotez mówi iż *chirgisüür* były prawdopodobnie miejscami kultu ważnych dla danej społeczności zmarłych, nie zaś samymi miejscami ich pochówku. Jerzy Tulisow w książce dotyczącej wyprawy Władysława Kotwicza do Mongolii w roku 1912 pisze iż *chirgisüür* są rodzajem kurhanów przypisywanych tradycyjnie starożytnym ludom pochodzenia kirgiskiego (na co jednoznacznie wskazuje ich nazwa *chirgis üür* – ‘kirgizie gniazdo’), w większości pochodzących jednak z epoki żelaza. Jakkolwiek określanie konstrukcji tych jako grobowych wydaje się wciąż nie znajdować pełnego potwierdzenia, ponieważ tak w wypadku *chirgisüür* jak i innych zabytków archeologicznych powszechnych na terenie Mongolii tzw. *dörwöldzin bulsz*, wiele z nich nie zawiera szczątków ludzkich (Jerzy Tulisow, *About the Kotwicz Expedition: It Sometimes Happens That We Have to Visit Mongolia*, w: Jerzy Tulisow, Osamu Inoue, Agata Bareja-Starzyńska, Ewa Dziurzyńska (red.), *In the Heart of Mongolia 100th Anniversary of W. Kotwicz's Expedition to Mongolia in 1912. Studies and Selected Source Material*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2012, s. 46).

³⁹ Po angielsku „deer stones” – tłumaczenie mongolskiego *bugan czuluu* (‘jeleni kamień’), czy też *bugan chöszöö* (‘jeleni pomnik’). Są to zazwyczaj nie więcej niż dwumetrowej wysokości granitowe lub łupkowe skalne bloki bogato zdobione reliefami przedstawiającymi w większości przypadków sceny leczących do nieba zwierząt, głównie jeleni bądź reniferów, obfitujące w elementy symboliczne pozwalające rysować związki z kultami animistycznymi, a także szamanizmem czy tengryzmem.

⁴⁰ Źródeł zagadnień dotyczących zakazów i nakazów z pogranicza moralności i prawodawstwa doszukiwać należy się w *Jasie* (prawdopodobnie mong. *dżasak*) – średniowiecznym kodeksie prawno-moralnym ustanowionym przez Czyngis-chana i obowiązującym wszystkich Mongołów. Kodeks ten nie został uchwalony do czasów współczesnych i badania nad nim możliwe są jedynie na podstawie wzmianek w innych źródłach z okresu (Stanisław Kałużński, *Dawni Mongołowie*,

chirgisüür) strzegących własnych grobów. Z tego też powodu Mongołowie szukający zarobku w plądrowaniu miejsc objętych tabu jak właśnie miejsca pochówku czy dawnych kultów chętniej próbować będą szczęścia na obszarach odległych od własnej małej ojczyzny – powodem jest tutaj założenie, iż prędzej gniew duchów skupi się na członkach zamieszkującej okolicę popełnienia występku społeczności, nie zaś na przyjezdnych bandytach⁴¹.

Podobnego rodzaju problemy i wątpliwości związane są z działalnością nielegalnych górników *ninja*⁴², a także z górnictwem przemysłowym. W kulcie obo odnajdujemy ponadto swego rodzaju echo kultu jednego z najważniejszych elementów krajobrazu, jakim pozostają dla Mongołów góry. Co nie powinno dziwić, także i ten element kultu Natury wykazuje (przede wszystkim ze względu na ukształtowanie krajobrazu, w drugiej kolejności zaś ze względu na powiązania religijne) związki z kultami buddyzmu tybetańskiego. Jak pisze Birtalan, zgodnie z symboliką buddyjską obo są symbolicznymi odwołaniami do góry Sumeru⁴³, De Nebesky-Wojkowitz zaś wspomina iż „praktycznie niespotykane są w Tybecie szczyty, których nie uważałoby się za domostwo boga lub bogini gór”⁴⁴. Bardzo dobrze obrazuje to buddyjski pogląd zależności formy od przyjętego przez obserwatora sposobu percepcji, który pozostaje nie bez znaczenia w rozważaniach nad mongolskim postrzeganiem natury, w szczególności zaś własnej małej ojczyzny. Niesamowicie bogata ikonografia buddyzmu tybetańskiego nie zawsze jednak znajduje przełożenie na warunki mongolskie. Jak zaobserwowaliśmy wyżej (na przykładzie *klu* i *sa bdag*) Mongołowie pomimo swojej często daleko idącej dewocji, mają jednak skłonność do upraszczania pewnych zbyt dla nich skomplikowanych systemów terminologicznych czy mitologicznych, przykładając przede wszystkim wagę do nastawienia umysłu względem danych zjawisk, niekoniecznie zaś szczegółowego poznania i rozumienia wyjaśniającej je symboliki czy ikonografii. Dlatego też wiele elementów takich jak konkretne bóstwa posiadające ściśle określone atrybuty i kojarzone z danymi miejscami, nie znajduje często bezpośredniego odbicia w mongolskich wierzeniach czy nawet swoich mongolskich ekwiwalentach. Temat buddyjskiej ikonografii krajobrazu tybetańskiego został szeroko opracowany w książce *Oracles and Demons of Tibet*,

Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 231).

⁴¹ Informacje pochodzą od dr Jana Rogali.

⁴² Temat moralności w społecznościach *ninja* szeroko opracowany został w Mette Marie High, *Dangerous Fortunes: Wealth and Patriarchy in the Mongolian Informal Gold Mining Economy*, University of Cambridge, Cambridge 2008.

⁴³ Á. Birtalan, *Typology of Stone ...*, op. cit., s. 200.

⁴⁴ René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, Mouton & Co, S'Gravenhage 1956, s.203.

jednak przytaczanie zbyt wielu przykładów mimo ich barwności doprowadziłoby tylko do rozmycia tematyki niniejszego tekstu. De Nebesky-Wojkowitz wspomina w swej publikacji o wielu bardzo symbolicznych wartościach i cechach przypisywanych górcom w rozumieniu bóstw, bądź ich siedlisk, jak i samym bóstwom jako takim w ich antropomorficznych postaciach – tych znanych z przedstawień na malowidłach czy *tangkach* (tyb. *thang ka*). Mówi więc m.in. o: porównaniach gór do stup (mong. *suwraga*), o górach z żelaza, o oddechach niczym śnieżne zamiecie, czy o tym, że w Tybecie uważa się iż mitologiczni władcy i królowie zstępowali z niebios na ziemię właśnie po szczytach i zboczach świętych gór. O poważaniu jakim cieszą się w Mongolii wszystkie góry, ze szczególnym uwzględnieniem tych o wyjątkowych kształtach czy wielkości masywów, świadczyć mogą roczne ceremonie, podniesione do rangi ceremonii państwowych z udziałem prezydenta oddawania czci trzem świętym państwowym (!) górcom, odprawiane regularnie rytuały buddyjskie i szamańskie, liczne zakazy językowe jakimi obłożona jest tematyka gór, czy samo eufemistyczne określenie *chajrchan* (czyli ‘łaskawy, miłosierny’) desygnujące masyw górski otaczany czcią, i niejako go uosabiające, a także obecność obo na górskich szczytach⁴⁵ czy liczne zakazy obyczajowe odnoszące się do zachowania w górach⁴⁶. Szczyty gór tradycyjnie uważane są za święte punkty i jako takie dostępne tylko dla mężczyzn, którzy udają się do znajdujących się na nich obo w celu rozbudzenia siły życiowej (tzw. *chijmor' sergeech*)⁴⁷. Innym przykładem kultu szczytów górskich może być wulkan *Chorgo* znajdujący się na terenie Parku Narodowego „Chorgo-Terchijn Cagaan” w ajmaku Północnchangajskim w centralnej Mongolii. Ścieżka prowadząca na szczyt stożka wulkanu jest usłana setkami kopców ofiarnych z wulkanicznych kamieni tworzącymi niesamowitą atmosferę. Pozwala to mieć

⁴⁵ De Nebesky-Wojkowitz wspomina o kopcu *la rtse* poświęconym lokalnemu bóstwu wzgórza dMar po ri, na którym znajduje się pałac Potala. Kiedy budowano pałac owo *la rtse* pozostawiono na pierwotnym miejscu dookoła niego konstruując specjalną komnatę aby je pomieścić (René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles ...*, op. cit.).

⁴⁶ Podróżując nie wolno np. rozmawiać na temat mijanych gór czy przełęczy, a w szczególności wymieniać ich z nazwy, ponieważ mogłoby to rozzłościć bądź obrazić ich duchy opiekuńcze. Z tych samych powodów w górach nie wolno zachowywać się głośno i agresywnie, nie powinno się załatwiać potrzeb fizjologicznych, zaś niszczenie przyrody (a w niektórych wypadkach także np. jedzenie dzikich owoców) jest surowo wzbronione. Informacje te rozpowszechnione nawet obecnie wśród Mongołów pochodzą z badań własnych. O zakazach językowych w stosunku do gór wspomina Tatár w: Magdalena Tatár, *Two Mongol Texts Concerning the Cult of Mountains*, „Acta Orientalia Hungarica” 1976, t. 30, s. 3; https://www.academia.edu/3683844/TWO_MONGOL_TEXTS_CONCERNING_THE_CULT_OF_THE_MOUNTAINS [20.12.2014]

⁴⁷ O. Tangad, *Scheda po Czyngis chanie*, op. cit., s. 111. Jako inne czynności wzmacniające *chijmor'* mężczyzny Tangad wymienia m.in.: galop na koniu czy „słuchanie doniosłych melodii”

wyobrażenie o wielkim szacunku, jakim otaczane jest to miejsce. Być może dzieje się tak dlatego, iż stożki wulkaniczne stanowią naturalne połączenie dwóch świętych w mongolskiej kulturze elementów – gór i ognia⁴⁸. Znow jednak, tak jak i w wypadku kultu kopców *owoo*, nie należy zakładać, iż oddawanie czci masywom górskim ma w kręgu kultury mongolskiej rodowód *stricte* buddyjski. Tak jak ma to miejsce z kultem *obo*, obecnie mamy do czynienia ze spuścizną będącą swego rodzaju konglomeratem wierzeń mniej i bardziej skodyfikowanych, pochodzących jednak nie z jednej, a co najmniej z dwóch głównych tradycji – szamanistycznej (czy animistycznej) i buddyjskiej, z połączenia których powstał obecny obraz tych zjawisk. Jak pisze Tatár, nie ma wątpliwości co do przedbuddyjskiego pochodzenia kultu szczytów, masywów i łańcuchów górskich wśród ludów zamieszkujących ziemie mongolskie⁴⁹.



Jaskinie w pobliżu centrum energetycznego Szambala na pustyni Gobi, dawniej wykorzystywane do medytacji przez mnichów z klasztoru Chamar (okolice Sajnszandu, ajmak wschodniogobijski) (fot. Paweł Szczap)

(ibidem). Samo wyrażenie *chijmor'* jest zaś przekładem tyb. *rlung rta* – ‘wietrzny rumak’.

⁴⁸ Nie przeszkadza to jednak tłumnie odwiedzającym to jak i inne popularne miejsca turystyczno-pielgrzymkowe Mongołom pozostawiać po sobie niesamowite, jak na tak związany z naturą naród, ilości śmieci. Autor tekstu podczas podróży i badań na terenie Mongolii wielokrotnie był świadkiem religijnych zachowań i następującego bezpośrednio potem nagminnego porzucania przy wejściach do świętych jaskiń, na szlakach prowadzących na święte szczyty, dokoła kopców ofiarnych wszystkiego co popadnie: pustych butelek po napojach i alkoholu, toreb plastikowych, niedopałków papierosów, torebek i pudełek po słodyczach etc. Do kwestii tej pobieżnie powracam w końcowej części artykułu.

⁴⁹ M. Tatár, *Two Mongol Texts...*, op. cit., s. 3 ;

Z kolei japoński badacz Osamu Inoue pisząc o najstarszych wzmiankach odnoszących się do przejawów kultu gór w źródłach pisanych, pośród chińskich dokumentów historycznych mówiących o ludach zamieszkujących Wyżynę Mongolską w czasach przed początkiem mongolskiej państwowości, wymienia także ustęp z *Tajnej Historii Mongołów*, w którym opisano cześć oddawaną przez Czyngis-chana górze Burchan Chaldun⁵⁰. Jako, że *Tajna Historia Mongołów*⁵¹ jest jednym z najstarszych znanych zabytków mongolskiego piśmiennictwa wynika z tego, iż ustęp ów jest zarazem pierwszą wzmianką na temat kultu gór w źródłach mongolskich. Prawdopodobnie nie był to pierwszy taki wypadek kultu na obszarze i w historii tego kręgu kulturowego, jednak ze względu na swoją symbolikę (związek z wydarzeniami opisanymi w kronice jak i przede wszystkim z postacią Czyngis-chana) oraz swoje udokumentowanie mógł stać się przyczynkiem do usystematyzowania praktyk rytualnych związanych z kultami gór. Jak wielokrotnie podkreślają wzmiankowani wyżej badacze i badaczki (kilkakrotnie czyni to także Inoue⁵²) kulty te posiadają genezę daleko wykraczającą poza historię obecności buddyzmu na ziemiach mongolskich, szczególnie zaś okres jego tzw. drugiego rozprzestrzenienia. Innym czynnikiem wskazującym na odmienną genezę kultu gór wśród Tybetańczyków i Mongołów może także być opisywany przez Uray-Köhalmi fakt przypisywania górom różnych płci - w Tybecie obserwujemy mniej więcej podobną liczbę gór męskich i żeńskich, w Mongolii zaś góry są kojarzone raczej wyłącznie z pierwiastkiem męskim. Dziwić to może o tyle, że na Syberii i Dalekim Wschodzie dużo powszechniejsze bywa przypisywanie górom cech żeńskich⁵³.

Mówiąc o mongolskiej tożsamości kulturowej nie sposób nie wspomnieć o tradycji mongolskich utworów oralnych. Setki lat życia w obliczu surowych warunków środowiskowych skłoniły Mongołów do bacznej obserwacji przyrody, a także zrodziły chęć okazania swego do niej przywiązania, oddania jej czci czy też hołdu, czego przykładem są liczne pieśni pochwalne (*magtaal*) np. na cześć gór jak w wypadku *Altaj Magtaal*, czy też *Changaj Magtaal*, góry Bogdchaan czy

⁵⁰ Osamu Inoue, *Incense Offering Text „Sang” and Mountain Worship of the Mongols*, w: Agata Bareja-Starzyńska, Jan Rogala, Filip Majkowski (red.), *A Window Onto the Other, Contributions on the Study of the Mongolian Turkic, and Manchu-Tungusic Peoples, Languages and Cultures Dedicated to Jerzy Tulisow on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2014, s. 130–131.

⁵¹ Polski przekład Stanisław Kałużyński, *Tajna historia Mongołów*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

⁵² O. Inoue, *Incense Offering Text...*, op. cit., s. 130–135.

⁵³ Catherine Uray-Köhalmi, *Marriage to the Mountain*, w: Anne-Marie Blondeau (red.), *Tibetan Mountain Deities Their Cults and Representations*, Verlag der Österreichischen Akademie der

też góry Bulgan. Wraz z obserwacją przyszła także potrzeba naśladownictwa, z której narodził się charakterystyczny rodzaj artystycznej mimikry słyszalnej w mongolskich utworach tradycyjnych (często z wykorzystywaniem śpiewu gardłowego) w postaci imitacji dźwięków wiatru, wody, tętentu kopyt czy rżenia koni.



Kopce rytualne obo na grani świętego masywu Bogdchaan, u stóp którego leży miasto Ułan Bator, widoczne w tle (fot. Paweł Szczap)



Kopiec rytualny obo na grani świętego masywu Bogdchaan, u stóp którego leży Ulan Bator, widoczne w tle (fot. Paweł Szczap)

Współczesność

W czasach postępujących gwałtownie procesów globalizacyjnych, problemów gospodarczych, intensywnego rozwoju przemysłu górniczego i masowej migracji w kierunku centrów zurbanizowanych, ci z Mongołów, którzy wciąż pozostają wierni tradycyjnemu modelowi życia, mierzą się z wieloma problemami natury pragmatycznej. Ponad pół wieku rządów komunistycznych dokonało wielu nieodwracalnych zmian w mongolskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Tradycyjne wierzenia Mongołów zostały stopniowo wyrugowane z oficjalnej sfery kultury i zabronione pod groźbami surowych kar, co doprowadziło do kilkudziesięcioletniej przerwy w ciągłości w odprawianiu wielu praktyk kultu ziemi i bóstw lokalnych oraz zapomnieniu tradycji wielu rytuałów. Zdawać by się mogło najtrudniejsze do wykorzenienia, gdyż tak silnie związane z mongolską mentalnością i kulturą tradycyjną jak i sposobem życia koczowniczej populacji wierzenia związane z kultem ziemi, także zostały w dużej mierze zapomniane, w czym udział miała również kolektywizacja stad. System kolektywów rolniczych, odpowiedzialnych wspólnie za hodowlę skolektywizowanych zwierząt i przetwórstwo produktów doprowadziły do erozji powszechnej wiedzy pasterskiej – tradycyjne mongolskie praktyki wypasu zostały porzucone na rzecz korpusu sowieckiej wiedzy, co skutkowało m.in. tym, iż w wielu wypadkach hodowla zwierząt została zmieniona z ekstensywnej na intensywną, doprowadzając w ciągu kilkudziesięciu zaledwie lat do wyjałowienia krajobrazu i erozji gleby, od stuleci utrzymywanych w stanie zrównoważonego rozwoju przez użytkujących ich koczowników⁵⁴. Dziś podejmowane są wysiłki mające na celu przywrócenie do użytku mongolskiej wiedzy pasterskiej, jej propagowanie jak i sprawne rozprowadzenie pośród koczowniczej populacji⁵⁵. Mongołowie zdają się jednak w pewnym stopniu odseparowani od swej wcześniejszej spuścizny. Miejsce wielu zaginionych w ostatnim stuleciu elementów zajmują silnie obecne w sferze publicznej, jakkolwiek często oparte na nieprecyzyjnych informacjach ‘tradycje wynalezione’⁵⁶.

⁵⁴ Temat pojemności środowiska na mongolskich i tuwańskich terenach Federacji Rosyjskiej, Republiki Mongolii i Chińskiej Republiki Ludowej został szeroko opracowany w: Caroline Humphrey, David Sneath, *End of Nomadism?*, Duke University Press, Durham 1999.

⁵⁵ Dobrym przykładem takich starań jest telewizja *Nüüdelczin* (mong. ‘koczownik’), której główną grupą docelową są właśnie pasterze, jednak programy dotyczące np. przewidywania pogody i innych tajników wiedzy pasterskiej pojawiają się sporadycznie także i na innych kanałach telewizyjnych.

⁵⁶ Jak pisze Smyrski ‘tradycja wynaleziona’ oznacza – ni mniej ni więcej – „zbiór praktyk

Sytuacja taka, mimo iż współgra w pewien sposób z charakterystyczną skłonnością Mongołów do synkretyzmu ideowego, zdaje się tylko pogłębiać przepaść pomiędzy populacją a zasiedlanym przez nią krajobrazem, w czym udział swój mają także rozrastające się w błyskawicznym tempie miasta, przede wszystkim zaś stolica kraju – Ułan Bator. Jednak nawet i Mongołowie zamieszkujący Ułan Bator wciąż zdają się przywiązywać dużą wagę do swej świadomości ekologicznej, a także tożsamości ekologicznej miasta. Charakter Ułan Bator od czasu finalnego osiedlenia w dolinie Toły w roku 1778 definiowany jest na podstawie usytuowania między czterema świętymi szczytami odpowiadającymi w przybliżeniu kierunkom kardynalnym, z których każdy zasiedlony jest przez jedno z czterech bóstw opiekuńczych miasta. Co ciekawe, obecnie wszystkie z nich zdają się mieć buddyjski rodowód – główne bóstwo opiekuńcze miasta, zamieszkujące obszary masywu Bogdchaana to pochodzący z hinduizmu (tutaj oczywiście w zbuddycyzowanej wersji), boski ptak Garuda⁵⁷. W czasach poprzedzających Mongolską Republikę Ludową, na kilku szczytach masywu Bogdchaana, w tym na najwyższym wierzchołku góry – Ceceegün, znajdowały się świątynie poświęcone temu jak i innym bóstwom zamieszkującym rzeczony masyw⁵⁸. Obecnie Garuda (*Changar'd*) znajduje się w herbie miasta Ułan Bator. Jeśli zaś chodzi o kult gór, to jedną z zapożyczonych buddyjskich tradycji jest także zwyczaj cyrkumambulacji, czyli rytualnego okrażania gór (zgodnie z ruchem Słońca) i prostracji na trasie. Co ciekawe, mimo iż dziś nie zachowała się tradycja takich rytuałów, sama Urga stała się

obrzędowych, którymi kierują jawne lub ukryte zasady konstruowania ceremonii publicznych. Powiązanie teraźniejszości z przeszłością powstaje w odpowiedzi na współczesne potrzeby polityczne” (Łukasz Smyrski, *Ajdyn znaczy księżyc*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2008, s. 20). Od czasu pierwszego opisanego w 1983 w książce *The Invention of Tradition*, pojęcie tradycji wynalezionej stało się kluczowym terminem w dyskutowaniu i badaniu genezy i dyskursów ideowych nacjonalizmów i pojęcia narodu. We współczesnej Mongolii przykładami tradycji wynalezionej są m.in.: szamanizm (obecnie istniejący przede wszystkim jako skodyfikowana instytucja społeczna), odwołania do państwowości Hunów jako części *mongolskiej* spuścizny państwowej, społeczna kreacja i rozpowszechnienie swastyki jako rdzennie mongolskiego symbolu mocy, czy też istny petyzm i wielokrotne nadinterpretacje w kwestiach dotyczących koczowniczej kultury materialnej, w tym przede wszystkim stroju *deel*. Więcej na temat tradycji wynalezionej, ich roli we nowożytnych procesach narodotwórczych jak i badań nad tym zjawiskiem w: Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

⁵⁷ Należy dodatkowo wspomnieć, że w Tybecie Garuda stał się jedną z ważniejszych postaci religii *bon*, a jako istota kontrolująca Nagów – bóstwa węzowe, odpowiadające za wiele plag i chorób – jest otoczony należnym kultem. Warto dodać, że jakkolwiek bojaźń przed bóstwami węzowymi i ich kult obecny jest w buddyzmie, to bóstwa węzowe zamieszkujące wody czczone są na większości obszarów Azji, z uwagi na kluczowe znaczenie wody w życiu ludzi.

⁵⁸ Krisztina Teleki, *Monasteries and Temples of Bogdın Khüree*, Soyombo Printing, Ułan Bator 2012, s. 258–262

ponoć swego czasu miejscem pielgrzymujących z terenów mongolskich jak i chińskich buddystów, co znacząco wpłynęło na rozwój miasta, w szczególności zaś jego chińskiej dzielnicy handlowej⁵⁹. Warto tutaj dodać, iż pierwsza oficjalnie otwarta na terenie Mongolii kopalnia węgla w miejscowości Nalajch⁶⁰ została oficjalnie zaktywizowana w dużym stopniu ze względu na przypuszczalne zagrożenie dla zalesionych terenów świętego masywu góry Bogdchaana⁶¹, u stóp którego rozrastała się w gwałtownym tempie Uрга⁶². W rozwijającym się mieście brakowało drewna (nie wspominając o tradycyjnym mongolskim paliwie opałowym jakim jest szeroko wykorzystywany do dziś nawóz zwierzęcy) do ogrzewania i wytwarzania energii, zdecydowano więc uczynić wcześniejsze doraźne wydobywanie procedurą oficjalną i wprowadzić w życie strategię państwową wykorzystywania węgla jako opału⁶³. Decyzja ta i mający miejsce w jej następstwie ciąg wydarzeń stały się według mnie przyczynkiem do geopolitycznego kryzysu wydobywczego, w jakim znajduje się obecnie Mongolia⁶⁴.

Jeśli zaś chodzi o współczesne znaczenie związku z naturą dla mongolskiego poczucia tożsamości kulturowej czy narodowej w społeczeństwie coraz bardziej spolaryzowanym między miastem, a terenami nieurbanizowanymi, warto przywołać przykłady konkretnych zachowań sfery prywatnej, by dać nieco bardziej namacalne wrażenie tego, w jaki sposób

⁵⁹ Alexander Diener, Joshua Hagen, *City of felt and concrete: Negotiating cultural hybridity in Mongolia's capital of Ulaanbaatar*, Nationalities Papers: „The Journal of Nationalism and Ethnicity” 2013, t. 41, n. 4, s. 626 ; więcej informacji na temat rozwoju chińskich osad handlowych wokół buddyjskich destynacji pielgrzymkowych w: Isabelle Charleux, *Mongol Pilgrimages ...* op. cit.

⁶⁰ Obecnie dzielnica miasta wydzielonego Ułan Bator.

⁶¹ Tradycyjnie tereny gór były w Mongolii objęte zakazem wycinki drzew, zaś góra Bogdchaan jest wyjątkowym masywem od 1778 r. Rokrocznie odprawiano co najmniej dwa oficjalne rytuały ku czci tej góry, jest także pierwszym zarejestrowanym oficjalnie obszarem na świecie objętym już w roku 1783 (na podstawie dekretu cesarza mandżurskiego, a na prośbę mongolskiej arystokracji) nadzorem państwowym w stopniu pozwalającym porównywać jej status do statusu parku narodowego, czyniąc jej obszar pierwszy parkiem narodowym świata. Góra ta do dziś zaliczana jest w poczet trzech najświętszych mongolskich szczytów nawet wg oficjalnej nomenklatury państwowej. L. Dügersüren, *Ulaanbaatar khotiin tüükhees*, Khevreleelin „Temüüjin Nomch” tovchoo, Ułan Bator 1999, s. 37; Krisztina Teleki, *Monasteries and Temples ...*, op. cit., s. 259; www.archives.gov.mn/index.php?option=com_content&view=article&id=496:2012-06-07-02-26-08&catid=1:latest-news&Itemid=1 [14.12.2014]

⁶² Jedną z nazw współczesnego Ułan Bator wykorzystywaną jeszcze w początkach XX w. szczególnie w relacjach cudzoziemców. Pochodzi od wyrazu *Örgöö* oznaczającego ‘pałac’ Dżecundamby w zniekształconej wymowie rosyjskiej.

⁶³ Yangu Sodbaatar, *Mongoliin Uul Uurhain Tüükh*, Mönkhiin Üseg, Ułan Bator 2013, s. 195.

⁶⁴ Temat ten szerzej poruszam w przygotowywanej pracy magisterskiej *Wpływ górnictwa na tradycyjną kulturę mongolską*, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, planowanej do obrony w 2015.

Mongołowie dokonują reinterpretacji znaczeń kulturowych w obrębie praktyki życiowej. Wzmiankowany wcześniej rytuał *cacal örgöch*, czyli poranna ofiara z mleka rozpryskiwanego na cztery strony świata dla bóstw oraz duchów nieba, wody i ziemi, składana jest niezmiennie nawet wśród wielu rodzin w ośrodkach miejskich. Tradycyjnie ofiarowana jest przed drzwiami jurty, jednak dziś na terenach miejskich blokowisk rytuał ten najczęściej bywa odprawiany z balkonu bądź okna kuchennego. Wraz jednak z trwającym odrodzeniem szamanizmu wiele z uproszczonych ze względu na wygodę odprawiania rytuałów bywa krytykowanych jako błędne i zaleca się powrót do ich pierwotnej purystycznej formy. Tak więc mleko winno ofiarować się stojąc na ziemi, nie zaś na betonie czy asfalcie, pomaga to bowiem w jego dotarciu do celu, a także wzmacnia wieczną więź między niebem a ziemią, w której człowiek uważany jest za łącznika czy też bardziej przedmiotowo – przekaźnik energii naturalnej. Tak samo lampki maślane bądź olejne dziś coraz częściej symbolicznie zastępowane świeczkami powinny być wykonywane własnoręcznie, gdyż równie ważne jak ofiarowanie symbolicznego ognia, okazuje się wykonanie lampki tzn. własnoręczne skrócenie knotu, osadzenie go w naczyniu oraz roztopienie i nalanie do lampki tłuszczu⁶⁵.

Na terenach nieurbanizowanych w myśl idei *mongoldżich*⁶⁶ – stanowiącej w niektórych wypadkach specyficzną odmianę recyklingu czy też upcyklingu – powtórne zastosowanie znajduje wiele przedmiotów, poczynając na tak oczywistych jak szklane czy plastikowe pojemniki, kończąc zaś na domach czy składzikach zbudowanych z części samochodowych. Warto przywołać tutaj swoisty paradoks dobrze obrazujący mongolskie podejścia do ochrony środowiska. Mongołowie tradycyjnie wykorzystujący wszelkie materiały pozyskane z ciał zwierząt hodowlanych od kopyt aż po jądra, nie wytwarzali wielu odpadków organicznych. Większość przedmiotów codziennego użytku tworzyli łącząc elementy metalowe, drewniane bądź pochodzenia zwierzęcego, z których te pierwsze w wypadku usterki mogły zazwyczaj po naprawie być wykorzystywane ponownie, te drugie podlegały naprawie bądź wymianie, trzecie zaś po zużyciu mogły zostać wymienione, ponieważ zamienników było pod dostatkiem. Niska dostępność materialnych

⁶⁵ Dane z badań terenowych przeprowadzonych przez autora.

⁶⁶ *Mongoldżich* znaczy tyle co ‘mongolizować’, wyraża jednak ważny aspekt kultury mongolskiej i podejścia do tradycji i kultury napływowej. Wszystko co przychodzi spoza mongolskiego kręgu kulturowego jest w miarę potrzeb dostosowywane, przerabiane, reinterpretowane za pomocą *mongol uchaan* (‘myśl lub mądrość mongolska’) tak, aby jeszcze lepiej sprawdzać się w surowych mongolskich warunkach.

dóbr nabywanych drogą kupna skłaniała do szacunku do przedmiotów, co zazwyczaj znaczyło, że porzucane w stepie były elementy drewniane, organiczne (pochodzenia zwierzęcego), bądź drobne przedmioty metalowe. Zamiast papieru toaletowego tradycyjnie wykorzystywano otoczaki. Jak łatwo się domyślić, Mongołowie niespecjalnie znający pojęcie śmieci i odpadków w zachodnim rozumieniu tych słów, w obliczu nagłego zalewu wszystkich sfer życia codziennego przedmiotami wykonanymi z tworzyw sztucznych, stali się dość bezradni, a brak wiedzy na ten temat tylko pogłębił efekty obserwowane u innych niezachodnich acz (w przeciwieństwie do Mongołów) osiadłych społeczeństw. Przeciętny Mongoł podróżujący dziś przez bezkres swojej ojczyzny samochodem, słuchając tradycyjnych pieśni opiewających piękno mongolskiego krajobrazu (wykonywanych oczywiście na nowoczesnych elektronicznych podkładach muzycznych), będzie pięknem tym zachwycił się przez okno, jednocześnie przez to samo okno raz po raz pozbywając się pustych opakowań po słodyczach, butelek po napojach, siatek foliowych, niedopałków czy gum do żucia. Jeśli zwrócić na to uwagę, osoba taka prawdopodobnie obruszy się lub odpowie, że przecież wyrzucona właśnie przez nią butelka PET czy zużyty pampers dziecka rozłoży się w deszczu za kilka miesięcy⁶⁷. Warto jednak dodać, iż kwestie ochrony środowiska zajmują w sferze publicznej coraz ważniejsze miejsce, podejmowane są także starania mające na celu włączenie dziedzictwa świętych miejsc do kanonu wiedzy o środowisku i edukacji ekologicznej⁶⁸.

Ze względu na ograniczenia objętości artykułu niemożliwe jest podjęcie wszystkich aspektów niezwykle obszernego i złożonego zagadnienia jakim jest tożsamość ekologiczna Mongołów. Obecnie podstawowym problemem z jakim borykają się Mongołowie w obliczu zmian powodowanych gwałtownie postępującymi wpływami globalizacji na mongolską kulturę i gospodarkę jest przemysł surowcowy. Oczekiwano, iż po demokratyzacji kraju mongolski przemysł wydobywczy, zrodzony w końcu pierwszej połowy XX w. stanie się dźwignią, która rozrusza gospodarkę po stagnacji i recesji związanymi z upadkiem Związku Radzieckiego i wejściem Mongolii w świat gospodarek wolnorynkowych. Obecnie jednak wydaje się, iż wydobywanie surowców i być może przede wszystkim sposób w jaki zorganizowana i przeprowadzana jest

⁶⁷ Przykłady i opis paradoksalnego zachowania pochodzą z obserwacji autora z licznych podróży po Mongolii.

⁶⁸ Ayush Duurenjargal, *Integrating Sacred Natural Sites Concept into Environmental Education*, APCEIU, Seul 2008, s. 13–44.

ekstrakcja, na które Mongołowie bardzo pochopnie wydawali koncesje zagranicznym firmom i konsorcjom jeszcze kilka lat temu, dziś z wielu powodów staje się tym, co może doprowadzić tak tożsamość Mongołów jak i ich gospodarkę w ślepy zaułek. Napięcia związane z wydobywaniem surowców stają się też zręcznym narzędziem w rękach środowisk nacjonalistycznych, służąc podsycaniu niepokojów społecznych, mają one także niemalże wpływ na kształtowanie dyskursu współczesnej myśli narodowej. Przemysł wydobywczy w Mongolii niesie bowiem dużo dalej idące implikacje, niż ekstrakcja bogactwa naturalnego i degradacja środowiska. Wraz z przemianami krajobrazu zmienia się społeczeństwo – coraz więcej osób porzuca tradycyjny nomadyczny tryb życia, wzrasta współczynnik urbanizacji, spada stopień przywiązania do tradycji, ponieważ tracą one związek z faktycznym życiem dużej części populacji – wszystkie te problemy mają wpływ na kształt mongolskiej tożsamości, tak bardzo przecież związanej z naturą.

Tożsamość religijna w kontekście chrześcijan mongolskich

Streszczenie: Rozwój chrześcijaństwa, jakkolwiek obecnego w Mongolii od stuleci, oraz powstanie pierwszych wspólnot chrześcijańskich złożonych z mongolskich chrześcijan przypada na koniec XX w. Sytuacja społeczno-ekonomiczna i jej uwarunkowania w okresie rozwoju chrześcijaństwa w Mongolii odegrała ogromną rolę w znaczącym wzroście liczebności mongolskich chrześcijan. Sposób kreowania ich tożsamości i narzędzia ekspresji jakimi dysponują, różnią się w zależności od miejsca i kościoła do którego przynależą. Istnieją jednak wspólne problemy, z którymi muszą się zmagać, wynikające ze zmiany wiary. Apostazja dokonywana przez Mongołów przyjmujących wiarę chrześcijańską pociąga za sobą szereg konsekwencji wynikających z potrzeby uwarunkowania nowej tożsamości religijnej. Jest to problem wieloaspektowy i złożony, wymagający od jednostki nie tylko zmiany wzorów kulturowo-religijnych, ale również zdefiniowania na nowo wielu kwestii życia codziennego. Analiza procesu utożsamiania się z religią chrześcijańską przez Mongołów wymaga komentarza uwzględniającego czynniki historyczno-kulturowe oraz ich wpływ na społeczeństwo mongolskie.

Słowa kluczowe: tożsamość religijna w Mongolii, apostazja, chrześcijaństwo, tożsamość religijna, wzory kulturowo-religijne

Przedmiotem analizy, która została dokonana w niniejszym artykule, jest próba przedstawienia tożsamości religijnej w kontekście chrześcijan mongolskich. Artykuł ma na celu jedynie zarysowanie koncepcji tożsamości religijnej tej społeczności. Nie jest możliwe w tak krótkiej formie, jaką jest ten artykuł, dokładne zobrazowanie wieloaspektowego i złożonego problemu, niesionego przez pojęcie tożsamości religijnej w odniesieniu do chrześcijan mongolskich, bez dokonania analizy relacji samych Mongołów z chrześcijanami, a te sięgają jeszcze XIII w. Z racji stworzenia imperium mongolskiego już od czasów średniowiecza Mongołowie utrzymywali kontakt z przedstawicielami różnych światopoglądów i wyznań. Znane jest wyznawanie

przez Mongołów nestorianizmu w tym okresie. Podejmując się jednak próby analizy współczesnej sytuacji chrześcijan, zawęzę już na wstępie ramy czasowe wyznaczając jako punkt początkowy mongolską rewolucję demokratyczną w 1989 roku, która znacząco wpłynęła na rozwój chrześcijaństwa w Mongolii. W swoim artykule skupiam się głównie na chrześcijanach mieszkających w stolicy Mongolii, Ułan Batorze, z powodów, które zostaną podane w dalszej części artykułu.

W okresie post-socjalistycznym, który nastąpił po tzw. „aksamitnej” rewolucji w 1989 r. w Mongolii nasilił się szereg zmian pozwalający na formowanie się społeczeństwa mającego prawo do wolności wyznania, w tym również prawo do samookreślenia się jednostek jako ateistów¹. Po wielu latach represji i cenzury społeczeństwo mongolskie mogło cieszyć się swobodą w kwestii wiary. Powstały pierwsze kościoły chrześcijańskie, do Mongolii zaczęli przyjeżdżać misjonarze. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych pomiędzy Watykanem a Mongolią nastąpiło w kwietniu 1992 roku². Niestety, w okresie transformacji zaobserwować można również zwiększenie bezrobocia i ogólne obniżenie standardu życia, jak również wzrost poziomu biedy. Problemem był alkoholizm i przestępczość. Mongołowie mający pracę mogli ją w każdej chwili stracić w związku z zamykaniem fabryk i postępującą prywatyzacją.

Znajdujący się w niepewnej sytuacji i potrzebujący wsparcia Mongołowie zaczęli zwracać się ku wierze, znów dostępnej bez żadnych ograniczeń. Odrodził się buddyzm, a jednocześnie misjonarze chrześcijańscy i grupy religijne formujące się w Mongolii, głównie w Ułan Batorze, zaczęły oferować wsparcie w postaci zapewnienia opieki medycznej i socjalnej. Pojawiły się szkoły języka angielskiego prowadzone przez misjonarzy. Poczucie wspólnoty i pomoc oferowana przez środowiska chrześcijańskie w tym okresie³ przełożyły się na znaczny wzrost liczby Mongołów konwertujących na chrześcijaństwo⁴.

¹ Jak słusznie zauważa Danzan, tekst Konstytucji uchwalonej w 1992 roku nie różnił się w tej kwestii od tej z 1960 roku, prócz tego, że ta późniejsza była respektowana w praktyce (N. Danzan, *Religion in 20th Century Mongolia: Social Changes and Popular Practices*, VDM, Saarbrücken 2008, s.79).

² Zob. <http://www.nytimes.com/1992/04/06/world/vatican-ties-with-mongolia.html> [20.11.2014]

³ Na lata 90 XX w. przypada powstanie w Mongolii m.in. licznych kościołów protestanckich i Kościoła rzymsko-katolickiego, zob. A. Wazgird, *God on the steppe: Christian missionaries in Mongolia after 1990*, nieopublikowana praca magisterska, Oslo 2011, s. 64-76.

⁴ W 2010 w Mongolii oficjalnie zarejestrowano 254 buddyjskich klasztorów i organizacji, natomiast kościołów, wspólnot i organizacji chrześcijańskich w tym samym roku było w kraju 198 (D. Byambajav, *Christianity in Mongolia after socialism*, 1st SEFM International Workshop on Social Change and Religious Transformation in East Asia, March 2-3, 2013

Dlaczego Ulan Bator jest miejscem kreowania tożsamości religijnej?

Obszar przestrzenny analizy został już na wstępie zawężony do Ulan Batoru z bardzo prozaicznych powodów. Mianowicie, aby móc w pełni utożsamiać się z jakimkolwiek systemem religijnym, należy go przede wszystkim znać i w miarę możliwości praktykować. Z przyczyn pragmatycznych praktykowanie religii chrześcijańskiej jest coraz bardziej utrudnione w miarę oddalania się od stolicy. Stosunek ten rośnie porcjonalnie do dystansu od stolicy z powodu zarówno ośrodków kultu, które się tam znajdują, jak i dostępności tekstów religijnych. Większość kościołów i ośrodków kultu została zbudowana w Ulan Batorze i zarówno protestanci, mormoni, świadkowie Jehowy, jak i katolicy oraz przedstawiciele innych kościołów chrześcijańskich, spotykają się w nich w określonych dniach. Bycie we wspólnocie jest elementarną kwestią w formowaniu się chrześcijańskiej tożsamości religijnej. Zwłaszcza w obrębie Kościoła katolickiego ważne jest uczestnictwo we mszy świętej i odnawianie więzi z Bogiem poprzez przystąpienie do Eucharystii. Tożsamość religijna tworzy się w oparciu o indywidualne doświadczenia i relacje z transcendencją. W Mongolii wiele osób decyduje się na zmianę wiary w związku z doświadczeniem, jakiego nabyli w czasie wizyt w kościołach i często decyzja młodych ludzi dotycząca wyznawanych wartości religijnych oparta jest na doświadczeniu.

Kształtowanie się tożsamości religijnej chrześcijan mongolskich

Formowanie się tożsamości religijnej można zaobserwować na dwóch płaszczyznach, indywidualnej i przekazanej w procesie socjalizacji. Tożsamość formowana indywidualnie jest efektem refleksyjnego podejścia jednostki do samego siebie, natomiast proces socjalizacji obejmuje próbę określania samego siebie przy pomocy poznanych pojęć religijnych lub wyobrażeń zbiorowych. Dlatego w procesie tym tak ważną rolę odgrywa doświadczenie osobiste, jakie nabyli Mongołowie w kontaktach z chrześcijanami w okresie początku lat 90. ubiegłego wieku, które zaowocowało znacznym wzrostem liczby mongolskich chrześcijan, a także budową licznej wspólnoty religijnej.

Hokkaido University, zob. <http://www.slideshare.net/ByambajavDalaibuyan/christianity-in-mongolia> [18.12.2014]).

Wypadałoby tutaj zawrócić uwagę, dlaczego kwestia tożsamości religijnej w odniesieniu do bycia chrześcijaninem mongolskiego pochodzenia jest tak silnie związana z autoidentyfikacją - tożsamością kreowaną indywidualnie. W obrębie osób wierzących w ramach wiary chrześcijańskiej w Mongolii wydaje się, że jest to przede wszystkim kwestia autoidentyfikacji jednostki, ponieważ na pytanie o wyznawaną religię, pierwszą odpowiedzią jest stwierdzenie bycia chrześcijaninem, dopiero później zostaje ono uściślone o konkretny kościół, czy zgromadzenie w ramach tej grupy. Dzieje się tak po części dlatego, że w większości wypadków umysł ludzki z natury dąży do określenia faktów od ogółu do szczegółu, kategoryzując pojęcia i umiejscawiając swoją przynależność do jakiegokolwiek grupy, niekoniecznie religijnej. Z drugiej jednak strony antagonizmy międzywyznaniowe w obrębie kościołów chrześcijańskich nie są tak silne w Mongolii, jak gdzie indziej. Kościoły nie tylko współpracują między sobą na różnych płaszczyznach, ale niektóre z nich (katolicy) organizują także akcje wspólnie z osobami praktykującymi buddyzm lub też z klasztorem Gandan (Gandantegcinlen) w Ułan Batorze. Pod tym względem, można powiedzieć, że liczne kontakty z różnymi religiami na przestrzeni wieków zaowocowały względną tolerancją religijną w Mongolii⁵.

Jak już zostało wspomniane, ważnym elementem formowania się tożsamości jest poznanie samej religii i treści wyznawanej wiary. Do tego potrzebny jest nauczyciel, ale przede wszystkim dostęp do tekstów religijnych. Współcześnie, tak jak praktycznie wszędzie na świecie, do pozyskiwania potrzebnych informacji służy m. in. Internet. Jest on znakomitym nośnikiem danych i oferuje możliwość dostępu do wszelkich informacji. W Mongolii coraz rzadziej można znaleźć *Biblię* dostępną w księgarni, natomiast coraz bardziej popularne stają się wersje elektroniczne *Pisma Świętego*, dostępne również w wersji audio. Co ciekawe, istnieje długa lista różnego rodzaju przekładów *Biblii*, do tej pory dokonano już 13 przekładów samego *Nowego Testamentu*. Szczegółowa lista dokonanych do tej pory przekładów *Biblii* na języki mongolskie wraz z podaniem miejsca i czasu publikacji została opublikowana przez Mongolian Union Bible Society w 2013 roku⁶. Sam fakt wielokrotnego wznawiania niektórych przekładów świadczy o zapotrzebowaniu i chęci

⁵ O religiach w imperium mongolskim por. Stanisław Kałużyński, *Dawni Mongolowie*, PIW, Warszawa 1983, s. 93-124.

⁶ *Biblijn Mongol Orczuulga*, MUBS, Ułan Bator 2013, s. 44-47.

poszerzania wiedzy, a co za tym idzie świadomości i w efekcie możliwości lepszego określenia swojej tożsamości religijnej przez Mongołów.

Internet jako narzędzie ekspresji i samookreślenia wiernych

Pozostając w sferze Internetu warto zauważyć, że stał się on również narzędziem do swoistego rodzaju ekspresji w kwestii tożsamości, również tej religijnej. Na popularnych portalach społecznościowych takich jak Facebook czy Tweeter, mongolscy chrześcijanie mają możliwość dołączyć do grup zrzeszających osoby z tego samego zgromadzenia religijnego czy też kościoła. W ten sposób dokonują oni autoidentyfikacji, albowiem zainteresowani sami wysyłają prośbę o dołączenie ich do konkretnej grupy. W tym samym czasie są też jednak automatycznie utożsamiani z daną religią przez innych użytkowników serwisów mających wgląd w grupy, których są członkami. Warto również wspomnieć przy tej okazji, że użytkownikami tych stron są nie tylko sami wierzący, założone konta mają także konkretne kościoły czy też parafie⁷. Dokonując analizy tożsamości religijnej w kontekście chrześcijan w Mongolii należy zatem wyjść poza sferę otaczającej nas rzeczywistości i wejść w sferę cyberprzestrzeni jaką jest Internet.



Zdjęcie strony członków Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich na portalu społecznościowym Facebook, zob.

https://www.facebook.com/mormonmongolia?fref=pb&hc_location=profile_browser [18.12.2014]

⁷ Przykładem jest założona na Facebooku strona parafii katolickiej Gegeen Maria Katolik Sum, mająca 200 sympatyków. Zob.
http://www.facebook.com/gegeenekhmaria?fref=pb&hc_location=profile_browser
[26.11.2014]

Dalsza analiza tożsamości religijnej w obrębie społeczności chrześcijan mongolskich zostanie dokonana na podstawie trzech podstawowych komponentów tożsamości, które obejmują wymiar religijny. Jak podaje Maria Libiszowska-Żółtkowska⁸, tymi trzema podstawowymi elementami składowymi są:

- emocjonalny – wyuczone przez jednostkę reakcje na poza empiryczne sacrum;
- kognitywny – opanowane przez jednostkę sposoby myślenia i mówienia;
- behawioralny – dopełnianie rytuałów, wykonywanie praktyk religijnych i prac na rzecz kościoła.

Przy dokonywanej analizie nie można zapomnieć, że większość współczesnych chrześcijan mongolskich wychowała się w odmiennym otoczeniu religijnym. W Mongolii dominującym wyznaniem był i jest buddyzm, który swego czasu wyparł religię rodzimą Mongolii, jaką był swoistego rodzaju animizm – Kult Wiecznego Nieba, zwany też obecnie tengeryzmem. Buddyzm również przeżywał odrodzenie w latach 90. ubiegłego wieku po latach represji na tle religijnym w okresie komunizmu w Mongolii. Dlatego też w każdym z trzech w/w elementów wierni musieli przyswoić sobie i utożsamić się z zupełnie inną rzeczywistością i nauczyć się w niej poruszać. W kwestii emocjonalnej mamy do czynienia z zupełnie odmiennym wachlarzem dostępnych reakcji w konkretnych sytuacjach. Dopiero o dzieciach tych osób, które przyjęły wiarę chrześcijańską w tym okresie, można powiedzieć, że wychowały się w tym systemie religijnym i mogą się z nim utożsamiać od momentu pojawienia się u nich świadomości. Dopiero we wspólnocie wierzących jednostka ma możliwość nauki i praktykowania zdobytej wiedzy. Utożsamienie się jednostki z daną grupą religijną objawia się nie tylko w jej zachowaniu, ale również w języku, jakiego zaczyna używać w kontekście obrzędów religijnych, w których uczestniczy. Wspólny język jest wyznacznikiem nie tylko tożsamości religijnej, lecz także ogniwem spajającym wspólnotę. Szereg gestów i zachowań oczekiwanych od jednostki przez współwyznawców i przez daną jednostkę wykonywanych dobrowolnie, także świadczy o jej identyfikacji z daną grupą wyznaniową. Warto wspomnieć chociażby o zmianie pojmowania i podejścia do tradycyjnego mongolskiego

⁸ Libiszowska-Żółtkowska M., (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, Difin, Warszawa 2009, s. 39.

ubioru – *deel*. Jest to ubranie zakładane od święta, ale i na co dzień⁹. W Kościele katolickim wierni przychodzą ubrani w *deel*, uważając ten strój zgodnie z wielowiekową tradycją za odświętny, który można założyć na niedzielne nabożeństwa, natomiast członkowie Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich przychodzą ubrani na galowo w stylu europejskim. Dzieje się tak dlatego, iż identyfikując się z tą konkretną grupą religijną, przyjęli kod, według którego ubranie, które należy założyć na zgromadzenie religijne nie jest to, uważane w ich rdzennej kulturze za odświętne (*deel*), ale właśnie garnitur czy garsonka. Widać tu wyraźnie, że utożsamienie religijne może silnie wpłynąć na zmianę postrzegania nie tylko wzorów religijnych, ale i kulturowych, powodując czasem, jak w opisanym przypadku, nie tylko ich modyfikacje, ale wręcz całkowite wymazanie istniejących wzorców i stworzenie lub też przyjęcie w ich miejsce nowych modeli.



Przedstawicielka starszego pokolenia ubrana w tradycyjny mongolski *deel* (na lewo) oraz inscenizacja śmierci Pańskiej wykonana przez dzieci ubrane w elementy tradycyjnego stroju mongolskiego, Ułan Bator 2014, (fot. ze zbiorów autorki)

⁹ Współcześnie noszenie *deel* częściej obserwuje się na prowincji niż w mieście. W stepie podyktowane jest nie tylko względami czysto pragmatycznymi (jest to ubranie wyjątkowo ciepłe i wytrzymałe), ale jest też formą manifestacji wciąż silnego przywiązania do tradycyjnej kultury. W Ułan Batorze w związku z popularyzacją kultury zachodniej coraz rzadziej obserwuje się osoby ubrane w tradycyjny strój mongolski, wyjątkiem są święta oraz osoby ze starszego pokolenia.

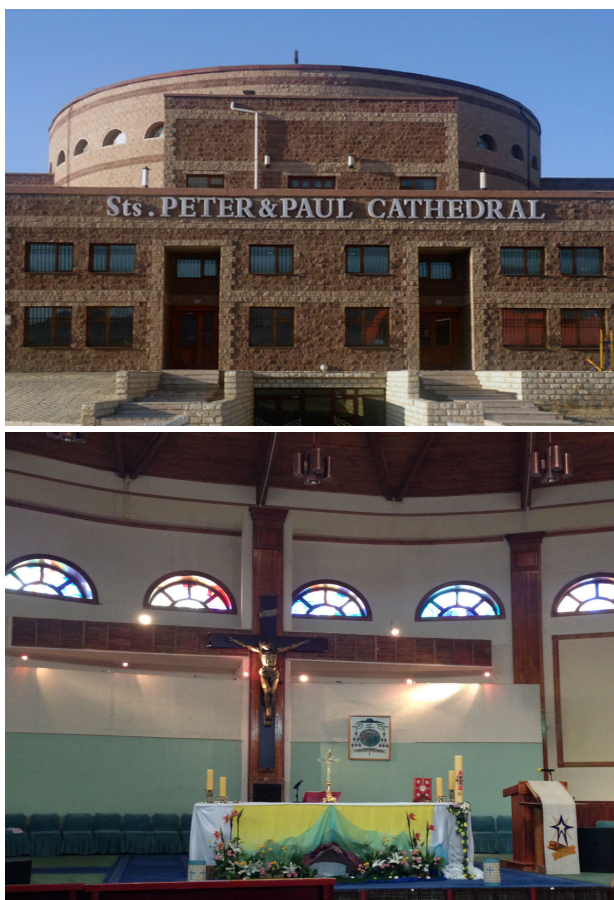
Jurta elementem tożsamości religijnej, ale czy chrześcijańskiej?

Ważnym elementem tożsamości religijnej jest wypełnianie rytuałów i praktyka religijna, ale nie tylko w obrębie miejsca kultu. Poprzez utożsamianie się z daną religią wierni zaczynają w inny sposób postrzegać przestrzeń wokół siebie i sami dokonują jej modyfikacji. O ile w mieszkaniu miejskiego chrześcijanina mongolskiego można znaleźć zawieszony na ścianie krzyż lub inne elementy wskazujące na wyznawanie konkretnej wiary, o tyle problem pojawia się, gdy mamy do czynienia z Mongołem mieszkającym w jurcie. W Ułan Batorze są całe dzielnice zabudowane jurtami, gdzie mieszkają również chrześcijanie. Nie można zapomnieć, iż w związku ze specyfiką mieszkania w mongolskiej jurcie, jej układem, szeregiem nakazów i zakazów z nią związanych, nie ma wpisanych w nią żadnych elementów, mogących dać się w jakikolwiek sposób powiązać z religią chrześcijańską. Cała przestrzeń jurty została niejako „zarezerwowana” dla interpretacji utożsamiających ją z religią buddyjską lub szamanizmem. Znana jest interpretacja budowy jurty jako konstruktu złożonego z 8 ofiarnych symboli lamaizmu¹⁰. Dlatego też chrześcijanin, który nie został wychowany w duchu religii chrześcijańskiej, musi niejako całkowicie odrzucić, znaną mu dobrze od dziecka symbolikę i ideologię jurty, którą stosował do momentu zmiany wyznania.

W tym momencie należy dodać, że w Ułan Batorze znajduje się kościół, którego styl architektoniczny wymaga komentarza. Jest to bowiem budowla właśnie w kształcie jurty¹¹. Bazując na tradycyjnych kodach kulturowo-społecznych dokonano ich modyfikacji, aby podkreślić wagę niektórych elementów składowych kościoła. W miejscu centralnym, gdzie w jurcie znaleźć można „serce” domostwa, czyli piec, w kościele znajduje się ołtarz. Pragnę nadmienić, że układ kościoła jest inny, niż w spotykanych w Europie czy na świecie budowlach sakralnych usytuowanych na planie koła. W tego typu obiektach ołtarz i samo prezbiterium są zwykle nieco odsunięte od geometrycznego środka i usytuowane nieco bliżej końca budynku. Natomiast w kościele zbudowanym na wzór jurty jest to sam środek. Prezbiterium znajdujące się za ołtarzem jest w miejscu, gdzie tradycyjnie w jurcie siadają znamienici goście, na przeciwko drzwi.

¹⁰ Jerzy Wasilewski, *Symboliczne uniwersum jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska” 1977, t. 10, nr.1, s. 77.

¹¹ Chodzi o katedrę św. Piotra i Pawła w Ułan Batorze.



Katedra św. Piotra i Pawła, widok na ogólny (na lewo) oraz widok z wnętrza świątyni na ołtarz (na prawo), Ułań Bator 2014 (fot. ze zbiorów autorki)

Warto wspomnieć, że w początkowej historii rozwoju parafii katolickiej pod wezwaniem Dobrego Pasterza wierni spotykali się na nabożeństwach w jurcie¹² zaadaptowanej na potrzeby praktyk religijnych. W przeciwieństwie do często spotykanych na stepie jurt 5-ścianowych, jurta pełniąca rolę kościoła miała 8 ścian i mogła pomieścić odpowiednio więcej osób w środku.

Ułatwieniem w utożsamianiu się religijnym jest nie tylko kwestia języka, poczucie wspólnoty, ale też najbardziej prozaiczna, zdawałoby się rzecz, czyli fakt, że sama rzeczywistość biblijna czasów, w których żył Mesjasz, jest jak najbardziej bliska Mongołom, którzy od wieków są nomadami i zachowują

¹² <http://www.catholicchurch-mongolia.mn/?p=132> [26.11.2014]

wiele tradycji z tym związanych. Nawet jeśli dzisiaj mieszkają oni w przestrzeni miejskiej, to wciąż są w stanie łatwo odnieść się do pasterskiego trybu życia przedstawianego w *Nowym Testamencie*.

W Mongolii zaobserwować można dziś pluralizm, zarówno w sferze religijnej jak i kulturowej. W dużej mierze wynika to zarówno z długoletnich kontaktów z innymi kulturami, jak również postępującego procesu globalizacji. Mongołowie z natury dążący do życia w harmonii (nie tylko z otaczającą ich naturą), w wielu przypadkach, chociaż nie zawsze, nie znajdują przeszkód w łączeniu wiary chrześcijańskiej z kultem bóstw lokalnych czy wróżbiarstwem¹³. Tego rodzaju postawa nie zakłada jednak współlistnienia różnych bóstw, lecz jest to raczej swoistego rodzaju „zabezpieczenie”. Pamiętając o wszystkich i nie zapominając o żadnym, nie narażają się na gniew tego, który rzeczywiście „istnieje”. Dlatego też można powiedzieć, że Mongołowie postępują w myśl przysłowia „Panu Bogu świeczkę, a diabłu ogarek”. Zatem do pewnego stopnia można sądzić, że dokonując wyborów w sferze religijnej, kieruje nimi pragmatyzm¹⁴. Zasadnym wydaje się więc twierdzenie, że względy pragmatyczne są też często początkiem procesu utożsamiania się z religią chrześcijańską przez Mongołów. Otwarta jednak pozostaje odpowiedź na pytanie, czy w procesie przyjmowania tożsamości religijnej w ramach religii chrześcijańskiej w Mongolii liczy się początkowa przesłanka, ze względu na którą wierni dążą lub dążyli do utożsamienia się z tą religią, czy też sam fakt określenia swojej tożsamości przez nich jako mongolskich chrześcijan.

¹³ Analiza wyników badań przeprowadzonych przez autorkę wśród wiernych z różnych kościołów chrześcijańskich w obrębie Ułan Batoru w 2014 roku. Wskazują one na brak całkowitego odrzucenia dotychczasowych wierzeń u osób, które przeszły na wiarę chrześcijańską.

¹⁴ Chrześcijanie mongolscy krytykowani są przez buddystów, że zmieniają wiarę ze względów materialnych, licząc na stypendia zagraniczne i inne tego typu korzyści.

Wpływ języka na poczucie tożsamości narodowej – język turecki XIX-XXI w.

Streszczenie: W wypadku członków każdego społeczeństwa poczucie przynależności do danej grupy, łączności z danym kręgiem cywilizacyjnym, czy też poczucie własnej tożsamości nie jest jedynie kwestią podjęcia danej decyzji. Często jest procesem, na który składa się wiele czynników tj. świadomość wspólnej przeszłości historycznej, świadomość przynależności do danego etnosu, wychowanie i socjalizacja, presja społeczna, odgórne dyrektywy rządzących itp.

Stanowi także bazę do budowania opozycji swój / obcy. Jest także czynnikiem państwowotwórczym, na którym może opierać się budowanie tożsamości narodowej. Właśnie z takim wykorzystaniem języka mamy do czynienia w przypadku Turcji. Odcinając się od dziedzictwa kulturowego Imperium Osmańskiego, dzięki szeregowi reform społeczno-kulturowych swą obecną postać, która nadal ulega zmianom, państwo to zawdzięcza między innymi reformie językowej, nawiązaniu do swego azjatyckiego rodowodu z jednej strony oraz modernizacji (tzn. europeizacji każdej z dziedzin życia) i sekularyzacji z drugiej strony.

Tendencje pojawiające się obecnie świadczą, że państwo tureckie, nie zaprzeczając dokonanych reform, w tym językowych, usiłuje przywrócić wiedzę o języku osmańskim, a także znajomość tego języka wśród swoich obywateli. Dyskusje poświęcone konieczności nauczania języka osmańskiego w szkołach oraz ogólna dostępność materiałów dydaktycznych do nauki tego języka jest dowodem na to, jak wielką wagę przykładą się współcześnie do literackiej spuścizny Imperium Osmańskiego i jej oddziaływania na poczucie tureckiej tożsamości narodowej.

Słowa kluczowe: tożsamość, Turcja, język turecki, język osmański, nowoczesność, islam

Umożliwienie niezakłóconej komunikacji to jedna z podstawowych funkcji każdego języka. Należy jednak zwrócić uwagę, że posługiwanie się danym językiem, a w obrębie tego języka, wybór określonych form, struktur,

czy stylistyki świadczyć może nie tylko o pozycji społecznej, wykształceniu, czy przynależności do danej grupy zawodowej, lecz także o przynależności do danego etnosu. Gdyby osoby pozostające w danej społeczności nie były w stanie porozumiewać się ze sobą, nie tworzyłyby przecież społeczności. Z drugiej strony, sama możliwość porozumiewania się nie świadczy o przynależności do danego społeczeństwa. Język bowiem, to nie tylko środek komunikacji złożony ze słownictwa i zasad gramatycznych, ale sposób postrzegania, opisywania i wartościowania otaczającej człowieka rzeczywistości. To, co dla jednej społeczności jest normą, dla drugiej może być wyjątkiem. Język, a raczej utrwalona w nim rzeczywistość, może różnicować społeczności i społeczeństwa. W nim ukryta i przekazywana jest tożsamość tak jednostki, jak i całej grupy¹.

Twórczość literacka, która na określonym terenie pisana jest językiem ojczystym danej wspólnoty, chcąc niechcąc powiela i przekazuje tradycje istniejące w tej grupie. Język przekazuje też informacje o historii prawdziwej i zmitologizowanej oraz o kulturze, która wiąże daną społeczność, dlatego też jest jednym z najbardziej państwowotwórczych elementów. „Kultura nie jest zjawiskiem materialnym, nie składa się z rzeczy, ludzi, zachowań lub uczuć. Jest raczej organizacją tych wszystkich czynników, jest formą tego, co ludzie przechowują w swoim umyśle, ich modeli postrzegania, kojarzenia i interpretowania świata”². Tak więc wspólna przeszłość historyczna, odwołanie do wspólnych korzeni, tradycji, wierzeń i możliwość swobodnej wymiany myśli pozwala mówić o wspólnocie czy narodzie, który posługuje się danym językiem³. Jako jeden z elementów współtworzących tożsamość narodową język ujmowany jest w definicjach, np.: „narod w rozumieniu Europy Zachodniej to wspólnota obywatelska państwa, rządząca nim poprzez instytucje przedstawicielskie. (...) W XIX w. definiowano naród przede

¹ Kamila Barbara Stanek, „Językowy obraz świata uczuć we frazeologii i przysłowiaach tureckich”, wstęp, niepublikowana praca doktorska, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

² Janusz Anusiewicz, *Lingwistyka kulturowa, Zarys problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 4.

³ W przeszłości nietrudno jest wskazać metody polegające na wynaradawianiu właśnie poprzez zakaz posługiwania mową ojczystą. Z taką sytuacją mamy do czynienia chociażby podczas rozbiorów Polski, czy nawet we współczesnym świecie ograniczaniem praw mniejszości narodowych w obawie, by nie dążyły one do konsolidacji administracyjnej i nie wywołały ruchów odśrodkowych, mogących wstrząsnąć państwem, w obrębie którego egzystują. Dopiero zagrożenie utratą mowy ojczystej, lub jej zniekształcenie sprawia, że jej znaczenie zostaje dostrzeżone, docenione i wyniesione.

wszystkim jako wspólnotę języka i kultury, a w Niemczech dodawano do tego często wspólnotę krwi (pochodzenia)”⁴.

Powiązanie języka i poczucia tożsamości narodowej podkreślane jest zarówno przez politologów, socjologów jak i językoznawców. Za przykład może posłużyć stwierdzenie badaczki języka tureckiego prof. Zeynep Korkmaz, według której: „Zgodnie z najprostszą definicją języka, postrzeganego jako narzędzie służące do porozumiewania się w danym społeczeństwie oraz jako wytwór wspólnoty ludzkiej, jest on podstawowym elementem tworzącym naród. (...) Język jest lustrem przeszłości historycznej danego społeczeństwa i jego życia we wspólnocie (...) przywiązanie narodu do jego własnego języka świadczy o istnieniu świadomości narodowej, tworzącej nierozzerwalną więź między językiem a narodem”⁵. Język jest więc „dobrem narodowym”, które podtrzymuje świadomość własnej odrębności⁶.

Przypadek języka tureckiego w obecnym jego kształcie, najlepiej odzwierciedla znaczenie, jakie było i nadal jest przypisywane językowi. Historia języka tureckiego sięga czasów, gdy Turcy wchodzący w skład środkowoazjatyckich organizmów państwowych na tyle rozwinęli swój język, by został on uwieczniony w inskrypcjach orchońskich pochodzących z VIII w n.e.⁷. Przyjęcie islamu oraz wpływ kultury arabskiej i perskiej z jednej strony, oraz migracje ludów tureckich na południe i zachód z drugiej, przyczyniły się do zmian nie tylko w języku, ale także w postrzeganiu i wartościowaniu świata. Wejście w orbitę oddziaływania religii i kultury muzułmańskiej doprowadziło do przejmowania wzorców w tej kulturze preferowanych. Uwidocznili się to m. in. w zmianie alfabetu na alfabet arabski oraz powstaniu twórczości polegającej na kopiowaniu i powielaniu literatury i sztuki perskiej i arabskiej. Nie oznacza to jednak, że tureckość wytworów kultury zanikła, wręcz przeciwnie, rozwijała się ona dwutorowo. Została zmodyfikowana w sferze działalności artystycznej elit, a z drugiej strony, pozostała bliższa rdzennym wzorom tureckim w sferze wytworów ludowych.

⁴ Bartosz Wróblewski, *Turcy i Arabowie wobec idei nacjonalizmu w okresie upadku Imperium Osmańskiego (1908–1925)*; „Polityka i Społeczeństwo” 2/2005; s. 160-170; w: http://www.politologia.univ.rzeszow.pl/uploadUC/PiS/nr%202/artykuly/Bartosz_Wroblewski.pdf [08.10.2014].

⁵ Zeynep Korkmaz, *Türk Dilinin Tarihi Akışı İçinde Atatürk ve Dilin Devrimi*, Ankara 1963, s. 1.

⁶ Więcej w: Kamila Barbara Stanek, *Językowa tożsamość narodowa – referat wygłoszony podczas konferencji „Bałkany XXI wieku. Tożsamość. Państwo narodowe. Integracja Europejska”*, Warszawa, 10.04.2013.

⁷ Inskrypcje zapisane pismem runicznym, odkryte i odczytane pod koniec XIX wieku. Pozostają obiektem badań naukowych do dziś.

Sam język uległ największej przemianie. Oczywiście jest, że pojęcia religijne i filozoficzne islamu nie posiadały swych odpowiedników w języku koczowników tureckich. Przyjęcie nowej religii wywołało napływ obcego słownictwa, głównie arabskiego. O ile przejmowanie leksyki arabskiej wiązało się z faktem, że święta księga islamu – Koran, została spisana w tym właśnie języku, o tyle słownictwo perskie zdominowało sferę dyplomacji i sztuki poetyckiej. Zmiana trybu życia, nowe zdobycze terytorialne oraz powstanie państwa tureckiego na terenie Azji Mniejszej zaowocowały także przyjmowaniem słownictwa greckiego czy ormiańskiego, jednakże żadne inne języki nie objęły swymi wpływami tak wielu obszarów użytkowania języka⁸, jak arabszczyzna i język perski.

Historia wojen i rozkładu sił na terenie zajmowanym przez Turków także wpływała na używany przez nich język i literaturę w tym języku powstającą. „Do upadku państwa Seldżuków w poł. XIII w. rozwijają się wszystkie nurty literatury⁹” (literatura ludowa – przekaz ustny, w tym przysłowia, powiedzenia, krótkie utwory wierszowane, popularna – mity, destany – legendy, dywanowa – pałacowa i literatura bractw religijnych – związana z mistycyzmem i sufizmem). Literatura powstała do XV w. zawiera stosunkowo mało zapożyczeń z języków obcych. Jednakże już wtedy zaczyna pojawiać się charakterystyczna dla języka osmańskiego cecha polegająca na zerwaniu więzi między językiem pisanym i mówionym¹⁰.

W okresie rozbicia na bejliki¹¹ język turecki ustanowiony był językiem urzędowym (państwowym) w wielu z nich, natomiast po zjednoczeniu państwa (XIII w) i umocnieniu władzy przez dynastię Osmanów (XV-XVII w) następuje rozkwit poezji dywanowej¹² (dworskiej), której podstawą było

⁸ Język administracji, sądownictwa, medycyny, nauki i sztuki opierał się na terminologii arabskiej. Język literatury zaś, czerpiąc z zasobów leksykalnych języka perskiego i arabskiego, łącząc gramatykę, jakże odmiennych od siebie języków, do dziś zachwyca swą finezją i wyrafinowaniem specjalistów. Nigdy jednak nie pełnił swej podstawowej funkcji, a mianowicie nie był narzędziem porozumiewania się w zróżnicowanej etnicznie i klasowo wspólnocie zamieszkującej rozległe terytorium Imperium Osmańskiego. Słownictwo greckie i włoskie zdominowało terminologię morską i, w pewnym stopniu, handlową.

⁹ Tadeusz Majda, (red.), *Leksykon wiedzy o Turcji*, Warszawa 2003, s. 145-147.

¹⁰ Muhittin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, Ankara 2013, s.15.

¹¹ Organizm państwowy posiadający ograniczoną autonomię, posiadający własną administrację, kierowany przez gubernatora; emirat; za:

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5435740ec7e327.54011627 [08.10.2014].

¹² Określenie poezja/ literatura dywanowa odnosi się do terminu „dywan” oznaczającego zbiór utworów jednego poety.

umiejętne łączenie tureckiej, arabskiej i perskiej leksyki i składni¹³. Z czasem utwory powstałe w tym języku, nazwanym od panującej dynastii językiem osmańskim (*Lisan-ı Osmanî*, lub *Omanlıca*), stały się tak przeładowane leksyką obcą (arabską i perską) oraz tak bardzo odbiegały od zasad gramatyki tureckiej, że komunikacja i łączność między wykształconą warstwą społeczeństwa (*havas*) i prostym ludem (*avam*) praktycznie została zerwana. Zapożyczenia z języków obcych wyniosły 50-60%¹⁴.

Dynastii panującej nie zależało na ujednolicaniu mieszkańców Imperium, wręcz przeciwnie, każda z grup etnicznych, religijnych i językowych w obrębie własnego *milletu*¹⁵ miała prawo do zachowania i pielęgnowania własnych wierzeń i kultury. Scalającym ich ogniwem było poddanie się władzy sułtana, podporządkowanie się prawu, płacenie podatków oraz uczestnictwo w wyprawach wojennych. Poddani mieli możliwość awansu społecznego, bez względu na pochodzenie, gdyż pod uwagę brane były zdolności, a nie urodzenie, czy status majątkowy. Ludność była związana z Imperium raczej lojalnością wobec sułtana, ewentualnie wobec kalifa, o ile wyznawała islam, niż świadomością własnego pochodzenia etnicznego. Swobody, jakie sułtan zapewniał swym poddanym, częstokroć były większe od tych, jakie przedstawiciele danej społeczności posiadali wcześniej w obrębie własnego państwa. To z kolei miało wpływ na lojalność wobec Imperium. Wykształcenie zdobyte w przypałacowej szkole pozwalało osiągnąć szczyty władzy nawet prostemu człowiekowi. Zgodnie z przeświadczeniem o wyższości kultury arabskiej, edukacja opierała się na sprawnym opanowaniu języka arabskiego i perskiego.

Umiejętna administracja, sprawna organizacja państwowa i rządy sprawiły, że Imperium przetrwało pięć wieków. Dopiero upadek potęgi militarnej oraz nasilające się tendencje odśrodkowe uzmysłowiły różnym nacjom, w tym także samym Turkom, jak słaba jest więź między nimi. Słabość sułtana, idea równości i braterstwa zapoczątkowana przez Rewolucję Francuską, przenikanie wzorców z Zachodu a także coraz częstsze podróże do

¹³ Rozkwit poezji dywanowej powstałej w okresie od XV do XVIII wieku wynikał z umiejętnego łączenia tych trzech języków należących do różnych rodzin językowych: j. aglutynacyjnego, semickiego i indoeuropejskiego. Sprawne łączenie leksyki i gramatyki odbywało się kosztem najniższej cenionego języka, czyli języka tureckiego, którym posługiwali się głównie niepiśmienni mieszkańcy Imperium. W oczach wykształconych tego okresu język turecki postrzegany był jako prostactwo i nieodpowiedni do wyrażania wzniosłych idei.

¹⁴ Muhittin Bilgin, op. cit., s. 10.

¹⁵ *Millet* oznacza grupę etniczno-religijną, posiadającą własny język, tradycje i zwyczaje, obecne znaczenie to „naród”.

Europy, a także zainteresowanie Orientem na zachodzie przyczyniły się do rozwoju idei narodowościowych wśród intelektualistów tureckich. Imperium Osmańskie nie ingerowało w sprawy języka. Zdaniem elit osmańskich język nie miał siły państwowotwórczej, czy narodotwórczej (termin ten jest dziedzictwem wieku XIX). Państwo opierało się, jak wspomniano wyżej, na dwóch podstawach – władzy sułtana i sprawowanej przez niego funkcji kalifa. Głównym obowiązkiem poddanych była zaś obrona i rozszerzanie granic zajmowanego obszaru. Spoiwem Imperium był sułtan, hierarchia oraz obrona granic.

Powszechnie wiadomo, że „rozwój języka i doprowadzenie go do poziomu języka kultury zależne jest od wagi, jaką do tego przykładają jego użytkownicy, a zwłaszcza ludzie sztuki”¹⁶. Osmanom zaś nie zależało na zbliżeniu z wieloetnicznym, i wielowyznaniowym społeczeństwem zamieszkującym rozległe tereny Imperium.

Od końca XVIII wieku widoczne jest zainteresowanie wprowadzeniem języka tureckiego jako środka komunikacji między wszystkimi mieszkańcami Imperium. Pierwszy słownik zawierający słowa tureckie *Lehçetü'l Lugat* został napisany przez Esada Efendiego w 1732, przy czym słowa tureckie opatrzone były arabskimi i perskimi odpowiednikami. Słownik turecko-turecki powstał ponad 150 lat później¹⁷. XIX wiek zaowocował reformami mających na celu modernizację państwa – jego struktur gospodarczych, militarnych, administracyjnych, handlowych i edukacyjnych zapoczątkowanych w okresie Tanzimatu¹⁸. Nie należy także zapominać, iż kwestia języka została dostrzeżona jako jeden z podstawowych elementów, który powinien przyczynić się do konsolidacji państwa. Postulowano, by dotychczasowa niezrozumiałość i brak łączności między poszczególnymi warstwami społecznymi zostały zmniejszone. Uproszczenie języka pisanego (osmańskiego) polegać miało na „sturczaniu” słownictwa. Jednakże mimo zgody na usuwanie z funkcjonującego od wieków języka osmańskiego obcej

¹⁶ Zeynep Korkmaz, *Türk Dilinin Tarihî Akışı İçinde Atatürk ve Dilin Devrimi*, Ankara 1963, s. 12.

¹⁷ Ahmet Vefik Paşa *Lehçe-i Osmânî* wydany w 1876.

¹⁸ Tanzimat-i hayriye - (dosłownie „dobroczynne reformy”) okres reform przeprowadzanych w latach (1839-1876), więcej, np.: Jan Reychman, *Historia Turcji*, Zakład Nar. im. Ossolińskich, Wrocław 1973; Dariusz Kołodziejczyk, *Turcja. Historia państw XX wieku*, Warszawa, wyd. 2, 2011; Hussain Ishtiaq, *The Tanzimat: Secular reforms in the Ottoman Empire, A brief look at the adoption of Secular Laws in the Ottoman Empire with a particular focus on the Tanzimat reforms (1839-1876)*; <http://faith-matters.org/images/stories/fm-publications/the-tanzimat-final-web.pdf> [11.10.2014]; Bernard Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, PWN, Warszawa 1972; Hakan M. Yavuz and John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State*, First Edition, New York: Syracuse University Press, 2003.

leksyki, nie udało się do końca rozwiązać tej kwestii. Inteligencja bowiem nadal posługiwała się zapożyczonymi konstrukcjami, choć jednocześnie postulowała konieczność nauczania języka tureckiego. Wówczas to powstały podręczniki opisujące zasady gramatyki języka osmańskiego¹⁹. Pod koniec wieku zmiana uległa też sama nazwa języka. O ile poprzednio używano terminu *Osmanlıca* i *Lisan-ı Osmânî*, teraz świadomie zaczęto posługiwać się nazwą *Lisanı Türkî*. Podkreślano także, że *Osmanlı* to nazwa państwa, zaś język jest turecki²⁰.

Podniesienie rangi języka tureckiego do rangi języka państwowego znajduje swoje odbicie w konstytucji Imperium Osmańskiego – *Kanun-ı Esasi*, paragraf 18 (23.12.1876): „Warunkiem zatrudnienia w osmańskiej administracji państwowej jest znajomość języka urzędowego, to znaczy języka tureckiego”²¹, oraz paragraf 63, ustęp 3: „Warunkiem by starać się o stanowisko posła w wyborach, które odbędą się po czterech latach, jest umiejętność czytania i pisania po turecku w stopniu zadawalającym”²².

Na początku XX w. kwestia języka używanego w Imperium stała się kwestią narodową. Czołowymi głosicielami konieczności wprowadzenia uproszczeń w języku, zbliżenia go do mowy prostych ludzi, a tym samym ograniczenia obcych wpływów, przede wszystkim perskiej składni, byli członkowie ugrupowania *Genç Kalemler*²³, którzy postulowali wprowadzenie tzw. Nowego Języka – *Yeni Lisan* (np.: Ömer Seyfettin, czy Ziya Gökalp i inni). Postulowano, by literatura była literaturą narodową, gdyż „stworzenie literatury narodowej to podstawa, lecz najpierw należy sprawić, by sam język tej literatury stał się narodowy”²⁴.

¹⁹ Podręczniki gramatyki języka tureckiego-osmańskiego, które ukazały się w XIX w. patrz: Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, TDK, Ankara 2014, s. 89-90.

²⁰ Ibidem, s. 90.

²¹ Şükrü Halûk Akalın, *Yeni Lisan Hareketin Yüzüncü Yılında Türkçe*, w: *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 715, Temmuz, 2011, s. 4-5.

²² Zeynep Korkmaz, op. cit., s. 4-5.

²³ Członkowie ugrupowania *Genç Kalemler* krytykowani byli głównie przez: Fuata Köprülü, Yakupa Kadri (Karaosmanoğlu), Süleymana Nazifa, Cenaba Şabahettina, a krytyce podlegały zasady m. in.: wprowadzenie do języka słów pochodzących z innych języków tureckich, usunięcie stylistyki perskiej; zarzucano także, że jest to język „wymyślony” przez niewielką garstkę i dla niewielu odbiorców i nie jest możliwe, by język sztuki i język ludzi prostych był tym samym językiem; więcej informacji w: Mustafa Özkan, *Türkçenin Çağdaşlaşma Ekseninde Yeni Lisan hareketi*, w: *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 715, Ankara 2011, s. 35-49; Hayati Develi, *Yeni Lisan Hareketi Yeni mi?*, w: *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 715, *Genç Kalemler*, C. II, S.I (8 Nisan 1911), Ankara 2011, s. 1-2.

²⁴ Hayati Develi, op. cit., s. 51 (*Millî bir edebiyat yaratmak şarttır; bunun için önce lisanı millî bir lisan haline getirmek gerekmektedir*).

Ömer Seyfettin w jednym z pierwszych tekstów na ten temat tak przedstawiał sytuację języka osmańskiego: „A jakież to jest ten stary język? Nieużywany, niczym łacina, czy hebrajski, zajęty sam sobą i żyjący dla własnej przyjemności, odnoszący się do własnych pojęć... Lecz my przywędrowaliśmy z Azji na Zachód, aż do Anatolii... W pierwszych wiekach wędrówki do naszego języka weszło wiele słów perskich i arabskich. I nie ma w tym nic złego. Lecz zostały wprowadzone do języka wraz z zasadami obowiązującymi w arabskiej i perskiej twórczości literackiej, wraz ze wszystkimi środkami artystycznego wyrazu, tak że język turecki stracił swą równowagę. Lecz jednak zachował swe podstawy i pierwotną postać czasowników i ich tryby, zachował też swą niezależność. Właśnie ta niezależność daje nam dzisiaj nadzieję na przywrócenie dawnej czystości [języka] i jego pierwotnych form”²⁵. Z kolei Ziya Gökalp, nawołując do unarodowienia

języka głosił: „W Stambule żyją dwa języki, jeden to stambulski turecki mówiony, ale niepisany, drugi to pisany, ale niemówiony język osmański”²⁶. Kilukrotnie też wyjaśniał, co rozumiane jest pod terminem naród – *millet* i co go konstytuuje. W roku 1922 jego definicja brzmiała: „naród to grupa wspierająca się nawzajem, skupiona na zasadzie wspólnych odczuć, wspólnych ideałów, a w szczególności wspólnych porozumień i traktatów”²⁷. Pod koniec roku 1922 naród określany jest przez Ziyę Gökalpa jako „wspólnota kulturowa, w skład której wchodzi jednostki posiadające takie samo wychowanie i wspólny język”²⁸. W roku 1923 roku definiuje naród jako „wspólnotę składającą się z jednostek, które odebrały takie samo wychowanie, które łączy wspólny język, religia, moralność i upodobania”²⁹. Podobnego zdania był twórca Republiki Tureckiej – Atatürk, wg którego podstawą narodu tureckiego jest: jedność polityczna, jedność językowa, jedność ojczyzny, jedność rasy i pochodzenia; zbliżona/ wspólna historia; zbliżone/ wspólne poczucie moralności³⁰.

Przełomem w historii samej Turcji i języka tureckiego było ustanowienie Republiki Tureckiej oraz zastąpienie alfabetu arabskiego

²⁵ *Genç Kalemler*, C. II, S.I (8 Nisan 1911), s. 1-2, za: Mustafa Özkan, op. cit., s. 41-42.

²⁶ Hamza Zulfikar; *Ne Derlerlerdi Ne diyoruz*, w: *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 714, Haziran 2011, s. 522.

²⁷ Rıza Kardaş, *Ziya Gökalp'in Anlayışından Atatürk'ün millet anlayışına doğru*, *Türk Kültürü*, w: *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*, Sayı 219, yıl XIX, Mart-Nisan, s. 219-228.

²⁸ Ibidem, s. 219-228.

²⁹ Ibidem, s. 219-228.

³⁰ Ibidem, s. 223.

alfabetem łacińskim. Zmiana alfabetu została zatwierdzona 1 listopada 1928 roku ustawą nr 1353 opatrzoną uzasadnieniem: „by oczyścić od podstaw z błędów przeszłości”³¹. Zmiana ta nie mogłaby jednak dojść do skutku, gdyby nie ponad półwieczne dyskusje na temat języka i jego roli w społeczeństwie. Turcja na początku XX wieku była krajem, który utracił większość swych posiadłości, zarówno w Afryce, Azji, jak i w Europie. Tym samym stała się obszarem bardziej jednolitym zarówno etnicznie, jak i wyznaniowo. Swej tożsamości nie mogła jednak budować na zasadach i rządach, które doprowadziły do upadku potęgi. Odcinając się od tego, co dotyczyło osmańskości, odwoływano się do odległej historii. Szukano związków z innymi państwami tureckimi, czemu sprzyjały ruchy migracyjne w Azji wywołane upadkiem carskiej Rosji i szerzeniem się bolszewizmu. Zdyskredytowana władza sułtańska musiała odejść w zapomnienie wraz ze wszystkim, co było dla niej typowe. Jedną z jej cech charakterystycznych był język – niezrozumiały, skomplikowany i właściwy elitom, które należało zastąpić nową inteligencją, kształconą na wzór zachodni. Podobnie likwidacja kalifatu, wprowadzenie ustawodawstwa na wzór zachodni odsunęło od władzy tych, którzy do tej pory obdarzani byli zaszczytami. Zmiany te przyczyniły się tym samym do wzrostu wpływów nastawionych prozachodnio intelektualistów. Od stycznia 1929 obowiązywał nakaz drukowania książek jedynie czcionką łacińską, a używanie alfabetu arabskiego zostało zakazane. W tym samym roku, tj. od 1 września 1929 roku, usunięto lekcje języka arabskiego i perskiego ze szkół³². Laicyzacja i równouprawnienie, mimo pewnych oporów, spowodowanych tempem wprowadzania zmian oraz ich radykalnością, zyskały ostatecznie aprobatę społeczną.

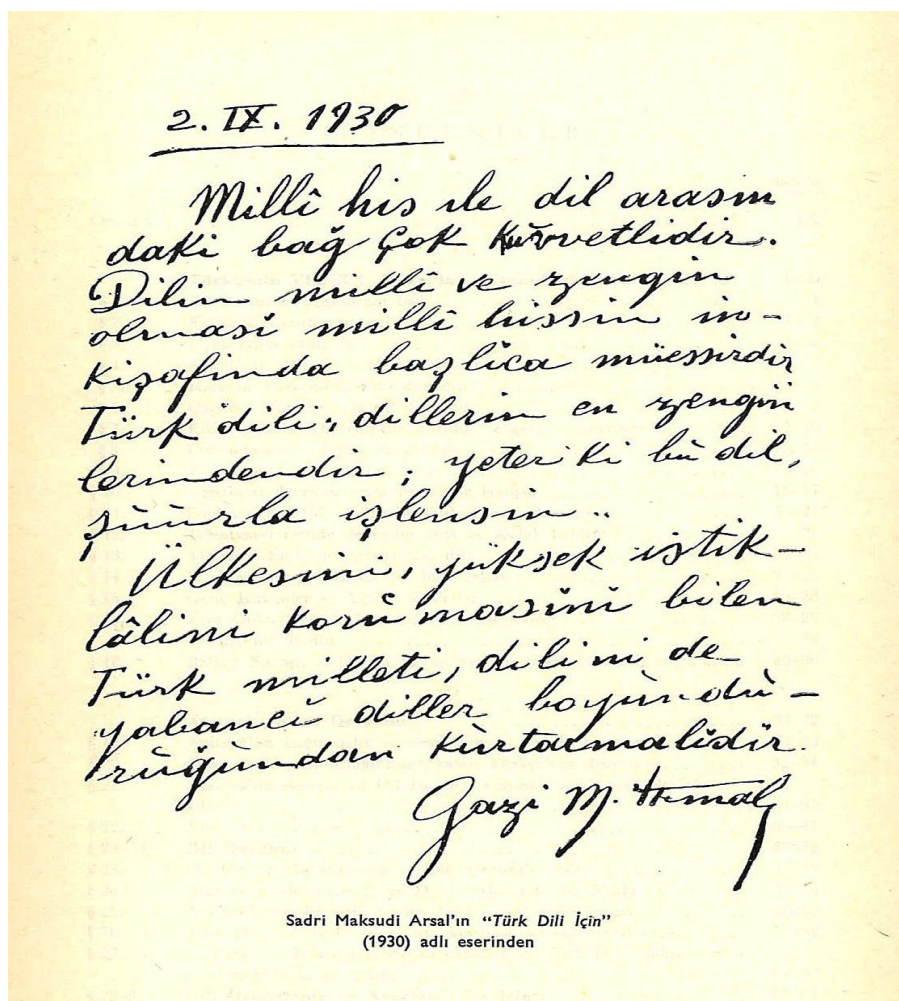
Nowo powstałe państwo opierać się miało na tureckości rozumianej jako duma ze środkowoazjatyckiego pochodzenia oraz z narodowej kultury opisywanej przez narodowy język turecki. O ile przeszłość historyczna i jej badanie nie nastroczały wątpliwości, o tyle zmiany wprowadzane w języku były tematem wielu sporów i dyskusji. Odwoływanie się do tureckości na poziomie etnicznym, czyli nawiązywanie do wspólnego pochodzenia wszystkich Turków, związane było także z prowadzeniem badań nad językiem, a raczej językami tureckimi³³. Rola, jaką ojciec nowopowstałej Republiki –

³¹ Muhittin Bilgin, op. cit., s. 21.

³² Ibidem, s. 21.

³³ Wpływ różnych kultur wywołuje zmiany zarówno w danej kulturze, jak i w języku ją wyrażającym. Należy zauważyć, że tak jak islam zdominował kulturę i język okresu

Atatürk przypisywał językowi, do dziś cytowana jest i powielana na stronach tytułowych w większości publikacji językoznawczych i dydaktycznych.



Wypowiedź Atatürka na temat języka z dnia 2 września 1930; źródło: Zeynep Korkmaz, *Türk Dilinin Tarihî Akışı İçinde Atatürk ve Dilin Devrimi*, Ankara 1963, pierwsza strona

„Bardzo silne więzi łączą uczucia narodowe i język. Największe oddziaływanie w rozwoju uczuć narodowych ma rodzimość i bogactwo języka. Wystarczy tylko działać ze świadomością, że język turecki jest najbogatszym

osmańskiego, tak modernizacja i zbliżenie ze światem Zachodu odcisnęły swe piętno na XIX i XX-wiecznym języku tureckim, m. in. przez przejmowanie zapożyczeń z języka francuskiego.

z języków. Naród turecki, który wie, że należy chronić przyszłość swego kraju, musi też uratować język ojczysty spod jarzma języków obcych”³⁴.

Zmiana alfabetu była symbolicznym odcięciem się od twórczości literackiej okresu osmańskiego. Część utworów, głównie prozy, była przekładana na odradzający się język turecki. Nie zadowalano się jedynie transkrypcją, gdyż ta nadal pozostawiłaby w języku składnię perską i arabską leksykę. Zastąpiono zarówno kształt liter, jak i same słowa oraz zasady gramatyczne je łączące. To nowe słownictwo tworzone i zbierane podczas badań terenowych³⁵ uzmysłowiło nowemu narodowi tureckiemu, że jest w stanie wypowiadać się i tworzyć literaturę piękną na podstawie rdzennego słownictwa, bez konieczności odwoływania się do pomocy języków obcych. Nie do końca jednak było to zgodne z prawdą. Nowa terminologia turecka bazowała bowiem na rdzeniach łacińskich i greckich, gdyż zapożyczenia z tych wymarłych już języków odbierano jako mniej „szkodliwe” dla prądów reformatorskich, niż ponowny zalew arabszczyzną, który mógł stanowić zagrożenie dla już poczynionych zmian. Należy zwrócić uwagę, że nowe społeczeństwo tureckie miało być wychowane w duchu tureckości i laickości. Język arabski zaś nadal kojarzony był i jest z kręgami konserwatywnymi i religijnymi. Z drugiej strony zasada laickości państwa i swobody wyznania nie mogła zabronić kultywowania żadnej wiary, w tym także tej dominującej, czyli islamu, co pozwoliło na zachowanie w języku do dziś arabskiej terminologii religijnej. Wprowadzenie alfabetu łacińskiego było nagłaśniane i promowane w każdy możliwy sposób. Nawet sam Atatürk jeździł z tablicą i nauczał pisowni liter alfabetu łacińskiego.

³⁴ Hikmet Bayur, *Atatürk ve Dil Devrimi*, w: *Dil Dâvası*, Ankara 1952, s. 22.

³⁵ Podczas trwania zakrojonych na szeroką skalę badań nad językiem tureckim oraz nad tworzeniem nowego rdzennie tureckiego języka skoncentrowano się na 1. przeszukiwaniu starych dokumentów w celu znalezienia słów czysto tureckich, nie będących zapożyczeniami, 2. na zbieraniu słownictwa z różnych gwar tureckich, co zaowocowało wydaniem dwóch słowników *Tarama* oraz *Derleme Sözlüğü*, 3. rozpisaniu ankiet z zapytaniem o najlepszy ekwiwalent turecki danego słowa zapożyczonego, co z kolei było drukowane w ogólnodostępnej prasie. *Tarama Sözlüğü* – słownik powstały na podstawie tekstów pisanych, z których wyluskano słowa rdzennie tureckie obejmuje słownictwo od wieku XIII, ukazał się w latach 1965-77; *Derleme Sözlüğü* obejmuje słownictwo istniejące w gwarach tureckich (obowiązek spisywania słów spoczywał głównie na prowincjonalnych nauczycielach); 11 tomów wydano w latach 1962-79 (aneks w 1982 r.).



Atatürk nauczający alfabetu łacińskiego, Kayseri 1928; źródło:
<http://resimdiyari.com/picture.php?/1673-ataturk-alfabe-ogretirken/categories>
[11.10.2014]

Cztery lata po zmianie alfabetu, na wniosek Atatürka, w dniu 12 lipca 1932 roku zostało założone Towarzystwo Badania Języka Tureckiego - *Türk*

*Dili Tetkik Cemiyeti*³⁶. 26 września 1932 roku³⁷, czyli po dwóch miesiącach od założenia towarzystwa, zwołano Pierwszy Kongres Języka Tureckiego w Pałacu Dolmabahçe w Stambule (*Türk Dil Kurultayı*). Towarzystwo TDK prężnie działa także obecnie, a już samo hasło widniejące na stronie głównej, świadczy o celach i jego pracach: działamy, by „pokazać piękno i bogactwo języka tureckiego i sprawić, by osiągnął przynależną mu wysoką rangę między językami świata”³⁸.

Założenie Towarzystwa Języka Tureckiego poprzedzone było założeniem Towarzystwa Historycznego w roku 1931, co miało wpływ na kształtowanie więzi z innymi narodami turekojęzycznymi, zamieszkującymi Azję. Sięganie do wspólnych korzeni miało uświadomić Turkom, że świat cywilizacji muzułmańskiej, w jakim żyli przez kilka wieków, był jedynie etapem dziejowym, po którym powinien nastąpić kolejny etap rozwoju.

Każdy okres dziejowy ma swoje charakterystyczne cechy. Po odcięciu się od kultury osmańskiej reprezentowanej przez osmańską elitę, poszukiwano swojskości i cech rdzennych, oryginalnie tureckich na terenach najmniej skażonych oddziaływaniem stylu pałacowego. Odkrywano je i stawiano za wzór jako ogólnie obowiązującą normę, która w przyszłości miała stać się najważniejszym elementem tożsamości. Normę tą stanowić miał „czysty” język turecki i kultura w tym języku utrwalona i przekazywana kolejnym pokoleniom³⁹.

Lata 30. to okres tworzenia ideologii paranaukowych, ku pokrzepieniu serc. W Turcji zaowocował teorią języka-słońca, wg której wszystkie języki na świecie wywodzą się właśnie z języka tureckiego. O ile teoria to przyczyniła się do wzrostu poczucia dumy z tożsamości narodowej, spowodowała także

³⁶ Zmiana nazwy Towarzystwa miała miejsce podczas Drugiego Zjazdu w 1934 roku na *Türk Dili Araştırma Kurumu*. Znaczenie nazwy, Towarzystwo Badania Języka Tureckiego – pozostało takie samo, ale słowo *tetkik* pochodzenia greckiego zmieniono na synonimiczne słowo tureckie *araştırma*. W 1936 roku nazwę zmieniono na *Türk Dil Kurumu* – Towarzystwo Języka Tureckiego.

³⁷ Dzień 26 września ustanowiono Świętem Języka i do dziś w tym dniu organizowane są obchody.

³⁸ Strona TDK: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=77; [14.10.2014].

³⁹ Doszło do przemieszania się nowej i starej leksyki. Powszechna była zgoda na utrzymanie w języku słownictwa zapożyczonego na tyle dawno (w. XIII-XV), by uznać ją za swoje. Natomiast nowe prądy i ideologie, a także rozwój techniki, wymagały zastosowania nowego słownictwa. Słownictwo to miało zostać stworzone w oparciu o zachodnie rdzenie z wykorzystaniem rdzennych sufiksów tureckich, przy czym niekoniecznie musiały one pochodzić z języka tureckiego używanego w Turcji. Sięgano bowiem także do innych języków tureckich używanych na terenie Azji Środkowej. Do dziś język turecki obfituje w synonimy będące pozostałością wielowiekowego przyzwyczajenia językowego swych użytkowników.

powstrzymanie reform języka, wprowadziła zamęt oraz została negatywnie oceniona przez językoznawców kolejnego pokolenia. Niezaprzeczalny jest jednak fakt, że młode państwo potrzebowało jakiegokolwiek ideologii, by móc umocnić poczucie dumy narodowej i zyskać wysoką rangę, tak w otaczającym świecie, jak i we własnych oczach.

Etapy reformowania języka tureckiego zgodne są z cezurami politycznymi, ponieważ każde dojście do władzy kręgów konserwatywnych wiązało się z powrotem leksyki czasu osmańskiego (głównie arabskiej), zaś kręgi postępowe dążyły do puryfikacji językowej.

Pluralizacja systemu politycznego, zamachy stanu i problemy gospodarcze nie pozostały bez wpływu na język turecki, który zmieniał swe oblicze w zależności od orientacji partii politycznej znajdującej się u władzy w danym momencie. Dlatego też kolejne dziesięciolecia wyznaczają niczym sinusoida odrzucanie i powrót to puryfikacji w języku.

Zacieśnienie kontaktów z Zachodem, wymiana myśli oraz członkostwo w zachodnioeuropejskich organizacjach, a także migracja w celach zarobkowych czy edukacyjnych spowodowała, że sposób postrzegania świata uległ zmianie. To, co dawniej symbolizował niewierny – *giaur*, stało się wzorcem do naśladowania. Idee świata Zachodu zostały przejęte przez młodszą generację. Międzynarodowe kontakty międzyludzkie uległy intensyfikacji i zacieśnieniu. Wszystko to miało wpływ na poczucie własnej tożsamości, a także wywołało (nie)zamierzone zmiany w języku.

Począwszy od kapitalizacji w wieku XIX⁴⁰, napływ cudzoziemców na teren Turcji oraz wymiana handlowa i edukacyjna wywołały potrzebę opanowania języków obcych. Już nie arabskiego, jak w czasach Imperium, ani francuskiego, który obowiązywał na salonach na przełomie wieku XIX i XX⁴¹. Nawet nie niemieckiego, chociaż niemieckie firmy zdobywały koncesje, a obecnie największe skupisko emigrantów tureckich mieszka i pracuje właśnie na terenie Niemiec. Jednak to potrzeba opanowania języka angielskiego, który zdominował świat techniki, nauki, turystyki, czy handlu oraz stał się językiem międzynarodowego porozumiewania się we wszystkich dziedzinach życia okazała się dominująca.

⁴⁰ W roku 1867 zniesiono ograniczenia dotyczące zakupu ziemi przez obcokrajowców. Zagraniczne firmy mogły także otrzymać koncesje.

⁴¹ Wpływy języka francuskiego na przełomie wieków XIX i XX obejmowały wykształconą warstwę społeczeństwa, która dzięki wyjazdom zagranicznym i pobieraniu nauki na Zachodzie miała ułatwiony kontakt z tym językiem. Słownictwo francuskie nadal funkcjonuje w sferze kosmetyki, krawiectwa, mody i wielu innych.

W wieku XIX, kiedy nastąpił rozkwit idei narodowych, także w wielonarodowym wielojęzycznym i wielowyznaniowym Imperium zrodziła się ideologia usiłująca pogodzić osmańskość i muzułmańskość z wymogami ówczesnego świata: Tanzimat. Niestety, choć sama nie osiągnęła sukcesu przyczyniła się do sukcesu Republiki Tureckiej. Unowocześnianie państwa, europeizacja struktur oraz nauczania uświadomiła tureckim intelektualistom, że jedność państwową należy oprzeć na czymś więcej niż prawie, że należy zachować łączność między wszystkimi mieszkańcami Imperium, że nie można pogardzać prostym ludem i jego językiem, gdyż on zachował najczystsza postać tureckości.

Pogardzany przez kilka wieków język turecki wchodzi do języka osmańskiego, traktowanego jako jeden z dialektów języka tureckiego, powoli i z oporami wykształconych warstw społecznych. Wysiłek całego narodu, który uczestniczył w pracach nad powstaniem języka czysto tureckiego, uzmysłowił prostym obywatelom nowego państwa, że są oni najbardziej wartościowym jego elementem, że to oni są nosicielami prawdziwej tureckiej kultury i powinni czuć się z tego powodu dumni.

Jak ważny był to moment mogą świadczyć słowa: *Ne mutlu Türküm diyene*⁴² – „Jakże jest szczęśliwy ktoś, kto mówi o sobie ‘jestem Turkiem’”⁴³ wypowiedziane przez pierwszego prezydenta Republiki Mustafę Kemala Atatürka w dziesiątą rocznicę założenia państwa. Tureckość, czyli „bycie” Turkiem podkreślane w tej sentencji dziś jest tematem dyskusyjnym, gdyż na terenie Turcji mieszkają mniejszości narodowe, głównie Lazowie i Kurdowie. Obrońcy słów Atatürka tłumaczą, że należy czuć się Turkiem, i postrzegać siebie jako Turka, choć niekoniecznie musi się nim być z urodzenia⁴⁴.

W Turcji z jednej strony nadal kładziony jest nacisk na dbałość o czystość języka ojczystego, który przekazując tradycyjne postrzeganie świata stanowi element kształtujący tożsamość każdego obywatela, z drugiej zaś strony wysuwane są postulaty sprawniejszego nauczania języka angielskiego, gdyż biegłość w angielskim może młodemu pokoleniu ułatwić start w

⁴² Słowa wypowiedziane 29 października 1933 na zakończenie przemowy. Do dziś dnia są powtarzane przez wszystkich uczniów przed rozpoczęciem zajęć. Napis taki figuruje także na szkołach oraz w miejscach, gdzie polegli Turcy podczas wojny narodowowyzwoleńczej.; http://www.zaman.com.tr/mumtazer-turkone/ne-mutlu-turkum-diyene_2165019.html [10.10.2014].

⁴³ Znamienne jest także, że ogromny napis o tej treści znajduje w miejscowościach zamieszkałych prawie wyłącznie przez ludność kurdyjską., <http://www.gazetevatan.com/mutlu-tonbekici-528470-yazar-yazisi-daglardan-silinen--ne-mutlu-turkum--yazilari/> [10.10.2014].

⁴⁴ <http://www.uludagsozluk.com/k/ne-mutlu-turkum-diyene/> [11.10.2014].

dorosłym życiu, dać przewagę na rynku pracy, czy też umożliwić podjęcie studiów poza granicami Turcji. Krytykowane jest natomiast przejmowanie słów i konstrukcji właściwych dla języka angielskiego do tureczyny. Z sytuacją taką mamy do czynienia od ok. lat osiemdziesiątych na fali szybkiego rozwoju technologii i rozkwitu turystyki. Nazwy hoteli, sklepów, odstępując od tureckiej składni, zapisywane są na sposób angielski, większość zdobywcy technologicznych i technicznych posiada nazwy angielskie, jedynie fonetycznie zapisywane na sposób turecki⁴⁵. Tendencja ta utrzymuje się ponad ćwierć wieku⁴⁶. O przeciwdziałaniu tej tendencji świadczy fakt, że popularne na Zachodzie zdjęcia wykonane własnoręcznie tzw. *selfie*, decyzją TDK z 22 maja 2014 otrzymały turecką formę *özçekim*⁴⁷. Natomiast już w latach osiemdziesiątych faks zyskał turecką nazwę *belge geçer* – przesyłający dokumenty. Rozwój gospodarczy oraz kontakty ze światem Zachodu doprowadziły do kolejnych zmian w języku. Z kolei rozwój techniki nauki i medycyny w drugiej połowie XX wieku zdominowany przez angielszczyznę, także odcisnął swe piętno na języku tureckim, który oprócz wcześniejszych internacjonalizmów częściowo przyjął, a częściowo zastąpił własnym słownictwem wyrazy pochodzenia angielskiego. Jednakże moda na język angielski, podobnie jak w innych krajach, w tym okresie negatywnie wpłynęła na czystość języka ojczystego. Na polu kultury masowej przenikanie świata zachodniego także jest widoczne, czego przykładem może być pojawienie się Świętego Mikołaja czy zwyczaj przystrajania choinki w grudniu.

Przełom wieków XX/XXI obfitujący w kolejne zmiany polityczno-ustrojowe na terenie Europy także miał wpływ na świadomość Turków i język turecki. Tożsamość urodzonych na terenie Niemiec Turków stanowi odrębne zagadnienie, któremu należy poświęcić więcej uwagi⁴⁸. Znamienne jest jednak, że Turcy mieszkający na wygnaniu (*gurbette*), jak sami to określają, chętnie przywożą sobie żony z ojczystej Turcji.

Także rozpad Związku Radzieckiego oraz sytuacja tureckich republik poradzieckich przyczyniła się do samookreślenia się Turcji a mianowicie

⁴⁵ Do standardowego alfabetu łacińskiego dodano kilka liter z diakrytykami dla oddania bogactwa fonetycznego języka tureckiego.

⁴⁶ Więcej: Kamila Barbara Stanek, „Reforma języka tureckiego”, UW, Warszawa 2005 (niepublikowana praca magisterska); Harun Kökoğlu, „1945'ten Günümüze İngilizce'nin Türkçe'ye Etkisi”, UW, Warszawa 2013 (niepublikowana praca magisterska).

⁴⁷ <http://www.aa.com.tr/tr/haberler/332571--tdk-kararini-verdi-selfie-quot-ozcekim-quot-oldu> [13.10.2014].

⁴⁸ Zjawisko to nie będzie tu omawiane, podobnie jak literatura powstająca w języku niemieckim, lecz opisująca realia i kulturę turecką.

zyskania przez nią nowej tożsamości – tożsamości starszego brata – opiekuna i wzoru do naśladowania, a także rozjemcy i partnera. Stworzyła możliwość promowania języka tureckiego na terenie poradzieckich republik tureckich.

Kolejnym zagadnieniem dotyczącym tożsamości tureckiej są zmiany na Bałkanach, w tym rozpad Jugosławii, powstanie państw, w których mieszka mniejszość turecka, oraz wzrost aktywności ugrupowań religijnych, zwłaszcza na terenach zamieszkałych przez wyznawców islamu. Nie bez znaczenia jest także polityka prowadzona przez samą Turcję oraz kierunki ekspansji kulturowej i ekonomicznej.

Należy zwrócić uwagę na to, że określenie neoosmańskość powstało nie bez przyczyny. Obecnie Turcja postrzega się jako ostoję zarówno tureckiej kultury, jak i wiary, choć to zjawisko obserwowane jest dopiero od początku wieku XXI. Opieka nad dawnymi poddanymi sułtana, szerzenie kultury tureckiej i języka tureckiego za pomocą organizacji rządowych i pozarządowych, oddziaływanie poprzez *soft power*, reklamę, filmy, stwarza Turcji, obok zacieśnienia kontaktów handlowych, możliwość zyskania silnej pozycji nie tylko na otaczających ją terenach, ale także bycia postrzeganą przez opinię międzynarodową jako ważnego partnera politycznego⁴⁹. Neoosmańskość może być rozumiana jako łagodne (?) wkraczanie na tereny byłego Imperium dzięki szerzeniu kultury, języka, który ją wyraża i wiary. Przenikanie wzorców z Turcji dochodzi do skutku przez turystykę, czy wymianę kulturową, np. kinematografia, audycje radiowe, promowanie własnego języka (konkursy, szkoły, kursy, wymianę studencką i in.). Dzięki temu Turcja i jej obywatele zyskali nową tożsamość turecką – Turka, który troszczy się o swych współplemieńców (nawiązanie do wspólnego pochodzenia) oraz współwyznawców (islam).

Wszystko to sprawia, że tożsamość turecka ulega przemianie. Obecnie, świadomi swej roli w regionie i poza nim, Turcy mogą czuć się nie tylko obywatelami Turcji, ale i obywatelami państw, które wchodziły w skład Imperium. O tym zaś może świadczyć zniesienie wiz do większości tych krajów, np.: Albanii, Czarnogóry, Cypru Północnego, Jordanii, Kosowa, Macedonii, Mołdawii, Serbii, Syrii i Tadżykistanu⁵⁰.

⁴⁹ Więcej: Kamila Barbara Stanek: *Turcja wobec wyznawców islamu w Bułgarii – działalność organizacji religijnych i troska o ich (własne) interesy* (w druku).

⁵⁰ Planowane jest także zniesienie wiz do Bośni. <http://gezgintech.com/vizesiz-ulkeler-vize-istemeyen-ulkeler.html> [13.10.2014].

W Turcji, która obrała kierunek niemilitarnej ekspansji, od kilku lat wzrasta także tendencja do przywoływania historii, lecz już nie tak odległej jak pierwsze państwa tureckie w Azji Środkowej. Obecnie nawiązuje się do historii sprzed powstania Republiki, do stylistyki osmańskiej i przede wszystkim piśmiennictwa i alfabetu. Rozpoczęły się dyskusje na temat wprowadzenia obowiązkowych bądź fakultatywnych lekcji języka osmańskiego w szkołach. Mimo, iż alfabet arabski nie był odpowiedni do zapisywania dźwięków języka tureckiego, przecież przez pięć wieków posługiwano się nim. W języku osmańskim powstała też klasyka turecka, czy też osmańska, której precyzję i bogactwo form mogą podziwiać jedynie specjaliści znający język osmański. Pojawiły się też, i to w dużej liczbie, podręczniki do nauki tego języka, kursy językowe oraz reklamy promujące znajomość języka osmańskiego.

W Europie nauczane są języki wymarłe takie jak greka, czy łacina, świadczące o niekwestionowanym przez nikogo oddziaływaniu tożsamości europejskiej, opartej na myśli arystotelesowskiej, tolerancji i demokracji⁵¹. Nikt nie kwestionuje europejskości Europejczyków, tj. obywateli państw zamieszkujących tereny uznane przez geografów za obszar Europy. Nauczanie języków klasycznych nie stanowi dla nikogo dylematu i nie wywołuje dyskusji. Natomiast dyskusje na temat wprowadzenia języka osmańskiego do szkół można odnaleźć w prasie i w internecie⁵². W wypadku Turcji powrót języka osmańskiego do szkół podstawowych nie jest jednak tak oczywisty. To powrót do tradycji, która została odrzucona i była negatywnie oceniana przez ostatni wiek. To poetyka, która nie odpowiada realiom współczesnego świata. To także, i co najważniejsze, powrót do świadomości bycia mocarstwem. To powrót do przeszłości chwalebnej, pełnej walecznych czynów, kiedy wszystkie państwa ościenne obawiały się potęgi tureckiej, a Imperium rozpościerało się na trzech kontynentach. Dyskusje nad przywróceniem w jakimkolwiek stopniu nauki języka osmańskiego stanowi także temat posiedzeń parlamentarnych dotyczących programów nauczania (stan na 2013 r.)⁵³. Postanowieniem

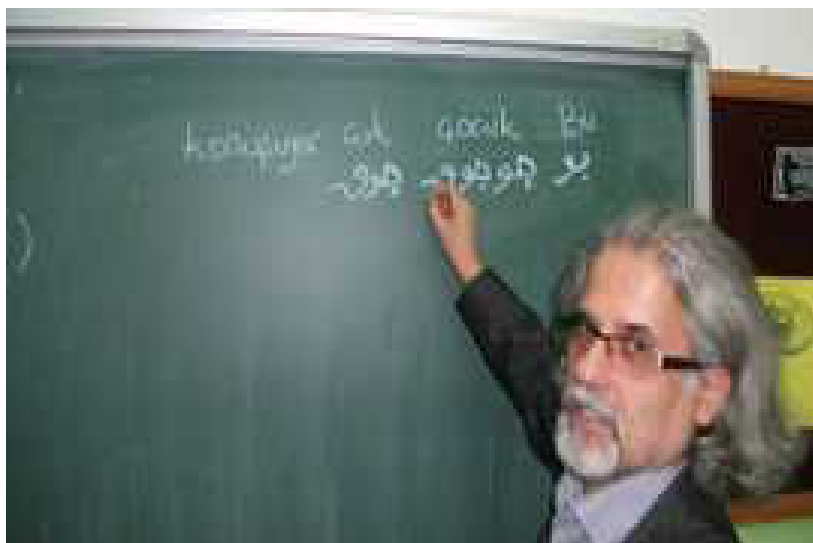
⁵¹ Więcej: Kamila Barbara Stanek, *Językowa tożsamość narodowa*, op. cit.

⁵² <http://forum.memurlar.net/konu/1722034/10.sayfa> [10.10.2014]; www.siverekhedefgazetesi.com/haber_detay.asp?haberID=2868 [2014] [10.10.2014]; <http://www.turkiyeegitim.com/osmanlica-ogrenmek-bir-zihniyet-restorasyonudur-50146h.htm> [11.10.2014]; <http://dundaralikilic.wordpress.com/makalelerim/osmanlicanin-zorunlu-ders-olmasi/> [11.10.2014]; <http://bab-ihuzun.blogcu.com/neden-osmanlica/9694877> [11.10.2014].

⁵³ <http://www.haberturk.com/polemik/haber/803230-osmanlica-zorunlu-ders-olmali-mi> [2012] [10.10.2014]; <http://www.dunyabizim.com/?aType=haber&ArticleID=13819> [2014],

Ministerstwa Edukacji w roku szkolnym 2013/2014 język osmański znalazł się wśród przedmiotów do wyboru w liceach⁵⁴. Jest on także przedmiotem obowiązkowym w liceach humanistycznych (*Sosyal Bilgiler Liseleri*)⁵⁵.

Zmiany społeczno-kulturalne idące zgodnie z polityką rządu ponownie przyczyniają się do zmian w obrębie języka i systemie edukacji. Kursy organizowane przez placówki oświatowe, a także kursy internetowe, uzupełniają ofertę edukacyjną. Nietrudno doszukać się analogii w zdjęciach nauczycieli języka osmańskiego wskazujących litery osmańskie ze zdjęciem Atatürka nauczającego nowego alfabetu łacińskiego prawie 86 lat temu.



Remzi Özmen tahta başında

źródło:

http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2013/03/130318_ottoman_classes_at_high_school [11.10.2014] – Remzi Özmen przy tablicy – Ilustracja do artykułu *Dlaczego w Turcji wzrosło zainteresowanie nauką języka osmańskiego* z dn. 19.03.2013

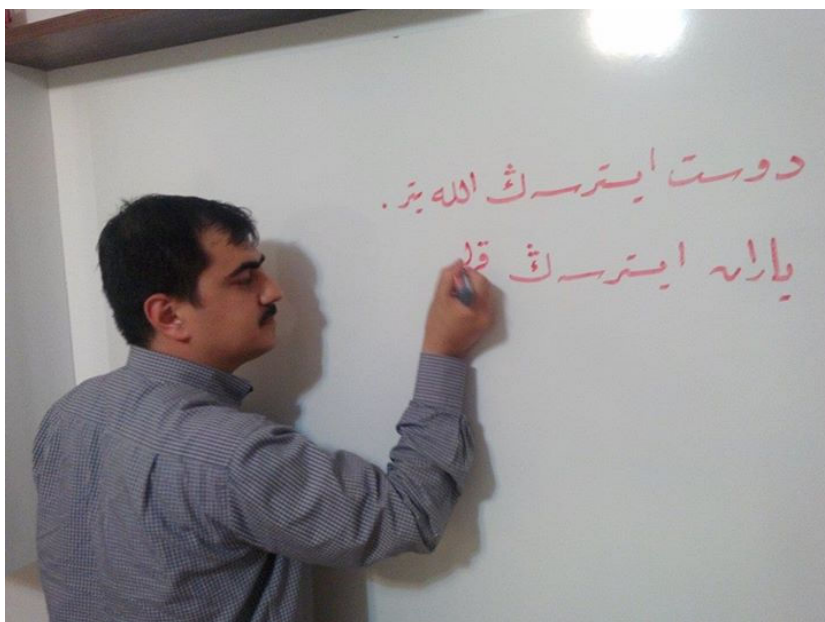
[10.10.2014]; <http://www.haber7.com/yazarlar/meryem-aybike-sinan/868257-egitimde-osmanlica-devri> [2012], [10.10.2014]; <http://www.yarin11.com/m/?id=1272> [2013], [10.10.2014].

⁵⁴ <http://www.trthaber.com/haber/gundem/liselere-osmanlica-dersi-geliyor-82457.html> [10.10.2014].

⁵⁵ <http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/osmanlica-zorunlu-ders-oldu-haberi-71022> [6 April 2013], [11.10.2014].



Fragment internetowego kursu nauki pisania liter osmańskich
 źródło: <http://www.youtube.com/watch?v=t9QMnpGf-Dg> [11.10.2014]



Źródło: https://fbcdn-sphotos-f-a.akamaihd.net/hphotos-ak-xfp1/v/t1.0-9/p180x540/10445519_780562842008716_3775503527771011313_n.jpg?oh=395bdc29b9a0b5874f7d8fe7a7409285&oe=54D1FD55&__gda__=1427079781_9c3a71502107e3ff804d780943543a85 [20.11.2014]

Takie zagadnienia jak to, czy język osmański jest jedynie kwestią zapisu, czy znaczenia, jaki ten zapis niósł, oraz, czy był to język mówiony, czy pisany, nadal są żywo dyskutowane. Jednakże wszystkie współczesne informacje na ten temat zgadzają się, co do jednego: to język, który posługując się alfabetem arabskim prezentował kulturę Imperium, opartą na przywiązaniu do sułtana i na religii oraz sobie tylko właściwe poczucie estetyki i kunszt słowa. Dlatego też, jak można dowiedzieć się z jednej ze stron internetowych poświęconych językowi osmańskiemu, nauka i poznanie tego języka to nie tylko kwestia opanowania alfabetu, gdyż nie znając danych słów nie sposób doszukać się znaczenia i docenić piękna przekazu⁵⁶. Istotny jest także fakt, że alfabet języka osmańskiego nazywany jest alfabetem/ literami islamu⁵⁷.

Promowanie nauki języka osmańskiego to nie tylko zachęcanie uczniów do wyboru tego języka. Osoby, które nie są w wieku szkolnym także mają wiele możliwości, by się go uczyć. Liczba książek, zarówno podręczników, jak i innych pomocy dydaktycznych, jest przeogromna. Internet także zapewnia odpowiednie materiały uzupełnione nagraniami wideo.



Materiały do nauki języka osmańskiego

źródło: <http://www.osmanlicaegitim.com/osmanlica-ogrenmenin-ehemmiyeti/>
[10.10.2014]

⁵⁶ <http://www.irfanmektebi.com/osmanlica-bir-konusma-dili-midir/> [11.10.2014].

⁵⁷ <http://www.gencdoku.com/osmanlica-okullarda-ders-olarak-okutulmali-503.html> [11.10.2014]: *Arap harfleri değil, islam harfleri! Osmanlica okullarda ders olarak okutulmalı!* – dost.: „To nie litery arabskie, to litery islamu! Język osmański powinien być nauczany w szkołach [podstawowych]!”

Z informacji prasowych wynika, że odbiór wprowadzanych w zakresie nauczania języka osmańskiego zmian wśród młodzieży jest raczej pozytywny, o czym świadczy powstanie gazetki uczniowskiej poświęconej językowi osmańskiemu⁵⁸.



Pierwszy numer gazety *Feride* – „Czym jest dla mnie język osmański”
 źródło: http://www.zaman.com.tr/bolge-haberleri_toros-yagmur-lisesi-ogrencileri-osmanlica-gazete-cikardi_2218928.html [10.10.2014]

Ciekawostką jest także mapa Turcji z nazwami poszczególnych wilajetów⁵⁹ w języku osmańskim. Można jedynie pokusić się o pytanie czy i kiedy znajdujące się poza granicami Turcji, dawne prowincje Imperium także doczekają się umieszczenia ich na owej mapie.

⁵⁸http://www.zaman.com.tr/bolge-haberleri_toros-yagmur-lisesi-ogrencileri-osmanlica-gazete-cikardi_2218928.html [10.10.2014];

<http://www.akgorus.com/haber/kendi-gazetemi-kendim-cikardim/7168/> [10.10.2014].

⁵⁹ Jednostka administracyjno-terytorialna w Turcji, Algierii i Tunezji; wilajet, za: <http://sjp.pl/wilajet> [21.11.2014].



Mapa Turcji z nazwami wilajetów w j. osmańskim

Źródło: https://fbcdn-sphotos-g-a.akamaihd.net/hphotos-ak-xfa1/v/t1.0-9/1463685_796487603749573_1136683099488253776_n.jpg?oh=cd47006af3b7abcc7bf9ad7d32288956&oe=54DE3EF5&__gda__=1423514789_a275a247e88f3e2d44bee884eb118fb1 / <https://tr-tr.facebook.com/osmanlilisani> [20.11.2014]

Konieczność nauczania języka osmańskiego argumentowana jest w ten sam sposób, co wiek temu konieczność powrotu do rdzennego języka tureckiego. Wysuwane są argumenty o utracie tożsamości narodowej, gdyż podstawą narodu jest jego język i to, co w tym języku utrwalone tj. kultura i historia. Wymóg nauczania języka osmańskiego przedstawiany jest w sposób niezwykle ekspresywny, a retoryka wypowiedzi przypomina tę sprzed prawie stu lat. Na stronie internetowej oferującej kursy języka osmańskiego można przeczytać: „Podstawą danego narodu, to, co odróżnia go od innych narodów jest jego język i alfabet. Język jest przejawem świata myśli, narzędziem pozwalającym wyrazić samego siebie; jest pamięcią, duszą, esencją i cechą szczególną narodu. Naród, którzy odrzuca własny język, prowadzi do ztratę swej pamięci oraz tożsamości narodowej, czyli wszystkiego. Naród, który zatrił świadomość językową, traci także honor i godność bycia narodem. Naród, który stracił język i swoje pismo, stracił też swą pamięć. Taki naród jest

wyobcowany ze swej kultury i historii, zapomina o swej przeszłości, nie wie także, czym jest obecnie i czym będzie w przyszłości”⁶⁰.

Można podsumować, że zmiany alfabetu i zmiany w języku, zarówno te będące efektem reform języka, jak i te samoistne, odcisnęły piętno na poczuciu tożsamości mieszkańców Imperium i obywateli obecnej Turcji. Dla Turków zdobycie własnej tożsamości narodowej określić można jako „wchodzenie w różne poetyki, w różne językowe obrazy świata, w których Turcy się odnajdowali, z którymi się identyfikowali, od których też próbowali się uwolnić. Zmiana języka – słownictwa, czy stylistyki dowodzi zmian w mentalności jego użytkowników. Odwrócenie się od języka osmańskiego było więc symbolem odwrócenia się od zasad Imperium i cywilizacji Bliskiego Wschodu”⁶¹. Można się zastanowić, czy powrót do nauczania i promocja języka osmańskiego jest przyczyną, czy skutkiem polityki rządu w Ankarze? I do osiągnięcia jakiej tożsamości dąży naród turecki, bo fakt, że język traktowany jest jako narzędzie kształtujące tę świadomość – jest niezaprzeczalny.

⁶⁰ <http://www.osmanlicaegitim.com/osmanlica-ogrenmenin-ehemmiyeti/> [10.10.2014].

⁶¹ Kamila Barbara Stanek, *Językowa tożsamość narodowa*, op. cit.

Pomiędzy islamem, tureckością a poczuciem krzywdy – o tożsamości alewitów tureckich

Streszczenie: Gdy mowa o wyznacznikach tożsamości danej grupy wskazuje się zazwyczaj kilka głównych elementów – wyznawaną religię, przynależność etniczną (w tym język), świadomość historyczną, strukturę społeczną i polityczną. Kultura materialna, obrzędowość czy zwyczaje odgrywają drugorzędą i pomocniczą rolę. Jak jednak wykazała podjęta w latach 80. XX wieku przez Petera Alforda Andrews'a próba określenia grup etnicznych w Turcji, owe „powszechne” wyznaczniki tożsamości nie spełniają w pełni swej roli. Pamiętać należy, że każda tożsamość jest tworzona przez grupę dla własnych potrzeb zarówno doraźnych jak i formujących grupę na lata i pokolenia. Jednocześnie żadna społeczność nie istnieje w próżni, a na tożsamość każdej wpływają grupy sąsiednie. Często postawa opozycji wobec tych sąsiadów pozwala na określenie grupy własnej. W przypadku współczesnej Turcji ramy dla każdej tożsamości tworzy uznawana powszechnie definicja tureckości. W przypadku alewitów owa definicja odgrywa często rolę oponenta, bowiem została stworzona przez grupy o odmiennym od alewickiego światopoglądzie religijnym i społecznym. Co więcej sami alewici jako społeczność ogromnie heterogeniczna mogą pełnić wobec siebie rolę zarówno elementu umacniającego tożsamość grupową jak i oponenta wykluczającego niektóre grupy. W proponowanym wystąpieniu postaram się wyjaśnić jakie problemy mają dziś alewici tureccy z określeniem własnej tożsamości w relacjach „wewnątrzgrupowych” oraz w relacjach ze swym otoczeniem sunnickim, w tym z aparatem administracji państwowej.

Słowa-klucze: tożsamość, islam, alewici, szyici, Turcja

Definicji tożsamości jest tyle ilu badaczy, czasów, okresów i tematów badań, badanych grup. Każdy z tych czynników wpływa na sposób, w jaki definiuje się tożsamość czy to jednostki czy grupy. Najogólniej rzecz ujmując tożsamość to określenie sposobu w jaki dana grupa postrzega siebie biorąc pod

uwagę pewne wybrane elementy własnej kultury, specyficzne cechy wyglądu, cech osobowości, religii czy światopoglądu, systemu wartości, zwyczajów, systemu pokrewieństwa, systemu społecznego i politycznego, miejsca zamieszkania i wizji dziejów oraz języka, jakim się porozumiewają jej członkowie. Wszystko to zazwyczaj pozostaje w opozycji wobec w ten sam sposób identyfikowanej innej grupy, często sąsiedniej, czasami wrogiej. W nauce tureckiej definiuje się tożsamość w taki sam sposób, także zwracając uwagę na opozycję swojej i obcej grupy¹. Przy czym stawianie różnych grup w opozycji względem siebie nie zawsze znajduje zrozumienie i jest mile widziane przez odbiorców zarówno w świecie nauki jak i poza nim – na przykład w świecie polityki. Jednym z elementów tureckiej tożsamości jest przekonanie, że społeczność turecka, naród turecki stanowiący przez mieszkańców Turcji nie jest i nie powinien być dzielony na grupy, zwłaszcza opisywane w kontraście jedna wobec drugiej i stawiane w opozycji. Takie zachowanie nie służy bowiem interesom narodu tureckiego, a jedynie jego wrogów pragnących ingerować w interesy państwa poprzez konfliktowanie społeczeństwa. Stąd badanie tożsamości może niekiedy nastręczyć badaczowi problemów zarówno organizacyjnych jak i merytorycznych.

Oczywiście każda społeczność jest inna i żadna uniwersalna i ogólna definicja nie będzie ścisła dla wszystkich grup i wszystkich rodzajów tożsamości. W każdej kulturze i grupie, nawet gdy brać pod uwagę te same wyznaczniki tożsamości, będą one miały inne proporcje. Tak więc w tureckim przypadku zajmując się tożsamością np. etniczną, należy bezwzględnie pamiętać o kwestii przynależności plemiennej czy lokalności i identyfikacji z czymś, co w języku polskim nazwać można małą ojczyzną (tur. *memleket*), czasem o grupie pochodzeniowo-lokalnej (tur. *oba*), a nawet o osiadłym lub koczowniczym trybie życia bezpośrednich przodków pokolenia rodziców i dziadków osoby z którą się rozmawia. Oficjalny i poprawny politycznie wizerunek Turka odnosi się w pierwszym rzędzie do każdego obywatela tureckiego, a najlepiej wywodzącego się z etnosu tureckiego, urodzonego na terenie Turcji, mówiącego po turecku, muzułmanina sunnity. Oczywiście przedstawiciele wielu grup w Turcji nie realizują tego minimum podstawowych warunków bycia Turkiem. Z racji odrębności religijnej, lub szerzej, światopoglądowej, dotyczy to również alewitów.

¹ Aydin Suavi, Emiroğlu Kudret, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara 2009, s. 469-477.

Z problemem doboru kryteriów w badaniach nad tożsamością czy określaniem granic kulturowych różnych grup zmagają się wielu badaczy. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, gdy aparat pojęciowy i metodologiczny kształtowany jest na przykład w kręgu kultury i tradycji intelektualnych Europy, a badania prowadzone w krajach tak odmiennych kulturowo jak na przykład kraje Orientu, do których zaliczamy też Turcję². Za przykład niech posłużą tu dwa pojęcia do niedawna odgrywające kluczową rolę przy określaniu własnej tożsamości przez Turków, a i w chwili obecnej w niektórych grupach już niemal nieużywane, czy wręcz nieznane: *memleket* i *oba*. Termin *memleket* oznacza w najprostszym rozumieniu małą ojczyznę, zaś *oba* może odnosić się zarówno to obszaru jak i grupy ludzi go zamieszkującej. Przy czym z *memleketem* można identyfikować się nawet wówczas, gdy patrylinearni przodkowie opuścili dawne miejsce zamieszkania kilka pokoleń wcześniej³. W przypadku pojęcia *oba* to w pierwszym rzędzie grupa ludzi powiązanych więzami pokrewieństwa, należących do jednego rodu lub plemienia i zamieszkujących ten sam obszar, wieś lub obozowisko w przypadku koczowników⁴. W początkach XXI wieku, w sytuacji, gdy grupy wiodące koczowniczy tryb życia są spotykane już niezwykle rzadko, bowiem wybierają życie osiadłe, a wiele osób i rodzin migruje z regionów biednych do bogatszych, ze wsi do miast i z Turcji do bogatych państw Zachodu, oba pojęcia się dezawuuują lub zmieniają znaczenie. Dziś *memleket* to dla wielu już nie tyle mała ojczyzna i miejsce pochodzenia rodziny w Turcji, a raczej sama Turcja jako praojczyzna.

Badanie oraz opis i określenie tożsamości takiej grupy jak alewici także nie jest proste. Już sama definicja owej grupy nastrocza wielu problemów. Alewici to wyznawcy alewizmu czyli jednego z nurtów zaliczanych najczęściej do tradycji sufickich i szyickich, charakteryzujący się jednak na terenie Turcji ogromną heterogenicznością światopoglądową i ideologiczną, a co za tym idzie także bardzo różnorodną obrzędowością religijną i nie związaną ściśle z religią; odmienną od grup ich otaczających strukturą społeczną, także zróżnicowaną pod pewnymi względami pomiędzy grupami alewickimi; różnym stosunkiem do

² Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1982; Zbigniew Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa 2006, s. 76-77; Terence Ranger, *Tradycje wynalezione w Afryce kolonialnej*, w: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 221-274; Grażyna Szymańska-Matusiewicz, *Interakcyjne wymiary tożsamości młodych Wietnamczyków w Polsce*, w: Irena Borowik, Katarzyna Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, interpretacje*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007, s. 228-243.

³ Tadeusz Majda, *Leksykon wiedzy o Turcji*, Dialog, Warszawa 2003, s. 163.

⁴ Ibidem, s. 195.

swych dziejów, zwłaszcza gdy w grę wchodzi różnica w interpretacji historii pomiędzy sunnitami i alewitami oraz pomiędzy Turkami i Kurdami. Wszyscy alewici, niezależnie od przynależności etnicznej, są jednak zgodni, że w toku dziejów, w tym także w Imperium Osmańskim, spotykali się zawsze z dyskryminacją i byli prześladowani przez swe sunnickie otoczenie. Co niezwykle istotne w warunkach tureckich, alewici nie reprezentują jednego etnosu, ale co najmniej dwa – turecki i kurdyjski⁵. Zaznaczyć trzeba ponadto, że pomimo ogromnych różnic, a niekiedy wręcz wrogości, jaka ma miejsce pomiędzy grupami etnicznymi, często zdarza się, że wspólny światopogląd niweluje różnice narodowe. Niejednokrotnie łatwiej jest alewickiej rodzinie tureckiej, kurdyjskiej czy zaza wyrazić zgodę na małżeństwo ich dziecka z alewitą innej grupy etnicznej niż z sunnitą tej samej narodowości. Dotyczy to także grup sunnickich, w których dominuje endogamia religijna⁶.

Ponieważ właściwie nie prowadziłam badań pośród Kurdów, ani innych grup wyznających alewizm, skupię się na problemach tożsamościowych alewitów Turków, i to tych zamieszkałych w Turcji, a nie w diasporze poza krajem pochodzenia. Jak dotąd dyskusje prowadzone na temat tożsamości alewickiej nie dały w moim odczuciu konkretnych i wiążących wniosków, które w sposób ścisły pozwoliłyby ową tożsamość zdefiniować. Teksty wychodzące spod pióra badaczy tureckich, w zależności od autora i obszaru badań dają różny obraz alewitów, na przykład raz jako grupy należącej do wyznawców islamu, innym znów razem jako do reprezentantów synkretycznej religii, której jednym ze składników jest islam, obok chrześcijaństwa, judaizmu, zoroastryzmu, a nade wszystko szamanizmu i przedmuzułmańskich pratureckich wierzeń rodem z Azji

⁵ Wszystkie wyznające alewizm grupy turekojęzyczne, tj. Turkmenów (członków plemion turkmeńskich), Yörüków i grupy deklarujące się po prostu jako Turcy, zaliczam tu do etnosu tureckiego. W wypadku Kurdów, można jednak niekiedy mówić o etnosie kurdyjskim, ale także o przedstawicielach grupy etnicznej Kurdów i Zaza. Przy czym należy zauważyć, że wielu działaczy ruchu kurdyjskiego nie uznaje istnienia grupy etnicznej Zaza. Podobnie nie ma w tym zakresie jednomyślności pośród badaczy tematu. Niekiedy jako alewici są też identyfikowane alawici, inaczej nusajryci, na terenie Turcji wyłącznie Arabowie, zamieszkujący południowo-wschód kraju, a zwłaszcza prowincję Hatay, a nawet niektóre grupy cygańskie. Patrz: Hamza Aksüt, *Aleviler. Türkiye – İran – Irak – Suriye – Bulgaristan*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 2009, s. 407-412; Peter Alford Andrews, *The Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1982, s. 8, 17-52, 110-125; Martin M. van Bruinessen, *The Ethnic Identity of Kurds*, w: Peter Alford Andrews (red.), *The Ethnic groups in the Republic of Turkey*, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1989, s. 614-619; Ali Tayyar Önder, *Türkiyenin etnik yapısı*, Pozitif, Ankara 2009, s. 247-262.

⁶ Peter Alford Andrews, *The Ethnic Groups*, op. cit..

Środkowej⁷. Wbrew swemu tytułowi nie stanowi tu cennego wkładu, a raczej zaciemnia obraz pełną wewnętrzną sprzecznością i braków warsztatowych w zakresie krytycznej analizy materiału terenowego monografia autorstwa Orhana Türkoğana na temat tożsamości alewitów i bektaszytów⁸. Rozstrzygnięcia nie przyniosła również konferencja poświęcona tożsamości alewickiej, jaką zorganizowano w 1996 roku w Szwedzkim Instytucie Naukowym w Stambule. Pokłosem jej jest wprawdzie zbiór opublikowanych artykułów, między innymi pióra takich autorytetów jak Irene Melikoff, David Shankland, Fuat Bozkurt czy Karin Varhoff. Jak to często jednak bywa w przypadku tak szerokiej tematyki, jaką stanowi kultura, religia i zagadnienia społeczne danej grupy, nie udało się ustalić wspólnych wniosków⁹.

Mimo problemów metodologicznych i wynikających z niemożności dobrania idealnych kryteriów określania tożsamości danej grupy, największe szanse dają badania *emic*, a więc takie, w których badacz operuje aparatem pojęciowym i kryteriami, jakie sami wobec siebie stosują jego rozmówcy. Warto tu wziąć pod uwagę funkcjonujący w danej społeczności autostereotyp grupy własnej i stereotyp grup otaczających. Przy czym należy dodać, że zarówno autostereotyp jak i stereotyp mający udział w kształcie tożsamości to zespół przekonań i poglądów „wyssanych z mlekiem matki”, czyli po prostu wpajanych od dziecka każdemu członkowi grupy w procesie wychowania i edukacji oraz w wieku dorosłym w procesie akulturacji. Istotne jest to kim i jacy jesteśmy. Na takie właśnie pytania odpowiada każdy definiujący własną grupę i opisujący jej tożsamość. Oczywiście własna grupa jawi się w jasnych barwach i przypisujemy jej szereg cech pozytywnych, podczas gdy grupy obce zawsze nacechowane są mniejszą dawką pozytywów do całkowitej negacji ich cech ludzkich.

Zaczyna się zazwyczaj od nazwy. Pamiętać tu jednak należy, że tożsamość jest również czymś kreowanym i zmiennym. Dotyczy to także nazwy własnej grupy. Wystarczy prześledzić znaczenie słowa *Turek* w okresie nowożytnym, gdy był to obraźliwy epitet oznaczający prostaka i chama w XIX stuleciu, a w XX to już dumnie brzmiąca nazwa narodu. Dziś *Turek* nie wstydzi się powiedzieć, „jestem Turkiem”. Podobnie zmieniał się znaczenie i

⁷ Por.: Hüseyin Bal, *Alevi İslam Yolu*, Cem Vakfı, İstanbul 2004; Piri Er, *Direnen Kültür: Anadolu Aleviliği*, Detay Yayıncılık, İstanbul 2006.

⁸ Patrz.: Orhan Türkoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği – Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul 2004.

⁹ Patrz.: Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere (red.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27, 1996*, Swedish Research Institute in Istanbul, İstanbul 2003.

popularność użytkowania terminu alewici (tur. *Alevi, Aleviler*), dość rzadko pojawiającego się do połowy XIX wieku, kiedy to po fali prześladowań stało się wspólnym mianem dla wszystkich grup nazywanych wcześniej zazwyczaj Kyzylbaszami (tur. *Kızılbaş, Kızılbaşlar*)¹⁰. Dziś nazwanie kogoś Kyzylbaszem może być dowodem poufałości, jeśli jest to osoba zaliczana do własnej grupy lub chęci obrażenia kogoś, gdy terminu tego używa obcy. Jak się nazywać i w jakich okolicznościach, jak reagować, kim i jaki jestem – każdy kształcony jest we własnej grupie. Przede wszystkim w środowisku domowym, w kręgu rodziny, przez najbliższych sąsiadów i we własnym środowisku społecznym, a w przypadku grupy wyznaniowej oczywiście w kręgu współwyznawców, a więc przez swoje środowisko religijne. O własnej grupie zdobywa się też informacje, w nie zawsze miłych kontaktach, z przedstawicielami grup obcych.

Pierwsze miejsce, gdzie każdy człowiek jest edukowany o tym kim jest i jaki jest to dom – to rodzina. To tu słuchając starszych i biorąc udział w codziennych zajęciach domowych, zdobywa się pierwszą wiedzę o świecie, w tym także o swoim w nim miejscu. W wypadku tożsamości religijnej i świadomości przynależności do grupy wyznaniowej alewicki dom ma szansę dawać dość specyficzną wiedzę. Wieczorami, gdy dorośli gromadzili się na wspólnych pogaduszkach i piciu herbaty, często spotkania te kończyły się muzykowaniem i recytacją pieśni, które w grupach alewickich miały charakter religijny, a podczas zgromadzeń religijnych były recytowane jako modlitwy. Oczywiście nikt zazwyczaj nie tłumaczył nikomu treści i znaczenia tych utworów. Każdy jednak miał szansę co najmniej osłuchać się z tą bardzo specyficzną formą literatury religijnej. Często w podstawowej warstwie poznawczej szczegółowe objaśnienia nie były niezbędne zwłaszcza, że wiele z tych utworów ma charakter narracyjny i dopiero głębokie znaczenia i symbole religijne, których poznanie warunkowane było przekroczeniem odpowiednich szczebli wtajemniczeń religijnych, wymagały nauk i objaśnień. Nawet w środowiskach mieszanych, gdzie jeszcze dwa-trzy pokolenia temu wiedza o tym, że jest się alewitą była skrywana przed dziećmi w obawie przed ujawnieniem jej obcym, co mogłoby narazić rodzinę i jej najbliższe otoczenie na dyskryminację i prześladowania, podczas rodzinnych wieczornych zebrań recytowano utwory poetyckie promowane niekiedy przez media publiczne (radio i prasę) jako dawna poezja turecka. Do dziś zresztą w wielu alewickich jak i sunnickich domach wieczorami ogląda się w telewizji programy poświęcone różnym

¹⁰ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Austin and Sons, London 1965, s. 78; Stanisław Guliński, *Alewizm i bektaszizm. Historia i rytuał*, Nomos, Kraków 1999, s. 95-96.

poetom i bardom recytującym klasyczną turecką poezję autorstwa czy to Pir Sultan Abdala, Hacı Bektaşa Veliego czy Yunusa Emre. Telewizowie wyznający sunnizm nie zdają sobie przy tym sprawy, że słuchane przez nich utwory to nie tylko pomniki tureckiej i tureckojęzycznej literatury, ale i modlitwy recytowane podczas alewickich nabożeństw.

Drugim środowiskiem, gdzie każdy nabywa informacje o sobie, swym miejscu w świecie i o swojej tożsamości jest grupa sąsiedzka oraz krąg przyjaciół i krewnych. W tradycyjnych społecznościach w Turcji była to zazwyczaj grupa osób spokrewnionych pomiędzy sobą i z pewnością należących do tej samej grupy wyznaniowej, co w przypadku alewitów oznacza, że wedle wszelkiego prawdopodobieństwa była to grupa reprezentująca tę samą tradycję religijną, a więc w miarę homogeniczna. Dopiero wyjście poza krąg własnej wsi, migracja do miasta, czy kontakt z nowoczesną szkołą lub miejscem pracy poza miejscem zamieszkania dawał szansę na spotkanie i doświadczałne poznanie czegoś innego. W grupie jednorodnej zakres poznania siebie był może nieco szerszy, lecz ciągle analogiczny co do programu wychowawczego i edukacyjnego domu. Co zaś istotne, był ściśle kontrolowany przez własną grupę i wszelkie wyobrażenia o sobie i świecie zewnętrznym były zgodne ze światopoglądem starszych pokoleń. Dopiero poza własną grupą młody alewita lub rzadziej alewitka, mieli szansę skonfrontować wiedzę zaszczerpioną w domu z realiami własnego życia. Przy czym zaufanie do starszych i ogromny szacunek wobec ich autorytetu, jak również całkiem naturalna niechęć do dokonywania jakichś światopoglądowych rewolucji, sprawiały że poszukiwano raczej potwierdzenia swej wiedzy niż jej zaprzeczenia.

Osoba uznana przez grupę za dojrzałą miała też szansę znacząco poszerzyć obszar poznania swej grupy z punktu widzenia religii. Alewici, zorganizowani są w rodzaj powiązanych zasadami pokrewieństwa bractw religijnych zwanych *ocakami* (tur. *ocak*, *ocaklar*). Na ich czele stoją rody przywódców, wywodzących się od jednego z dwunastu imamów. Zwani są oni dziadkami, czyli *dede* (tur. *dede*, *dedeler*). To pod ich kuratelą uzyskiwano pełnię praw w danym *ocaku*, przekraczając odpowiednie etapy wtajemniczeń. Oczywiście zanim nie przeprowadzono obrzędu inicjacji, większość pełnoprawnych członków grupy zachowywała w tajemnicy szczegóły dotyczące wiedzy religijnej. Dopiero dorosły człowiek, który wraz ze swą małżonką związał się więzami braterstwa z drugą parą małżonków, tworząc parę tak zwanych *musahibów* (tur. *musahip*, *musahipler*), miał szansę na pełniejsze i z każdym rokiem swego życia coraz pełniejsze poznawanie zasad swego wyznania

i zasad drogi, na którą wkroczył. Tu dopiero wszelkie początkowo dawane *a priori* informacje mogły nabrać sensu i znaczenia, a słuchane dotąd modlitwy i utwory poetyckie mogły być objaśnione. Mogły, co oczywiście nie oznaczają, że były. Niemniej tylko dorośli i wtajemniczeni *musahibowie* brali udział w dorocznych zgromadzeniach zwanych *cem* (tur. *cem*, *cemler*), poświęconych nie tylko modlitwom i wychwalaniu Boga, ale porządkujących w małej grupie obok kwestii religijnych także relacje społeczne i gospodarcze, a nawet rozstrzygających spory natury prawnej¹¹.

Rozpad tradycyjnych struktur społecznych spowodowany na przykład migracją i emigracją oraz odejściem od tradycyjnego modelu życia spowodował, że dawne grupy przestały istnieć. *Ocak* przestały funkcjonować. Rozsiani po całej Turcji i poza jej granicami ich członkowie początkowo w ogóle zaniechali prowadzenia aktywnego życia religijnego, a dziś jeśli je wznowiają, czynią to w nowych środowiskach na równi z członkami różnych *ocaków*. Ponieważ ściśle kontrolowany przez przywódców religijnych i hołdujących tradycjom starszych przekaz wiedzy religijnej był przerywany na okres co najmniej jednego-dwóch pokoleń, powrót wymusza nowe zachowania. Organizacja *ocaków* ma coraz mniejsze znaczenie, a do udziału w ceremonii religijnej są dopuszczani wszyscy chętni, bez względu na swe pochodzenie, stopień wtajemniczenia czy w ogóle znajomość zasad i tradycji alewickich. Jedynym wymogiem stawianym uczestnikom jest ich alewickość, którą sami deklarują lub jest potwierdzana przez osoby towarzyszące im podczas ceremonii. *De facto* informacje te są niesprawdzalne. Jeśli czyni się jakieś próby weryfikacji, dokonywana jest ona wyłącznie na podstawie wiedzy i doświadczenia życiowego osoby weryfikującej.

Pozostając we własnym środowisku definiującym grupę swoich i obcych, otrzymuje się informacje z drugiej ręki. Jest to teoria, dla potwierdzenia lub zaprzeczenia której brak interakcji, niezależnie od tego czy miałyby ona odbywać się w atmosferze przyjaznej, pełnej rezerwy i dystansu, czy chłodnej, a nawet czasami wrogiej. Alewici nie mają dobrej opinii w oczach swego sunnickiego otoczenia, a więc w oczach większości swych współobywateli, w tym także czynników oficjalnych, urzędników i przedstawicieli administracji.

¹¹ Marzena Godzińska, *Cem alewicki – obrzęd religijny, instytucja życia społecznego czy folklorizm*, w: Tadeusz Majda (red.), *Studia z dziejów i kultury ludów tureckich*, Dialog, Warszawa 2013, s. 101-119.

Od początku swych dziejów, kiedy na terenie Anatolii kształtowały się bractwa religijne, a ludność koczownicza organizowała się w religijno-rodowo-plemienne struktury *ocaków*, alewici pozostawali w opozycji wobec administracji państwa dążącej do jak najpełniejszej kontroli wszystkich mieszkańców. W XV i XVI wieku w okresie konfliktu pomiędzy państwem osmańskim a Persją Safawidów sprzyjali szyickim władcom, spośród których szach Ismail, znany jako Hatayi, stał się jednym z budowniczych doktryn alewickich, a jego utwory poetyckie wchodziły w skład modlitw recytowanych podczas każdego zgromadzenia religijnego. Ta sympatia zaowocowała pierwszym w dziejach alewitów i pamiętanym do dziś holokaustem ludności, której liczne grupy zostały przesiedlone, a 40 tysięcy mężczyzn wymordowanych. Zamknięto wówczas również bardzo ważny dla grup alewickich ośrodek religijny bractwa bektaszyckiego w miejscowości Hacibektaş. Jeszcze dwukrotnie alewici narażeni byli na globalne prześladowania, bowiem obejmujące terytorium całego Imperium Osmańskiego. W 1826 roku, kiedy w ramach reform modernizacyjnych w państwie zlikwidowano zachowawczy korpus janczarów, prześladowania objęły także bardzo rozbudowane bractwo bektaszyckie, które było splecione niemal nierozzerwalnymi więzami z janczarami. A że więzi takie łączyły bektaszytów także z licznymi grupami alewickimi, również oni byli poddani represjom w postaci choćby przesiedleń. Dopiero lata 60 XIX wieku przyniosły pewną odwilż w stosunku administracji sułtańskiej do bektaszytów i alewitów¹².

¹² Necdet Saraç, *Alevlerin Siyasal Tarihi 1300-1971*, Cem Yayınevi, İstanbul 2011, s. 67-81, 98-105; Ali Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, Nokta Kitap, İstanbul 2007, s. 81-127.



Wejście do Muzeum Hacı Bektaşa Velego, dawnego kompleksu głównej siedziby bractwa bektaszyckiego. W tle widoczny minaret meczetu wzniesionego w XVIII wieku pod naciskiem administracji sułtańskiej (fot. M. Godzińska)

Kiedy w latach 20. XX wieku wprowadzano szereg reform laicyzacyjnych, także odbiły się one na sytuacji alewitów. Decyzja o delegalizacji wszelkich bractw i organizacji religijnych, pozbawiła ich wsparcia strukturalnego i ideologicznego, jakie dawało bractwo bektaszyckie. Podobnie inne zarządzenia, jak choćby wprowadzenie nowego alfabetu, czy te dotyczące stroju, zmieniając choćby system i tryb nauki ograniczyły, czy wręcz usunęły możliwość pełnego korzystania ze źródeł wiedzy religijnej w sytuacji, gdy informacji takich nie mogli przekazywać starsi¹³. Wszelkie te zmiany były wprowadzane przez rządzących pod hasłami działań dla dobra państwa, a więc ci, którzy się buntowali bądź okazywali niezadowolenie, stawali się jego wrogami. Szczególnie działania administracji w epoce osmańskiej, kiedy to jeszcze częstokroć starano się przymusowo osadzać na ziemi koczowników, powodowały liczne bunty. Ich przyczyn należy szukać raczej w warunkach ekonomicznych, lecz ponieważ obejmowały głównie ludność alewicką, a na ich

¹³ Ezel Kural Shaw, Stanford J Shaw, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. II, 1808-1975, Dialog, Warszawa 2012, s. 579-585.

czele stawali przedstawiciele różnych ruchów religijnych związanych z sufizmem, szyizmem i alewizmem, grupy alewickie łatwo było zaklasyfikować jako wrogów państwa i wszystkich prawowiernych muzułmanów. Wszak buntowali się przeciw władzy kalifa.

Postrzeganie alewitów jako przeciwników kalifa stawiało ich w szeregach nie tylko opozycji religijnej, ale wręcz buntowników czy przeniewierców wobec jedynie słusznej religii jaką jest islam sunnicki. Odmienność w zakresie wykładni religijnej, kult dwunastu imamów a w szczególności imama Alego, odmienność obrzędów religijnych polegająca na nierespektowaniu filarów islamu, sprawiały że o ile ktoś miał sposobność obserwować tę grupę przez dłuższy czas, a wiedział, na co zwracać uwagę, mógł ją dość łatwo zidentyfikować. Same zgromadzenia religijne i ich przebieg budziły nie tylko sensację ale także święte oburzenie. Podczas *cemów*, w których na równi uczestniczą ramię w ramię mężczyźni i kobiety, recytowane są przy akompaniamencie *sazu*¹⁴ poetyckie modlitwy, tańczy się taniec rytualny, spożywa się posiłek rytualny, a nawet alkohol. W dodatku spotkania te odbywają się przy blasku świec, które w pewnym momencie są gaszone. W nieprzychylnych oczach jest to więc rodzaj hulanki połączonej z orgią¹⁵. Ludzie odzégnujący się od elementarnych zasad etyczno-moralnych, jakie daje religia, uprawiający nierząd, żyjący w sposób nieczysty rytualnie, nie mogą budzić sympatii otoczenia, które oczywiście stara się unikać kontaktów z przedstawicielami takiej grupy. We współczesnych warunkach współżycia społecznego owych relacji nie sposób uniknąć. Nie sposób więc też powstrzymać się od negatywnych reakcji – na przykład odmowy przyjęcia poczęstunku, rozluźnienia, a nawet zerwania znajomości czy usunięcia z pracy przedstawiciela źle postrzeganej grupy. Gdy alewita spotyka się z tak nieprzychylnymi reakcjami wobec siebie, oczywiście przyjmuje postawę obronną, zwłaszcza, że wszelkie zarzuty są uznane za z gruntu fałszywe.

Jacy więc są alewici we własnych oczach, a tym samym czego uczą się o sobie. Zaznaczyć należy, że poza pewnymi ogólnikami niezwykle trudno ustalić kanon wiedzy alewickiej o sobie. Ogromna heterogeniczność różnych

¹⁴ Saz – instrument muzyczny, lutnia długoszyjkowa, wykonana z drzewa kasztanu lub morwy, o długim gryfie i pudle rezonansowym przypominającym kształtem migdał.

¹⁵ Ali Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık...*, op. cit., s. 145, 150, 155; por. też: Yusuf Baran Beyi, *Kimsezerin Kimi Olmak*, w: "Radikal Gazetesi", 12.05.2012, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1087693&CategoryId=149> [24.03.2013]; *Cemevi temel atma töreninde AKP gerginliği!*, w: "Gazete Vatan", 6.06.2011, <http://www.gazetevatan.com/cemevi-temel-atma-torende-akp-gerginligi--381879-gundem/> [28.08.2014].

grup i ich legend pochodzeniowych, różnych *ocaków* w przeszłości i dziś, środowisk wiejskich, miejskich i emigracyjnych sprawia, że wręcz nie można mówić o alewizmie, ale raczej o alewizmach. Niemniej istnieje zespół ogólnych haseł przyjmowanych przez większość przedstawicieli grupy.

Alewickość określić można zarówno w płaszczyźnie genetycznej jak ich kulturowej. Nie istnieje żaden typ fizyczny alewity, ani zespół cech fizycznych czy rasowych jak: biały-czarny, wysoki-niski, ciemnowłosy-rudy, chudy-gruby, zielono-brązowooki... Można być wysokim, grubym blondynem równie dobrze jak niskim, chudym brunetem i być takim samym alewitą, pod warunkiem jednakże, że oboje rodzice danej osoby także są alewitami. Należy zauważyć, że miejsce pochodzenia lub przynależność do konkretnego *ocaku* nie jest istotna. Na alewizm nie można się nawrócić, nie można go nabyć dzięki małżeństwu. Natomiast dzieci ze związków mieszanych na ogół nie są uznawane za alewitów. Co więcej, ich alewicki rodzic także traci swe prawa i uznanie swej przynależności do grupy ze strony innych alewitów. Ostatnimi czasy, ze względu na liczne związki mieszane, jakie zawiera się zarówno w Turcji pomiędzy alewitami i sunnitami, jak i za granicą pomiędzy tureckimi alewickimi emigrantami i na przykład Niemcami, Francuzami czy Brytyjczykami, uznanie alewickości pozostającego w związku mieszanym współmałżonka, jak również pochodzących z takiego związku dzieci jest kwestią uznaniową. Podobnie, poza granicami Turcji, zdarzają się przypadki, że współmałżonek alewity przyjmuje alewizm. Niemniej są to ciągle sytuacje wyjątkowe i za każdym razem wymagające indywidualnego rozstrzygnięcia. Zresztą rozstrzygnięcie takie nie musi być nieodwołalne i nigdy nie jest uznawane przez wszystkich alewitów, a wyłącznie przez najbliższe otoczenie osoby, której dotyczy decyzja.

Alewita oczywiście powinien wyznawać odpowiedni system wartości i realizować pewien wzorzec etyczno-moralny. Najbardziej podstawowe zasady zawiera zasada: *eline, diline, beline sahip ol*, czyli bądź panem, kontroluj swe ręce, język i lędźwia. Innymi słowy nie kradnij, ani nie czyń nikomu krzywdy rękoma, nie obmawiaj, nie kłam i nie rozgłaszaj plotek oraz nie cudzołóż. Zasada ta jest znana niemal wszystkim alewitom, z którymi miałam do czynienia w ciągu już ponad dziesięciu lat moich badań poświęconych kulturze tej grupy, a przez jedną z największych badaczek alewizmu Irene Melikoff jest uznana za podstawę tożsamości alewickiej¹⁶. Poza tym w środowisku alewickim ogromny nacisk kładzie się na tolerancję wobec innych, niealewitów. Wyraża to kolejna

¹⁶ Irene Melikoff, *Kırklar'ın Cemi'nde*, Demos Yayınları, İstanbul 2007, s. 169-170.

fraza, zawarta także w świętych tekstach alewickich to jest *yetmiş iki milleti bir görmek*, czyli nakaz, aby w jednakowy sposób spoglądać na siedemdziesiąt dwa narody, gdzie oczywiście sama liczba odnosi się do wszystkich narodów. Obie te formuły i zasady z nimi związane zawarte są w świętych tekstach alewizmu, przykazaniach imama Cafera Sadika¹⁷. Bardzo często nawiązuje się też do nich podczas zgromadzeń religijnych czy to w kazaniach wygłaszanych przez prowadzącego ceremonię, czy też w recytowanych modlitwach. Przy czym alewici traktują te reguły w pierwszym rzędzie jako nakazy współżycia społecznego, nie tylko zaś jako nakazy religijne obowiązujące w sferze ich życia duchowego.

Oczywiście proza życia sprawia, że każda z tych reguł jest niekiedy łamana. Niemniej w grupach alewickich łatwo zauważyć znacznie większą dozę tolerancji dla idei i światopoglądów innych niż własne. Nawet jeśli nie są one tożsame czy podobne z własnymi, nie są też oceniane wartościująco. Wyjątkiem tu są opinie ferowane na temat sunnitów, przy czym jest to raczej wynik przyjmowanej postawy obronnej wobec zawsze spodziewanego ataku.

Gdy zapytać alewitę o to, kim jest w sferze życia duchowego i co musi robić, aby być alewitą, wymienia pochodzenie od alewickich rodziców, życie wedle zasad wymienionych powyżej i oddawania czci dwunastu imamom, uczęszczaniu na obrzędy *cemu* do domów *cemu* (tur. *cem evi*, *cem evleri*), utrzymywaniu żałoby a głównie postu w miesiącu muharrem ku czci męczeństwa imama Hüseyina pod Karbalą¹⁸, czasem też pielgrzymki do Hacibektaş lub miejsca pochówku innego świętego męża alewizmu, a zwłaszcza założyciela własnego *ocaku*. Są to elementy bardzo formalne i zewnętrzne. Poza

¹⁷ Baki Yaşa Altınok, *Alevilik. Hacı Bektaş Veli – Bektaşilik*, Ahi Kitap Yayın Dağıtım, Ankara 2012, s. 319-321; İmam Cafer Sadık, *Buyruk. İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, Fuat Bozkurt (opr.), Kapı Yayınları, İstanbul 2006, s. 169; Kalender Kaya, *Cem, Musahiplik, Dar-ı Mansur Olma Erkani ve Dört Kapı Kırk Makam Üzerine*, w: "Folklor/Edebiyat, Alevilik Özel Sayısı – II", cilt VIII, sayı 30, 2002/2, s. 46-47; Irene Melikoff, *Kırklar'ın...*, op. cit., s. 169-170; David Shankland, *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, RoutledgeCurzon, London, New York, 2003, s. 78.

¹⁸ Po śmierci proroka Muhammada, w toku walki o przywództwo wyznawców islamu, w 680 roku doszło do starcia pod Karbalą pomiędzy wnukiem proroka imamem Al-Husajnem (tur. Hüseyin) a przedstawicielami dynastii Umajjadów. Zwolennicy Al-Husajna, wyczerpani kilkunastodniowym głodem i brakiem wody, zostali zmasakrowani przez przeciwników. Wedle tradycji ofiarą rzezi padły 73 osoby, w tym kobiety i dzieci. Ocalał jedynie mały syn Al-Husajna Ali Zajn al-Abidin, czwarty imam. Dla upamiętnienia tych wydarzeń szyici odbywają pielgrzymkę do Karbali. Alewici obchodzą doroczną żałobę połączoną z postem i czczą dzień śmierci Al-Husajna (tzw. dzień Aszury, tur. *aşure günü*).

tym to, że powinno się uczęszczać na cemy czy pościć w miesiącu muharramie, nie oznacza jeszcze że się to czyni. Zazwyczaj elementy te kontrastowane są z filarami islamu wykonywanymi przez sunnitów. Mowa tu o tym, że alewici mają *cem*, mają *cem evi*, mają post w miesiącu muharram, mają dwunastu imamów i *Ehl-i Beyt*, czyli Święty Ród proroka Muhammada i imama Alego. Mają to wszystko, a nie mają modlitwy pięć razy dziennie, meczetów, postu w miesiącu ramazan, kalifów... Oczywiście niektórzy uczęszczają do meczetu i poszczą w ramazanie czy to z przekonania, czy ze względu na presję społeczną niealewickiego otoczenia. Niemniej meczet i post w ramazanie nie definiują alewitów, co czyni *cem evi* i obchody ku czci poległych i pomordowanych pod Karbalą.

Są to bardzo ogólne zasady i zachowania, znane wszystkim, przez większość realizowane lub wiadomo że mogą, powinny być realizowane. Jak jest to czynione, to już inna kwestia. I nie chodzi tylko o to, czy ktoś jest religijny czy też nie, ale o zasady i reguły różniące alewitów. Każdy *ocak* powiązany jest z innym *ocakiem*, którego przywódcy pełnią jakby rolę mistrzów wobec swych podopiecznych. Obrzędy *cemu* każdego z tych *ocaków*, a nawet w wypadku każdego z przywódców i każdej małej grupy mogą przebiegać nieco odmiennie. Trochę inne teksty się recytuje, prowadzący obrzęd *dede* może korzystać z innych redakcji przykazań imama Cafera, inne tematy porusza się podczas kazań, inaczej traktuje rozsądzane podczas zgromadzenia przewiny członków grupy... Niektóre ceremonie *cemu* trwają po kilkanaście dni, czasem kilkanaście godzin, a czasem dwie-trzy godziny.

O ogromnej heterogeniczności światopoglądowej grupy niech zaświadczy stosunek alewitów do Boga i sposób jego rozumienia. Są grupy akceptujące muzułmańskie i sunnickie wyznanie wiary, szahadę – „nie ma bóstwa oprócz Boga Jedyne, a Muhammad jest jego prorokiem”, oraz z pełnym przekonaniem wypełniające filary islamu. W innych odrzuca się obowiązki, jakie przyjmują muzułmanie sunnici, a szahada jest poszerzana o formułę określającą imama Alego jako namiestnika Boga, lub wręcz jako Boga¹⁹. System wtajemniczeń otwiera też jeszcze jedną możliwość. Człowiek który osiągnął najwyższy stopień – poziom *hakikatu* (tur. *hakikat*) znajduje się w

¹⁹ Materiały z badań terenowych autorki (AB - 2008.07.19 - Çamşılı Turbesi; AB - 2010.02.04 – Erzincan).

stanie pełnego zjednoczenia z Bogiem, sam jest po prostu Bogiem. Mowa też o tym, że Boga nie ma, jest natomiast abstrakcyjna siła, moc, Prawda Wiekuista – *Hak*²⁰. Przy takich poglądach nie trudno zrozumieć, że alewici mogą być postrzegani jako bezbożnicy. Oczywiście jest też, że ustalenie pewnej podstawy doktrynalnej dla całej grupy określającej się mianem „alewici” jest niezwykle trudne, jeśli w ogóle możliwe. Co więcej sami alewici raczej unikają, zwłaszcza publicznych dyskusji, w których religia i kwestie doktrynalne byłyby traktowane jak kryterium alewickości. Jeśli zaś dochodzi do takich dyskusji, zawsze znajdzie się jakaś rozsądna osoba, która postara się o wyciszenie emocji i zmianę tematu rozmowy. Rozstrzygnięcie bowiem czy jest się alewitą, jeśli nie zna się imion dwunastu imamów lub jeśli uznaje się sunnicką szahadę i modli pięć razy dziennie, oprócz tego uczęszczając na cotygodniowe lub doroczne *cemy*, mogłoby przysporzyć zbyt wielu problemów wewnątrz samej grupy²¹.

Jednak podczas zgromadzeń religijnych nie porusza się wyłącznie tematów związanych bezpośrednio z religią. Kilku czy kilkunastogodzinne spotkanie nie sposób poświęcić wyłącznie modlitwom i sprawom ducha. Rozmowy i kazania dotyczą oczywiście kwestii religijnych, ale także bieżących spraw społecznych i politycznych. Z reguły też nawiązuje się do pewnych wydarzeń historycznych. Zresztą i tu wychodząc od tradycji religijnych, kultu męczenników spod Karbali i zgładzonych podstępnie imamów i ich dzieci zazwyczaj przechodzi się do alewickich tragedii, pośród których czołowe miejsce zajmuje eksterminacja czterdziestu tysięcy mężczyzn dokonana przez walczącego z Safawidami sułtana Selima I Groźnego. Owe czterdzieści tysięcy wspomina się i modli za nich podczas każdego zgromadzenia. A jest to tylko początek alewickich nieszczęść. Wiele z nich pamiętają bądź sami uczestnicy obrzędów, bądź ich rodzice i dziadkowie. Do największych należy chyba podpalenie w wyniku policyjnej prowokacji w 1993 roku podczas festiwalu alewickiego w Sivasie w hotelu „Madimak”, gdzie w płomieniach zginęło 37 osób²². Do dziś co roku na początku lipca alewici obchodzą rocznicę tragedii.

²⁰ John Kingsley Birge, *The Bektashi...*, op. cit., s. 59, 180; Markus Dressler, *Alevi Geleneğin Dinsel Boyutları*, w: İbrahim Bahadır (red.), *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2003, s. 35, 36; Irene Melikoff, *Kırklar'ın...*, op. cit., s. 99-104, 121-122.

²¹ Materiały z badań terenowych autorki (AB-138-2005; Dziennik badań, 8.08.2008).

²² Dariusz Kołodziejczyk, *Turecja*, Trio, Warszawa 2011, s. 269.; Ali Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık...*, op.cit., s. 134-135.

W ich oczach jest to jeszcze jeden punkt na liście krzywd i prześladowań, jakim są poddawani przez nieprzychylnie sobie otoczenie, ze szczególnym uwzględnieniem usiłujących ich zasymilować sunnitów. Oczywiście przekonanie takie nie jest jednoznaczne z głęboką znajomością własnych dziejów.

W chwili obecnej codzienne zachowania czy też obchodzenie świąt i uroczystości religijnego cyklu obrzędów dorocznych nie są wyznacznikiem bezwzględnym przynależności do grupy. Fakt, że ktoś wie, iż w danym okresie może lub powinien pościć, nie znaczy że to to robi, a otoczenie alewickie nie wywiera presji na taką osobę²³. Samo uczęszczanie na obrzędy dla wielu osób było po prostu niemożliwe ze względu na zamieszkanie poza własnym środowiskiem, a nawet obawę że zostaną zidentyfikowani przez swych niealewickich sąsiadów i poddani ostracyzmowi czy jakiejś formie dyskryminacji²⁴.

Najbardziej zewnętrznym elementem identyfikacyjnym z zakresu zwyczajów życia codziennego, ale jednocześnie związanym z manifestowaniem swych poglądów religijnych i politycznych jest strój kobiet, a właściwie jeden jej element – chusta zakrywająca włosy. Nie chodzi tu oczywiście o chustkę jaką noszą kobiety starszego pokolenia czy kobiety na wsi, ale chustę wkładaną na rodzaj czepka, pod który chowa się włosy; chustę zakrywającą włosy, szyję i ramiona, a czasem także część twarzy przez nasunięcie jej na czoło. Chusta taka jest w obecnej Turcji niezwykle znacząca. Kobieta ją nosząca manifestuje swe tradycyjne poglądy i to, że hołduje zasadom religii, wyraża także określone poglądy polityczne i poparcie dla obecnie rządzącej partii muzułmańskiej. Kobiety odkrywające włosy ukazują się jako wyznające laicki i postępowy światopogląd, zwolenniczki republiki, której twórcą jest Mustafa Kemal Atatürk. Znakomita większość alewickich kobiet nie nosi chustek, a nawet traktuje z pogardą te ze swych współrodaczek, które to czynią. Zazwyczaj ze wzajemnością²⁵. Odkryta głowa kobiety alewickiej jest też potwierdzeniem jej równouprawnienia w społeczności. Fakt, że w porównaniu z relacjami panującymi w rodzinach sunnickich mają znacznie więcej swobody, a stosunki mężczyzn i kobiet są znacznie swobodniejsze i bliższe obyczajowości panującej

²³ Materiały z badań terenowych autorki (AB-309-2010; AB-383-2013).

²⁴ Materiały z badań terenowych autorki (AB - 2005.02.06 - Ankara Dikmen - cem a).

²⁵ Materiały z badań terenowych autorki (Dziennik badań, 23.07.2010).

na przykład w Polsce, nie oznacza oczywiście pełnego zrównania pozycji obu płci we wszystkich sferach życia patrylinearnego i patriarchalnego społeczeństwa.



Wystawa jednego ze sklepów ankarskich, w których hołdujące tradycjom sunnickim klientki mogą nabyć zakrywające całą sylwetkę płaszcze i chusty
(fot. M. Godzińska)



Ulica ankarska w dzielnicy bazarowej – widoczne kobiety z odkrytymi głowami lub noszące tradycyjne chusty zakrywające szczelnie włosy (fot. M. Godzińska)

Poglądy polityczne alewitów mogą być ujawniane także w wystroju domów *cemu*, gdzie na głównej ścianie obok portretów imama Alego czy dwunastu imamów niemal zawsze znajduje się portret Atatürka oraz flaga turecka²⁶. Alewici to niemal bez wyjątku ludzie deklarujący lojalność wobec laickiego i demokratycznego państwa oraz idei Atatürka. Co więcej, wielu z nich hołduje poglądom lewicowym. Wydaje się, że z uwagi na poczucie dyskryminacji przez wielkich tego świata, chętnie dawali ucha ideologii biorącej w obronę wszystkich pokrzywdzonych i uciśnionych. A że przeciwko ruchom i ugrupowaniom lewicowym także były podejmowane przez państwo różne działania, zamykało się koło samospelniającego się proroctwa, gdzie alewici nieustająco padali ofiarą dyskryminacji i prześladowań. Niemniej wszystko to kumuluje się w przekonaniu o własnej tolerancji, postępowości i światłej nowoczesności w opozycji wobec zachowawczości i zacofania wszystkich innych, którzy zwalczają i dyskryminują przeciwników. W tym przypadku owymi innymi jest najbliższa grupa w opozycji wobec której konstruuje się własną tożsamość, czyli sunnici.

²⁶ Patrz: Marzena Godzińska, *Cem Evi – Rewriting Tradition*, w: "Shidnyj Svit" (Східний світ, Науковий журнал), nr 1, 2014, s. 31-34.



Wnętrze jednego z ankarskich alewických domów modlitwy (tur. *cem evi*). Na ścianach widoczna flaga turecka – wyraz patriotyzmu gromadzących się tu wiernych oraz portrety imama Alego, dwunastu imamów oraz Hacı Bektaşa Velego. Wszyscy imamowie, zgodnie z tradycją alewicką zmarli śmiercią męczeńską (fot. M. Godzińska)

Co więcej, pogląd ten idzie w parze z dość szczególnym obliczem tureckiego nacjonalizmu bądź patriotyzmu. Niemal oficjalny wizerunek mieszkańca Turcji i obywatela tureckiego to – etniczny Turek, muzułmanin sunnita. Tymczasem alewici, reprezentanci tureckiego etnosu uważają, że sami pod względem religijnym stanowią w istocie najbardziej oryginalną wersję prastarych wierzeń ściśle tureckich z drobnymi domieszkami różnych tradycji ludów sąsiednich, na przykład islamu, czy chrześcijaństwa. Islam sunnicki jest niekiedy traktowany jak ideologia narzucona celem arabizacji narodu tureckiego. I aczkolwiek ten ostatni pogląd nie jest podzielany przez wszystkich bez wyjątku, prowadząca do takich konkluzji interpretacja własnych dziejów jest zawsze taka sama – my potomkowie Praturków i Turcy, sól ziemi, pokrzywdzeni przez wszystkich.

Tożsamość to jest coś, co jest tworzone i kreowane. W każdym układzie geopolitycznym, czy momencie dziejowym można ją kształtować odmiennie. To co mnie osobiście frapuje, chwilami smuci, a nawet przeraża, to trwałość pewnych elementów wyznaczających obraz własnej grupy, a więc tworzących granice swej tożsamości. Odnośnie do alewitów tureckich mamy tu obok tureckości i bardzo wysokich wymagań etyczno-moralnych niezwykle niebezpieczny punkt związany z poczuciem krzywdy wyrządzanej przez aparat państwa i najbliższych sąsiadów w przeszłości i teraz. Fakt, że ciągle można wskazać nowe akty niesprawiedliwości powoduje, iż można też dostrzegać takie akty tam, gdzie ich nie ma i z powodzeniem umacniać poczucie dyskryminacji i zagrożenia. To oczywiście mocno konsoliduje daną społeczność, ale też każe jej żyć w nieustającym stanie wojny, co dla nikogo nie jest wskazane. Co jednak niezwykle znamienne, owo poczucie krzywdy i zagrożenia konsolidujące tak przecież odmienne grupy alewickie, nie tworzy idei odwetu, czy zemsty, a owocuje bardzo pozytywną cechą, jaką jest tolerancja wobec innych. Choć może jej dobrodziejstwa w ograniczony sposób obejmują najbliższych adwersarzy – sunnitów.

Bohaterowie powieści Nadżiba Mahfuza: przyczynek do problematyki tożsamości

Streszczenie: Spośród postaci licznych powieści Nadżiba Mahfuza, wybór padł na Kamila, bohatera *As-Sarab* (Fatamorgana), Mahdżuba Abd ad-Da’ima, bohatera *Al-Kahira al-Dżadia* (Nowy Kair), Hasanajna, bohatera *Bidaja wa-nihaja* (Początek i koniec) oraz Kamala Abd al-Dżawada, bohatera Trylogii Mahfuza (*Bajn al-Kasrajn*, *Kasr asz-Szauk*, *As-Sukkarijja*). Bohaterowie ci odzwierciedlają przemiany społeczne w Egipcie w okresie kilku dekad następujących po I wojnie światowej. Kryzys bohaterów (jako wyraz kryzysu społecznych struktur), przejawia się wpieryw jako próba pokonania barier klasowo-własnościowych, by zakończyć się niepowodzeniem ujawniającym wymiary kryzysu osobowościowego. Mamy w rezultacie wzory symbolizujące kolejno: marginalną rolę bohatera, upadek bohatera i wyobcowanie bohatera. W związku z ukazaniem się polskiego przekładu powieści Nadżiba Mahfuza *Dzieci naszej dzielnicy* (przekład: Izabela Szybilska-Fiedorowicz, Sopot 2013), która przyniosła Nagrodę Nobla w 1988 r., a przede wszystkim ze względu na ugruntowaną już wtedy pozycję Mahfuza w literaturze arabskiej, warto zaprezentować tę postać i jego *Dzieci naszej dzielnicy* (*Aulad harratna*). Jest to powieść interesująca się dziejami ludzkości, podejmująca takie podstawowe kategorie, jak: wiara, sprawiedliwość, ład, godność, wolność czy miłość. Każda z głównych postaci tej powieści symbolizuje kolejny etap objawienia. Na tym tle powstał spór wokół książki. Twórczość Mahfuza jest bogata i złożona w swojej tematyce. Dominuje zaś problematyka społeczna.

Słowa kluczowe: tożsamość, literatura arabska, Nadżib Mahfuz, Arabowie, islam

Spośród licznych powieści egipskiego pisarza Nadżiba Mahfuza (1911-2006), laureata Nagrody Nobla w 1988, szeroko znane są w świecie przede wszystkim *As-Sarab* (Fatamorgana), *Al-Kahira adż-Dżadida* (Nowy Kair), *Bidaja wa-nihaja* (Początek i koniec), także jego *Trylogia* / *Sulasijja* (*Bajn al-*

*Kasrajn*¹, *Kasr asz-Szauk*², *As-Sukkarija*). Te i inne powieści obrazują przemiany społeczne, jakie dokonały się w Egipcie w okresie kilku dekad po I wojnie światowej, czasach rewolucji naserowskiej i później. Losy bohaterów odzwierciedlają zaś kryzys struktur społecznych, gdyż próby pokonania barier klasowych i majątkowych kończą się niepowodzeniem, ujawniającym wymiary kryzysu osobowościowego. Mamy w rezultacie wzory symbolizujące kolejno: marginalną rolę bohatera, upadek bohatera i wyobcowanie bohatera. Początkowo Mahfuz widzi w doktrynie społeczno-politycznej i programie Nasera drogę do właściwego rozwiązania kryzysu społecznego. Z biegiem czasu, w dalszej twórczości (np. *Al-Liss wa-al-kilab / Złodziej i psy*³, czy *Al-Karnak*⁴), opisuje swoje rozczarowanie. Dobitnym wyrazem takiego rozczarowania była też powieść *Aulad harratna (Dzieci naszej dzielnicy)*⁵.

Kamil z *As-Sarab* , czyli samomarginalizacja bohatera

As-Sarab to jedyna powieść Mahfuz, w której bohater, Kamil Ruba Laz, jest jednocześnie narratorem. Stąd jej psychologiczny wymiar, polegający na nieustannym dialogu bohatera z samym sobą, co stanowi główną linię narracji. Rola innych postaci polega na rzucaniu światła na psychologiczną sylwetkę Kamila. Główny wątek powieści to kompleks bohatera wobec matki, gdyż nie może się oderwać od niej, dominuje nad nim całkowicie, a gdy wreszcie udaje się w jakimś stopniu tego dokonać przez zawarcie małżeństwa, wtedy też niemoc seksualna w relacji z żoną wywołała kolejny kompleks – i te dwie przeszkody stopniowo marginalizowały, i w konsekwencji wyeliminowały tego bohatera z działalności społecznej⁶. Toteż, w wewnętrznym dialogu Kamil mówi: „Mogę uruchomić wyobraźnię, rozmawiać ze sobą, ale podejmować jakieś działanie? - To niemożliwe”⁷.

W końcu powieści Kamil, po wyleczeniu się z choroby psychicznej i fizycznej, mówi do siebie i radzi wybór drogi (*tauhid*) – tzn. zjednoczenia się z Bogiem. Doszedł on do sufizmu po uwolnieniu się od matki, po jej śmierci, i po

¹ Wyd. pol. *Opowieści starego Kairu*, przeł. J. Kozłowska, PIW, Warszawa 1982.

² Wyd. pol. *Kamal*, przeł. J. Kozłowska, PIW, Warszawa 2009.

³ Wyd. pol. *Złodziej i psy*, tłum. J. Stępiński, PIW, Warszawa 2007.

⁴ Wyd. pol. *Karnak*, tłum. J. Kozłowska i G. Yacoub, Smak Słowa, Sopot 2011.

⁵ Wyd. pol. *Dzieci naszej dzielnicy*, tłum. I. Szybińska-Fiedorowicz, Smak Słowa, Sopot 2013.

⁶ N. Raghib, *Kadijjat asz-szawl al-fanni inda Nadżib Mahfuz: Dirasa tahlilijja li-usuliha al-fikrijja wa-al-dżamalijja*, Dar al-Kitab al-Arabi li-at-Tiba'a wa-an-Nasr, Al-Kahira 1988, s. 205.

⁷ N. Mahfuz, *As-Sarab*, Al-Kahira 1964 (I wyd., 1948), s. 311.

tragicznej śmierci jego żony Rabab⁸. Doświadczenia życiowe bohatera obnażyły kruchość jego charakteru, marginalizację własnej osoby i charakteru, gdyż nie próbował wypracować i znaleźć stanu równowagi między sobą a rzeczywistością, między własnym przeżyciem wewnętrznym a zewnętrznym obiektywnym stanem rzeczy. Ucieka więc z wpływów otoczenia społecznego na rzecz nieskończoności, ku absolutowi. Metafizyczny absolut stał się azylem przed niemocą seksualną oraz niezdolnością do społecznej adaptacji. Na tym tle, w ostatniej scenie powieści znajduje on w sufizmie wyjście, czy raczej ucieczkę od wpływów zbiorowości na rzecz nieskończoności, lub absolutu⁹.

Hasanajn z *Bidaja wa-nihaja*, czyli upadek bohatera

W powieści *Bidaja wa-nihaja* narracja nie ogranicza się do jednej postaci (Hasanajna), lecz Nadżib Mahfuz podejmuje losy całej rodziny z jej członkami stawiającymi czoła trudom życia, upadającym po kolei na tle toczących się wydarzeń, tak jakby było to wszystko przesądzone. Mahfuz sięga do głębi tragicznych wydarzeń, które spadały na rodzinę.

Po śmierci głowy rodziny, matka, córka i trzej synowie w wieku nauki znaleźli się w tragicznej sytuacji. Na dodatek, kiedy córka decyduje się na pracę krawcowej (w domu) – bracia wyrażają oburzenie, z powodu niskiej wówczas rangi społecznej takiego zawodu, choć była to nieodparta konieczność. W normalnych warunkach droga do wyjścia z sytuacji rodzinnej prowadzi przez pracę, naukę i zdobycie zawodu. Jednak mentalność tej podupadłej z powodu śmierci jedyne go żywiciela rodziny prowadzi do odrzucenia takiej drogi – doprowadzi siostrę i najstarszego brata, Hasana, na złą drogę (pozornie, drogę na ‘skrót’). Husajn z kolei poświęca się, przerywając wyższe studia, by przyjąć w innym mieście (Tanta) nisko płatną pracę (aby mimo to, z bardzo skromnych oszczędności, pomagać rodzinie w Kairze).

Hasanajn, najmłodszy, znalazł się pod wrażeniem bogactwa protektora rodziny (przyjaciela ojca) Ahmada Bega Jusriego. Dzięki jego protekcji, po ukończeniu matury, Hasanajn zostaje przyjęty do Akademii Wojskowej i zostaje oficerem. Idzie krok dalej, prosi o rękę córki Ahmada Bega. Prośba została odrzucona – choć taktownie. Mahfuz bardzo obszernie i sugestywnie rysuje obraz przepaści między tymi warstwami społecznymi Egiptu (bardzo głębokie różnice klasowe). Hasanajn, tak jak inni członkowie jego rodziny, przeżywa tę

⁸ *As-Sarab*, op.cit., s. 366.

⁹ *Ibidem*.

przepaść, dąży do wyższego poziomu materialnego, psychicznie nie dopuszcza innej alternatywy niż przynależność do wyższej klasy społecznej.

Ostatni akt burzący cały ten świat (wieloletni wysiłek na rzecz awansu społecznego) – to wiadomość od policji do Hasanajna o siostrze, trudniącej się potajemnie prostytutką, jej uwolnienie za poręczeniem brata, ich samobójstwo w wodach Nilu. Można by rzec, iż w ujęciu Mahfuz, Hasanajn symbolizuje dążenie rodziny, a może całej warstwy, do wydostania się z nędzy i do awansu społecznego – dążenie często skazane na niepowodzenie. Cała rodzina poświęcała się w tym celu, ale nadaremnie, aż w końcu doszło do upadku głównego bohatera¹⁰.

Kamal z *Trylogii kairskiej*, czyli alienacja bohatera

W swojej zasadniczej części, niniejszy artykuł dotyczy *Trylogii kairskiej*, a zwłaszcza Kamala – bohatera drugiej i trzeciej części. Dzieło to zostało ukończone w kwietniu 1952 r., a opublikowano ją po raz pierwszy w odcinkach w latach 1956-1957 w czasopiśmie „Ar-Risala Adż-Dżadida”.

Tytuły powieści wskazują na ulice, przy których mieszkały trzy pokolenia rodziny As-Sajjida Ahmada Abd al-Dżawada w okresie od 1917 do 1944 r. As-Sajjid jest 45-letnim kupcem, bardzo autorytarnym w stosunku do dzieci i żony. W domu odgrywa rolę pobożnego i praktykującego muzułmanina, nieco, a momentami całkiem inaczej jest w sklepie i podczas zabaw nocnych z przyjaciółmi. Na początku akcji *Bajn al-Kasrajn* As-Sajjid kończy romans ze śpiewaczką Dżalilą, by zacząć z następną - Zannubą.

W momencie wyjściowym powieści, As-Sajjid Ahmad, mąż Aminy od 25 lat, jest ojcem Jasina (21 lat, z pierwszego małżeństwa), Chadidży (20), Fahmiego (18), A'iszy (16) i Kamala (10). Najstarszy bywał agresywny i podobny do ojca pod względem skłonności do zabaw. Nie ukończywszy edukacji szkolnej, pracował w sekretariacie szkoły podstawowej bez perspektywy awansu w służbie cywilnej.

Fahmi z kolei, nie zainteresowany wspomnianymi rodzajami rozrywki a posiadając intelektualne potencjały ojca, jest poważnym studentem prawa. Bardzo się boi ojca, ale wykazuje głęboki szacunek wobec niego. O tym świadczy odrzucenie przez ojca jego prośby zaręczyn z Mariam, córką sąsiada. W tej sprawie całkowicie podporządkował się ojcu. Jednak Fahmi zrywa z

¹⁰ N. Mahfuz, *Bidaja wa-nihaja*, Al-Kahira 1961, s. 381.

bezwarunkową ojcowską dominacją, przyłączając się do tajnej organizacji patriotycznej i uczestniczy w antybrytyjskiej demonstracji. Zabity podczas wiecu Fahmi staje się sztandarowym symbolem rodziny przez trzy generacje. W ten sposób kończy się *Bajn al-Kasrajn* - tragicznie zarówno dla rodziny, jak i Egiptu.

Interesujący nas w tych rozważaniach Kamal, wyróżnia się tym, że jest jak ojciec fizycznie dobrze zbudowany i jak matka urodziwy. Niektóre kreatywne cechy Kamala ujawnił Mahfuz już w *Bajn al-Kasrajn*, by w dwóch następnych powieściach *Trylogii* przedstawić go jako reprezentanta nowej postępowej generacji. Ceni on, jak inni z tego pokolenia, naukę i wiedzę empiryczną bardziej niż religię i wiarę¹¹. Na studia uniwersyteckie wybiera filozofię (tak jak sam Mahfuz). Oburzony ojciec mówi przy tej okazji: „Pytam cię na temat twojej przyszłości i ty odpowiadasz, że chcesz poznawać początki życia i los. Co z tym zrobisz? Otworzysz sobie kram jako wróżbita?”¹².

W rezultacie Kamal uosabia nowy Egipt, podczas gdy As-Sajjid Ahmad przeszłość. Podczas gdy członkom rodziny płci męskiej przydziela się pewien zakres swobody, kobiety uznaje się zawsze za podporządkowane. To się odnosi do Aminy, która jest kontrolowana przez Al-Sajjida zgodnie z tradycją, przyjętą w specyficznej formie w oparciu o religię islamu.

Proces sekularyzacji postępuje w Egipcie już na przełomie wieków XIX i XX. Świeckie instytucje, ukształtowane według wzorców zachodnich, zastępują tradycyjne instytucje i szkoły religijne. Absolwenci nowego systemu edukacyjnego zajmują miejsce tradycyjnych administratorów i nauczycieli. Takie przemiany modernizacyjne musiał wywierać swój wpływ na rodzinę As-Sajjida. W wypadku Kamala, stając się więc przedstawicielem nowej elity, wolnej od tradycji – w kontekście swoich studiów i zainteresowań Darwinem oraz Bergsonem – tzn. myślicielami wolnymi od optyki religijnej.

Warto dodać, iż w dwóch dalszych częściach *Trylogii* atmosfera optymizmu z *Bajn al-Kasrajn* ustępuje, oddając pole rozczarowaniu. Dzieje się to na tle rewolucji 1919 roku na rzecz zakończenia okupacji brytyjskiej i osiągnięcia niepodległości. Sad Zaghlul, przewodniczący delegacji patriotycznej (*Wafd*) na Paryską Konferencję Pokojową znajdzie się w więzieniu. Odtąd rozmowy w rodzinie zostają zdominowane przez wydarzenia związane z ruchem protestacyjnym z ulic kairskich. Brytyjczycy zakładają obozowisko w dzielnicy

¹¹ M.H. Elshall, *Modern Interpretations og Gender in Naguib Mahfouz's Cairo Trilogy*, praca doktorska, [Miami], University of Florida, 2006, s. 36.

¹² N. Mahfuz, *Kasr asz-Szauk*, Al-Kahira 1959, s. 55.

Al-Husajn, w pobliżu domu As-Sajjida, zaś on, głowa rodziny, jest zmuszony do noszenia ciężkich worków na umocnienia dla żołnierzy brytyjskich. Jeden z brytyjskich oficerów stara się uwieść ukochaną Fahmiego, Marjam, na Jasina napada tłum biorący go za agenta brytyjskiego, a żołnierze brytyjscy zabijają Fahmiego.

Tak więc, I wojna światowa wiąże się w wizji Nadżiba Mahfuza z wielkimi zmianami w egipskich rodzinach. Proces ten już zasygnalizowała odmowa Fahmiego podporządkowania się woli ojca trzymanego z dala od działalności patriotycznej. W ten sposób podważył siłę władzy wynikającej z tradycji. Po wojnie, brutalność brytyjskich wojsk okupacyjnych pogłębia tę tendencję, doprowadzając do rozpadu struktur rodzinnych i zachwiania egipskiego porządku społecznego. W konsekwencji powstaje próżnia społeczno-polityczna, którą częściowo zaczyna zajmować organizacja pod nazwą Bracia Muzułmanie (*Al-Ichwan al-Muslimun*), postulujący powrót do systemu społeczno-politycznego z czasów wczesnego islamu.

Te głębokie zmiany śledzimy w powieściach *Kasr asz-Szauk* i *As-Sukkarija* w osobowości Kamala. Mamy zatem konflikty polityczne i kulturowe, egipskie dążenie do niepodległości, dylemat wyboru między tradycją a innowacją – to wszystko skupia się w portrecie psychologicznym tego bohatera na tle innych postaci. Napięcie rośnie na przykład, kiedy Kamal opublikuje artykuł na temat teorii ewolucji Karola Darwina. Gniew ojca wynika z kwestionowania tradycji – przede wszystkim z ukrytego kwestionowania władzy patriarchalnej opartej na tej tradycji. Proces ten wydaje się nieodwracalny, w tym sensie, że sam As-Sajjid zdaje sobie sprawę ze zmian i upływu czasu przy okazji powrotu do nocnych zabaw po pięcioletniej przerwie w związku z śmiercią Fahmiego. Jego stan rezygnacji fizycznej i psychicznej staje się ewidentny: „najprawdziwszym lustrem człowieka jest przyjaciel, który wraca po długiej nieobecności”¹³.

Konsekwencją tego jest kwestionowanie władzy tradycyjnej. W odpowiedzi na pytanie matki Kamal mówi: „Przeszłość odeszła bezpowrotnie – era religijnych lekcji, pouczeń religijnych, opowieści o prorokach i demonach [...]”¹⁴. Dawniej bez reszty słuchał podobnych opowiadań matki, dziś uznaje te czasy za bezpowrotną przeszłość. O czym mają mówić, nad czym dyskutować? Pozostają pogawędki całkiem o niczym, nie mają nic sobie do powiedzenia.

¹³ Ibidem, s. 3-4.

¹⁴ Ibidem, s. 11.

„Uśmiecha się, jakby przepraszając zarówno za przeszłe, jak i przyszłe milczenie”¹⁵.

Niemniej, sprawa nie wydaje się z punktu widzenia Kamala tak oczywista, bo jest zakładnikiem egipskich uwarunkowań. Ujawnia to w wewnętrznym przeżywaniu, w nieprzerwanym monologu z samym sobą wokół egipskiej walki o niepodległość i autentycznej tożsamości. Skonfrontowany z mentalnością Szaddadów, brata i siostry wychowanych na Zachodzie, którzy życzą sobie, by Egipt został przekształcony na wzór zachodni, Kamal dystansuje się od nich, a ponadto jest zszokowany podczas pikniku, kiedy dowiaduje się, że A’ida przygotowała kanapki z wieprzowiną, a do picia – zimne piwo. Grzecznie odmawia skorzystania z poczęstunku. Pod koniec *Kasr asz-Szauk* oboje Szaddadowie opuszczają Egipt, by na końcu *As-Sukkarijji* informować nas, że ich ojciec zbankrutował i popełnił samobójstwo, A’ida zaś powróciła do kraju, ponownie wyszła za mąż i umarła przy porodzie, a jej brat też powrócił i podjął pracę na podrzędnym stanowisku. Rozpad rodziny Abd al-Dżawada i upadek Szaddadów sygnalizuje odrzucenie przez Egipt obu orientacji – na Zachód i tradycjonalizm. Jednakże walka między westernizacją a tradycjonalizmem trwa nadal do końca Trylogii.

Casus Kamala to w swej istocie kryzys całego pokolenia – pokolenia wyłonięnego z tradycyjnego społeczeństwa, pokolenia predestynowanego do przeprowadzania przemian (odnowy / *taghbir*) i ponoszenia ich skutków, na skutek czego jego niepewne kroki wahały się między jałowością a czynem. Problemy Kamala to problemy wykształconych Egipcjan, których młode lata zbiegły się z rewolucją 1919 roku, i którzy nie wiedzieli, jak znaleźć szczytne ideały w miejsce upadających ideałów swoich przodków. „Nie jestem mieszkańcem tej planety. Jestem obcy, i powinienem żyć życiem obcych” – mówi do siebie Kamal Abd al-Dżawad¹⁶.

W dalszych partiach *Trylogii* Kamal zastanawia się zatem nad swoim życiem, relacjami z matką, ojcem, ukochaną (A’idą), z Bogiem – zastanawia się nad tym, czym były i do czego się sprowadziły. Matka, wierząca w zabobony, oddała się od niego, zaś ojciec łączy w sobie ignorancję z apodyktycznym usposobieniem wobec domowników. Z kolei A’ida wybrała syna radcy, osobę z wyższej sfery, za męża. W końcu stoi samotnie w obliczu tych wyzwań, w obliczu efemeryczności swego świata, aż wreszcie przekonuje się do wyboru

¹⁵ Ibidem., s. 55; N. Raghib, op. cit., s. 164.

¹⁶ N. Mahfuz, *Kasr asz-Szauk*, op. cit., s. 355.

nauki, filozofii i wyższych (idealnych) wartości¹⁷. Tym samym umieścił swoje problemy osobiste w kontekście problemów społecznych swego kraju. Odnosi się to do krytyki poziomu panującej ignorancji, braku lojalności w sferze polityki, zdrady polityków i arystokracji. Nastąpiło odwrócenie się od przywódców niepodległościowych, brak rzeczywistej sprawiedliwości i ograniczenie się w konstytucji z 1923 roku do formalnych deklaracji na temat swobód obywatelskich. To spowodowało zanik wszelkich perspektyw na przełomową pozytywną zmianę po śmierci idealnego – jego zdaniem – przywódcy Egiptu, Sada Zaghlula (zm. 1927)¹⁸.

Kamalowi Abd al-Dżawadowi potrzebna była więc solidna podstawa, którą daje nauka, i właśnie poprzestał na tym przekonaniu, tzn. nie był w stanie przejść od teorii do praktyki, od słowa do czynu, od sfery myśli do sfery rzeczywistości.

O bohaterze swojej powieści, Kamalu, wyraża się autor powieści po latach w ten sposób: „Kamal odzwierciedla mój kryzys intelektualny (ideologiczny / *fikri*), który był kryzysem pokoleniowym, jak sądzę; inaczej – nie akcentowałbym tego z tą siłą w jakiej okazałem”¹⁹. A przy innej okazji powiedział: „Kryzys intelektualny Kamala w *Trylogii* był kryzysem naszego całego pokolenia, a sądziłem że dotyczy tylko mnie, aż niektórzy przyjaciele i krytycy sami przyznali się do tego”²⁰.

¹⁷ N. Mahfuz, *As-Sukkarijja*, Al-Kahira 1964, s. 125.

¹⁸ Ibidem, s. 45.

¹⁹ „Hiwar”, Marzec/Kwiecień 1963, Nr 3, s. 67.

²⁰ Wywiad opublikowany w czasopiśmie „Al-Adab”, czerwiec 1960, s. 19.

Złożone tożsamości muzułmanów zachodnioeuropejskich

Streszczenie: Muzułmanie w Europie Zachodniej należą do mniejszości religijnej i najczęściej etnicznej. W obliczu ogólnego kryzysu tożsamości na Zachodzie, ich sytuacja wydaje się wyjątkowo ciekawa. Szczególnie że nowe, szybkie i skuteczne formy wymiany informacji, Internet i łatwość podróżowania, sprawiają że kształtowanie tożsamości, zarówno zbiorowej, jak i jednostkowej zależy od wielu elementów. W wyniku wpływu ogólnych tendencji i zachowań społecznych mamy do czynienia z dynamicznie rozwijającym się zjawiskiem konsumpcjonizmu, gdzie siłą napędową staje się marka (islam lub *halal*). Dylematy tożsamościowe europejskich muzułmanów wyrażają się m.in. w stosunku do: państw i społeczeństw przyjmujących, obywatelskości i modelu zaangażowania społecznego, kraju pochodzenia, religii, współwyznawców (*ummy*), grupy etnicznej czy narodu, z którego się wywodzą. To tylko zarys zagadnień istotnych dla kształtowania charakterystycznej tożsamości muzułmanów zachodnioeuropejskich, które zostaną omówione w ramach referatu.

Słowa klucze: tożsamość, islam, muzułmanie w Europie, imigranci

Tożsamość jest zagadnieniem złożonym - może dotyczyć jednostki lub grupy, a jej konstrukcja ulega zmianom. Przyjmuje się że termin ten oznacza „zbiór właściwości opisujących istotne cechy aktora/podmiotu społecznego w jego własnych przekonaniach.”¹. Wśród badaczy zajmujących się zagadnieniem tożsamości wskazuje się różne sposoby myślenia o niej. W pracach pioniera badań nad tym zjawiskiem – Erika Eriksona – dominuje przekonanie, że tożsamość jest „stabilnym układem autodefinicji jednostki potwierdzonym przez jej otoczenie społeczne”². Wraz z rosnącą popularnością i zainteresowaniem tożsamością upowszechnił się jednak pogląd o procesualnym charakterze omawianego przedmiotu badań, co zakłada że próby samookreślenia są trwałym zjawiskiem i nie prowadzą do ostatecznego, stałego i pełnego wpisania się w

¹ Zbigniew Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa 2005, s. 16.

² Ibidem, s. 33.

jakiś określony ład³. Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że na tożsamość, w kontekście badań nad społeczeństwem, zwrócono uwagę dopiero w drugiej połowie XX wieku, czyli wtedy, gdy podstawowe elementy samookreślenia zaczęły tracić na znaczeniu. Osłabienie tradycyjnych składowych tożsamości, takich jak „więzy z klasą i warstwą społeczną, kategoriami zawodowymi, statusami i grupami pierwotnymi”⁴ w powiązaniu z wrastającą niepewnością co do charakteru „innego”, w opozycji do którego zwykle się identyfikować, spotęgowało zainteresowanie badaczy mechanizmami samookreślenia jednostki i grupy. Wynika z tego, że tożsamość – jako zjawisko podlegające stałej redefinicji, zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i grupy – jest dynamiczna. Dynamika ta przyspiesza wraz ze wzrostem tempa życia, zmianami w otoczeniu podmiotu, nieustannym napływem informacji. W zglobalizowanej rzeczywistości tożsamość podlega zatem częstszym redefinicjom i staje się wypadkową znacznie liczniejszych czynników, które oddziałują na samoświadomość grupy czy jednostki. Mając na uwadze omówione czynniki formujące tożsamość można stwierdzić, że w grupach mniejszościowych w ramach współczesnych społeczeństw będzie ona nieustannie ewoluować, a na jej kształtowanie będzie wpływać wiele elementów. Europa Zachodnia wydaje się tu dobrym przykładem, gdyż wraz z napływem imigrantów z wielu krajów pozaeuropejskich ukształtowały się tu społeczeństwa wielokulturowe, a renegocjacje tożsamości zbiorowych grup napływowych odbywają się nieustannie.

Co więcej, jeśli przyjmiemy za Eriksonem, że zainteresowanie tożsamością jest „konsekwencją osłabienia reguł sprawnie kierujących dotąd postrzeganiem innego”⁵, to możemy założyć, że pojawienie się licznych grup imigranckich wpłynęło na zmiany w kształtowaniu tożsamości Europejczyków. Wśród imigrantów napływających do krajów Europy Zachodniej znalazło się wielu wyznawców islamu, gdyż w wielu krajach muzułmańskich mocarstwa europejskie miały swoje kolonie. Trzeba przy tym zaznaczyć, że choć większość muzułmanów pochodzi z byłych kolonii, to np. Turcja nie pozostawała pod zwierzchnictwem żadnego z krajów europejskich, a i z jej terenów wywodzą się współcześni muzułmanie europejscy, masowo zamieszkujący np. Niemcy, Szwajcarię, Belgię czy Austrię.

³ Aldona Jawłowska, *Wokół problemów tożsamości*, Literackie Towarzystwo Wydawnicze, Warszawa 2001, s. 54.

⁴ Z. Bokszański, op. cit., s. 8.

⁵ Ibidem.

Muzułmanie w Europie Zachodniej są grupą bardzo zróżnicowaną, stanowią mniejszość religijną, a jednocześnie, najczęściej należą do mniejszości etnicznych, a czasem i narodowych, co sprawia że konstruowane przez nich tożsamości są stosunkowo złożone. Zanim je jednak omówimy, warto wskazać jak liczne grupy mamy na uwadze i skąd pochodzą. W związku z tym, że artykuł ma na celu przedstawienie zespołu pewnych mechanizmów i strategii budowania tożsamości, nie zaś opis tychże wśród określonych grup w poszczególnych krajach, przedstawimy informacje dotyczące muzułmanów z czterech państw Europy Zachodniej, gdzie mniejszość ta jest najliczniejsza.

Szacuje się, że we Francji mniejszość muzułmańska liczy blisko 5 milionów osób⁶. W związku z tym, że w spisach powszechnych i sondażach nie wolno pytać o wyznanie, dysponujemy tu wyłącznie danymi orientacyjnymi. Muzułmanie we Francji pochodzą głównie z krajów Maghrebu, przy czym najliczniejszą grupą są imigranci z Algierii i ich potomkowie, a kolejno przybysze z Maroka i Tunezji. Inne kraje pochodzenia to Senegal, Mali i Turcja, w sumie pochodzą oni ze 123 państw⁷.

W Niemczech również nie pyta się o przynależność religijną, natomiast dane szacunkowe dotyczące liczby muzułmanów w Niemczech wskazują, że jest ich od 3.8 miliona do 4.3 miliona osób. Wyznawcy islamu pochodzą przede wszystkim z Turcji (Turcy i obywatele niemieccy tureckiego pochodzenia stanowią razem grupę około 2.5 miliona osób), ale także z krajów byłej Jugosławii, Bliskiego Wschodu, Maghrebu i innych muzułmańskich regionów świata⁸.

Pełne dane statystyczne dotyczące wyznawców islamu można natomiast przytoczyć dla Wielkiej Brytanii, gdyż w spisie powszechnym z 2011 roku uwzględniono wyznanie ankietowanych. Ze spisu wynika, że w kraju żyje nieco ponad 2.7 miliona muzułmanów, przy czym blisko połowa przyszła na świat w Wielkiej Brytanii, a najliczniejsze grupy imigranckie pochodzą z Indii, Pakistanu, Bangladeszu, choć mieszkają tu również Arabowie, Turcy czy Irańczycy⁹.

⁶ Bernard Godard, Sylvie Taussing, *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés. Un état de lieux*, Laffont, Paris 2007, s. 28.

⁷ Franck Fregosi, *France*, w: Jorgen S. Nielsen i in. (red.), *Yearbook of Muslims in Europe T.4*, Brill, Leiden, Boston 2012, s. 211.

⁸ Mathias Rohe, *Germany*, w: J. S. Nielsen (red.), op. cit., s. 246.

⁹ Office for National Statistics, *What does Census tell us about Religion in 2011*, London 2013, s. 7, www.on.gov.uk [15.05.2014].

Czwartą co do liczby wyznawców wspólnotę muzułmanów w Europie Zachodniej stanowią wierni z Hiszpanii, gdzie wyznania również nie uwzględnia się w spisie powszechnym¹⁰, jednak organizacja Observatorio Andalusi wskazuje, że w Hiszpanii żyje obecnie około 1.7 miliona muzułmanów. Ponad połowa z nich to imigranci z Maroka, a znacznie mniejsze grupy stanowią przybysze z Pakistanu, Senegalu, Algierii i Nigerii¹¹.

Opisano sytuację demograficzną w wybranych krajach Europy Zachodniej, jednak wygląda ona podobnie w pozostałych państwach. Zazwyczaj mamy tu do czynienia z jedną lub dwiema dominującymi grupami etnicznymi czy narodowymi oraz wieloma pomniejszymi, które znacznie jednak odbiegają charakterystyką od grup dominujących. Ciągłe wzrasta też liczba europejskich konwertytów. Kolejne pokolenia po imigracji mają coraz większy udział w tych grupach, a co za tym idzie, wzrasta znaczenie przynależności do społeczeństw europejskich w konstruowaniu tożsamości jednostkowej oraz grupowej. Doświadczenie imigracji, funkcjonowania w ramach mniejszości etnicznej i religijnej, a czasem i doświadczenie wykluczenia ze społeczeństwa przyjmującego sprawiają, że muzułmanie europejscy doświadczają wielu przynależności. W świecie ponowoczesnym przynależność do określonej rodziny czy też rodu straciła na znaczeniu. Ulrich Beck pisze wręcz że współcześnie „tradycyjne i instytucjonalne formy pokonywania lęku i niepewności w rodzinie, małżeństwie, w rolach przypisanych płci, w świadomości klasowej i w odwołujących się do nich partiach politycznych i instytucjach tracą na znaczeniu.”¹². Wydaje się jednak, że wśród społeczności muzułmańskich rodzina nadal pozostaje niekwestionowaną wartością¹³, a zatem i istotnym punktem odniesienia dla budowania tożsamości. Przekonanie to jest jeszcze bardziej uprawnione, jeśli dodamy, że najczęściej w rodzinie właśnie przekazuje się podstawowe informacje o religii, stosunek do niej oraz kształtuje się pewien model religijności. Wierny może podążać w tym zakresie za przykładem rodziców, może też go zanegować, jako religijność ludową, tradycyjną i zwrócić się ku uniwersalistycznej koncepcji islamu, propagowanej przez liczne organizacje religijne, działające w Europie. Z tej perspektywy,

¹⁰ Na mocy artykułu 16 par. 2 Konstytucji z 1978 roku.

¹¹ *Estudio demografico de la poblacion musulmana*, UCIDE 2013, s. 7-9.

¹² Ulrich Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej rzeczywistości*, tłum. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002, s. 98 za Bokszański, op. cit., s. 252-253.

¹³ Może za tym przemawiać m.in. znacznie niższy odsetek rozwodów oraz osób mieszkających samotnie wśród europejskich muzułmanów. Wykazują to regularnie dane ze spisów powszechnych np. w Wielkiej Brytanii czy Szwajcarii.

istotnym wyznacznikiem tożsamości staje się zatem grupa etniczna oraz kraj pochodzenia. Mimo, że muzułmanie żyją w Europie już od kilku pokoleń, miejsca kultu zrzeszają jednak zazwyczaj przedstawicieli określonych grup etnicznych, a podziały te umacnia dodatkowo fakt, że kraje pochodzenia przysyłają imamów, którzy odbywają posługę w europejskich meczetach.

Obok kraju pochodzenia na konstruowanie tożsamości niekwestionowany wpływ ma stosunek do kraju przyjmującego. Jak już wspomniano, coraz więcej muzułmanów ma status obywateli państw europejskich, a w krajach tych w dyskursie publicznym toczy się nieustanna debata nad przystawalnością wartości islamu i wartości europejskich oraz nad możliwościami swobodnego łączenia praw i obowiązków obywatelskich i tych, które wynikają z faktu wyznawania islamu. Sami zachodni muzułmanie nie są zgodni co do tego, czy obie przynależności mogą bezkonfliktowo współistnieć bez szkody dla żadnej z nich. Stąd też możemy obserwować środowiska muzułmańskie bliskie *salafijji*, które – w pewnym uproszczeniu – oczekują od swych adeptów, że będą żyli tak, jak Prorok Mahomet i jego towarzysze w VII wieku na Półwyspie Arabskim, a kontakty z niemuzułmanami powinni ograniczyć do niezbędnego minimum. Znakomita większość europejskich muzułmanów odnajduje się jednak wśród społeczeństw niemuzułmańskich i uczestniczy w życiu tychże, argumentując że w dążeniu do bycia dobrym wiernym, zawiera się spełnianie powinności wynikających z „umowy”, jaką jest posiadanie statusu obywatela danego państwa. Wiele uwagi zagadnieniom uczestniczenia w życiu publicznym, politycznym i działalności obywatelskiej poświęcają teologowie, którzy wypracowali i rozwinęli koncepcję fikhu mniejszości (arab. *fikh al-akallijjat*), dowodząc między innymi, że obowiązkiem muzułmanina jest udział w wyborach czy służba wojskowa¹⁴.

Przywołana koncepcja wywodzi się z ideologii utożsamianej z szeroko rozumianą siecią organizacji odwołujących się do myśli Braci Muzułmanów. Jednak działania wynikające z poczucia odpowiedzialności społecznej oraz charakteryzujące społeczeństwo obywatelskie podejmują też europejscy muzułmanie niezwiązani ze wspomnianą ideologią. Zazwyczaj jednak działania i akcje stowarzyszeń o większości muzułmańskiej skupiają się na zmaganiach grup mniejszościowych zmierzających ku poprawie swej sytuacji. Są to działania nastawione na dialog, propagowanie wiedzy i przeciwdziałanie

¹⁴ Taha Dżabir al-Alwani, *Makasid asz-szaria*, Dar al-Hali, Bejrut 2001, s. 12.

szerzeniu się krzywdzących stereotypów, zarówno w odniesieniu do przynależności religijnej, jak i rasowej czy etnicznej.

Chociaż w Europie wyłania się już muzułmańska klasa średnia, a muzułmanie przejawiają nawet aspiracje do współtworzenia elit społeczeństw przyjmujących, to pozycja społeczna większości z nich jest niższa od przeciętnej¹⁵, co - uogólniając - może rodzić poczucie niższości, a w konsekwencji wpływa na strategie konstruowania oraz negocjowania tożsamości.

Większość z opisanych powyżej przynależności łączy się, wpływa i warunkuje stosunek podmiotu do religii, jej roli, interpretacji i funkcji, jakie pełni w życiu jednostki oraz wspólnoty. Dodatkowo, właśnie islam staje się czynnikiem integrującym tożsamość grupową. Tendencja ta nasila się ostatnio, wraz z rozrastaniem się huntingtonowskiego mitu „zderzenia cywilizacji”, coraz częstszymi, niepokojącymi doniesieniami, płynącymi ze świata islamu i nagłaśnianymi działaniami przestępczymi osób identyfikujących się z islamem. W odpowiedzi narasta islamofobia¹⁶, co z kolei może powodować, że w obliczu poczucia zagrożenia jednostki identyfikują się i utożsamiają z sobie podobnymi. Ciekawym przykładem „uaktywnienia się” przynależności do społeczeństwa francuskiego dla muzułmanów okazały się zamachy z 7 stycznia 2015 roku w redakcji tygodnika Charlie Hebdo. Muzułmanie we Francji artykułowali bardzo wyrażnie, że utożsamiają się ze społeczeństwem francuskim, konsekwentnie zaznaczając jednak, że humor prezentowany przez tygodnik narusza ich godność wynikającą z islamu.

Reasumując, w kontekście konstruowania tożsamości muzułmanów w krajach Europy Zachodniej najważniejsze wydają się następujące przynależności: do rodziny, grupy etnicznej, społeczeństwa kraju przyjmującego, grup mniejszościowych, klasy społecznej i religii. Między wymienionymi kategoriami zachodzą interakcje, a poszczególne czynniki odgrywają różną rolę zależnie od sytuacji, w jakiej dana tożsamość powstaje czy podlega rekonstrukcji. Przypomnijmy bowiem, że tożsamość jako proces podlega, w naszym przekonaniu, nieustannej redefinicji. Szczególnie, że – jak pisze Stanisław Sorys „kwestia tożsamości grup kulturowych w świecie ogarniętym globalizacją – w sensie jej posiadania, utrzymania, a niekiedy

¹⁵ Przyczyn takiego stanu rzeczy można upatrywać m. in. w powodach imigracji, charakterystyce pierwszego pokolenia, braku równości szans czy wielopłaszczyznowej dyskryminacji.

¹⁶ Termin budzi wiele uprawnionych kontrowersji, zdecydowano się jednak na jego użycie, gdyż wydaje się najlepiej odzwierciedlać zjawisko, o jakim tu mowa.

dążenia do odkrywania na nowo – jest dziś istotnym problemem, zaznaczającym się silnie wewnątrz każdej grupy narodowo-etnicznej i właściwie w każdym miejscu jej pobytu. Przyjmuje ona wymiar duchowy, materialny, także społeczny, szczególnie zaś osobisty. Staje się czynnikiem głównym, przesądzającym o zachowaniu lub odchodzeniu jednostki bądź zbiorowości od kultury swej grupy w obliczu zachodzących przeobrażeń społeczno-kulturowych, także zmian dotyczących sposobu ludzkiego myślenia i działania”¹⁷.

Na tym tle islam zdaje się być wciąż atrakcyjnym komponentem tożsamości, a można nawet stwierdzić że w przypadku części muzułmanów europejskich warunkuje stosunek do pozostałych składowych szeroko rozumianej tożsamości. Zjawisko to, z szerszej perspektywy opisuje Amin Maalouf, wprowadzając trafnie określenie „atmosfera czasów”. Zaznacza jednocześnie, że „nie jest ono oczywiście pojęciem ścisłym” – i kontynuuje – „jeśli go używam, to po to, by zwrócić uwagę na tę rzeczywistość rozproszoną, nieuchwytną i sprawiającą, że w określonych momentach Historii liczne osoby zaczynają oddawać pierwszeństwo jednemu z wielu elementów swej tożsamości kosztem pozostałych. Tak oto w chwili obecnej podkreślanie przynależności religijnej, traktowanie jej jako głównego elementu swojej tożsamości jest postawą pospolitą; mniej rozpowszechnioną bez wątpienia, niż trzysta lat temu, lecz niezaprzeczalnie bardziej popularną niż pięćdziesiąt lat temu”¹⁸.

Fenomen ten nie ogranicza się do muzułmanów, w rzeczywistości globalnej pojawia się potrzeba ugruntowanej tożsamości i niepokój egzystencjalny i może się wydawać, że tylko religia oferuje zaspokojenie obu potrzeb na raz. Wykazano już, że religia może być jednym z najistotniejszych elementów konstruowania tożsamości. Zastanówmy się zatem jak działania muzułmańskich wiernych w Europie Zachodniej wpisują się w typologię tożsamości według Manuela Castellsa¹⁹. Wyróżnił on:

1. Tożsamość legitymizującą, którą wprowadzają instytucje państwowe i inne organy kierujące społeczeństwem w celu usprawiedliwienia i poszerzenia swojej zwierzchności;
2. Tożsamość oporu, którą generują podmioty znajdujące się w trudnej sytuacji, stygmatyzowane, napiętnowane i defaworyzowane przez

¹⁷ Stanisław Sorys, *Tożsamość grup kulturowych w procesie globalizacji*, „Zeszyty naukowe Małopolskiej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Tarnowie”, t. 22, nr 1, czerwiec 2013, s. 156.

¹⁸ Amin Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, PIW, Warszawa 2002, s. 99.

¹⁹ Manuel Castells, *Sila tożsamości*, PWN, Warszawa 2009, s. 23-24.

dominującą organizację życia społecznego. W celu przetrwania w warunkach odrzucenia przez główny nurt życia społecznego odwołują się do zasad obcych, a czasem sprzecznych z ogólnie przyjętymi w danej społeczności,

3. Tożsamość projektu, która powstaje, gdy podmiot na podstawie materiału kulturowego, jakim dysponuje, tworzy nową tożsamość, redefiniującą jego miejsce w społeczeństwie i proponuje przeformułowanie całości struktury społecznej. Castells przywołuje bardzo obrazowy przykład feminizmu, który przestaje bronić tożsamości i praw kobiet, przechodząc do ataku wymierzonego w patriariat, a w konsekwencji patriarchalną rodzinę, co z kolei prowadzi do zaburzenia struktur produkcji i reprodukcji, seksualności i osobowości, na której historycznie opierają się społeczeństwa²⁰.

Zgodnie z powyższą teorią można wskazać, że tożsamość legitymizującą świadomie konstruuja organizacje muzułmańskie, które dążą do reprezentowania całej mniejszości muzułmańskiej określonego kraju. Można tu wyróżnić dwa typy organizacji. Istnieje tendencja do odgórnego, państwowego ustanawiania organu reprezentacji muzułmańskiej w różnych krajach Europy. Za przykład niech posłuży Francuska Rada Kultu Muzułmańskiego (fr. *Conseil Francais du Culte Musulman* – CFCM), czyli organizacja powstała w 2004 roku, z inicjatywy administracji francuskiej. Od początku jej istnienia podnosiły się głosy kwestionujące legitymizację tej instytucji, stanowisko władz państwowych jest jednak w tej kwestii niezmiennie i prowadzi dialog tylko z CFCM.

Zupełnie inaczej rzecz się ma w przypadku Federacji Organizacji Muzułmańskich w Europie (ang. *Federation of Islamic Organizations in Europe* – FIOE) i zrzeszonych w jej ramach organizacji krajowych. Dążą one do reprezentowania wszystkich muzułmanów europejskich, mimo że wielu europejskich wiernych nie identyfikuje się z ideologią ruchu, opartego na interpretacji wiary muzułmańskiej w zgodzie z teoriami Braci Muzułmanów. FIOE stosuje cały szereg zabiegów, zmierzających do zmonopolizowania przestrzeni publicznej Europy i dąży do utrwalenia przekonania, że jest jedyną alternatywą dla radykalizacji i wyalienowania muzułmanów europejskich. Przedstawia się jednocześnie jako organizacja „umiarkowanych”²¹ muzułmanów, co ma ich odróżniać zarówno od „radykałów”, jak i „liberalnych muzułmanów”.

²⁰ Z. Bokszański, op. cit., s. 39.

²¹ Por. www.fioe.org, www.uoif.fr [23.01.2015].

Grupy mniejszościowe tworzą i kształtują tożsamość bliższą przeważnie typowi tożsamości „oporu” niż syntetycznej, międzykulturowej identyfikacji typu „projektu” – ocenia Tadeusz Paleczny²². Trudno jednak stwierdzić, czy jest to prawda w odniesieniu do społeczności muzułmańskich w Europie. Wydaje się, że tożsamość oporu konstruuje się wokół dobrze znanych i utrwalonych ruchów fundamentalistycznych w łonie islamu – jak np. *salafijja* czy *Dżamijjat at-Tabligh*, które oferują organizację życia wyłącznie wokół religii, jej nakazów i wymogów, w taki sposób, że adepci tych organizacji z czasem zupełnie odcinają się od otaczającej ich rzeczywistości i realnego świata wokół.

Szczególnie ciekawą kategorią wydają się jednak tożsamości projektujące, ponieważ w tym modelu odnajdujemy miejsce dla propozycji stworzenia modelu muzułmanina europejskiego oraz nowego zdefiniowania ładu społecznego i przeformułowania go na podstawie reinterpretacji źródeł islamu. Projekty redefinicji islamu i wynikającej z niej tożsamości zarówno kolektywnej, jak i jednostkowej, znajdujemy u intelektualistów muzułmańskich, a należą do nich Tariq Ramadan, Malek Chebel czy Soheib Bencheikh. Autorzy ci dążą do całkowitej zmiany mentalności muzułmańskiej wszędzie na świecie, ale charakter postulowanych przez nich zmian jest różny. Jeszcze dalej w przeformułowaniu islamu posuwa się np. Irshad Manji, postulując stworzenie nowej jakości religii, odrzucając jej tradycyjne źródła, a wśród nich najistotniejsze – Koran²³.

Internalizacja tożsamości jest szczególnie ważna w kontekście pewnych nadanych identyfikacji i przynależności. Wspominany już Manuel Castells wyjaśnia to następująco: „choć tożsamości mogą (...) wywodzić się z dominujących instytucji, stają się one tożsamościami tylko wtedy i tylko jeśli aktorzy społeczni je internalizują”²⁴. Współczesne modele wyrażania czy też eksponowania swych tożsamości często poddają się modom. Bycie nowoczesnym, a w konsekwencji akceptowanym zakłada niekiedy odrzucenie kodeksów i wartości oraz przyjęcie kosmopolitycznej, globalnej kultury. Proces ten charakteryzuje również muzułmanów europejskich, a jednym z przykładów podążania za globalnymi trendami, jakkolwiek w muzułmańskiej wersji, może

²² Tadeusz Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Oficyna Wydawnicza AFM Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2008, s. 54.

²³ Podobną analizę przedstawiono w: M. Widy-Behiesse, *Tożsamość europejskich muzułmanów w myśli Tariqa Ramadana*, Dialog, Warszawa 2012.

²⁴ M. Castells, op. cit., s. 23.

być wzrastający rynek produktów i usług *halal*²⁵. Muzułmanie poddają się ogólnemu modelowi konsumpcyjnego stylu życia, czyniąc to jednak odwołując się – przynajmniej pozornie – do nakazów religijnych.

Innym aspektem wyrażania tożsamości religijnej muzułmanów jest charakterystyczny strój, czasem nawet zakazany w przestrzeni publicznej państw europejskich. Warto jednak dodać, że strojem wyraża się jednocześnie poparcie dla określonej ideologii w ramach islamu. Dodatkowo, strój bywa także sposobem utożsamienia z określoną grupą etniczną czy narodową. Działalność kulturalna oraz jej odbiór mogą dowodzić również potrzeby potwierdzenia tożsamości religijnej. Wśród europejskich muzułmanów dużą popularnością cieszą się *naszid*, piosenki wykonywane *a capella* lub z akompaniamentem instrumentów perkusyjnych, o tematyce religijnej. Piosenkarze i wierni wychwalają Allaha i wyrażają wdzięczność wobec niego, a koncerty stają się okazją do spotkań i ugruntowania tożsamości muzułmańskiej. Odbywa się to w zgodzie z panującymi obecnie wzorcami kultury popularnej, jednak element religijny odgrywa najistotniejszą rolę.

Z punktu widzenia konstruowania tożsamości muzułmanów europejskich zasadnym jest też omówienie potencjalnej przynależności każdego wyznawcy islamu do *ummy*, czyli muzułmańskiej, światowej wspólnoty wiernych. Wydaje się jednak, że o ile na płaszczyźnie deklaratywnej muzułmanie mogą czuć się jej częścią, to nie należy oczekiwać, że ta wyobrażona wspólnota będzie warunkować działania znacznych grup wiernych. Chociaż sytuacja ta może ulec zmianie. Zbrodnie popełniane przez strukturę zwaną „Państwem Islamskim” uruchomiły szereg reakcji muzułmanów europejskich. Wielu z nich czuje obowiązek odżegnienia się od brutalnych metod działania organizacji, a jednocześnie budzi się pewien sprzeciw wobec zawłaszczenia religii muzułmańskiej dla celów jej niegodnych. Z drugiej strony można też zaobserwować reakcje pełne zniechęcenia, nakłaniające do odrzucenia idei odpowiedzialności zbiorowej, co staje się czasem też okazją do zamanifestowania przynależności do społeczeństw europejskich.

Reasumując, wykazano że tożsamości indywidualne i zbiorowe muzułmanów europejskich są złożone i składają się z wielu elementów i przynależności, a religia odgrywa wśród nich istotną rolę. Zastanawia jednak to, czy przynależność religijna zostanie zastąpiona, a jeśli, to czym i co zepchnie ją do roli przynależności przestarzałej (jak wydawało się jeszcze do niedawna).

²⁵ Jonathan A.J. Wilson, Jonathan Liu, *Shaping the Halal into a brand?*, „Journal of Islamic Marketing”, Vol. 1, 2010, s. 109.

Lista autorów

DR AGATA BAREJA-STARZYŃSKA

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

MGR MONIKA BLESZYŃSKA

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

ANNA DOLEGA (studentka)

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział
Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

PROF. ZW. DR HAB. MAREK DZIEKAN

– Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Uniwersytet Łódzki

DR MARZENA GODZIŃSKA

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

PROF. ZW. DR HAB. HASSAN A. JAMSHEER

– Wyższa Szkoła Menedżerska, Warszawa

DR HAB. IWONA KORDZIŃSKA-NAWROCKA

– Zakład Japonistyki i Koreanistyki, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

MGR OLGA KOWALCZYK

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

MGR ANNA PIWOWARSKA

– Zakład Japonistyki i Koreanistyki, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

PROF. ZW. DR HAB. JADWIGA PSTRUSIŃSKA

– Zakład Iranistyki, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

DR JAN ROGALA

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

DR KAMILA STANEK

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

DR KATARZYNA STARECKA

– Zakład Japonistyki i Koreanistyki, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

PAWEŁ SZCZAP (student)

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski

DR MARTA WIDY-BEHIESSE

– Zakład Islamu Europejskiego, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet
Warszawski

MGR MAREK WIERZBICKI

– Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny,
Uniwersytet Warszawski