

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE
POLISH SOCIETY FOR ORIENTAL STUDIES

PRZEGLĄD
ORIENTALISTYCZNY
ORIENTAL STUDIES REVIEW

Kwartalnik

Wydano ze środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 1–4 (289–292)

WARSZAWA

2024

WYDAWNICTWO PTO

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL COMMITTEE

Redaktor naczelny / Editor in Chief – dr hab. Agata Bareja-Starzyńska, prof. UW
Członkowie / Members – dr hab. Iwona Kordzińska-Nawrocka, prof. UW,
prof. dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, dr Małgorzata Religa, dr Magdalena Rodziewicz,
prof. dr hab. Danuta Stasik, dr Anna Sulimowicz-Keruth, dr hab. Jacek Woźniak

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Prof. Eva Csato (Uppsala University), Prof. Eva de Clercq (Ghent University),
Prof. Janusz Danecki (University of Warsaw), Prof. Peter Kornicki (Cambridge University),
Prof. Olga Lomova (Charles University in Prague), Prof. Giacomella Orofino (University L'Orientale, Naples),
Prof. Mario Poceski (University of Florida), Prof. Lionel Posthumus (University of Johannesburg),
Prof. Mark Turin (University of British Columbia)

RECENZENCI (OD 2020) / REVIEWERS (SINCE 2020)

dr hab. Michael Abdalla, prof.
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr Andżelika Adamczyk (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Piotr Balcerowicz (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Aleksandra Bernatowicz, prof. (Polska Akademia Nauk),
dr hab. Joanna Bocheńska (Uniwersytet Jagielloński),
dr Kamil Burkiewicz
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu),
prof. dr hab. Marzena Czerniak-Drożdżowicz
(Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Andrzej Drozd (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),
dr Aneta Gołębiowska-Tobiasz
(Uniwersytet Zachodniopomorski w Piłźnie),
dr Justyna Godlewska-Szyrkowa (Uniwersytet Warszawski),
dr Agnieszka Graczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Joanna Grela, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Marcin Grodzki, prof. (Uniwersytet Warszawski),
dr Stanisław Gróź (University of Birmingham),
dr Michael Hope (Uniwersytet Yonsei),
prof. dr hab. Marcin Jacoby
(Szkola Wyższa Psychologii Społecznej),
dr Filip A. Jakubowski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr Stanisław Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Agnieszka Aysen Kaim, prof. (Polska Akademia Nauk),
prof. dr hab. Irena Kałużyńska (Uniwersytet Warszawski),
dr Stanisław Kania (Uniwersytet Warszawski),
prof. zw. dr hab. Lidia Kasarello (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Tomasz Kempa (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
dr Dawid Kolbaia (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Izabela Kończak, prof. (Uniwersytet Łódzki),
dr Magdalena Krzyżanowska (Universität Hamburg),
dr hab. Beata Kubiak Ho-Chi, prof. (Uniwersytet Warszawski),
dr Hanna Kupś (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Wiesław Lizak (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Alfred Majewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),

dr hab. Marcin Michalski, prof.
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Dorota Michalak, prof. (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
dr hab. Michał Németh, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Piotr Nykiel (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Barbara Ostafin (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marek Piela (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marzanna Pomorska (Uniwersytet Jagielloński),
dr Karolina Rakowiecka-Asgari (Uniwersytet Jagielloński),
dr Jan Rogala (Uniwersytet Warszawski),
dr Iga Rutkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Ewa Rynarzewska, prof. (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Sven Sellmer (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
dr Alevtina Solovyova (University of Tartu),
dr Kamila Stanek (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Styszyński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Lidia Sudyka (Uniwersytet Jagielloński),
dr Mariusz Sulkowski
(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego),
dr Magdalena Szpindler (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marcin Szydysz, prof. (Uniwersytet Wrocławski),
dr hab. Maciej Tomal, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Jerzy Tulisow (Uniwersytet Warszawski),
dr Małgorzata Wielicka-Softwedel
(Uniwersytet Ludwika i Maksymiliana w Monachium),
dr Sebastian Wielosz (Uniwersytet Jagielloński),
dr Jakub Wilanowski-Hilchen (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Witold Witkowski (Uppsala University),
dr hab. Marta Woźniak-Bobińska, prof. (Uniwersytet Łódzki),
prof. dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Grażyna Zając (Uniwersytet Jagielloński),
dr Konrad Zasztowi (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Maciej Ząbek (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Estera Żeromska
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza).

Redakcja językowa / Proofreading

Zespół (język polski),

Editorial Committee (Polish)

Sekretarz redakcji / Editorial secretary

dr Magdalena Szpindler

Okladka / Cover

Wanda Winkowska-Siennicka

Adres redakcji / Address of the Editorial Office

ul. Krakowskie Przedmieście 26/28 (Wydział Orientalistyczny UW)

00-927 Warszawa

Tel. 22 55 20 513

ISSN – 0033-2283

Nakład 250 egz.



Realizacja wydawnicza / Publishing Company

Dom Wydawniczy ELIPSA

ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa

tel. 22 635 03 01, e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

ĆMA GOREJĄCA ŹAREM TĘSKNOTY ZA OJCZYZNĄ. LEH ANDREE JAKO PRZYKŁAD POSTACI POLAKA W LITERATURZE TURECKIEJ

ABSTRACT: Nationalist writer Müfide Ferit Tek published her novel “Pervaneler” in 1924. She explained how foreign schools mediated cultural imperialism after the War of Independence and how these schools alienated the new generation from their own culture. The novel emphasizes the importance of education in Turkey in the process of transition from Empire to Republic – the novel is based on this thesis. The events in the novel, which deals with the impact of missionary activities of foreign schools on national identity and culture, take place around the “Byzantine College”, which was founded by Americans and whose goal was to spread American influence in these lands. Another issue highlighted in the novel “Pervaneler” is the impact of marriages with foreign women on national culture and upbringing. In her work, the author also creates a Polish heroine named Leh, or Polish Andree. The author conveys her messages to society through this heroine. The aim is to create a patriotic example by exploiting the love and sympathy of the Turkish society towards Poland and thus attract the reader’s attention.

KEYWORDS: Poland, Turkish literature, Müfide Ferit Tek, *Pervaneler*, Polish Andree, education, society, America

Jeśli chcesz być spokojny i szczęśliwy, nie wykraczaj poza zasady
swojej kultury oraz sposobu życia, jaki zamierzasz prowadzić.
Nie można być szczęśliwym w życiu,
jeżeli jest one sprzeczne z otrzymanym wychowaniem
(Müfide Ferit Tek, *Pervaneler*, İstanbul 2002, s. 119).

WPROWADZENIE

Początki stosunków politycznych turecko-polskich sięgają początku XV wieku (zob. Kołodziejczyk; Pajewski; Arık). W miarę upływu czasu i zacieśnianiu więzi między oboma krajami, stosunki polityczne umacniały się dzięki relacjom kulturowym. Odzwierciedleniem tych relacji są tureckie źródła pisane. Pierwszymi źródłami informacji o Polsce i Polakach dla elity społeczeństwa tureckiego, były relacje z podróży (*sefaretname*) pisane przez posłów (*sefirów*), jak i również urzędników tureckich poselstw. Dzięki temu, że większość tego typu dzieł została napisana w stylu dzienników podróży, można z nich uzyskać ważne informacje o polityce Imperium Osmańskiego w północnej i wschodniej Europie, ale także o sytuacji społecznej, gospodarczej, religijnej i kulturalnej Polski. Cennymi źródłami informacji o Polsce są na przykład zapiski z poselstw do Polski (*Lehistan Sefaretnameleri*) sporządzone w różnych latach przez posłów tureckich Mehmeda Efendiego (1730–1731), Zıstoylu Hacı Ali Ağę (1755) i Mehmeda Ağę (1757–1758). Znaleźć je można także w relacjach z podróży Ahmeda Resmi Efendiego do Wiednia i Berlina (1757–1758) i Emina Vahida Efendiego do Francji (1806), (por. Unat). Powyższe przykłady

pokazują, że dzięki oficjalnym obowiązkom i kontaktom osobistym, a także dysponując pewną wiedzą o historii i kulturze, posłowie tureccy mogli wyrobić sobie opinię o Polsce i przedstawić ten kraj w różnych aspektach, od geografii przez politykę po kwestie społeczne. Przykładowo zapiski Zıstoylu Hacı Ali Agi są niezwykle pod względem ukazania pozycji społecznej kobiet w Polsce w XVIII wieku. Turecki poseł, przyzwyczajony do braku aktywności kobiet w życiu społecznym Imperium Osmańskiego, był zaskoczony, że Polki mogą posiadać władzę i wpływy w społeczeństwie, a nawet być właścicielkami ziemi. Wśród tłumów przybyłych na spotkanie delegacji tureckiej z królem Augustem III obecne były damy – żony dygnitarzy kraju i tu właśnie turecki poseł zauważył, że kobiety w polskim społeczeństwie zajmują miejsce tuż obok mężczyzn (Göre, s. 13).

W XIX wieku, oprócz wspomnianych relacji z podróży tureckich, czasopism i gazet napływających z Europy, podróżnicy i imigranci z Polski przybywali na ziemie osmańskie i przyczyniali się do zwiększania wiedzy społeczeństwa tureckiego na temat Polski i Polaków (zob. Lewak; Filipowska). Na przykład generał Murat Pasza (Józef Zachariasz Bem)¹, Mustafa Celaleddin Pasza (Konstanty Borzęcki)², polski dziennikarz Lehli Hayrettin Bey (Karol Karski)³, chemik i aptekarz Bonkowski Pasza (Karol Bońkowski)⁴, lekarz Władysław Jabłonowski⁵, dyplomata Ahmet Rüstem Bey (Alfred Bieliński)⁶ wnieśli wielki wkład w budowę intelektualnej i ustrojowej struktury Imperium Osmańskiego. Wśród nich na przykład utwór „Les Turcs Anciens et Modernes”⁷ Mustafy Celâleddina Paszy, który zajmował się pochodzeniem Turków i ich rolą w historii, i który wywarł wpływ na wielu nacjonalistycznych pisarzy, takich jak Namık Kemal (1840–1888), jak również odegrał ważną rolę w tworzeniu ruchu panturkizmu (Hanioglu, s. 1395). Dzięki

¹ Józef Zachariasz Bem (1794–1850) – oficer artylerii, generał wojsk polskich i węgierskich. Po upadku powstania na Węgrzech schronił się w Turcji, gdzie przyjąwszy islam, służył w armii tureckiej. Zmarł w Aleppo. Zob. Kovacs.

² Konstanty Borzęcki (1826–1876) – uczestnik powstania wielkopolskiego 1848 r., po jego upadku wyemigrował do Paryża, do Turcji przybył w 1849 r., przeszedł na islam i przyjął imię Mustafa, wstąpił do armii tureckiej, pracował w sztabie głównym. Zob. Kaim 2020.

³ Karol Karski (ok. 1830–1914) – Bardzo szybko stał się wpływowym publicystą zaangażowanym w sprawy polityczne Imperium. Odgrywał poważną rolę w dziele wprowadzania do Turcji nowych idei. Odegrał pewną rolę w założeniu szkoły Galatasaray Lisesi, której wpływ na ukształtowanie się nowoczesnej Turcji był ogromny. Karski zaistniał w osmańskiej żurnalistyce pod imieniem Lehli Hajreddina (Hayreddin Polak). O jego wkładzie w rozwój osmańskiej prasy wspominają historycy tureccy, chociaż wiadomości o tym także są niepełne. Zob. Latka; Arik 2018.

⁴ Karol Bońkowski (1841–1905) – nadworny chemik, naukowiec i farmaceuta, wykładowca, członek gremiów eksperckich zajmujących się ochroną zdrowia i środowiska w Imperium Osmańskim. Zob. Kaim; Arik 2021.

⁵ Władysław Jabłonowski (1841–1894) – lekarz w służbie osmańskiej, przybył do Turcji w 1866 r. Jako lekarz pułkowy został początkowo skierowany do Mezopotamii i Bagdadu, potem służył m.in. w armii dowodzonej przez Konstantyna Borzęckiego podczas ostatniej jego kampanii. Położył wielkie zasługi w zwalczaniu epidemii cholery w 1880 roku. Zob. Siemieniec-Golaś.

⁶ Alfred Bieliński (Ahmed Rüstem Bey, 1862–1935) – osmański dyplomata, mianowany w 1914 roku ambasadorem Wysokiej Porty w Stanach Zjednoczonych, przyjął islam. Z powodu obrony Turków w sprawie ormiańskiej został uznany za *persona non grata*. Po pokoju w Mudros dołączył do niepodległościowej organizacji u boku Mustafy Kemala (Atatürka). Brał udział w kongresie w Sivas, a także wszedł w skład kemalistowskiej delegacji na rokowania w Lozannie. Zob. Kaim, Dominik.

⁷ Zob. Moustapha Djelâleddin; Mustafa Celâleddin Paşa. Wiadomo, że Mustafa Kemal Atatürk, wielki przywódca nowo powstałej Republiki Turcji, dokonując swoich reform, również czerpał z pracy Celâleddina, (por. Latka, s. 41; Turan, s. 26).

zasługom tych imigrantów społeczeństwo tureckie poznało bliżej Polaków i otoczyło ich wielką sympatią i szacunkiem. Dlatego nie będzie błędem stwierdzenie, że polscy imigranci odegrali największą rolę w ukształtowaniu pozytywnego stosunku społeczeństwa tureckiego do Polaków i w konsekwencji – docenianiu Polski w społeczeństwie tureckim.

Ten pozytywny stosunek społeczeństwa tureckiego do Polski i Polaków naturalnie odzwierciedla się również w literaturze tureckiej i w przeciwieństwie do innych Europejczyków, Polacy postrzegani są w literaturze tureckiej jako ludzie pracowici, ofiarni, pobożni, uczciwi, patriotyczni i kochający wolność. Na przykład w dziełach czołowego przedstawiciela tureckiej literatury narodowej i ideologa panturkizmu, Mehmeda Emina Yurdakula⁸, polskie społeczeństwo jest symbolem buntu przeciwko okupacji i niewolnictwu. W swoim poemacie *Ey Türk Uyan!* (Turku obudź się!), napisanym w 1914 roku po klęsce Imperium Osmańskiego w wojnach bałkańskich, podaje Polskę i jej ofiarnych synów jako przykład wyzwolenia (Yurdakul, s. 13). Szczególnie chwali i gloryfikuje wielkiego polskiego poetę Adama Mickiewicza (1798–1855), który przybył do Stambułu, i tam także zmarł. Według niego Mickiewicz odegrał wielką rolę w wojnie o niepodległość Polski, a dokonał tego dzięki swoim uczuciom patriotycznym. W myśl Mehmeda Emina tureckie społeczeństwo powinno brać przykład z Mickiewicza i działać podobnie wedle patriotycznych uczuć. Poniższe słowa profesora Tadeusza Vetulaniego, wybitnego polskiego agronoma, który dwukrotnie odwiedził Republikę Turcji w latach 1929 i 1934, są najlepszym dowodem wspomnianej wyżej sympatii, jaką Polskę darzyło społeczeństwo tureckie:

Było poza tym dla mnie istotnie prawdziwą niespodzianką, gdy stwierdziłem, że we wszystkich warstwach społecznych, z jakimi się w Turcji zetknąłem, a więc zarówno wśród osób czołowo zajmujących stanowisko, jak i wśród ogółu inteligencji, a także wśród mieszczan i włościan, nazwa „Lehistan” lub „Polonia” bynajmniej nie jest obcą i nieznaną, ale że wręcz przeciwnie, nazwę naszej ojczyzny wymawiano stale ze szczerą sympatią. Jedni podkreślali historyczną solidarność okazaną nam przez Turcję w tragicznych chwilach naszych dziejów, drudzy bitność i waleczność naszego narodu, inni jeszcze wspólnotę pochodzenia lub pewne analogie ciężkich momentów, jakie ojczyzny nasze przeżywały (Vetulani 1937, s. 9).

POLSCY BOHATEROWIE W LITERATURZE TURECKIEJ

Ten pozytywny stosunek do Polski, o którym wspomina Vetulani, naturalnie znajduje odzwierciedlenie w bohaterkach literatury tureckiej⁹. Po raz pierwszy postać Polaka pojawia się w *Pariste Bir Türk* (Turek w Paryżu) wydanej w 1876 r. powieści Ahmeta Mithata Efendiego (1844–1912), jednego z najpłodniejszych prozaików epoki *Tanzimat*¹⁰ i okresu konstytucyjnego (1876–1878). Leh (czyli Polak) Gardijański, którego przodkowie walczyli przeciwko Rosjanom, angażował się w działania na rzecz odzyskania niepodległości ojczyzny i wiele wycierpiał dla sprawy. Jest przedstawiony jako

⁸ Mehmet Emin Yurdakul (1869–1944) – poeta, współtwórca literatury narodowej. W twórczości gloryfikował przeszłość Turków, propagował idee patriotyzmu, miłości do ojczyzny i tureckość (Banarlı, s. 1086).

⁹ O autorach literatury tureckiej wymienionych w artykule, zob. Zajac 2009.

¹⁰ *Tanzimat* – okres reform w Turcji osmańskiej trwający od ogłoszenia „Manifestu z Gülhane” w 1839 roku do przyjęcia Konstytucji Midhatowskiej w 1876. Celem reform wprowadzanych w tym czasie w wojsku, administracji, sądownictwie i szkolnictwie było unowocześnienie struktury państwa na wzór zachodnioeuropejski.

człowiek inteligentny, odważny, posiadający zasady moralne, ofiarny patriota kochający wolność. Główni bohaterowie powieści, Gardijański i Nasuh Efendi, spotykają się w Paryżu. Okazuje się, że są do siebie podobni jak dwie krople wody (Arik 2007, s. 181). Podczas gdy autor powieści wspiera nacjonalistyczny charakter swojego bohatera przez te podobne cechy, ujawnia również, że Polacy są społeczeństwem najbliższym Turkom wśród Europejczyków. Oba narody podobnie są wierne wartościom moralnym, oddane swoim ojczyznom i sprawie wolności.

Na polski wątek napotykamy także w *Mahur Beste*¹¹, wydanej w 1943 roku powieści jednego z czołowych powieściopisarzy tureckich XX wieku, Ahmeta Hamdiego Tanpinara (1901–1962). Osmański oficer, Polak o nazwisku Soloski zwraca uwagę swoją skromnością, potulnym znoszeniem niedoli, nieśmiałością, a jednocześnie patriotyzmem. Wraz z rodziną schronił się w Turcji po rewolucji węgierskiej. Znalazł zatrudnienie w pałacowej orkiestrze Muzika-i Hümayun jako skrzypek, ale musiał porzucić to zajęcie. Zarabiał na życie, udzielając lekcji gry na skrzypcach i fortepianie dzieciom w bogatych domach mniejszości etnicznych. Szukając nowej pracy, spotkał ormiańskiego kupca, Agopa Efendiego i wraz z nim handlował złotem i srebrną pasmanterią (turk. *sırma*) do epoletów, akselbantów i rapci do szabli dla żołnierzy nowo powstającej armii. Importował wyroby pasmanteryjne z Polski za pośrednictwem ojca Soloskiego, który zajmował się ich produkcją. Jednak, gdy po wojnie krymskiej Imperium Osmańskie zaczęło rozszerzać działalność własnych fabryk produkujących wyroby pasmanteryjne (*Sırmakeshane*), Soloski i Agop Efendi zdali sobie sprawę, że nie są w stanie konkurować z państwem i zrezygnowali z tej działalności. Po jakimś czasie, w obliczu niebezpieczeństwa odesłania z powrotem do kraju, Soloski przeszedł na islam i przyjął imię Reşit. Ze swym współnikiem, Agopem Efendim planował zorganizować niewielki chór dziecięcy. Co tydzień udawał się na targ niewolników, rozdawał dzieciom słodycze i wybierał te z dobrymi głosami, ale ostatecznie z tych planów nic nie wyszło. Na przykładzie Soloskiego Ahmet Hamdi Tanpinar ukazał w *Mahur Beste* rolę polskich uchodźców w modernizacji armii osmańskiej, westernizacji sztuki tureckiej i otwieraniu się handlu na świat zewnętrzny w okresie Tanzimatu.

W innych powieściach i opowiadaniach także napotykamy na postaci Polaków, którzy przyjeżdżają do Turcji z różnych powodów osobistych, dla pracy, z miłości czy podróżując. Przykładem może być guwernantka Madame Kronski z powieści Yakupa Kadriego Karaosmanoğlu (1884–1974) *Kiralık Konak* (Pałacyk do wynajęcia) z 1922 roku. W powieści tej pisarz analizuje konflikt między westernizacją a tradycyjnymi wartościami, przedstawia różne systemy wartości i style życia w Stambule w czasach upadku Imperium Osmańskiego, a Madame Kronski ukazana zostaje jako reprezentantka europejskości i nowoczesności. Występujące w powieści *Mai i Siyah* (Niebieski i Czarny) Halida Ziyi Uşaklığila (1866–1945) z 1896 r. postaci Polaków reprezentują świat rozrywki – to muzycy, którzy przybyli do Turcji w celach zarobkowych i znaleźli zatrudnienie w orkiestrach. W jednym z opowiadań Saita Faika (1906–1954), jednego z najwybitniejszych nowelistów tureckich, *Plaj İnsanları* (Ludzie z plaży), wydanym w 1939 roku, jednym z bohaterów jest żydowski chłopak, który przedstawia się otoczeniu jako polski Żyd, choć w rzeczywistości pochodzi z Turcji. Tym zachowaniem wykorzystuje sympatię i szacunek, jakim cieszą się Polacy w społeczeństwie tureckim.

Główna bohaterka obecnego artykułu, Leh (czyli Polka) Andree, jest najbardziej niezwykłą postacią, jeśli chodzi o polskich bohaterów literatury tureckiej, które staraliśmy

¹¹ Tytuł powieści to nazwa *makamu*, wzorca melodycznego z klasycznej muzyki tureckiej.

się przedstawić pokrótce na kilku przykładach powyżej. Pojawia się w powieści Müfide Ferit Tek (1892–1971) pt. *Pervaneler* (Ćmy), opublikowanej w 1924 roku. Zanim jednak zaczniemy przyglądać się bohaterce, podajmy kilka informacji o Müfide Ferit Tek.

KIM JEST MÜFIDE FERIT TEK?

Urodzona w Kastamonu, Müfide Ferit spędziła dzieciństwo w Kastamonu, Bagdadzie i Trypolitanii, gdzie jej ojciec Şevket Bey został przydzielony jako żołnierz, potem wygnany. W tym czasie w Trypolitanii nie było szkół tureckich, dlatego Müfide Ferit uczęszczała do włoskiej szkoły zakonnej Saint Joseph, gdzie uczyła się francuskiego i włoskiego. (Tek 1973, s. 6). Zakonnice, które służyły politycznym ambicjom Włoch i próbowały skolonizować Trypolitanię, były wrogo nastawione do tureckiego islamu w szkole. Kiedy ojciec zachorował, na jego prośbę Müfide Ferit została potajemnie wysłana do Versailles Lycee w Paryżu (Esin 1974, s. 9). W owym czasie wyjazd kobiet do Europy był zabroniony. Stała się więc pierwszą Turczynką wysłaną za granicę w celach edukacyjnych (Tek 1972, s. 11). W 1907 r. w Egipcie poślubiła Ahmeta Ferita Tek¹². Po ogłoszeniu Drugiej Monarchii Konstytucyjnej w 1908 r. wróciła do Stambułu. Wraz z mężem, który został wysłany na wygnanie z powodów politycznych, spędziła pewien czas w Sinop i Bilecik (Esin 1971, s. 140). Podczas Wojny Wyzwoleńczej Turcji znowu podróżowała z mężem do Stambułu i pisała artykuły wspierające walkę narodową¹³. Gdy przebywali w Paryżu na misji jej męża, uczęszczała na zajęcia z literatury orientalnej na Sorbonie. W tym czasie ukończyła również Akademię Nauk Politycznych (Ecole des Scieuses Politiques; Tek 1973, s. 7). Należałoby również wspomnieć, że była wówczas pierwszą Turczynką, która ukończyła tę szkołę. Brała tam także udział w pewnych organizacjach międzynarodowych (Demircioğlu, s. 21; Esin 1971, s. 141).

Po ustanowieniu Republiki Turcji Müfide Ferit mieszkała zagranicą w latach 1925–1943 ze względu na obowiązki ambasadorskie jej męża: w Londynie siedem lat (1925–1932), w Warszawie również siedem lat (1932–1939) i w Tokio cztery lata (1939–1943) (Kolcu 2011, s. 262). Müfide Ferit wygłaszała zagranicą odczyty i referaty konferencyjne¹⁴ na temat Turcji, tureckich kobiet i feminizmu. Jest założycielką tureckiego oddziału Międzynarodowej Organizacji Soroptymistów, co dosłownie znaczy „Kobiety dążące do tego, co najlepsze”. W latach 1953–54 była także prezesem Tureckiej Federacji Klubów Soroptymistów (Türk Soroptimistü). Zmarła 24 marca 1971 roku w Stambule (Enginün, s. 443–444).

W okresie „Milli Edebiyat” (literatury narodowej) (1911–1923), w którym Müfide Ferit Tek tworzyła dzieła, można wyróżnić nurty westernizmu (europejskości), osmanizmu, islamizmu i nacjonalizm-panturkizmu. Ten ostatni był jednak dominujący. Został stworzony w celu ratowania konsolidacji społeczeństwa, a wraz z nim Imperium Osmańskiego.

¹² Ahmet Ferit Tek (1878–1971) – turecki polityk, dyplomata i intelektualista. Był pierwszym ministrem spraw wewnętrznych Republiki Turcji. Służył jako poseł i dyplomata w ostatnim parlamencie osmańskim i Wielkim Zgromadzeniu Narodowym Turcji. Powołanie ambasadora Londynu Ahmeta Ferita Tek do Ambasady Warszawskiej decyzją Rady Ministrów z dnia 26 maja 1932 roku zapoczątkowało nową erę w stosunkach Turcja–Polska. Ahmet Ferit Tek pełnił tę funkcję przez siedem lat, od 17 lipca 1932 roku i do 1939 został najdłużej urzędującym ambasadorem Turcji w Warszawie. Zob. Esin 1971; Ünal; *Ferit Bey Varşova'ya Hareket Etti*.

¹³ Przykładem może być gazeta „Hâkimiyet-i Milliye”. Zob. *Türk Askeri; Gazi Antep*.

¹⁴ Więcej informacji na temat jednej z tych konferencji zob. *Paris Muhabirinden: Paris'te Türk Hanımının Konferansı*; Tekst tej konferencji znajduje się w Tureckim Towarzystwie Historycznym (Demircioğlu, s. 20).

Ruch ten stał się polityką państwa w 1913 roku i miał znaczący wpływ na świat literatury. W tym kontekście po powieści Halide Edip Adivar (1884–1964) *Yeni Turan* (1912), uważanej za pierwszą polityczno-ideologiczną powieść w literaturze tureckiej, ukazała się powieść Müfide Ferit *Aydemir* (1918). Aydemir, idealny bohater powieści, odkłada na bok swoje życie osobiste i podróżuje do tureckich regionów, aby obudzić poczucie narodowości wśród Turków, którzy są wyzyskiwani i uciskani pod dominacją i wpływem Rosji. Walczy o to, by Turcy byli jednym sercem i jedną dłońią, by byli zjednoczeni pod jedną flagą (Kaplan, s. 32; Esin 1971, s. 149). Druga powieść Müfide Ferit, „Ćmy”, która jest przedmiotem niniejszego artykułu, opowiada o tym, co należy zrobić przeciwko zagrożeniu ze strony „obcych szkół” i „obcej kultury” w nowo powstałej Republice Turcji. Müfide Ferit pisała również opowiadania, ale zwróciła na siebie uwagę i weszła do historii literatury dzięki wyżej wymienionym powieściom. Obie powieści autorki są uważane za pierwsze powieści idei panturkizmu i za pierwsze dzieła, które dyktują rozumienie nacjonalizmu (Köprülü, s. 123). Można zatem stwierdzić, że Müfide Ferit jest jedną z pierwszych romantycznych nacjonalistek i idealistycznych powieściopisarek, które chciały szerzyć i popularyzować ideę tureckości przez literaturę. Dzięki tym dwóm powieściom Müfide Ferit Tek może wydawać się pisarką antyzachodnią lub antyobcą, ale tak nie jest. Była ona pisarką, która mówiła kilkoma językami obcymi, studiowała za granicą, gdzie wygłosiła na konferencjach wiele referatów, a także zwolenniczką feminizmu i modernizmu. Ta znakomita pisarka zgodnie z duchem wspomnianych czasów, w powieści *Aydemir* stara się rozbudzić świadomość tureckości, natomiast w *Pervaneler* omawia problem „obcych szkół” i „obcej kultury”, która została odziedziczona po okresie osmańskim w nowym państwie powstałym po Wojnie Wyzwoleńczej Turcji. Nie byłoby błędem stwierdzenie, że te utwory Müfide Ferit Tek były paralelne do ówczesnej polityki państwa, a nawet były odzwierciedleniem słów Mustafy Kemala Atatürka.

Nasze dzieci i młodzi ludzie, którzy będą dorastać, niezależnie od ograniczeń edukacji, którą otrzymają, muszą przede wszystkim zostać nauczeni, że Turcja musi walczyć ze wszystkimi elementami, które są wrogię jej niepodległości, jej własnemu ja i jej narodowym tradycjom (Arsan i inni, s. 850).

POWSTANIE POWIEŚCI „ĆMY”

Ruchy modernizacyjne (unowocześnienia), których podwaliny zostały położone za panowania Mahmuda II (1808–1839) w Imperium Osmańskim, rozwinęły się wraz z edyktem Tanzimatu i objęły całe społeczeństwo. Ekspansja obcych szkół i organizacji misyjnych, które zaczęły powstawać we wczesnych latach tego ruchu modernizacji, również miała miejsce wraz z edyktami Islahatu (1856). Podczas gdy tylko mniejszości religijne cieszyły się nią w Imperium Osmańskim do XIX wieku, to od początku tego stulecia otwierano również szkoły obce prowadzone przez cudzoziemców. Szczególnie w okresie Tanzimatu nastąpił znaczny wzrost liczby szkół, do których mogły zapisywać się również dzieci muzułmańskie (Polvan, s. 129).

To właśnie za panowania Abdülhamida II (1842–1918)¹⁵ te szkoły prowadzone przez cudzoziemców zyskały największą popularność i zintensyfikowały swoją działalność misyjną. W tym okresie szkoły brytyjskie, amerykańskie, francuskie, niemieckie, włoskie

¹⁵ Więcej informacje na temat edukacji epoki Abdülhamida II, zob. Zająć 2013.

i szwedzkie zostały otwarte w wielu częściach kraju. Rosyjscy misjonarze byli aktywni na Bałkanach, Brytyjczycy w krajach arabskich, a Francuzi w Mosulu i Libanie. Abdülhamid II, który wcześniej dostrzegł to niebezpieczeństwo, podjął pewne środki, ale nie były one wystarczające (Yıldırım, s. 61). Po Monarchii Konstytucyjnej II (1908) szkoły te wykorzystywały brak wartości politycznych i zyskały szerokie możliwości swobodnego działania. Po zawieszeniu broni, wraz z okupacją, wiele okrętów wojennych Ameryki przybyło do Stambułu (Kocabaşoğlu, s. 38). Oficerowie, którzy przybyli chronić mniejszości, weszli w bliski kontakt z tymi szkołami. Zwłaszcza Robert Koleji ('Kolegium Roberta') stał się ulubionym miejscem pobytu tych okupacyjnych żołnierzy (Vahapoğlu, s. 43).

Podczas Wojny Wyzwoleńczej Turcji szkoły te stały się centrum szkodliwych działań wobec Turcji, zarówno w Anatolii, jak i w Stambule. Mniejszości, które chwyciły za broń i uczestniczyły w powstaniach w okresie wojny, były wspierane przez obce szkoły. Wiele szkół było wykorzystywanych jako zbrojownie. Fakt, że przyjęły one wrogą postawę w Wojnie Wyzwoleńczej Turcji, działały wspólnie z żołnierzami okupacyjnymi i zachęcały mniejszości do buntu, spowodował, że nowo utworzony rząd republikański miał negatywny stosunek do tych szkół. Wraz z Ustawą o Jedności Edukacji (Tevhid-i Tedrîsât) (1924), niektóre z nich zostały zamknięte, a inne zostały poddane kontroli. W ten sposób uniemożliwiono tym szkołom prowadzenie edukacji religijnej i politycznej. Jednakże, pomimo wielu regulacji, nie można było zapobiec działalności misyjnej w szkołach obcych (Sezer 1999, s. 6). Tak jak Müfide Ferit Tek, widząc zagrożenie ze strony „obcej kultury”, wielu pisarzy zajęło się tą kwestią w swoich utworach¹⁶. Na te szkoły natknął się także Jan Rostafiński, profesor rolnictwa, który na zaproszenie rządowe przyjechał do Turcji w latach 1924–1925 i wspominał o tym w swojej książce.

Mijam znów Paradiso, po drodze wspaniale pobudowany z luksusem budynek szkoły amerykańskiej dla młodzieży tureckiej, propagującej obok ogólnego wykształcenia protestantyzm (Rostafiński 1929, s. 154).

STRESZCZENIE POWIEŚCI „ĆMY”

Powieść „Ćmy” rozgrywa się w Stambule w czasie, gdy Wojna Wyzwoleńcza Turcji została właśnie wygrana. Po zakończeniu wojny żołnierze Ententy zaczęli opuszczać Stambuł. Jednym z bohaterów powieści jest doktor Burhan Ahmet, który jest żonaty z Francuzką o imieniu Claire. Ma dwie córki, Sevdę i Nihal, które wychowywane są pod wpływem matki w kulturze francuskiej, z dala od rodzimej tureckiej tradycji. Młodsze siostry dok-

¹⁶ Proces rozwoju powieści nowatorskiej i szkół obcych w literaturze tureckiej przebiega równolegle. Ze względu na wzrost liczby szkół obcych i potencjału ich uczniów, szkołom tym poświęca się więcej miejsca w powieściach tureckich. Wizerunek szkół zagranicznych, który był po raz pierwszy tematem powieści Ahmeta Mithata Efendiego *Karnaval* (1881), jest negatywny, ponieważ autor opisuje te miejsca jako „szkoły misyjne”, wychowujące ludzi kosmopolitycznych, naśladowujących Zachód i dalekich od uczuć narodowych i religijnych. Ze względu na sprzeciw wobec Abdulhamida II i szerzącą się modernizację, opinia o szkołach zagranicznych w powieści Servet-i Fünun jest pozytywna. Pod wpływem wojny o niepodległość, negocjacji w Lozannie i ustawy Tevhid-i Tedrîsât, pogląd na te instytucje w powieści z okresu republikańskiego ponownie stał się negatywny. „Stara Choroba” Reşata Nuri Güntekina; „Sodoma i Gomora” i „Wygnanie” Yakupa Kadriego Karaosmanoğlu; „Górne Miasto” Şemsettina Ünlü zwracają uwagę na wpływ uczelni amerykańskich na przebudzenie nacjonalizmu ormiańskiego (Aydemir, s. 283).

tora, Leman i Nadire, uczą się z kolei w amerykańskiej szkole zwanej Bizans Koleji¹⁷ ('kolegium bizantyjskie'), gdzie dorastają w obcym środowisku Greków i Ormian. Obie dziewczyny i ich koleżanka ze szkoły, Nesime, podziwiają wszystko, co amerykańskie i widzą swoje zbawienie w wyjeździe do Ameryki. Pragną wyjechać, ponieważ Kolegium zapewnia edukację, która alienuje tureckie dziewczęta od ich kraju, religii i kultury oraz niszczy ich turecką świadomość. Doktor Burhan Ahmet jest jednak człowiekiem słabej woli i nie robi nic, by przeciwstawić się wynaradawianiu swoich córek i siostr.

Inną postacią w powieści, która poślubia obcokrajowca, jest brat Nesime, architekt Sami, kolega doktora Burhana. Sami Bej ożenił się z Polką o imieniu Andree (nazywaną Leh Andree – Andree-Polka). W przeciwieństwie do Claire, Andree kocha Turcję i Turków, ale płonie tęsknotą za ojczyzną, przez co nabawia się choroby nerwowej (określanej w powieści jako *nevrastani* 'neurastenia'). Chociaż rodzina Burhana nie lubi Claire, rodzina Samiego akceptuje Leh Andree z miłością i szacunkiem oraz ufa jej wiedzy i myślom. Po tym jak Andree spędzi trochę czasu z Amirem Çelebim (to jej teść, szejch bractwa mewlewitów), jej choroba zostaje złagodzona, a jej serce wypełnia się spokojem. Kiedy Leh Andree widzi, że obce szkoły odrywają tureckie dziewczęta od rodzimych korzeni i ciągną je do Ameryki, do obcej kultury, a nawet innej religii, do chrześcijaństwa, próbuje uratować przed tym córki i siostry doktora Burhana. Jej wysiłki okazują się jednak bezowocne. Leman ucieka do Ameryki z amerykańskim oficerem, przedstawiającym się jako bogacz, którym notabene nie jest, i skazuje się tym samym na życie w nędzy. Nesime natomiast zaczyna pracować dla chrześcijańskiego stowarzyszenia jako turecka dziewczyna zauroczona amerykańską kulturą. W Kolegium rozchodzą się plotki, że Nesime ma przyjąć chrzest. Jakby na potwierdzenie tej plotki, Nesime wyrusza do Ameryki na parowcu, ale już na samym początku podróży zauważa, że popełniła błąd, opuszczając swój kraj, rodzinę i kulturę. Życie z dala od rodziny w obcym społeczeństwie wśród obcych ludzi zaczyna ją przerażać. Ogarnia ją żal i skrucha, ale jest już za późno na powrót.

Nesime poczuła, jak wszystkie nadzieje, które wypełniały jej serce, rozplywają się. Skrzydła wszystkich marzeń, które ją niosły, zostały złamane... a ona upadła na białą poduszkę jak zraniona ćma... (Tek 2002, s. 154).

DLACZEGO MÜFIDE FERİT TEK

WYBRAŁA NA JEDNĄ ZE SWOICH BOHATEREK POLKĘ?

Jak wspomnieliśmy powyżej, postać Leh Andree jest jedną najbardziej niezwykłych polskich bohaterek literatury tureckiej. Pojawia się w powieści *Pervaneler* (Ćmy) Müfide Ferit Tek. Pisarka posłużyła się tą postacią, by przekazać tureckiemu czytelnikowi swoje obawy, które sprawiły to, że postać Leh Andree wyróżnia się na tle cudzoziemskich bohaterek literatury tureckiej. Dlaczego więc Müfide Ferit Tek stworzyła postać Europejki, tęskniącej za krajem Polki, która poślubiła mężczyznę innej narodowości i wyznania? Co autorka pragnęła przekazać tureckiemu społeczeństwu oraz dlaczego wybrała właśnie Leh Andree jako bohaterkę?

¹⁷ W powieściach tureckich szkoły amerykańskie często określane są nie przez ich prawdziwe nazwy, ale przez nazwy symboliczne, takie jak Bizans Koleji, a czasem jako Amerikan Kız Lisesi – 'Amerykańska szkoła średnia dla dziewcząt' lub Amerikan Koleji – 'kolegium amerykańskie' (Aydemir, s. 282). Recenzent tego artykułu zwrócił uwagę na możliwość, że wspomniana w powieści szkoła o nazwie Bizans Koleji, to American Girls' College, instytucja założona przez misjonarzy protestanckich w Stambule dla dziewcząt ze wschodniego chrześcijaństwa (ormiańskiego, greckiego, bułgarskiego) w Üsküdar. Składam serdeczne podziękowania.

Można powiedzieć, że jest ku temu kilka powodów. Najważniejszym jest fakt, jak wyjaśniliśmy powyżej na przykładach, w społeczeństwie osmańskim, a później w Republice Turcji, dobrze było wiadomo, że Polacy pomimo obcych nacisków kulturowych podczas okupacji w XIX wieku, nigdy nie wyrzekli się własnej kultury, byli mocno przywiązani do własnej tożsamości i kultury. Polacy opierali się działaniom germanizacyjnym i rusyfikacyjnym społeczeństwa przez państwa okupacyjne i zachowali swój język, religię i kulturę. Dlatego Müfide Ferit, w swojej powieści, którą napisała, aby ostrzec swoje społeczeństwo przed groźbą obcej okupacji kulturowej, przed którą stanął jej kraj, wybiera jedną ze swoich bohaterek spośród Polaków, którzy nie ulegli obcej presji kulturowej. Chce pokazać czytelnikowi to przywiązanie, miłość i szacunek do Polski i Polaków w tureckim społeczeństwie. Dlatego pisarka stworzyła postać Leh Andree jako jedną z bohaterek swojej powieści i sprawiła, że mówi ona to, co chce powiedzieć społeczeństwu za pośrednictwem jej ust. Autorka wierzy, że społeczeństwo tureckie zrozumie temat znacznie lepiej, gdy usłyszy to, co autor chce powiedzieć z ust Andree, a to właśnie Andree da bardzo realistyczny i imponujący przykład społeczeństwu tureckiemu.

Innym możliwym powodem, dla którego Müfide Ferit umieściła postać Polki w swojej powieści, jest to, że знаła wielu Polaków. Jak wspomniano wyżej, podczas pełnienia przez jej męża obowiązków ambasadora we wczesnych latach powstania Republiki Turcji, Müfide Ferit wygłaszała referaty na konferencjach zagranicą na temat Republiki Turcji i tureckich kobiet¹⁸. Dzięki temu stała się dobrze znana w Europie i miała okazję poznać wiele osób z jej warstwy intelektualnej. Podczas jednej z takich konferencji w Paryżu lub Turcji jest wysoce prawdopodobne, że Müfide Ferit spotkała feministyczną polską dziennikarkę i pisarkę Wandę Melcer-Rutkowską, która przybyła do Turcji w 1924 roku, aby pracować na Polskiej Wystawie Przemysłowej¹⁹. Podczas pobytu w Stambule Wanda Melcer-Rutkowska również wygłosiła dwa wykłady na temat polskiej sztuki i literatury, które spotkały się z dużym zainteresowaniem tureckich środowisk literackich i artystycznych²⁰. Możliwe jest również, że w tych spotkaniach Müfide Feride Tek zainspirowała się postacią Wandy Melcer-Rutkowskiej, która także ze swej strony wspominała, że poznała kilka pisarek tureckich. Z wielką pochwałą wypowiadała się o Müfide Ferit Tek, opisując tureckie kobiety w swojej książce opowiadającej o wspomnieniach z tej podróży:

Dużo natomiast kobiet oddaje się sztuce, dużo jest kobiet piszących, malujących. Jest kilka dziennikarek, między innymi czarująca pani Mufide Ferid Hanum, małżonka dyplomatycznego eks przedstawiciela Turcji w Paryżu, świetna mówczyni, której odczyty o kobiecie tureckiej w Paryżu, budziły zawsze ogromne zainteresowanie (Melcer-Rutkowska, s. 82).

W świetle wszystkich informacji, które wyjaśniliśmy powyżej, najpierw spróbujmy przybliżyć ogólną strukturę tej powieści.

¹⁸ *Paris Muhabirinden: Paris'te Türk Hanımının Konferansı*, İleri Gazetesi, 16 Haziran 1922; *Türk Ulusal Hareketi, Bayan Ferit-Bey'in Konferans Metni*, Fransızcadan çeviren Ayfer Er, Hidayet Özcan, „Akademik Bakış”, 6, 11, Kış 2012, s. 293–312.

¹⁹ Więcej informacji na temat tej wystawy w Stambule zob. *Lehistan (Polonya) Sanayisi ve Türkiye-1924*, Polonya Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği Ankara 2006; *Gazeta Poranna* 2 Grosze, rok 12, nr 69 (4058) 1924 Warszawa, s. 1.

²⁰ *Blok – Czasopismo Awangardy Artystycznej, Numer poświęcony architekturze i teatrowi*, nr 10, 1925, s. 9; Jan Rostafiński wspomina również, że Wanda Melcer-Rutkowska jeździła do Stambułu na delegacje i wygłaszała tam referaty (Rostafiński, s. 8).

OGÓLNA STRUKTURA POWIEŚCI „ĆMY”

Müfide Ferit Tek zdaje sobie sprawę, że Wojna Wyzwoleńcza Turcji zakończyła się zwycięstwem, lecz tylko na polach bitwy, natomiast okupacja kraju nadal trwa w kontekście kulturowym. Jak wspomnieliśmy powyżej, pisarka studiowała za granicą i nie jest wroga kulturze europejskiej, ale dostrzega niebezpieczeństwo akulturacji i utraty własnej tożsamości. Przed tym pragnie przestrzec społeczeństwo tureckie i władców nowo utworzonej Republiki Turcji. Przez swoją powieść stara się zapobiec niszczycielskiemu wpływowi obcego szkolnictwa na młodzież turecką. Według niej te obce szkoły zostały założone w celu prowadzenia działalności misyjnej i stanowią największe zagrożenie dla tożsamości narodowej i patriotycznego wychowania, a tym samym oddalają młodzież turecką od rodzimej kultury i wiary. Według pisarki innym negatywnym czynnikiem są mieszane małżeństwa zawierane przez nieświadomych niebezpieczeństwa Turków z cudzoziemkami. Powodują one, że zrodzone z nich dzieci są od najmłodszych lat pozbawiane kontaktu z kulturą turecką i znajdują się w zawieszeniu pomiędzy dwiema kulturami, dwiema tożsamościami, różnymi tradycjami. Autorka twierdzi wręcz, że różnice narodowościowe, językowe, religijne i w zakresie tradycji prowadzą ostatecznie do braku miłości w tych małżeństwach, co naraża także osobowość dzieci na niebezpieczeństwo. Chce przekazać te myśli społeczeństwu i wykorzystuje popularny motyw tureckiej poezji dywanowej świecy i ćmy (tur. *şem'u pervane*), porównując osoby oderwane od rodzimych wartości i tradycji do ćmy ślepo podążającej za obcymi wzorcami, którą czeka śmierć. Gdyby się dokładniej zastanowić, to motyw świecy i ćmy jest przez pisarkę wykorzystany w zupełnie innym kontekście niż u poetów dywanowych (zob. Armutlu). U nich świeca i ćma były symbolem zatracenia się w miłości i związanego z tym cierpienia, Müfide Ferit Tek podkreśla raczej zwodniczy blask światła, który wydaje się obietnicą czegoś wspaniałego, a przynosi tylko zniszczenie. Jest to więc swoista parafraza klasycznej metafory miłosnej fascynacji.

Dlatego też autorka rozwija pierwszą i najważniejszą część powieści wokół świecy (*şem*), którą stanowi Kolegium Bizantyjskie. Uosabia ono koncepcję obcej szkoły misyjnej działającej na potrzeby określonej doktryny. Szkoła zatrudnia wybitnych nauczycieli dla swoich uczniów, którzy również nie są przypadkowi. Jedynym celem tych staranie wyszkolonych nauczycieli było wychowanie osób, które sercem i umysłem wierzą w Amerykę. Z tego właśnie powodu autorka nazywa tę szkołę „fabryką ludzi”, która pozbawia Turków własnej tożsamości i zamienia ich w miłośników Ameryki (Tek 2002, s. 47). Czekają im jednak wielkie rozczarowanie. Bo jasne jest, że ludzie, którzy tracą swój język, religię i tożsamość, nigdy nie będą szczęśliwi.

Towarzysząc tym przemyśleniom, autorka tworzy ćmy, czyli bohaterki powieści, które będą krążyć wokół centrum przyciągania, a mianowicie Kolegium, które umieszcza na głównej osi powieści. Ćmy, które następnie się poświęcą: Leman, Nesime, Andree, Claire, nauczyciele Kolegium itd. Nie ma wątpliwości, że są to ćmy, które krążą wokół Kolegium, jakby świątyni Baala, w analogii autorki (Tek 2002, s. 99). Warto jednak zauważyć, że ćmy te uszeregowane są względem ich cech i miejsca, do którego są kierowane. Biorąc pod uwagę ich lokalizację i cechy, można tu wymienić trzy różne kategorie: ćmy ochotnicze, ćmy upolowane i ćmy nieszczęśliwe.

ĆMY OCHOTNICZE, ĆMY UPOLOWANE I ĆMY NIESZCZĘŚLIWE

Przedstawicielami pierwszej grupy są ćmy ochotnicze; w powieści są to nauczyciele Kolegium Bizantyjskiego: Dyrektorka szkoły, pani Cemile, panna Jones, panna Hare, pani Williams itd. Są to najbardziej lojalne i dobrowolne ćmy Kolegium, których praca bardziej przypomina misję w klasztorze aniżeli pracę w szkole. Są lojalne wobec programu, celu i nauczania Kolegium (Tek 2002, s. 39). Chociaż noszą tożsamość nauczycieli, nigdy nie oddają tego uczucia czytelnikom; wręcz przeciwnie, swoim zachowaniem i wyglądem sprawiają wrażenie obrońców lub misjonarzy doktryny.

Zgodnie z doktryną Kolegium Bizantyjskiego obracają się wokół Kolegium również „ćmy upolowane”, czy „ćmy lokalne”: Leman i Nesime. Chociaż Müfide Ferit nie używa bezpośrednio terminów „upolowane” lub „tutejsze” w odniesieniu do Lemana i Nesime, to opisując ich tragiczne życie, preferuje podobne lub inne terminy. Na przykład w pewnym momencie używa przymiotnika „ślepy”, kiedy to słowami doktora Burhana określa je jako „ślepe ćmy, które przywierają do szkieł lamp i płoną, przyciągane każdym blaskiem” (Tek 2002, s. 137). Jednak bez względu na to, jak zostaną scharakteryzowane, nie zmienia to faktu, że są prawdziwymi ćmami, które krążą wokół Kolegium z chęcią spalenia się:

Wszyscy są nieszczęśliwi! Niektórzy z nich, pod wpływem nauczyciela religii, stali się ograniczonymi obrońcami protestantyzmu i wielbicielami Ameryki; niektórzy z nich, patrząc na złośliwego niezamężnego starego nauczyciela, próbowali walczyć z mężczyznami; niektórzy z nich nie mogli zaakceptować żadnego innego życia niż sport, żadnej siły innej niż mięśnie; ale wszyscy nie byli w stanie wyobrazić sobie innego świata niż Ameryka (Tek 2002, s. 53).

Ostatnią grupę stanowią ćmy nieszczęśliwe – osoby „pozbawione korzeni, wyrwane z ich ziemi” (Tek 2002, s. 68). Do tej grupy należą Francuzka Claire i Polka Andree. Niewątpliwie nie przypominają one ani Leman i Nesime, ani nauczycieli z Kolegium, ponieważ nie są ani uczniami, ani nauczycielami. Pod tym względem niemożliwe jest, aby krążyły wokół doktryny Kolegium. Jednak nawet jeśli nie są uczniami i nauczycielami Kolegium i nie krążą wokół niego, nie zmienia to faktu, że w istocie są ćmami; Andree i Claire zostały oderwane od swojego kraju, kultury, środowiska, rodziny, krótko mówiąc, od swojej kulturowej przeszłości i zostały skazane na Stambuł z powodu swoich tureckich małżonków. To oderwanie kulturowe i dziedziczne zamienia je w ćmy, które muszą krążyć wokół odległej im kultury. W tej nowej „ojczyźnie” ani blask Stambułu, ani mężowie, których poślubiły z miłością, ani dzieci, które urodziły, nie mogą ich uszczęśliwić. (Tek 2002, s. 119).

Zarówno cytaty, jak i omówione fragmenty wskazują, że Claire i Andree są „ćmami”, które obracają się wokół swoich wartości i kultury. Z drugiej strony Leman i Nesime są „ćmami”, które zostają złapane w płonące światło Bizantyjskiego Kolegium, będącego przedstawicielem obcej kultury, kultury amerykańskiej w Turcji, i doprowadzone do wyniszczenia. Claire i Andree, jako cudzoziemki, tęsknią za ojczyznami, w których zostały wychowane. Z kolei ślepe (upolowane, tutejsze) ćmy to ludzie, którzy wyrzekają się swoich korzeni, zafascynowani obcą kulturą, porzucający rodzimą tradycję.

Jak wspomniano powyżej, Müfide Ferit tworzy swoje postacie (ćmy) w taki sposób, aby stanowiły kontrast. Głównym powodem tego jest niewątpliwie chęć przekazania czytelnikowi swojego przesłania w bardziej efektywny i dobitny sposób. W rzeczywistości,

czytając losy owych postaci czytelnik nieuchronnie porównuje je i dochodzi do wniosku, że tutejsze (upolowane) ćmy są na złej drodze. Taki jest też cel autorki. Chce, aby czytelnik dokonał porównania między ćmami, a tym samym uświadomił sobie zagrożenie ze strony obcych szkół i obcej kultury. Co więcej, wybierając na jednego ze swoich bohaterów kobietę z Polski, Müfide Ferit kreuje naprawdę wzorową postać, której może zaufać społeczeństwo tureckie, świadome tego jak bardzo mieszkańcy Polski przywiązani są do swojej kultury i tożsamości, i które sympatyzuje z Polską. Choć metaforami autorka przyciąga uwagę czytelników, w przypadku polskiej bohaterki stara się być bardziej przekonująca. Przyjrzyjmy się zatem doświadczeniom Leh Andree w powieści podkreślającej turecki nacjonalizm i zobaczmy, jak ważną i skuteczną rolę Lech Andree w niej odgrywa.

LEH ANDREE – ĆMA GOREJĄCA ŻAREM TĘSKNOTY ZA OJCZYZNĄ I JEJ ROLA W POWIEŚCI

Leh Andree, nieszczęśliwa ćma Müfide Ferit, to piękna, postawna kobieta o krótkich włosach (w ówczesnej Turcji to symbol feminizmu), wielkich zielonych oczach i pięknej figurze. Sami Bej, który wyjechał do Paryża i gdzie studiuje architekturę, poznał tam Leh Andree, z którą natychmiast się ożenił. W Paryżu Andree jest wrażliwą studentką konserwatorium, która z roztertowaniem przygląda się otoczeniu. Jej rodzina jest znaną artystyczną rodziną w Polsce (Tek 2002, s. 67). Ona sama jest pełną energii artystką, która gra na fortepianie z niezwykłą wprawą. Andree jest spokojna, delikatna, powściągliwa i wyrafinowana. Przez całą powieść Andree sprawia wrażenie artystki poszukującej spokoju i harmonii duszy.

Andree, podobnie jak żona doktora Burhana, Claire, poślubiwszy Samiego, przyjeżdża do Stambułu, by tu osiedlić się i wieść szczęśliwe życie. Jednak po przybyciu do Stambułu Andree upodabnia się stopniowo do pożółkłych, zwędzonych roślin, które zostały wyrwane z korzeniami i przesadzone w inne miejsce, nie mogą przyzwyczaić się do nowej gleby: „W jej wielkich, pięknych oczach pojawia się ból nieosiągalnych marzeń. Ze swoim osłabionym ciałem zamienia się w posąg tęsknoty” (Tek 2002, s. 68). Nie może być szczęśliwa z ukochanym nawet w tak pięknym mieście, jak Stambuł. To miasto, w którym mieszka od siedmiu lat, jest dla niej niczym więzienie lub miejsce wygnania. Nieustannie tęskni za swoim krajem, sztuką, kulturą, zwyczajami, okolicą, w której dorastała i do której się przyzwyczaiła.

Nie może wyzbyć się tęsknoty za życiem, które prowadziła przed przyjazdem do Stambułu i dziedzicznej tradycji, która krąży w jej krwi od wieków. Ponieważ wychowywała się i rozkwitała w artystycznej dzielnicy dzięki wpływom swojej rodziny, środowiska i swojemu talentowi, w Stambule narzekała na brak sztuki europejskiej. Czasami leżała w łóżku całymi dniami i myślała o artystycznym przepychu ośrodków europejskich, które zostawiła za sobą, jakby tęskniła za kochankiem, myślała o swoim otoczeniu, które już jej nie pamiętało, odkąd je opuściła, płakała jednocześnie kochając nawet ból, jaki te wspomnienia wywoływały w jej sercu. Nie mogła znaleźć niczego, co wypełniłoby jej pustą duszę poza bólem i udręką. Gdy zapalała papierosa, w jego dymie ożywał każdy szczegół jej rodzinnego miasta, ulice, place, teatry, fantazyjne ubrane kobiety wychodzące z opery (Tek 2002, s. 119). Widać, że te marzenia Andree stanowią odbicie obrazu nowoczesnego świata panującego w ówczesnym społeczeństwie tureckim.

W Stambule dla Andree, ćmy nieszczęśliwej, która ani na chwilę nie może zapomnieć o swoim kraju, pocieszenie stanowią dwie rzeczy. Pierwszą z nich jest obecność Claire.

Chociaż obie kobiety różni temperament, wychowanie, osobowość artystyczna i pochodzenie kulturowe, stają się przyjaciółkami. Ponieważ te dwie postacie bardzo różnią się od siebie, pisarka określa tę przyjaźń słowem „dziwna”. Jest to niewątpliwie przyjaźń z obowiązku, która rozwija się pod wpływem poczucia „będącego obcym w obcej kulturze”, a nie prawdziwej przyjaźni (Tek 2002, s. 67). Tutaj autorka odróżnia swoją bohaterkę Andree od Claire tak jak społeczeństwo tureckie widzi Polskę inaczej, niż inne kraje europejskie. Chociaż obie są charakteryzowane jako ćmy, Andree ma inne cechy niż Claire. Francuzka jest gadatliwa, prosta, powierzchowna, wyluzowana i nieco prowincjonalna, Andree natomiast spokojna, powściągliwa, delikatna i subtelna. Tak jak dusza Andree jest duszą, która poszukuje, chce się uczyć i analizuje samą siebie, tak Claire jest kobietą prostolinijną, pozbawiona chęci analizy i wychodzenia ponad zjawiska powierzchowne.

Drugą rzeczą, która cieszyła Andree w Stambule to szejk Mevlevi Amir Çelebi, który jest również jej teściem, i działał w klasztorze derwiszów (*dergâh*). Andree znajdowała w tym człowieku i jego klasztorze spokój, i wzniosłość ducha, których nie mogła znaleźć nigdzie indziej. Podstawą tego zrozumienia i miłości była niewątpliwie uniwersalność i czysta sztuka, która wykraczała poza wszelkie lokalne różnice. Doświadczony szejk Çelebi i młoda, piękna polska kobieta, nie porozumiewali się tym samym językiem, a mimo to rozumieli się nawzajem pomimo wielu różnic. Różniło ich pochodzenie, dziedzictwo, wykształcenie, wychowanie, religia i zwyczaje. Pomimo że Andree mówiła trochę po turecku, to jednak często komunikowali się bez używania słów. Według doktora Burhana rozumieli się nawzajem przez filozofię, sztukę i serce. Amir Çelebi siadał do modlitwy różańcowej, czytał i patrzył na Andree oczami pełnymi zrozumienia. Andree czuła się uzdrowiona jego spokojem i ciszą. Czasami Andree łamaną turecczyzną opowiadała swojemu teściowi o europejskich mistykach, a Amir Çelebi opowiadał jej o życiu Mevlany, Dżelaluddina Rumiego i czytał fragmenty jego Masnavi. W ten sposób oboje rozumieli się bardzo dobrze. Według Samiego Beya, Andree była zakochana w Mevlanie i namiętnie kochała *dergâh*, czyli bractwo mewlewitów. Z tego też powodu Sami zaproponował jej przyjęcie islamu. Jednak według Andree nie trzeba być muzułmaninem, aby zrozumieć piękno i artystyczną harmonię (Tek 2002, s. 74). W poniższych słowach Andree wyjaśnia swoją sytuację Claire i jej mężowi dr Burhanowi oraz swojemu mężowi Samiemu, którym ciężko jest ją zrozumieć:

Czasami siedzę sama z moim teściem. Teraz mówię trochę po turecku, ale przez większość czasu nie rozmawiamy. Odmawia różaniec, recytuje Koran i od czasu do czasu patrzy na mnie oczami pełnymi zrozumienia... I wtedy, dzięki płynącemu od niego spokojowi i wyciszeniu, czuję, że moje serce się uspokaja, jego ogień gaśnie, a ja jestem uzdrowiona... Nikt inny nigdy nie dał mi tego spokoju. Nawet mój mąż. Nawet gdy rzucałam się w jego ramiona z największą miłością, nie czułam tego. [...] Czy wiesz, co dzisiaj robiliśmy? Wyjaśniłam teściowi europejską mistykę w moim łamanym tureckim; przetłumaczyłam kilka utworów z Rusbrocka i św. Jana z Ávili, a on opowiedział mi o życiu Mevlany; przeczytał stronę lub dwie z Masnavi... byliśmy zgodni. Oboje byliśmy szczęśliwi... dlatego też dzisiaj jestem mistyczna i pijana (Tek 2002, s. 68–70).

Leh Andree z Burhanem, Samim i Claire często przyglądali się rytuałowi *sema* we wspomnianym *dergâhu* (Tek 2002, s. 74). Andree patrzyła na ten cudowny rytuał wykonywany przez derwiszów Amira Çelebiego w nadziei na odnalezienie boskiego spokoju i położenie kresu dręczącemu jej serce. Jednak Sami oceniał ten rytuał nie z miło-

ścią i uczuciem, ale z umysłem matematycznym. Claire, która nie zdawała sobie sprawy z głębi ludzkiej duszy, obserwowała tę scenę ze śmiechem, z kolei Nesime powiedziała Andree dzień wcześniej, że porównała ten rytuał do tanga (Tek 2002, s. 76). Wszystkie te zachowania buntowały Leh Andree. Podczas gdy Andree, która była cudzoziemką, zbliżyła się do Amira Çelebiego, to jego córka, Nesime, oddaliła się od ojca z powodu wpływu szkoły, do której uczęszczała. Andree dziwiła się, że z ojca-poety, takiego jak Amir Çelebi, mogą pochodzić dzieci takie jak Sami, który był matematykiem i Nesime. Obydwoje mieli mentalność protestancką. Andree uważała za dziwne, że chociaż Nesime jest stosunkowo blisko swojego ojca, to starała się znajdować duchowe spełnienie w dzielnicy amerykańskiej, a nie w *dergâhu* swojego ojca (Tek 2002, s. 77).

Sami z Burhanem i Andree byli zasmuceni sytuacją Nesime i dlatego wyruszyli na spotkanie z dyrektorem szkoły. Ta podróż do Kolegium dała Andree także możliwość dokładnego zobaczenia tej szkoły. Po drodze Andree pokazała Samiemu tę szkołę; szkołę za drzewami, ze światłami wychodzącymi ze wszystkich okien; było to Kolegium Bizantyjskie, stojące samodzielnie w samym centrum wyspy Heybeli, imponujące, dominujące, aroganckie, oświetlone i sprawiające wrażenie niezależnego (Tek 2002, s. 103). Będąc pod wpływem tego obrazu, Andree wskazała na Kolegium i nazwała je „źródłem światła, które przyciąga émy”, „tym, które przyciąga i pali” (Tek 2002, s. 104). Autorka wypowiedziała te słowa, stanowiące główną tezę książki, właśnie za pośrednictwem ust Andree.

Zwiedzając Kolegium, Leh Andree nie znalazła tam żadnych śladów tureckości. Podczas gdy zasoby kulturowe wszystkich innych krajów tam były, tureckość została zniszczona. Były tylko wody błękitnego Morza Marmara i obraz Stambułu widziane z okna (Tek 2002, s. 101). Andree miała za złe, że nawet kamienie na budowę budynku zostały przywiezione z Ameryki, a tureckie dywany z Antepu były pokazywane jako dzieło Ormian. Zastanawiające dla niej było to, jak to jest możliwe, że w tym miejscu edukacji, gdzie nie ma tureckości, studenci „wchodzą do tej szkoły jako Turcy, ale nie mogą jej opuścić jako Turcy” (Tek 2002, s. 103). Ta szkoła, źródło światła przyciągającego émy, najpierw przyciągała do siebie studentki, a następnie je spalała. Biorąc pod uwagę wszystko, co zobaczyła, Andree właśnie tam uświadomiła sobie, dlaczego Nesime i wiele innych dziewcząt nie pamiętały o swojej przynależności do Turcji. Dowodem na to było w końcu małżeństwo Leman z amerykańskim oficerem i wyjazd Nesime z kraju zaraz po ukończeniu szkoły. Wyjazd z gwarancją pracy udzieloną jej przez Fundację Jezusa Chrystusa, organizację powiązaną oczywiście ze szkołą.

Jak już wspomnieliśmy powyżej nieszczęśliwa w swoim małżeństwie Andree, która opisywała siebie jako osobę poszukującą własnej duszy, nigdy niezaspokojoną, nigdy nie usatysfakcjonowaną, nieustannie zmagającą się z nowymi potrzebami, poszukującą rzeczy, których nie zna i pragnącą nauczyć się wszystkiego; z topiącym się w nieskończonym ogniu i wymizerowanym od tęsknoty za ojczyzną ciele, stała się osobą neurasteniczną. Kiedy doktor Burhan zobaczył ją w tym stanie, natychmiast ją zdiagnozował i radził, aby udała się do swojego kraju (Tek 2002, s. 69). Andree podążając za tą radą wyjechała na jakiś czas do ojczyzny. Jednak ta podróż nie złagodziła jej bólu neurastenicznego; wręcz przeciwnie, spowodowała nasilenie bólu i musiała wracać do Stambułu. Andree czuła się oderwana od całego świata. Ponieważ od kiedy zaczęła mieszkać w Turcji, tak samo stała się wyobcowana w Polsce. Tak samo, jak czuła się wyobcowana, kiedy zamieszkała w Turcji, tak teraz czuła się w swojej ojczyźnie:

Nagle poczułam się tam, tak samo obco jak tutaj. Dawna Polka straciła duszę. Jak roślina raz wyrwana z korzeniami, nie mogłam utrzymać się na ziemi. Nie zdając sobie z tego sprawy, przyzwyczaiłam się trochę do mojej drugiej ojczyzny. Kiedy tam byłam, zaczęło boleć mnie serce. Jednak zdaję sobie sprawę, że my, obcokrajowcy, którzy poślubiamy Turków, przestajemy być naturalnymi istotami ludzkimi. Każdy człowiek ma swoją ojczyznę, swoje korzenie. My nie mamy korzeni po żadnej stronie, stoimy w powietrzu między dwiema ziemią, nasze korzenie bolą od braku ziemi. I to jak bolą (Tek 2002, s. 72).

Pomimo wszystko, widać także, że Leh Andree starała się zaangażować w życie tureckiego kraju, próbowała naśladować sposób życia Turków, aby lepiej ich zrozumieć. Mieszkała w tureckich dzielnicach, żyła jak Turcy. Próbowała naśladować surowość, wytrzymałość i wiarygodność Turków, co jej zdaniem utrudniało im życie (Tek 2002, s. 70). Jej zdaniem, to właśnie dlatego Turcy znaleźli się w ślepym zaułku. Problem stanowiła tu zdolność Turków do pozostania eleganckimi, spostrzegawczymi i artystycznymi tylko we własnej wyobraźni, we własnych umysłach, bez proszenia o pomoc z zewnątrz. Turcy tworzyli wszystkie artystyczne subtelności i artystyczne gusta we własnych umysłach. Jednak wyobrażenia Andree dawała jej jedynie ogień tęsknoty. Narzekała, że jej wewnątrz jest suche z powodu braku sztuki. Chcąc upodobnić się do Turków, stała się ich prymitywną imitacją. Podobnie jak lalki, które chce się upodobnić do ludzi; pod uśmiechniętymi oczami stają się osobami bez uczuć, bez zrozumienia, bez pamięci, bez pragnień, bez ojczyzny. Według Andree byt pozbawiony sztuki równa się bytowi bezpieczeństwa nieszczęśnika. Kiedy wyszła za mąż, miała nadzieję zostać bohaterką miłości na Wschodzie. Zamiast tego stała się posągiem tęsknoty. Ona sama była nieszczęśliwa, a ten, kto ją poślubił, również był nieszczęśliwy. Wiedziała, że dzieci, które się z niej zrodzą, również będą nieszczęśliwe (Tek 2002, s. 122).

Niezwykłe słowa Andree, która w Stambule cierpiała na wielką tęsknotę i ból za ojczyzną, które są zawarte w rozmowie z doktorem Burhanem pod koniec powieści, zawierają zarówno jej własną tragiczną sytuację, jak i tezę, której broni od samego początku autorka powieści. Słowami w tej rozmowie Andree jest niejako przedstawicielką Müfide Ferit i podsumowuje myśli autorki:

Jeśli chcesz być spokojny i szczęśliwy, nie wykraczaj poza zasady swojej kultury oraz sposobu życia, jaki zamierzasz prowadzić. Nie można być szczęśliwym w życiu, jeżeli jest one sprzeczne z otrzymanym wychowaniem. Nie uważam nawet za rozsądne, aby wasze córki otrzymywały zagraniczne wychowanie. [...]. Po nienaturalnym wychowaniu chcesz, aby dziewczyny tureckie zapomniały o wszystkim i wróciły do normalnego życia. Czy jest to teraz możliwe? Kim się wtedy staną? Są nieszczęśliwe jak my. Ich życie i nasze życie są już czasami do siebie podobne. Zarówno one, jak i my jesteśmy pozbawionymi korzeni wędrowcami wyrwanymi z ziemi. Jesteśmy przegrzani, którzy skrywają ślad ognia w naszych duszach. Wszyscy jesteśmy przyciągani przez światło jakiegokolwiek ognia, jak to ujałeś. Jak bezmyślnieśmy, niektórzy z nas podróżują do ognia miłości, inni do mirażu krajów, w których zostaliśmy wykształceni, wszyscy do nieznanego życia, do wymagowanej błogości. Nie widzimy niebezpieczeństwa, dopóki nasze skrzydła nie zostaną spalone i spalone, w długich agoniach... Szkodaśmy! (Tek 2002, s. 124).

PODSUMOWANIE

Od początku XIX wieku do pierwszych lat istnienia Republiki Turcji powstało wiele dzieł skierowanych przeciwko zagrożeniu ze strony obcych szkół i obcej kultury, co stanowiło istotny problem w tureckim społeczeństwie. Najbardziej niezwykłą z nich jest powieść „Ćmy” autorstwa Müfide Ferit Tek, nacjonalistycznej pisarki. Uderzające jest to, że w tym dziele, które zawiera wszystkie cechy tureckiego nacjonalizmu, pojawia się cudzoziemka, bohaterka z Europy, która wypowiada to, co autorka chce przekazać czytelnikowi. Müfide Ferit Tek stosuje trzy ważne strategie, aby jej dzieło, które napisała w celu wzbudzenia nacjonalistycznych uczuć tureckiego społeczeństwa po wojnie, zostało przyjęte przez czytelników. Pierwszą z nich jest metafora „świecy i ćmy” zapożyczona z tureckiej poezji dywanowej. Dzięki temu autorka przyciąga uwagę czytelnika. Po drugie, ćmy zostały przypisane do różnych grup, tworząc kontrasty za pomocą tej metafory. W ten sposób autorka powieści chce wzbudzić uczucia nacjonalistyczne, zmuszając czytelnika do dokonywania porównań. Wreszcie, co najważniejsze, wykorzystuje sympatię do Polski w społeczeństwie tureckim oraz fakt, że Polska jest dla Turków symbolem wolności i patriotyzmu. Dzięki temu Müfide Ferit Tek chce zdobyć zaufanie czytelnika. Dzięki tym wszystkim strategiom, powieść „Ćmy” wydana w 1924 roku, spotkała się z wielkim entuzjazmem i wzbudziła emocje patriotyczne w społeczeństwie tureckim, docierając do dużej liczby czytelników i zyskując popularność.

Podsumowując można stwierdzić, że powieść „Ćmy” Müfide Ferit Tek rozbudziła uczucia narodowe, których potrzebowało nowe państwo, by skonsolidować, dać mu ideologiczną podstawę. Wiarygodność i wpływ postaci Leh Andree, która została umiejętnie skonstruowana i przedstawiona przez autorkę, odegrała w tym zadaniu ważną rolę. O sukcesie dzieła zadecydował również fakt, że autorka dobrze знаła społeczeństwo tureckie i jego reakcje. Nie będzie także błędem stwierdzenie, iż wpływ tej powieści, wysoko cenionej przez Turków, trwa do dziś.

BIBLIOGRAFIA

- Abasıyanık, Sait Faik. *Plaj İnsanları*. „Sarınc”, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 11–16.
- Ahmet Mithat Efendi. *Paris’te Bir Türk*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000.
- Arik, Sabire. *Ahmet Mithat Efendi i Bohater Jego Powieści – Gardijański*. „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3–4, 2007, s. 181–188.
- Arik, Sabire. „Rzeczpospolita Polsko-Litewska XVI–XVIII Z Perspektywy Historiografii Tureckiej”. *Widziane z Zewnątrz*, red. Michał Baczkowski i inni, DIG, 2011, s. 227–239.
- Arik, Sabire. „Z dziejów Prasy Osmańskiej. Polski Emigrant Lehli Hajreddin Bej”. *Polonia-Italis-Mediterranee-Studia ofiarowane Pani Profesor Danucie Quirini Popławskiej*, Wydawnictwo Historia Iagiellonica, 2018, s. 387–401.
- Arik, Sabire. *Z historii tureckiej farmacji: Bońkowski Pasza – pierwszy chemik palacu osmańskiego*. „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, Kraków 2021, t. 25, s. 55–70.
- Armutlu, Sadık. *Klasik Fars ve Türk Şiirinde Ortak Bir İmge: Şem’ ve Pervane*. „Turkish Studies”, 13/20, Yaz (summer) 2018, s. 77–139.
- Atatürk’ün Söylev ve Demecleri I–III*, red. Arsan, Nimet; Borak, Sadi; Kocatürk, Utkan, Atatürk Araştırma Merkezi, TTK Basımevi, Ankara 1997.
- Aydemir, Mustafa. *Türk Toplumunda Ermeni Milliyetçiliğinin Uyanışında Amerikan Kolejlerinin Etkisi*. „İğdir Sosyal Bilimler Dergisi”, nr 13, Ekim (październik) 2017, s. 277–295.
- Banarlı, N. Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, tom 2, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1987.

- Demircioğlu, Cemal. *Müfide Ferit Tek ve Romanlarındaki Milliyetçilik*. Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 1998.
- Duymaz, Recep. *Aydemir Üzerine*, „Aydemir Önsöz”, Kaknüs Yayınları, 2002 İstanbul, s. 7–10.
- Enginün, İnci. *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.
- Esin, Emel. *Ahmet Ferit Tek*, „Türk Kültürü”, nr 103, Aralık 1971, s. 137–142.
- Esin, Emel. *Pervaneler*, „II baskıya Önsöz”, İstanbul, Otağ Yayınları, 1974.
- Esin, Emel. *Müfide Ferit Tek*, „Türk Ansiklopedisi”, tom 31, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1982.
- Filipowska, Sylwia. *Obraz dziewiętnastowiecznego Stambułu w polskiej i tureckiej literaturze wspomnieniowej*. Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.
- Göre, Zehra. „Lehistan'da Bir Osmanlı Sefiri: Zıstoylu Hacı Ali Ağa'nın Manzum Sefaretnamesi ve Lehistan İzlenimleri”, *Remarks on Turkish Studies – Türklük Mülahazaları*, red. Marzena Godzińska, Aslı Cevgin Uysal, Władysław Chilmon, Şarkiyat Fakültesi Varşova Üniversitesi, Warszawa 2015, s. 13–25.
- Hanoğlu, Şükrü. „Türkçülük”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, nr 5, İletişim Yayınları İstanbul 1985, s. 1394.
- Kaim, Agnieszka, A. *Konstanty Borzęcki – przypadkowy bohater transgresji historycznej*, „Studia Migracyjne. Przegląd Polonijny”, Uniwersytet Jagielloński, Czerwiec, 1/2020, s. 281–306.
- Kaim, Agnieszka, A., Dominik, Paulina. *The Second-Generation Polish Emigres in Istanbul as Transcultural Agents in the Ottoman Modernizing Reforms in the late 19th and 20th Centuries*, „Hemispheres”, vol. 38(2023), s. 5–34.
- Kaplan, Ramazan. *Aydemir*, „Milli Kültür”, wyd. 70, 1990, s. 32–34.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Kiralik Konak*. İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Kocabaşoğlu, Uygur. *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika*, Arba Yayınları, İstanbul 1989.
- Kolcu, Ali İhsan. *Milli Edebiyat Nesir*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2011.
- Kolodziejczyk, Dariusz. *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th–18th century). An Annotated Edition of Ahidnames and Other Documents*. Brill, Leiden–Boston–Köln 2000.
- Kovacs, Istvan. *Józef Bem. Bohater wiecznych nadziei*. Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2002.
- Köprülü, Fuat. *Aydemir*. „Bugünkü Edebiyat”, Haz. Mehmet Akif Çeçen, Ahmet Balci, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s. 123–128.
- Lehistan (Polonya) Sanayisi ve Türkiye–1924*, Polonya Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, Ankara 2006.
- Lewak, Adam. *Dzieje Emigracji Polskiej w Turcji (1831–1878)*, Instytut Wschodni, 1935.
- Łatka, Jerzy S. *Lehli znaczy Polak*, Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2012.
- Melcer-Rutkowska, Wanda. *Turcja Dzisiejsza*, Biblioteka Dzieł Wyborowych, 1925.
- Moustapha Djelaleddin. *Les Turcs Anciens Et Modernes*, Paris 1870.
- Mustafa Celâleddin Paşa. *Eski ve Modern Türkler*, çev. Güven Beker, İstanbul 2014.
- Pajewski, Janusz. *Buńczuk i Koncierz. Z Dziejów Wojen Polsko-Tureckich*, Wydawnictwo Poznańskie, 2003.
- Polvan, Nurettin. *Türkiye'de Yabancı Eğitim*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1952.
- Rostafiński, Jan. *Autem i arabq przez Anatolię*, M. Arct. Seria: Biblioteka Podróży Egzotycznych, Warszawa 1929.
- Sezer, Ayten. *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923–1938)*, TTK, Ankara 1999.
- Siemieniec-Gołaś, E. *Władysław Jabłonowski – polski lekarz w osmańskiej służbie. Znacze i badacz Wschodu*. „Perspektywy Kultury”, 35(4) (Grudz. 2021), s. 117–134.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Mahur Beste*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- Türk Ulusal Hareketi, Bayan Ferit-Bey'in Konferans Metni*, Fransızcadan çeviren Ayfer Er, Hidayet Özcan, Akademik Bakış, 6, 11, Kış 2012, s. 293–312.
- Türk Soroptimistu, *Müfide Ferit Tek Özel Sayısı*, Çeltüt Matbaacılık, 37, İstanbul 1972.
- Tek, Müfide Ferit. *Pervaneler*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002 (*Müfide Feride Tek, Pervaneler*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1924).
- Tek, Müfide Ferit. *Aydemir*, Kaknüs, İstanbul 2018.
- Tek, Müfide Ferit. *Hayat Hikayem*, „Türk Kadını”, rok 7, nr 81–82, Şubat–Mart (luty–marzec) 1973, s. 6–7.

- Unat, Faik Resit. *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*. Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987.
- Uşaklıgil, Halit Ziya. *Mai ve Siyah Açıklamalı Orijinal Metin*, Can Yayınları, İstanbul 2022.
- Ünal, Yenai. *Ahmet Ferit Tek*, Bigeöğüz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Vahapoğlu, M. Hidayet. *Osmanlıdan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1990.
- Vetulani, Tadeusz. *Wzduż Anatolii*, Wydawnictwo Instytutu Wschodniego, 1937.
- Yurdakul, Mehmed Emin. *Ey Türk Uyan! Şiirler*, Serdengeçti Yayınları, Ankara 1962.
- Yıldırım, Uğur. *Türkiye’de Misyonerlik*, Otopsi Yayınları, İstanbul 2005.
- Zajac, Grażyna. *Smutna ojczyzna i ja smutny. Kręgi literackie epoki Abdülhamida II w świetle tureckiej autobiografii*, Księgarnia Akademicka, 2009.
- Zajac, Grażyna. *Ciało twoje, kości moje... Rodzina i szkoła epoki Abdülhamida II w świetle tureckiej autobiografii*, Księgarnia Akademicka, 2013.

GAZETY

- Blok* – *Czasopismo Awangardy Artystycznej, Numer poświęcony architekturze i teatrowi*, Wydawnictwo „Blok”, nr 10, rok II, kwiecień, Warszawa 1925.
- Ferit Bey Varşova’ya Hareket Etti*, Cumhuriyet Gazetesi, 29 Mayıs (maj) 1932.
- Gazeta Poranna*, rok 12, nr 69 (4058) Warszawa 1924.
- Gazi Antep*, Hâkimiyet-i Milliye, nr 102, 7 Şubat (luty) 1921.
- Paris Muhabirinden: Paris’te Türk Hanımının Konferansı*, İleri Gazetesi, 16 Haziran (czerwiec) 1922.
- Türk Askeri*, Hâkimiyet-i Milliye, nr 97, 15 Ocak (styczeń) 1921.

TWO TERMS IN JURCHEN-RULED INNER MONGOLIA

ABSTRACT: The history of Inner Mongolia has traditionally been told as a story of two ethnic groups, Mongols and Han Chinese. How these two ethnic groups, one mostly herding and the other mostly farming, used the land in different ways and engaged in cooperation and conflict has been the central narrative line of Inner Mongolian history. Yet this ethnic dualism of Han and Mongol is not the whole story of Inner Mongolia. Even in recent centuries, other ethnic groups, such as Manchus, Ewenkis, Hui, and Koreans have played certain roles. And before the rise of the Mongol empire and its unification of the Mongolian plateau, the ethnic diversity was much greater. Many of the terms used in Inner Mongolia before the Mongol conquest are still obscure, giving the historians of this area and era great difficulty. As part of my work on the *Shengwu qinzheng lu* I have attempted to analyze many of these terms, which I hope to discuss in my commentary on that work. In this paper, dedicated to the great Inner Mongolian scholar Čoyiji, I would like to shed light on a few terms, focusing on ones which did not appear in the *Shengwu qinzheng lu*, and hence will not be discussed in my commentary there.

KEYWORDS: Inner Mongolia, *Shengwu qinzheng lu*, Kitan, Jurchen, demonyms, toponyms

INTRODUCTION

The history of Inner Mongolia has traditionally been told as a story of two ethnic groups, Mongols and Han Chinese. How these two ethnic groups, one mostly herding and the other mostly farming, used the land in different ways and engaged in cooperation and conflict has been the central narrative line of Inner Mongolian history. Yet this ethnic dualism of Han and Mongol is not the whole story of Inner Mongolia. Even in recent centuries, other ethnic groups, such as Manchus, Ewenkis, Hui, and Koreans have played certain roles. And before the rise of the Mongol empire and its unification of the Mongolian plateau, the ethnic diversity was much greater. Inner Mongolia in the twelfth century was a home of Tanguts, Öng'üts (White Tatars), Kitans, Qai (Xī 奚), Yuğurs (*Wūhūlī* 烏虎里 or *Wūgǔ* 烏古), Qonggirat, and Jurchen, as well Mongols (then called Tatars) and Han. Languages spoken in Inner Mongolia included the Qiangic (Tangut) and Turkic (Öng'üts, Yuğurs) families and several languages and dialects of the Mongolic family (Kitan, Qai, Qonggirat, Tatar), as well as Chinese. Religions included Tangut Buddhism and Öng'üt Christianity, as well as the diverse native religions of North Asia.

Demonyms (names of social groups such as clans and ethnic groups) and toponyms (place names) form a fascinating window into this now lost ethnic diversity. Many of the terms used in Inner Mongolia before the Mongol conquest are still obscure, giving the historians of this area and era great difficulty. As part of my work on the *Shengwu qinzheng lu* I have attempted to analyze many of these terms, which I hope to discuss in my commentary on that work. In this paper, dedicated to the great Inner Mongolian scholar

Čoyijī, I would like to shed light on a few terms, focusing on ones which did not appear in the *Shengwu qinzheng lu*, and hence will not be discussed in my commentary there.¹

QÄR ÑÄW

Like many areas of the Mongolian plateau, Čaqar has salt lakes which have received casual small-scale exploitation even in modern times (Vreeland 1957, pp. 148, 149). Yet whether their decline was due to changes in precipitation or to over-exploitation, previously these lakes played a much more significant fiscal role. During the Jin and Yuan eras, salt lakes in the Čaqar area were major sources of government revenue. During the Jin, when the area had a considerable settlement, one such lake is recorded for Fengli 豐利 county of Fuzhou 撫州 prefecture, while another was found in Changzhou 昌州 prefecture's Baoshan 寶山 county. According to the geographical treatise of the *Jin shi*, the first lake is said to have been named *Gàilǐ Bó* 蓋里泊, while the other was named “Dog Lake” (*Gǒu bó* 狗泊). “Dog Lake’s” name is said, in the current editions of the text, to have been *Yā’ēn Níyāo* 押恩尼要 in the “dynastic language” (*guóyán* 國言) or Jurchen (*JS* 24.567).²

Both lakes continued to be used in the following Mongol Yuan dynasty, despite the great drop in population following the Mongol conquest. Li Zhichang passed through Fuzhou in 1221 and described how the surrounding soil consisted entirely of small mounds of salt. He also noticed a small settlement by the lake, probably of tax collectors, consisting of a group of twenty houses (Li/Waley, p. 63; Li/Wang, p. 17a/259). The Song envoy Xu Ting passed by a salt lake in this same area in 1235–1236, and described the lake’s revenue as amounting to several thousand piculs of grain a year (a picul was roughly 167.5 pounds).³ This lake he called *Jièlǐ* 界里, a name that is obviously a variant of *Gàilǐ* 蓋里 in Yuan-era Chinese; the Pagba Chinese for *Jièlǐ* 界里 is *gay-li* and for *Gàilǐ* 蓋里 is *gay-li* (Compare §318 with §285 in Coblin). Xu Ting’s lake may be thus identified with the one in Fengli County, Fuzhou. That the name is transcribed with various characters indicates that it is not a native Chinese word, but a transcription of a non-Chinese one. Given the importance of the revenue from this lake, it is easy to see *Gay-li* 蓋里 and *Gyay-li* 界里 as both being transcriptions of Mongolian *gayili* “custom, duties, tolls.” The name of the lake in Fengli County was thus “Toll Lake,” that is, a lake whose salt could only be used by payment of a toll.

Likewise, when Zhang Dehui 張德輝 passed by Changzhou in 1247, he found the salt extraction and associated tax operations and treasury still in operation at “Dog Lake.” These

¹ There is no standardized transcription for Kitan; I mostly follow the system used by Shimunek (2014, 2017) which is most compatible with that of Middle Mongolian. In place of *γ* I use *g*, however. As is discussed below with regard to the term *Dêräd*, fronting or palatalization of etymological *-a-* vowels (low, back) is an important feature in Kitan phonology. Where, based on the Chinese transcriptions, that palatalization seems to have produced a relatively close, high vowel, such as /e/, I transcribe it as *ê* and where it has produced a relatively open, low vowel, such as /æ/ I transcribe it as *ä*. In Kitan and Jurchen transcriptions the letter *e* without a diacritical mark is to be read as /ə/.

² In what follows, when italicized terms under discussion are given in modern Mandarin versions, tone marks are added. Terms in Pagba Chinese are in italics with hyphens separating the syllables. Non-Chinese words have neither tone marks, nor hyphens separating syllables.

³ Peng and Xu/Xu, pp. 36–37; Atwood 2021, p. 100. The commentaries to Peng and Xu cited in the Xu are mistaken in not distinguishing *Gàilǐ Bó*, in Fuzhou’s Fengli county, from the salt lake named *Gǒu bó* 狗泊 “Dog Lake” in Changzhou’s Baoshan county; see *JS* 24.567. It was the latter which was visited by Zhang Dehui 張德輝.

operations had been established under the jurisdiction of the Prince of State (*guówáng* 國王), that is, Muqali and his descendants.⁴ If the lake in Fuzhou is named “Toll Lake,” then what is the Jurchen name of the “Dog Lake” in Changzhou, this *Yā’ēn Níyāo* 押恩尼要? One might imagine it as the Jurchen word for “dog” and “lake.” But such a translation is impossible, since we know “dog” is *indahu* in Jurchen and Manchu (Kane 1989, §413; Jin, pp. 41, 77) and “lake” is *muke* or *muwe* in Jurchen (Kane 1989, §131; Jin, p. 45) and *omo* in Manchu.⁵ Moreover as Jia Jingyan already pointed out (Zhang Dehui, p. 340), the supposed *Yā’ēn Níyāo* 押恩尼要 is in fact a misreading. Jia noted the references in the *Jin shi* to a border market established in Cheng’an 3 (1198) for trading with nomads in the Mongolian plateau. The location of this border market is variously given as *Xiáli-Niǎo* 轄里裊 or *Xiáli-Níyāo* 轄里尼要 (*JS* 11.248, 50.1115). The later transcription Jia harmonized with 押恩尼要 by emending *ēn* 恩 to *lǐ* 里. And although he did not explicitly remark on the reading of 押, the parallel with *xiá* 轄 shows it should clearly be read as *xiá* not *yā* (see Coblin, §797).⁶ Thus we have a toponym with two elements read as *xiáli* (轄里 or 押里) and *niǎo~níyāo* (裊~尼要). What do these words mean?

Jia correctly linked the second element *niǎo~níyāo* to Middle Mongolian *na’ur* “lake.” But it is just as clear, however, that 1) this word is not attested in Jurchen or any Manchu-Tungusic language, and 2) that the form is incompatible with Middle Mongolian. To take the second point first, the careful alteration of *niǎo* with *níyāo* 裊~尼要 makes it clear that what it is transcribing must be something like *ñā-* or *nia-* in its onset, one that is not just unattested with *na’ur*, but is also extremely rare in Mongolian.⁷ It should also be noted that while the final *-r* of the Mongolian might expect to be omitted occasionally in Chinese transcriptions, it is usually transcribed in Yuan-era transcriptions of *na’ur*. Its omission in all three transcriptions of the term at issue here is thus likely to be significant. Thus, the word being transcribed is best reconstructed not as *na’ur*, but *ñaw* – clearly related to *na’ur*, but by no means the same.

Such onsets of *ñā-* or *nia-* are, however, quite common in Jurchen, Manchu, and other Tungusic languages in contexts where Mongolian has *na-*. Thus Manchu *niyamniya-* “to fire arrows from horseback” corresponds to Mongolian *namna-*. One might assume that *ñaw* is a Jurchen version of Mongolian *na’ur* except that while *nia-* is common in Jurchen, so is *na-* and there is thus no reason why *na-* would acquire palatalization. One can well imagine, however, why *ñaw* might become *nau-* due to the Mongolian disfavoring of, if not outright prohibition on, the *nia-* onset. The consequence is thus that *ñaw* must be earlier than *na’ur*. And if that is the case, *ñaw* should be not Jurchen, but Kitan.

In other words, *Xiáli-Niǎo* (~*Níyāo*) represents not a Jurchen word, but a Kitan word, albeit one which was later adopted by the Jurchen as their own designation, just as the Manchus later adopted many Mongolian toponyms. That the hydronym *Xiáli-Niǎo* is actually Kitan, not Jurchen, is confirmed by the oronym accompanying it. The same passage adds that more than 500 *li* north of *Xiáli-Niǎo* there was a mountain whose name in Chinese was “Sun-Moon Mountain” (*Riyueshan* 日月山), and whose translation

⁴ Zhang Dehui, §3, in Erdemütü, pp. 35, 41–45, 176; Jia Jingyan, pp. 339–340; Atwood 2021, p. 166.

⁵ *Omo* is not attested in Jurchen but is the Manchu word specifically for a salt lake; see Norman, s.v. *omo*, p. 297b.

⁶ The other possibility is that 押 (whether read as *yā* or *xiá*) here is also a corruption of another character, in this case *xiá* 狎. Either way, the intended reading must be *xiá*.

⁷ The only example I could find is *niyan* “epidemic.” Not surprisingly it seems to be a loan word into Mongolian from Jurchen or Manchu.

into the “dynastic language” is given as *Nièlī-Sàiyī* Mountain 涅裏塞一山.⁸ Here the two elements *Nièlī* 涅裏 and *Sàiyī* 塞一 may be matched to already deciphered Kitan terms. In Kitan, “day” is *ñēyr*,⁹ and “month” is *sayr*.¹⁰ Given the virtual identity in sound and obvious semantic connection, these must also be the words for “sun” and “moon.” Compared to Mongolian *nara* and *sara*, we see the same *na-* > *ñā/ñē-* sound change, and in the case of *sàiyī* 塞一, the same omission of a final *-r*, the two features that together make up the distinctive features of *ñaw* compared to Middle Mongolian *na’ur*. One may speculate that *say* vs. *sayr* may be related to the semantic difference of “moon” (*say*) and “month” (*sayr*). A final piece of confirmation comes from *Liao shi* 11.120, where the Kitan Liao emperor is said to have camped at “*Niǎolī* Well” 裊里井. *Niǎolī* 裊里 may be reconstructed as *ñawr*, that is, a form with the final *-r* found in the Mongolian, but with the distinctive Kitan initial *nia-* onset. That a well, if sufficiently large, should be called a “lake” is not surprising. From this form we thus learn that just as in the case *sayr*~*say*, a final *-r* may be omitted or not in Kitan, so here in *ñaw* ~ *ñawr*, a final *-r* may be present or omitted depending on conditions that are not yet clear.

It is also confirmed by the Kitan translation of “Great Salt Lake” (Ch. *Dayanbo* 大鹽泊) as *Mo Daws Ñaw*.¹¹ This reading of *ñaw* as the stem form for Kitan “lake” is confirmed by Kitan-language inscriptions in a variety of suffixed versions, rendering certain toponyms. These versions show the stem as graphs 222 and 161, read by all authorities as *ñ-au*. Suffixed versions include graphs 222–161–97, or *ñ-au-ur*, presumably to be read as *ñawr*. But other suffixed versions, although less confidently readable, do not have *-r*, confirming that in Kitan, the stem is *ñaw*, and *-r* is some form of facultative case ending, unlike in Middle Mongolian *na’ur*, in which the *-r* has become part of the stem and is required.¹²

If *ñaw* thus represents Kitan for “lake” and the total translates “Dog Lake” should *xiali* then be a transcription of the Kitan word for “dog”? Here the problem is again that the Kitan for “dog” is well-known, being *ñēqa*, corresponding to Jurchen *ñaha* and Manchu *niyahan* “puppy” (cf. Shimunek 2007, pp. 86–87; Kane 2009, p. 93).¹³

⁸ I cannot identify this mountain. If the distance of 500 *li* is at all accurate, it should be located somewhere in present-day Abaga banner, perhaps a height along the remains of the Jin wall found in that banner. The name “Sun-Moon Mountain” is often given to sacred mountains where sacrifices took place; perhaps delegations of tributaries would there swear oaths of allegiance to the court.

⁹ The reading for “sun; day” is based on the Chinese transcription here as *nièlī* 涅裏 as well as another transcription as *niēyīr* 捏咿兒. Shimunek (2017, p. 358) transcribes as *ñayr*, but the Chinese transcriptions indicate a palatalized *a* (which I conventionally represent as *ē*). The graph, no. 159, is an ideogram and not phonetic (Kane 2009, §2.159; Liu and Kang, pp. 198–199).

¹⁰ The transcription for “month” is based on *sàiyīr* 賽咿兒, *sàilī* 賽籬, and *sàilī* 賽籬; I follow Shimunek (2017, p. 369) in reconstructing it as *sayr*. The graph, no. 81, is an ideogram and not phonetic (Kane 2009, §2.081; Liu and Kang, p. 108).

¹¹ See Shimunek 2017, pp. 336, 358. The Chinese transcription reads *Mí Dàoīs Niǎo* 麋到斯裊. Shimunek cannot explain the *mí* 麋 as “great” but it evidently a mistaken character for *mó* 麼 given elsewhere as the Chinese transcription of Kitan *mo* “great” written with graphs 133 and 186 (Kane §§2.186, 3.092; Liu and Kang, p. 158).

¹² For the Kitan examples of *ñaw*, see Liu and Kang, p. 274, as 222–161–32–165–222, 222–161–97, 222–161–97–151–222, 222–161–186–76, 222–161–218, 222–161–366–51–189–123, and 222–161–999. (999 denotes an effaced or unreadable graph.) Kitan graphs are listed in Shimunek (2017, pp. 425–440, by graph no., and pp. 441–444, by reading), Wu and Janhunen (pp. 259–272), and in Kane (2009, pp. 301–305, index, and 35–81, list with commentary).

¹³ The word is written with Kitan graphs 222 and 168 (Liu and Kang, p. 274), conventionally read as *ñ-qo* but by Shimunek in his latest study as *ñaq* (Kane 2009, p. 93; Shimunek 2017, pp. 134, 227,

What then does *xiǎlǐ* (轄里 ~ 押里) mean? Fortunately, it too is directly attested in Kitan, under the forms 押里, 狎里, and 瞎里, all to be read in modern Mandarin as *xiali*, albeit with different tones. It occurs in the compound *xiǎlǐ* (~*xiǎlǐ*) *pō* 𐰚𐰝, designating a ritual occasion on the 18th day of the sixth moon when the ruling Yelü 耶律 lineage laid out a feast for their consort Šimei (~Šimi; or Ch. Xiao 蕭) lineages.¹⁴ In this compound, *xiǎlǐ*~*xiǎlǐ* is glossed as *qǐng* 請 “to pay respects; to invite,” while *pō* is glossed as *shí* 時 “time.”¹⁵ The ritual occasion was thus the “time for invitation.” The Kitan name for “Dog Lake,” *Xiǎlǐ Niǎo* ~ *Xiǎlǐ Nǐyāo* was thus “Invitation Lake” which exactly fitted its role as a place where the Jurchen court invited tributary nomads to come and engage in licensed border trade.

At first glance, the exact reading of the Kitan word intended by *xiǎlǐ* might seem uncertain since the Chinese transcription has points of ambiguity and no Mongolian, Manchu, or Jurchen cognate has yet been proposed. The Pagba Chinese reading for the characters is *Hyä-li* (Coblin, §797), but the Chinese initial *h-* in Kitan transcriptions seems to cover several closely allied phonemes. Morphologically, *xiǎlǐ* would seem to be transcribing a verb root, with some inflectional or derivational suffix nominalizing the verb. If one takes the *lǐ* 里 to transcribe the suffix, then there are all too many Mongolian deverbal noun suffixes that would have the appropriate pronunciation and meaning: *-l*, *-li*, *-r*, and *-ri* (see Poppe, §§159, 162, 178, and 179).

However, recent work in Kitan graphs suggests a tentative solution. The anthroponyms read in Chinese as Qiali 洽禮 and Xieli 解里 have been identified as being written with Kitan graphs 268–302 and 268–261 respectively. Since the readings of graphs 302 and 261 are agreed on as *-il* and *-l*, respectively, this establishes graph 268 as corresponding to the same Kitan sound rendered in Chinese by *qià* or *xiè*. Wu and Janhunén read the graph as *xe*, but considering all the evidence a reading of *qā* seems the most defensible.¹⁶ Once the reading of the graph 268 is defined, the Sino-Kitan *xiǎlǐ* (轄里 ~ 押里) “invitation; reception” seems to be attested in the Kitan inscription corpus as 268–235, and various other suffixed forms (Liu and Kang 2014, pp. 397–398). Although the word is surrounded by too many other words of unknown meaning to be precisely defined in context it seems at least possible in the various contexts reported (e.g. Wu and Janhunén 2010, pp. 88,

307, 356). It is also found in Chinese transcription as *niēhè* 捏褐. My transcription adopts Shimunek’s reading of *aq* for graph 168, except with a palatalized form of *a* (which I conventionally represent by *ê*), as indicated by the Chinese transcription.

¹⁴ This lineage title is found in two Chinese transcriptions, *Shimò* 石抹 and *Shēnmì* 審密, respectively, with corresponding variation in the Kitan graphs as well: 1) *šī-m-e* 28, 133, 348; and 2) *šī-m-i* 28, 133, 339; see Liu and Kang, p. 42 (cf. Kane 2009, §2.028 or p. 38). The likely relationship is that the first form is earlier, and the second later, in phonetic development.

¹⁵ See LS 53.878, as well as references to *Qidan guozhi*, and other sources in Shimunek (2007, p. 100). *Po-pon* is written with graphs 279 or 279–154; see Shimunek 2017, pp. 310, 346, 361; Kane §§2.279, 3.217; Liu and Kang, pp. 400–401.

¹⁶ One set of data points are the Chinese characters 押, 轄, 匣, 洽, and 解, of which the first two read in Pagba Chinese times as *Hyä*, the fourth as *kyä* and the fifth as *Hyäy* (Coblin, §§797, 795, and 321). The second type of data point is the fact that *xiǎliè* 匣列 with a homophonous first character transcribes Kitan “coming back; returning”; which is obviously a cognate of Middle Mongolian *qari* “affine, marriage ally; foreign people.” The onset might be /x/ as Wu and Janhunén posit, but Shimunek’s assumption that Kitan had no velar affricates (2017, pp. 213–14) seems more parsimonious and conservative for the present. (Note that the *q-* in *qā* is IPA /q/ and only coincidentally similar to the *q-* in Pinyin *qià* which is /tɕʰ/.)

117, 122, 216). More usefully, the Kitan graph 235 is certainly to be read as *ri-ir*, thus enabling the Kitan original of *xiàlǐ* (轄里 ~ 押里) to be read as *qār*.¹⁷

Such a reading, along with the function of the lake as a place where foreign envoys were invited ritually into the relation with the Kitan ruler enables us to identify *qār* as a cognate of Middle Mongolian *qari*. This word in Middle and New Mongolian is best known as meaning “foreign; foreign people,” but idiomatic usages such as *qari-dur očiqu* “to go to the *qari*” for “to marry” show that originally the term *qari* did not designate utterly alien peoples, but those of potentially marriageable lineages who needed to be invited in to open relations.¹⁸ The regular sound equivalence of Kitan *qār-* with Mongolian *qar-* is nicely confirmed by another evident cognate relation. Sino-Kitan *xiàliè* 匣列 “coming back; returning,” to be read as roughly *qārê*, is evidently cognate to Middle Mongolian *qari-* “to come back; to return” (Shimunek 2007, p. 101).

We can thus conclude: 1) that the salt lake in Changzhou prefecture’s Baoshan county was called *Qār Āw* in Kitan. 2) The meaning is roughly “Invitation Lake.” 3) The Mongolian word *qari*, now mostly meaning “foreign,” originally meant “(potential) marriage ally,” but in Kitan, the sense had developed into “invitation” or “welcome” in the sense of the ritual which makes potential allies into actual allies. 4) This name was given to the lake because it was the place where Tatar envoys were welcomed into relationship with the Kitan court.

DÊRĀD DIWN OR TARIAT ĴIŪN (TATARS)

The demonyms of Inner Mongolia under the Jurchen Jin dynasty are particularly complicated. As with the toponyms, they appear to be mostly Kitan, but with some Jurchen terms among them as well. During the Jurchen Jin era, Inner Mongolia was organized into tribal¹⁹ military commands, subsumed under a general term, attested in a wide variety of forms. This general term in Middle Mongolian was *Ĵiŭn*, *Ĵün*, *Ĵü’ün*, or (with the Mongol demonymic suffix *-dei*) *Ĵüidei* or *Ĵü’üdei* and in Chinese as *Jiǔ* (𡩺 or 𡩻). This variety of Mongolian pronunciations, along with the variation between 𡩺 and 𡩻 in Chinese, shows that the term was neither Mongolian nor Chinese in origin, but rather Kitan, since the institution first appears in the Liao dynasty.

The Kitan origin of the term has recently been confirmed; it derives from the verb *tiw-* ~ *diw-* (Shimunek 2014, p. 107; Shimunek 2017, p. 373) “gather; collect,” cognate to Middle Mongolian *te’ü-*, of the same meaning.²⁰ This proposal is backed by the transcription of the Kitan anthroponym *Tiwriñ~Diwriñ* with the same character in the stem *Jiŭlin* 𡩺鄰. The attested Kitan derivation *Tiwñ~Diwñ*,²¹ presumably “the Collected

¹⁷ I follow Shimunek’s reading with final consonant, rather than a short vowel.

¹⁸ See Lessing, s.v. *xari* (p. 937a); Hamayon 1990, p. 105.

¹⁹ I use this term in the sense given by Morton Fried (1983); that is, a tribe is a social unit which is constituted by submission to an alien state, which governs the newly constituted tribe through institutional mechanisms labeled as suitable for supposedly “inferior” people. Tribe and tribal are thus explicitly relational terms which cannot be used except in reference to a particular system of dominance and submission. Absent an incorporating state, there are no tribes.

²⁰ *Tiw-* ~ *diw-* are written with graphs 247–019 and 254–019, respectively. See Liu and Kang, pp. 326–328, and 373 for the range of inflected forms.

²¹ Graphs 247–19–222 or 254–19–222, respectively, see Liu and Kang, pp. 327, 373. Kitan morphology is not yet well enough known to offer further explanation of *-ñ* as a suffix; it seems to be some kind of verb-noun or deverbal noun suffix.

Ones” or “the Assemblage,” then produced the Middle Mongolian form through the well-known *ti-/di-* > *či-/ji-* sound change. Note, however, that in comparing the Kitan and Mongolian cognates, we see an additional alternation of *iü~üi*, one which parallels the variations of *ia~ai* diphthongs attested in various other Kitan words. This alternation, along with the *t-d* alternation will also be found in the term *Dêräd*.

Under the Jin dynasty, the *Ĵiün* were ethnic auxiliary armies subject to close supervision by the Jin officials. After the Mongol conquest, this term and others associated with the domination by the Jin dynasty went out of use rather rapidly, such that groups which during the Jin were described as *Ĵiün* origin are in Mongol Yuan sources described as Kitan, Tatar, *Salĵi’ut*, Merkit, or just Mongol.²² Getting a grasp on these Jin-era institutions through Jin-era sources is thus crucial to understanding the pre-conquest social order, since the retrospective sources, such as the *Secret History of the Mongols*, so assiduously cover up the dominant role of the Jin court in Mongolia.

However, some further identifications can be made between Mongol Yuan-era terms and those of the Jurchen Jin dynasty. One important identification involves one of the divisions of the Tatars mentioned in Rašīd al-Dīn’s history of the Mongol Empire, the *Compendium of Chronicles*. In this identification, first tentatively suggested by Paul Pelliot (Pelliot and Hambis 1951, p. 8), the *Tirā’it* or *Tiri’āt* Tatars are identified with a category of people within the *Ĵiün* called in Chinese variously the *Dilā* 迪剌, *Dilīè* 迪列(~烈), or the *Dièlā* 迭剌, and found extensively in the Jurchen Jin annals.²³ The identification is strengthened by the occasional appearance in Chinese of a form with a third character, that is, *Dilīèdī* 迪烈底, thus roughly matching all the consonants: DLD of the Chinese and TRT of the Persian. Analogous three-character versions with *-dē* added are also found in Liao-era transcriptions.²⁴ These *Dila/Dilie(di~de)/Diela* often appear in conjunction with either the *Yuġur* (*Wūhūlī* 烏虎里 or *Wūgū* 烏古) or the Tanguts as the part of the name of composite ethnic commands garrisoning the Inner Mongolian frontier for the Jin.²⁵ Similarly, the *Dila/Dilie(di~de)/Diela* are also designated as forming part of the *Ĵiün*.²⁶

Although this identification of *Tirā’it* or *Tiri’āt* Tatars of the Persian sources and the *Dila/Dilie/Diela* *Ĵiün* of the Chinese sources was a major advance in the study of Jurchen-era Inner Mongolia, it raised a number of very complex philological puzzles.

²² Notably, the term *Menggu* 萌骨 listed in the *Jin shi* as one of the *Ĵiün* units can only be the Mongols in the narrow sense, that is the ancestors of Činggis Qan. See *JS* 39.996–97, and Yuwen/Cui, 6.106, and its pseudonymous continuation in 22.297–98.

²³ Major references in the *Jin shi* include: 迪剌: *JS* 122.2658, 123.2083; 迪列: *JS* 72.1664, 106.2346, 133.2850; 迪烈: *JS* 24.570, 44.1003, 72.1666, 81.1828; 迭剌: *JS* 10.235, 24.570, 44.996, 46.1034, 47.1064, 49.1106, 68.1599, 71.1639, 72.1653, 1657, 1664, 1666, 86.1917, 91.2011. The terms are also found in the *Liao shi*, but as a rule with *dī* 敵 replacing *dī* 迪; *Dièlā* 迭剌 is also common in the *Liao shi*.

²⁴ For *Dilīèdī* 迪烈底, see *JS* 3.50, 52, 72.1666. For the Liao-era versions, see *Dilīèdē* 敵烈德 (*LS* 3.32, 34), *Dilīèdē* 敵烈得 (*LS* 69.1099), *Dilīèdē* 迪烈德 (*LS* 46.759, 763), *Dilīèdē* 迪烈得 (*LS* 15.176, 177, 18.218), and *Dièlīèdē* 迭烈德 (16.188, 46.759, 763). That these forms in three characters are the original transcriptions and those with two characters are simply later abbreviations is strongly suggested by the tendency of the three-character forms to appear more in the chronologically earlier Basic Annals and biographies of the *Jin shi* and *Liao shi*.

²⁵ See *Yuġur*-“*Dilīedi*” (烏虎里迪烈底), *JS* 3.50, 3.52, 72.1666; *Yuġur*-“*Dilīe*” (烏古迪烈~烏古迪列), *JS* 5.99, 102, 24.553, 44.1003, 71.1639, 81.1828, 133.2850; *Tangut*-“*Dila*” (唐括迪剌), *JS* 123.2683; and “*Diela*”-Tangut (迭剌唐古), 46.1034, 47.1064, 68.1599.

²⁶ See *JS* 10.235, 44.996 (“*Diela*” and *Ĵiün*), and 106.2436 (“*Dilīe*” 迪列 and *Ĵiün*).

These puzzles needed to be sorted out before this equivalence could be accepted by the scholarly world; unfortunately Pelliot did not have the time to do so in his life, so I will undertake this task here.

First, let us take the Chinese forms. The Pagba Chinese pronunciations do not differ significantly from the modern Mandarin, and unless there is reason to believe Liao or Jin transcriptions use a much more archaic reading, we can assume the pronunciations roughly as given in modern Mandarin, that is *dī-là*, *dī-liè*, or *dié-là*. The variant forms of this name can be harmonized first by noting that in all cases, both vowels are front, but the first vowel is higher and more closed than the first. Thus, while the specific vowels in the Chinese transcriptions differ, their relative position is always the same. Secondly, the alternations of first and second syllable, which could be represented more exactly in IPA as /i/~jɛ/ and /jɛ/~a/ would make sense if the aim was to capture intermediate sounds unavailable in early Mandarin, that is, /e/ and /æ/. Thus, represented with latters more conventional for Inner Asian philology, the transcriptions may be taken to represent something like *dê-Ră*, with R representing an indeterminate liquid. The three-character versions with *dī* or *de* added indicate that the final consonant must be *-d*, but with the vowel only due to the constraints of Chinese phonotactics. Thus, the Chinese may be analyzed as representing a Kitan original of roughly *dê-Răd*.

Now let us turn to Rašīd al-Dīn's Persian.²⁷ This demonym is found in two separate passages and is written quite divergently in the MSS. In the first Rašīd al-Dīn gives us the unmarked form, and then masculine and feminine gentile forms in *-tai* (really *-dai*, although written identically to, and often confused with *-tai*) and *-jin*.²⁸ In a separate passage, he then gives the unmarked form again. The situation as found in various MSS and the more recent editions and translations is as follows²⁹:

Passages	G ₁₃	E ₁₁	Z ₁	Z ₁₂	Romaskevič pp. 164–65, 192	Xetagurov pp. 103, 111	Thackston pp. 44–45, 50
First	ΛRaA'T TRWATΛN TWAḤΛΛ	TaRaA'aT NRWATY NRAWJYN	TRĀT TRATY NRAWJYN	TRAT~TRĀT TRATY NRAWJYN	TRĀT TRATY TRAWJYN	Terat Terati Teraučin	Nira'ut Niratai Nirajin
Second	NRAT	TRA'T	NRĀT	NRĀT	NRĀ'T	Nerai	Nira'ut

²⁷ Wheeler Thackston (Rashiduddin/Thackston, p. 44 n. 2) proposed to follow not the reading in *Tir-*, but that in *Nir-*, which he then argued should be emended to *Ayrāyit*, to match the *Ayiri'ut* found in the *SHM*. But this name in the *SHM* is not found anywhere else, and in any case a reading which does not demand further emendation is much preferable to one that does. Thackston's hypothesis may be thus set aside. It should be noted that while Thackston writes *Nira'ut* in Latin script, the Persian he gives as *Nirāyit*.

²⁸ On this derivational suffix in Middle Mongolian, see de Rachewiltz 2004, pp. 237, 238–239, 256, 537, 612, and references.

²⁹ The transliteration system follows that used by John Andrew Boyle, and differs from the usual only in using A instead of ' for the *alef*. For the key to sources in the table, see the Bibliography and the listing of MSS in Kamola, pp. 213, 235–236 (G₁₃ or "London" MS), 219–220 (E₁₁ or "Tehran Majlis" MS), 223 (Z₁ or "Tashkent" MS), and 225 (Z₁₂ or "Istanbul" MS).

The three forms may be reconstructed as TRA'T~TRĀT, TRA'TY, TRA'JYN.³⁰ A short vowel must separate the T and R; Xetagurov and Thackston's readings as *i* (pronounced as *e* in spoken Persian) may be followed.

More peculiar is the alternation of TRA'T~TRĀT, that is, either a *hamze* following, or a *madde* over, the *alef*. One would mark a *gayin* and short vowel following, the other a short vowel and *gayin* preceding, the long *a*. Yet the alternate forms, where one MS family seems to prefer one and another the other, indicates that they should be two ways of transcribing the same Mongolian sound.³¹ Strikingly, the identical vacillation occurs elsewhere with the same vocable in a very different semantic context. In a table of summer and winter campgrounds of the Kereyit kingdom in central Mongolia, there is a toponymic element that appears once as TR'T and once as TRĀT. In the case of the Kereyit toponym, I have argued that in context it should represent Mongolian *tariyat* "farms" (Atwood 2015, Table 3, 321–322, 348–349). If we read the short vowel in both cases as *-i-* then the alternation would be *tirāit* vs. *tiriāt* and Rašid al-Dīn's spelling would represent a single Mongolic vocable with orthographic variants.³² As I will show below, *ai* and *ia* do in fact have a strong tendency to converge in progressive Mongolian dialects.

Can this reading in Rašid al-Dīn's text be reconciled with the reading of the Chinese as *dê-Rād* offered above? Yes, indeed, Pelliot's guess in this direction can be fully confirmed. First of all it should be remembered that the Perso-Arabic script has only three vowels: *a*, *i*, and *u*. When writing Turco-Mongolian words, *a* is used to represent *a* and *ā*, *i* is used to represent sounds *i* and *e*, and *u* is used to represent *o*, *u*, *ō*, and *ū*. Rašid al-Dīn's *-ir-* is thus perfectly matched to Chinese *-êR-*, with the Persian resolving the ambiguous liquid as *-r-* and the Chinese resolving the ambiguous vowel as *-ê-*. Rašid al-Dīn's form also confirms that *dê-Rād* had a final consonant, something found only in some of the Chinese transcriptions.

The only directly contradictory feature in the consonants is the initial *d-* of the Chinese and the *t-* of the Persian.³³ Yet this sort of alternation is a very common feature of Kitan terms. We have already seen it with the Tiw-/Diw- of Kitan, and it is characteristic of Kitan: "One of the most salient phonological characteristics of Middle Kitan distinguishing it from Mongolic is its free variation between voiced and voiceless obstruents at word peripheries, i.e. neutralization of voicing distinctions word-initially and word-finally" (Shimunek 2017, p. 217, cf. 177). This same feature can be seen in other personal and

³⁰ The following considerations govern my reconstruction: 1) the elimination of the *madde* and *hamze*, only rarely used in Mongolian transcriptions, is more probable than their addition; 2) variation in the root can only be allowed with forms which were in fact pronounced essentially the same. This allows the *i'ā~ā'i* variant posited but would disqualify the *waw* in NRAWJYN. This *waw* I hence regard as a corruption of a *hamze* without a base. 3) The vocalizations in G₁₃ and E₁₁ do not seem to be part of a continuous tradition and are disregarded.

³¹ The only case where both the *madde* and *hamze* are present is in the Romaskevič edition, where it seems to be a mistaken editorial reconstruction, as one cannot think of a possible Mongolian sound that such a sequence would represent.

³² It is not unlikely that the written Mongolian form did not separate the two vowels with a *-y-* as one would expect in standard Middle Mongolian orthography. Such a form might then explain the unusual Persian form.

³³ The final *-t* of the Persian and the final *-d* of the Sino-Kitan might seem a contradiction. Yet in Mongolian, the distinction of voiced and unvoiced is completely neutralized for final stops; writing *-t* or *-d* is merely conventional and in fact differs in different Mongolic transcription systems. The distinction is thus moot.

place names associated with eastern Mongol-era dialects, such as the reading of *deme'e* for *teme'e* “camel” in the Qonggirat toponym Deme'e Ke'er “Camel Steppe.”³⁴ It is also found in the Öng'üt Turkic of Inner Mongolia (Atwood 2018) and regional influence may thus be supposed. Thus Rašīd al-Dīn's form would represent a standard Mongolian of the term, while the Chinese transcriptions would represent the eastern dialect form.

Matching the vowels is slightly more complicated. The Chinese as I have reconstructed it, points to *e* and *ā* as the two vowels. Persian short *i* well represents *e*, and the *ia~ai* sequence is a very plausible representation of *ā* if we assume that the *ā* is long and the word is in a progressive dialect. In Mongolian phonetic history, there is a strong tendency for all diphthongs to become long vowels, with an additional closing and raising of that vowel's quality when the diphthong has an *-i*. This process is particularly advanced in far eastern and far western dialects, where /ayi/ and /iya/ converge on either /ɛ:/ or /æ:/, depending on the dialect. Thus *tariya(n)* “farm” and *arai* “a little; hardly” become /tɛɛ:/ and /ɛɛ:/ in far eastern Qorčīn dialect and /tārān/ and /ārā/ in far western Kalmyk.³⁵ Since the dialect in question is indeed a far eastern one, an advanced transition to a closed, high monophthong is quite plausible. Thus, one may conclude that Pelliot's intuition is confirmed and Persian *Tirā'it* or *Tiri'āt* and Chinese *Di-la*, *Di-lie*, or *Die-la* all represent the same word, one pronounced as *Terait~Teriat* in the conservative standard Middle Mongolian and as *Dêrād* in Kitan and, not unlikely, in the *Dêrād* people's own progressive eastern dialect.

The above considerations also suggest a meaning for the word. As I mentioned, the word appears in a table of Kereyit toponyms where it seems to represent a term meaning “farms,” parallel to *elet* “sands.” Given the identical orthography, this toponym element “farms” would seem to be in fact the same as the *Tirā'it* or *Tiri'āt* in Rašīd al-Dīn's *Tirā'it* or *Tiri'āt* Tatars. It would then be a dialectal pronunciation of standard Middle Mongolian *tariyat*, the plural of *tariya* “farm.” The attested Kitan form for “farm” as transcribed in Chinese is *tiliè* 提烈, which differs from *diliè* 迪列~敵烈 only in the *t-* vs. *d-* alternation (Shimunek 2017, pp. 375–376). As already discussed, the *-i-* regularly closes and heightens both the previous and following *-a-* in eastern and western Mongolic languages and dialects.³⁶ In sum, then, all lines of evidence converge to indicate that the *Terait ~ Teriat* Tatars are the “Farmer Tatars” and the *Dêrād Tiwñ* are the “Farmer Assemblage,” and that both designate the same people.

The Kitan term *Dêrād* also occurs with two suffixes. In one case, the *Dilièzǐ* 迪烈子 appear alongside the *Ménggǔzǐ* 萌骨子, the Širvi (*Shiwéi* 室韋), and the Koreans as purchasers of horses from the Jin in 1123–1134 (Yuwen/Cui, 6.106). Although the details

³⁴ See Cleaves, p. 15, for this term as found in the *Yuan shi*'s history of the Qonggirat, evidently derived from Qonggirat sources.

³⁵ See Sun Zhu, s.v. *tariya* (p. 625) and *arai* (p. 116) and Muniev, s.v. *tārān* (p. 486b) and *ārā* (pp. 68b–69a).

³⁶ It must be admitted, however, that in all extant Mongolian dialects, the *a* is heightened to the same degree, but in this case, the first *a* was heightened in the first syllable more than in the second one. This postulated phonetic change cannot be fully paralleled in any extant dialect. There is however nothing inherently implausible about it. One may note that something similar seems to have existed in Middle Mongolian. Based on the Persian transcriptions, *e* in the first syllable was pronounced more like /e/ and hence was represented most often with the yodh, while *e* in non-initial syllables was closer to /æ/ and represented more often with the alef. Thus, what is conventionally transcribed in Middle Mongolian as *esen* was written in Persian as *īsān*, probably to be read as /esæn/ or *esān*.

are beyond the scope of this paper, the demonym *Ménggǔzi* 萌骨子 may be interpreted as having the root *Mongǔl* but with a plural in *-s* or *-sV*; it is thus cognate to Manchu *Monggoso* “Mongols.” The inexact *zǐ* 子 was adopted in the transcription because of its semantic value as “children.” (This demonym refers not to the steppe Mongols, but to another group with the same or similar name but living along the Amur River.) *Dīlièzǐ* 迪烈子 is thus likely a similar plural in *-s* or *-sV*, thus *Dêräs* or *Dêräsa*. Evidently, the Manchu-Tungusic plural in *-s* or *-sV* has replaced the Mongolic plural in *-t*.

In the second case, the suffix is evidently an attributive form. This form appears in the *Jin shi*, where Qubila, the chief of the Salji’ut tribe proposes to attack the *Dīliètǔ* 迪列土 or *Dêrātu* tribe along the Imin River (in today’s Ewenki Autonomous Banner).³⁷ The added *-tǔ* 土 is easily understandable as the well-known Mongolian (and Kitan) attributive ending once it is granted that *Dīliè* 迪列 is a common noun. Again, the “*Dêrātu* Tribe” is thus the “*Farming Tribe*.”

Specialists in Kitan Liao history may at this point recall that *Dièlā* 迭剌 is not just a term for Inner Mongolian tribes paying tribute to the Liao or Jin but is also one of the most common anthroponyms and demonyms in Liao sources. Indeed, the Kitan Liao dynasty itself stemmed from the “*Diela*” Tribe. Given that fact one should assume this name would be commonly attested in Kitan inscriptions. And indeed, scholars have identified several bilingual inscriptions where the equivalent of the term *Dièlā* 迭剌 appears to have been written out in phonetic graphs. Wu Yingzhe (2012), however, in an important article, demonstrated that such previous research was mistaken, and that where “*Diela*” appears it is almost always written with a logograph (graph 294), one that has conventionally been understood to mean “*South*” but also “*Tribe*” or “*Parentage*” and specifically, the imperial “*Diela*” Tribe.³⁸ Fortunately, he was also able to find one instance where the name was written in phonetic graphs that may be read as *Dārag* (graphs 254–84–168).³⁹ If we take this reading with the Chinese transcription characters, however, the pronunciation of the logograph might be refined to *DÊRĀ-*,⁴⁰ with the graphs 51, 151, or 168 often added to represent the usual final consonant *-ġ*.⁴¹

Can this term *Dêrāġ* be linked to the *Dêrād* or “*Farmers*” of the Jin-era Inner Mongolian tributary tribes? Certainly, *Dêrāġ* would be a different form from *Dêrād*, one produced by suffixing the root with *-ġ*, the other with *-d*. But are they derivations from the same root? It would seem so for several reasons: 1) the number of cases where the same characters are used indicates that at least sometimes this identity was recognized. That a linkage in the name between the imperial lineage and potentially rebellious tributaries was sometimes

³⁷ JS 93.2074; Pelliot and Hambis, pp. 397–398.

³⁸ See also the discussion in Wu and Janhunen 2010, pp. 89, 118, 147–148, 152–153, 167, 185, 196, 215.

³⁹ In his discussion of this term, Wu (459) gives the readings as *t’ ~ t*, *li ~ la*, and *x ~ xi*. However in his own coauthored 2010 work, he gives the readings as *d-*, *ra*, and *qo* (Wu and Janhunen, pp. 266, 261, 264). I do not know why Wu gave the reading of graph 84 as *l*, but since all other sources give its reading as *r*, I have done so here as well.

⁴⁰ Pronunciation of ideographs is conventionally represented by capitals.

⁴¹ See the lists of citations in Liu and Kang, pp. 412–414 and Wu and Janhunen, p. 246. The ideograph is very common alone; whether that is to be read *DÊRĀ* or as *DÊRĀġ* is unclear. A wide variety of suffixed forms are attested; see they represent forms that may be reconstructed as *DÊRĀġ*, *DÊRĀġar*, *DÊRĀġari*, *DÊRĀġalg*, *DÊRĀġalgai*, *DÊRĀġaljau*, *DÊRĀġal*, *DÊRĀġan*, *DÊRĀ’uj*, *DÊRĀ’ui*, *DÊRĀen*, and *DÊRĀy*. As will be noticed, most, but not all, of them have the stem as *DÊRĀġ*.

acknowledged through characters is surprising and hence more significant than that it was sometimes implicitly denied by using different characters. 2) The three meanings of the ideograph, “South,” “Lineage,” and more specifically the imperial lineage, and the meaning of Dêrād as “Farmers,” can all be linked through the idea of the root *dêrā* being “seed.” “Seed” is obviously related to farms and farming. But farms and farming was also, within the range of the Kitan imperial family’s nomadization, a southern occupation, so that it could also denote the South. If, as I have argued above, the root *têrā*- ~ *dêrā*- has a cognate relationship to the Turkic and Mongolian root *tari*- “to plant” and derivatives for farming, then *dêräg* may be easily related to Turkic *tariğ* “seed” (cf. Middle Mongolian *tariya*). And finally, the use of “seed” to indicate any lineage and the imperial lineage above all is widespread – the Turkic word *uruğ* has both the concrete meaning of seed and in the Mongol Empire was used for the *Altan uruğ* “Golden Seed” or imperial lineage of Činggis Qan. It is not at all surprising then that *dêräg*, a cognate of Turkic *tariğ* “seed” performed the same function in the imperial Kitan lineage.

CONCLUSION

The analysis of these terms offers useful glimpses of both Mongolic dialectology and Kitan vocabulary. The terms also shed light on the history of Jurchen-ruled Inner Mongolia, including the presence of border markets and the habitual practice of farming by many of the Tatar or Jiün people paying tribute to the Jin court. Further results may be expected from research in this area, comparing Chinese sources from the Jin dynasty with Chinese and Mongolian sources from the succeeding Mongol Yuan dynasty, and Persian sources from the Il-Qanate.

BIBLIOGRAPHY

- Atwood, Christopher P. “Middle Turkic Dialects as Seen in Chinese Transcriptions from the Mongol Yuan Era.” *Philology of the Grasslands*, edited by Ákos Bertalan Apatóczy and Christopher P. Atwood, Brill, 2018, pp. 16–27.
- Atwood, Christopher P. *The Rise of the Mongols: Five Chinese Sources. Edited and Translated, with an Introduction, by Christopher P. Atwood (with Lynn Struve)*. Hackett Publishing Company, 2021.
- Cleaves, Francis Woodman. “The Sino-Mongolian Inscription of 1338 in Memory of Jigünte.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 14 (no. 1/2), 1951, pp. 1–104.
- Coblin, W. South. *A Handbook of 'Phags-pa Chinese*. University of Hawai'i, 2007.
- Fried, Morton H. “Tribe to State or State to Tribe in Ancient China?” *Origins of Chinese Civilization*, edited by David N. Keightley, University of California Press, 1983, pp. 467–494.
- Hamayon, Roberte. *La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'ethnologie Nanterre, 1990.
- Jin Qicong 金啓琮. *Nüzhen wen cidian* 女真文辭典. Wenwu chubanshe, 1984.
- JS: *Jin shi* 金史. Compiled by Tuotuo 脫脫 [Toqto'a] et al. Edited by Yang Jialuo 楊家駱. Zhonghua shuju, 1975.
- Kamola, Stefan. *Making Mongol History: Rashid al-Din and the Jami' al-Tawarikh*. Edinburgh University Press, 2019.
- Kane, Daniel. *The Sino-Jurchen Vocabulary of the Bureau of Interpreters*. Indiana University, 1989.
- Kane, Daniel. *The Kitan Language and Script*. Brill, 2009.
- Lessing, Ferdinand D. *Mongolian-English Dictionary*. Corrected edition, Mongolia Society, 1982.
- Li Chih-ch'ang. Trans. Waley, Arthur. *The Travels of an Alchemist*. 1931; rpt. AMS, 1979.
- [Li Zhichang 李志常]. “Changchun zhenren xi you ji zhu 長春真人西游記注.” *Menggu shiliao sizhong* 蒙古史料四種, edited by Wang Guowei 王國維, Prefaces (pp. 221–226), Part I, pp. 1r–59v

- (227–344), Part II, pp. 1r–26r (345–396), Appendices (pp. 397–404), and Colophon (pp. 405–429), 1926, Facsimile rpt. Cheng-chung Press, 1962.
- Liu Pujiang 刘浦江 and Kang Peng 康鹏. *Qidan xiaozi cihui suoyin* 契丹小字词汇索引. Zhonghua shuju, 2014.
- LS: *Liao shi* 辽史. Compiled by Tuotuo 脱脱 [Toqto'a], et al. Zhonghua shuju, 1974.
- Poppe, Nicholas. *Grammar of Written Mongolian*. Otto Harrassowitz, 1974.
- Pelliot, Paul, and Louis Hambis (trans. and ed.). *Histoire des Campagnes de Gengis Khan. Cheng-wou ts'in-tcheng lou*. E.J. Brill, 1951.
- [Peng Daya 彭大雅 and Xu Ting 徐霆]. *Hei-Da shilue jiaozhu* 黑鞑事略校注. Edited by Xu Quansheng 许全胜, Lanzhou University Press, 2014.
- de Rachewiltz, Igor tr. and annotated. *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, 3 vols. Leiden 2004–2013.
- Rašid-ad-Din. *Sbornik letopisej*. Trans. by L.A. Xetagurov, edited by A.A. Semenov, vol. I, Part 1, Academy of Sciences Press, 1952.
- Rašid ad-Dīn, Faḡlallāḡ. *Džāmi' at-Tavārīḡ*. Edited by A.A. Romaskevič, A.A. Xetagurov, A.A. Ali-Zade, vol. 1, Part 1, *Kritičeskij tekst*, “Nauka,” 1968.
- Rashiduddin Fazlullah. *Jami'u'l-Tawarikh: Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*. Trans. and edited by W.M. Thackston, Harvard University Press, 1998–1999 (three volumes with continuous pagination).
- Shimunek, Andrew E. *Towards a Reconstruction of the Kitan Language, with Notes on Northern Late Middle Chinese Phonology*. M.A. Thesis, Indiana University, 2007.
- Shimunek, Andrew. “A New Decipherment and Linguistic Reconstruction of the Kitan–Chinese Bilingual Inscription of 1134 A.D.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, vol. 67 (no. 1), 2014, pp. 97–118.
- Shimunek, Andrew. *Language of Ancient Southern Mongolia and North China*. Harrassowitz Verlag, 2017.
- Vreeland, Herbert Harold, III. *Mongol Community and Kinship Structure*. 2nd edition, Human Relations Area Files, 1957.
- Wu Yingzhe. “A Study of the Tribal Name *Diela* in the Khitan Small Script.” *Tangut y Central'noj Azii: Sbornik statej v čest' 80 letija professsora E.I. Kyčanova*, edited by I.F. Popova, Oriental Literature, 2012, pp. 454–460.
- Wu Yingzhe and Juha Janhunen. *New Materials on the Khitan Small Script: A Critical Edition of Xiao Dilu and Yelü Xiangwen*, Global Oriental, 2010.
- YS: *Yuan shi* 元史. Compiled by Song Lian 宋濂, et al. Edited by Yang Jialuo 楊家駱, Zhonghua shuju, 1976.
- Yuwen Maozhao 宇文懋昭. *Dajin guozhi jiaozheng* 大金國志校證. Edited by Cui Wenyin 崔文印, 2nd edition, 1234; 1986; rpt. Zhonghua shuju, 2011.
- [Zhang Dehui 张德辉]. *Jang Dé Hüi-yin “Dabayān Aru-bar jiyulčilaysan temdeglel”*. Trans. by Erdemtü, edited by Čünn-a, Inner Mongolia Educational Press, 1994.
- [Zhang Dehui 张德辉]. “Zhang Dehui ‘Lingbei jixing’ shuzheng gao” 张德辉《岭北纪行》疏证稿. Edited by Jia Jingyan 贾敬颜. *Wudai Song Jin Yuan ren bianjiang xingji shisan zhong shuzheng gao* 五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿, compiled by Jia Jingyan 贾敬颜, edited by Cui Wenyin 崔文印, Zhonghua shuju, 2004, pp. 333–353.

*KSIEGA PSALMÓW W PRZEKŁADZIE NA DIALEKTY
POŁUDNIOWO-ZACHODNI I KRYMSKI
JĘZYKA KARAIMSKIEGO.
ANALIZA LEKSYKALNA*

ABSTRACT: The article presents a lexical analysis of two manuscripts comprising Karaim translations of Tanakh. The first one, no. ADub.III.84, is written in South-Western Karaim and was copied in the second half of the nineteenth century, whereas the second one, no. BSMS 288, is written in Crimean Karaim and was copied in the second half of the eighteenth century. The research, performed based on Psalms 76–150, aims to determine the nature of differences in vocabulary selected for both translations and, consequently, discrepancies in interpretation of the Hebrew original text. In addition, the paper presents a transcription of Psalm 90 from the manuscript no. ADub.III.84, supplemented with a comparison with the manuscript no. BSMS 288 (in brackets) and a translation into Polish.

KEYWORDS: South-Western Karaim, Crimean Karaim, Bible translation, Karaim vocabulary, Tanakh

Avuz bardy alarya da sözlemejdiler közler bardy alarya da körmejdiler
(ADub.III.84)

Ayyz alarya da sözlämäslärdir közlär alarya da körmäslärdir
(BSMS 288)

‘Mają usta, lecz nie mówią, mają oczy, lecz nie widzą’
Ps 115:5

Rękopisy zawierające przekłady Tanachu na trzy dialekty języka karaimego były do niedawna dostępne dla językoznawców jedynie w ograniczonym zakresie. Pierwsze przyczynki do badań pojawiły się m.in. w publikacji Grzegorzewskiego (1916–1918) zawierającej pojedyncze psalmy oraz obszerniejszej pracy Kowalskiego (1929), w której umieszczono transkrypcję Księgi Hioba jako przykład tekstu religijnego, czy też artykułów Zajączkowskiego (1931–1932, 1934), w których pojawiło się wydanie krytyczne Trenów Jeremiasza¹. Rozkwit badań w tej dziedzinie nastąpił w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, poczynając od wydania fragmentów biblijnych w przekładzie na dialekt krymski języka karaimego, m.in. transkrypcji części Księgi Rodzaju, przez Jankowskiego (1997). Następnie ukazała się praca Olach (2013), zawierająca analizę przekładu na dia-

¹ Dokładny opis badań dotyczących przekładów biblijnych w rękopisach karaimego znajduje się w obszernym wstępie do wydania przekładu Tanachu na dialekt krymski języka karaimego (Jankowski, Aqtay, Cegiołka, Çulha, Németh 2019, s. x–xx), a także w późniejszych artykułach Németha i Sulimowicz-Keruth (2023) oraz Jankowskiego (2024). W moim zwięzłym podsumowaniu pomijam wydane w ostatnim czasie artykuły, w których opublikowano krótsze fragmenty tekstów biblijnych, m.in.: Németh 2015b; Shapira 2013; Cegiołka 2019.

lekt południowo-zachodni języka karaïmskiego opierająca się na wybranych rozdziałach pierwszych ksiąg Tanachu. Najnowsze, a zarazem najbardziej obszerne publikacje, to wydanie transkrypcji połowy rękopisu zawierającego całość Biblii karaïmskiej, z wyjątkiem obu Ksiąg Kronik, uzupełnione o tłumaczenie na język angielski (Jankowski, Aqtay, Cegiołka, Çulha, Németh 2019) oraz edycja krytyczna zachodniokaraïmskiego rękopisu z 1720 roku, w którym zawarto pełny tekst Pięcioksięgu (Németh 2021), także opatrzona przekładem na język angielski.

Dzięki pojawieniu się tak obszernych wydań krytycznych, mamy możliwość rozpoczęcia badań porównawczych tekstów spisanych we wszystkich dialektach języka karaïmskiego. Dialekty zachodnie, a mianowicie dialekt trocki (północno-zachodni) oraz dialekt łucko-halicki (południowo-zachodni) wykazują wiele podobieństw, różniąc się najbardziej wyraźnie w zakresie fonetyki, natomiast dialekt krymski (wschodni) jest najbardziej odległy także pod względem morfologicznym i leksykalnym.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie analizy porównawczej w zakresie słownictwa wykorzystanego w rękopisach spisanych w dialekcie zachodniokaraïmskim oraz krymskokaraïmskim. Analiza ta jest poprzedzona krótkim omówieniem różnic fonetycznych występujących między rękopisami. Za podstawę badań posłużył przekład Księgi Psalmów na dialekt południowo-zachodni języka karaïmskiego zachowany w rękopisie numer ADub.III.84² (w dalszej części artykułu odwołuję się do niego jako ADub). Został on spisany w drugiej połowie XIX wieku przez Jeszuc Josefa Mordkowicza³, który był jednocześnie autorem tłumaczenia. Jako materiał porównawczy wykorzystałam rękopis nr BSMS 288 zawierający m.in. przekład Księgi Psalmów na dialekt krymski języka karaïmskiego, który został spisany w drugiej połowie XVIII wieku na Krymie. W ostatnich latach został on wydany w ramach wyżej wspomnianej edycji krytycznej (Jankowski, Aqtay, Cegiołka, Çulha, Németh 2019). W dalszej części artykułu, w celu zachowania przejrzystości wywodu, odwołuję się do niego jako BSMS 288.

RÓŻNICE FONETYCZNE

Pierwszym aspektem, który w oczywisty sposób różni język obu rękopisów, są odmienności fonetyczne. Choć w znacznym stopniu teksty odzwierciedlają cechy charakterystyczne dialektów, które reprezentują, należy zaznaczyć, że język przekładu południowo-zachodniego zawiera pewne elementy wskazujące na to, że procesy fonetyczne typowe dla tego dialektu nie zostały jeszcze zakończone. Możemy odnaleźć wiele wystąpień wyrazów, w których proces delabializacji, występujący jedynie w tym dialekcie języka karaïmskiego, nie został jeszcze zakończony. Jako przykład służyć mogą wyrazy takie jak: *kün*⁴ ‘dzień’ (ADub, Ps 102:8),

² Transkrypcja połowy Księgi Psalmów, a mianowicie od Psalmu 76 do Psalmu 150, została przeze mnie wykonana w ramach grantu ERC nr 802645 pod kierownictwem profesora Michała Németha. Została ona opublikowana jako cyfrowa edycja krytyczna i jest dostępna on-line w bazie rękopisów tureckich pod adresem <https://middleturkic.lingfil.uu.se/manuscripts/middle-karaim/ADub.III.84>.

³ O postaci Jeszuy Josefa Mordkowicza wspomina wielokrotnie Kizilov (2009, s. 110–112), m.in. przedstawiając jego zasługi dla gmin karaïmskich w Kukizowie i Haliżu. Obszerne informacje dot. Mordkowicza znajdują się w artykule Németha i Sulimowicz-Keruth (2023, s. 564–567).

⁴ W przypadku tego wyrazu możemy zaobserwować samogłoski zaokrąglone także w przyrostkach, np. *künnü* ‘dzień-ACC’ (Ps 78:26). Wariant *kin* występuje sporadycznie.

*tügen*⁵ ‘konać, umierać’ (ADub, Ps 90:7), *küt*⁶ ‘paść, wypasać’ (ADub, Ps 78:71), w których samogłoska *ü* nie zdelabializowała się jeszcze do samogłoski *i*; oraz *kök*⁷ ‘niebo’ (ADub, Ps 78:26), *köp*⁸ ‘dużo’ (ADub, Ps 120:6), *kör*⁹ ‘widzieć’ (ADub, Ps 86:17), *sözle*¹⁰ ‘mówić’ (ADub, Ps 115:6), w których samogłoska *ö* nie zmieniła się jeszcze w samogłoskę *e*. Jako że rękopis pochodzi z drugiej połowy dziewiętnastego wieku, kiedy to delabializacja w dialekcie południowo-zachodnim zasadniczo powinna być już zakończona¹¹, możemy przypuszczać, że język rękopisu był do pewnego stopnia archaizowany. Jest to cecha charakterystyczna dla karaïmskich rękopisów biblijnych, których język wykazywał z reguły cechy wcześniejsze niż te, które obserwujemy w innych źródłach. Wynika to z szacunku Karaïmów do tekstu świętego, który powinien być pozostawiony w nienaruszonej formie. Najstarszy opublikowany do tej pory zachodniokaraïmski rękopis zawierający Torę, pochodzący z 1720 roku (Németh 2021), ukazuje nam wcześniejsze stadium języka karaïmskiego i służy za poręczny materiał porównawczy. Jego system fonetyczny zawierał samogłoski *ü* oraz *ö*, które były używane we wszystkich pozycjach, zgodnie z historycznym rozwojem słownictwa turkijskiego. Odzwierciedlenie powyższych cech obserwujemy w znacznej części wyrazów znajdujących się w rękopisie nr ADub.III.84.

Pozostałe odmienności fonetyczne między rękopisami ukazują spodziewane różnice między dialektami południowo-zachodnim i krymskim, nie wymagają zatem obszerniejszego komentarza¹². Jako przykłady mogą posłużyć następujące opozycje: *acdaya* ‘smok’ (ADub, Ps 91:13) i *ażydały* ‘jw.’ (BSMS 288); *min* ‘tysiąc’ (ADub, Ps 90:4) i *biń* ‘jw.’ (BSMS 288); *bajlan* ‘być związanym’ (ADub, Ps 93:1) i *baylan* ‘jw.’ (BSMS 288); *ulan* ‘dziecko, syn’ (ADub, Ps 90:3) i *oylan* ‘jw.’ (BSMS 288); *jarlyyas* ‘łaska, zbawienie’ (ADub, Ps 85:7) i *jaryłyaş* ‘jw.’ (BSMS 288).

DIALEKTALNE RÓŻNICE LEKSYKALNE

Bardziej frapująca jest analiza świadomych decyzji tłumaczy i kopistów, którzy adaptowali i aktualizowali święty tekst na potrzeby poszczególnych gmin karaïmskich, tak aby mógł być zrozumiały przez ówczesnych odbiorców. Stąd też obserwacja różnic leksykalnych, na które napotykamy w tekstach z danego okresu, daje nam wiele cennych wskazówek co do stanu języka karaïmskiego w owym okresie. Choć już przy pobieżnym zapoznaniu się z obydwojma rękopisami widzimy wyraźne podobieństwa w strukturze tłumaczenia, głębsza analiza ukazuje znaczącą niejednorodność w doborze słownictwa. Najpierw przedstawię te różnice leksykalne, które możemy uzasadnić odmiennociami dialektalnymi, pomijając wyżej wspomniane różnice fonetyczne, które zostały wielokrotnie opisane w literaturze naukowej. Są to m.in. następujące pary synonimów: *tentek* ‘szalony’

⁵ Ten wariant występuje w rękopisie trzykrotnie, natomiast jego odpowiednik z niezaokrągloną samogłoską w pierwszej sylabie *tigen*- ‘umierać’ czterokrotnie.

⁶ Wyraz ten pojawia się trzy razy, a forma *kit*- ‘paść, wypasać’ oraz *kittir*- ‘paść, wypasać’ występują w tekście cztery razy.

⁷ Wariant *kekler* ‘niebiosa’ pojawia się jedynie raz, mianowicie w Psalmie 135.

⁸ Forma *kep* ‘dużo’ nie występuje.

⁹ Wariant *ker*- jest zaświadczony w tekście trzy razy, a odpowiednik *kör*- oraz jego derywaty (m.in. *körgiz*-, *körgüz*- ‘pokazywać’) kilkadziesiąt razy.

¹⁰ Wariant *sezle*- ‘mówić’ występuje jeden raz, podczas gdy forma *sözle*- wielokrotnie.

¹¹ Zob. Németh (2015a, s. 174, 2018, s. 152–154).

¹² Zob. publikacje opisujące język karaïmski, np. Zajączkowski 1931; Pritsak 1959; Kowalski 1929, s. XXIV–LXXI; Jankowski 1997, s. 7–18.

(ADub, Ps 94:8) wobec *deli* ‘jw.’ (BSMS 288), przy czym drugi wyraz ukazuje już wpływ języków oguzyjskich na dialekt krymski; *tereci* ‘sędzia’ (ADub, Ps 94:3) wobec *šara* ‘atęć’ ‘jw.’ (BSMS 288); *ħajifsin*- ‘litować się’ (ADub, Ps 86:3) wobec *jarylqa*- ‘przebacać, ułaskawiać, okazywać łaskę’ (BSMS 288); *beklik* ‘twierdza’ (ADub, Ps 91:2) wobec *berk* ‘jw.’ (BSMS 288); *küclü* ‘silny’ (ADub, Ps 91:1) wobec *qadir* ‘potężny’ (BSMS 288); *janyaj* ‘miesiąc, księżyc’ (ADub, Ps 81:3) wobec *aj* ‘jw.’ (BSMS 288); *aýalyq* ‘zwierzchnik’ (ADub, Ps 82:7) wobec *bij* ‘pan, władca’ (BSMS 288); *qavsarlyq* ‘zguba, męka’ (ADub, Ps 91:3) wobec *synqlyq* ‘jw.’ (BSMS 288); *cuvla*- ‘ryczeć, hałasować, szumieć’ (ADub, Ps 83:2) wobec *munra*- ‘hałasować; wyć, ryczeć’ (BSMS 288); *tarca* ‘tarcza’ (ADub, Ps 91:4) wobec *tögäräk qalqan* ‘okrągła tarcza’ (BSMS 288); *siv*- ‘kochać’ (ADub, Ps 91:14) wobec *aşyq bol*- ‘zakochiwać się’ (BSMS 288).

DECYZJE TŁUMACZA

Do oddzielnej kategorii należy zaliczyć występujące w rękopisach różnice między przekładami polegające na doborze słownictwa, które jest zaświadczone w obu dialektach języka karaimskiego. Tłumacze adaptujący teksty często stosowali odmienne wyrazy w przekładzie południowo-zachodnim i krymskim, lecz zawsze były to słowa synonimiczne, a obydwa teksty były wierne oryginałowi. Jedyna rozbieżność w zakresie semantycznym pojawia się w wyrazach *sarna*- ‘śpiewać’ (ADub) i *qyčqyr*- ‘krzyczeć’ (BSMS 288) w Psalmie 95.

W rękopisach możemy zaobserwować następujące pary odpowiedników użytych w analogicznych wersach psalmów: *erk* ‘moc’ (ADub, Ps 95:4) wobec *qudrat* ‘jw.’ (BSMS 288); *tiiz* ‘prosty, prawidłowy’ (ADub, Ps 92:15) wobec *doyru* ‘prawdziwy, sprawiedliwy’ (BSMS 288); *kibe* ‘pancerz, tarcza’ (ADub, Ps 91:4) wobec *qalqan* ‘tarcza’ (BSMS 288); *tynla*- ‘słuchać’ (ADub, Ps 95:7) wobec *ešit*- ‘jw.’ (BSMS 288); *julu*- ‘wybawiać’ (ADub, Ps 82:4) wobec *qutqar*- ‘ratować, wybawiać’ (BSMS 288); *küc* ‘siła’ (ADub, Ps 90:11) wobec *quvat* ‘jw.’ (BSMS 288); *bij* ‘pan, władca’ (ADub, Ps 93:1) wobec *ħan* ‘chan, król’ (BSMS 288); *jürek* ‘serce’ (ADub, Ps 90:12) wobec *könül* ‘jw.’ (BSMS 288); *adam* ‘człowiek’ (ADub, Ps 90:3) wobec *kiši* ‘jw.’ (BSMS 288); *šükür etme* ‘wychwalanie’ (ADub, Ps 92:1) wobec *maħtov bermä* ‘jw.’ (BSMS 288); *jazyq* ‘grzech’ (ADub, Ps 85:2) wobec *günah* ‘jw.’ (BSMS 288); *jarlyyaslan*- ‘być uratowanym’ (ADub, Ps 80:3) wobec *qutul*- ‘wybawiać się, ratować się’ (BSMS 288); *utrula*- ‘spotykać’ (ADub, Ps 95:2) wobec *qaršyla*- ‘jw.’ (BSMS 288); *as*- ‘przechodzić’ (ADub, Ps 90:4) wobec *keč*- ‘jw.’ (BSMS 288); *bijendir*- ‘cieszyć, radować’ (ADub, Ps 92:4) wobec *sevindir*- ‘jw.’ (BSMS 288); *jasyr*- ‘ukrywać’ (ADub, Ps 85:2) wobec *jap*- ‘zamykać, nakrywać, przykrywać’ (BSMS 288); *qaruv* ‘odpowiedź’ (ADub, Ps 91:15) wobec *žoyap* ‘jw.’ (BSMS 288); *tart*- ‘trąbić, grać’ (ADub, Ps 81:3) wobec *čal*- ‘jw.’ (BSMS 288); *sayyš* ‘myśl’ (ADub, Ps 92:6) wobec *fikir* ‘jw.’ (BSMS 288); *ham* ‘również, także’ (ADub, Ps 93:1) wobec *dağyn* ‘jw.’ (BSMS 288). Powyższe przykłady ukazują jedynie drobne różnice znaczeniowe między parami wyrazów, a w większości przypadków pola semantyczne w pełni się pokrywają.

RÓŻNICE W ZAKRESIE UŻYCIA SŁOWNICTWA HEBRAJSKIEGO

Wyrazy zapożyczone z języka hebrajskiego stanowią niewielki procent słownictwa wykorzystywanego w badanych przeze mnie tekstach. Dużą część z nich stanowią nazwy geograficzne, imiona postaci biblijnych oraz podstawowe słownictwo religijne, jak chociażby hebrajski zamiennik imienia Boga *Adonaj* ‘mój Pan’ (ADub, Ps 106:16; BSMS 288,

Ps 118:25), które pojawia się sporadycznie, ustępując miejsca powszechnie wykorzystywanemu karaïmskiemu wyrazowi *Tenri* ‘Bóg’ (ADub, Ps 95:1) ~ *Täñri* ‘jw.’ (BSMS 288, Ps 77:2).

Porównując rękopis południowo-zachodni z krymskim możemy zaobserwować, że wersja halicka zawiera wiele pożyczek hebrajskich, które nie występują w wariantcie krymskim. Są to m.in. następujące wyrazy: hebrajska pożyczka *šem* – ‘imię’ (Ps 92:1) występuje w rękopisie południowo-zachodnim, natomiast turkijski wyraz *at* ‘jw.’ pojawia się w tym samym wersie w rękopisie krymskim. Taka sama zależność występuje między hebrajską pożyczką *guf* ‘ciało’ (ADub, Ps 79:2) a turkijskim wyrazem *gövdä* ‘ciało’ (BSMS 288).

Nie znaczy to, że w rękopisie krymskim nie występują wyrazy pochodzące z języka hebrajskiego. Mamy przykłady ich użycia, lecz w mniejszej liczbie. Ponadto w przeanalizowanej części psalmów hebraizmy w wersji krymskiej są najczęściej związane z terminologią muzyczną, co wynika ze specyfiki wybranej przeze mnie księgi. Są to wyrazy hebrajskie takie jak: *šofar* שׁוֹפָר ‘szofar’, tj. ‘instrument muzyczny wykonany z rogu barana’, *šira* שִׁירָה ‘pieśń’, *mizmor* מִזְמוֹר ‘psalm’, *zemer* זֶמֶר ‘pieśń’, które pojawiają się wielokrotnie w Księdze Psalmów. Ich użycie jest zrozumiałe, ponieważ są to wyrazy głęboko zakorzenione w kulturze religijnej Karaïmów i zrozumiałe dla całej społeczności. Brak zatem uzasadnienia dla zastępowania ich przez mniej precyzyjne odpowiedniki turkijskie.

Nie mam jednak zamiaru przedstawiać wszystkich pożyczek hebrajskich, miałyby się to bowiem z celem artykułu. Skupię się natomiast na przedstawieniu różnic w ich użyciu w omawianych przeze mnie rękopisach:

a) pochodzący z języka hebrajskiego wyraz *šehina* (zapisywany półkursywą hebrajską jako שְׁכִינָה) używany był przez Karaïmów do opisania boskiej obecności na świecie. Termin w tym znaczeniu po raz pierwszy używany był w aramejskich tłumaczeniach Tanachu, aby zastąpić słowo ‘Bóg’ w tych fragmentach świętego tekstu, w których dosłowne tłumaczenie mogłoby stawiać w wątpliwość jego transcendentalność (Zajączkowski 1929, s. 9). Karaïmi byli świadomi tej różnicy między wyrazami opisującymi atrybuty Boga oraz człowieka i w regularnie używali ich w swoich przekładach. Jednak wyraz *šehina* pojawia się poza jednym przypadkiem wyłącznie w rękopisie ADub.III.84, m.in. w Psalmie 77:17:

Kördiler šehinanny suvlar e Tenri kördiler šehinanny da titrediler ham qaltradylar darjalar.
„Wody ujrzały Twoją obecność, o Boże, ujrzały Twoją obecność i zadrżały oraz poruszyły się otchłanie”.

Z kolei w rękopisie krymskim w jego miejsce został użyty zaimek:

Kördilär seni suvlar Täñri kördilär seni suvlar qaltryadylyr dayyn qaltryadylyr derjalar.
„Ujrzały Cię wody, Boże, ujrzały Cię wody, zadrżały, a także poruszyły się otchłanie.”

W innych miejscach w rękopisie krymskim wyraz ten jest po prostu pominięty w tłumaczeniu, np. w Psalmie 76:2 lub Psalmie 78:60. Napotkałam jeden wyjątek, a mianowicie pojedyncze wystąpienie wyrazu *šehina* w Psalmie 91:5 w BSMS 288.

b) Kolejnym przykładem pożyczki hebrajskiej jest wyraz *dor* (w rękopisie zapisywany jako דֹּר) oznaczający ‘pokolenie, generację’, który pojawia się regularnie w Księdze Psalmów w ADub.III.84, m.in. w Psalmie 146:10. Wyraz ten jest zaświadczony w słownikach karaïmskich, u Baskakova jest zaliczany wyłącznie do dialektów zachodnich języka

karaimskiego (KRPS, s. 179), natomiast Aqtay i Jankowski wykazują jego występowanie także w dialekcie krymskim (CKED, s. 141). Co ciekawe, ominięcie tego wyrazu w rękopisie krymskim i zastąpienie go przez ar. *dävür* ‘czas, okres’ sprawiło, że przekład stał się mniej dosłowny, lecz doskonale oddaje sens oryginału. Rezygnacja z hebraizmu może świadczyć o słabszej znajomości języka hebrajskiego wśród członków lokalnej gminy wyznaniowej i chęci tłumacza, by znaczenie owego wersu było w pełni zrozumiałe dla odbiorców. Poniżej przedstawiam oba fragmenty Psalmu 146:10.

Rękopis południowo-zachodni:

Bijlik eter H dunjayadejin Tenrin senin e Cijon dordan doryadejin mahtav beriniz Tenrige.
 „Pan będzie królował do końca świata, jest twoim Bogiem, o Syjonie, z pokolenia na pokolenie wychwalajcie Boga”.

Rękopis krymski:

Ĥan bolur H dunjaya degin Täñrin Ćijon dävürdän dävürgä mahtanyz Täñrini.
 „Pan będzie królował do końca świata, jest twoim Bogiem, Syjonie, przez wsze czasy wychwalajcie Boga”.

Warto zauważyć, że wyrażenie *dordan doryadejin* ‘z pokolenia na pokolenie’ (dosł. ‘z jednej epoki na kolejną epokę’) użyte w pierwszym tekście, podobne jest do frazy znajdującej się w oryginale hebrajskim, a mianowicie לְדֹר וָדֹר ‘do pokolenia i pokolenia’.

c) Kolejny wyraz pochodzący z języka hebrajskiego to *midbar* (w rękopisie zapisywany jako מִדְבָּר) oznaczający ‘pustynię’, który wielokrotnie pojawia się w rękopisie południowo-zachodnim, np. w Psalmie 95:8. Co istotne, pozostałe terminy geograficzne występujące w tekście są w zdecydowanej większości wyrazami pochodzenia turkijskiego, są to m.in. *ezen* ‘rzeka’ (ADub, Ps 124:4), *tiz* ‘równina’ (ADub, Ps 78:12), *tengiz* ‘morze’ (ADub, Ps 96:11), *kök* ‘niebo’ (ADub, Ps 108:4) oraz używanymi od dawna w języku karaimskim pożyczkami arabsko-perskimi, np. *darja* ‘ocean, odmęt’ (ADub, Ps 78:15). Regularnym odpowiednikiem wyrazu *midbar* w rękopisie krymskim jest słowo *jaban*, które posiada tę samą denotację. W świetle dzisiejszych badań nie powinno się uzasadniać użycia powyższych terminów różnicami dialektalnymi. Co prawda słownik Baskakova zalicza wyraz *midbar* jedynie do dialektów zachodnich (KRPS, s. 406), lecz Aqtay i Jankowski wskazują, że wyraz ten jest także zaświadczony w rękopisach krymskich (CKED, s. 243). Oto przykłady zaczerpnięte z Psalmu 95:8.

Rękopis południowo-zachodni:

Qattyrmanyz jüreginizni Merivada kibik synav kününde kibik midbarnyn.
 „Nie zatwardzajcie waszych serc jak w Meriba, jak w dniu próby pustyni”.

Rękopis krymski:

Qattyrmanyz köñlünizni Meriva kibik künü kibik massanyñ jabanda.
 „Nie zatwardzajcie waszych serc jak Meriba, jak w dniu massa¹³, na pustyni”.

¹³ Hebr. wyraz *massa* מַסָּה oznacza ‘próbę, testowanie’. Jest to także jeden z kilku przykładów użycia hebraizmu w rękopisie krymskim, którego brak w wersji południowo-zachodniej.

d) Analizując oba rękopisy, napotkałam także na parę regularnej opozycji, w której to pożyczka hebrajska została użyta w wersji krymskiej, z kolei w rękopisie południowo-zachodnim wykorzystano odpowiednik turkijski. Jest to wyraz oznaczający ‘rodzinę, ród’. W wariancie krymskim tłumacz użył hebrajskiego słowa *mišpaḥa*¹⁴ ‘rodzina’ (BSMS 288, Ps 96:7), a w południowo-zachodnim wykorzystano w przekładzie turkijski wyraz *uruv* ‘ród, plemię, rodzina’ (ADub, Ps 96:7). Ten ostatni jest zaświadczony dla wszystkich trzech dialektów języka karaimejskiego, a jednak tłumacz postanowił użyć pożyczki hebrajskiej. Poniżej podaję przykłady zaczerpnięte z Psalmu 96:7.

Rękopis południowo-zachodni:

Qotarynyz syjyn H-nyn uruvlary uluslarnyn qotarynyz syjyn H-nyn da quvatyn.

„Głoście chwałę Pana, rodziny narodów, głoście chwałę Pana i jego potęgę”.

Rękopis krymski:

Beriniz H-ğa mišpaḥalary uluslarnyn beriniz H-ğa hörmät da quvat.

„Oddacie cześć Panu, rodziny narodów, oddacie cześć Panu i (sławcie) jego potęgę”.

POZOSTAŁE ROZBIEŻNOŚCI LEKSYKALNE

Omówione powyżej różnice leksykalne w przekładzie Księgi Psalmów, choć pozornie znaczące, wynikają z naturalnych procesów rozwoju dialektów zachodnich i krymskiego w dużym oddaleniu. Po głębszej analizie semantycznej przedstawionych przeze mnie opozycji należy zauważyć, że choć w wersjach południowo-zachodniej i krymskiej wykorzystywano odmienne słownictwo, nie wpłynęło to jednak na zbieżność przekładu. We wszystkich zaprezentowanych powyżej przypadkach tłumacze zachowali pełną zgodność w interpretacji oryginalnego tekstu biblijnego, co wyraźnie wskazuje na pokrewieństwo obu przekładów. Zdaża się jednak, że napotykamy na różnice w tłumaczeniu w zakresie semantycznym, czy to na poziomie pojedynczych wyrazów czy też w zakresie całych fraz lub zdań.

W poniższych dwóch przypadkach możemy mówić o niewielkiej rozbieżności w przekładzie. W Psalmie 80:5 w wersji krymskiej tłumacz zdecydował się na dosłowne przetłumaczenie hebr. wyrazu *leḥem* לֶחֶם jako *ötmäk* ‘chleb’ (BSMS 288). Natomiast w wersji południowo-zachodniej zastosowano termin o szerszym zakresie denotacyjnym, a mianowicie wyraz *as* ‘potrawa, jedzenie’ (ADub). Natomiast w Psalmie 90:1 hebr. termin *mā’ōn* מַעֲוֶן, który oznacza ‘miejsce pobytu, siedzibę’, został przetłumaczony jako *syjyn* ‘schronienie’ (ADub). Zaś w rękopisie BSMS 288 tłumacz postanowił rozszerzyć denotację, tłumacząc hebr. wyraz jako *orun* ‘miejsce’.

W wielu wersetach w Księdze Psalmów różnice interpretacyjne są już większe, mamy do czynienia z parami wyrazów o niepokrywających się polach semantycznych, np. *avanlyq* ‘bezprawie, podłość’ (ADub, Ps 90:10) wobec *jalyančylyq* ‘fałsz, kłamstwo’ (BSMS 288), *bert-* ‘nabierać sił’ (ADub, Ps 92:14) wobec *ös-* ‘rosnąć, wznosić się’ (BSMS 288), *eksit-* ‘zmniejszać, niszczyć’ (ADub, Ps 85:3) wobec *čöplä-* ‘zbierać’ (BSMS 288), *isanc* ‘nadzieja’ (ADub, Ps 91:2) wobec *syjynč* ‘przytułek, ratunek’ (BSMS 288), *zaḥtla-* ‘spieszyć się’ (ADub, Ps 90:10) wobec *kesil-* ‘wstrzymywać się’ (BSMS 288), *süv-* ‘kochać’ (ADub, Ps 85:1) wobec *kilä-* ‘chcieć’ (BSMS 288), *hanlyq*

¹⁴ Wyraz ten pojawia się trzykrotnie w Psalmach w BSMS 288.

‘królestwo, państwo’ (ADub, Ps 86:9) wobec *ulus* ‘naród, lud’ (BSMS 288), *ħajifsinnegi* ‘jego litość’ (ADub, Ps 91:4) wobec *qanaty* ‘jego skrzydło’ (BSMS 288). Konkludując, choć w dużym stopniu tłumaczenie południowo-zachodnie jest tożsame semantycznie z przekładem krymskim, w większości psalmów można natrafić na pojedyncze przykłady rozbieżności w tym zakresie.

TRANSKRYPCJA PSALMU 90

Poniżej przedstawiam przekład Psalmu 90 na dialekt południowo-zachodni języka karaimejskiego zachowany w rękopisie nr ADub.III.84. Tekst został zestawiony z tłumaczeniem krymskim spisany w rękopisie nr BSMS 288. Różnice występujące między rękopisami zostały zaznaczone w nawiasach klamrowych {}. Większość z nich dotyczy kwestii leksykalnych, lecz możemy zaobserwować także zróżnicowanie z zakresu morfologii i składni. Pomięłam jedynie oczywiste alternacje fonetyczne typowe dla dialektów języka karaimejskiego, np. *Tenri* ‘Bóg’ (ADub, Ps 90:2) ~ *Təŋri* ‘jw.’ (BSMS 288), *min* ‘tysiąc’ (ADub, Ps 90:4) ~ *biŋ* ‘jw.’ (BSMS 288), *ingir* ‘wieczór’ (ADub, Ps 90:6) ~ *ŋŋyr* ‘jw.’ (BSMS 288), czy też *tojdur-* ‘napętniać’ (ADub, Ps 90:14) ~ *tojdyr-* ‘jw.’ (BSMS 288). Tekst karaimejski został przeze mnie uzupełniony o tłumaczenie na język polski. W miejscach, w których było to możliwe, opierałam się na współczesnym przekładzie Starego Testamentu, tj. na Biblii Tysiąclecia. Jednak tłumaczenie karaimejskie tego psalmu znacznie różni się od polskiego odpowiednika. Napotkałam na tyle samo rozbieżności co podobieństw, a tekst polski wykorzystałam jedynie w ograniczonym zakresie.

PSALM 90

49 r^o

- (22) <Tefilesi Mošenin navisinin> {tefila Mošegä navisi} ol Tenrinin. [1] E
 {pominięte} H syjync {orun} sen boldun
 (23) bizge <har bir dorda> {dävürdän dövürgä}. (בטרם) [2] <Nim tavlar jaratyldylar>
 {taylar jaratylmaslaryndan burun} da jarattyn {jaratmasyndan burun}
 (24) jerni da dunjany da dunjadan dunjaŋadejin sensen Tenri. (תשב)
 (25) [3] <Qajtarasen adamny> {qajтарыsyn kišini} jancylmaqqa {jančylyanynda degin}
 da ajtasen {ajтыrsyn} qajtyryn <tešuva

49 v^o

- (1) byla e> {pominięte} <adam ulanlary> {oylanlary adamnyŋ} (כי) [4] Ki min
 <jyllar ‘enajatlaryn alnynda senin> {jyllar ‘änejätläriňä}
 (2) kinęgingi kün kibikti {kibik} ki asady {kečär} da <tan saruvu kibikti kecede>
 {saqlav kibik kečä bilän}.
 (3) (זרמתם) [5] <Tamcy endirsen hyssymynny alary juqulu boladylar
 (4) usajdylar jesillikke ki erten bylada jasarady.> {sačarsyn alarny juhu kibik bolurlar
 ertä bilän jašot kibik degiširilir.} (בבקר) [6] <Erten
 (5) byla ceceklenedi ol> {ertä bilän čičäklär} da jasarady {degiširilir} ingirde <kesiledi
 da qurujdu> {kesilir da qurur}.
 (6) (כי) [7] Ki tügendik {tavusuldyq} <ullu acuvundan> {ačuvuň bilän} da <qahirinden
 alyasandyq> {qahiriň bilän tavgulduq}.
 (7) (שתה) [8] Qojdun jazylarymyzny {günählärimizni} qarsyna <jastayy günehlärimizni>
 {günählärin jäšliklärimizni}

- (8) <'enajatlaryn alnyna> {jaryçyna Һazratlarynyň}. (כי) [9] *Ki bar* {barča} *künlerimiz qajryldylar* <qaħirin-
(9) *den senin tügelledik*> {hyşymyň bilän tavustuq} *jyllarymyzny* <hec nerseni> {söz} *kibik*. (מי) [10] *Künleri*
(10) *jyllarymyznyn alarda jetmis jyl da eger* <bayatyryqlar byla> {köp esä}
(11) *seksen jyl da* <artyqsylary emgeklikti da avanlyqty> {quvatlary emgäk da jalýançylyq} *ki* <tez
(12) *zahtlap*> {kesilir tez} *da ucarbiz* <bu dunjadan> {pominięte}. (מי) [11]
<Johtu bilivcü kücün> {kim bilir quvatyn}
(13) *acuvunnun da qorquvuna* <köredi qaħirin senin> {körädür hyşymyň}. (למנוח) [12]
<Sanama
(14) *künlerimizni*> {sany künlärimizniň} <alaj bildirdi> {kerti bilindi} <ki kijirgejbiz jürekke> {ketirälim köňülgä} *usnu*.
(15) (שובה) [13] *Qajtqyn e* {pominięte} *H acuvundan* {pominięte} *qacanyadejin qaħirlenirsen* {pominięte} *da*
(16) <fasman etkin jamany> {asajyş bolyňyn} <ücün qullarynnyn> {qullaryň uçun}. (שבנו) [14] *Tojduryun bizni*
(17) <erten byla savatytyndan> {ertä bilän şayavatyňa} *ki* <sarnajajbiz da bijengejbiz bar> {bijänälim da sevinälim barča} *tirlik* {pominięte}
(18) *künlerimizde*. (שמחנו) [15] *Bijendirgin* {sevindirgin} *bizni künler kibik ki*
(19) *qyjnadyn bizni jyllar kibik ki kördik jamanny* {jamanlyq}. (יראה) [16] *Körünsün*
(20) *qullaryna* <tamasa isin senin> {işläriň} *da* <hermetin ulanlaryna asqarylsyn> {syjyň oylanlaryňa}.
(21) (ויהי) [17] *Da bolyaj šehinasy* {tatlylyyy} *H Tenrimiznin istimizge ki isin*
(22) *qollarymyznyn* <tüzigejsen bizge> {tüzügin üstümüzgä} *da isin qollarymyznyn qolajlayyn* {tüzügin}
(23...) *any*.

TŁUMACZENIE

Modlitwa Mojżesza, proroka Bożego.

[1] O Panie, Ty byłeś dla nas schronieniem w każdym pokoleniu. [2] Zanim góry zostały stworzone i stworzyłeś ziemię i świat, od początku do końca świata Ty jesteś Bogiem. [3] W proch¹⁵ każesz powracać człowiekowi i mówisz: pokornie wracajcie, o synowie ludzcy. [4] Bo tysiąc lat dla Twoich oczu jest niczym wczorajszy dzień, który mija i jest niczym świt po nocy. [5] Jeśli trochę opuścisz na nich rękę, stają się senni, przypominają trawę, która zieleni się o poranku, [6] rankiem kwitnie i zieleni się, wieczorem jest ścinana i usycha. [7] Gdyż Twój wielki gniew nas zniszczył i przeraziła nas Twoja wściekłość. [8] Postawiłeś przed sobą nasze winy, nasze młodzieńcze grzechy przed Twoimi oczami. [9] Bo wszystkie nasze dni ugięły się pod Twoim gniewem; dopełniły się nasze lata, tak jakby były błahostką. [10] Dni naszego życia¹⁶, jest ich siedemdziesiąt lat, a jeśli jesteśmy silni¹⁷, osiemdziesiąt lat; a większość z nich to znój i krzywdą, bo

¹⁵ Dosł. *jancyлмаq* 'rozdrobnienie, roztarcie (na proch)'.

¹⁶ Dosł. *jyllarymyz* 'nasze lata'.

¹⁷ Dosł. *bayatyryqlar byla* 'z siłami'.

szybko mijają¹⁸, a my odchodzimy¹⁹ z tego świata. [11] Nie ma nikogo, kto zna potęgę Twojego gniewu, a Twoja wściekłość jest równa bojaźni wobec Ciebie. [12] (Pan) powiedział, byśmy liczyli nasze dni, aby do (naszych) serc dotarła mądrość. [13] Porzuć, o Panie, swój gniew. Jak długo jeszcze będziesz rozgniewany? I zlituj się nad złymi (uczynkami) Twoich sług. [14] Napelnij nas z rana swoją łaskawością, abyśmy przez wszystkie dni naszego życia śpiewali i radowali się. [15] Daj nam radość przez tyle dni, przez ile nas uciskałeś i przez tyle lat, przez ile doświadczyliśmy zła. [16] Niech Twoim sługom ukaże się Twoje wspaniałe dzieło i niech ukaże się Twoja chwała nad ich synami. [17] A obecność Pana Boga naszego niech będzie nad nami, abyś wspierał pracę naszych rąk; [i] ułatwiał pracę naszych rąk.

SKRÓTY I SYMBOLE

- ar. = arabski
 hebr. = hebrajski
 Ps = Księga Psalmów
 trk. = turkijski
 () = wyrazy dodane w tłumaczeniu
 [] = wyrazy pominięte w tłumaczeniu
 ◇ = dotyczy całej zaznaczonej frazy
 {} = wersja z BSMS 288

BIBLIOGRAFIA

- ADub = Cegiołka, Dorota, Anna Sulimowicz-Keruth, Zsuzsanna Johan, Michał Németh. „A digital edition of the Karaim biblical manuscript ADub.III.84”. *A Database of Middle Turkic Documents*, red. László Károly i Michał Németh, Uppsala, Department of Linguistics and Philology, 2020. <https://middleturkic.lingfil.uu.se/manuscripts/middle-karaim/ADub.III.84> [24.10.2024].
- Brown F., S. R. Driver, C. A. Briggs. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Clarendon Press, 1906.
- BSMS 288 = Jankowski, Henryk, Gulayhan Aqtay, Dorota Cegiołka, Tülay Çulha, Michał Németh. *The Crimean Karaim Bible Vol. 1: Critical edition of the Pentateuch, Five Scrolls, Psalms, Proverbs, Job, Daniel, Ezra and Nehemiah. Vol. 2: Translation* (= Turcologica 119). Harrassowitz Verlag, 2019.
- Cegiołka, Dorota. *A South-Western Karaim Bible translation of the Book of Genesis in manuscript no. JSul.III.01*. „Almanach Karaimski”, 8, 2019, s. 9–33.
- CKED = Aqtay, Gulayhan, Henryk Jankowski. *A Crimean Karaim-English Dictionary* (= Prace Karaimoznawcze nr 2). Katedra Studiów Azjatyckich UAM, 2015.
- Grzegorzewski, Jan. *Caraimica. Język Łach-Karaitów*. „Rocznik Orientalistyczny”, 1/2, 1916–1918, s. 252–296.
- Jankowski, Henryk. *A Bible Translation into the Northern Crimean dialect of Karaim*. „Studia Orientalia”, 82, 1997, s. 1–84.
- Jankowski, Henryk. „Karaim Bible translations”. *Encyclopedia of Turkic Languages and Linguistics Online*, red. Lars Johanson, Brill, 2024. https://doi.org/10.1163/2667-3029_ETLO_SIM_037460 [9.01.2025].

¹⁸ Dosł. *zahtlap* ‘spieszac się’.

¹⁹ Dosł. *ucarbiz* ‘odlatujemy’.

- Kizilov, Mikhail. *The Karaites of Galicia. An Ethnoreligious Minority among the Ashkenazim, the Turks, and the Slavs, 1772–1945*. Brill, 2009.
- Kowalski, Tadeusz. *Karaimische Texte im Dialekt von Troki*. Polska Akademia Umiejętności, 1929.
- KRPS = Baskakov, N. A., A. Zajączkowski, S. M. Šapšal (red.). *Karaimsko-russko-połskij slovar'. Słownik karaimsko-rosyjsko-polski*. Russkij Jazyk, 1974.
- Németh, Michał. *A Historical Phonology of Western Karaim. The Process of its Diversification into Dialects*. „Studia Linguistica Universitatis Iagiellonicae Cracoviensis”, 132, 2015a, s. 167–185.
- Németh, Michał. *An early North-Western Karaim Bible translation from 1720. Part 2. The Book of Ruth*. „Karaite Archives”, 3, 2015b, s. 49–102.
- Németh, Michał. *A Historical Phonology of Western Karaim. The Process of its Diversification into Dialects. Part 2. Supplementary data on the absolute and relative chronology of sound changes*. „Rocznik Orientalistyczny”, LXXI, 2, 2018, s. 146–161.
- Németh, Michał. *The Western Karaim Torah: A Critical Edition of a Manuscript from 1720*. Brill, 2021.
- Németh, Michał, Anna Sulimowicz-Keruth. *The Emergence and Evolution of the West Karaim Bible Translating Tradition: Manuscripts, Translators, and Copyists*. „Journal of the American Oriental Society”, 143, 3, 2023, s. 555–580.
- Olach, Zsuzsanna. *A Halich Karaim Translation of Hebrew Biblical Texts* (= Turcologica 98). Harrassowitz Verlag, 2013.
- Pritsak, O. „Das Karaimische”. *Philologiae Turicae Fundamenta*, red. Jean Deny (et alii), F. Steiner, 1959, s. 318–340.
- Shapira, Dan. *The Karaim Translation of the Book of Nehemia Copied in the 17th Century's Crimea and Printed in 1840/1841 at Gözleve, on the Copyist of the Manuscript, and Some Related Issues*. „Karaite Archives”, 1, 2013, s. 133–198.
- Zajączkowski, Ananiasz. *Unikanie wyrażen antropomorficznych w przekładach karaimskich*. „Myśl Karaimska”, 2, 2, 1929, s. 9–24.
- Zajączkowski, Ananiasz. *Krótki wykład gramatyki języka zachodnio-karaimskiego (narzecze łucko-halickie)*. Drukarnia Państwowa w Łucku, 1931.
- Zajączkowski, Ananiasz. *Przekłady Trenów Jeremjasza w narzeczu trocko-karaimskim*. „Rocznik Orientalistyczny”, 8, 1931–1932, s. 181–192.
- Zajączkowski, Ananiasz. *Przekłady Trenów Jeremjasza w narzeczu trocko-karaimskim (tekst i słowniczek)*. „Rocznik Orientalistyczny”, 10, 1934, s. 158–177.

SZKIC O ŻYCIU I TWÓRCZOŚCI AGWAANBALDANA (1797–1864), MONGOLSKIEGO MISTRZA BUDDYZMU TYBETAŃSKIEGO

ABSTRACT: Agvaanbaldan (1797–1864), a Mongolian Tibetan Buddhist master, epitomises the rich cultural and intellectual exchange between Mongolia and Tibet in the 19th century. Born in northeastern Mongolia, he became a Gelugpa monk and pursued Buddhist studies in Urga, Mongolian capital, and Tibet. Renowned for his scholarship, he served as the master of Dharma at Ikh Khuree monastery and later travelled to Lhasa. Agvaanbaldan's prolific writings include commentaries on major Gelugpa doxography by Jamyang Shyepa (1648–1721/2), on Abhidharma and Chandrakīrti (Candrakīrti), on Tantra and monastic textbooks, numerous ritual texts, sadhanas, and poetic hymns. Despite the challenges of political persecution during communist rule, his works endured through translations into modern Mongolian, English, and Chinese. The digitisation of Buddhist texts has further preserved his legacy. Example of Mongolian treatment of his intellectual legacy reflects the resilience of Mongolian Buddhists, experiencing a revival after decades of suppression. Agvaanbaldan's journey, from early education to travels and societal roles, shaped his profound impact on Mongolian religious heritage and education. Manuscripts of Agvaanbaldan's works belong to still unexplored research areas. Some have been found in Mongolia and China but the location of others has not yet been revealed. Textual criticism will allow for future critical editions. At the conclusion of the article, there is an illustration of original paleographic research: a comparison between a xylograph with the text in Tibetan *uchen* (Tib. *dbu can*) script and a manuscript in *ume* (Tib. *dbu med*) script.

KEYWORDS: Mongolian Buddhism, Agvaanbaldan (1797–1864), Manuscript and Paleography studies, Tibetan Doxography, Tibetan *ume* (Tib. *dbu med*) script

WPROWADZENIE

Artykuł¹ ma na celu przedstawienie postaci Agwaanbaldana, mongolskiego mistrza buddyjskiego, który dotychczas nie był prezentowany polskim odbiorcom. Przedstawione zostaną pokrótce jego życiorys i twórczość, a także plany badań wybranych utworów Agwaanbaldana, m.in. z zakresu krytycznej edycji tekstu i paleografii tybetańskiej. Wspomniane zostaną również badania własne, obejmujące krytykę tekstu i paleografię wybranej kopii jednego z utworów. Materiałem źródłowym dla tego ostatniego są złożenia i skróty tybetańskiego pisma kursywnego *ume* (tyb. *dbu med*) bardzo licznie występujące w badanym rękopisie utworu Agwaanbaldana.

¹ Niniejszy artykuł jest rozwinięciem wystąpienia podczas konferencji pt.: „12th International Conference: Multiple Approaches to Oriental Studies – Różne oblicza orientalistyki” w dn. 20–21 listopada 2023 roku na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

ZNACZENIE AGWAANBALDANA W HISTORII MONGOLII

Warto zapytać, dlaczego postać Agwaanbaldana inspiruje do podjęcia badań nad jego twórczością. Odpowiedź na to pytanie może nasunąć dwutomowe kompendium mongolskiego autora Myagmara Dusha pt.: *The Most Influential 100 Persons in Mongolian History* (czyli „100 Najbardziej wpływowych osób w historii Mongolii”, por. źródła internet.). Zawiera ona, zgodnie z tytułem, listę stu postaci historycznych, które wywarły najważniejszy wpływ na historię Mongolii. Agwaanbaldan² został umieszczony bardzo wysoko, bo aż na piętnastym miejscu. Na miejscu pierwszym oczywiście znajduje się Czyngis-chan, a w czołówce można znaleźć władców takich jak Kubilaj-chan czy Batu-chan. Natomiast umieszczenie mistrza buddyjskiego na miejscu piętnastym świadczy o tym, że cieszy się do dziś dużym uznaniem.

Badanie twórczości i biografii Agwaanbaldana jest ważne z kilku powodów. Po pierwsze, był jednym z głównych przedstawicieli mongolskiego buddyzmu w XIX wieku. Jego prace i nauki, jakkolwiek pisane po tybetańsku, zawierają cenne myśli i perspektywy, które przyczyniły się do kształtowania tradycji religijnej w Mongolii. Po drugie, w latach, kiedy pełnił funkcję czördze (tyb. *chos rje*; sanskr. *dharmaswamin*, *dharmasvāmin*) – „mistrza doktryny” w lh Huree, czyli stołecznym klasztorze, Agwaanbaldan nadzorował kwestie związane z buddyzmem, wiedzą i edukacją nie tylko w stolicy, gdyż jego wpływy oddziaływały na obszar całej Chałchy. Badanie jego roli w tym kontekście może dostarczyć wglądu w organizację edukacji buddyjskiej i praktyk religijnych w północnej Mongolii w owym okresie. Po trzecie, jego biografia może rzucić światło na wpływy kulturowe, społeczne i religijne, które pojawiły się w jego życiu. To może pomóc zrozumieć, w jaki sposób z kolei nauki i czyny mistrza wpłynęły na społeczeństwo i praktykę buddyzmu w Mongolii. Jako czwarty powód można wskazać aspekt historyczny, gdyż dzieła Agwaanbaldana odgrywają istotną rolę w historii buddyzmu w Mongolii. Po piąte, liczne prace Agwaanbaldana, zarówno większe jak i mniejsze, stanowią ważne dziedzictwo literackie, powstałe głównie w języku tybetańskim. Badanie utworów może pomóc w zrozumieniu interpretacji doktryny buddyjskiej Agwaanbaldana oraz ich znaczenia dla współczesnych badaczy i praktyków buddyzmu. Innym nurtem badań jest analiza literacka, ciekawa szczególnie dla osób zainteresowanych literaturą i poezją buddyjską.

POSTAĆ AGWAANBALDANA W KONTEKŚCIE BUDDYZMU TYBETAŃSKIEGO W MONGOLII

Buddyzm tybetański rozpowszechnił się poza Tybetem między innymi również na terenie Mongolii, Buriacji i Kałmucji. Można mówić o dwóch falach rozprzestrzeniania się buddyzmu wśród Mongołów: w czasie panowania mongolskiej dynastii Yuan (1279–1368) oraz w XVI wieku, po tym jak w 1578 roku Altan-chan i Sonam Gjaco (tyb. *Bsod nams rgya mtsho*, który został Dalajlamą III) zawarli przymierze (Bareja-Starzyńska i Chashab, Mejor, s. 213; Bareja-Starzyńska 2010, s. 96–99; Havnevik i Ragchaa, Bareja-Starzyńska, s. 3). W buddyzmie tybetańskim wyróżnia się cztery główne szkoły (Powers, s. 355), trzy z nich to tzw. „szkoły czerwonych czapek”: ningma (tyb. *rnying ma*), sakja (tyb. *sa skya*) i kagju (tyb. *bka' brgyud*) oraz najmłodsza – szkoła tzw. „żółtych czapek”,

² Jest to mongolska wersja tybetańskiego imienia Ngag dbang dpal ldan. *Ngag* oznacza ‘mowę’, *dbang* – ‘moc’, *dpal* – ‘splendor’, a *ldan* – ‘posiadający’. Zatem jego imię można przetłumaczyć jako: „Posiadający wspaniałą, pełną mocy mowę”.

gelugpa (tyb. *dge lugs*), nazywana też „tradycją żółtą” (mong. *szaryn szaszin*) (Bareja-Starzyńska 2010, s. 99), która stała się szkołą dominującą w Mongolii³. Szkoła gelugpa spośród wszystkich szkół buddyzmu tybetańskiego największy nacisk kładła na tradycję scholastyczną, wieloletnie intelektualne studia i debaty klasztorne. Agwaanbaldan otrzymał w Ih Huree, tytuł *kaczupy* (tyb. *dka' bcu*)⁴ w dacie Taszi Czopel (tyb. *Bkra shis chos 'phel grwa tshang*), jednym z kolegiów monastycznych w Ih Huree (Erdene-Ochir, s. 147). Zdaniem Erdene-Oczira

w odróżnieniu od wielu innych mongolskich uczonych, ich poprzedników i współczesnych, którzy kształcili się w Tybecie – Agwaanbaldan, jak i jego uczeń Szedrup Tendar Ngagrampa (tyb. *Bshad sgrub bstan dar sngags rams pa*, 1835–1915) byli „produktami” mongolskiej instytucji [monastycznej] (Erdene-Ochir, s. 124).

Agwaanbaldan („Posiadający wspaniałą, pełną mocy mowę”) znany był również jako: Baldan Czördze (tyb. *Dpal ldan chos rje*), „Przejrzysty Czördze” (mong. *Tungalag Cordz*), Czördze Lama z Namdoling (tyb. *Rnam 'grol gling gi chos rje bla ma*), Ih Nomez Lama („Wielce Uczony Lama”) z Namdoling (Ragchaa i Mejor, s. 47)⁵.

ŹRÓDŁA BIOGRAFII AGWAANBALDANA

Znane są cztery różne biografie⁶ Agwaanbaldana (Ragchaa i Mejor 2005, s. 47):

1. „Biografia Czördze Agwaanbaldana” (tyb. *Chos rje Ngag dbang dpal ldan rang nyid ky'i rnam thar zhes bya ba*) – napisana przez niego samego, czyli autobiografia,
2. „Brama wiary – słowa skomponowane na podstawie zwykłej⁷ biografii wielkiego uczonego Agwaanbaldana” (tyb. *Mkhas mchog Ngag dbang dpal ldan pa'i thun mongs ba'i rnam thar las brtsams pa'i gdam dad pa'i 'jug ngogs zhes bya ba*) pióra jego ucznia Dzigmeddordża (tyb. *'Jig med rdo rje*, XIX wiek),
3. „Otwarcie bram [Dharmy], czyli Biografia czcigodnego lamy Agwaanbaldana, wyzwoliciela [z kołowrotu wcieleń], najwyższego lamy, przykładnie przestrzegającego reguły klasztornej” (tyb. *Rje btsun bla ma dam pa 'dul ba 'dzin pa Ngag dbang dpal ldan dpal bzang po'i rnam thar pa dad pa'i sgo 'byed ces bya ba*) napisana przez ucznia gawdża Czoidardzaja (tyb. *dka' bcu Chos dar rgyas*), XIX wiek,
4. „Pieśń wiosennej Pelmo: melodyjny hymn dla pochwały uczoności niezrównanego Agwaanbaldana, rdzennego lamy, wielkiego mistrza w absolutnym sensie” (tyb. *Bka'*

³ Główny mistrz szkoły gelugpa – Congkhapa Lobsang Drakpa (tyb. *Tsong kha pa blo bzang grags pa*, 1357–1419) pochodził ze wsch. Tybetu i po ojcu był prawdopodobnie Mongołem, a po matce Tybetańczykiem, co mogło mieć znaczenie dla promowania szkoły gelugpa w Mongolii (Tushinov 2021, abstrakt).

⁴ Odpowiednik tytułu *gesze* (tyb. *dge bshes*) w klasztorze Taszilhunpo (tyb. *bkra shis lhun po*), będącego siedzibą panczenlamów (por. Tashilhunpo Monastery w źródłach internetowych).

⁵ Agwaanbaldan znany był jako jeden z tzw. „pięciu Agwaanów Ih Huree” (obecnie klasztor Gandan w Ułan Bator). Byli to: 1. Hambo lama Agwaanbaldan (1779–1838) – nauczyciel Agwaanbaldana; 2. Biczecz czördze Agwaanbaldan, 3. Agwaanbaldan, 4. Agwaanbaldan i 5. Agwaanbaldan – uczeń Agwaanbaldana.

⁶ O biografii jako gatunku literatury tybetańskiej zob. Bareja-Starzyńska (2015, s. 37–45).

⁷ Lub „powszechną”. W ramach gatunku biografii w literaturze tybetańskiej badacze wyróżnili: biografię zewnętrzną (tyb. *phyi'i rnam thar*), wewnętrzną (tyb. *nang gi rnam thar*) i tajemną (lub sekretną) (tyb. *gsang ba'i rnam thar*) (Bareja-Starzyńska 2015, s. 40).

drin zla med rtsa ba'i bla ma nges pa don gyi mkhas ba chen po Ngag dbang dpal ldan ba'i mtsan can gyi yon tan brjod pa'i sgo nas bstod ba'i snyan thig dpyid kyi dpal mo'i glu dbyangs zhes bya ba), napisana przez Szedźai gawdża Ngałanga Dondruba (tyb. Shes rgyas bka' bcu pa Ngag dbang don grub) w XIX wieku.

Dostępne są dwa przekłady autobiografii Agwaanbaldana na współczesny język mongolski: tłumaczenie lamy N. Amgalana (Н. Амгалан) pt.: „Biografia Czördze Agwaanbaldana”, *Cordż Agwaanbaldagiin namtar* (Цорж Агваанбалдангийн намтар) z roku 2007 oraz tłumaczenie Dż. Jeröłta (Ж. Ерөөлт) pt.: „Biografia Agwaanbaldana Czördze”, *Agwaanbaldan cordžiin namtar* (Агваанбалдан цоржийн намтар) z roku 2022. W publikacji lamy Amgalana znajduje się dodatkowo spis 117 dzieł Agwaanbaldana z podaniem tytułów tybetańskich, ich tłumaczeń na język mongolski, kolofonów po tybetańsku, wskazania czy utwór jest dostępny w wersji ksylograficznej, czy też rękopiśmiennej oraz informacji odnośnie wydania⁸. Natomiast publikacja Dż. Jeröłta zawiera oprócz tłumaczenia biografii Agwaanbaldana dodatkowy materiał w postaci wyróżnienia chronologicznie wydarzeń z jego życia z podaniem lat według kalendarza zachodniego oraz tradycyjnego tybetańskiego (który z niewielkimi modyfikacjami stosowali także Mongołowie)⁹. Krótkie wzmianki odnośnie biografii Agwaanbaldana znajdują się również w tłumaczeniach zachodniego buddologa i tłumacza Dalajlamy XIV, Jeffreya Hopkinsa (2016, s. 16–23 i 2017, s. 16–22), w artykule Ragchaa, Mejor (s. 47–48) oraz w pracy Erdenebaatara Erdene-Ochira (Erdene-Ochir, s. 123–152).

ŻYCIE AGWAANBALDANA

Agwaanbaldan urodził się 24 października 1797 roku, co odpowiada rokowi czerwonej żmii (inaczej ognistej) trzynastego roku cyklu 60-letniego, według tradycyjnego kalendarza mongolskiego (Ragchaa i Mejor 2005, s. 47). Przyszedł na świat w dzisiejszym somonie Galszar w ajmaku Chentejskim, a w ówczesnym choszunie Hardal Dżandzin Bejse, w ajmaku chałchaskiego Secen-chana. (Ragchaa i Mejor, s. 47). Otrzymał od ojca imię Wampil (Jeröłt, s. 40). Jego ojcem był pasterz o imieniu Zana, a matką Sewdżid. Miał starszego brata o imieniu Gonczig. Znał mongolski, tybetański i sanskryt. Studiował dzieła indyjskich mistrzów takich jak: Nagardżuna (II wiek n.e.), Asanga (IV wiek n.e.), Wasubandhu (IV–V wiek n.e.), Dignaga (V–VI wiek n.e.), Dharmakirti (VII wiek n.e.), a także tybetańskich: Congkhapy (1357–1419) i Dżamjang Szepy (tyb. 'Jam dbyangs bshad pa, 1648–1721/22, por. Ragchaa i Mejor, s. 47). Najważniejsze wydarzenia z jego życia można uszeregować chronologicznie (Jeröłt, s. 40–49). W 1802/1803 – w roku wodnej świni, w wieku 6–7 lat zaczął się uczyć pisać od ojca (Jeröłt, s. 40). Następnie w 1804 roku w roku drewnianej myszy w wieku 8 lat nauczył się od również od ojca na pamięć tekstu o mongolskim tytule: *Itgel* zawierającego formułę wstępną do gminy buddyjskiej (Jeröłt, s. 40). Z kolei w 1808 roku, w roku ziemnego smoka, w wieku 12 lat otrzymał nowe imię Niam-Baldan (Ням-Балдан), a w 1815 roku, w roku drewnianej świni, w wieku 19 lat – imię

⁸ Spis dzieł Agwaanbaldana można znaleźć również w katalogach: Byambaa 2004, s. 324–372 oraz Chandry, s. 282–284, cyt. za: Ragchaa i Mejor, s. 48.

⁹ O kalendarzu solarno-lunarnym stosowanym w Mongolii por. Gaowa, s. 303, Bareja-Starzyńska 2020, s. 198–199. Tradycyjny kalendarz miał ogromne znaczenie dla dywinacji, astrologii oraz obchodów świąt religijnych. Z uwagi na drobne rozbieżności między stosowanymi w Mongolii sposobami obliczeń astrologicznych warto byłoby sprawdzić, który dokładnie sposób kalkulacji został wykorzystany przy tradycyjnym datowaniu wydarzeń z życia Agwaanbaldana.

Agwaanbaldan (Jeröölt, s. 40–41). W 1831 roku, żelaznego królika, w wieku 35 lat, otrzymał w Lhasie tytuł *lingse* (tyb. *gling bsre*) *gawdz*¹⁰ (Jeröölt, s. 43; Ragchaa i Meior 2005, s. 47). Podróżował kilkakrotnie do Tybetu, Chin i J. Kuku-Nor (Ragchaa i Meior 2005, s. 47). Od roku „czerwonej małpy” do roku „czerwonej owcy” (żeńskie) czternastego cyklu 60-letniego, czyli w latach 1836–1847 pełnił funkcję mistrza dharmy w Ih Huree (Ragchaa i Meior 2005, s. 48; Hopkins 2016, s. 16; Jeröölt, s. 43)¹¹. W 1843 roku, udał się do Lhasy w Tybecie w związku z ceremonią pogrzebową Dżecundampy Chutuchty V (Hopkins 2016, s. 16). Następnie w 1848 roku, w roku „ziemnej małpy”, w wieku 52 lat udał się do Pekinu (Jeröölt, s. 45). Przebywał także na wydziale Gomang w klasztorze Drepung w Tybecie oraz podróżował po Chinach i Mongolii Wewnętrznej. W 1858 roku, „ziemnego konia”, w wieku 62 lat zachorował na serce (Jeröölt, s. 48). Na roku 1860 kończy się jego autobiografia. Jednym z ostatnich utworów, jakie napisał była „Modlitwa ku czci lamy Bogda” (*Bogd lamyn mörgöl tahiłyn chogo*, *Богд ламын мөргөл тахилын чоого*; Jeröölt, s. 49). W ramach spełniania dobrych uczynków, które rzutują na przyszłe odrodzenie, polecił wykupienie pięćdziesięciu owiec przeznaczonych na rzeź (Jeröölt, s. 49). Jest to popularna w krajach buddyjskich praktyka ratowania życia zwierząt dla zgromadzenia zasług karmicznych. Agwaanbaldan zmarł w 1864 roku, „drewnianego szczura” (w wersji mong. „błękitnej myszy”), w wieku 67 lat (Ragchaa i Meior, s. 48).

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA TWÓRCZOŚCI AGWAANBALDANA

Twórczość Agwaanbaldana w całości poświęcona jest buddyzmowi. Nie budzi to zdziwienia z dwóch powodów. Po pierwsze, od dziecka był mnichem buddyjskim, a po drugie, większość literatury mongolskiej sprzed 1921 roku (sprzed rewolucji ludowej) związana była z buddyzmem. Mongolski badacz literatury Cendiin Damdinsuren (Цэндийн Дамдинсүрэн, 1908–1986) napisał:

Tak jak trudno jest znaleźć suchy przedmiot [wyjęty] z wody, tak nie można znaleźć wśród dawnych dzieł literackich (sprzed 1921 r.) utworu literackiego, który nie ma żadnego związku z religią (buddyzmem) (Jadamba, s. 1–2).

Dzieła Agwaanbaldana zostały napisane w języku tybetańskim i pełne wydanie zajmuje siedem tomów, na które składa się ponad sto dzieł różnej długości. Są to: komentarze do traktatów filozoficznych indyjskich i tybetańskich mistrzów buddyjskich, biografie, pieśni, hymny pochwalne, teksty rytualne itd. Do jego najbardziej znanych prac należą (Ragchaa i Meior, s. 48): komentarz do najważniejszej doksografii szkoły gelugpa autorstwa Dżamjang Szepy – „Traktat o dwóch prawdach, relatywnej i absolutnej, w czterech systemach doktrynalnych” (1835), komentarz do „Madhjamakawatary” Czandrakirtiego (1861), komentarz do „Abhisamajalankary” Majtrei (1853), „Klucz otwierający sto trudnych drzwi” (1848), dwa komentarze do Abhidarmy, poematy wierszowane (hymny pochwalne) „Wierszowana pochwała bodhiczitty” (1852) oraz „Wierszowana pochwała Środkowej Drogi” (1853).

¹⁰ W systemie edukacji klasztornej gelugpy wyróżnia się cztery stopnie *gesze*, w kolejności od najwyższego: *lharam* (tyb. *lha ram*), *tsokram* (tyb. *tshogs rams*), *rigram* (tyb. *rigs ram*) i *lingse* (tyb. *gling bsre*).

¹¹ Jednak Jeröölt (s. 45) podaje, że Agwaanbaldan zrezygnował z funkcji czördze w 1847 lub 1848 roku.

W szkole gelugpa trzonem scholastycznych studiów są klasyczne traktaty buddyzmu mahajany (Wilson J. B. 2012, s. 131): „Abhisamajalankara” Majtrei (o „doskonałości mądrości”), „Abhidharmakosia” Wasubandhu (o „wyższej doktrynie”, czyli Abhidharmie), „Madhjamakawata” Czandrakirtiego (o doktrynie Środkowej Drogi), oraz „Pramanawartika” Dharmakirtiego (o epistemologii). Zatem komentarze Agwaanbaldana poświęcone zostały najbardziej zasadniczym i klasycznym tekstom, które wcześniej były już komentowane przez wielu mistrzów buddyjskich z Indii i Tybetu. Większość prac Agwaanbaldana została opublikowana w Ih Huree, a później w Tybecie i Buriacji. *Sumbum* (tyb. *gsam 'bum*) – czyli „dzieła zebrane” z Ih Huree zawiera tylko pięć tomów, natomiast prace zebrane przez Gurudewę Rinbuchi (Gurudewa Rinpocze) obejmują siedem tomów (Ragchaa i Mejor, s. 48).

TWÓRCZOŚĆ DOKSOGRAFICZNA AGWAANBALDANA

Aby skodyfikować i podsumować doktrynę religijną autorzy rozwinęli gatunek literatury tybetańskiej o nazwie *grub mtha'* (sansk. *siddhānta*), po mongolsku *toqtson taalal* (монгол таалал), co tłumaczy się zwykle jako „doksografia” (gr. *doksa*, ‘pogląd’ i *gráphein*, ‘pisać’), a na angielski często „tenet systems” (systemy dogmatów, doktryn). W literaturze przedmiotu można spotkać również określenie „wyłożenie zasad doktrynalnych” (Hopkins 2012, s. 171). Pojęcie „doksografia” wprowadził filolog z Niemiec Hermann Diels (1848–1922) w pracy z 1879 roku pt.: „Doxographi Graeci” („Doksografowie Grecy”; Mansfeld, Runia). Doksografia występuje w literaturze starożytnej Grecji i Rzymu, w kręgu kultury chrześcijańskiej, a także religii subkontynentu indyjskiego (hinduizm, buddyzm i dżinizm) oraz w Chinach.

„Proto-doksografii” buddyjskiej można się doszukiwać już w kanonie palijskim, np. w *Brahmadźala Sutrze*¹², w której znajduje się odniesienie do sześćdziesięciu dwóch błędnych poglądów – *ditthi* (pali. *diṭṭhi*), podzielone na osiemnaście dotyczących przeszłości (*pubbantakappika*) i czterdzieści cztery na temat przyszłości (*aparantakappika*). W Sutrze *Brahmadźala* krytykowane są szkoły niebuddyjskie (natomiast nie ma w niej polemik wewnątrz buddyzmu), ponieważ za życia historycznego Buddy nie wykształciły się jeszcze rozmaite późniejsze szkoły buddyjskie. W Tybecie poza buddyzmem nie było właściwie innych poglądów (nie licząc religii bon), zatem polemiki i debaty miały miejsce między szkołami buddyjskimi. Natomiast w starożytnych Indiach istniało wiele poglądów niebuddyjskich (np. materialści, sceptycy, dżiniści, determiniści, teiści itp.; Balcerowicz 2003, 2016). Zwięzłe wprowadzenie do doksografii tybetańskiej z pozycji szkoły gelugpa można znaleźć w artykule Hopkinsa (2012).

Fundamentem doksografii buddyzmu tybetańskiego są tzw. cztery systemy doktrynalne (Mejor 2009, s. 191–192): 1. *wajbhaszika* (*sarwastiwada*) – pluralistyczny realizm, 2. *sautrantika*, która „stanowi częściowo modyfikację dogmatycznego realizmu” (Mejor 2009, s. 191), 3. jogaczara (*czittamatra* „tylko umysł”) – idealizm oraz 4. *madhjamaka* („droga środka”) – „jest to doktryna absolutnej pustki wszystkich rzeczy (*sarwa-ārtha-siunjata*)” (Mejor 2009, s. 192). Cztery systemy doktrynalne, obecne w doksografiach tybetańskich, można wyobrazić sobie na wzór piętrowego budynku. Są one umieszczone na kolejnych piętrach hierarchicznie, od najniższego (*wajbhaszika*) na najwyższego systemu (*madhjamaka*). Nie uwzględniono podziałów wewnątrz czterech szkół – co stanowiłyby

¹² *Brahmajāla Sutta: The All-embracing Net of Views* (sutra „Wszystko obejmującej sieci poglądów”) oraz *Brahmajālasutta. The Divine Net*, zob. Źródła internetowe w Bibliografii niniejszego artykułu.

półpiętra. Ponadto piwnice odpowiadałyby szkołom niebuddyjskim a na dachu budynku znalazłaby się buddyjska tantra (tyb. *rgyud*), ponieważ w tybetańskich traktatach dokso-graficznych często omawiane są także systemy niebuddyjskie (starożytnych Indii) oraz dodane są nauki tantryczne. Jak zauważył Lopez (2019, s. 55) w swoim wprowadzeniu do doksograficznego dzieła Dżandży Hutugtu (tyb. Lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717–1786), w części pt.: „Siddhānta in Tibet”, *grub mtha'* budzi skojarzenia z innymi gatunkami literatury tybetańskiej: *lam rim* („stopnie drogi”) i *bstan rim* („stopnie doktryny, nauk”, zob. też Jackson, s. 231) z uwagi właśnie na stopniowość przypominającą stopnie drabiny.

Tybetańskie prezentacje *grub mtha'* opierają się na opisie hierarchicznej struktury zgodnie z pozycją reprezentowaną przez szkoły buddyjskie, rozpoczynając nauki od opisu wierzeń niebuddyjskich i kończąc na madhjamace. Ta hierarchia jest zarówno doktrynalna, jak i soteriologiczna. Zdaniem Lopeza (2019, s. 55) każda szkoła buddyjska może pokonać w debacie poglądy niebuddyjskie ze względu na głębię i dokładność swoich założeń. Z kolei w obrębie buddyzmu wyższa szkoła może w debacie pokonać niższe: saurantika może pokonać wajbhaszikię, a jogaczara może pokonać saurantikę. Z kolei madhjamaka może zwyciężyć jogaczarę. Ta hierarchia odzwierciedla również postęp w rozwoju duchowym, podobny do wspinania się po drabinie, którą można zwięźle scharakteryzować w następujących czterech punktach (Lopez, s. 55):

- (1) „Początkiem jest wiara, jaką wyznają nie-buddyści¹³, w istnienie własnego ja, a kolejnym krokiem rozwoju zrozumienie, że osoby są pozbawione ego, jak to wyłożono w szkole wajbhasziki, zachowując jednocześnie wiarę w to, że inne zjawiska posiadają istotę” (Lopez, s. 55).
- (2) „Saurantika obala niepodzielne części postulowane przez wajbhaszików, przyznając jednak autonomiczne istnienie obiektom zmysłowym, które są postrzegane bezpośrednio, bez pośrednictwa obrazów mentalnych” (Lopez, s. 55).
- (3) „Jogaczara podważa istnienie wszystkich zewnętrznych obiektów, jednocześnie postulując autonomiczną egzystencję świadomości” (Lopez, s. 55).
- (4) „Madhjamaka głosi, że wszystkie zjawiska – obiekty i podmioty – są pozbawione wewnętrznej natury. Poprzez studiowanie *grub mtha'* mówi się, że pojedyncza osoba wznosi się coraz wyżej na duchowej ścieżce” (Lopez, s. 55).

Najslynniejsza doksografia szkoły gelugpa pt.: „Wielkie wyłożenie zasad doktrynalnych” (*Grub mtha' chen mo*) została napisana przez Tybetańczyka Dżamjanga Szepę¹⁴, ale dwa najważniejsze komplementarne do tego dzieła są pióra Mongołów: Agwaanbaldana oraz głównego nauczyciela buddyzmu na dworze cesarza Qianlonga (1711–1799) – wspomnianego już wyżej Dżandży Hutugtu¹⁵. Agwaanbaldan napisał pięć dzieł dokso-graficznych zawierających w tytule *grub mtha'*¹⁶. Obejmują one komentarze do monumentalnej doksografii autorstwa Dżamjanga Szepy oraz wspomniany wcześniej samodzielny

¹³ Zob. Lopez, s. 55. Można by polemizować z Lopezem, że wyraził się nie do końca precyzyjnie jakoby wszyscy nie-buddyści wyznawali istnienie ja. Owszem miało to miejsce w przypadku teistów jednak już odnośnie materialistów (anihilacjonistów, tzw. czarwaków), zdaniem autora artykułu, teza ta jest problematyczna.

¹⁴ Zob. Hopkins 2003 – jest to monumentalna, ponad 1000-stronicowa praca zawierająca tłumaczenie rdzennego tekstu Dżamjanga Szepy, jego autokomentarz oraz komentarz Agwaanbaldana.

¹⁵ Donald Lopez przełożył całość dzieła doksograficznego Dżandży Hutugtu na język angielski (Lopez).

¹⁶ Zob. w Bibliografii: Twórczość doksograficzna Agwaanbaldana – Źródła w języku tybetańskim. Pierwsze z dzieł przetłumaczono na współczesny język mongolski, a drugie i trzecie na język angielski.

utwór pt.: „Traktat o dwóch prawdach, relatywnej i absolutnej [przedstawione] w czterech systemach doktrynalnych”¹⁷, który jest przedmiotem przygotowywanej rozprawy doktorskiej autora artykułu.

TWÓRCZOŚĆ POETYCKA AGWAANBALDANA

Do najważniejszych utworów poetyckich Agwaanbaldana należą hymny (Erdene-Ochir, s. 123–152): „Wierszowana pochwała Środkowej Drogi” oraz „Wierszowana pochwała bodhiczitty”. Pierwszy z nich dotyczy tzw. madhjamaki czyli „środkowej drogi” między skrajnościami eternalizmu (m.in. teizmu) oraz nihilizmu (czy też anihilacjonizmu). Tematem drugiego poematu jest tzw. bodhiczitta, czyli współczujące nastawienie do wszystkich istot (nie tylko wobec ludzi). Te dwa pojęcia: mądrość (niekonceptualna mądrość urzeczywistnienia pustości zjawisk według „środkowej drogi”) oraz współczucie są, jak dwa skrzydła ptaka, konieczne do lotu. Stanowią one filary w buddyzmie wielkiego wozu (*mahajany*). Congkhapa wyszczególnił trzy etapy buddyjskiej ścieżki mahajany: (1) chęć opuszczenia sansary (czyli wyjścia z kręgu wcieleń), (2) pragnienie osiągnięcia nirwany dla pożytku wszystkich istot, (3) poprawne zrozumienie buddyjskiej pustki (Powers, s. 474). Erdene-Ochir (s. 123) wskazał jako uzupełnienie dla dwóch hymnów Agwaanbaldana poświęconych dwóm aspektom ścieżki mahajany, trzeci hymn autorstwa jego ucznia Szedrubu Tendara na temat wyrzeczenia, co w sumie daje trzy aspekty zgodnie z naukami Congkhapy: „wyrzeczenie” (sansk. *nirjana*, *niryāṇa*; tyb. *nges 'byung*), „intencja oświecenia” (sansk. *bodhicitta*; tyb. *byang chub kyi sems*) i „właściwy pogląd” (sansk. *samjagdrishti*, *samyagdr̥ṣṭi*; tyb. *yang dag pa'i lta ba*), czyli pogląd buddyjski.

Hymn pt.: „Wierszowana pochwała Środkowej Drogi” (1853) został napisany w języku tybetańskim siedmiosylabowym wierszem. Poemat składa się z 46 strof, z których każda ma cztery wersy. Nie jest mi wiadome, czy utwór ten został przełożony na klasyczny język mongolski. Znane są dwa tłumaczenia na współczesny język mongolski: starszy (Hurelbaatar 1995, s. 354–360; Gombodordziin 2022, s. 1333–1339) oraz nowszy (Bulgan 2008, s. 49–73; Bulgan 2016, s. 383–391). Starszy przekład zawiera bardziej wyszukane słownictwo. Na angielski utwór ten przetłumaczono dwukrotnie (Bulgan 2008, s. 49–73; Erdene-Ochir, s. 134–135). Przykładowe strofy nr 1 i 2 brzmią następująco (Erdene-Ochir, s. 134–135, przekład na j. polski autora artykułu):

Mój umysł z szacunkiem ucieka się do schronienia,
[będącego] w doskonałej Środkowej Drodze wolnej od skrajności,
Statku, który mnie zabierze przez ocean sansary,
i bramie do nirwany – miasta spokoju.

Kłaniam się potężnemu słońcu ścieżki wyzwolenia,
Która nigdy nie schodzi na grunt wiecznego istnienia [eternalizmu],
Ani nie trwa na niebie nihilizmu, lecz
Całkowicie likwiduje ciemność skrajnych poglądów¹⁸

¹⁷ Zob. w Bibliografii – Źródła w języku tybetańskim i pełny tytuł dzieła: „Melodyjna pieśń wiosenna Wielce Szanownej Bogini ‘O dwóch prawdach (relatywnej i absolutnej) w czterech (buddyjskich) systemach doktrynalnych’ ”.

¹⁸ Tekst tybetański za Bulganem (2008, s. 50):

srid pa'i mtsho las sgrol ba'i gru | shi ba'i grong du 'jug pa'i sgo | mtha' bral dbu ma'i lam bzang la || bdag yid gus pas skyabs su mchi | rtag mtha'i 'dzin mar ltung mi 'gyur | chad mtha'i mkha' la gnas mi byed || mthar 'dzin mun pa kun sel pa'i | thar lam nyin byed dbang por 'dud |

Inny hymn pt.: „Wierszowana pochwała bodhiczitty” (mong. „*Bod' setgeliin magtaal shüleglel*”, *Бодь сэтгэлийн магтаал шүлэглэл*) (1852) również został napisany w języku tybetańskim siedmiosylabowym wierszem. Autorowi nie udało się jeszcze dotrzeć do informacji, czy dokonano przekładu na klasyczny język mongolski. Natomiast dwukrotnie sporządzono tłumaczenie na współczesny mongolski (Bulgan 2008, s. 15–48; Bulgan 2016, s. 369–381; Gombodordziin, z przekładem, s. 1354–1361). Poemat zawiera 63 strofy, z których każda ma 4 wersy. Utwór przełożono na angielski dwukrotnie (Bulgan 2008, s. 15–48; Erdene-Ochir, s. 134–135). Przykładowa strofa (przekład na polski autora artykułu) nr 15 brzmi następująco (Erdene-Ochir, s. 128):

Zadowolenie wynikające z dążenia do własnego szczęścia jest ogólnym zwyczajem istot czujących, takich jak ja;

Jednak zadowolenie wynikające z dążenia do szczęścia innych

jest niespotykanym zwyczajem, który wywodzi się od Ciebie [tj. bodhiczitty]¹⁹.

Można jeszcze wspomnieć o krótkim (mającym tylko pięć stron, licząc wraz ze stroną tytułową) utworze Agwaanbaldana pt.: „Pieśń pochwalna znakomitego Khedrub Geleg Pelsanga” (*Mkhas grub dge legs dpal bzang bstod tshig tshangs sras glu dbyangs*), który wedle wiedzy autora nie został jeszcze przetłumaczony na języki zachodnie. Geleg Pelsang (1385–1438) był uczniem Congkhapy i otrzymał pośmiertnie tytuł I Panczenlamy. Co więcej, Agwaanbaldan napisał również utwór pt.: „Modlitwa uwielbienia Wielkiego Obrońcy, lamy Congkhapy” (*'Jam mgon bla ma tsong kha pa chen po la phyag mchod gsol 'debs*). Ponadto można wspomnieć o dziele pt.: „Krótki przejrzysty komentarz do pochwały współzależnego powstawania” (*Rten 'brel bstod pa'i 'grel pa tshig nyung don gsal*), który nie jest utworem wersyfikowanym, tylko komentarzem prozą do najbardziej znanego wiersza Congkhapy pt.: „Pochwała współzależnego powstawania”²⁰.

Odnosnie do poezji Awaanbaldana można by dociekać, na ile jego utwory poetyckie spełniają klasyczne wymogi poetyki indyjskiej. Mongołowie czerpali wzorce literackie od Tybetańczyków, którzy zaczerpnęli je z Indii, gdzie ważnym dziełem na temat poetyki był utwór z ok. VII wieku n.e. zatytułowany *Zwierciadło literatury* (*Kawjadarśa*, sanskr. *Kāvya-ādarśa*, tyb. *Snyan ngag me long*) Dandina (Mejor 2007, s. XXII; Cieślowski, s. 163)²¹.

¹⁹ Tekst tyb. za Bulganem (2008, s. 23):

rang bde bskyed pas yid tshims pa | bdag sogs sems can spyi yi lugs | gzan bde bskyed pas yid tshims pa'i | sngar med srol la de khyod las byung |

²⁰ Tłum. na angielski zob. Tsongkhapa. (tłum. Thupten Jinpa) w źródłach internetowych.

²¹ „Traktat Dandina cieszył się (i nadal cieszy) wielkim poważaniem nie tylko w Indiach. Wraz z buddyzmem przeniknął w krąg literatury tybetańskiej (a za jej pośrednictwem także i mongolskiej), stając się wzorcowym podręcznikiem poetyki” (Mejor 2007, s. XXII). Zob. rozdział autorstwa Bhuma i Gyatso (2023), w którym zawarto analizę przekładu i odbioru *Zwierciadła literatury* Dandina w Tybecie, skupiając się na wczesnych upodobaniach literackich Tybetańczyków, które wpłynęły na jego przyjęcie. Omawia również opór wobec indyjskich stylów literackich na rzecz rodzimych tradycji tybetańskich, który utrzymuje się wśród tybetańskich uczonych, mimo że *Zwierciadło* wciąż wywiera istotny wpływ na różnorodne formy poezji tybetańskiej aż do dzisiaj. Rozdział ten rozważa także, jak *Zwierciadło* zostało przyjęte w Mongolii oraz jak wpłynęło na mongolskie tradycje piśmiennicze. Wskazuje, jak tybetańscy intelektualiści, w tym tak znaczące postacie jak Dalajlama V, wykorzystali estetyczne formy inspirowane *Zwierciadłem* do ironicznej polemiki politycznej oraz do tworzenia nowych kategorii religijnej pobożności i subtelnego wyrazu literackiego. Zob. Bira 1980, a także wykład Vesny Wallace (2015) w źródłach internetowych.

PODRĘCZNIKI KLASZTORNE AGWAANBALDANA – TWÓRCZOŚĆ EDUKACYJNA

Agwaanbaldan napisał dzieło porównujące podręczniki klasztorne (tyb. *yig cha*) pt.: „Ustalenie metody objaśniania w podręcznikach Środkowej Drogi (madhjamaki) i Doskonałości Mądrości (Pradźniaparmaity) w kolegiach klasztornych Loseling i Gomang: Uczta dla obdarzonych błyskotliwym umysłem” (Hopkins 2016, s. 22; tyb. *blo gsal gling dang bkra shis sgo man grva tshang gi dbu phar gyi yig cha'i bshad tshul bkod pa blo gsal dga' ston*).

W ramach tradycji gelugpa w Tybecie powstały trzy najważniejsze i największe klasztory (Newland, s. 207): Ganden (tyb. *Dga' ldan*), założony przez samego Congkhapę, Drepung (tyb. *'Bras spungs*) i Sera (tyb. *Se ra*). Agwaanbaldan był związany z klasztorem Drepung (Hopkins 2016, s. 16), stąd porównywał podręczniki jego dwóch wydziałów: Loseling i Gomang. Jeffrey Hopkins zachował mgliste wspomnienie, że powiedziano mu, iż Agwaanbaldan był 14 razy „usuwany z wygód społeczności” kolegium Gomang, prawdopodobnie dlatego, że (wg Hopkinsa) przejawiał „okazjonalne poparcie” dla poglądów kolegium Loseling (Hopkins 2016, s. 16).

TWÓRCZOŚĆ TANTRYCZNA

Traktaty doktrynalne Agwaanbaldana dotyczyły przede wszystkim sutr. Wyjątkiem może być komentarz do wielkiego traktatu doksograficznego Dżamjanga Szepy, w którym na samym końcu jest mowa o naukach tantrycznych. Osobnym dziełem w całości poświęconym tantrze jest utwór pt.: „Prezentacja tradycji tantrycznej: zasady podstaw i ścieżek czterech wielkich tajemnych klas tantry” (tyb. *Gsang chen rgyud sde bzhi'i sa lam gyi rnam gzhag*). Należy on do gatunku literatury tybetańskiej: *sa lam* – dosłownie: „ziemia [i] droga”²². Tłumaczenie tego traktatu na angielski oraz komentarz do niego zostało zamieszczone w pracy autorstwa Kirti Rinpocze (1926–2006; Kirti Rinpocze i Coghlan, Zarpani 2011). Publikacja ta zawiera rdzenny tekst autorstwa Agwaanbaldana oraz obszernie komentarze Kirti Rinpocze. Zasadniczą treścią tego utworu jest prezentacja czterech klas tantr (por. Powers, s. 275–280). Są to kolejno: „tantra czynu (sansk. *kriyā*, tyb. *bya*), praktyki (sansk. *caryā*, tyb. *spyod*), jogi (sansk. *yoga*, tyb. *rnal 'byor*) i jogi najwyższej (sansk. *anuttara*, tyb. *bla na med pa*)” (Skorupski 2012, s. 102–103). Anuttarajoga jest najwyższą klasą tantr w szkole „nowych przekładów” (tyb. *gsar ma*). W omawianym dziele, spośród najwyższych tantr, zostały przedstawione tantra *Guhjasa-madży*²³ oraz tantra *Kalaczakry*²⁴. Tantra *Guhjasamadży* była bardzo ważna dla Congkhapy, który napisał do niej komentarz (Tsongkhapa, Je 2013). Tantra *Kalaczakry* jest bardzo popularna, zwłaszcza w szkole dżonang (tyb. *jo nang*)²⁵, a sam Dalajlama XIV wielo-

²² ‘Ziemia’ (sansk. *bhumi*, tyb. *sa*) i ‘droga’ (sansk. *marga*, tyb. *lam*), por. Levinson, s. 26.

²³ Dosłownie „Tajemne Zgromadzenie” (sansk. *Guhyasamāja-tantra*, tyb. *gSang ba 'dus pa*; Skorupski 2012, s. 104), jest jedną z najważniejszych tzw. „tantr ojcowskich” (por. The Guhyasamaja Tantra w źródłach internetowych). Komentarz Congkhapy do tantry *Kalaczakry* został przetłumaczony na angielski (Tsongkhapa) i zawiera również przedmowę tłumacza Gavina Kilty’ego, w której zwięźle przedstawione jest wprowadzenie do tej tantry.

²⁴ Dosłownie „Koło Czasu” (sansk. *Kālacakratāntra*, tyb. *Dus kyi 'khor lo*; Skorupski 2012, s. 104) jest jedną z najważniejszych tantr w szkołach „nowych przekładów” (tyb. *gsar ma*, por. Kalachakra Tantra w źródłach internetowych) i należy do „tantr niedualnych” (sansk. *advaya tantra*, tyb. *gnyis med kyi rgyud*; Non-dual Tantras w źródłach internetowych). Na temat *Kalaczakry* publikowali: Berzin, Gyatso K., Kirti, Lamrimpa, Wallace i in.

²⁵ Szkoła *dżonang* jest bardzo interesującym fenomenem w świecie buddyzmu tybetańskiego z uwagi na preferowanie podejścia *szentong* (tyb. *gzhan stong*), czyli „pustki innego” w swojej inter-

krotnie udzielił do niej inicjacji, tzw. „przekazu mocy” (sansk. *abhiṣeka*, tyb. *dbang*). Praktyki tantryczne są uważane w buddyzmie tybetańskim za nauki ezoteryczne i sekretne, przeznaczone tylko dla zaawansowanych uczniów, którzy wcześniej przygotowali się do nich poprzez praktykowanie nauk z poziomu sutr np. *lam rim* („stopnie drogi”) oraz wykonali tzw. praktyki wstępne (tyb. *sngon 'gro*). Znaczenie stopniowej ścieżki i nauk *lam rim* jest szczególnie ważne i podkreślane w szkole gelugpa (Powers, s. 473–474).

Interesującym fragmentem dzieła Agwaanbaldana jest porównanie „iluzorycznego ciała” (tyb. *sgyu lus*) z tantry *Guhjasamadży* i „kształt pustki” (tyb. *stong gzugs*) z tantry *Kalaczakry* (Kirti, Tabela 9 w Apendyksie²⁶). Ten ostatni termin bywa różnie tłumaczony na angielski, np.: „void form”, „devoid form(s)” (Berzin, s. 95–96, s. 310), a także „body of empty form” (Gyatso K., s. 7; Kirti, s. 464–466, Wallace 2001, s. 183)²⁷ i „empty form body” (Lamrimpa, s. 8).

„PUDŻA DO BUDDY SIAKJAMUNIEGO” JAKO PRZYKŁAD
UTWORU AGWAANBALDANA NT. SKŁADANIA OFIAR (TYB. *MCHOD PA*)
NALEŻĄCEGO DO TYBETAŃSKIEJ LITERATURY OBRZĘDOWEJ

Oprócz traktatów doktrynalnych oraz komentarzy do klasycznych dzieł indyjskich mistrzów buddyzmu mahajany, a także poezji buddyjskiej, Agwaanbaldan skomponował utwory rytualne, które można by przyporządkować do gatunku tybetańskiej literatury obrzędowej *czo pa* (sansk. *pūjā*, tyb. *mchod pa*), która dotyczy składania ofiar. „W słowniku *Mahavyutpatti* (sansk. *Mahāvīyutpatti*) 6107. termin *mchod pa* jest tłumaczeniem sanskryckiego rzeczownika *pudża* (sansk. *pūjā*), którego rdzeń werbalny *pūj* znaczy „szanować, czcić, wielbić, okazywać szacunek” (Monier-Williams, s. 641). Co ważne *Mahāvīyutpatti* 6107–33 wymienia zwyczajowe przedmioty używane podczas *pudży*. Są to przedmioty ofiarne: kwiaty, lampki, kadzidła, perfumy olejki, parasole, sztandary itp.” (Makrasky, s. 313). Ofiary mogą być rzeczywiste bądź wizualizowane, a ich adresatem są buddowie i bodhisattwowie. Celem składania ofiar w buddyzmie jest nagromadzenie zasługi duchowej *punja* (sansk. *punya*, tyb. *bsod nams*; por. merit w źródłach internetowych), która jest jednym z tzw. dwóch nagromadzeń (sansk. *sambhāradvaya*, tyb. *tshogs gnyis*; por. two accumulations w źródłach internetowych). Drugim nagromadzeniem jest mądrość mająca w sanskrycie i tybetańskim więcej niż jeden odpowiednik np. *pradźnia* (sansk. *prajñā*, tyb. *shes rab*) czy *dźniana* (sansk. *jñāna*, tyb. *ye shes*; por. wisdom w źródłach internetowych). Składana ofiara może być zewnętrzna, wewnętrzna, tajemna i tzw. „takości” (Makrasky, s. 327–328).

Pełna błogości gnoza wywołana przez tajemne ofiarowanie, rozumiana w swej mocy jako nierozdzielna od pustki (*bde stong dbyer med ye shes*) stanowi ofiarowanie „takości” (*de kho na nyid mchod pa*) DNKD:14a; NGMT:89b–90a, 93a (Makrasky, s. 328).

Adept tantry w miarę rozwoju coraz bardziej skupia się na ofiarach wewnętrznych i tajemnych oraz „takości” a coraz mniej na zewnętrznych.

pretacji tradycji madhjamaki „środkowej drogi” (Jonang oraz Shentong w źródłach internetowych). Zob. też Ruegg 1963.

²⁶ Tabela 9 zatytułowana jest: „Różnice między «iluzorycznym ciałem» i «ciałem pustej formy» (s. 464–466)”.

²⁷ Vesna Wallace napisała: „To właśnie po takim całkowitym wykorzenieniu powstaje ciało pustej formy, zwane «formą pustki» (siunjatabimba) i umysł niezmiennej błogości”.

W podręcznikach praktyki tantrycznej (sansk. *sādhana*; tyb. *sgrub thabs*) ofiary składa się również samemu sobie, jako stworzonemu przez siebie (*bdag skyed*) guru-bóstwie, co służy całkowitemu przekształceniu własnego ciała, mowy i umysłu w ciało, mowę i umysł oświeconego guru-bóstwa. Buddyjska zasada niedualności, zdobyta i umocniona przez wszystkie elementy obrzędów przygotowawczych przyjmuje teraz formę identyfikacji bóstwa, jako przedmiotu poznania, z bóstwem jako podmiotem poznawczym (Makransky, s. 325).

Makransky (2012) omawiając gatunek literatury tybetańskiej *mchod pa* mocno nawiązuje do innego gatunku o nazwie *sgrub thabs*, czyli *sadhana*. Są to „środki urzeczywistnienia”, „metody osiągnięcia”, rytualne teksty przeznaczone do praktyki, związane z tzw. „jogą bóstwa” (sansk. *iṣṭa-devatā*, tyb. *yi dam*), która jest centralnym aspektem buddyjskiej praktyki tantrycznej (Cozort, s. 338).

Według Tsongkhapy, joga bóstwa stanowi główną praktykę tantry, która najwyraźniej odróżnia ją od ścieżki sutr. Dalajlama, podkreślając wagę tej praktyki, stwierdza, że bez „jogi bóstwa ścieżka Mantry jest niemożliwa; joga bóstwa to istota Mantry”. Dodaje też, że wszystkie najrozmaitsze praktyki tantryczne opierają się na tej technice stanowiącej najwyższą metodę prowadzącą do oświecenia (Powers, s. 267).

Warto zauważyć, że zdaniem Makransky’ego:

(...) „literatura ofiarna” może być rozpatrywana w mniejszym stopniu jako odrębny gatunek literacki, ale raczej jako komponent wielu gatunków tekstów obrzędowych, komponent, któremu niejednokrotnie poświęcano wiele uwagi jako osobnej formie nabierającej cech autonomicznego tekstu, zawierającego elementy wychodzące poza opisy ofiarowania *per se*. Niezależnie od tego, czy też stanowi ono jego rdzeń, opis rytuałów ofiarnych zawiera pewną liczbę elementów, pojawiających się niezmiennie w rozmaitych wersjach w całej literaturze obrzędowej (s. 318).

Podsumowując, sugeruje to przenikanie się i nakładanie gatunków literatury tybetańskiej i tak na przykład *sadhana*, z definicji należąca do gatunku *sgrub thabs*, może zawierać elementy rytuału ofiarowania, czyli gatunku *mchod pa*, a ponadto jeszcze należeć np. do jakiegoś cyklu tzw. „ukrytych skarbów” (tyb. *gter ma*)²⁸.

Utwór pt.: „Pudża do Buddy Siakjamuniego”²⁹ Agwaanbaldana został przetłumaczony na język angielski przez Martina Wilsona i wydany najpierw przez Wisdom Publications (1998) a następnie w 2013 i w 2022 roku przez znaną organizację związaną ze szkołą gelugpa i mającą swe ośrodki w wielu krajach świata, również w Mongolii – Fundację Zachowania Tradycji Mahajany (Foundation for the Preservation of the Mahayana

²⁸ Gatunek literatury tybetańskiej *gter ma* jest szczególnie popularny w szkole ningma (tyb. *rnying ma*) oraz bon. Na ten temat zob. Gyatso J.

²⁹ Tybetański tytuł brzmi w BDRC brzmi: *Ston pa thub pa'i dbang po'i 'khrungs rabs rnamthar rjes su dran pa'i sgo nas phyag mchod gsol 'debs byed pa'i cho ga legs tshogs 'byunggnas*, zob. źródła w języku tybetańskim. Natomiast w publikacji FPMT w kolofonie zamieszczono tytuł: *Ston pa thub pa'i dbang po'i 'khrungs rabs rnamthar rjes so dran pa'i sgo nas phyag mchod gsol 'debs byed pa'i cho ga legs tshogs 'byung gnas zhesbya ba bzhugs so* (Wilson M. 2022, s. 140). Na polski można by go przetłumaczyć jako: „Źródło dobrostanu: rytuał [ofiarny] modlitwy, pozdrowienia i uwielbienia przez wspominanie (rozpamiętywanie) przeszłych żywotów Buddy [Siakjamuniego]”.

Tradition – FPMT). W wersji tybetańskiej z BDRC utwór liczy 33 folio, a w wydaniu angielskim dużo więcej, bo aż 212 stron, ponieważ zamieszczono w nim wiele dodatkowych modlitw popularnych w szkole gelugpa. Zawiera szczegółowy rytuał oddawania czci, adoracji i modlitwy skierowany do historycznego Buddy Siakjamuniego. Jego struktura prowadzi praktykujących przez różne etapy oddania, rozmyślenia nad poprzednimi zyciami Buddy, jego naukami i cnotami.

W przedmowie autora utworu znajduje się opis 12 czynów Buddy Siakjamuniego oraz wyjaśnienia jak ważne jest czczenie Buddy. Struktura *pudży* jest następująca (Wilson, s. 3–5): przygotowanie miejsca, ślubowania mahajany, uciekanie się pod opiekę tzw. Trzech Klejnotów (Buddy, Dharmy – jego nauk i Sanghy – gminy buddyjskiej), generowanie bodhicitty, ustanawianie pola zasługi, hołd, różne ofiarowania (w tym mandali), wyznanie negatywności, dalsze rytzy jak ofiarowanie *tormy* (tyb. *gtor ma*), czyli ciasta ofiarnego dla duchów gospodarzy miejsca, pochwała Buddy Siakjamuniego, modlitwa *lamrim*³⁰ pt.: „Podstawa wszelkich dobrych cech” (tyb. *Yon tan gzhir gyur ma*) autorstwa Congkhapy, dedykacje zasługi, w tym: ogólna dedykacja, specjalna dedykacja, której celem jest odrodzenie w niebie Tuszita (sansk. *tuṣita*, tyb. *dga' ldan*), tzw. „sferze radości” oraz dedykacja o odrodzenie w Czystej Krainie Buddy Amithaby zwanej Sukhawati (sansk. *Sukhāvātī*, tyb. *bde ba can* lub *bde ba chen*)³¹. Następnie konkluzja praktyki zawiera ofiarowanie dziękczynne, przeprosiny za popełnione błędy, rozpuszczenie pola zasługi oraz wersy zapewniające pomyślność. Kończącą praktyką są modlitwy długiego życia.

Dokładna i szczegółowa analiza całego utworu oraz bogatej symboliki wszystkich ofiarowań wynikających z dokonania obrzędu „Pudży do Buddy Siakjamuniego”, ze względu na jej obszerną treść (212 stron w wersji angielskiej z dodatkowymi modlitwami), wymagałaby napisania osobnego, obszernego artykułu. W związku z ograniczoną objętością niniejszego opracowania, poniżej zostaną jedynie skrótowo przedstawione refleksje i spostrzeżenia własne dotyczące omawianego utworu.

Po pierwsze, dwanaście czynów Buddy³² przywołuje skojarzenia z najważniejszą doktryną, nauczaną przez Buddę, mianowicie z dwunastoma ogniwami współzależnego powstawania (sansk. *pratītyasamutpāda*, tyb. *rten 'brel yan lag bcu gnyis*)³³. W buddyzmie od początku (co widać już w kanonie palijskim) liczby miały znaczenie, a autorzy buddyjskich dzieł przejawiali zamiłowanie do wyliczeń i enumeracji. Przykładowo, lista innych „dwunastek” zawiera m.in. dwanaście ascetycznych praktyk, dwanaście kategorii świętych pism, czy dwanaście podstaw (zmysłowych) poznania (zob. Lists w słowniku

³⁰ „Etapy ścieżki” (tyb. *lam rim*) – jest to gatunek literatury tybetańskiej wywodzący się od indyjskiego mistrza Atisi Dipankary Śridźniana (sansk. Atiśa Dīpaṃkara Śrījñāna, tyb. Ati sha mar me mdzad dpal ye shes, 982–1054), który jest obecny we wszystkich czterech szkołach buddyzmu tybetańskiego, ale ma szczególne znaczenie w szkole gelugpa. Zob. Powers (2023, s. 473–476) oraz Lamrim w źródłach internetowych.

³¹ W omawianej publikacji zamieszczono informację, że praktykujący może sam wybrać, którą z zamieszczonych dwóch dedykacji zasługi chce recytować, co, zdaniem autora, pozostawia możliwość wyboru przyszłego odrodzenia się, w Czystej Krainie Buddy Amithaby lub też w niebie Tuszita, przez praktykującego *pudżę*.

³² W innych źródłach wymieniono cztery główne czyny Buddy oraz dziewięć pozostałych (Mejor 2001, s. 52). Czytelnika zainteresowanego źródłami na temat biografii (czy legendy wg Marka Mejora) Buddy można odesłać do: *Mahawastu* („Wielkie rzeczy [sprawy]”), *Abhiniszkramana-sutry* („Sutra o całkowitym wyrzeczeniu się”), *Lalitawistary* („Rozciągnięcie [boskiej] gry” albo „Rozsnucie gry” wg Stanisława Schayera) oraz *Buddhacaritry* („Czyny Buddy, żywot Buddy”), zob. Mejor (2001, s. 53).

³³ Więcej na ten temat zob. Mejor 1986 (s. 499–501) oraz Mejor 2001 (s. 89–95).

Buswella i Lopeza, s. 1087–1888). Po drugie, w dziele Agwaanbaldana pojawia się wiele odniesień do sutr mahajany. Przykłady przywołanych sutr to m.in.: „Sutra o Szczęśliwej Epoce” (sansk. *Bhadra-kalpika-sūtra*), „Sutra o Rozproszeniu Żalu Króla Adżatasiatru” (sansk. *Ajātaśatru-kaukr̥tya-vinodana-sūtra*) oraz „Sutra o Niepojętych Tajemnicach” (sansk. *Acintya-guhya-sūtra*). Po trzecie, odniesienia do przeszłych żywotów Buddy Siakjamuniego przywodzą na myśl dżataki (sansk. *jātaka*) – kolekcję opowieści dotyczących przeszłych wcieleń Buddy przed osiągnięciem oświecenia. Dżataki odnajdujemy już w kanonie palijskim, stanowią jeden z najstarszych gatunków literatury buddyjskiej (zob. Skilling, s. 161–162). Po czwarte, przepowiednia jednego z przeszłych buddów, Dipankary (sansk. *Dīpaṃkara*, tyb. *mar me mdzad*), dotycząca bodhisattwy, który miał stać się Buddą Siakjamunim, może świadczyć o budowaniu narracji mającej na celu uwiarygodnienie statusu historycznego Buddy w oczach jego wyznawców. W ikonografii tybetańskiej istnieje wizerunek Buddów trzech czasów (tyb. *das gsum sangs rgyas*, zob. Buddhas of the three times w źródłach internetowych): Dipankara – przeszłości, Siakjamuni – czasów obecnych, Maitreja – przyszłości. Po piąte, w dziele Agwaanbaldana widać tendencję do „wywyższania” szkół mahajany nad szkoły nie-mahajanistyczne, o czym świadczy następujący cytat z Pudży do Buddy Siakjamuniego: „Zalety ślubowań postnych mahajany są o wiele większe niż te hinajany, a różnica między nimi jest jak różnica między niebem a uchem igielnym” (Wilson M. 2022, s. 29). Otwarte pozostaje pytanie, w jakim stopniu Agwaanbaldan w swojej twórczości reprezentuje podejście inkluzywne, a w jakim ekskluzywne. W szkole gelugpa można bowiem znaleźć zarówno postacie o skrajnych poglądach, jak Pabongkha Deczen Ningpo (tyb. *Pha bong kha pa bde chen snying po*, 1878–1941), zwolennik ortodoksji szkoły gelugpa, jak i Dalajlama XIV, promujący ekumeniczne podejście wobec innych szkół buddyzmu tybetańskiego, therawady (niemahajanistycznego buddyzmu południowego), a nawet tradycji bon. Po szóste, utwór zawiera przedstawienie korzyści płynących z kultu wizerunków Buddy Siakjamuniego, co stanowi późniejszy „wynalazek” w stosunku do wczesnego buddyzmu³⁴. Zastanawiające jest, na ile Agwaanbaldan był tego świadomy. Na koniec, po siódme, cytat: „(...) na przykład wymówienie imienia Zwycięzcy Śākyamuniego oczyszcza z grzechów 10 000 eonów” (Wilson M. 2022, s. 21) nasuwa pytanie natury doktrynalnej. Skoro liczba przeszłych żywotów każdej istoty w sansarze (w kołowrocie wcieleń) jest nieskończona, 10 000 eonów wobec nieskończoności wydaje się niewiele znaczące. Zatem w jaki sposób praktyki buddyjskie nawet w ogromnej liczbie (np. miliony powtórzeń mantr, pokłonów czy składanie ofiarowań pudży), mogą oczyścić negatywne działania z nieskończonej liczby przeszłych wcieleń.

RĘKOPISY UTWORÓW AGWAANBALDANA

Rękopisy utworów Agwaanbaldana są ciekawym i jeszcze nieopracowanym polem badawczym³⁵. Na stronach internetowych Buddhist Digital Resource Center (BDRC) autorowi udało się odnaleźć skan nieznanego rękopisu Agwanabaldana (chodzi o utwór

³⁴ Na temat braku kultu wizerunku Buddy we wczesnym buddyzmie zob. Tanaka (1998).

³⁵ Podczas poszukiwań tekstów źródłowych należy pamiętać o tym, że funkcjonuje „czarny rynek” rękopisów i ich posiadacze mogli stać się właścicielami na drodze nie do końca legalnej, przeto mogą nie być chętni do dzielenia się wiedzą na ich temat. Po drugie w Mongolii, po rewolucji ludowej 1921 r. a zwłaszcza w okresie 1936–1939, buddyzm był prześladowany i wiele rękopisów zostało zniszczonych, zaginęło, bądź zostało przechowywanych w ukryciu.

pt.: „Melodyjna pieśń wiosenna Wielce Szanownej Bogini O dwóch prawdach (relatywnej i absolutnej) w czterech (buddyjskich) systemach doktrynalnych”³⁶). Jednak informacje na jego temat dostępne w serwisie są niezwykle skąpe i lakoniczne. Wiadomo tylko, że został zeskanowany w Tybecie, w regionie Kham w 2020 roku. Więcej informacji udało się uzyskać od mongolskiego badacza Ragchaa Byamby, który dzięki doświadczeniu pracy w bibliotece Gandantegczeling, najważniejszego klasztoru buddyjskiego w Mongolii, ma ogromną wiedzę na temat literatury buddyjskiej, buddyzmu mongolskiego oraz jest autorem kilkutomowego katalogu autorów mongolskich piszących po tybetańsku (Ragchaa 2003, 2004a, 2004b). Jego zdaniem badany rękopis z BDRC pochodzący z Khamu nie jest autografem, gdyż sposób zapisu nie przypomina odręcznego pisma samego Agwaanbalana. Prawdopodobnie jest to zapis tybetańskiego skryby, co jest całkiem możliwe, ponieważ dzieła Agwaanbaldana były wykorzystywane w procesie dydaktycznym jako podręczniki w klasztorach gelugpy w Tybecie. W artykule autorstwa Byambaa i Mejora (s. 48), napisano:

Po przejrzaniu jego rękopisów i ksylografów wynika, że niektórych dzieł nie odnaleziono. Pisma powstałe w Tybecie i Wutaishan nie były publikowane w postaci ksylograficznej. Dlatego nie możemy ich znaleźć w Mongolii. Jednak większość jego prac została opublikowana w Ih Huree, a później ponownie opublikowana w Tybecie i Buriacji. Część dzieł Agwaanbaldana nie została zredagowana w jego dziełach zebranych (*gsung 'bum*) i krążyła w formie odrębnych rękopisów lub ksylografów różnej wielkości. Z tego powodu *sumbum* (mong. *sümbüm*, tyb. *gsung 'bum*) opublikowany w Ih Huree składa się z 5 tomów, podczas gdy jego prace zebrane wydane przez Gürüdeva Rinbuchi (Gurudeva Rinpoche) są w 7 tomach.

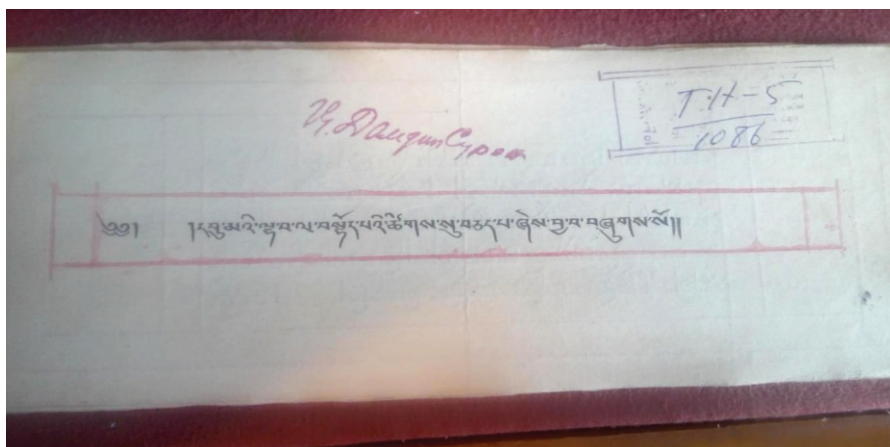
Aby stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem, że „tajemniczy” rękopis nie został napisany ręką Agwaanbaldana, należałoby dysponować próbką ręcznego pisma autora i porównać charakter pisma. Podczas badań w Mongolii latem w 2022 roku udało się odnaleźć dwa rękopisy Agwaanbaldana i je sfotografować (zob. foto 1 i foto 2)³⁷. Nie podjęto jeszcze próby ich krytycznego opracowania i wydania, co planowane jest w kolejnych publikacjach. Obydwa rękopisy Agwaanbaldana odnaleziono w Ułan Batorze, według słów pracowników Domowego Muzeum Damdinsurena (Damdinsurengiin Ger Muzei), z którymi udało się porozmawiać, nie są jego własnoręcznym pismem.

Kolejnych cennych informacji dostarczyła rozmowa osobista z R. Altansukhem³⁸, tłumaczem utworu Agwaanbaldana pt.: „Traktat o dwóch prawdach, relatywnej i absolutnej, w czterech systemach doktrynalnych”, z tybetańskiego na współczesny język mongolski. Po obejrzeniu skanu nieznanego wcześniej rękopisu z Khamu, R. Altansukh stwierdził, że nie zna go i że dokonał swojego tłumaczenia, korzystając tylko z ksylografu. R. Altansukh nadmienił jednak, iż należy do trzeciej generacji uczniów Agwaanbaldana i że w dzieciństwie widział rękopis autobiografii Agwaanbaldana pięknie wykaligrafowany przez

³⁶ *Grub mtha' bzhi'i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa'i don rnam par bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo'i glu dbyangs (bden gnyis)*. W BDRC oznaczony jako: bdr:MW4CZ355848. <https://library.bdr.io/show/bdr:MW4CZ355848> [22.08.2024].

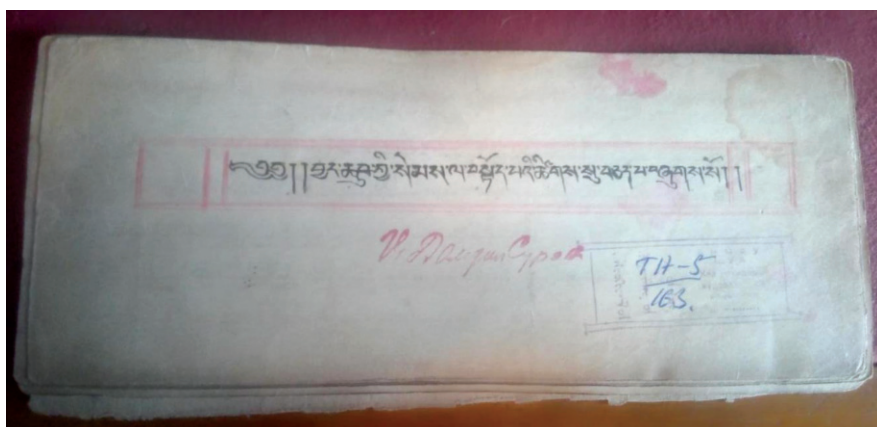
³⁷ Parametry fizyczne, np. długość, szerokość znalezionych rękopisów są opisane w katalogu naukowym (Mönkh-Otgon).

³⁸ Tłumaczenie było dokonane przez dwójkę tłumaczy pracujących razem: R. Altansukha i R. Ariunzul i według słów R. Altansukha zajęło im 10 lat.



Fot. 1. Strona tytułowa rękopisu „Wersowanej pochwały Środkowej Drogi”
(*dbu ma'i lta ba la bstod pa'i tshigs su bcad pa zhes bya ba bzhugs so*).

Fotografia wykonana przez autora w Damdinsurengiin Ger Muzei, w Ułan Batorze latem 2022 roku



Fot. 2. Strona tytułowa rękopisu „Wersowanej pochwały bodhichitty”
(*Byang chub gyi sems la bstod pa'i tshigs su bcad pa bzhugs so*).

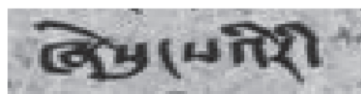
Fotografia wykonana przez autora w Damdinsurengiin Ger Muzei, w Ułan Batorze latem 2022 roku

autora. Dalsze podjęcie poszukiwań rękopisu autobiografii Agwaanbaldana w Mongolii i porównanie charakteru pisma z rękopisem zeskanowanym w regionie Kham w Tybecie jest postulatem badawczym.

Wedle wiedzy autora artykułu, literatura przedmiotu poświęcona Agwaanbaldanowi, w ogóle nie dotyka kwestii jego manuskryptów. Autor jest w trakcie badania rękopisu dzieła doksograficznego Agwaanbaldana („Traktat o dwóch prawdach, relatywnej absolutnej, w czterech systemach doktrynalnych”) i porównywania go z wersją ksylograficzną, dla ujawnienia różnic i przygotowania edycji krytycznej do swojej planowanej rozprawy doktorskiej. Rękopis liczy 260 stron po tybetańsku w piśmie kursywnym *ume* (tyb. *dbu med*). Natomiast wersja ksylograficzna w piśmie *uczen* (tyb. *dbu can*) ma 273 strony.

Ze wstępnych obserwacji na podstawie zbadania początkowych 50 stron wynika, że zachodzi zgodność treści ksylografu i rękopisu, czasami tylko brakuje pojedynczych sylab. Natomiast interesujący jest fakt, że w rękopisie zastosowano bardzo wiele tzw. złożów sylab (tyb. *bsdus tshig*) oraz skrótów ortograficznych (tyb. *skung yig*, dosł. „skrócone słowa”).

Przykład poniżej pokazuje w jaki sposób, eliminując wybrane sylaby lub ich elementy, Tybetańczycy tworzyli skrócone wersje wielosylabowych wyrazów lub całych wyrażień w piśmie kursywnym.

Fot. 3. Górny fragment w tybetańskim piśmie *uczen* (tyb. *dbu can*) z czwartego wersu, ze strony 23. ksylograficznej wersji utworu Agwaanbaldana pt.: „Traktat o dwóch prawdach, relatywnej i absolutnej w czterech systemach doktrynalnych”. Pełny tytuł: „Melodyjna pieśń wiosenna Wielce Szanownej Bogini O dwóch prawdach (relatywnej i absolutnej) w czterech (buddyjskich) systemach doktrynalnych”, co odpowiada dolnemu fragmentowi z szóstego wersu, ze strony 18 rękopisu, w tybetańskim piśmie kursywnym *ume* (tyb. *dbu med*).

Przykładem (fot. 3) takiego tybetańskiego złożenia może być wyrażenie: *zhes gsungs pa'i phyir*, „ponieważ tak zostało powiedziane” z ksylografu, które w rękopisie zapisane jest łącznie jako *zhesungpa'iri*, zatem cztery tybetańskie sylaby: *zhes*, *gsungs*, *pa* oraz *phyir* zostały zapisane łącznie, z pominięciem sylaby *phyi*. Temat graficznych złożów i skrótów w rękopisach tybetańskich i mongolskich nie jest w literaturze przedmiotu dobrze opracowany i nie ma też standardowych reguł odnośnie ich stosowania. W literaturze przedmiotu są one nazywane „skróconymi tybetańskimi wyrazami” („Tibetan shortened words”), a po tybetańsku różnie, np. *skung yig* („skrócone słowa”) czy też *dpe yig* lub *gzab yig*, a także *bar bris* oraz *kham s yig* (Chashab, abstrakt). Wydaje się, że poszczególni autorzy i skrybowie ustalali swoje zasady stosowania graficznego zapisu skrótów i łączenia oraz pomijania sylab. Zatem badania na ten temat, które można zaliczyć do tzw. badań paleograficznych, będą mogły nieco wypełnić tę lukę badawczą. Są one jednak ograniczone, gdyż publicznie dostępny jest obecnie jedynie skan jednej wersji rękopisu Agwaanbaldana w piśmie kursywnym *ume*. Na temat paleografii tybetańskiej pisali np. Van Schaik (2012, 2013, 2014), Dotson, Helman-Ważny oraz Kapstein (2024a, 2024b), a zagadnienie złożów tybetańskich poruszali m.in.: Chashab, Tenzin (s. 172), Heimbel. W swoich badaniach autor chciałby również przyjrzeć się zagadnieniu typologii wspomnianych skrótów i złożów, obecnej dopiero w załączkowej formie w literaturze przedmiotu (np. Heimbel) i uzupełnić ją ewentualnie o wyniki analizy rękopisu Agwaanbaldana. Otwartym problemem badawczym pozostaje również pytanie o to, jaki jest najbardziej optymalny sposób transliteracji złożów i skrótów tybetańskich. Zagadnienie to w literaturze przedmiotu nie zostało jeszcze ani zbadane, ani rozstrzygnięte. Np. Heimbel w swym artykule z 2024 roku, w ogóle pomija ten problem posługując się tylko tybetańską czcionką *ume* przy wyszczególnionych przez siebie skrótach i złożeniach, a transliteracją Wylicze tylko przy przykładach w piśmie *uczen*.

PODSUMOWANIE

Postać Agwaanbaldana ma istotne znaczenie w intelektualnej i doktrynalnej historii szkoły gelugpa (jednej z czterech szkół buddyzmu tybetańskiego) w Mongolii. Z uwagi na prześladowania buddyzmu w Mongolii za czasów socjalizmu, od rewolucji komunistycznej w Mongolii w 1921 roku aż do przemian demokratycznych z lat 90. XX stulecia, wiele klasztorów zostało zniszczonych, zamordowano tysiące³⁹ przedstawicieli buddyjskiego kleru oraz zniszczono, spalono bądź zagubiono liczne teksty buddyjskie⁴⁰. Po roku 1990 trwa do dzisiaj renesans i rewitalizacja buddyzmu w Mongolii. Odbudowano i założono wiele nowych klasztorów. Ponadto utwory buddyjskie, tybetańskie i w klasycznym języku mongolskim, są stopniowo tłumaczone na współczesny język mongolski⁴¹. Natomiast brakuje jeszcze tłumaczeń, opracowań filologicznych i wydań krytycznych prac Agwaanbaldana⁴². Jest to otwarty obszar badawczy, który zapewne będzie intensywnie poznawany, w tym także podczas dalszych badań autora.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA W JĘZYKU TYBETAŃSKIM

Buddhist Digital Resource Center (BDRC) – <https://www.bdrc.io/>.

Dzieła Agwaanbaldana w języku tybetańskim są również dostępne w Asian Legacy Library – <https://asianlegacylibrary.org/>

'Jam mgon bla ma tsong kha pa chen po la phyag mchod gsol 'debs [„Modlitwa uwielbienia Wielkiego Obrońcy, lamy Congkhapy”] *gsung 'bum*, tom 7 (*a*), BDRC: W5926, s. 583–626, 22 folio. https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_8955EF [9.05.2024].

Bka' drin zla med tsa ba'i bla ma nges pa don gyi mkhas ba chen po Ngag dbang dpal ldan ba'i mtsan can gyi yon tan brjod pa'i sgo nas bstod ba'i snyan thig dpyid kyi dpal mo'i glu dbyangs zhes bya ba [„Pieśń wiosennej Pelmo: melodyjny hymn dla pochwały uczoności niezrównanego Agwaanbaldana, rdzennego lamy, wielkiego mistrza w absolutnym sensie”] napisana przez Shes rgyas bka' bcu pa Ngag dbang don grub w XIX wieku. *gsung 'bum*, tom 6 (*cha*), BDRC W5926, s. 595–706, 54 folio. https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_112408 [6.05.2024].

Chos rje Ngag dbang dpal ldan rang nyid kyi rnam thar zhes bya ba [„Biografia Czördze Agwaanbaldana” (autobiografia)], *gsung 'bum*, tom 6 (*cha*), BDRC W5926, s. 467–510, 22 folio https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_1CC60D [6.05.2024].

*Dge slong chos dar gyis mdzad pa'i*⁴³ *Rje btsun bla ma dam pa 'dul ba 'dzin pa Ngag dbang dpal ldan dpal bzang po'i rnam thar pa dad pa'i sgo 'byed ces bya ba* [„Otwarcie bram [Dharmy], czyli Biografia czcigodnego lamy Agwaanbaldana, wyzwoliciela [z kołowrotu wcieleń], najwyż-

³⁹ Dokładna liczba zamordowanych mongolskich lamów nie jest znana, ale w literaturze przedmiotu podaje się dziesiątki tysięcy (Bareja-Starzyńska 2010, s. 107–108; Bareja-Starzyńska i Ragchaa, s. 46).

⁴⁰ O prześladowaniach i zachowaniu buddyzmu podczas okresu komunistycznego w Mongolii zob. Bareja-Starzyńska i Ragchaa, s. 46–64.

⁴¹ Niektóre dzieła Agwaanbaldana zostały przetłumaczone na współczesny język mongolski oraz wciąż powstają na jego temat opracowania współczesnych badaczy mongolskich – por. publikacje w języku mongolskim w Bibliografii.

⁴² Dostępne w Buddhist Digital Resource Center (BDRC) – <https://www.bdrc.io/>. Dzieła Agwaanbaldana w języku tybetańskim są również dostępne w Asian Legacy Library – <https://asianlegacylibrary.org/>

⁴³ Fragment tytułu w BDRC https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_112408 [6.05.2024], którego nie ma w Ragchaa i Mejor (s. 47).

- szego lamy, przykładowie przestrzegającego reguły klasztornej”] napisana przez Dka' bcu Chos dar rgyas, XIX wiek, *gsung 'bum*, tom 6 (*cha*), BDRC W5926701, s. 595–706, 54 folio. https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_112408 [6.05.2024].
- Dpal ldan chos rjes grub mtha' chen mo'i mchan 'grel gyi skabs skabs su mdzad pa'i rtsa ba'i tshig 'grel zur du bkod pa (tshig 'grel)* [Uwagi do dzieła: *grub mtha' chen mo* (Wielka Doksografia) autorstwa 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje], *gsung 'bum*, tom 7 (*a*), BDRC W5926, s. 655–744, 45 folio. https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_4E7756 [31.07.2024].
- Grub mtha' bzhi'i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa'i don rnam par bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo'i glu dbyangs (bden gnyis)* [„Melodyjna pieśń wiosenna Wielce Szanownej Bogini 'O dwóch prawdach (relatywnej i absolutnej) w czterech (buddyjskich) systemach doktrynalnych’], *gsung 'bum*, tom 1 (*ka*), BDRC W5926, s. 3–274, 136 folio. https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_FA67A0?s=%2Fshow%2Fbdr%3AMW5926%3Fprerender%3Dtrue%26part%3Dbdr%3AMW5926_D110C0 [1.03.2024].
- Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel mdud grol blo gsal gces nor zhes bya ba las dbu ma thal rang gi skabs (dbu ma pa)* [Uwagi do *Grub mtha' chen mo* (Wielka Doksografia) autorstwa 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje (część poświęcona madhjamace)] *gsung 'bum*, tom 5 (*ca*), BDRC W5926, s. 7–406, 200 folio. <https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5842> [31.07.2024].
- Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor zhes bya ba las dngos smra ba'i skabs (dngos sgrub)* [Uwagi do dzieła: *Grub mtha' chen mo* autorstwa 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje (część poświęcona „zwolennikom prawdziwego istnienia” – *dngos smra ba*), *gsung 'bum*, tom 4 (*nga*), BDRC W5926, s. 361–714, 177 folio. <https://library.bdrc.io/show/bdr:WA1KG25222> [31.07.2024].
- Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor zhes bya ba las grub mtha' spyi bshad sogs le'u dang po bdun gyi skabs (mchan bstod)* [Uwagi do *Grub mtha' chen mo* autorstwa 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje (pierwsze 7 rozdziałów, porównanie myśli hinduskiej i buddyjskiej), *gsung 'bum*, tom 4 (*nga*), BDRC W5926, s. 3–356, 177 folio. <https://library.bdrc.io/show/bdr:WA1KG25222> [31.07.2024].
- Mkhas grub dge legs dpal bzang bstod tshig tshangs sras glu dbyangs* [„Pieśń pochwalna znakomitego Kedrub Geleg Pasanga”], *gsung 'bum*, tom 6 (*cha*), BDRC W5926, s. 115–120, 3 folio. https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_023642 [9.05.2024].
- Mkhas mchog Ngag dbang dpal ldan pa'i thun mongs ba'i rnam thar las brtsams pa'i gtam dad pa'i 'jug ngogs zhes bya ba* [„Brama wiary – słowa skomponowane na podstawie zwykłej biografii wielkiego uczonego Agwaanbaldana”] pióra jego ucznia 'Jig med rdo rje, XIX wiek]. *gsung 'bum*, tom 6 (*cha*), BDRC W5926, s. 529–594, 33 folio. https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_1F7F87 [6.05.2024].
- Rten 'brel bstod pa'i 'grel pa tshig nyung don gsal* [„Krótki przejrzysty komentarz do ‘Pochwały współzależnego powstawania’ ”], *gsung 'bum*, tom 6 (*cha*), BDRC W5926, s. 275–326, 26 folio. https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_806F5B 9.05.2024].
- Ston pa thub pa'i dbang po'i 'khrungs rabs rnam thar rjes su dran pa'i sgo nas phyag mchod gsol 'debs byed pa'i cho ga legs tshogs 'byung gnas* [„Pudża do Buddy Siakjamuniego”], *gsung 'bum*, tom 7 (*a*), BDRC W5926, s. 369–430, 31 folio. <https://library.bdrc.io/show/bdr:W5926> [13.08.2024].

OPRACOWANIA W JĘZYKACH EUROPEJSKICH I PO MONGOLSKU

Amgalan, Norovtseden. *Tsorj Agvaanbaldagiin namtar*. Selengepress XXX, 2007.

Balcerowicz, Piotr. *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Cz. 1, Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2003.

Balcerowicz, Piotr. *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Cz. 3, Szkoły niebramińskie – adźiwikizm i dźinizm*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2003.

Bareja-Starzyńska, Agata i Thupten Kunga Chashab, Marek Mejor, *Odrodzenie buddyzmu w Mongolii po 1990 roku*. „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3–4, 1999, s. 213–219.

- Bareja-Starzyńska, Agata. „Czyngis-chan bodhisattwą, czyli o buddyzmie w Mongolii”. *Świat Orientu – Orient w świetle*, red. Agata Bareja-Starzyńska, Piotr Balcerowicz i Jan Rogala, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010, s. 96–111.
- Bareja-Starzyńska, Agata. *Zaya Pandita Luvsanprinlei. The Biography of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar*. Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Dom Wydawniczy Elipsa, 2015.
- Bareja-Starzyńska, Agata. „The Role of Lamyn Gegeen Blo bzang bstan 'dzin rgyal mtshan in the Dissemination of Tibetan Astrology, Divination and Prognostication in Mongolia”. *Glimpses of Tibetan Divination: Past and Present*, red. Maurer Petra, Donatella Rossi i Rolf Scheuermann, Brill, 2019, s. 198–212.
- Bareja-Starzyńska, Agata i Byambaa Ragchaa. „Notes of the Survival of Buddhism in Communist Mongolia (1921–1989)”. *Guruparampara. Studies on Buddhism, India, Tibet and More in Honour of Professor Marek Mejor*, red. Katarzyna Marciniak, Stanisław Jan Kania, Małgorzata Wielńska-Soltwedel i Agata Bareja-Starzyńska, University of Warsaw Press, 2022, s. 45–64.
- Berzin, Alexander. *Introduction to the Kalachakra Initiation Paperback*. Snow Lion Publications, 2010.
- Bhum, Pema i Janet Gyatso. „Mirror on Fire: An Ardent Reception in Tibet and Mongolia”. *A Lasting Vision: Dandin's Mirror in the World of Asian Letters*, red. Yigal Bronner, Oxford University Press, 2023, s. 308–361. Oxford Scholarship Online, <https://doi.org/10.1093/oso/9780197642924.003.0007>.
- Bulgan T. Arga bilig hoslohui. „Bodi setgeliig szüleglesen magtaal” bas „Tüv üzliig szülegleesen magtaal” (Tüvd–Mongol–Angli). „Praise for Awakening Mind” and „Praise or Middle Way”. Gandantegczenling, 2008.
- Bulgan T. *Buddyn yos zvi, gvn uhaany surtgaaliin emhetgel*. Soyombo Printing, 2016.
- Buswell, Robert E., Jr. i Donald S. Lopez, Jr. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton University Press, 2014.
- Chandra, Lokesh. *Materials for a History of Tibetan Literature*. Pts. 1–3 Śāta-pitaka Series 28–30, New Delhi 1963.
- Chashab, Thupten Kunga. *Shortened Words Skung Yig In Tibetan U Med (Dbu Med) Writing*. „Rocznik Orientalistyczny”, 2010, 63, 1, s. 68–72 [17.07.2034].
- Cieślakowski, Sławomir. *Teoria literatury w dawnych Indiach*. Księgarnia Akademicka, 2016.
- Cozort, Daniel. „Sadhana (sgrub thabs). Metody osiągnięcia [buddyjskiego celu] w ramach jogi bóstwa”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 333–344.
- Dotson, Brandon, Agnieszka Helman-Ważny. *Codicology, Paleography, and Orthography of Early Tibetan Documents: Methods and a Case Study*. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2016.
- Diels, Hermann. *Doxographi Graeci*, (Cambridge Library Collection – Classics) (Ancient Greek Edition) Reissue Edición. Cambridge University Press, 2012.
- Erdene-Ochir, Erdenebaatar. „A Trilogy of Ngawang Palden and Shedrub Tendar”. *Sources of Mongolian Buddhisms*, red. Vesna A. Wallace, Oxford University Press, 2020, s. 123–152.
- Gaowa, Hasi. *The Mongolian Newspaper Neyslel Küriyen-ü Sonin Bičig in the Polish Collections and the Date of Its First Publication*. „Przegląd Orientalistyczny” 4 (276), 2020, s. 300–307. <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-744c2dd3-e588-4bb3-8de4-8220d5de3497> [30.07.2024].
- Gombodordziin, Myagmasuren. (red. i tłum.) *Bod' mörjijn zergijn deej bichig*. Bambi San, 2022.
- Gyatso, Janet B. „Z tybetańskiej skarbnicy. Literatura typu terma (gter ma)”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 149–170.
- Gyatso, Khedrub Norsang. *Ornament of Stainless Light: An Exposition of the Kalachakra Tantra (14) (Library of Tibetan Classics)*. Wisdom Publications, 2004.
- Havnevik, Hanna, Byambaa Ragchaa i Agata Bareja-Starzyńska. *Some Practices of the Buddhist Red Tradition in Contemporary Mongolia*. „The Mongolia-Tibet Interface. Opening New Research in Inner Asia. PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth International Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003”, red. U. E. Bulag i H. G. M. Diemberger, Brill, 2007, s. 223–237.

- Hopkins, Jeffrey. *Maps of the Profound: Jam-Yang-Shay-Ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*. Snow Lion Publications, 2003.
- Hopkins, Jeffrey. „Tybetański gatunek doksografii. Strukturalizacja światopoglądu”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 171–188.
- Hopkins, Jeffrey. *Jam-yang-shay-pa's Presentation of Tenets: Lion's Roar Eradicating Error; Precious Lamp Illuminating the Genuine Path to Omniscience with Ngag-wang-pal-dan's Word Commentary*. UMA Institute for Tibetan Studies, Dyke 2016.
- Hopkins, Jeffrey. *Jam-yang-shay-pa's Great Exposition of Tenets on the Two Truths in the Consequence School with Ngag-wang-pal-dan's Annotations, Section 1–5*. UMA Institute for Tibetan Studies, Dyke 2017.
- Hurelbaatar L. *Sain ugsiin san. I boti*. Mongol Uran Zohiol Hevleliin gazar, 1995.
- Jackson, David. „Stopnie doktryny (*bstan rim*) i podobne wielostopniowe nauki o drodze bodhisattwy”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 231–245.
- Jeröolt, Dž. *Agvaanbaldan tsorjiin namtar*. Soyombo Printing XXK, 2022.
- Kapstein, Matthew T. *Tibetan Manuscripts and Early Printed Books, Volume I: Elements*. Cornell University Press, 2024a.
- Kapstein, Matthew T. *Tibetan Manuscripts and Early Printed Books, Volume II: Elaborations*. Cornell University Press, 2024b.
- Kirti, Rinpoche i Ian Coghlan, Voula Zarpani. *Principles of Buddhist Tantra: A Commentary on Choje Ngawang Palden's Illumination of the Tantric Tradition: The Principles of the Grounds and Paths of the Four Great Secret Classes of Tantra*. Simon & Schuster Digital Sales LLC, 2011.
- Lamrimpa, Gen. *Transcending Time: An Explanation of the Kalacakra Six-session Guru Yoga*. Wisdom Publications, 1999.
- Levinson, Jules B. „Metafory wyzwolenia. Tybetańskie traktaty o ziemiach i drogach”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 263–276.
- Lopez, Donald. *Beautiful Adornment of Mount Meru: A Presentation of Classical Indian Philosophy, Changkya Rolpai Dorje translated by Donald S. Lopez Jr.*, Wisdom Publications, 2019.
- Makransky, John. „Składanie ofiary (*mchod pa*) w tybetańskiej literaturze obrzędowej”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 313–332.
- Mejor, Marek. „Some Remarks on the Praṭītyasamutpāda.” *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23–30, 1979*, red. W. Morgenroth, Akademie Verlag, 1986, s. 499–501.
- Mejor, Marek. *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Prószyński i S-ka, 2001.
- Mejor, Marek. *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*. Praca zbiorowa pod redakcją Marka Mejora. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2007.
- Mönkh-Otgon D. *Catalogue of Tibetan books and sutras held in Ts. Damdinsurengiin Ger Muzei*. Mongolian Institute of Language and Literature, Soyombo Printing, 2018, / Д. Мөнх-Отгон, (редактор П. Отгонбаатар, А. Цэндина). *Ц. Дамдинсүрэнгийн Гэр Музейн Төвд Ном Судрын Бүртгэл*. Шинжлэх Ухааны Академи, Ц. Дамдинсүрэнгийн Гэр Музей, Соёмбо Принтинг, 2018.
- Newland, Guy. „Podręczniki (*yig cha*) do debaty klasztornej w kolegiach monastycznych szkoły gelugpa”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 204–218.
- Powers, John. *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*. Wydawnictwo A, 2003.
- Ragchaa, Byambaa. *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in the Tibetan Language and the Mongolian Translators*, t. I, Mongol Bilig, 2003.
- Ragchaa, Byambaa. *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in the Tibetan Language and the Mongolian Translators*, t. II, Mongol Bilig, 2004a,

- Ragchaa, Byambaa. *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in the Tibetan Language and the Mongolian Translators*, t. III, Mongol Bilig, 2004b.
- Ragchaa, Byambaa i Marek Mejer. *The Abhidharma Commnetaries Written by Mongolians in Tibetan*: „Rocznik Orientalistyczny”, t. LVIII, Z. 1, 2005, s. 44–69.
- Ruegg, D. S. *The Jo nan pas: A School of Buddhist Ontologists According to the Grub Mtha' sel gyi me loñ*. „Journal of the American Oriental Society”, t. 83 (1), 1963, s. 73–91.
- Skilling, Peter. „Buddhism and Buddhist Literature of South-East Asia”. *Buddhism and Buddhist Literature of South-East Asia: Selected Papers*, red. Claudio Cicuzza, Materials for the Study of the Tripiṭaka, t. 5, Fragile Palm Leaves Foundation and Lumbini International Research Institute, 2009, s. 161–162.
- Skorupski, Tadeusz. „Kanoniczne tantry nowych szkół”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 97–111.
- Tanaka, Kanoko. *Absence of the Buddha Image in Early Buddhist Art*. 2nd ed., D. K. Printworld, 1998.
- Tenzin, Tsenyi. *The Guidebook (gnas yig) to Holy Places in Kham by the 6th Shamar Mipam Chökyi Wangchuk – Preliminary Studies*. „Oriental Studies: Global and Local Perspectives”, red. Agata Bareja-Starzyńska, PAN i Dom Wydawniczy Elipsa, 2022, s. 163–177.
- Tsongkhapa, Je. *A Lamp to Illuminate the Five Stages: Teachings on Guhyasamaja Tantra (15) (Library of Tibetan Classics)*, Wisdom Publications, 2013.
- Wallace, Vesna A. *The Inner Kālacakratāntra: A Buddhist Tantric View of the Individual*. Oxford University Press, 2001.
- Wilson, Joe Bransford. „Tybetańskie komentarze do indyjskich siastr”: *Klasyczna literatura tybetańska*, red. Jose Cabezon i Roger R. Jackson, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 170–186.
- Wilson, Martin. *Śākyamuni Buddha Pūjā. The Source of Good Collections: A Rite of Homage, Worship, and Prayer to the Teacher, the King of Sages, Remembering His Previous Lives and Biography by Ngawang Paldän of Urga*. Wisdom Publications, 1988 oraz FPMT, 2022.
- Van Schaik, Sam. „The Origin of the Headless Style (*dbu med*) in Tibet”. *Medieval Tibeto–Burman Languages IV*, red. Nathan Hill, Brill, 2012, s. 411–446.
- Van Schaik, Sam. „Dating Early Tibetan Manuscripts: A Paleographical Method”. *Scribes, Texts and Rituals in Early Tibet and Dunhuang. Proceedings of the Third Old Tibetan Studies Panel held at the Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Vancouver 2010*, Dr Ludwig Reichert Verlag; Annotated edition, 2013, s. 119–135.
- Van Schaik, Sam. „Towards a Tibetan Palaeography: Developing a Typology of Writing Styles in Early Tibet”. *Manuscript Cultures: Mapping the Field*, red. Jörg Quenzer, Dmitry Bondarev, Jan-Ulrich Sobisch, De Gruyter, 2014, s. 299–337.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- 220th birth anniversary of oriental philosopher Agvaanbaldan celebrated [opis pod relacją wideo z obchodów 220 urodzin Agwaanbaldana w Mongolii] <https://www.youtube.com/watch?v=XSuN-f9h6pcE> [24.02.2024].
- Berzin, Alexander. „Special Features of the Gelug Tradition: Administration.” *Study Buddhism*, <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/abhidharma-tenet-systems/the-tibetan-traditions/special-features-of-the-gelug-tradition> [19.08.2024].
- Bira, Shagdaryn. „Dandin’s Kavyadarsa: In Tibet and Mongolia”. *Indologica Taurinensia*, vol. 6, 1980, s. 69–77, Asia Institute Torino, www.asiainstitutetorino.it/indologica/volumes/vol06/vol06_art04_Bira.pdf.
- Brahmajāla Sutta: The All-embracing Net of Views. (tłum. na angielski z palijskiego Bhikkhu Bodhi) <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.01.0.bodh.html> [30.04.2024].
- Brahmajālasutta. The Divine Net. (oryginalny palijski oraz tłum. na angielski z palijskiego Ajahn Sujato) <https://suttacentral.net/dn1/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin> [30.04.2024].
- Buddhas of the three times. https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Buddhas_of_the_three_times [26.08.2024].

- Devoid form. Redirected from Void form. https://studybuddhism.com/en/glossary/devoid-form?synonym_for=Void+form [21.07.2024].
- Dush, Myagmar. *The Most Influential 100 Persons in Mongolian History*. <https://infomongolia.livejournal.com/9034.html> [16.08.2024].
- Guhyasamaja Tantra https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Guhyasamaja_Tantra [21.07.2024].
- Heimbel, Jörg. *The Tibetan System of Orthographic Abbreviations (bskungs yig) and Syllabic Contractions (bsdus tshig)*. draft version, 2024. https://www.academia.edu/116568130/The_Tibetan_System_of_Orthographic_Abbreviations_bskungs_yig_and_Syllabic_Contractions_bsdus_tshig [1.07.2024].
- Ikh Hureenii tawan Agwaan (Их хүрээний таван Агваан); <http://43.231.115.203/index.php/n/59> [24.02.2024].
- Jadamba, Lkhagvademchig. *The Debate of a Paṇḍita Dog with a Monk: Critique of Buddhist Monastics in üg Genre Works of Agvaanhaidav*. „Religions”, 12(12), 1104, 2021, <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/12/1104> [24.02.2024].
- Jonang <https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Jonang> [21.07.2024].
- Kalachakra Tantra https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Kalachakra_Tantra [21.07.2024].
- Lamrim <https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Lamrim> [23.08.2024].
- Non-dual Tantras https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Non-dual_Tantras [21.07.2024].
- Mansfeld, Jaap i David Runia. *Doxography of Ancient Philosophy*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), red. Edward N. Zalta i Uri Nodelman <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/doxography-ancient> [29.07.2024].
- Merit <https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Merit> [14.08.2024].
- Shentong <https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Shentong> [21.07.2024].
- Svabhavikakaya <https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Svabhavikakaya> [20.07.2024].
- Tashilhunpo Monastery https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Tashilhunpo_Monastery [23.08.2024].
- Tsongkhapa, Je. (tüm. Thupten Jinpa). *In Praise of Dependent Origination*. <https://tibetanclassics.org/wp-content/uploads/2020/09/In-Praise-of-Dependent-Origination.pdf> [9.05.2024].
- Tushinov B.L. *Approaching the Issue of Lama Tsongkhapa's Ethnic Origin*. „Mongolian Studies”, 2021; 13(3), s. 416–427. https://mongoloved.kigiran.com/jour/article/view/718?locale=en_US [20.07.2024].
- Two accumulations https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Two_accumulations [14.08.2024].
- Wallace, Vesna A. *Dandin's Kavyadarsa in Mongolia*. Israel Institute for Advanced Studies, University of California at Santa Barbara, 23 Dec. 2015, YouTube, www.youtube.com/watch?v=9Mu1C-SvpagQ [19.08.2024], Wallace 2015.
- Wisdom <https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Wisdom> [14.08.2024].

NURT MAHALLİLEŞME W OSMAŃSKIEJ LITERATURZE DYWANOWEJ NA PRZYKŁADZIE TWÓRCZOŚCI NEDİMA

ABSTRACT: There are still ongoing debates about the significance and the value of Divan literature. It is often accused of being out of touch with reality and detached from socially relevant issues. Its complex language is often incomprehensible. The counterargument to the above hypotheses is the “localization” (Tur. *mahallileşme*). This term, in its most general definition, means the penetration of local elements into poetry. The present article aims to show how the features of the *mahallileşme* are manifested in the poetry of Nedim, who is considered one of the most prominent representatives of this trend.

KEYWORDS: Divan literature, *mahallileşme*, localization in Divan literature, Nedim

WPROWADZENIE

Literatura dywanowa, zwana również klasyczną literaturą osmańską, literaturą pałacową lub literaturą wysoką, uprawiana była w państwie osmańskim od XII wieku do lat 60. XIX wieku, kiedy została wyparta przez wzorce zachodnie. Była to tradycja literacka, która wykształciła się i rozwinęła pod wpływem kultur arabskiej i perskiej, a za jej prekursora uważany jest poeta i uczony Hoca Dehhânî (Köprülü 1986, s. 269–272; Ünver, s. 187–188). W zależności od źródeł przyjmuje się różne kryteria podziału literatury dywanowej. Ten najbardziej rozpowszechniony wyodrębnia cztery okresy: początkowy (XII–1. poł. XV w.), przejściowy (2. poł. XV–pocz. XVI w.), dojrzały (pocz. XVI–1. poł. XVIII w.) i schyłkowy (2. poł. XVIII–1. poł. XIX w.). Odmienne rozwiązanie proponuje natomiast profesor Öztürk Emiroğlu, wyróżniając pięć okresów, biorąc pod uwagę innowacje w języku, styl i źródła inspiracji twórców: okres początkowy, przejściowy, klasyczny, okres naśladownictwa stylu indyjskiego (tur. *Sebk-i Hindi*) oraz okres zwrócenia się ku tematyce lokalnej (tur. *mahallileşme*; Emiroğlu, s. 205).

Tworzący w pierwszej połowie XVIII wieku Nedim to przedstawiciel dojrzałego okresu literatury dywanowej, który największą sławę zdobył podczas Ery Tulipanów (tur. *Lale Devri*), trwającej w latach 1718–1730. Obok Şeyha Galipa był on najbardziej rozpoznawanym twórcą tej epoki. W rzeczywistości miał na imię Ahmed i przyszedł na świat w Stambule, gdzie mieszkał w dzielnicy Beşiktaş. Urodził się prawdopodobnie w 1681 roku. Jego matką była Saliha Hatun z rodu Karaçelebizadeler pozostającego w służbie państwowej od czasu podboju Stambułu, ojcem zaś kadi, czyli sędziego muzulmański Mehmet Efendi – syn Mustafy Muslihittina Efendiego z Merzifonu, kadiaskera – sędziego wojskowego podczas panowania sułtana İbrahima (1640–1648). Dziad przyszłego poety, z powodu swoich złych nawyków, nie cieszył się sympatią ulemów i ludu, którzy nadawali mu rozmaite, niezbyt pochlebne przezwiska. Z tego powodu cierpiał również Nedim, nazywany przez niektórych nieżyczliwych mu poetów – jak np. Osmanzâde Tâiba – Mülakkabzâde („z rodu przezywanych”, „potomek przezywanych”). Nedim ode-

brał staranną edukację. Studiował nauki klasyczne, znał również arabski i perski na tyle dobrze, by móc tworzyć w tych językach. Po ukończeniu studiów, podjął pracę jako badacz prawa islamu (Macit, s. 9).

Nedîm posługiwał się klasycznymi formami poezji, ale zasłynął także popularyzowaniem stosowania ludowych form *türkü* i *şarki* w poezji dywanowej. Znany był również z dekadencjicznych, a nawet wyuzdanych treści. Chcąc zdobyć uznanie jako poeta, napisał kilka kasyd na cześć Alego Paszy sprawującego urząd wielkiego wezyra w latach 1713–1716. Jednak dopiero jego następca – Nevşehirli Damat İbrahim Paşa docenił kunszt poety i zapewnił mu miejsce na dworze sułtana. Nedîm bardzo zbliżył się do wielkiego wezyra, który objął go swoim mecenatem artystycznym. To właśnie w tym okresie powstały najznamienitsze utwory poety, które – w połączeniu z kontrowersyjnym trybem życia – zapewniły mu sławę. Upodobanie do rozrywek, poglądy artystyczne i estetyczne, przekładające się na jego poezję, sprawiały, że Nedîm wyróżniał się na tle innych twórców tej epoki.

Wiadomo, że Nedîm zginął w 1730 roku podczas buntu janczarów, którego inicjatorem był Patrona Halil, ale istnieją sprzeczne wersje co do bezpośredniej przyczyny śmierci poety. Najpopularniejsza z nich mówi, że spadł z dachu swojego domu w dzielnicy Beşiktaş podczas próby ucieczki przed buntownikami. Zgodnie z inną, zmarł na skutek spożycia nadmiernej ilości alkoholu. Krążyły również pogłoski, że oddał ducha ze strachu, przerażony torturami, jakim poddano İbrahima Paszę i jego świętę. Poeta został pochowany w dzielnicy Üsküdar w Stambule (*TDV İslam Ansiklopedisi, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*).

Upodobania poety widoczne są w jego twórczości. Nedîm w swoich kasydach często opowiada o Stambule, w lirycznych utworach – gazelach – jego inspiracją jest piękno ludzkiego życia. Istotną cechą jego twórczości jest częste wplatanie do poezji elementów lokalnych, tradycji i obyczajów.

W warstwie stylistycznej najbardziej zauważalne jest wykorzystywanie przez poetę stambulskiej odmiany języka tureckiego. Sposób wyrazu i subtelność ekspresji nadają utworom Nedîma niepowtarzalnego i oryginalnego charakteru, który w literaturze przedmiotu określa się mianem *Nedîmane şiir* ('wiersz nedimowski'; Mazioğlu, s. 64).

Wymienione powyżej cechy utworów poety doskonale wpisują się w założenia *mahallileşme* – „nurtu lokalnego”, nazywanego również „zjawiskiem regionalizacji”, który najogólniej zdefiniować można jako przenikanie elementów lokalnych do poezji. Jest to jeden z nurtów wyróżnianych w klasycznej literaturze osmańskiej, obok „klasycznego” (osm. *Klasik Üslup*), „indyjskiego” (osm. *Sebki-i Hindi*), „dydaktycznego” (osm. *Hikemî Tarz*) oraz nurtu „prostego języka tureckiego” (osm. *Türki-i Basit*). Zjawisko to można rozpatrywać zarówno na poziomie formalnym, językowym (stylistycznym), jak i rzeczowym (tematycznym). W obrębie formy regionalizacja przejawiała się w wykorzystywaniu form poetyckich charakterystycznych dla poezji ludowej. W warstwie językowej było to unikanie zapożyczeń z języków perskiego i arabskiego, posługiwanie się czystym językiem tureckim, oszczędność w stosowaniu środków stylistycznych, a w szczególności rozbudowanych metafor oraz włączanie do języka poezji sformułowań i zwrotów typowych dla mowy potocznej. Jeżeli zaś chodzi o tematykę utworów powstających zgodnie z zasadami nurtu regionalizacji, dotyczyły one codziennych spraw, wierzeń, wydarzeń o znaczeniu społecznym i historycznym. Twórczość tego rodzaju sprawiła, że poezja dywanowa stała się bardziej przystępna i zrozumiała nie tylko dla elit osmańskich, ale dla całego społeczeństwa (Demirel, s. 249; Erdoğan, s. 115–116).

Zdania literaturoznawców na temat wpływu nurtu lokalnego na literaturę dywanową są podzielone. Wielu utożsamia go w pewnym stopniu ze zjawiskiem *Türki-i Basit*, w dosłowo-

nym tłumaczeniu oznaczającym ‘prostą turecczyznę’, które jako pierwszy nazwał i opisał Fuat Köprülü. Wśród zwolenników też Köprülü znajdują się również tacy (m.in. Ağâh Sırrı Levend, Hasibe Mazioğlu czy Faruk Kadri Timurtaş), którzy są zdania, że ten właśnie nurt stanowił podwaliny dla „nurtu lokalnego”, a jego przedstawicieli uznać można za prekursorów *mahallileşme* (Aynur, s. 36; Demirel, s. 262; Köprülü 2018, s. 20). Faktem jest, że w odniesieniu do innych nurtów, „nurt lokalny” trwał najdłużej – jego pierwsi przedstawiciele tworzyli już w XV wieku, ostatni natomiast na początku XX wieku (Aynur, s. 41).

W XVIII wieku coraz wyraźniej zauważalny zastój i narastające naśladownictwo w literaturze stwarzały rosnącą potrzebę zmian. Sprawilo to, że w porównaniu z poprzednimi stuleciami, w poezji zaczęto poświęcać więcej miejsca tematom lokalnym i realistycznym opisom otoczenia oraz obficie korzystać z języka potocznego. Zaobserwować można również większy wzgląd na upodobania i gusta ludu. W odróżnieniu do wcześniejszych okresów, w XVIII wieku *mahallileşme* nie było już zjawiskiem marginalnym, a w duchu tego nurtu tworzyli czołowi poeci tego stulecia. Ruchy mające na celu „oczyszczanie” (tur. *sadeleşme*) tureckiej kultury, uwidaczniały się przede wszystkim na polu językowym i idealnie komponowały się z przechodzącym swój rozkwit „nurtem lokalnym” (Aynur, s. 62).

UTWORY NEDİMA A „NURT LOKALNY”

Analiza utworów Nedîma pod kątem występowania w nich cech „nurtu lokalnego” stanowiła wycinek badań, przeprowadzonych przeze mnie na potrzeby mojej rozprawy doktorskiej, której przedmiotem była analiza krytyczna i charakterystyka nurtu lokalnego w klasycznej poezji tureckiej, a celem wykazanie, że zjawisko to nie było krótkotrwałą modą, ale trwało nieprzerwanie z innymi nurtami i stylami właściwymi tej literaturze, a co najważniejsze wywarło znaczący wpływ na literaturę dywanową, stanowiąc jednocześnie odpowiedź na powtarzany często zarzut oderwania poezji dywanowej od rzeczywistości. Poprzez swoje badania podjęłam próbę udowodnienia hipotezy, mówiącej o tym, że dzięki *mahallileşme* powiększył się krąg odbiorców tego typu literatury oraz że nurt ten stanowił podłoże, na którym rozwinął się turecki realizm w literaturze XIX i XX wieku.

Dokonując systematycznego przeglądu źródeł pierwotnych i wtórnych (artykułów naukowych prezentujących wyniki oryginalnych spostrzeżeń, teorii i hipotez, a przede wszystkim utworów samego Nedîma), wybrałam fragmenty poezji Nedîma, które poddałam analizie językowej, aby ukazać w jaki sposób i w jakich obszarach *mahallileşme* uwidacznia się w utworach poety. Na potrzeby przeprowadzonych badań wykorzystałam własne przekłady utworów poetyckich.

Już od pierwszej chwili obcowania z utworami poety wyraźnie zauważalna jest panująca w nich szczególna atmosfera. Z wersów Nedîma emanuje bez troskie i lekkie podejście do życia, natomiast rady skierowane do odbiorcy są bardzo praktyczne i „życiowe”:

Der sana Nedîmâ bunu tekrâr-be-tekrâr

Bîgâne ile etme sakın azm-i çemenzâr (M. 26 V/1,2)¹

A Nedîm tak wciąż i wciąż ci powtarza,

Byś z nieznanymi na łąki i w ogrodzie nie chadzała

¹ Fragmenty i numerację bejtów zaczerpnięto z dywanu Nedîma opracowanego przez Muhsina Macita.

Poezję Nedîma cechuje klarowność i bezpretensjonalność. Nedîm, czy raczej podmiot liryczny, zwracając się do ukochanej, wykorzystuje prostotę i komunikatywność języka mówionego. Czytając jego utwory, można odnieść wrażenie, że jest to zapis zwykłej, codziennej rozmowy:

*Sen böyle soğuk yerde niçün yatar uyursun
Billahi döğەر dur hele dâyen seni görsün
Dahı küçücüksün yalnız yatma üşürsün
Serd oldu havâ çıkma koyundan kuzucağım* (M. 26 II/1–4)

Dlaczegoż to śpisz, leżąc w miejscu tak chłodnym?
Zobaczysz, nianka cię zbije, kiedy cię tak dojrzy.
Jesteś jeszcze mała, zmarzniesz – nie śpij sama;
Pogoda się oziębiła, nie wychodź z mego łóża, miła.

*Niçün sık sık bakarsın böyle mir'ât-ı mücellâya
Meger sen dahı kendi hüsnüne hayran mısın kâfir* (G. 41/7)

Czemuż to tak często spozierasz w lusterko;
Czyżbyś była własnego piękna wielbicielką, niewierna?

Tematem utworów poety często jest Stambuł – miasto, w którym urodził i wychował się Nedîm – oraz jego dzielnice: Beşiktaş, Üsküdar czy Göksu, wraz z ich meczetami, fontannami, wodopojami, pałacami, kioskami, łaźniami, ogrodami i wzgórzami. Poeta z radością opowiada o popularnych w Erze Tulipanów miejscach rozrywki, ozdobionych ogrodami i winnicami, takich jak Sa'dabad oraz Feyz-âbâd:

*Geh varup havz kenârında hurâmân olalım
Geh gelüp kasr-ı cinan seyrine hayrân olalım
Gâh şarkı okuyup gâh gazel-hân olalım
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda* (M. 40 III/ 1–4)

Albo pospacerujemy nad brzegiem sadzawki,
Albo z podziwem popatrzymy na Rajski Pałac,
Albo pośpiewamy, albo poczytamy gazele,
Chodźmy, ma, jak cyprys smukła, udajmy się do Sadabadu.

Elementy krajobrazu, architektury, otoczenie, w którym żył poeta zajmują istotne miejsce w jego utworach, jednak równie ważni byli dla autora ludzie, czego wyrazem mogą być chociażby częste nawiązania do ówczesnych wierzeń i przekonań.

*Bizde eyler imtihan çeşmânı hep sihrin Nedîm
Tahta-i meşk-i füsûnuz şimdi biz câdûlara Nedîm* (G. 130/7)

To na nas ćwiczą czar swoich oczu, Nedîmie.
Staliśmy się dla wiedźm tablicą do wprawiania się w magii, Nedîmie.

*Bârî haterden saklasın yavuz nazardan saklasın
Dâim kederden saklasın kulsın tebessüm dem be dem* (K. 12/16)

Niech chroni cię przez zawistnymi, przed spojrzzeniami okrutnymi cię chroni!
Niech chroni cię przed cierpieniem i sprawi, byś się wciąż uśmiechała!

W powyższych fragmentach znajdują się nie tylko wzmianki o ludowych wierzeniach, ale również wyrażenia zaczerpnięte z mowy potocznej jak *dem be dem*, które można przetłumaczyć jako „wciąż i wciąż”. W innych wersach można natknąć się także na wzmianki o tradycyjnych grach i zabawach osmańskich m.in. o grze *çevgan*, w której poruszający się konno zawodnicy uderzają skórzaną piłkę specjalnymi drewnianymi kijami, od których gra wzięła swoją nazwę (rozstawionej na świecie przez Anglików pod nazwą polo), czy – niegdyś uważanych za sport narodowy – popularnych również współcześnie zapasach (osm./tur. *güreş*):

*Uşşâkın olsa n'ola fedâ nakd-i canları
Seyr etmedin mi dünkü fedâyî cüvanları
Şevk âteşine sen de tutuşdun mu ey gönül
Seyr etmedin mi dün tutuşan pehlevanları* (G. 155/ 1–2)

Cóż by się stało, gdyby kochankowie życie swe oddali w ofierze;
Nie oglądałaś wczorajszego poświęcenia młodzieńców?
Czy ciebie, serce, też ogarnął żądzy ogień;
Nie oglądałaś wczoraj pełnych żaru pechliwanów? (zapaśników)

Wersy Nedîma niejednokrotnie stanowią ilustracje codziennego życia. Często pojawiającym się elementem są łaźnie, jawiące się jako jeden ze szczególnych aspektów życia społecznego w osiemnastowiecznym Imperium Osmańskim. Potwierdzeniem tego jest fakt, że poeta zamieszcza przy utworze datę budowy łaźni ufundowanej przez wielkiego wezyra İbrahima Paszę. Nie jest to zresztą sytuacja odosobniona – w swoim dywanie poeta datuje powstanie wielu podobnych budowli, co stanowi cenną wskazówkę dla badaczy owego okresu (Levend, s. 275; Sağlam, s. 277).

Nedîm chętnie nawiązuje do obyczajów i tradycji społeczeństwa, ukazuje obrazy z jego codziennego życia, opisuje zwyczajne czynności, to, jak ludzie zarabiają na życie, do czego przykładają wagę, jak się ubierają. Oprócz wymyślnych turbanów dla kobiet, wspomnianych wcześniej, poeta obrazuje młodzieńców noszących złote pasy, za które zatknięte mieli sztylety (Erkul, s. 198):

*Sinemi deldi bu gün bir âfet-i çâr-pâreli
Gül yanaklı gülgülü kerrâkeli mor hâreli
Çifte benli sim gerdenli güneş ruhsâreli
Gül yanaklı gülgülü kerrâkeli mor hâreli*

*Bir cüvan kâşî sarık sarmış efendim başına
Sürme çekmiş itr-ı şâhîler sürünmüş kaşına
Şimdi girmiş dahî tahmînimde on beş yaşına
Gül yanaklı gülgülü kerrâkeli mor hâreli* (M. 42/I, II)

Przeszyła dziś mą pierś kłatwa w czterech spódnicach,
O policzkach różanych i w fiołkowym płaszczu,
O księżycowym obliczu z dwoma pieprzykami i srebrnym naszyjnikiem,
O policzkach różanych i w fiołkowym płaszczu.

Na głowie, panie, zawiązała turban.
Brwi pociągnęła czernidłem, mirrą się wypachniła.
Przypuszczam, że właśnie piętnaście wiosen dopełniła,
O policzkach różanych i w fiołkowym płaszczu.

Dzięki utworom Nedîma można poznać Stambuł z czasów poety oraz społeczeństwo, w którym żył. W swoje wersy autor wplótł najpiękniejsze przykłady stambulskiej odmiany języka tureckiego, którego prostota umożliwia oddanie sposobu przedstawiania uczuć. Nedîm chętnie korzysta z języka potocznego, który wprowadza do utworów ekspresyjność i obrazowość. Elokwencja, swada, subtelne zwroty dialektu stambulskiego, z których czerpali już Bâkî i Şeyhülislam Yahya, nadają jego utworom wyjątkowe piękno i stanowią cechę charakterystyczną jego poezji (Mazıoğlu, s. 60). Nawet w zwrotach, w których poeta posługuje się formami rozkazującymi, zauważa się kurtuazję i takt. Osobliwego charakteru nadają językowi Nedîma także frywolne, rubaszne zwroty oraz powiedzenia:

Gece yıldız sayar iken bu dil-i nâlânım
Doğdu nâ-gâh güneş gibi meh-i tâbânım (M. 23 I/ 3–4)

Podczas gdy to jęczące serce nocą gwiazdy liczyło,
Narodziła się niczym słońce moja księżycolica.

W przytoczonym powyżej dwu-wersie występuje zwrot *gece yıldız saymak* (dosł. ‘liczyć gwiazdy nocą’) odnoszący się do sytuacji, w której nie można zasnąć². W innych utworach poety pojawiają się również przysłowia, frazeologizmy, a także paremie i powiedzenia ludowe. Część z nich używana jest również współcześnie, niektóre w takiej samej, inne w nieco zmienionej formie:

O bâğın her dirahtı mîve-dâr-ı izz ü devletdir
Atarlar taş elbette diraht-ı mîve-dâr üzre (K1. 82/2)

Każde drzewo tego ogrodu jest owocem wielkości i potęgi;
Oczywiście rzucają kamieniem w drzewo, które przynosi owoce.

W drugiej części cytowanego bejtu znajduje się nawiązanie do przysłowia *meyveli ağacı taşlarlar* (lub: *meyve veren ağaç taşlanır*), które można przetłumaczyć dosłownie w następujący sposób: „Drzewo dające owoce jest kamieniowane”. Ogród, o którym pisze poeta to pałac, dwór osmański, a rosnące w ogrodzie drzewa to mężowie stanu. Ci z nich, którzy są kompetentni i odnoszą sukcesy stają się obiektami zazdrości, a niekiedy pewnych niegodziwości ze strony im nieprzychylnych (Stanek, s. 810).

Wspomniane przysłowia, frazeologizmy, paremie i powiedzenia ludowe odzwierciedlają sposób myślenia współczesnego poecie społeczeństwa, nawiązują do jego wierzeń, przekonań, doświadczeń i zwyczajów. Pieśni Nedîma, w których poeta przywołuje charaktery-

² Definicja opracowana na podstawie *Açıklama ve Örnek Cümlelerle Güncel Türkçe Deyimler Sözlüğü*, <https://www.dersimiz.com/deyimler-sozlugu> [10.06.2024].

styczne dla epoki codzienne sceny, obserwacje i wrażenia sprawiły, iż literatura dywanowa, stała się bardziej zrozumiała i przystępna, szczególnie dla mniej wysublimowanego odbiorcy. Utwory te to najpiękniejsze przykłady rodzimej poezji tureckiej, które nie w pełni hołdują klasycznym wzorcom. Nedîm, w swoich pieśniach, a przede wszystkim w kasydach – na tyle, na ile pozwalają techniki poetyckie, stosowane w literaturze dywanowej – przekazuje swoje wrażenia, to, co zaobserwował i usłyszał w środowisku, w którym żył. Niewątpliwie Nedîm odegrał też ogromną rolę w procesie „oczyszczania” języka. Dzięki niemu poezja dywanowa zyskała swój indywidualny charakter i stała się bardziej lokalna.

Przytoczone tu przykłady, oczywiście, nie wyczerpują tematu. Niniejszy artykuł stanowi jedynie próbę ukazania, w jaki sposób cechy nurtu lokalnego ujawniają się w poezji Nedîma. Poeta ten jest uważany za jednego z czołowych przedstawicieli *mahallileşme* w klasycznej poezji osmańskiej, natomiast przytoczona tu próbka analizy utworów może przybliżyć ten ważny społecznie nurt literacki polskiemu czytelnikowi.

BIBLIOGRAFIA

- Aynur, Hatice. *Türkî-i Basît Hareketini Yeniden Düşünmek*. „Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic”, t. 4/5, Summer 2009, s. 34–59.
- Demirel, Şener. *XVII. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Anlam Boyutunda Meydana Gelen Üslup Hareketleri: Klasik Üslup, Sebki Hindî, Hikemî Tarz, Mahallileşme*. „Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic”, t. 4/2, Winter 2009, s. 246–273.
- Emiroğlu, Öztürk. *Tradycja i nowoczesność w literaturze tureckiej*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2010.
- Erdoğan, Mehtap. *Divan Şiirinde Mahallileşme Kavramı ve Bâkî Divanı'nda Bazı Mahallî Unsurlar Başlığın*. „Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic”, t. 4/5, Summer 2009, s. 114–165.
- Erkul, Rasih. *Mahallileşme ve Nedîm'in Şarkıları*. „Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic”, t. 4/5, Summer 2009, s. 166–181.
- Köprülü, Ali Fuat. *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divân-ı Türkî Basit*, red. Sevim Birici, Kesit Yayınları, 2018.
- Köprülü, Ali Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ötüken, 1986.
- Levend, Ağah Sırrı. *Divan Edebiyatı–Kelimeler, Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*. Enderun Kitabevi, 1984.
- Macit, Muhsin. *Nedîm Divânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2012.
- Mazıoğlu, Hasibe. *Nedîm*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Sağlam, Ayşe. *Nedîm ve Necâtî Divanlarında Kullanılan Mahallî Unsurların Mukayesesi*. „International Journal of Social Science”, t. 5, nr 2, April 2012, s. 269–284.
- Stanek, Kamila, Karadavut, Nilüfer. *Nedîm Dîvânı Örnekleminde Türk ve Leh Atasözlerinin Karşılaştırılması*. „Türkiyat Mecmuası”, t. 32, nr 2 (2021), s. 801–818.
- Ünver, İsmail. „Hoca Dehhani”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, t. 18, s. 187–188, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c18/c180094.pdf> [12.06.2024].

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, hasło: Nedîm, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nedim--divan-sairi> [21.10.2024].
- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, hasło: Nedîm, Ahmed, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nedim-ahmed> [21.10.2024].

O SYRYJSKICH ZAPOŻYCZENIACH W KORANIE – RYS DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ, NOWE OBSZARY POSZUKIWAŃ, PRZYKŁADY

ABSTRACT: The Arabic language of the Qur’ān contains numerous linguistic loans, mainly from its sister Semitic languages, but not exclusively. These include not only simple loans proper (single words transferred with their native meaning or in a modified form) and structural calques (morphological, syntactic, lexical and semantic), but also numerous *hapax legomena* resulting from the transcription and transliteration from other abjads/alphabets and/or languages. Given the current state of research, it is difficult to estimate the quantitative share of loanwords in the Qur’ānic vocabulary. The paper strives to inform on past and current academic research on the scope of the Syriac language and its influence in the Qur’ānic text, presenting some more and less known examples thereof.

KEYWORDS: Qur’ān, Syriac language, Aramaic language, loanwords, Arabic language

Arabski język Koranu zawiera liczne zapożyczenia zaczerpnięte głównie z siostrzanych języków semickich, przede wszystkim z języka syryjskiego (syriackiego). Obejmują one zarówno proste pożyczki właściwe (pojedyncze wyrazy przeniesione ze swoim rodzimym znaczeniem lub w formie zmodyfikowanej) i kalki strukturalne (morfologiczne, syntaktyczne, leksykalne i semantyczne), a także liczne *hapax legomena* wynikające z transkrypcji lub transliteracji treści z innych alfabetów i/lub języków. Przy obecnym stanie badań trudny do oszacowania pozostaje ilościowy udział zapożyczeń w zasobie tekstualnym Koranu.

Problematyka obcojęzycznych treści w arabskim Koranie jest od wieków przedmiotem badań i dyskusji uczonych Wschodu i Zachodu, aczkolwiek – jak się wydaje – jeszcze na długo niewyczerpujących tematu. We wczesnej arabskomuzułmańskiej tradycji egzegetycznej i filologicznej powszechne było przekonanie reprezentowane przez Abū ‘Ubaydę (zm. 824), że

Kto twierdzi, iż Koran zawiera treści niearabskie, przedkłada swoje słowo nad Boże, gdyż Najwyższy powiedział: Oto uczyniliśmy ją [tj. tę Księgę] Koranem arabskim (Al-Ġawālīqī, s. 4).

Podobne stanowisko komentując osobiowości języka Koranu zajmował Ibn Qutayba (zm. 889) w *Tafsīr ġarīb al-Qur’ān*. Teolog i prawnik epoki klasycznej Aš-Šāfi‘ī (zm. 819) odrzucał pogląd, że Koran zawiera zapożyczenia. Uznawał dokładnie odwrotnie, że obco-brzmiąca leksyka koraniczna musi kryć etymologicznie arabskie archaizmy, które zostały kiedyś zaczerpnięte do zasobów językowych ludów ościennych (Aš-Šāfi‘ī, s. 41 i n.). Zapożyczenia były również definiowane jako przejawy występowania naturalnych podobieństw leksykalnych i gramatycznych między językami (sakralnym arabskim a językami semickimi i niesemickimi). Ich obecność w Koranie miała z wyroków opatrności Bożej

służyć wspieraniu egzegezy treści koranicznych przez pryzmat innych języków i kultur. Jak tłumaczył Aṭ-Ṭabarī (zm. 923) w swoim komentarzu koranicznym:

Nie jest przeto rozumnym dla człowieka ugruntowanego w Księdze Boga, recytującego ją i obeznanego w Bożych przykazach sądzić, że część Koranu jest perska, a nie arabska, inna nabatejska, nie arabska, znowuż inna bizantyńska, nie arabska, jeszcze kolejna abisyńska, nie arabska. Czyż Bóg Najwyższy nie stwierdził, że uczynił ją księgą arabską? (Aṭ-Ṭabarī, s. 18–19).

W późniejszych wiekach autorzy dzieł kompilacyjnych (często nie-Arabowie) przyznawali chętniej, że arabski język Koranu inkorporował wyrazy obce, uznając ten fakt za jedną z cech nienasładowalności świętej księgi islamu (dogmat *i'ğāzu*¹) i uniwersalności jej przesłania. Filolog Al-Ġawālīqī (zm. 1144) w uporządkowanym alfabetycznie dziele poświęconym zasobowi leksykalnemu języka arabskiego *Al-Mu'arrab min al-kalām al-a'ġamī 'alā ḥurūf al-mu'ġam* wskazuje na szereg „zarabizowanych arameizmów i syriacyzmów”, choć objętościowo poświęca znacznie więcej miejsca pożyczkom z perskiego, greki i łaciny, nie pomijając innych języków (Al-Ġawālīqī, s. 58–61). Z kolei As-Suyūṭī (zm. 1505) przedstawia w tafsirze² *Al-Muḥaḍḍab fīmā waqa' fī al-Qur'ān min al-mu'arrab* listę zapożyczeń w Koranie dzieląc je w swojej nomenklaturze na abisyńskie, perskie, greckie, indyjskie, syryjskie (syriackie), hebrajskie, nabatejskie, koptyjskie, tureckie (turkijskie), ‘afrykańskie’ i berberskie.

Odmienne podejście metodologiczne kierowało badaniami nad zapożyczeniami prowadzonymi w XIX i XX wieku przez semytystów kręgu kultury zachodniej. Wielość i złożoność niearabskich struktur językowych w Koranie wskazuje bowiem na czerpanie przez autora/autorów Koranu ze starszych bliskowschodnich źródeł i tradycji kulturowych. Uważany za jednego z prekursorów współczesnej koranistyki Abraham Geiger (1810–1874) zwracał uwagę w *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* na pochodzenie szeregu wyrazów i terminów z języków semickich, skupiając się w tym wypadku na hebrajskim rabinicznym. Rudolf Dvořák (1860–1920), jeden z twórców czeskiej orientalistyki, był autorem pierwszej pracy filologicznej w pełni poświęconej pożyczkom leksykalnym w Koranie. Językowy i stylistyczny synkretyzm Koranu nie uszedł zainteresowaniom Theodora Nöldekego (1836–1930) (w szczególności: Nöldeke, s. 23–30), Gotthelpha Bergstrassera (1886–1933) i Karla Brockelmannna (1868–1956), którzy wykorzystywali do badań nad zapożyczeniami narzędzia językoznawstwa kontrastywnego (rozszerzając dociekania o inne języki semickie). Alphonse Mingana (1878–1937) statystycznie szacował, że pochodzenia syryjskiego (aramejskiego i syropalestyńskiego) jest aż ok. 70% koranicznych pożyczek, 10% greko-łacińskiego, 10% hebrajskiego, 5% etiopskiego, 5% perskiego (Mingana, s. 80). Mingana typologizuje je leksykalnie na sześć kategorii: nazwy własne, terminy religijne, obce odniesienia historyczne, zapożyczenia ortograficzne, konstrukcje zdaniowe (tj. pożyczki strukturalne) oraz inne pojedyncze wyrazy. Argumentuje, że skoro Koran był pierwszą księgą po arabsku, to jej autor musiał zmagać się z nie lada problemami – wdrażał i asymilował neologizmy do wyrażania nowych idei i to w języku o nieustalonej jeszcze gramatyce, leksyce i ortografii. Ryzyko bycia niezrozumianym mogło zniechęcać do tworzenia nowych terminów wyłącznie na bazie kształtującego się dopiero słowotwórstwa arabskiego. Jednym

¹ Dogmat ten nie dopuszcza dokonywania przekładu Koranu.

² Tafsir (arab. *tafsīr*) – ogólny komentarz koraniczny.

z rozwiązań dla ubrania idei islamu w szaty zrozumiałej leksyki było więc sięgnięcie po słowa łatwo przyswajalne dla odbiorców, bo zaczerpnięte z zasobu leksykalnego siostrzanego języka syryjskiego, który był w VII wieku *lingua franca* Bliskiego Wschodu. Stąd, jak wyraził się Mingana, koraniczny styl

...cierpi na nieporadności, które zawsze towarzyszą pierwszym próbom nowopowstającego języka literackiego będącego pod wpływem starszej, ugruntowanej tradycji literackiej (Mingana, s. 78).

W latach 30. XX wieku Arthur Jeffrey (1897–1935) zestawiał w swoim erudycyjnym leksykonie *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* listę około trzystu koranicznych wyrazów obcych arabskiej etymologii (w tym nazw własnych) będących bezpośrednimi pożyczkami z kilku języków (głównie syryjskiego i aramejskiego, hebrajskiego, greki), a jednocześnie występujących w kilkudziesięciu innych językach o czasem dość dalekim stopniu pokrewieństwa (m.in. sumeryjskim, akadyjskim, elamickim, awestyjskim, sanskrycie, ormiańskim, fenickim, moabickim, nabatejskim, mandejskim, egipskim, koptyjskim, językach południowo- i północnoarabskich czy nawet turkijskich)³.

Już bardziej współcześnie – w roku 2000, Christoph Luxenberg wykazał w *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, że nośnikiem inkorporacji niearabskich struktur językowych do treści koranicznych musiał być w przeważającej mierze syryjski (syriacki) substrat językowy (w tym prawdopodobnie system garszuni stosujący do zapisu treści arabskich abdzad syryjski⁴), co jest wnioskiem logicznym z uwagi na charakterystyczne podłoże etniczno-językowe obszaru zamieszanego przez ludność arabskojęzyczną w okresie formacyjnym Koranu. Praca Luxenberga jest o tyle przełomowa, również z punktu widzenia socjolingwistyki, o ile ujawnia szeroki, potencjalny zakres nie tyle prostych zapożyczeń morfologicznych, co interesujących nas w tym artykule szczególnie złożonych zapożyczeń strukturalnych. Można stwierdzić, że właśnie zapożyczenia strukturalne (syntaktyczne) stanowią współcześnie nowe łowisko badawcze koranistów.

Przykładami prostych syryjskich zapożyczeń leksykalnych, wielokrotnie opisywanych w literaturze przedmiotu, są pojedyncze wyrazy takie jak: *nūn* (Koran 21:87, syr. ܢܘܢ 'ryba'), *tūr* (23:20, syr. ܬܘܪ 'góra'), *ḥanān* (19:13, syr. ܚܢܢ 'łaska'), *ḡanna* (19:13, syr. ܡܚܠܐ 'ogród'), *tabbarā* (25:39, syr. ܬܒܪܐ 'niszczyć'), *aqnā* (53:48, syr. ܐܩܢܐ 'obdarowywać') (Mingana, s. 80). Klasycznymi przykładami arameizmów / syriacyzmów są wielokrotnie występujące w Koranie, nacechowane religijnie terminy tj.: *furqān* (m.in. 2:53, 2:185, 3:4, 8:14, 21:48, 25:1, syr. ܦܪܩܢܐ 'zbawienie') w swoich potencjalnie różnych znaczeniach ('święte pismo', 'objawienie', 'prowadzenie'), *rūḥ al-quḍus* (2:87, 2:253, 5:110, 16:102, syr. ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ 'Duch Święty') czy *ḡahannam* (7:18, 7:41, 9:63, 15:43, 17:63, 18:06, 23:103, 29:54, 52:13, 55:43, syr. ܓܗܢܢ 'piekło', por. też hebr. ܝܐܡ ܐܕ-ܕܝܢ, *yawm ad-dīn* (m.in. 1:4, 51:12, 82:15, 82:17, 56:56, syr. ܕܝܢܐ ܕܝܠܕܐ 'Dzień Sądu') (Jeffrey, s. 225–229). Oczywiście należy założyć, że mogły one zawitać do arabskiej leksyki jeszcze przed powstaniem Koranu. Pochodzenia syryjskiego mogą też

³ Jeffrey prezentuje zapożyczenia w sposób metodyczny. Analizuje rdzeń każdego koranicznego terminu pod względem fonologicznym i semantycznym, przedstawia punkt widzenia arabskich gramatyków. Wskazuje też, czy zapożyczenie można znaleźć w tzw. poezji staroarabskiej.

⁴ Warto w tym miejscu nawiązać do kolejności głosek i występujących w 22-literowym alfabecie syryjskim sześciu liter o podwójnej wymowie, które włączono do alfabetu arabskiego, powiększając liczbę liter do 28. Więcej na ten temat m.in. w: Danecki, s. 83–85.

być proste zapożyczenia semantyczne, np. arabskie wyrażenie *ṭālīṭu ṭalāṭat*ⁱⁿ (5:73), być może odnoszące się w Koranie do Chrystusa jako osoby Trójcy Świętej (syr. ܬܠܝܬܐ ܬܠܬܐܝܬܐ), gdyż w tym właśnie znaczeniu wyrażenie to występuje w poezji Efrema Syryjczyka – najchętniej cytowanego autora wczesnosyryjskiego (Griffith, s. 100–108).

Badając zagadnienie syriacyzmów w Koranie warto również zwrócić uwagę na jeszcze inne potencjalne pole poszukiwań. Dobrze znane semistystom są przypadki omyłkowej zamiany przez kopistów liter w ramach systemu pisma syryjskiego, a także w tekstach przekładanych z alfabetu syryjskiego na język i alfabet arabski, co nas tu szczególnie interesuje. Kopiści manuskryptów nierzadko błędnie identyfikowali znaki literowe o podobnym wyglądzie, aczkolwiek o innym znaczeniu, w systemie pisma syryjskiego i arabskiego. Na liczne przykłady tego zjawiska w Koranie wskazywał wspomniany wyżej Luxenberg. Jako jeden z nich może tu posłużyć enigmatyczny wyraz *libadan* (zapis arabski: لبادا, syr. ܠܒܕܐ) z sury 72:19 (Luxenberg 2007, s. 377–378). Ponieważ spółgłoskowy rdzeń LBD nie jest w tym znaczeniu zaświadczony w języku arabskim, sens całego zawierającego go wersu jest niejasny i nastrocza arabistom nie lada trudności interpretacyjnych. Stanowi również wyrwę w spójności semantycznej wersów okalających. Przykładowo, Józef Bielawski (1910–1997) tłumaczy wyraz *libadan* w sensie ‘duszenia (kogoś)’⁵ podobnie jak niemiecki islamolog Rudi Paret (1901–1983) z przypisem o niejasności semantycznej wersu⁶. Francuski orientalista Régis Blachère (1900–1973) rozumie *libadan* jako ‘masy (ludzi)’ stawiając jednak asertywnie znak zapytania⁷. Podobnie brytyjski arabista Richard Bell (1876–1952) widzi w tym słowie ‘mrowie (ludzi)’⁸.

Arabski *libadan* składa się z czterech znaków graficznych, którym można na potrzeby poniższych objaśnień przypisać transliterację: LBDA. Początkowa litera L (w arabskim: ل, w syryjskim: ܠ) różni się między obydwoma alfabetami tylko lekkim pochyleniem pionowej kreski w lewo. Jednocześnie w syryjskim alfabecie istnieje jeszcze druga podobna litera różniąca się od lāmad (ܠ) tylko krótszą pionową kreską pochyloną w lewo – jest to gardłowa spółgłoska ‘ē (ܐ). Jeśli zestawić ze sobą pisownię wspomnianego wyrazu LBDA, otrzymujemy alfabetem syryjskim: ܠܒܕܐ (LBDA) i ܐܒܕܐ (Ē'BDA). Nietrudno sobie wyobrazić, że mogło dochodzić do pomylenia jednej litery ܠ (L) z drugą ܐ (Ē') przy przepisywaniu i/lub tłumaczeniu rękopisów, szczególnie tych pisanych niezbyt starannym charakterem pisma, kursywą. Taka zamiana liter jest stosunkowo łatwa do zidentyfikowania w ramach samego syryjskiego systemu pisma, jednakże sytuacja komplikuje się po błędnym przełożeniu tekstu na inny system pisma, np. arabski. Gdy litery słowa ܐܒܕܐ (Ē'BDA) zostały już raz błędnie transliterowane przez kopistę na alfabet arabski jako لبادا (LBDA) zamiast poprawnego ܐܒܕܐ (Ē'BDA), tego błędu w transliteracji nie da się później rozpoznać w piśmie arabskim, gdyż arabskie odpowiedniki obydwu podobnych do siebie syryjskich liter różnią od siebie wyraźnie: ل (*lām*) i ع (*‘ayn*). Anormatywny zapis w wersecie 72:19 można więc wyjaśnić

⁵ „I kiedy podniósł się sługa Boga, modląc się do Niego, to oni zebrali się tłumnie wokół niego, omal go nie dusząc”. Wszystkie cytaty z Koranu w języku polskim za: Bielawski.

⁶ „Und: ‘Als der Diener Gottes [Anm.: d.h. Mohammed] sich aufstellte, um ihn anzurufen [Anm.: Oder: zu ihm zu beten], hätten sie ihn (vor lauter Zudringlichkeit) beinahe erdrückt [Anm.: Oder: zu ihm zu beten], hätten sie ihn (vor lauter Zudringlichkeit?) beinahe erdrückt (?Kādū yakūnūna ‘alaihi libadan)’ [Anm.: Die Deutung des Verses ist ganz unsicher.]”.

⁷ „Quand le Serviteur d’Allah s’est levé, priant, [les Infidèles] ont failli être contre lui des masses (?)”.

⁸ „And that, when a servant of Allah stood calling upon Him, they were upon him almost in swarms”.

zakładając błędną transliterację z systemu pisma syryjskiego na alfabet arabski i uznać za formę zapożyczenia (Luxenberg 2007, s. 378).

Teza pomyłki litery ع z ل suponuje zatem transliterację tego wyrazu z syryjskiego ܥܕܐ mającego semantyczne pole ‘oddawania czci’. Cały werset przy takim założeniu brzmiałby po arabsku następująco:

وانه لما قام عبدالله يدعوه كادوا يكونون عليه عبدا

W tłumaczeniu na polski:

I kiedy podniósł się sługa Boga, modląc się do Niego, to oni (ludzie) omal nie zaczęli oddawać mu czci.

Całość w ten sposób zrekonstruowanego wersu przywraca logiczną ciągłość tekstualną z wersem poprzednim i następnym, gdzie jest mowa o czczeniu tylko jednego Boga⁹.

Jeśli chodzi o potencjalne syriaczmy strukturalne (składniowe), przykładem jest werset 259 sury 2 (Luxenberg 2007b, s. 208–215). Autor nawiązuje w nim do narracji znanej z tradycji biblijnej wykazując, że jedynie Bóg posiada władzę nad życiem i śmiercią. Wers ten odnosi się do opowieści przytoczonej w Paralipomenie Jeremiasza (żydowskim apokryfie Starego Testamentu z II w. n.e., znanym również jako Czwarta Księga Barucha), gdzie Abimelek zapada w sen tuż przed zniszczeniem Jerozolimy przez Babilończyków, aby obudzić się 66 lat później¹⁰:

فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك
ولنجعلك اية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما

Tłumaczenie Józefa Bielawskiego (1986):

I popatrz na twoje jedzenie i picie, one się nie zepsuły. I popatrz na twojego osła! – My czynimy z ciebie znak dla ludzi – popatrz na te kości, jak My je zestawimy, a następnie obleczemy je w ciało!

Tłumaczenie Alego Quli Qarai (2003):

Now look at your food and drink which have not rotted! Then look at your ass! [This was done] that We may make you a sign for mankind. And now look at the bones, how We raise them up and then clothe them with flesh!

⁹ 72:18 „Miejsca oddawania czci są tylko dla Boga. Nie wzywajcie więc nikogo wraz z Bogiem!”.

72:19 „I kiedy podniósł się sługa Boga, modląc się do Niego, to oni (ludzie) omal nie zaczęli oddawać mu czci”.

72:20 „Mów: ‘Ja wzywam tylko swego Pana i nie dodaję Mu nikogo za współtowarzysza’”.

Podobny wydzźwięk ma wers 5 sury 116.

¹⁰ Paralipomena Jeremiasza, 5:1–3, 15–19. W tradycji muzułmańskiej werset ten bywa odnoszony do biblijnego Ezdrasza. Podobną historią jest parafrazowana przez Koran w surze 18 wczesnochrześcijańska legenda o siedmiu braciach z Efezu śpiących w jaskini.

Tłumaczenie Régis Blachère’a (1957):

Regarde ta nourriture et ta boisson! Elles ne sont point gâtées. Regarde ton âne! Nous allons faire certes de toi un signe pour les hommes. Regarde ces ossements, comment Nous les ressuscitons et les revêtons de chair!

Wers ten jest w języku arabskim problematyczny z kilku względów. Oprócz niezaświadczonego etymologicznie rdzenia (SNH سنه) w zagadkowym wyrazie *yatasannah* يتسنه oraz wzbudzającego wątpliwości użycia czasownika *nunšizuhā* ننشزها w kontekście ponownego zestawiania kości (do czego wrócimy jeszcze później), główną uwagę przykuwa jednak fakt, że w trakcie omawiania wzniesłego zagadnienia jakim jest zmartwychwstanie autor Koranu sprowadza narrację niespodzianie do prozaicznej kwestii niezepsucia się stawy i napitku oraz postaci (zmartwychwstałego?) osła, nie kontynuując zresztą tego wątku w kolejnych wersach. Elementy te są nieobecne w literaturze chrześcijańskiej w kontekście wspomnianej legendy, wydają się więc być twórczą inwencją autora. Jeśli jednak spojrzeć syntaktycznie na cały wers przez pryzmat syryjskiego substratu językowego, uwagę zwracają nakładające się na siebie pola semantyczne poszczególnych wyrazów po ich transliteracji z alfabetu arabskiego na alfabet syryjski. Arabski wyraz *ta‘ām* طعام (‘strawa’) ma w jęz. syryjskim po transliteracji swój odpowiednik w *ta‘āmā* طعم (‘smak’, ale również: ‘percepcja, stan / kondycja’). Podobnie arabski *šarāb* شراب (‘napitek’) odpowiada syryjskiemu *šarbā* عربة (‘postronek’, ale również: ‘stan rzeczy’). Następująca po obydwu tych (potencjalnie) synonimicznych wyrazach zaprzeczona forma czasownikowa w funkcji znaczeniowej zwrotno-biernej *lam yatasannah* لم يتسنه to typowy koraniczny *hapax legomenon* bez pokrycia w arabskim zasobie leksykalnym. Z kolei korespondujący z nią syryjski zwrotno-bierny czasownik *eštnī* عشنى oznacza ‘zmieniać się, przemieniać się’ (Luxenberg 2007b, s. 210; Payne Smith, s. 411). Sens tego wyrazu suponowany przez arabskomuzułmańskich egzegetów nie odbiega więc w tym wypadku zbyt od potencjalnego znaczenia syryjskiego (Aṭ-Ṭabarī odgadywał z kontekstu, że może tu chodzić o sens ‘braku zmiany stanu mimo upływu lat’ sugerując, że w grę wchodzi arabski rdzeń dwuspółgłoskowy SN سن jak w rzeczowniku *sana* سنة; Aṭ-Ṭabarī, t. 4, s. 598 i n.).

Kwestią frapującą pozostaje wprowadzenie dalej w wersie postaci osła (arab. *himār* حمار). W tym wypadku prosta transliteracja na alfabet syryjski nie daje zadowalającego efektu (syryjski rdzeń HMR odnosi się wszakże do trunków alkoholowych). Pamiętając jednak, że pierwotnie tekst Koranu był defektywny (pozbawiony zarówno diakrytyki samogłoskowej jak i spółgłoskowej), można eksperymentalnie postawić tezę omyłki pisarskiej skryby, który pomylił formę początkową arabskiej samogłoski *h* ھ z syryjskim początkowym *g* ܓ z powodu ich podobieństwa graficznego. Syryjski rzeczownik odśłowny *gmār(ā)* oznacza w odniesieniu do ludzi ‘pełnię, kompletność’. Arabskojęzyczna literatura egzegetyczna tłumaczy pojawienie się w tym wersie osła przejawem wszechmocy Bożej. Nie wyjaśnioną jednak teologicznie kwestią pozostaje poruszona w ten sposób problematyka zmartwychwstania zwierząt (nieporuszana w Biblii Hebrajskiej).

Ostatnim wyrazem problematycznym z punktu widzenia arabskiego zasobu leksykalnego w przytoczonym tu wersecie jest *nunšizuhā* ننشزها. Czasownik *našaza* نشز (w IV formie tematycznej) nie jest zaświadczony poza Koranem (w tym właśnie wersecie), natomiast forma tematyczna podstawowa ogranicza się do znaczenia ‘wnoszenia się’ lub ‘bycia nieposłusznym wobec męża’. Z kolei antycypowane przez muzułmańskich

komentatorów koranicznych pole semantyczne ‘oblekania kości w ciało’ wyrażane jest w tekście Koranu wielokrotnie przy użyciu graficznie niemal identycznego czasownika *našara* نشر (21:21, 25:3, 25:40, 35:9, 44:35, 67:15, 80:22) różniącego się od *našaza* نشر jednym tylko znakiem diakrytycznym – kropką. Można więc ponownie założyć możliwą omyłkę pisarską tym razem polegającą na błędnej diakrytyzacji tekstu.

Podsumowując, przedmiotowy werseł 2:259 Koranu mógł mieć oryginalnie następujące znaczenie (przez pryzmat składni języka syryjskiego):

I popatrz na twoją kondycję i stan – on się nie zmienił. Popatrz – jesteś cały (kompletny)! – My czynimy z ciebie znak dla ludzi – popatrz na te kości, jak My je zestawimy, a następnie obleczemy je w ciało!

Innym adekwatnym przykładem potencjalnego zapożyczenia strukturalnego z języka syryjskiego są trzy ostatnie wyrazy wersu 23 sury 19, który w całości brzmi:

فأجاءها المخاض الى جذع النخلة قالت يلىتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا

Tłumaczenie Józefa Bielawskiego:

I doprowadziły ją bóle porodowe do pnia drzewa palmowego. Powiedziała: Obym była umarła przedtem; obym była całkowicie zapomniana!

Tłumaczenie Alego Quli Qarai:

The birth pangs brought her to the trunk of a date palm. She said, ‘I wish I had died before this and become a forgotten thing, beyond recall.’¹¹

Tłumaczenie Régis Blachère’a:

Les douleurs la surprirent près du stipe du palmier. «Plût au ciel», s’écria-t-elle, «que je fusse morte avant cet instant et que je fusse totalement oubliée!»

Uwagę arabisty zwraca w tekście arabskim anormatywna forma składniowa *nasy^{an} mansiyy^{an}* نسيًا منسيا, która nie spełnia przesłanek gramatycznych przewidzianych w języku klasycznym dla kategorii okolicznika absolutnego (*maf’ul muṭlaq*), jednakże z braku innego wytłumaczenia tak właśnie jest objaśniana w dziełach egzegetycznych. Mimo nieskładności gramatycznej wyrażenie to przeszło z języka Koranu do ogólnego zasobu leksykalnego (w składni z czasownikami, np. *kān^a*, *ašbah^a*) w rozumieniu „popadania w zupełne zapomnienie”. Niektórzy klasycy sugerują, że niepoprawną gramatycznie formę syntaktyczną wymusił w tym wersie rym *-iyy^{an}*, któremu czynią zadość wersety sury 19, co patrząc tylko od strony zasad strofiki jest zapewne trafnym argumentem. Jednocześnie niewykluczone jest, że za pochodzeniem tego wyrażenia w takiej właśnie

¹¹ Wers o narodzinach Jezusa pod drzewem palmowym kontrastuje z treścią ewangelii kanonicznych. Natomiast, co interesujące, pokrywa się z zawartością Ewangelii Pseudo-Mateusza – łacińskiego tekstu z początku VII wieku bazującego na starszych tradycjach, które opisują cud z palmą, źródłem i Jezusa przemawiającego jako niemowlę. O cudzie z palmą wspomina jeszcze wcześniej Sozomen (V w.) w Historii Kościoła (Reynolds, s. 476–477).

formie kryje się również gramatyka syryjska. Transliterując arabskie نَسِيًا مَنَسِيًا na alfabety syryjski otrzymujemy ܢܥܐ ܡܢܫܝܐ (*nšāyā mnašyā*), a więc poprawne syntaktycznie syryjskie wyrażenie w znaczeniu ‘kobieta zapomniana’, z prawidłową końcówką rodzaju żeńskiego (orzecznik i imiesłów w stanie absolutnym; Luxenberg 2007b, s. 237–240).

Werset 19:23 Koranu mógł mieć więc oryginalnie (przez pryzmat języka syryjskiego) następujące znaczenie:

I doprowadziły ją bóle porodowe do pnia drzewa palmowego. Powiedziała: Obym była umarła przedtem; obym była zapomnianą kobietą!

Wydaje się, że analogicznych przykładów transliteracji syryjskiego status absolutus (r.ż.) na arabskie męskie formy rodzajowe jest w Koranie więcej. W versie 33:63 czytamy:

وما يدريك لعل الساعة تكون قريباً

A co może cię o niej powiadomić? Być może, ta Godzina jest bliska! (Bielawski).

Orzecznik قريباً jest przymiotnikiem rodzaju męskiego, mimo że desygnuje go podmiot rodzaju żeńskiego (الساعة), co jest niepoprawną formą w języku arabskim, lecz poprawną w języku syryjskim. W versie 28 wspomnianej sury 19, za niegramatyczną arabską formą بغياً (*bağyā*) w zwrocie وما كانت امك بغياً (Bielawski: ‘i matka twoja nie była występna’) może kryć się poprawna syryjska forma żeńska słowa ܢܥܐ (*bā’yā* – również imiesłów w stanie absolutnym) o tym samym znaczeniu (dokładnie ten sam problem gramatyczny występuje w versie 20 tej samej sury). Również w versie 56 sury 7 można ewentualnie dopatrywać się analogicznej reminiscencji syryjskiej składni imiennej:

إن رحمت الله قريب من المحسنين

Zaprawdę, miłosierdzie Boga jest bliskie dla ludzi czyniących dobro! (Bielawski),

gdzie przymiotnik rodzaju męskiego w roli orzecznika قريب nie licuje z rzeczownikiem rodzaju żeńskiego w funkcji podmiotu رحمت. Rekonstruowane syryjskie zdanie brzmiałoby: ܠܚܡܬ ܐܠܠܗ ܩܪܝܒܐ (*Reḥmat Allāhā qarībā*). Powstaje jednak pytanie, dlaczego skryba i w tym wypadku nie transliterował tutaj konsekwentnie wygłosowego alifa (قريباً *qarībā*) jak w poprzednich przykładach? Być może ten werset modyfikowano jeszcze po stabilizacji koranicznej ortografii. Albo znaczenie miała tu partykuła emfazy إِنَّ *inna* narzucając unormowany porządek przypadków gramatycznych w języku arabskim klasycznym.

Biorąc pod uwagę potencjalnie coraz rozleglejszy obszar badawczy syriacyzmów w Koranie trudno jest określić proporcjonalny udział zapożyczeń z tego języka. Syryjski substrat odnajdywany jest jednocześnie na wielu płaszczyznach arabskiego tekstu. Jednocześnie wychodząc poza problematykę zapożyczeń w Koranie z perspektywy językoznawczej sensu stricto, badania w tym zakresie prowadzone są również na niwie intertekstualnej na linii Koran – późnoantyczne dzieła literatury syryjskiej¹². Weryfikowane są zatem nie tylko naleciałości z języków ościennych na poziomie leksyki, gramatyki,

¹² Można tu wymienić znawców bliskowschodniej literatury późnego antyku, głównie syryjskiej, m.in. Sebastiana Brocka, Haralda Suermanna, Han J. W. Drijversa i Gerrita J. Reininka.

ortografii czy fonologii, lecz także wpływy natury bardziej pośredniej w postaci transferu idei – w przestrzeni narracji i tradycji kulturowych, nurtów religijnych czy prądów filozoficznych itp. (Boisliveau, s. 15). Nie ustaje również w tym kontekście debata zainicjowana jeszcze w latach 70. XX wieku na kanwie teorii Güntera Lülinga (1929–2014), który postulował pochodzenie zrębów treści koranicznych literalnie z późnoantycznych utworów judeochrześcijańskich (tzw. Pra-Koran; Lüling 1974)¹³. Czy i w jakim zakresie syryjski substrat literacki leży u podstaw kanonicznego tekstu Koranu: czy był to wpływ jedynie na poziomie intertekstualności¹⁴, czy był to tzw. tekst dolny (subtekst), a może pra-tekst (jak w teorii Lülinga; El-Badawi 2013)? Dalsze badania nad zagadnieniami zapożyczeń syryjskich w Koranie mogą stanowić przyczynek do odpowiedzi na te i wiele innych pytań dotyczących historii przekazu koranicznego.

BIBLIOGRAFIA

- Al-Ğamal, Aĥmad Muĥammad. *Al-Qur'ān wa-luġat as-Suryān*. “Mağallat Kulliyat al-Luġat wa-at-Taġama”, t. 42, 2007.
- Al-Ğawālīqī, Abū Maṣṣūr. *Al-Mu'arrab min al-kalām al-a'ġamī 'alā ĥurūf al-mu'ġam*, red. Aĥmad Muĥammad Šakir, Dār al-Kutub wa-al-Waṭā'iḳ al-Qawmiyya, wyd. IV, Kair, 2002.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn. *Al-Muĥaḍḍab fīmā waqa' fī-al-Qur'ān min al-mu'arrab*, red. 'Abd Allāh Al-Ğabūrī, Wizarāt al-I'lām, Bagdad, 1971.
- Aš-Šāfi'ī, Muĥammad. *Ar-Risāla*, red. Aĥmad 'Abd Šakir, Muṣṭafā Al-Bābī Al-Ĥalabī wa-Awlāduh, Mišr, 1938.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far. *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī. Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, red. 'Abd Allāh Aṭ-Turkī, Ĥiġr li-aṭ-ṭibā'a wa-an-našr, Kair, 2001.
- Bell, Richard. *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. T. & T. Clark, 1937–1939.
- Bielawski, Józef. *Koran*. PIW, 1986.
- Boisliveau, Anne-Sylvie. *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoreférentiel*. Brill, 2015.
- Blachère, Régis. *Le Coran*. G.-P. Maisonneuve, 1949.
- Danecki, Janusz. *Gramatyka języka arabskiego*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1994.
- Dye, Guillaume. „Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'ānic Arabic”. *Arabic in Context. Celebrating 400 Years of Arabic at Leiden University*, red. Ahmad Al-Jallad, Brill, 2017, s. 337–371.
- Dvořák, Rudolf. *Ein Beitrag zur Frage über die Fremdwörter im Koran*. F. Straub, Münster, 1884.
- El-Badawi, Emran. *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions*. Routledge, 2013.
- Fraenkel, Siegmund. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Brill, 1886.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*. F. Baaden, Bonn 1833.
- Griffith, Sidney. „Christian lore and the Arabic Qur'ān: The ‘Companions of the Cave’ in Sūrat al-Kahf and in Syriac Christian tradition”. *The Qur'ān in Its Historical Context*, red. Gabriel Said Reynolds, Routledge, 2008, s. 109–138.
- Griffith, Sidney. „Syriacisms in the ‘Arabic Qur'ān’. Who Were those who said ‘Allāh is third of three’ according to *al-Mā'ida* 73?”. *A Word Fitly Spoken. Studies in Medieval Exegeses of the Hebrew Bible and the Qur'ān*, red. Bar-Asher et al., Ben-Zvi Institute 2007, s. 83–110.
- Grodzki, Marcin. *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*. Katedra Arabistyki i Islamistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, 2017.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Oriental Institute, Baroda, 1938.

¹³ O teorii Lülinga w języku polskim: Grodzki, s. 49–101.

¹⁴ Najczęściej przytaczanym przykładem dla intertekstualności Koranu są hymny Efrema Syryjczyka, niezwykle popularnego wśród Arabów przed islamem autora wczesnochrześcijańskiego.

- Knauf, Ernst Axel. „Arabo-Aramaic And ‘Arabiyya: From Ancient Arabic To Early Standard Arabic, 200 CE–600 CE”. *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, red. Angelika Neuwirth et al., Brill, 2010, s. 197–254.
- Luxenberg, Christoph. „Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im hiǧāzī- und kūfī-Duktus”. *Der frühe Islam*, red. Karl-Heinz Ohlig, Hans Schiler 2007a, s. 377–414.
- Luxenberg, Christoph. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Hans Schiler, wyd. III 2007b.
- Lüling, Günter. *Über den Ur-Qur’ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur’ān*. Verlag Hannelore Lüling, 1974.
- Mingana, Alphonse. *Syriac Influence on the Style of the Kur’ān*. „Bulletin of the John Rylands Library”, t. 11, 1927, s. 77–98.
- Neuwirth, Angelika. *Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Charakter des Koran*. „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, t. 19. *Deutscher Orientalistentag 1975 in Freiburg im Breisgau*, 1977, s. 736–739.
- Nöldeke, Theodor. *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Karl Trübner, Strassburg, 1910.
- Paret, Rudi. *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*. Kohlhammer, 1982.
- Payne Smith, Robert. *Thesaurus Syriacus*. Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1879–1901.
- Qarai, Ali Quli. *The Qur’an: With a Phrase-by-Phrase English Translation*, Tahrike Tarsile Qur’an, wyd. II 2011.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qur’an and the Bible: Text and Commentary*. Yale University Press, 2018.
- Turek, Waław Przemysław. „Wyrazy obcego pochodzenia w Koranie jako świadectwo arabskich kontaktów językowych i kulturowych z otaczającym światem”. *W kręgu cywilizacji Półksiężyca*, red. Michalak-Pikulska Barbara, Wydawnictwo UJ, s. 237–252.
- Witztum, Joseph. *The Syriac Milieu of the Quran. The Recasting of Biblical Narratives*. Princeton University 2011.

UDOMOWIONA LEYLA
CZY EGZOTYCZNY MUNIR NURETTIN?
KRYTYKA PRZEKŁADU W ŚWIETLE
KOMPARATYSTYKI I TRANSLATOLOGII*

ABSTRACT: In the nineteenth century Friedrich Schleiermacher made an indication to a pair of translation strategies which in 1995, Lawrence Venuti in his work “The Translator’s Invisibility” named “foreignization” and “domestication”. According to Venuti, domestication aims to minimize the strangeness of the foreign text and bring the writer to the reader. A foreignizing method is defined as a translation that indicates the linguistic and cultural differences of the text by disrupting the cultural codes that prevail in the target language. In 1965, Czytelnik Publishing House released in Poland a collection of short stories entitled *Dam Ci dobrą radę* (Eng. “I’ll give you good advice”) by the Turkish prose writer Aziz Nesin (1915–1995) and translated by M. Łabęcka-Koecherowa. Polish translation of the short story entitled *Gülgüle yok mu?* (Polish title: “Etiudąku nie ma?”) contains good examples of a “domesticated translation”. This comparison shows what kind of choices and interventions the translator has to make to prevent the translation from being lost in footnotes, preserving the cultural context of the original and, at the same time, being acceptable within the target context.

KEYWORDS: domestication, foreignization, strategies in translation, translation criticism, Aziz Nesin

Celem tłumacza winno być przekazanie swemu czytelnikowi takiego obrazu dzieła i takiej płynącej zeń rozkoszy, jakich lektura w języku oryginalnym dostarczyć może człowiekowi wykształconemu, miłośnikowi i znawcy, w najlepszym tych słów znaczeniu (Friedrich Schleiermacher, 2010).

W 1965 roku nakładem wydawnictwa Czytelnik ukazał się w Polsce zbiorek opowiadań pt. *Dam ci dobrą radę* tureckiego prozaika, publicysty i dramaturga Aziza Nesina w przekładzie wybitnej znawczyni literatury tureckiej Małgorzaty Łabęckiej-Koecherowej. Publikacja zilustrowana została przez Szymona Kobylińskiego.

Już na wstępie warto przypomnieć sylwetkę nieodżałowanej polskiej turkolożki i tłumaczki Małgorzaty Łabęckiej-Koecherowej (1917–2011). Urodzona w Bronicach i pochodząca z rodziny ziemiańskiej Wołk-Łaniewskich ukończyła Szkołę Wschodoznawczą przy Instytucie Wschodnim w Warszawie (1938) oraz studiowała turkologię w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego (1959). W latach 1938–1939 pracowała jako urzędniczka w placówce polskiej Izby Rozrachunkowej w Turcji. Do Polski wróciła po dziesięciu miesiącach, latem 1939 roku. Wybuch drugiej wojny światowej

* Artykuł powstał na podstawie referatu wygłoszonego podczas międzynarodowego kongresu The Sixth International Congress of Turkology “Studies on the Turkic World – Multidisciplinary Perspectives”, 19–21.09.2022, Warszawa.

uniemożliwił jej powrót do Stambułu. Po wojnie, w latach 1946–1948 była redaktorką w Polskim Radiu. Po ukończeniu studiów turkologicznych poświęciła się pracy translatorskiej i naukowej. Przez wiele lat prowadziła dział literatury pięknej w redakcji „Przeglądu Orientalistycznego”. Była członkiem Związku Literatów Polskich i Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. W centrum jej działalności naukowej znajdowały się: literatura turecka, tradycyjny teatr turecki oraz mitologia i wierzenia ludów tureckich.

Małgorzata Łabęcka-Koecherowa jest współautorką książki *Historia Literatury Tureckiej* (Wrocław, 1971) oraz autorką monografii *Mitologia ludów tureckich (Syberia Południowa)* wydanej przez wydawnictwo Dialog w 1998 roku. Jej przekłady obejmują nie tylko współczesną literaturę turecką, ale także utwory wielu poetów i pisarzy począwszy od XIII-wiecznego sufickiego poety Yunusa Emre po twórców współczesnych. Jest autorką ponad tysiąca przekładów poezji i prozy z literatury tureckiej (Emiroğlu, s. 92). Przełożyła kilka tomów poezji opatrzonych obszernymi analizami literackimi, w tym: dzieła wybitnego poety i dramaturga, potomka polskiego emigranta Konstantego Borzęckiego – Nâzîma Hikmeta (1901–1963), wspomnianego wyżej mistyka sufickiego Yunusa Emre (XIII–XIV w.), romanse rycerskie z XIV wieku, w tym: *Księgę miłości* Mehmeda (1987) czy *Daniszmendname. Księgę czynów Melika Daniszmenda* Arifa Alego (1980), kazachski epos Koblândy Batyr (1987), piętnastowieczny poemat *Jusuf i Zeliha* Szejjada Hamzy (2009) oraz opartą na mitach tureckich książkę Mustafy Sepetçioğlu *Synowie Bozkurta* (1977)¹.

Aziz Nesin (1915–1995) według *Index Translationum*, światowej bibliografii tłumaczeń publikowanej przez UNESCO², był czwartym najczęściej tłumaczonym tureckim autorem po Orhanie Pamuku, Yaşarze Kemalü i Nâzîmie Hikmecie. W swej satyrycznej twórczości podejmował aktualną tematykę społeczną i polityczną, a inspirację dla swej twórczości czerpał z literatury ludowej, opowieści Hodży Nasreddina, bajek zwierzęcych, anegdot o derwiszach z bractwa bektaszytów, tradycyjnego ludowego teatru cieni *Karagöz* oraz teatru improwizowanego *tuluat*. Znany z lewicowych poglądów i głębokiego humanizmu autor w swych tekstach rzucał światło na takie zjawiska jak: analfabetyzm, bezrobocie, kryzys gospodarczy, kumoterstwo, koterię, fanatyzm religijny. Opisywał krytycznie sytuację kobiet w środowisku miejskim i wiejskim, cwaniactwo, prywatę polityków, absurdy biurokracji oraz inne negatywne i niepożądane zjawiska społeczno-gospodarcze. Nesin humorem i satyrą walczył przeciwko niesprawiedliwości systemu; śmiech był jego bronią w opresyjnej rzeczywistości. Zasłynął z żywego, bogatego języka. Stylizując go w zależności od kreacji bohatera, wplatał w teksty przysłowia, środki stylistyczne charakterystyczne dla tureckiej poezji ludowej, wprowadzał elementy gwar, żargonu klasowego i zawodowego, stosował grę słów (Płaskowicka-Rymkiewicz, Borzęcka, Łabęcka-Koecherowa, s. 220). Autor żył w czasach trudnych dla narodu tureckiego. Urodził się w czasach I wojny światowej, już po upadku Imperium Osmańskiego, a jego dzieciństwo przypadło na czas wojny wyzwolenczej. Dorastał w duchu Turcji kemalistowskiej, sam był zagorzałym zwolennikiem Mustafy Kemala Atatürka i jego reform. Lata dorosłości autora przypadają natomiast na czas rządów Partii Demokratycznej, która wbrew swej nazwie, sprawowała władzę bliską dyktaturze, ingerując i kontrolując wszystkie dziedziny życia tak publicznego jak prywatnego Turków. W 1946 roku wraz z pisarzem Sabahattinem Ali zaczął wydawać periodyk satyryczno-polityczny „Marko Paşa”. Planowane

¹ Więcej o życiu i twórczości Małgorzaty Łabęckiej-Koecherowej w: *M. Łabęcka-Koecherowa (z okazji 80. rocznicy urodzin)*, s. 175–185.

² Por. <https://www.unesco.org/xtrans/bsstatexp.aspx> [25.01.2025].

jako tygodnik opozycyjne czasopismo ukazywało się jednak nieregularnie ze względu na częste aresztowania jego wydawców.

W dniu 12 sierpnia 1947 roku za swój niepublikowany artykuł *Nereye gidiyoruz* (pol. „Dokąd zmierzamy”), w którym krytykował amerykańską pomoc dla Turcji, został skazany na karę dziesięciu miesięcy pozbawienia wolności. W 1949 roku Nesina skazano na karę sześciu miesięcy więzienia, po tym gdy księżniczka Elżbieta II z Anglii, szach Reza Pahlawi z Iranu i król Faruk I z Egiptu za pośrednictwem swoich ambasad w Ankarze oficjalnie zwrócili się do tureckiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych twierdząc, że Aziz Nesin obraził ich w jednym ze swoich opowiadań. W 1955 roku po pogromie skierowanym przeciwko ludności chrześcijańskiej (głównie greckiej i ormiańskiej) oraz żydowskiej Stambułu doszło do aresztowania prawie stu osób o lewicowych poglądach oskarżanych o płądrowanie greckich sklepów i podżeganie do zamieszek. Aresztowany został wtedy również Aziz Nesin. Pisarza niesłusznie skazano na karę dziewięciu miesięcy pozbawienia wolności (Atay, Kerenci, s. 522–523).

W 1960 roku rozpoczęła się w Turcji seria przeprowadzanych co dekadę przewrotów wojskowych. Każdy kolejny zamach stanu cechował się coraz większymi aktami przemocy. Były to lata, gdy wolność słowa w Turcji była szczególnie tłumszona, i paradoksalnie, zapewne z powodu dostatku „materiału”, najbardziej owocny okres w twórczości Aziza Nesina. W wywiadzie udzielonym dziennikarce Zeynep Oral dla tygodnika „Milliyet Sanat” (1975) autor tak tłumaczył satyryczny charakter swojej twórczości:

Przez humor rozumiem taki humor, który ma służyć społeczeństwu... Czynnikiem, który popchnął mnie do pisania tekstów humorystycznych były ówczesne warunki społeczne. Powiem krótko: humor jest wyrazem niechęci, gniewu i zemsty, wynikających najczęściej z życia w niedostatku i biedzie... Oczywiście, nie każdy, kto cierpi i mierzy się z trudnościami zostaje koniecznie humorystą czy satyrykiem, ale te ciężkie warunki sprzyjają rozwojowi humorystycznych talentów. (...) Humor jest formą subwersji. Jeśli humorysta może świadomie przekierować swoje resentymenty, nienawiść, urazę, złość, niechęć na cel, który naprawdę musi zostać zniszczony i posłużyć się bronią humoru dla dobra ludzi, staje się pozytywnym niszczycelem...³.

Pod koniec lat 70. XX wieku turecka codzienność naznaczona była uliczną przemocą i politycznymi zabójstwami; neofaszystowskie bojówki Szarych Wilków (tur. *Bozkurt*) mordowały lewicowych aktywistów i dziennikarzy, Kurdów i alewitów⁴. Aziz Nesin figurował wówczas na szczycie czarnej listy „wrogów narodu”. Cztery lata po przewrocie wojskowym, w 1984 r. Nesin jako przewodniczący Związku Literatów Tureckich (tur. *Türkiye Yazarlar Sendikası*) stał się głównym sygnatariuszem petycji intelektualistów (tur. *Aydınlar Dilekçesi*) przeciwko militarnej przemocy. Życie nie szczędziło Nesinowi dramatów. Jedną z tragedii, z którymi musiał się zmagać była masakra w 1993 roku w mieście Sivas, gdzie miał odbyć się festiwal kultury alewickiej, a doszło do pogromu uczestników wydarzenia. Podczas pożaru w hotelu, jaki wybuchł po tym, gdy rozjuszony tłum otoczył budynek skandując nienawistne hasła, zginęło trzydzieści siedem osób, w tym: dzieci z zespołu

³ Zob. <https://sanatokur.com/aziz-nesin-kimdir/> [25.01.2025].

⁴ Alewici – monoteistyczne muzułmańskie ugrupowanie religijne wywodzące się z szyizmu, powstałe na przeł. XV i XVI wieku w Turcji. Alewici zamieszkują głównie Turcję, w mniejszym stopniu Bułgarię, Albanie i Macedonię.

pieśni i tańca, pieśniarze, aktorzy, poeci, działacze społeczni, dziennikarze. Aziz Nesin, jako tłumacz „Szatańskich wersów” obarczany później odpowiedzialnością za rzekome sprowokowanie pogromu przeżył masakrę, z czym do końca swych dni nie mógł się pogodzić. Turecki satyryk zmarł w 1995 roku na atak serca (Usenko, 2020).

Opowiadanie, którego polski tytuł brzmi „Etiudąku nie ma?” (Nesin, 1965, s. 113; tur. *Gülgüle yok mu?*, Nesin, 2013, s. 114), to swoista scenka rodzajowa z codziennego życia mieszkańców Stambułu. Akcja opowiadania toczy się w zimowy wieczór, w dzielnicowej kawiarni *kahvehane*, lokalu jakże swoistym dla społecznej kultury tureckiej, stanowiącym centrum życia towarzyskiego, do którego, w zależności od regionu Turcji, kobiety zazwyczaj nie mają wstępu. W *kahvehane* mężczyźni również obecnie spędzają czas na rozmowach o sprawach bieżących, popijając herbatę lub kawę, albo grając w karty lub gry typu trik-trak lub okey. Tak też dzieje się w opowiadaniu, którego bohaterami są: właściciel kawiarni Asim efendi oraz goście lokalu – zgromadzeni wokół radia mężczyźni, przedstawiciele stambulskiej klasy niższej, a wśród nich majster Aziz, zagorzały opozycjonista dozorca Yunus efendi, odzwierny w muzeum Mustafa efendi, skrajny demokrat Sıtkı efendi, rusznikarz Salim efendi. Oprócz stałych bywalców kawiarni, tego wieczoru są tam i inni goście nieposiadający w domu odbiornika, a zwabieni informacją, że w audycji radiowej ma być ogłoszona niespodzianka.

Gdy wszyscy w skupieniu czekali na program, dziennikarz zapowiedział, że wyemitowana zostanie piosenka. Słowa utworu w tekście polskiego przekładu brzmią następująco:

Ajław juuumaj son zetem aaah
odpowiedz zetem zetemteeez
jutro andtudej andzawsze
odpowiedz! Etiudąkkk nie ma?
etiudąkkk nie ma??
nie ma?? (Nesin 1965, s. 114).

Brak *etiudąku* w kraju staje się w opowiadaniu Nesina tematem zaognionej dysputy wśród gości kawiarni, którzy, każdy na miarę swoich możliwości intelektualnych i posiadanej wiedzy, na kolejnych pięciu stronach tekstu próbują dociec, czym jest owe *etiudąku* i dlaczego „trąbią” o tym w radio, obrażając tym samym – poprzez jawne wytykanie deficytu tajemniczego produktu – turecki rząd.

Czy możliwe jest, aby tłumacz, teoretyk lub nawet amator przekładu pozostał obojętny na powyższy tekst piosenki w polskim przekładzie? Analiza oryginalnego tekstu (Nesin, 2013, s. 114–118) wykazała, że autor posłużył się tekstem autentycznego i popularnego utworu należącego do nurtu muzyki klasycznej, wykonanego w aranżacji śpiewaka Munira Nurettina (1900–1981). Passus brzmi tak:

*Kuyinde figanımla acep gülgüle yok mu? Gülgüle yok mu? Gülgüle yok mu?*⁵

Przetłumaczenie powyższego wersu sprawia niemały problem nie tylko tłumaczowi języka tureckiego, ale również samym Turkom, wers bowiem napisany jest w będącym pozostałością po Imperium Osmańskim zapisywanym alfabetem arabskim i składającym się w większości

⁵ W dość wolnym tłumaczeniu brzmi to następująco: „Czy lamenty i zawodzenie mego serca na widok ukochanej nie wywołują zamieszania i zgielku?” (przekład autorki).

z zapożyczeń arabskich i perskich języku osmańskim, którym posługiwały się elity dworskie. Osmański był niezrozumiały dla niższych warstw społeczeństwa, gdyż te posługiwały się językiem ludu, czyli językiem tureckim. Dlatego nie dziwi fakt, że tekstu piosenki nie rozumieją również bohaterowie opowiadania. Potrzebę reformy językowej i konieczność oczyszczenia języka z zapożyczeń dostrzegano już w drugiej połowie XIX wieku. Jednak dopiero na początku 1927 r. zaczęto poważnie zajmować się reformą alfabetu, by w ostatecznie w 1928 roku wprowadzić w Turcji alfabet łaciński. Utworzone w 1932 roku Towarzystwo Języka Tureckiego (tur. Türk Dil Kurumu) miało za zadanie oczyszczenie języka tureckiego z naleciałości z języka arabskiego. Warto dodać, że w latach dwudziestych XX w. ponad 80 procent tureckiego społeczeństwa było analfabetami, a w latach sześćdziesiątych liczba ta spadła do 40 procent, co nadal jednak stanowiło wysoki odsetek (Akyüz, s. 354).

Jaka mogła być motywacja tłumaczki, by wers w języku osmańskim przetłumaczyć, lub wręcz napisać na nowo, używając opartego na zlepkach zapisywanych fonetycznie zachodnich zapożyczeń i pozbawionego sensu bełkotu? Na pewno stylizując tekst utworu i nadając mu charakter zachodniego szlagieru, tłumacze udało się utrzymać poziom udziwnienia i niezrozumiałości. W ten sposób jednak przełożony tekst piosenki ma zupełnie inny ciężar gatunkowy. Dla tureckiego odbiorcy dzieła klasyczne powstające w języku osmańskim, czy to poezja, czy utwory muzyczne kojarzą się z dość bolesnym procesem reformy językowej, wysokim poziomem analfabetyzmu, niedostępnością literatury i sztuki dla „przeciętnego obywatela”. Zdaje się zanikać tu pośrednicząca rola przekładu między dwiema odmiennymi tradycjami, rola tłumacza jako pośrednika międzykulturowego i międzyliterackiego (Buczek, s. 173). Wydaje się jednak, że aby oddać cały kontekst kulturowy w polskim przekładzie należałoby opatrzyć go obszernym wstępem lub masą przypisów, co z pewnością zaburzałoby lekturę. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że Łabęcka-Koecherowa sięgnęła po narzędzie udomowienia przekładu, ułatwiając znacznie odbiór polskiemu czytelnikowi i nie zagłębiając się w kulturowo-społeczno-polityczne uwikłania języka tureckiego.

Idea domestykacji i egzotyzacji pojawiła się w badaniach Lawrence’a Venutiego, według którego metoda domestykacji (inaczej: udomowienia) to

etnocentryczna redukcja obcojęzycznego tekstu do wartości kulturowych języka docelowego (Venuti, s. 181).

Udomowienie stawia kulturę docelową niejako w pozycji uprzywilejowanej, gdyż celem przekładu staje się w tym przypadku neutralizacja nośników obcości, które mogą utrudniać odbiór i zastąpienie ich elementami charakterystycznymi dla kultury języka docelowego, z czym mamy do czynienia w przekładzie Łabęckiej-Koecherowej (Maras, s. 87).

W efekcie analizy komparatystyczno-hermeneutycznej opartej na konfrontacji pary oryginał-przekład widać, co staram się wykazać w dalszej części tekstu, że tłumaczka również w innych miejscach uciekała się do metody domestykacji.

Już w pierwszym zdaniu widać modyfikację, która ma uczynić odbiór łatwiejszym i bardziej naturalnym. W wersji tureckiej, w dosłownym tłumaczeniu brzmi ono:

O godzinie 8:30 słuchajcie koniecznie radia Stambu! (Przekład autorki).

Choć różnica jest niewielka, polski czytelnik „wchodzi” w tekst oswojonym zwrotem, który mógł usłyszeć z rodzimych odbiorników: „Zapraszamy do głośników! O 8:30 radio Stambu!

nada audycję specjalną. Zapraszamy...” (Nesin 1965, s. 113). Wydaje się, że wprowadzając dopowiedzenia tłumaczka dążyła do tego, by już od pierwszego zdania czytelnik mógł mieć wrażenie, że oryginał powstał w języku polskim. W kolejnych wersach widać, że autorka przekładu spolszczyła pisownię tureckich nazw własnych np. Kodżajusuf, zamiast tur. Kocayusuf oraz opuściła nazwę nadrzędnej jednostki administracyjnej Şhremini (której częścią jest dzielnica Kocayusuf), być może, aby uniknąć egzotyzacji i nie zalewać czytelnika mnogością obco brzmiących nazw, a przez to, nie zaburzyć płynności odbioru przekładu.

Najbardziej jednak rzucającym się w oczy efektem zabiegu udomowienia przekładu jest rezygnacja z oryginalnych nazw orientalnych instrumentów akompaniujących śpiewakowi oraz zamiana śpiewaka, Munira Nurettina, postaci autentycznej, na fikcyjną artystkę o pseudonimie Lejla Hałduju. Podczas gdy w oryginale mamy do czynienia z instrumentami charakterystycznymi dla muzyki Wschodu, takimi jak *ud*, *tambur* czy *kanun* (kolejno: lutnia perska, wschodni rodzaj bębna i instrument strunowy podobny do cytry), Lejla Hałduju z polskiego przekładu śpiewa przy akompaniamencie klarnetu, saksofonu i puzonu w wykonaniu orkiestry Bumbum. W miejsce klasycznej muzyki tureckiej w stylu bliskowschodnim o dość dramatycznym wyrazie, która w oryginale opisana jest w literalnym tłumaczeniu:

Wpierw dało się słyszeć dźwięki skrzypiec, udu, tamburu i kanunu (...). A po chwili drżący, rzewny, wzruszający głos rozpoczął pieśń (przekład autorki),

polski czytelnik czyta o tym, jak w stambulskiej kawiarni:

Zapiszczał klarnet, zawył saksofon, zagrzmiały puzony, lecz ponad tym dzikim hałasem górował ochrypliły jęk miss Hałduju (Nesin 1965, s. 114).

Nie ulega wątpliwości, że użycie w polskim przekładzie nazw instrumentów używanych w kulturze docelowej oswaja tekst i sprawia, że nie brzmi on obco i niezrozumiale.

Podobny zabieg zastosowała autorka przekładu w przypadku jednostek miary. Występujące w tekście, archaiczne *çeki*, *okka*, *dirhem* (kolejno 226 kg, 1,2 kg i 3,2 g) w przekładzie zastąpione zostały: toną, pięć deka oraz łutem, jednostką miary masy stosowaną w dawnej Polsce, z którą polski czytelnik, nawet jeśli nie wiedział, ile dokładnie wynosi, był osłuchany (por. ‘przysłowiowy łut szczęścia’).

Ciekawe przykłady zastosowania strategii domestykacji tłumaczenia można odnaleźć również w innych przekładach tłumaczki. Pojawiające się w opowiadaniu „Odsłonięcie kotła” (Nesin, 1965, s. 30; tur. *Kazan töreni*) z tego samego zbioru nazwy muzułmańskich, mistycznych bractw sufickich: *Rifaiija*, *Nakszbandija*, *Kadirija* zostały przetłumaczone na jakże bliskie tradycji chrześcijańskiej, kulturze europejskiej i naturalnie brzmiące: Bracia Wstrzemięźliwi⁶, Żebrzący⁷, Bractwo Czystości i Umartwiania, a nazwy stambulskich dzielnic, w których się ich siedziby znajdowały – pominięte. W opowiadaniu pt. „Expo

⁶ Warto zaznaczyć, że powoływanie przykościelnych Bractw Wstrzemięźliwości (alkoholowej) było powszechne na ziemiach Królestwa Polskiego w XIX wieku. Zob. <https://staresiolkowice.pl/1843-r-bractwo-wstrzemiezliwosci-a-testament-ks-nerlicha-1902-r/>, https://pcr.uwb.edu.pl/SL/files/SL_2012_23_008.pdf, <https://asocjacje.org/w-poszukiwaniu-tradycji/bractwa-trzezowosci/> [25.01.2024].

⁷ Zakony żebracze powstały na początku XIII wieku w celu realizacji życia ewangelicznego i apostołskiego w ubóstwie. Jedną z katolickich wspólnot zakonnych z grupy zakonów żebrzących jest założony przez Franciszka z Asyżu Zakon Braci Mniejszych.

Apona” (Nesin, 1965, s. 37; tur. *Apona fuari*) również niektóre nazwy własne zostały zamienione na znane polskiemu czytelnikowi. W tłumaczeniu zamiast egzotycznie brzmiącej pelamidy (tur. *palamut*) pojawia się tuńczyk. Miejsce orkiestry wojskowej *Mehter*, której początki sięgają połowy XIV wieku, w polskim tłumaczeniu zajmuje regionalny zespół pieśni i tańca, kojarzący się z muzyką ludową, a w pawilonie tureckim w czasie targów wystawiana jest paczka „sportów”⁸ jako przykład tureckich artykułów monopolowych (podczas gdy w oryginale jest to po prostu „paczka papierosów”).

Niezaprzeczalnie „udomowione” tłumaczenie opowiadania czyta się płynnie, a odbiorca nie ma wrażenia, że czyta tekst wtórny, choć nie można zapomnieć o skutku ubocznym tego chwytu, mianowicie efekcie zubożającym doświadczenie obcowania z tekstem przez polskiego odbiorcę. Warto zastanowić się, czy zabieg ten nie pozbawia odbiorcy możliwości obcowania z czymś nowym, nieobecnym w rodzimej kulturze? Czy domestykacja przekładu nie wprowadza odbiorcy w błąd, niesłusznie sugerując bliskość obu kultur, ukrywając różnice kulturowe i kreując fałszywy wizerunek kultury wyjściowej?

Gdyby dokonać krytyki przekładu opowiadania Nesina w myśl zwrotu kulturowego (Heydel, s. 21), który w badaniach przekładoznawczych stawia nie na język, a na kulturę jako ‘jednostkę operacyjną przekładu’, i gdzie przedmiotem badań jest wielowymiarowa sfera kontaktów międzykulturowych, pamiętając, iż początki zwrotu kulturowego to lata 70. XX wieku, można by rzec, że przekład Łabęckiej-Koecherowej wyprzedza swoją epokę.

W efekcie zwrotu kulturowego przekład postrzegany zaczął być nie jako działanie czysto filologiczne, lecz jako element kultury docelowej, z podkreśleniem niewidzialności tłumacza (Venuti, s. 212). Środek ciężkości przeniesiony został na okoliczności pracy tłumacza, jego zaplecze, czy instytucje, w których działa oraz – za Even-Zoharem – na akceptowalność przekładu w ramach kontekstu docelowego, ze zdecydowanie mniejszym naciskiem na jego adekwatność w stosunku do oryginału (Even-Zohar, s. 203).

Idąc dalej, intuicja translatorska Łabęckiej-Koecher (tłumaczka często podkreślała, że akt przekładu równy jest z tworzeniem nowego utworu, napisaniem utworu od początku⁹) bliska była również założeniom tzw. szkoły holenderskich manipulistów z Theo Hermansem na czele, w myśl których każdy przekład zakłada jakiś stopień manipulacji tekstu wyjściowego, dokonany w jakimś celu, którym nie jest dążenie do ekwiwalencji (Heydel, s. 25). Zaliczany do manipulistów belgijski teoretyk André Lefevere podkreślał, iż tłumaczenie z języka na język, czyli z kultury źródłowej do docelowej, stanowi formę ponownego przepisania tekstu poprzez adaptowanie go do poetyki czy nawet ideologii kraju docelowego (Aksoy, 2001).

Celem tłumaczki mogło być właśnie ułatwienie lektury i zrozumienia tekstu przez czytelników docelowych. Unikając wplatania egzotycznych nazw i zastępując je naturalnie brzmiącymi, oswojonymi wyrazami w przekładzie, tłumaczka uczyniła tekst docelowy dostępnym dla odbiorców nieposiadających wiedzy o kulturze, z której pochodzi oryginał (Chou, s. 130).

Podjęciu takiemu już na początku XIX wieku sprzeciwiał się Schleiermacher, zwolennik zabiegu egzotyzacji i posiadania przez czytelnika swoistej „przedwiedzy”. Naturalizacja, później nazywana udomowieniem, zdaniem tego badacza i filozofa jest niedopuszczalna, gdyż nieodwracalnie odbiega od oryginalnych konceptów i myśli autora (Spyrka, s. 252).

⁸ „Sport” – marka papierosów produkowanych w Polsce w latach osiemdziesiątych XX wieku.

⁹ Odwołuję się tu do materiału zebranego podczas prywatnych rozmów z Małgorzatą Łabęcką-Koecherową.

W omawianym przekładzie w efekcie udomowienia bez wątpienia doszło do pewnych skrzywień, zniekształceń obrazu kultury źródłowej, a odbiorca stracił okazję do poznania nowych, oryginalnych wyrazów, elementów tureckiej kultury i obyczajowości, zdobywania nowej wiedzy, w tym – i nie będzie tu przesadnym stwierdzenie – wiedzy o świecie.

W krytyce przekładu, zwłaszcza gdy oryginał należy do innego kręgu kulturowego, tak jak w przypadku opowiadania Aziza Nesina, niełatwo jest zastosować klasyczne kryteria oceny, takie jak choćby ekwiwalencja rozumiana jako równoważność semantyczna na poziomie języka. Być może w ocenie analizowanego przekładu trafniejszym byłoby sięgnięcie właśnie po kryterium płynności, uzyskiwanej dzięki fenomenowi „wygładzania” przekładu, tak by czytelnik miał wrażenie, że dany tekst od początku powstał w języku docelowym (Kraskowska, s. 55). Efekt ten Łabęckiej-Koecherowej udało się osiągnąć doskonale.

BIBLIOGRAFIA

- Aksoy, Berrin. *Translation as Rewriting. The Concept and Its Implications on the Emergence of National Literature*. „Translation Journal” t. 5, nr 3, 2001, <https://translationjournal.net/journal/17turkey.htm> [12.02.2024].
- Atay, R., Kesenci, M. *Aziz Nesin Düşüncesinde Ateizmin Yansımaları*. „Turkish Academic Research Review”, 5(4), 2020. s. 519–535, <https://doi.org/10.30622/tarr.807382> [25.01.2024].
- Akyüz, Yahya. *Başlangıçtan 2001’e Türk eğitim tarihi*. Alfa Yayınları, 2001.
- Buczek, Marta. „Komparatystyka literacka w procesie wartościowania przekładu. (Komparatystyczna refleksja o przekładach Vincenta Šikuli w Polsce)”. *Komparatystyka literacka a przekład*, red. P. Fast, K. Żemła, Wydawnictwo „Śląsk”, 2000, s. 171–183.
- Chou Pi-Chun. „Między egzotyzacją a udomowieniem: wyzwania dla polskiego tłumacza klasycznej chińskiej powieści na przykładzie postaci kobiecych w ‘Śnie Czerwonego Pawilonu’”. *Mit, obraz, metafora w kulturach Azji i Afryki*, Dom Wydawniczy Elipsa, 2021, s. 117–134.
- Emiroğlu, Öztürk. *Polonyalı Türkolog Malgorzata Labecka-Koecherowa (1917–2011)*. „Türk Dünyası Dil Ve Edebiyat Dergisi”, nr 33, 2012, s. 87–97.
- Even-Zohar, Itamar. „Miejsce literatury tłumaczonej w polisystemie literackim” [1978], *Współczesne teorie przekładu*. *Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Znak, 2009, s. 195–204.
- Heydel, Magda. *Zwrot kulturowy w badaniach nad przekładem*. „Teksty Drugie”, nr 6, 2009, s. 21–33.
- Kraskowska, Ewa. *Porównywanie jako metoda krytyki przekładu*, „Tekstualia. Palimpsesty Literackie Artystyczne Naukowe”, t. 54, nr 3, 2018, s. 53–62.
- M. Łabęcka-Koecherowa (z okazji 80. rocznicy urodzin), „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3–4, 1996, s. 175–185.
- Maras, Melisa. *Egzotyzacja i domestykacja w polskim tłumaczeniu powieści «Harry Potter i Kamień Filozoficzny» J. K. Rowling*. „Forum Filologiczne Ateneum”, t. 6, nr 1, Ateneum – Akademia Nauk Stosowanych w Gdańsku, 2018, s. 87–99.
- Nesin, Aziz. *Dam ci dobrą radę*. Czytelnik, Warszawa, 1965.
- Nesin, Aziz. *Damda Deli Var*. Nesin Yayınevi, Istanbul, 2013.
- Plaskowicka-Rymkiewicz Stanisława, Borzęcka Münevver, Łabęcka-Koecherowa Małgorzata. *Historia literatury tureckiej*. Wrocław, 1971, s. 219–221.
- Schleiermacher, Friedrich. *O różnych metodach tłumaczenia*, tłum. Piotr Bukowski (fragmenty), „Przekładaniec”, nr 21, 2010, s. 8–29.
- Spyrka, Lucyna. *Przekład udomowiony – przekład wyobcowany*. „Przekłady Literatur Słowiańskich”, t. 2, cz. 1, s. 251–268.
- Usenko, Konstanty. *Aziz Nesin – śmiech i lzy tureckiego Korczaka*, „Przekrój”, 8.01.2020, <https://przekroj.pl/spoleczenstwo/aziz-nesin-smiech-i-lzy-tureckiego-korczaka-konstanty-usenko> [25.01.2024].
- Venuti, Lawrence. *The Translator’s Invisibility*. „Criticism” t. 28, nr 2, 1986, s. 179–212.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

<https://asocjacje.org/w-poszukiwaniu-tradycji/bractwa-trzezwosci/> [25.01.2024].

https://pcr.uwb.edu.pl/SL/files/SL_2012_23_008.pdf [25.01.2024].

<https://sanatokur.com/aziz-nesin-kimdir/> [25.01.2025].

<https://staresiolkowice.pl/1843-r-bractwo-wstrzemiezliwosci-a-testament-ks-nerlicha-1902-r/>
[25.01.2024].

www.tuik.gov.tr [25.01.2024].

<https://teatr-rozrywki.pl/zespol/tlumacze/227.html?view=team> [25.01.2024].

<https://www.unesco.org/xtrans/bsstatexp.aspx>

HYPOTHESES FOR A SOCIAL HISTORY OF THE APANAGES OF THE SONS OF CHINGGIS KHAN AND BÖRTE¹

ABSTRACT: This article explores the early shape of the apanages of the sons of Chinggis Khan and Börte in light of their partial resemblance with pre-Chinggisid polities and the matrimonial alliances of the imperial princes. Noting the territorial and matrimonial links of Ögödei with the Naiman and Tolui with the Kereyid, I suggest that the early history of the Mongol Empire was more determined by the previous political order on the Mongolian Plateau than suggested in imperial historiography.

KEYWORDS: Mongols, apanages, Chinggis Khan, Ögödei, Naiman, Tolui, Kereyid, political order

One of the main objectives of Mongol imperial historiography is to build up the authority of Chinggis Khan. In so doing, it takes up a long-standing steppe tradition in which the rulers of successive empires present themselves as founders and legislators. The construction of this literary motif blurs the historical continuity between the Chinggisid empire and its predecessors. In recent years, numerous works have placed the construction of the Mongol empire in its longer context, demonstrating the continuity between Kereyid and Mongol practices and institutions.² It is in the light of these re-discovered continuities that I would like to examine the question of the construction of the apanages of the sons of Chinggis Khan and Börte. I will show that the history of Chinggis Khan's succession and division of lands is considerably muddled by his image as a dynastic founder and source of authority.

The political structure of the Mongol Empire under Chinggis Khan and his first successor Ögödei (r. 1229–1241), especially the role of the sons of Börte and the formation of the *ulusud*,³ is one of the most frequently debated topics among specialists of the Chinggisids.⁴ The academic focus on the question of Chinggis Khan's dispensation of

¹ This article would not have been written without the generous support and advice of my colleagues and friends Dr. Simon Berger and Dr. Matthieu Chochoy, but also Dr. Geoffrey Humble, Prof. Koichi Matsuda, Prof. Christopher Atwood and Prof. Robert Kasperski. It goes without saying that any mistakes, *lacunae* or errors are mine alone.

² See for example Atwood's introduction to his translation of the *Secret History of the Mongols*, and the thesis of Simon Berger. See also Togan.

³ According to Atwood, the meanings of the word *ulus* (plur. *ulusud*) derive from the idea of a people under a single ruler, which he translates as "kingdom". See *The Secret History of the Mongols*, p. xciv. The word is also often translated as 'people' or 'country', and 'state', and can be used for groups of different scales, from the Mongol Empire as a whole to the apanages of the sons of Chinggis Khan. See Kim.

⁴ For a recent review of the literature, see Fan, pp. 1–7. Another, more recent contribution is Munkh-Erdene, "Mongol State Formation and Imperial Transformation." To my current knowledge, there is no comprehensive discussion of the history of arguments on the *ulusud* and their origins.

people and lands, the formation of the princely apanages of Jochi, Chaghadai, Ögödei and Tolui, and the further division of the empire into *ulusud* can probably be attributed to the importance of those questions in the historical documentation. (As Chinggis Khan's status as a source of political legitimacy throughout Asia grew, so did the number of dynasties retracing their authority to Chinggis Khan's command).⁵ Most of the academic debate on the formation of princely apanages is grounded in the narratives of Chinggis Khan's dispensation of lands and textual evidence on the pasturelands of the princes and their descendants.

In one of the most influential papers on the subject, Peter Jackson has argued that the Mongol Empire functioned as a shared property of the Chinggisids, under the authority of its ruler.⁶ This shared property rested on a distribution of conquered people, lands, and revenues. Jackson underlined the difference between Chinggis Khan's distribution of people and territory and showed, using a diachronic lens, that the constitution of the later *ulusud* was a complex and often violent process, more than the result of a funding dispensation, thus questioning one of the core tenets of Chinggisid political discourse. He also popularised the idea of princely apanages changing and moving further to the West, following Mongol conquests.⁷ Showing that the later khanates were not the direct product of Chinggis Khan's dispensation of pastures to Jochi, Chaghatai, Ögödei and Tolui, he underlined the divisive and destructive effects of the power struggles of the Toluid revolution and civil war during the years 1251–1264.⁸

Jackson's work was completed by Hodong Kim in a recent article discussing the process of formation and transformation of the *ulusud*, in which the author presents the early Chinggisid history as that of the erasing of the previous *ulusud* of the Kereyid, Naiman, (etc...) by a single Mongol state, the *Yeke Mongol ulus*, itself being subdivided into smaller and durable entities (Kim).

A third and critical contribution was published by Lhamsuren Munkh-Erdene in 2022. In this paper, the author undertakes yet another interpretation of the narrative documentation, following a critic of some of Jackson's points. Munkh-Erdene underlines the difference between a distribution of *qubi* (a share of the empire) and *medekü* (authority) over an *ulus* (Munkh-Erdene). Following the wording of Yesüi Khatun's question about Chinggis Khan's succession and that of the decision to give Jochi and Chaghatai their own *ulusud* in the *Secret History of the Mongols* (or *SHM*), Munkh-Erdene argues that only the two senior sons of Chinggis Khan were "princes who rule an *ulus*" (p. 359). Munkh-Erdene's interpretation of the narrative evidence blends together Ögödei's rulership

⁵ The construction of Chinggis Khan as an unquestioned font of political authority can be traced no later than to the rule of Möngke Qa'an. See Berger and Jelinowski, "Historiographie impériale mongole".

⁶ Jackson, "From *Ulus* to *Khanate*: the Making of the Mongol State c. 1220–c. 1290". An early and very brief assessment of the apanages is also to be found in Barthold, pp. 392–393; it is mostly a synthesis of the information found in the *Jāmi' al-Tawārikh*, *Tārīkh-i Jahāngushā* and *Master Changchun's Journey to the West*.

⁷ Jackson built this argument on the example of Jochi. Börte and Chinggis Khan's eldest son is described as receiving authority on the *Ho'in irgen* in the *Secret History of the Mongols*, while later Juvaynī describes his authority as ranging from Qayaligh and Khwārazm to as far West as the hooves of the Mongol horses reached.

⁸ Jackson's article is mostly based on a broad and diachronic analysis of the process of *ulusud* formation, with the dissolution of the Mongol empire and the continued existence of independent states as its horizon.

over the *qol-un ulus* i.e. “ulus of the centre” (the share of the Qa’an) and his own apanage in the region of the Emil and Qobaq. Moreover, it denies the rulership of an *ulus* to Tolui, who would have only inherited his father’s residence in the Onon and Kerülen region. Without denying Munkh-Erdene’s philological expertise, I believe the present article provides enough evidence against both those claims.

Despite their considerable interpretative differences, the articles by Jackson and Munkh-Erdene share a textual approach to narrative documentation. While textual approaches take into account the biases of the documents to arbitrate between versions or interpretations, discourse analysis raises the question of discursive construction, its motives, its effects, its conditions of possibility and its regularities. In this paper, I will try to work against the grain of imperial Mongol historiography, showing that the apanages of Jochi, Chaghadai, Ögödei and Tolui were likely constructed as Mongol-dominated continuations of pre-Chinggisid states. Grounding my hypotheses in the social and political history of the early Mongol Empire, I will account for recent developments in the field, especially Atwood’s convincing demonstration of the continued prestige of the Kereyid kingdom and Broadbridge’s work on the matrimonial policy of Chinggis Khan and Börte. I will present the evidence of the endurance of the prestige of the Kereyid kingdom as a source of legitimacy for the Chinggisid rulers until the Toluid revolution (1251). I will then review the matrimonial policies of Chinggis Khan and Börte and the use of marriages with “conquered women”, i.e. women of the ruling lineages of conquered polities, as a tool to control conquered territories. Finally, focusing on the cases of Ögödei and Tolui, I will argue that their authority over territory was correlated with prestigious matrimonial alliances established during Chinggis Khan’s conquest of the Mongol Plateau. While the present outline could not possibly exhaust the questions raised by Chinggis Khan’s dispensation of apanages, I argue that this matter is better understood with a less philological and more socio-historical approach, which I hope to pursue in a future publication.

THE PERSISTENCE OF PRE-CHINGGISID SOURCES OF AUTHORITY: THE EXAMPLE OF THE KEREYID KINGDOM

In recent years, C. Atwood’s extensive criticism of the narrative documentation has made it possible to assess the richness and identify certain characteristics of an unpreserved Mongol imperial historiography.⁹ The meticulous comparison of texts, in particular the *Secret History of the Mongols*, the *Jāmi‘ al-Tawārīkh* and the *Shengwu Qinzheng Lu*, has not only demonstrated the existence of a rich historiographical production, the non-preservation of which should not be confused with a supposed absence; it has also made it possible to reconstitute the content of a group of texts, designated by Atwood as “the Indictment of Ong Qa’an”.¹⁰

As described by Atwood, the Indictment of Ong Qa’an of three texts, predating any of the extant narrative documents and representing Mongol historical writing before the Toluid

⁹ Atwood, “Rashīd al-Dīn’s Ghazanid Chronicle and Its Mongolian Sources”. See also Berger and Jelinowski, “Historiographie impériale mongole”; this subject will be further explored in my doctoral thesis on the *Tārīkh-i Jahāngushā*.

¹⁰ On the issue of conservation as socially meaningful, non-neutral process, see Morsel, pp. 281–282. For a working overview of Chinggisid historiographical practices, Berger and Jelinowski, “Historiographie impériale mongole.” On the indictment of Ong Qa’an, see Atwood 2017.

revolution. They are attested in two different traditions: one from the *Secret History of the Mongols*, and the other from the *Authentic Chronicle of Chinggis Khan*, itself known from the *Shengwu Qinzhen Lu* and the *Jāmi‘ al-Tawārīkh*. The first is the “Indictment of Ong Qa’an” proper, a first-person direct speech of Chinggis Khan, accusing Ong Qa’an of ingratitude. The second is a history of the Kereyid kingdom up until its conquest by Chinggis Khan, providing the historical background and a narrative for his first major conquest, called the “Indictment Narrative” by Atwood. The third text, designated as the “Indictment Narrative Continuation”, is structurally similar, focusing on the history and downfall of the Naiman kingdom and its conquest and incorporation by Chinggis Khan.

The entire “Indictment of Ong Qa’an” describes the career of Chinggis Khan as that of a vassal of the Kereyid ruler To’oril, known as Ong Qa’an.¹¹ Chinggis Khan’s final rise to power is presented as his legitimate seizure of the Kereyid throne, following the repeated ungratefulness and betrayals of his liege, culminating in a rebuke of Chinggis Khan’s attempt at building a matrimonial alliance. The detailed analysis of the implications of this text, as well as other clues confirming this image of Temüjin’s rise to power, is provided by Simon Berger in his doctoral thesis. Following up on Atwood’s work, Berger convincingly reframes Temüjin as an officer in the service of the Kereyid, understood as the ruling dynasty of the Tatar kingdom.¹² Moreover, the shape of this early Mongol historiography is revealing of the early Chinggisids’ effort at building legitimacy. The principal aim of the extant imperial historical narratives, starting from the *Tārīkh-i Jahāngushā* and *Secret History of the Mongols*, seems to be the legitimization of the Toluids after their overthrow of the Ögödeid line.¹³ On the other hand, the “Indictment of Ong Qa’an” aims at legitimising

¹¹ The image of Temüjin as an aristocrat among others among a single people ruled by the Kereyids is coherent with the oldest extant descriptions of the rise of the Chinggisids, found in the reports of Song envoys to the north. Thus, in *Memorandum on the Mong-Tatars* of Zhao Gong, the Kereyids, the Mongols, and other people are collectively designated as “Tatars”. See Atwood and Struve, pp. 72–75. Further evidence for the self-designation of the Mongols as Tatars in the early years of their expansion is found in the systematic use, by exterior accounts, of the term “Tatar” to designate the armies of the Chinggisids, as was demonstrated by S. Pow.

¹² See Berger, pp. 84–90, for a comprehensive discussion of the evidence concerning Chinggis Khan’s status as an aristocrat in the service of the ruler of the Tatar kingdom Ong Qa’an. On the existence of the Tatar kingdom ruled by the Kereyid house, Berger relies mainly on *Liaoshi* 25: 298 and 14: 161 and on Rashīd al-Dīn, *Jami‘u’t Tawarikh*, pp. 43–44 and p. 36, with reference to Chen and Munkh-Erdene, “The Rise of the Chinggisid Dynasty: Pre-Modern Eurasian Political Order and Culture at Glance.” On Chinggis Khan’s vassal status, see *Secret History of the Mongols*, § 177 as the most striking evidence in historical documentation, and Atwood, “The Indictment of Ong Qa’an” for its commentary, as well as the analysis in Munkh-Erdene, “Where Did the Mongol Empire Come From? Medieval Mongol Ideas of People, State and Empire”, pp. 225–227 (after Berger).

¹³ Peter Jackson systematised previous observations by Blochet, Grousset and Ayalon on Juvaynī’s partisan view of Chinggisid politics, although he framed it as an auctorial bias rather than the production of an official discourse. See Jackson, “The Dissolution of the Mongol Empire”, pp. 188–189. Jackson’s discussion and classification of the narrative documentation remain among the best modern historiography has produced; see *The Mongols and the Islamic World*, pp. 14–45. On the *SHM* as a Toluid document, Atwood, “The Date of the ‘Secret History of the Mongols’ Reconsidered.” In this article, Atwood notes, citing an observation made by Charles Melville, that both the *SHM* and the *Tārīkh-i Jahāngushā* have been written starting in 1252, after being commissioned in Qara Qorum, at the behest of the triumphant Toluids (p. 44). Simon Berger and I have discussed Juvaynī’s use of Mongol documents, but also key motifs and elements of narrative structure found in the imperial Mongol historiography in Berger and Jelinowski. See also the next note. A more complete study of

Chinggis Khan's overtaking of the Kereyid and Naiman kingdoms. Both stories show the internal strife of the royal families and their faults towards Chinggis Khan.¹⁴ In the part about the Kereyids "[Chinggis Khan's] rise is thus portrayed not as the formation of a new state, but as the replacement of a dynasty in an existing kingdom." (Atwood 2017, p. 286). The oldest extant narrative documents and these earlier reconstructed texts are telling of the existence of two markedly different historical discourses, with different tools and functions. The "Indictment" corpus, dated to the reign of Ögödei or shortly after, hence shows the ongoing symbolic importance of the Kereyid and Naiman kingdoms (Atwood 2017, p. 286).

The continuity of the Kereyid prestige is also evidenced outside of the historical narratives. In his study of the Imperial Itinerance of the Mongol rulers, Atwood underlined the political role of the Qa'an's seasonal movements (Atwood 2015, pp. 314–315). In his paper, he showed that the mobility of the Mongol and Kereyid rulers is better explained by the need to control territory, analogously to the kings of medieval Europe, whereas pastoralist considerations failed to account for the range and itineraries attested in the literature. In the analysis of the itineraries of Ong Qa'an, Ögödei and Möngke, Atwood showed that, after 1234, the second Mongol ruler abandoned his long East-West route linking the Mongol heartland and Chinggis Khan's *ordo* on the Kerülen and the Eastern Khanggai Reach, where the Palace Tent of Ong Qa'an still was (Atwood 2015, pp. 309–310). From 1234 and on, Ögödei's itinerary included his residences and palaces, while keeping to the geography of the highly symbolic Orkhon valley and the territory formerly held by To'oril. While Atwood interprets this change of route in light of the safety of Ögödei's late rule, when the princes had been sent on the Western campaign along with most armies under the command of Batu (Atwood 2015, p. 315), I would like to argue that the importance of the political prestige of the Kereyids should also be taken into account. Having built his own network of palaces, with the most famous one in Qara Qorum in 1235, Ögödei still visited the sites of Kereyid power while excluding the Mongol heartland from his itinerary. At the same time, his court produced the *Indictment of Ong Qa'an*, a text centred around the geography of the Kereyid kingdom, presenting the Chinggisids as its new rulers.

The enduring prestige of the Kereyid kingdom is the best known and documented example of a pre-Chinggisid form of authority. Both discourse and spatial evidence point towards the lasting legacy of Kereyid legitimacy, at the very least until the Toluid revolution, when the oldest "post historiographical filter" documents are drafted (*Secret History of the Mongols* and *Tārīkh-i Jahāngushā*).¹⁵ There is no *a priori* reason to consider that other prestigious names and networks of solidarities, like those of the Naiman, or Merkit, or even Qara Khitai, had been swept away and forgotten in the span of a few

the sources and discourse of the *Tārīkh-i Jahāngushā*, underlining its relation to Mongol imperial discourse, is the object of my upcoming doctoral dissertation.

¹⁴ The trope of a fault committed against the Mongols as justification for conquest seems to be a major literary device of Mongol historiography, both before and during the reign of Möngke. For a first analysis, see Berger and Jelinowski. This question will be further discussed in my forthcoming doctoral dissertation, as well.

¹⁵ The concept of the historiographical filter was developed by Antoine Borrut in his germinal study of Umayyad memory. A historiographical filter is a set of selections, additions and deletions that accompany any work of writing or rewriting the past as part of the composition of a historical discourse. Although Borrut's work concerns early Islam, the conceptual framework he uses is particularly fruitful for the study of Mongol imperial historiography (Borrut, pp. 61–62).

years. The *Indictment Narrative Continuation*, as a chronicle of the history and conquest of the Naiman kingdom drafted under Ögödei, very much points to the contrary. Therefore, despite and maybe in spite of Mongol imperial historiography's best efforts to convince us of the awesome power and undisputed authority of Chinggis Khan, the history of the high Mongol empire should be reconsidered as the continuity of its immediate past.

The *Tārīkh-i Jahāngushā*, the *Jāmi' al-Tawārīkh*, and the *Yuan Shi* contain eulogies of the most famous Kereyid princess, Tolui's widow and Ong Qa'an's niece Sorghaqtani Beki, who is described as a wise, politically savvy, and powerful woman.¹⁶ Her role in the political history of the Mongol empire marks the intersection between issues of Kereyid prestige, the control of territory, and matrimonial politics.

CHINGGISID MATRIMONIAL POLICIES: THE "CONQUERED WIVES" OF THE SONS OF CHINGGIS KHAN AND BÖRTE

In her work on the place of women in the construction of the Mongol empire, Anne Broadbridge has shown the regularities of Chinggisid matrimonial practices. Through the practice of marriage-exchange or the use of marriage as an instrument of domination over a defeated lineage (the case Broadbridge describes as "conquered wives"), the regularities and variations in the matrimonial practices of Chinggis Khan and his successors are indicative of what should be regarded as a matrimonial policy. The marriages of the daughters of Börte and Chinggis Khan Qojin, Chechiyegen, Alaqa and Tümelün enabled the building of lasting alliances with the Ikires, Oirat, Önggüt and Qonggirat lineages, which were maintained over generations. By virtue of their marriage with daughters of Chinggis Khan and their status as sons in law or *küregen*, the leading men of those allied lineages were commanders of the thousand-soldier units of the Mongol army.¹⁷ The elites thus gathered around the imperial family formed a freely integrated aristocracy within the Mongol state. As is famously exemplified by the Uyghur ruler, the status of *küregen* was also a path for foreign rulers to enter Mongol vassalage. At the other end of the spectrum of matrimonial policy, the conquest of states or vanquishing of lineages was also symbolically represented by a marriage. Thus, Chinggis Khan's marriages to "conquered wives," aristocrats from defeated lineages or states, served to assert authority over them.

Whether built on exchange, submission or conquest, those matrimonial alliances underpinned the later politics of the Mongol empire, as illustrated by the configuration of interests during the Toluid revolution of the 1250's, when the alliance between the Jochids and Toluids relied in part on the network of the Kereyid princesses Begtutmish and Sorghaqtani, widows of Jochi and Tolui respectively (Broadbridge, pp. 75–83). Similarly, the support of the Chaghataid Qara-Hülegü and his Oirat wife Orqina, is corelated to an important network of intermarriages between the Oirats and Toluids (Broadbridge 2018, pp. 200–201).

¹⁶ See Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, pp. 549–553, Rashīd al-Dīn, *Jami'u't Tawarikh*, pp. 274–175 and chapter 116 of the *Yuan shi*. For an academic discussion of Sorghaqtani's role, see Broadbridge, pp. 195–225. For the previous monograph on Mongol women, see de Nicola, with a useful literature review, pp. 5–9.

¹⁷ Broadbridge 2018, p. 107 *et alii*. I have voluntarily excluded the Uyghur leading house, as their case is likely slightly different and the history of their matrimonial alliances with the Chinggisid more convoluted and debated. See Atwood, "The Uyghur Stone: archeological revelations in the Mongol empire" and Broadbridge, "The Linked Deaths of the Greath Khan Ögödei and his sister, Princess Al-Altan, Queen of the Uighurs: a Historical and Historiographical Study."

A detailed diachronic look at the successive marriages of Chinggis Khan and his sons and daughters is beyond the scope of the present article, but would provide a readable political history of the Golden lineage, despite the likely omissions of the mostly Toluid documentation. As the senior role of Chinggis Khan's first wife Börte is well known, I will not elaborate on it.¹⁸ Following Rashīd al-Dīn, it appears that the status and station of the other wives of Chinggis Khan were first and foremost related to the prestige of their origins.¹⁹ Two observations follow from the known list of “grandest ladies” (Rashīd al-Dīn, *Jamī'u't Tawarikh*, p. 106). The first is that through most of Chinggis Khan's conquest, even as his age was advancing and the first dispensation concerning his succession had been made, his authority over conquered polities was manifested through (forced) marriages, with a possible stop from 1220 onwards.²⁰ The second is that from 1203 and on, the new wives of Chinggis Khan do not systematically join the numbers of the “grandest ladies,” despite the prestige and importance of their lineage, as was the case with Ibaqa of the Kereyid.

The same diachronic lens applied to the marriages of the four sons of Chinggis Khan and Börte fits within the general frame of a matrimonial policy, intended to build and maintaining solidarities with allied lineages. Then, from the first decade of the 13th century, we find “conquered wives” among the brides of the sons of Chinggis Khan and Börte. The first and senior wives of Jochi and Chaghatai were ladies from the Qonggirat lineage, Sorghan and Yesülün (Rashīd al-Dīn, *Jamī'u't Tawarikh*, p. 216). Although Rashīd al-Dīn does not provide any information as to the aristocratic origin of the first wife of Ögödei, Boraqchin, considering his probable age and the pattern observed for his two older brothers, it seems likely that she also hailed from the Qonggirat (Rashīd al-Dīn, *Jamī'u't Tawarikh*, p. 216). Thus, we see that until the rise of Temüjin's ambition within the Kereyid kingdom, the matrimonial policy of the Borjigin couple concerning their sons seems to have been the strengthening of their solidarity with the Qonggirat.

The first sign of a change is the attempt to enter a marriage alliance with Ong Qa'an, when Jochi is proposed as a groom for the Kereyid princesses Cha'ur, the sister of Ilqa Senggüm and daughter of To'oril, while Börte and Temüjin's daughter Qojin is proposed as a wife for a son of Ilqa Senggüm (see *The Secret History of the Mongols*, § 165 p. 63). This proposal was famously rebuked, which only confirmed and precipitated the split between the Kereyid ruling house and their ambitious vassals. However, after Ong Qa'an and Ilqa Senggüm's defeat, a marriage alliance would be concluded between the Mongols and To'oril's brother, the new and short-lasting ruler of the Kereyid, Ja'a

¹⁸ For a recent discussion, see Broadbridge 2018, chapter 2.

¹⁹ Rashīd al-Dīn mentions “by name” Qulan Khatun of the Merkid, the “Tatar sisters” Yisügen and Yisüi, the Jin princess titled Qiguo, as well as the Kereyid Ibaqa Beki, the Naiman Gürbäsi Khatun, and the Tangut princess Chaqa. Rashīd al-Dīn, *Jamī'u't Tawarikh*, pp. 104–106.

²⁰ Following Rashīd al-Dīn, it would seem that the conquests of the Kh'ārazmian state and later Tangut were not “sealed” in a marriage. However, in the case of the Kh'ārazmian campaign, the queen mother, Terken Khatun, was taken prisoner and brought back to Mongolia, where “Her status was not high, and it is unclear whether Chinggis Khan married her, or just took her as a symbol of victory.” Broadbridge 2018, p. 100. As for the last campaign of Chinggis Khan against the Tangut, later (and unlikely) accounts do mention a Tangut queen as responsible for Chinggis Khan's death. See Wright, p. 96. On the other hand, the apparent lack of „wife conquering” by Chinggis Khan from the Kh'ārazmian campaign on might be a hint that the dispensation of apanages and succession debate can indeed be dated to the beginning of said campaign, as indicated in § 254 of the *Secret History of the Mongols*.

Gambo.²¹ His daughters Ibaqa, Begtutmish and Sorghaqtani married Chinggis Khan, Jochi and Tolui respectively.²² After Ja'a Gambo's falling out with Chinggis Khan and subsequent defeat, the Kereyid princesses would remain with their husbands, with the exception of Ibaqa, whom Chinggis Khan would divorce and remarry with one of his commanders, Jürchedei.²³ The clearest example of a "conquered wife" of one of Chinggis Khan and Börte's son is the Naiman princess Töregene, who was married to the Merkid commander Qodu. After the defeat of the Naiman and Merkid coalition, she became the wife of Ögödei, and assumed the regency of the Mongol Empire after her husband's death in 1241.²⁴ The "conquered wives" of Jochi and Chaghatai are less documented. One example of a conquered wife is found in Juvaynī's description of the conquest of Khwārazm, when an unnamed daughter of Sultan Muḥammad Khwārazmshāh was made a "special concubine" of Chaghatai (Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, p. 468). Nasawī, on the other hand, writes that a daughter of Muḥammad Khwāramshāh named Khan Sultan was taken as a wife by Jochi, with whom she had a child.²⁵

Two observations follow from this overview of the best-known marriages of Chinggis Khan and his four sons by Börte. First, that the wives of Jochi, Chaghatai, Ögödei and Tolui are either members of allied lineages (like the Qonggirat or Oirad), or princesses of conquered territories to the west of the Mongol lands. Begtutmish and Sorghaqtani hailed from the Kereyid kingdom, which seems to have been integrated into the *qol-un ulus*, either immediately following Chinggis Khan's usurpation of the kingdom, or after Ögödei's confiscation of the Kereyid heartland and district of Qara Qorum following the death of Tolui in 1232 (see further). The other conquered wives of the sons of Chinggis Khan and Börte, from Töregene to Khan Sultan, were all princesses of kingdoms on the "right wing" of the Mongol empire. None of the documents or narratives known to me mention a Tangut or Jin wife of the four sons of Chinggis Khan and Börte. Furthermore, the "conquest marriages" of the heirs to Chinggis Khan's empire involve high status women from polities from which Chinggis Khan either did not marry anyone

²¹ On the short period of co-rulership between Chinggis Khan and Ja'a Gambo, see Berger, pp. 87–89, and *The Secret History of the Mongols*, § 186 p. 79 and Atwood's commentary in note 76, p. 253. Both Atwood and Berger comment on the importance of the metaphor of the other or second axle of the chariot as a symbol of supporting a sovereign's power. Atwood mentions the spatial division of the realm, while Berger discusses the period of shared rulership in further details, stressing that in all likelihood, it was Chinggis Khan, not Ja'a Gambo, who held the formally subordinate position. According to Berger, this arrangement should be read as an attempt to leave nominal sovereignty in the hands of a Kereyid, while giving power to Chinggis Khan as commander of the army and regent, in a manner analogous to Timur's rise to power.

²² For Ibaqa and Sorghaqtani, see *The Secret History of the Mongols*, § 186, p. 79. For Begtutmish, see Rashīd al-Dīn, *Jamī' u't Tawarikh*, p. 246. As these marriages were concluded as an alliance with a new Kereyid ruler, the status of the princesses does not quite fit Broadbridge category of „conquered wives“. Broadbridge follows Togan, supposing that the absence of Begtutmish from the *Secret History of the Mongols* might be an effect of the Toluid character of this document. Togan, p. 77, note 112. Citation after Broadbridge 2018, p. 80.

²³ *The Secret History of the Mongols*, § 208, p. 105. Rashīd al-Dīn, *Jamī' u't Tawarikh*, pp. 73, 106, 334. See also Broadbridge 2018, pp. 77–83.

²⁴ See Atwood, "The History of the Yuan, chapter 2, and the biography of Tolui (from chapter 115)," pp. 23–24. See *The Secret History of the Mongols*, § 198. For an account of Töregene as the wife and widow of Ögödei, Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, pp. 239–244.

²⁵ Nasawī, pp. 70 and 305. Citing after Broadbridge, *Women and the Making of the Mongol Empire*, p. 100 and pp. 231–232.

(Kh^wārazmian empire), or from which he married women who were not given much status among his own wives (Gürbesü of the Naiman, Ibaqa Beki of the Kereyid; see Rashīd al-Dīn, *Jamī' u't Tawarikh*, p. 106). Regularities in the marriages of the sons of Chinggis Khan and Börte point towards an early and systematic division of the empire, grounded in the ancient imperial tradition of division into a right wing, centre, and left wing (Berger, pp. 388–402); and a likely tradition of placing the sons of the ruler on the right wing.²⁶ Moreover, there appears to be a link between the conquered wives of the sons of Chinggis Khan and Börte and their respective apanages.

THE CONQUERED WIVES OF THE SONS OF CHINGGIS KHAN AND THE FORMATION OF THE PRINCELY APANAGES

The geographical pattern of the “conquest marriages” of the four sons of Chinggis Khan and Börte is not only correlated with the organisation of the empire into wings. In the cases of Ögödei and Tolui, these matrimonial links bind the imperial princes with princesses of the territories forming their future apanages, while the cases of Jochi and Chaghatai are less well-documented.²⁷ While it is too early to draw a strong conclusion on this matter, this practice hints at the need for the Borjigin princes to rely on matrimonial alliances to control a territory. Whether these marriages served as vessels for building local legitimacy or as links with remnants of territorial elites and the prestige of the conquered royal houses remains to be investigated.

There is little evidence for the role of conquest marriages in the formation of the apanages of Jochi and Chaghatai. Considering the role of the Qangli in the Kh^wārazmian empire and the power held by Sultan Muḥammad's mother Terken Khatun as a member of the Qangli aristocracy, Jochi's marriage with Khan Sultan might have served his claim on Kh^wārazm and the pasturelands of the Qangli-Qipchaq (Nasawī, p. 305). It may be that the unnamed Kh^wārazmian princess taken as a concubine by Chaghatai served his claims over the western fringes of his apanage. Geographically, Chaghatai's territory correlates well with the former Empire of the Qara Khitai.²⁸ As the ruling house of the Qara Khitai lost its power at the hands of the fleeing Naiman Küchlüg Qa'an in

²⁶ In that regard, further research on the relations between the trusted commander of the right wing, Bo'orchu, and the sons of Chinggis Khan, especially Jochi and Chaghatai, may bring interesting results and maybe a new light on the causes of their famous feud. As evidenced by his title of *Ulush idi*, Jochi succeeded Bo'orchu as commander of the right wing. See Berger, pp. 397–400. However, Bo'orchu's biography in the *Yuan Shi* hints at his tutoring of Chaghatai, on the later's way to “garrison the Western Regions.” See *Yuan Shi*, chapter 119. I am grateful to Dr. Geoffrey Humble for his gracious translation of the relevant section of the *Yuan Shi*.

²⁷ However, one might note that the apanages of both princes have been identified with the *Dasht-i Qipchaq* and the Empire of the Qara Khitai respectively.

²⁸ This idea of a correlation between Chaghatai's *yurt* and the territory of the former Qara Khitai or Western Liao empire can be found in Grousset, p. 318. Grousset does not give a reference for his statement. Juvaynī describes Chaghatai's *yurt* as going from the limit of the Uyghur country to Samarqand and Bukhara (از حدود بلاد ایغور تا سمرقند و بخارا) Juvaynī, *Tārīkh-i Jahān-Goshā*, vol. I, p. 31, with its center in Quyas near Almaligh. This is confirmed by the account of Changchun's journey, which is the oldest document relevant to the question of the princely apanages. Chaghatai is described in relation to the territories of the Tian Shan mountain range, where he is said to have opened the way for the imperial army by building bridges and making a path. It is also mentioned that Almaligh was the residence of Zhang Rong, the chief carpenter of Chaghatai. See Li Zhichang, pp. 61–63, 107.

1211, only a few years before the Mongols overtook the region, it may be that while Chaghatai's apanage was built on the remains of the Empire, marrying into an already failed dynasty was not needed.²⁹ In Juvaynī's account, Mongol rule over the territories held by Küchlüg is presented as a well-received liberation by a population hostile to the Naiman prince, which may indicate a smooth acceptance of Mongol overlordship.³⁰ While less clear than the cases of Ögödei and Tolui, the formation of the apanages of Jochi and Chaghatai seems to have partially relied on the existing or still remembered territorial structures of the Qangli confederation and the Qara Khitai empire respectively. As elder sons, both princes were already married to Qonggirat princesses, whose status as senior wives was, in all likelihood, unquestioned. There is, however, some evidence of the practice of "conquest marriages" by the elder princes in relation to women of the Kh^wārazmian dynasty.

THE APANAGE OF ÖGÖDEI AND THE TERRITORY OF THE NAIMAN

While it is never explicitly stated in imperial historiography, the continuity between the territory of the Naiman kingdom and that of Ögödei's *yurt* can easily be traced.³¹ The earliest document attesting the connection between Ögödei and his apanage is, as for Chaghatai, Li Zhichang's account of the Daoist master Changchun's journey to the west in 1221. In this travel relation, Ögödei is described as the prince opening the way of the Mongol army through the Altai, through the passes leading to the valley of the Urungu river (Li Zhichang, p. 51). Further in the text, Ögödei is again mentioned in relation to the Altai range in general (Li Zhichang, p. 61). The pre-Chinggisid Naiman kingdom, often divided in two, was likewise set on the Altai. The Urungu river was the territory of Buyuruq Qa'an, while Tayang Qa'an held the valley of the upper Irtysh.³² As for Chaghatai in the Tian Shan and Ili valley, Li Zhichang makes no mention of Ögödei's *ordo* (palace), as should be expected considering all princes were involved in the campaign against the Kh^wārazmian empire. The account of Changchun's travel thus attests Ögödei's control of the former Naiman territory no later than in 1221, or even 1219, if we consider the armies' travel. The absence of any mention of a local court or centre gives a *terminus post quem* to Juvaynī's claim about the localisation of Ögödei's *ordo* in the region of the Emil and Qobaq. The centrality of those two valleys, attested in the *Tārīkh-i Jahāngushā* and *Yuan Shi*, but also by the travelogues of Plano Carpini and Rubruck, may seem at odds with the identification of Ögödei's *yurt* with the Naiman kingdom, as they are usually considered to be within the boundaries of the Qara Khitai.³³ There are, however, several reasons to suspect a closer link between these territories and the Naimans.

²⁹ Chaghatai married the daughter of a Qara Khitai nobleman, Baraq Hajjib. However, nothing indicates a link with the ruling family. See Munshī Kermanī, p. 25.

³⁰ Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, pp. 66–67 with relation to Kashgar.

³¹ The idea that Ögödei received the lands of the former Naiman kingdom has actually been formulated by Stanisław Kałużyński (p. 38), without any further discussion or reference.

³² See *The Secret History of the Mongols*, § 158, p. 61. See also de Rachelwitz, *Mongghol'un niucha tobcha'an*, vol. I, § 158, p. 80. See p. 582 for the commentary.

³³ However, it is worth noting that the exact limits of Qara Khitai dominion are difficult to establish, especially to the north and north east. See Biran, pp. 105–106.

In his history of the Qara Khitai, Juvaynī notes that on their way from north China, the Khitai came to the Emil, where they built a town, consolidated their following, but were unable to remain and thus moved further west. Moreover, ‘Aṭā Malik Juvaynī mentions a town built by the Qara Khitai in the Emil “of which some traces still remain,” which seems to indicate that the region was not garrisoned and maybe abandoned (see Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, p. 355). Knowing that the Naiman had recognised the authority of the Qara Khitai up until 1175 (Biran, p. 76, on the authority of the *Liao shi* and *Jin shi*), and the possible disengagement from the Emil of the Qara Khitai, a Naiman presence in the border region of the Qobaq and Emil would not be surprising.³⁴ More robust evidence of the Naiman presence in the Emil valley appears in the final years before the Mongol conquest. Following Küchlüg’s escape after the Naiman defeat at the hands of the Mongols, the region of the Emil was one of the places where Naiman people dwelled before being regrouped by Küchlüg, with the Gürkhan’s approval (Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, p. 63). The region may be where Küchlüg retreated after his defeat in battle against the Gürkhan (see *The History of the World Conqueror*, p. 64). Whatever the actual degree of Naiman involvement in the region before the Mongol, in Möngke’s times, the region of Güyük’s court was explicitly regarded as the former Naiman land, as it is called by Rubruck (p. 167).

The apanage of Ögödei, which was passed onto his sons, was thus composed of the territories of the Naiman rulers Buyirūq and Tayang, as well as the two valleys of the Qobaq and the Emil, which seem to have passed from the authority of the Qara Khitai to that of Tayang’s son Küchlüg. At least until the early years of Möngke’s rule, those regions were seen as former Naiman territory. Considering the importance of conquest marriages in the Chinggisid practice of political control and the evidence for an early spatialisation of the apanages,³⁵ Ögödei’s rule over the former Naiman kingdom ought to be understood in light of his marriage to Töregene of the Naiman.

Like his two elder brothers, Ögödei had already been married before the transformative conquests of the Kereyid and Naiman kingdoms in 1203–1206. There is no information as to the origin of his first wife, Boraqchin, who might have been from the Qonggirat. As Boraqchin and Ögödei did not have any children together, it is assumed that Töregene acquired influence by becoming the mother of Ögödei’s sons after the birth of Güyük in 1206.³⁶ While her role as a mother to Ögödei’s potential heirs was certainly a significant part of her authority, Töregene’s importance and political power should also be understood as the continuation of the prestige of the Naiman house.

As we have seen, the continuation of Naiman dynastic prestige can be traced in historical narratives from the reign of Ögödei. It can also be observed in matrimonial practice. In addition to the conquest marriages of Chinggis Khan and Ögödei, we find Naiman wives and concubines among the Toluids:

³⁴ Naiman presence, even temporary, south of the Irtysh-Urungu region and into Jungharia is attested. In the eleventh century, Turkic horsemen, identified as Naiman by P. Golden, arrived as far as Kashgar; Golden, p. 274.

³⁵ In form of the attribution of the sons of Chinggis Khan to the right wing.

³⁶ Töregene’s status seems to have been overshadowed by that of Möge Khatun, whom Ögödei married through the levirate after Chinggis Khan’s death. This, however, means that Töregene’s influence at her husband’s side was challenged only after their sons had grown up and married and after the formation of Ögödei’s apanage.

- Mayashi, known to have been the mother of Böček.³⁷ Her status is unclear. In the *Yuan Shi*, she is mentioned as a concubine of Tolui, while Rashīd al-Dīn left the name of Böček's mother blank but gave her title of khatun.³⁸
- Begsārāk, a concubine of Tolui, mother of Möge and wet nurse of Qubilai (see *Jami' u' t Tawarikh*, pp. 48, 298).
- Linqun Khatun, the daughter of Küchlüg. Broadbridge notes that her status is unclear in the *Jāmi' al-Tawārīkh*. She was the mother of one of Tolui's sons, Qutuqtu, and she is described as very capable.³⁹
- The Toluids efforts to marry with Naiman women did not stop at Tolui, as Rashīd al-Dīn mentions that the second wife of Ariq Böke, Qutuqta Khatun, was also from the Gūchūgūr Naiman (Rashīd al-Dīn, *Jami' u' t Tawarikh*, p. 326).

Beside the sons of Sorghaqtani, known Toluid princes seem to predominantly be the children of Naiman princesses and concubines. Considering the political meaning of Chinggisid marriages, the heavy presence of Naiman women among the wives of Tolui and as mothers of his junior sons is an indication of the symbolic weight of Naiman origins. As I have shown in the first part of this paper, while the Naiman kingdom had been conquered, its prestige endured at least until the reign of Möngke⁴⁰ and seems to have been a source of high status for imperial and princely wives and concubines. Moreover, the marriage of Böček, son of Tolui and Mayashi of the Naiman, to Chaqun of the Merkid may hint at a continuity in some of the Naiman's solidarities and matrimonial practices. This continuation of preChinggisid matrimonial exchange between the Naiman and the Merkid could also convincingly explain the marriage of Töregene's son Güyük with the Merkid Oghul Qaimish.⁴¹

As for Töregene herself, her Naiman origin is regularly stated throughout the *Yuan Shi*, even when her name is omitted.⁴² This insistence on her Naiman descent should

³⁷ Humble, and Hambis, p. 89. Her name is left blank in the *Jāmi' al-Tawārīkh*. Rashīd al-Dīn, *Jami' u' t Tawarikh*, p. 271.

³⁸ *Yuan Shi*, chapter 117, citing after Hambis, p. 89. Rashīd al-Dīn, *Jami' u' t Tawarikh*, p. 271.

³⁹ Broadbridge, p. 233, note 30. Note 32 contains an obvious typo, as Linqun was Qutuqtu's mother, not his wife.

⁴⁰ Maybe even that of Qubilai, considering the Naiman marriages of Arigh Böke and one of his sons.

⁴¹ The idea of a "strategically poor choice" made by Töregene, advanced by Broadbridge, does not hold up to scrutiny. First of all, there is no reason to assume that Töregene decided of Güyük's senior wife by herself, excluding Ögödei from the decision. The structural explanation underlining the perennity of marriage patterns illustrated by the case of Böček and Chaqun should be preferred to the psychological causes suggested by Broadbridge (2018, pp. 201–202).

⁴² See the biographies of Ögödei and Güyük in chapter two of the *Yuan Shi*. Atwood, "The History of the Yuan, chapter 2, and the biography of Tolui (from chapter 115)," pp. 23–24. See also her biography in *YS* 114.2870 and her mention in the table of empresses in *YS* 106.2693. In an oft quoted article, Igor de Rachewitz discussed the origins of Töregene, and argued against her identification as a Naiman on the ground of her designation as a Merkid lady in the *SHM* and by Rashīd al-Dīn. de Rachewitz 1999, p. 74. However, the *Secret History of the Mongols* only states that Töregene was the wife of the Merkid prince Qodu, and Rashīd al-Dīn also writes that Töregene was the wife of a Merkid prince. *The Secret History of the Mongols*, § 198, Rashīd al-Dīn, *The Successors of Genghis Khan*, pp. 18–19. As noted by both Pelliot, Atwood, and de Rachewitz himself in his later work, Töregene was in all likelihood a Naiman princess married to a Merkid. Pelliot, pp. 55–56; *The Secret History of the Mongols*, p. 257; de Rachewitz 2004, vol. II, pp. 728–729.

not be discarded but read as an indication of the weight of her Naiman lineage.⁴³ Given the systematic and politically significant nature of the conquest marriages, the durability of Naiman prestige and Töregene's Naiman origin, it is difficult not to reconsider the Ögödei apanage as a territorial continuation of the defeated Naiman kingdom, whose legitimacy is captured by means of his marriage to Töregene. Broad territorial continuity could already be observed between the defunct Qara Khitayan empire and Chaghatai's apanage, with no indication of a matrimonial alliance cementing Chaghatai's hold on the land. However, the case of Tolui's apanage shows a very similar pattern to that of Ögödei's capture of Naiman prestige through marriage.

TOLUI'S APANAGE AND THE KEREYID KINGDOM

The question of Tolui's apanage is a longstanding problem in the study of the Mongol Empire. In his famous description of the princely apanages, Juvaynī remains suspiciously imprecise regarding Tolui's lot after giving named locations for the territories of his three elder brothers (Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, pp. 42–43). In his travel account, Li Zhichang is also silent regarding any territory that could be associated with Tolui. In the narrative of Ögödei's enthronement in the *Secret History of the Mongols* and the *Jāmi' al-Tawārīkh*, Tolui is described not as coming from an apanage but as residing in the *qol-un ulus* (*The Secret History of the Mongols*, § 269, Rashīd al-Dīn, *Jāmi' u't Tawārīkh*, pp. 221–222). As Juvaynī and Rashīd al-Dīn's state that Tolui had a claim to the throne in his quality of *otchigin*, or youngest son of Chinggis Khan's senior wife, and as Rashīd al-Dīn's asserts that Tolui inherited authority over the imperial armies, many scholars have assumed that Tolui did not inherit any personal lands and was left to care for the heartland in the Onon-Kerülen region.⁴⁴

As a key topic in conflicts of legitimacy between Chinggisid lines and rulers, the matter of inheritance, apanages, and the allotment of people is among the most muddled and rewritten subjects of imperial historiography. The image is different once we focus on different sets of documents, like archeological evidence and biographies. As evidenced by both written records and archeological findings, the first administrative center of the Mongol Empire was set in the Chinggisid heartland of the Kerülen region, in the Avraga site.⁴⁵ The Kerülen region was also the eastern part of Ögödei's early imperial itinerance, linking the Mongol center with the region of the Orkhon, which used to be the territory of the Kereyid rulers and where Ögödei hunted *with Tolui*.⁴⁶

⁴³ As I argue in my upcoming doctoral dissertation, among the works of imperial Mongol historiography, the *Yuan Shi*, together with the *Tārīkh-i Jahāngushā*, preserve documents and versions otherwise filtered out from many Toluid chronicles, such as the *Secret History of the Mongols* and the *Jāmi' al-Tawārīkh*.

⁴⁴ See *Jāmi' u't Tawārīkh*, p. 207 and p. 222. Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, p. 549. In recent scholarship, Lhamsuren Munkh-Erdene's puzzling hypothesis on Chinggis Khan's dispensation claims that Tolui did not receive any personal share of the empire. Munkh-Erdene 2022, p. 359.

⁴⁵ In the above-mentioned passage of the *Jāmi' al-Tawārīkh*, it is stated that in his role of *Yeke Noyan* (Great Commander, chief of the imperial armies) and *otchigin*, Tolui was already present at the coronation site at the Kerülen for Ögödei's ascension in 1229. Rashīd al-Dīn, *Jāmi' u't Tawārīkh*, p. 222. For a review of archeological evidence and a discussion of the role and chronology of occupation of Avraga, see for example Erdenebat *et al.*

⁴⁶ See chapter 2 of the *Yuan Shi*, Atwood, "The History of the Yuan, chapter 2, and the biography of Tolui (from chapter 115)," p. 14.

The question of Tolui's land has been thoroughly investigated by Koichi Matsuda. On the basis of Chinese biographical material, Matsuda shows that Tolui did have his own following or *keshig* in 1220, and that no later than in 1225, he made camp in the region of Qara Qorum, the Khanggai, and the Orkhon, that is to say, right in the territory held by Chinggis Khan's liege Ong Qa'an.⁴⁷ Following Matsuda's identification of Toluid camps, it appears that Tolui nomadised in territories belonging to the lineage of his senior wife, Sorghaqtani Beki of the Kereyid, which further evidences the key role of princely wives in the allotment of lands and the constitution of apanages. After Tolui's death, his widow and sons would lose control over the most prestigious lands of the Kereyids. However, rather than going back to the Onon-Kerülen where the *ordo* of Chinggis Khan remained, the Toluids nomadised in the Khanggai range, on the western fringes of the Kereyid lands.

The plain of Qara Qorum became the site of Ögödei's imperial capital after 1235.⁴⁸ In his article, Matsuda recasts the building of the capital by Ögödei after the conquest of the Jin and the death of Tolui as an act of spoliation against the latter's widow and sons, motivated by the quality of pasturelands and the symbolic significance of the region from Turk, Uyghur and Khitan times. Following this confiscation, the Toluids would stay west, in the Khanggai range, while Ögödei established his north-to-south imperial itinerance aimed at capturing and re-enacting Kereyid legitimacy. At the same time, Ögödei confiscated 4000 Toluid troops, which he redistributed to his son Köten. The reattribution of troops did not go without opposition, as some of the military commanders in Toluid service grew restless before Sorghaqtani intervened and convinced them to heed the imperial order (Rashīd al-Dīn, *Jamī' u't Tawarikh*, p. 274). In light of Ögödei's partial recreation of the Kereyid imperial itinerance, the confiscation of the Qara Qorum plain appears less as a bid for valuable pastoral lands and more as an attempt to capture a key politically legitimising space.⁴⁹

Following the testimony of the Chinese biographies analysed by Matsuda (Matsuda), it appears that the Kereyid heartland of the Orkhon valley was the apanage of Tolui. As for Ögödei's control of the Naiman lands, the correlation of territorial control with marriage to a princess from royal lineage is blatant. The confiscation of these lands by the Qa'an following Tolui's death gives a good explanation for the silence of many historical accounts: most extant chronicles build a narrative of perfect obedience of the Toluids to both the rulings of Chinggis Khan and the authority of Ögödei Qa'an. As such, they tend to erase any hints of conflict or insubordination to the Qa'an.

⁴⁷ See Matsuda. I would like to express my gratitude to Professor Matsuda, who kindly shared an annotated version of his germinal article. Among the cited biographies, see the biography of Jia Shixia, *Yuan Shi*, chapter 169.

⁴⁸ Erdenebat et al., pp. 510–511. This is confirmed by official Mongol historiography: Juvaynī, *The History of the World Conqueror*, p. 236, Atwood, "The History of the Yuan, chapter 2, and the biography of Tolui (from chapter 115)," p. 19. The first archeological evidence also points to the reign of Ögödei, with a *terminus ante quem* of 1237–1238. See Heidemann et al.

⁴⁹ Although it is hard to demonstrate, the capture of the valley of the Orkhon by Ögödei from the Toluids could have had further meaning to the Naimans and Kereyids involved on the two sides of the conflict, not least Töregene and Sorghaqtani. The highly symbolic region was in the hands of the Kereyid dynasty before Chinggis Khan's conquest. However, it is known from Rashīd al-Dīn that the Naiman had in the past controlled the region of Qara Qorum, which they saw as their ancient *yurt*. Berger suggests the Naimans' origin and claim to Qara Qorum were grounded in their past link to the Uyghur empire. Berger, p. 82.

CONCLUSION: TOWARDS A HISTORY OF THE SOCIAL STRUCTURES OF THE MONGOL EMPIRE

In this article, I set out to revisit the history of the formation of the apanages of the sons of Chinggis Khan. Going against the grain of official Mongol historiography and incorporating the results of recent research, I have sought to address the problem not on the basis of chroniclers' accounts but by looking for regularities and correlations in historical material.

Taking up previous work, I first showed that the reconstruction of a pre-Toluid historiography reveals a discourse different from that of the available documentation. In the former, the Mongol Empire is built in the continuity of the Kereyid kingdom, and the change of power is justified by mention of the sovereign's faults towards a loyal vassal. The corollary of these observations is that the legitimacy of Chinggis Khan's power was not self-evident and that the prestige of the Kereyid kingdom still had political efficacy, enough for Ögödei Qa'an to seek to capture it through the itinerary of his imperial itinerance. I then explored the matrimonial policy of Chinggis Khan and Börte, focusing on their sons and the question of conquest marriages. By paying particular attention to the temporality and spatiality of these marriages, I have shown the link between Chinggis Khan's matrimonial policy, the assignment of his four sons to the right wing (or at the very least to territories west of the Mongol heartland in the Onon-Kerülen region), and the delegation of part of the imperial authority. Finally, in the third part, I have shown that in view of the endurance of pre-Chinggisid prestige, the political significance of marriages and the positioning of the territories of Ögödei and Tolui, the constitution of their apanages cannot be considered separately from the lineages of their respective prestigious wives, Töregene and Sorghaqtani Beki.

The apanages of Chinggis Khan's sons seem to have been built up from conquered states; control of their territory, at least in the case of Ögödei and Tolui, was in part achieved through marriage to representatives of their royal lineages, whose political prestige, as attested by the "Indictment of Ong Qa'an", endured at least into the reign of Ögödei. The endurance of Naiman and Kereyid prestige explains the cases of marriages between Chinggisids born of Naiman princesses with Merkid women more convincingly than previous arguments about political accumen or lack thereof; what is more, it gives its full political significance to Ögödei's attempt to remarry Sorghaqtani, the Kereyid widow of his brother Tolui, to his son Güyük (Rashīd al-Dīn, *Jamī'u't Tawarikh*, p. 274). The proposal of a marriage between the Ögödeid senior prince and the powerful Kereyid lady should be understood in light of the Qa'an's efforts to capture the lands and dynastic prestige of Ong Qa'an's lineage.

The endurance of pre-Chinggisid sources of legitimacy, the allotment of apanages along the lines of former kingdoms and the matrimonial basis of territorial control also shaped the struggles inside the dynasty. Ögödei's designation as heir to an empire that succeeded the Kereyid kingdom mechanically led to conflict with the Toluids, who were matrimonially linked to the Kereyid lineage and held the Kereyid heartland. The long shadow of the Ong Qa'an's throne thus explains both the allusive references to Tolui's bid for the imperial throne in 1227–1229 in the Tibetan *Debter marbó* (see the translation in Atwood 2012, p. 52), the spoliation of the Toluids by Ögödei and the building of Qara Qorum, Ögödei's imperial itinerance, and the attempt at remarrying Sorghaqtani. The repeated assertions of Tolui, Sorghaqtani and their sons' unwavering loyalty to Ögödei in Toluid imperial

historiography must be read as efforts to erase the traces of a violent internal conflict within the Chingissid dynasty for the inheritance of Kereyid legitimacy. In this respect, the crisis at the end of Güyük's reign can be seen as the end of a political order still rooted in the pre-Chinggisid world and the emergence of a new order, fully defined by the figure of Chinggis Khan. The election of Möngke marked the advent of a Chinggisid order that had absorbed previous political legitimacies, with the founding figure of Chinggis Khan becoming the unquestionable source of authority. The historiography produced from the reign of Möngke onwards thus took up the motives of the vassal's loyalty to the ungrateful suzerain, applying them to justify the outcome of an entirely different conflict, internal to the Chinggisid dynasty: the Toluid revolution. The preservation and availability of this corpus of official chronicles makes it the oldest historiographical filter with which the modern historians of the Mongol Empire are confronted.

By unravelling that discourse and taking into account the heavy tendencies observed in the history of the early Mongol empire, we can see that the division of conquered territories followed from factors that are cultural (the allocation of the sons to the right wing), matrimonial and territorial (continuity with pre-Chinggisid states). Those determinations limited, framed, or even eluded the will of the dynasty's founding figure, whose sovereign power seems to be more modest than it is made to be in historical narratives. Mongol historiography describes the division of the world and the distribution of goods and status as resulting directly from the decision of Chinggis Khan, elevated to the rank of ultimate authority. The detailed study of the historical and geographical realities covered by those discourses reveals a series of social determinisms, which used to be called "structures."

BIBLIOGRAPHY

- Atwood, Christopher P. "The Date of the 'Secret History of the Mongols' Reconsidered." *Journal of Song-Yuan Studies*, vol. XXXVII, 2007, pp. 1–48.
- Atwood, Christopher P. "Six Pre-Chinggisid Genealogies in The Mongol Empire." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 19, 2012, pp. 5–58.
- Atwood, Christopher P. "The Uyghur Stone: archeological revelations in the Mongol empire." *The Steppe Lands and the World beyond them*, edited by Florin Curta and Bogdan-Petru Maleon, Editura Universitatii Alexandru Ioan Cuza, 2013, pp. 315–44.
- Atwood, Christopher P. "Imperial Itinerance and Mobile Pastoralism. The State and Mobility in Medieval Inner Asia." *Inner Asia*, no. 17, 2015, pp. 293–349.
- Atwood, Christopher P. "The Indictment of Ong Qa'an: The Earliest Reconstructable Mongolian Source on the Rise of Chinggis Khan." *Historical and Philological Studies of China's Western Regions*, vol. 9, Festschrift for Professor Futaki Hiroshi, 2017, pp. 272–306.
- Atwood, Christopher P. "Rashīd al-Dīn's Ghazanid Chronicle and Its Mongolian Sources." *New Approaches to Ilkhanid History*, edited by Timothy May et al., Brill, 2021, pp. 53–121.
- Atwood, Christopher P. editor and translator. "The History of the Yuan, chapter 2, and the biography of Tolui (from chapter 115)." *Mongolian Studies*, vol. XL, 2019–2020, pp. 2–77.
- Atwood, Christopher P., and Lynn Struve, editors and translators. *The Rise of the Mongols: Five Chinese Sources*. Hackett Publishing Company, 2021.
- Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. E. J. W. Gibb Memorial Trust, fourth edition, 1977.
- Berger, Simon. "«Une armée en guise de peuple». La structure militaire de l'organisation politique et sociale des nomades eurasiatiques à travers l'exemple mongol médiéval." 2022. EHESS, unpublished Ph.D thesis.
- Berger, Simon, and Jan Jelinowski. "'Ala' al-Din 'Aṭā Malik B. Muḥammad Juvaynī (1226–1283)." *Encyclopédie des historiographies: Afrique, Amériques, Asie*, edited by Nathalie Kouamé et al., vol. 2, Presses de l'INaLCO, in print.

- Berger, Simon. "Historiographie impériale mongole." *Encyclopédie des historiographies: Afrique, Amériques, Asie*, edited by Nathalie Kouamé et al., vol. 2, in print.
- Biran, Michal. *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History: Between China and the Islamic World*. Cambridge University Press, 2005.
- Borrut, Antoine. *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides*. Brill, 2011.
- Broadbridge, Anne Falby. *Women and the Making of the Mongol Empire*. Cambridge University Press, 2018.
- Broadbridge, Anne Falby. "The Linked Deaths of Great Khan Ögödei and his Sister, Princess Al-Altan, Queen of the Uighurs: a Historical and Historiographical Study." *Festschrift for Paul Buell on his 70th Birthday*, edited by Timothy May, in print.
- Chen, Dezhi. "The Kerait Kingdom up to the Thirteenth Century." Luo, Xin (ed.) *Chinese Scholars on Inner Asia*. Indiana University Press, 2012, pp. 411–461.
- De Nicola, Bruno. *Women in Mongol Iran: the Khātūns, 1206–1335*. 2017.
- De Rachelwitz, Igor. "Was Töregene Qatun Ögödei's «Sixth Empress»?" *East Asia History*, nos. 17/18, June 1999, pp. 71–76.
- De Rachelwitz, Igor, editor and translator. *Mongghol'un niucha tobcha'an: The Secret History of the Mongols: a Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*. 2004. 2 volumes.
- Erdenebat, Ulambayar, et al. "The Archeology of the Mongol Empire." *The Mongol World*, edited by Timothy May and Michael Hope, Routledge, 2022, pp. 507–33.
- Fan, Rong. "The Mongol Empire: Fragmentation, Unity, and Continuity (1206–C.1300)." 2021. University of Chicago, Unpublished Ph.D. thesis.
- Golden, Peter B. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Otto Harrassowitz, 1992.
- Grousset, René. *L'Empire des steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*. 1965.
- Hambis, Louis. "Le Chapitre CVII du Yuan che: Les généalogies impériales mongoles dans l'histoire chinoise officielle de la dynastie mongole." *T'oung Pao*, seconde série, vol. 38, Supplément, 1945.
- Heidemann, Stefan, et al. "The First Documentary Evidence for Qara Qorum from the Year 635/1237–8." *Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischen Kulturen*, vol. I, 2007, pp. 93–102.
- Humble, Geoffrey. "Biography of Yaqudu, Yuanshi 117.2907–8." Unpublished.
- Jackson, Peter. "The Dissolution of the Mongol Empire." *Central Asiatic Journal*, vol. 22, nos. 3/4, 1978, pp. 186–243.
- Jackson, Peter. "From Ulus to Khanate: the Making of the Mongol State c. 1220–c. 1290." *The Mongol Empire and its Legacy*, edited by R. Amitai-Preiss and D. Morgan, 1999.
- Jackson, Peter. *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*. Yale University Press, 2017.
- Juvaynī, 'Alā' al-dīn 'Aṭā-Malik. *Tārīkh-i Jahān-Goshā*. Edited by Mīrzā Muḥammad Qazvīnī, 1912–1937. 3 volumes.
- Juvaynī, 'Alā' al-dīn 'Aṭā-Malik. *The History of the World Conqueror*. Edited and translated by John Andrew Boyle, 1958. 2 volumes.
- Kałużynski, Stanisław. *Dawni Mongolowie*. PIW, 1983.
- Kim, Hodong. "Formation and Changes of Uluses in the Mongol Empire." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 62, 2019, pp. 269–317.
- Matsuda, Koichi. "Türui-ka no Hangai no yūbokuchi." *Ritsumeikan bungaku*, vol. 537, 1994, pp. 1007–26.
- Morsel, Joseph. "Les sources sont-elles 'le pain de l'historien'?" *Les sources sont-elles 'le pain de l'historien'?* Hypothèses. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 273–86, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00291737>.
- Munkh-Erdene, Lhamsuren. "Where Did the Mongol Empire Come From? Medieval Mongol Ideas of People, State and Empire." *Inner Asia XIII*, 2011, pp. 211–237.
- Munkh-Erdene, Lhamsuren. "The Rise of the Chinggisid Dynasty : Pre-Modern Eurasian Political Order and Culture at Glance." *International Journal of Asian Studies* XV, n. 1, 2018, pp. 39–84.

- Munkh-Erdene, Lhamsuren. "Mongol State Formation and Imperial Transformation." *The Mongol World*. Edited by Timothy May and Michael Hope, Routledge, 2022, pp. 351–69.
- Munshī Kermānī, Nāṣir al-Dīn. *Nasā'em-al-ashār men laṭā'em-al-akhbār dar tā'rīkh-e vuzarā*. Edited by 'Abbās Eqbāl, 1985.
- Nasawī, Muḥammad Aḥmad. *Histoire du sultan Djelal ed-Din Mankobirti, Prince du Khwarazm*. Translated by Octave Houdas, 1895.
- Pelliot, Paul. "Les Mongols et la papauté II." *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 28, pp. 141–222.
- Pow, Stephen. "Nationes que se Tartaros appellant": An Exploration of the Historical Problem of the Usage of the Ethnonyms Tatar and Mongol in Medieval Sources." *ЗОЛОТООРДЫНСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ / Golden Horde Review*, nos. 7/3, 2019, pp. 545–67.
- Rashīd al-Dīn, Faḡl-Allāh b. Abī al-Khayr Hamadānī. *The Successors of Genghis Khan*. Translated by John Andrew Boyle, 1971.
- Rashīd al-Dīn, Faḡl-Allāh b. Abī al-Khayr Hamadānī. *Jamī'u't Tawarikh: Classical Writings of the Medieval Islamic World: Persian Histories of the Mongol Dynasties, III, A Compendium of Chronicles by Rashiduddin Fazlullah*. Edited and translated by Wheeler M. Thackston, 2012.
- Rubruck, Guillaume de. *Itinerarium: The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253–1255*. Edited and translated by Peter Jackson and David Morgan, 1990.
- The Secret History of the Mongols*. Translated by Christopher P. Atwood, Penguin Books, 2023.
- Togan, Isenbike. *Flexibility and Limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*. Brill, 1998.
- Wright, David Curtis. "The Mongol conquest of Xi Xia." *The Mongol World*, ed. Timothy May and Michael Hope, Routledge, 2022, pp. 89–100.
- Zhichang, Li. *Daoist Master Changchun's Journey to the West. To the Court of Chinggis Qan and Back*. Translated by Ruth W. Dunnel, et al., Oxford University Press, 2023.

JEZYDZKI „HYMN O PEWNYM ADAWIJSKIM PORANKU”
(*QEWLÊ SIBEYEK JI YÊT E ‘DEWÎYE*) –
ZNANY TEŻ JAKO „HYMN O ZAŚWIATACH”
(*QEWLÊ AXIRETÊ*), „HYMN O DUSZY-NAROWISTEJ”
(*QEWLÊ NEFSÊ*) I „HYMN O DUSZY-NAROWISTEJ I ROZUMIE”
(*QEWLÊ NEFS Ê AQIL*) – TEKST ORYGINALNY,
PRZEKŁAD I OBJAŚNIENIA*

ABSTRACT: The Yezidi sacred hymn *Qewlê sibeyek ji yêt E ‘dewîye* belongs to the mystical tradition of the people, who for centuries have obeyed the ban on the use of the written word, passing on the most important religious and philosophical contents from generation to generation solely by word of mouth. This is the first publication of this version of the hymn, which consists of 51 stanzas. It was obtained during my field research from the Yezidi cleric Pir Dima. Until now, only a few versions of this hymn were known in the Yezidi-Kurmanji original, but it had never been translated into any language. The translation presented here, prepared in consultation with Pir Dima, is therefore the very first. It is also annotated with numerous explanatory notes on the hermetic language of Yezidi religious poetry, which shares many themes and terms with the early Sufi tradition, particularly on issues of mysticism, asceticism, the relationship between reason and the appetitive part of the soul, and the afterlife.

KEYWORDS: Yezidism, Sufism, oral tradition, *qewl*, soul, reason, *nafs*, *khirqe*, asceticism, hereafter

Prezentowany tu utwór, odnoszący się do fundamentalnych zasad etycznych religii Jezydów, to trzeci jezydzki hymn, po „Hymnie o Nieszczęsnym Rozbitku” (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) i „Hymnie o Be i A” (*Qewlê Bê û Elîf*), którego przekład, towarzyszący tekstowi oryginalnemu, ukazuje się w języku polskim (Rodziewicz 2018a, s. 207–222). Jest to zarazem w ogóle pierwsze tłumaczenie tego hymnu, który dotąd znany był jedynie Jezydom oraz wąskiemu gronu specjalistów zaznajomionych z ich językiem.

Na wstępie pragnę podziękować oraz nadmienić, że publikacja ta nie mogłaby powstać, gdyby nie pomoc Dimitrija Pirbariego (Pira Dimy), głowy Duchowej Rady Jezydów Gruzji (*Şêwrdariya Ruhaniya Êzdiyan li Gurcistanê*), który nie tylko podzielił się ze mną transkrypcją tego utworu, lecz także poświęcił mi w Tbilisi wiele czasu tłumacząc, objaśniając i dyskutując jego treść wers po wersie i słowo po słowie. Bez tej pomocy w zrozumieniu wielu idiomatycznych zwrotów w kurdyjskim dialekcie kurmandżi i arabizmach, w które obfituje jezydzka poezja, samodzielne przygotowanie przekładu byłoby dla mnie niemożliwe. Nie oznacza to oczywiście, że polskie tłumaczenie wolne jest od błędów, jako że jezydzkie hymny religijne są w wielu miejscach niejasne nawet dla samych Jezydów. Mam jednak nadzieję, że udało mi się ograniczyć je do minimum. Chciałbym też podkreślić,

* Praca nad tym artykułem została wsparta przez grant Narodowego Centrum Nauki (2019/33/B/HS2/00397).

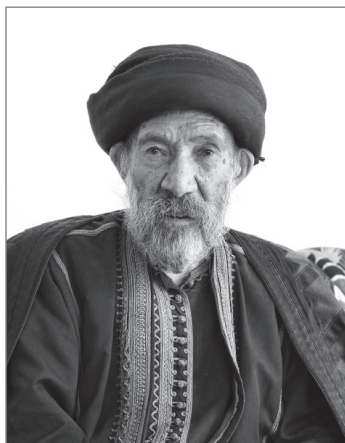
że jedynie ja jestem odpowiedzialny za ostateczną wersję zarówno polskiego przekładu, jak i treści objaśnień zawartych w przypisach. Nie wątpię, że jezydzczy znawcy tradycji zrobiliby to znacznie lepiej (niestety nie są oni zbyt skorzy do publicznego dzielenia się tajemnicami swojej religii, a dodatkowo często proszą, aby i badacz starał się być w tym powściągliwy), dlatego też im pozostawiam interpretację tego utworu, porzeczając jedynie na przekładzie i najważniejszych objaśnieniach kluczowych terminów.

Specyfice jezydzkich hymnów poświęciłem osobny artykuł, opublikowany w 2018 r. w „Przeglądzie Orientalistycznym” (Rodziewicz 2018b, s. 73–90), toteż tutaj uwagi wprowadzające ograniczę jedynie do niezbędnego minimum. „Hymn o pewnym adawijskim poranku” należy do gatunku lirycznych utworów religijnych zwanych przez Jezydów *kallami* (kurm. *qewl*). *Kell* to dosłownie ‘słowo’, ‘rzecz’ (w sensie ‘to, co rzeczone’), ‘mowa’, podobnie jak w polszczyźnie, „Słowo o...” czy „Rzecz o...”. Wziąwszy jednak pod uwagę, że utwory te, wysławiające najczęściej święte postaci jezydyzmu, pełnią funkcję hymnów recytowanych podczas najważniejszych uroczystości religijnych, nazwanie ich za pomocą wywodzącego się z greki słowa ‘hymn’ (gr. ὕμνος) wydaje się adekwatne. Jezydzkie hymny wygłaszane są przez przedstawicieli dwóch kast duchownych, pirów i szejchów, oraz tak zwanych ‘hymnistów’ (kurm. *qawal*), zazwyczaj przy akompaniamencie świętych instrumentów, fletu i bębna. Ranga tych utworów jest niezwykle wysoka, jako że w tradycji jezydzkiej, która przez stulecia wierna była religijnemu zakazowi posługiwania się pismem, zajmują miejsce podobne do tego, jakie posiadają święte księgi w innych religiach (nawiasem mówiąc, kwestia ta jest poruszana także w naszym hymnie).

Wziąwszy pod uwagę, że szczegółowe objaśnienia zawarte są w przypisach, tu jedynie chciałbym wspomnieć kwestie ogólne dotyczące prezentowanego utworu. O ile tematem dwóch wspomnianych wyżej, opublikowanych już hymnów, były głównie wątki kosmogoniczne i teologiczne, to „Hymn o pewnym adawijskim poranku” dotyczy samej społeczności jezydzkiej i obowiązujących ją zasad etycznych w kontekście eschatologicznym. Odróżnia go także to, że posiada własną melodię (*kubrî*), ma narratora, oraz zawiera elementy filozoficznego dialogu. Recytowany bywa zwłaszcza podczas uroczystych zgromadzeń i pogrzebów, co niewątpliwie wynika z tego, że Jezydzi widzą w nim relację na temat przechodzenia duszy w Zaświaty.

Język oryginalny „Hymnu o pewnym adawijskim poranku” można określić bądź to za językoznawcami, jako dialekt kurmandżi języka kurdyjskiego, bądź też, za częścią Jezydów, jako *êzdikî*, tj. język jezydzki (Algin 2018). Choć hymn ten zachował się w różnych wersjach, z których sześć doczekała się już publikacji, to nie był on dotąd tłumaczony na żaden język. Wersja pierwszego wydania oryginalnego tekstu hymnu, zawierającego 52 zwrotki, znana jest w formie, w jakiej recytował ją syn Feqîra Şemo, Feqîr Hecî (1924–2019), jeden z najbardziej szanowanych jezydzkich znawców tradycji religijnej (którego recytacje dane mi jeszcze było usłyszeć). Tekst ten został opublikowany w 1995 w Iraku przez jego syna, Bedela Feqîra Hecîego w lokalnym jezydzkim piśmie „Lalish” (nr 4 (1995), s. 46–52; por. Omarkhali 2017, s. 413). Inne wersje różnią się nieco tekstem oraz ilością zwrotek (między 45 a 50) i zapisywane są bądź to wariantem pisma arabskiego używanym w prowincji Duhok/Dohuk, dostosowanym do fonetyki kurdyjskiej, bądź to w tzw. ‘alfabecie Bedyrchana’¹. Nasza wersja obejmuje 51 zwrotek a do jej zapisu posłużono się właśnie tym drugim pismem.

¹ Zaprojektowanym w 1932 r. przez kurdyjskiego polityka Dżeladeta Alego Bedirxana.



Feqir Hecî, Baadre, Irak 2014,
 fot. A. Rodziewicz

W związku z bogactwem poruszanych w hymnie kwestii, znany jest on pod różnymi tytułami, jako „Hymn o Zaświatach” (*Qewlê Axiretê*) oraz „Hymn o duszy-narowistej” (*Qewlê Nefsê*) czy też „Hymn o duszy-narowistej i rozumie” (*Qewlê Nefs û Aqil*). Wedle jednej z interpretacji, słuchacz znajdzie w nim opowieść narratora, przypuszczalnie jezydzkiego fakira, którego dusza dotarła w dzień sądu ostatecznego na dwór Szejcha Adiego i dzieli się ze słuchaczami zasadami życia ascetycznego oraz opisuje w formie dialogu trzy składniki ludzkiej psychiki, zwane duszą-narowistą (*nefs*)², sercem i rozumem, zachwalając panowanie nad sobą w słowie i czynie.

Tytuł *Qewlê sibeyek ji yê E 'dewîye*, który ze względów stylistycznych oddaję jako „Hymn o pewnym adawijskim poranku”, w dosłownym tłumaczeniu brzmi: „Hymn o jakimże to poranku Adawitów”. Odnosi się on do mistycznego bractwa Adawitów, zwolenników

a z czasem nawet wyznawców dalekiego potomka dynastii umajjadzkiej, Szejcha Adiego (ok. 1072–1162), zwanego przez Jezydów Szichadim (Şîxadî), Adim Syryjczykiem (*Adi al-Szami*) czy Adim Hakkarczykiem, którego pełne imię, zachowane w jezydzkim manuskrypcie datowanym na 1207/1208 r., brzmi: *Adi ibn Musafir ibn Zajn al-Din ibn Ismail ibn Utuba ibn Umaja ibn Jazid ibn Mu'awija ibn Abu Sufjan* (Pirbari, Mossaki, Yezdin 2020, s. 250).

O istnieniu wspólnoty Adawitów wspominał już muzułmański prawnik i historyk, Ibn Challikan z Erbilu (1211–1282) w osobnym biogramie zawartym w monumentalnym dziele *Nekrologi wybitnych postaci i historia synów epoki* (*Wafajat al-Aj 'an wa-Anba' Abna' al-Zaman*):

Szejjch Adi ibn Musafir z Hakkari był słynnym sprawiedliwym sługą [Bożym], od którego sekta [*ta'ifa*] *al-Adawijja* wywodzi swój rodowód (Ibn Challikan 1970, s. 254; por. *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* 1843, s. 197).

Szejjch Adi osiadł wraz z kilkoma kuzynami u stóp gór Hakkari, w sąsiedztwie wiosek nestoriańskich, w dolinie Lalisz niedaleko Mosulu, gdzie skupił wokół siebie przedstawicieli różnych lokalnych społeczności, którzy po jego śmierci uformowali nową religię obejmującą elementy hermetyzmu, chrześcijaństwa, platonizmu, sufizmu, kultu siedmiu aniołów i planet oraz rodu Umajjadów, który cieszył się szczególnym poważaniem na obszarze północnej Mezopotamii³. Społeczność ta przyjęła szereg fundamentalnych zasad, m.in. zakaz egzogamii, podział na trzy endogamiczne kasty szejchów, pirów i muridów oraz zakaz posługiwania się pismem, z którego wyłączono tylko przedstawicieli jednego rodu (wywodzącego się od krewniaka Adiego, Szejcha Hasana). W efekcie tego trudno jest umiejscowić w czasie wydarzenia związane z historią jezydyzmu. Jesteśmy głównie zdani na źródła zewnętrzne, a tych jest bardzo niewiele. Utrudnia to także datowanie jezydzkich utworów.

Data powstania „Hymnu o pewnym adawijskim poranku” nie jest więc znana. Z pewnością można jednak uznać, że został on skomponowany już po śmierci Szejcha Adiego oraz

² Nt. tłumaczenia słowa *nefs*, zob. przyp. 39 do wersetu 19 hymnu poniżej.

³ Szczegółowo o substracie etniczno-kulturowym pierwotnej wspólnoty jezydzkiej piszę w: Rodziewicz 2022c.

że Jezydzi przypisują tradycyjnie jego autorstwo czy to Szejjchowi Fachradinowi (1194–1246 lub 1212–1290), uznawanemu za twórcę najstarszych jezydzkich hymnów (zob. *Şêx Fexrê Adıyan: Filoşof û xasê ola Êzdiyatîyê* 2009), czy też mało znanym jezydzkim świętym, Dawidowi ben Dermanowi i Gawanowi Zerzanowi, którzy zostali wspomniani na samym końcu tego utworu. „Hymn o pewnym adawijskim poranku” przynależy najprawdopodobniej do stosunkowo wczesnego okresu kształtowania się jezydyzmu, kiedy dolina Lalisz wraz z mieszczącym się tu grobowcem ubóstwionego Szejjcha Adiego stała się głównym ośrodkiem kultu praktykowanego przez wspólnotę, której zasady odróżniały ją od innych wspólnot religijnych, takich jak okoliczne chrześcijańskie zgromadzenia monastyczne, bractwa sufickie, czy też grupy, które wykształciły własną niemuzułmańską tożsamość, jak np. powstały na przełomie XIV–XV w. jarsanizm. Nagromadzenie w „Hymnie o pewnym adawijskim poranku” dużej liczby terminów i pojęć obecnych w sufizmie, wzmacnia jeszcze bardziej tę hipotezę, że powstał on w owym pośrednim okresie, kiedy jezydyzm zaczął przybierać postać samodzielnej religii, która wciąż jednak operowała pojęciami zakorzenionymi w dyskursie mistyki mużulmańskiej.

Wpływy te widoczne są zresztą nie tylko w koncepcjach filozoficzno-religijnych, czy sposobie organizacji społecznej jezydzkiej teokracji opartej na strukturze bractwa sufickiego, lecz również w czci okazywanej słynnym sufim, którym poświęcono nawet hymny religijne⁴. Sam Szejjch Adi, uznawany przez mużulmanów za pobożnego sunnitę, miał być słuchaczem wykładów Ahmada Gazalego (ok. 1061–1262) oraz przyjacielem Abdula Kadira Dżilaniego (1078–1166), twórcy bractwa Karidijja, wraz z którym odbył pielgrzymkę do Mekki (zob. Alo-ian 2008, s. 51–82). Notabene Kadirijja musiała być konkurencją dla Adawijji, jako że znane były przypadki migracji między obydwoma bractwami. Najsłynniejszy dotyczy słynnego mistyka Kadiba al-Bana (tj. Abu‘Abd Allaha al-Husajna b. Abi al-Kasima b. Al-Husajna (1078–1177)), w obecności którego sam Ibn Arabi (1165–1240) został odziany w sufickie szaty. Ów, po odejściu z Kadirijji dołączył do Adawitów i stał się jednym z ich pirów znanym pod imieniem Pira Kedibilbana (zob. Rodziewicz 2022, s. 330–332 i 248–249). Jego grobowiec także znajduje się w dolinie Lalisz.

Jezydzi czczą wielu słynnych wczesno-muzułmańskich sufich, choć sami wolą ich określać raczej jako derwiszów i kalendarów, podkreślając dystans owych mistyków względem ortodoksyjnego islamu. Wśród nich należy wymienić zwłaszcza Hasana al-Basriego (642–728), Rabię al-Adawijję⁵ (ok. 714–801), Zu-n-Nuna al-Misriego (ok. 796–859), Mansura al-Halladza (ok. 858–922), Bajazyda Bistamiego/Abu Jezyda Bistamiego (IX w.) i Szamsa Tabriziego (ok. 1185–1248).

W prezentowanym „Hymnie o pewnym adawijskim poranku” znajdujemy nie tylko interesujące informacje na temat jezydyzmu i sufizmu oraz ich wzajemnych związków. Biorąc pod uwagę to, jak bardzo tajną religią jest jezydyzm oraz to, jak mało znana jest jego hermetyczna tradycja poetycka uznawana przez Jezydów za jedno z najświętszych i najważniejszych źródeł wiedzy o ich religii, mamy tu do czynienia z unikalną możliwością wniknięcia w samo jej serce.

⁴ Np. *Qewlê Rabi'e il-'Ediwiye*: Reşo 2013, s. 455–460; Kreyenbroek 2005, s. 196–201; *Qewlê Danûnê Mysrî*: Reşo 2013, s. 587–590; cf. Pirbari, Mossaki 2021; *Qewlê Hellacê Mensûr*: Celil, Celil 1978, s. 37–40; *Qewlê Husêyînî Helac*: Silêman, Cindî 1979, s. 135–139.

⁵ Drugi człon jej imienia, tzw. *nisba*, odnosi się do pochodzenia z basryjskiego klanu Adiego ibn Kajsza i pozostaje bez związku z bractwem Adawijja; zob. Cornell 2019, s. 45.

Hymn o pewnym adawijskim poranku

1. Cóż za adawijski poranek!
Szejchowi Adiemu⁶ wzniesmy chwałę!
Nasz *hadżdż*⁷ to Zymzym⁸, grota, jaskinia⁹ i Źródło Białe^{10,11}
2. To *hadżdż*, bez żadnych wątpliwości,
To nasza *kibla*¹², nas – Tradycji¹³,
Padyszach¹⁴ to sam Sułtan Szichadi.

⁶ Szejjch Adi ibn Musafir jest uznawany przez Jezydów za twórcę ich religii a zarazem za wcielenie Bożej esencji, w której współuczestniczy z przywódcą aniołów, Aniołem Pawiem (*Tawusî Melek*) i Sułtanem Jezydem, z którymi tworzy współlistotną Trójkę, co wyraża często wypowiedzana formuła „Szichadi i Anioł Paw i Sułtan Jezi są jednym” („*Şîxadî û Tawusî Melek û Siltan Êzî êkin*”). Pochodzące z arabskiego słowo *szejjch* (kurm. *şêx*), oznacza w sufizmie ‘starca’, tj. duchowego przywódcę. W jezydyzmie stało się określeniem jednej z trzech endogamicznych kast, której członków rodzin nazywa się właśnie *szejjchami*. Słowo to często staje się częścią imienia, jak właśnie przypadku *Şêx ‘Edî/ Şêx ‘Adî*. Inną cechą charakterystyczną jezydzkiej onomastyki jest skracanie imion. Toteż Szejjch Adi nazywany jest Szichadim (*Şîxadî*), a np. Szejjch Hasan – Szejjchsynem/Szejjchsynem, Szejjch Szems – Szejjchszemsem/Szejjchszemsem, Amar Kubaisi – Markabem, Hasan ibn Mam – Hasnmamanem, Isa ibn Abi – Isebijā a Muhammad ibn Rasz – Mamraszanem, itd.

⁷ Słowo arabskie używane zazwyczaj przez muzułmanów na określenie ‘pielgrzymki’ do Mekki. Tu ma wyraźnie podkreślić odmiennność jezydzkiej tradycji religijnej od islamu.

⁸ Nazwa świętego źródła wybijającego w irackiej dolinie Lalisz. Mieści się ono w grocie pod jezydzką świątynią obejmującą grobowce Szejjcha Adiego, Szejjcha Hasana i Szejjcha Abu Bakra. Tę samą nazwę nosi też najświętsze źródło islamu znajdujące się w Mekce. Wedle Jezydów oba te źródła mają być ze sobą połączone pod ziemią.

⁹ Arabskie i kurdyjskie słowa (*mixare* i *kaf*) oznaczające ‘jaskinię’, ‘grootę’, ‘pieczarę’. W jezydzkiej tradycji odnoszą się zwłaszcza do licznych naturalnych jaskiń znajdujących się w dolinie Lalisz, służących od stuleci za groty odosobnienia, postu i modlitwy, jak i jaskini, w której tryska Zymzym.

¹⁰ *Kaniya Sipî* (‘Źródło Białe’) to drugie, obok *Kaniya Zimzim*, święte źródło na terenie Lalisz. Dokonuje się w nim chrztów dzieci i świętych przedmiotów.

¹¹ Fraza powtarza się też w innych jezydzkich utworach, np. w „Kasydzie o Szejjchsynie” (*Qesîda Şêxsîn*, zwr. 11: Reşo 2013, s. 696).

¹² Ar. *Kibla* – ‘kierunek’ modlitwy w islamie, w stronę Mekki. Wedle jezydzkiej tradycji tym, który sprawił, że to Lalisz zastąpił Mekkę, był kuzyn Szejjcha Adiego, syn Adiego ibn Abi’l-Barakata, Szejjch Hasan (zwany Szejjchsynem, Szejjchsynem i Szejjchysynem), zmarły śmiercią męczeńską w Mosulu około 1195 r. W poświęconej mu kasydzie pada wprost stwierdzenie (*Qesîda Şêxsîn*, zwr. 10: Reşo 2013, s. 696):

...Hey Şêxsîno bin Adiye	Adiego synu, o Szejjchsynie!
Te Lalişeke xo ava kiriye	Ty Lalisz swój ustanowiłeś,
Tu rêya hecaca biriye.	I drogę <i>hadżdżu</i> zagrodziłeś.

¹³ *Sunet* (ar. *sunna*) – słowo oznaczające dla Jezydów zarówno ‘tradycję’, jak i ‘obrzezanie’, zarazem jeden z ich etnonimów; zob. A. Rodziewicz 2018c.

¹⁴ *Paďa* – ‘padyszach’, ‘pan i władca’; zbitka perskich słów *pad* (pan) i *şach* (król), oznaczająca aktualnie panującego najwyższego władcę; zob. Babinger 1995.

3. Zymzym z Kubletbidorem¹⁵,
Tajemne¹⁶, uświęcone trony,
To miejsce, gdzie jest mój Jezyd Czerwony¹⁷.
4. Zabrali mnie do Lalisz emirów¹⁸,
Ujrzałem tam grupy¹⁹ fakirów²⁰,
Ja byłem koczkiem²¹ – zrobili mnie sługą pirów²².
5. Zabrali mnie na wielobarwne zebranie²³,
Ujrzałem tam *saz* i pieśni, muzykę i harfę²⁴,
Oblicze Sułtana Szichadiego oglądać jest godzien tylko wybraniec²⁵,
Udziału w tym nie ma chamski lud przeczący ani kulawiec²⁶.

¹⁵ Nazwę *Qubletbidor/Qubetilbidor* lub *Qeblet il-bidor* zdaniem Jezydów można tłumaczyć jako ‘okrągłą *kiblę*’ lub ‘wokół *kibli*’. Słowo to pojawia się także w innych jezydzkich utworach, np. w „Hymnie o nieszczęsnym rozbitku” (*Qewlê Zebûni Meksûr*, zwr. 20: Rodziewicz 2018a, s. 212), gdzie oznacza wrota Lalisz:

...Padê min Lalişek avakiribû li jore Mój Pan i Władca utworzył Lalisz na wysokościach
Dergeh lêda, nav lê dana Qubetilbidore. Postawił tam wrota i „Kubetilbidor” je nazwał.

Sami Jezydzi mają problem z rozumieniem tego słowa. Przypuszczają, że oznacza ono Słońce lub Lalisz jako kierunek modlitwy. Kreyenbroek (1995, s. 88) sugerował, że „the original meaning of the words may be ‘the *qibla* of the full moons’ (Ar. *budûr*). The words thus stress the round shape – which the full moon has in common with another great object of worship, the sun – as a symbol of Yezidism in contradistinction to the crescent moon of Islam”. Jak się wydaje, słowo to może też odnosić się do charakterystycznych stożkowych kopuł (kurm. *qub/qube*, ar. *quba/qubbet*) wieńczących grobowce jezydzkich świętych, które pełnią w jezydyzmie funkcje sanktuariów. Kopuła taka, za sprawą pokrywających ją licznych pionowych rowków przypomina promienie światła zstępujące symetrycznie z jednego punktu na dół. Przywodzi też na myśl źródło, z którego tryskają strumienie, toteż wymienienie razem „Zymzym z Kubletbidorem” może być tu celowe.

¹⁶ Ar. *batin* (‘wewnętrzny’, ‘ukryty’) to jeden z terminów technicznych sufizmu obecny też w jezydyzmie. Oznacza wewnętrzną rzeczywistość i wiedzę, w przeciwieństwie do tej jawnej, nazywanej *zahir* (‘zewewnętrzny’, ‘widoczny’).

¹⁷ Czerwień to kolor czczonego przez Jezydów Sułtana Jezyda (zwanego też Sułtanem Jezim).

¹⁸ *Mîr* (ar. *emir*) – ‘książę’, to oficjalny tytuł najwyższego świeckiego zwierzchnika Jezydów pochodzącego z rodu szejchów Katanich i rezydującego tradycyjnie w irackiej miejscowości Baadra. Obecnie funkcję tę pełni (aczkolwiek przy dużym sprzeciwie wielu Jezydów) Mir Hazim Tahsin Said Beg (ur. 1963).

¹⁹ *Coqet* – ‘grupa’ lub ‘chór’.

²⁰ Wśród Jezydów są dwie grupy określane mianem fakirów: fakirzy (obojsza płci) którzy postanowili żyć w celibacie, aby poświęcić się modlitwie i ascezie oraz fakirzy z Sindżaru, którzy wiodą życie rodzinne. Fakirzy najczęściej noszą długie brody, czarne płaszcze i czarne turbany.

²¹ *Koçek* (pers. *kuczek*) – ‘malec’. Nazwa jednej z funkcji religijnych pełnionej przez mężczyznę lub kobietę, których zadaniem jest wieszczenie, najczęściej w oparciu o sny oraz asysta przy ceremoniach religijnych.

²² Pochodzące z pers. słowo *pîr* oznacza to samo, co wywodzące się z ar. *şêx*, tj. ‘starca’. W sufizmie odnosi się do religijnego autorytetu, mistrza drogi duchowej. W jezydyzmie pirowie tworzą osobną endogamiczną kastę.

²³ *Dîwan* może też oznaczać ‘dwór’.

²⁴ *Çeng* to rodzaj instrumentu strunowego znanego jako osmańska harfa.

²⁵ *Xas* – ‘szczególny’, ‘wybrany’, ‘cenny’; w jezydyzmie termin ten zazwyczaj odnosi się do świętych istot.

²⁶ *Leng* – „ten, kto nie stąpa prosto”, tu jedno z określeń ‘ludu’. Inne możliwe tłumaczenie: „...lud chamski, [wiecznie] negujący i zmieniający [zdanie].”

6. Zabrali mnie na zebranie świętych²⁷,
Ujrzałem tam wojowników Księcia²⁸ bardzo licznych,
Panów Wiary, Panów Filarów²⁹, swego Padyszacha witających.
7. Zabrali mnie na to zebranie,
A Pan Filarów dał przyzwolenie,
Święci swemu Padyszachowi dają znak [na przywitanie].
8. Bycie fakirem dziewięćdziesiąt dziewięć filarów [obejmuje],
Pierwszy to języka okiełznanie³⁰,
Ostatni z nich – Poznanie.
9. Poznaniem siebie poznał(em),
Bojaźnią siebie ocalił(em),
Święty dzięki dobroci przed Padyszachem stanie.
10. Kto nad językiem władać umiętny,
Jemu odpuścił Miłosierny³¹,
Jakby czterdziestokrotny czterdziestodniowy post³² i wychwalania odbył.
11. Kto nad swym językiem włada,
I wie jaka jest wydawania głosu waga,
Temu niepotrzebny czterdziestodniowy post i wychwalania.
12. O języku [wciąż] aktywny!
Dobre słowa to słodkości i cukierki³³.
Złe słowa – jakie z nich korzystać?
Gasnące serce³⁴ uspokoisz [nimi].
13. O języku gorejący!
Pewnych słów nie trzeba mówić,
Po co je na świat wywodzić?

²⁷ *Zerbab*: określenie świętych, posiadających szczególną moc (*zerb*).

²⁸ Tu słowo *mîr* zdaje się odnosić do Boga lub którejś z jego emanacji.

²⁹ *Xudan* – ‘pan’, ‘władca’; *îman*: ‘wiara’, *erkan* (ar. *arkan*): ‘filary’. W islamie mowa o sześciu filarach wiary (*arkan al-îman*) i pięciu filarach religii (*arkan al-dîn*, *arkan al-Islam*).

³⁰ *E’badet* (ar. *ibadah*) – ‘zniewolenie’, ‘poddanie’, ale też ‘kult’.

³¹ *Rehman* (ar. *rahman*) – ‘miłosierny’, ‘miłosierny’; w islamie jedno z imion Boga.

³² *Çile* (od *çil*, ‘czterdzieści’) – określenie czterdziestodniowego postu. Pobożni Jezydzi przestrzegają Czterdziestu [dni] Postu Letniego (*Çilê Havînê*) i Zimowego (*Çilê Zivistanê*).

³³ Ar. *nabat* – popularny na Bliskim Wschodzie cukier w formie grudek kryształów. W kurmandżi słowo to może także oznaczać ‘rośliny’, ‘roślinność’.

³⁴ W poezji sufickiej serce bywa opisywane jako ośrodek myślenia i spotkania z Bogiem, lecz także – podobnie, jak w filozofii greckiej – jako organ pośredni między najniższą, pożądliwą częścią duszy i rozumem, a zatem jako obszar, w którym dokonuje się walka duchowa pomiędzy tymi dwiema sferami. Wśród licznych sentencji zgromadzonych przez Abu al-Kasima al-Kuszajriego (986–1072) w jego encyklopedycznym *Liście o sufizmie*, czytamy, że „tak jak człowiek rozumny zwraca się do swego serca, myśli o Nim i rozpamiętuje Go (...), tak też poznający [*arif*] zwraca się do Niego, jako do swego Pana” (Quşayri 1997, s. 313); por. Nurbachsz 2000, s. 103–150.

14. Oko to sokół na wysokościach,
Serce – despota we wnętrznościach.
Oko widzi, serce pragnie.
Język mówi: – Za mną³⁵ podążaj!
Języku! Jakże bym ja cię rozczłonkował!
15. Oko to sokół na wyżynie,
Serce – despota na nizinie.
Oko widzi, serce pragnie.
Język mówi: – Przynieś i daj mi!
Och Języku, jakże bym cię wyciął u korzeni!
16. Język rzecze: – O serce, prezentuję się wdzięcznie³⁶!
[Jednak] nim nie zakiełkuje u ciebie i nie dosięgnie mnie [pragnienie],
Jestem podobny do szmatki niemej.
17. Me serce rzecze, rzecze,
Język niedojrzałe [słowa] leje,
Padyszach³⁷ wątrobę im piecze.³⁸
18. Serce me rzecze,
Język surowiznę leje,
Padyszach wątrobę im piecze.
19. Chwała Tobie, źródło Chwały!
O Panie, Tyś dał nam narowistą-duszę³⁹ i rozum⁴⁰ i pojmovanie.
Ja byłem na Wschodzie, a na Zachód⁴¹ mnie zabrałeś.

³⁵ Dosłownie – ‘ze mną’.

³⁶ *Ezî delalim* – ‘jestem uroczy’, *delal* może też oznaczać ‘gadatliwy’.

³⁷ Według Pira Dimy mowa tu o ‘panu języka’.

³⁸ Sens: „sprawi, że będą się męczyć, doznawać cierpień”.

³⁹ *Nefs* (ar. *nafs*, słowo r.ż.) – ‘ja’, ‘jaźń’, ‘ego’, ‘osoba’ i ‘dusza’ (por. ar. *nafas*, ‘dech’, ‘oddech’, ‘powiew’) jako obiekt filozofii i psychologii (ar. *ilm al-nafs*). Wziąwszy pod uwagę treść hymnu, w którym *nefs* traktowany jest podobnie, jak w tradycji sufickiej, słowo to tłumaczę je jako ‘dusza-narowista’ (‘narowista’ w sensie: ‘trudna w prowadzeniu’, ‘nieposłuszna’, ‘samowolna’ – od ‘narów’: ‘wada’, ‘przywara’, ‘zły nawyk’). Por. *Koran* XII 53: „dusza [*nafs*] bowiem pobudza do złego”; tamże LXXIX 37–40: „...dla tego, kto się zbuntował i wołał życie tego świata, zaprawdę, dla niego miejscem schronienia będzie ogień piekielny. Lecz dla tego, kto się lękał stawienia się przed swoim Panem i powstrzymywał duszę [*nafs*] od namiętności, to, zaprawdę, dla niego Ogród będzie miejscem schronienia” (*Koran* 286 i 317). Jak pisał Kuszajri (104–105), „wśród sufich nie jest zamierzone używanie w ogólnym znaczeniu wyrażenia ‘dusza’ (...). Raczej chcieli wyrazić przez ‘duszę’ to, co jest słabowite pośród cech właściwych sługi i naganne z jego właściwości moralnych i jego uczynków”. W twórczości sufickiej *nafs* bywa także nazywany instrumentem Szatana czy nawet utożsamiany z nim, np. przez Rumiego, który w III księdze *Masnawi* (zwrotka 3197 i 4053) pisał: *Nafs wa Szejtan bude zeawwal wohedi* (...). *Nafs wa Szejtan har do jek tan budand. Dar do surat chis ra benamudeand*, czyli: „*Nafs* i Szatan byli z początku jednym (...). Oboje, *Nafs* i Szatan, byli

20. Z Zachodu zabrałeś mnie na Wschód.

Hej duszo-narowista! Nie masz wiedzy⁴² ani dróg,
W ciężkie noce szukasz zdrad⁴³.

21. W ciężkie noce żądasz jeszcze więcej zdrad.

W domu pozostań!
Duszo-narowista, ty marzysz o zgaszeniu ognia lamp⁴⁴.

jednym ciałem, [lecz] ukazywali się w dwóch formach” (tł. A. R.: Rumi 1929, s. 182 i 231). *Nafs* bywa opisywany za pomocą symboliki węża, świni, narowistego wielbłąda i konia, którego próbuje okiełznać jeździec-rozum. *Nafs* odnosi się najczęściej do najniższej, ‘zwierzęcej’ części indywidualnej duszy (ar. *al-nafs al-amara*, *al-nafs al-hajawaniyya*) postrzeganej jako bezkresne i nienasycone siedlisko żądz, pychy i wad, które oddalają człowieka od Boga. Koncepcja ta jest analogiczna, a może i wzorowana, na obecnym w greckiej literaturze filozoficznej podziale duszy opisanym m.in. przez Platona w *Fajdrosie* (246a–b; 253c–255b), gdzie została ona przyrównana do skrzydatego zaprzęgu ciągniętego przez białego oraz czarnego konia, który to symbolizuje część ‘pożądliwą’ (gr. *τὸ ἐπιθυμητικόν*) duszy, którą woźnica-rozum musi opanować, aby wykształcić skrzydła i ulecieć ku boskiemu światu. Także w jezydzkiej poezji obecne jest porównanie *nafsu* do narowistego konia. Np. w *Qewlê Babekrê Omera* (Rešo 2013, s. 443–444), którego fragment zawierają niektóre wersje „Hymnu o pewnym adawijskim poranku”, zachęca się, aby panować nad *nefs* wędzidłem i uzdą, aby nie paść się na wszystkich pastwiskach, do których wyrwa go żądz. Podobne skojarzenia można odnaleźć w jezydzkiej legendzie o tym, jak Bóg polecił archaniołowi Gabrielowi wykonanie ciała Adama z czterech elementów, a następnie znalezienie dla niego duszy. Kiedy anioł udał się na poszukiwania, z morza wyłoniła się klacz i zniszczyła jego wytwór. Sytuacja się powtarzała. Anioł poskarżył się Bogu, ten odesłał go do klaczy, aby zapytał o przyczynę jej zachowania. Klacz zaś odpowiedziała: „nie chcę pozwolić, by Adam narodził się do życia, zostałby bowiem moim panem, panem, który by mnie zniewolił, abym stała się rumakiem bojowym walczącym w jego sprawie” (*Om Jesiderna eller satansdyrkarna*, Anholm 2001, s. 80, tł. A. R.); cf. Pirbari, Mossaki, Yezdin 2020, s. 240. Więcej na temat sufficientnego rozumienia duszy, zob. Nurbachszt 2000, s. 25–99; Awn 1983, s. 65–66. Jednak, jeżeli *nefs* zostanie umiarkowane i okiełznane, doznaje transformacji i jego siła, którą wcześniej cechowała samowola, pożądliwość i skupienie na samolubnym ‘ja’, staje się wehikułem prowadzącym mistyka ku Bogu. Mówiąc inaczej: namietność egocentryczna staje się teocentryczną. W tym kontekście można odczytywać dawną suficką i zarazem jezydzką legendę o kosmicznym drzewie i trzech ptakach, symbolizujących Boga, Anioła Szechsyna/Hasana al-Basriego oraz Gabriela/Anioła Pawia, który nie widział nic poza sobą samym i przez to nie potrafił rozpoznać Boga, który się na niego pogniwał i strącił go na ziemię, jednak rady Szejcha Hasana doprowadziły go do na powrót do Boga; zob. Rodziewicz 2022c, s. 306–309.

⁴⁰ *Aqil* (ar. *akl*) – ‘rozum’, najwyższa władza duszy łącząca człowieka z Bogiem. W jezydyzmie (podobnie jak i w nurtach mistycznych islamu, chrześcijaństwa i filozofii greckiej) to także pierwsza manifestacja Boga porównywana do białej perły, świetliste okrucy której rozsiane zostały po świecie, uwznętrzniona zwłaszcza w siedmiu aniołach, gwiazdach i świętych. Zob. Rodziewicz 2022c.

⁴¹ *Şam* (ar. *Szam*) – etymologicznie oznacza region ‘po lewej stronie’, ‘zachód’, synonim Damaszku i Syrii.

⁴² *Me’rifet* (Ar. *ma’rifā*) – mistyczne poznanie Boga, ‘gnoza’; por. przyp. 82.

⁴³ Por. opinię sufich przekazaną przez Kuszajriego (163): „I właśnie zostali zapytani szajchowie, czym jest islam, więc odpowiedzieli: Jest to zabijanie duszy mieczem oporu. I wiedz, iż ten, czyje nocne nieszczęścia duszy wschodzą jak gwiazdy, temu zachodzą blaski poufałości z Bogiem”.

⁴⁴ Lampa w sufickiej poezji jest często zarówno symbolem rozumu jak i *sur* (zob. wers 38 oraz przyp. 67).

22. Duszo-narowista, ty marzysz by płonąca przed nami lampa zgasła,
Uleciał Ptak Szczęścia⁴⁵,
Przez narowistą-duszę przyjaciel i Brat w Zaświatach⁴⁶ przestali nas poznawać.
23. Przyjaciel i Brat w Zaświatach już nas nie poznaje,
Wówczas, gdy sędzia Wiernym⁴⁷ się stanie,
Ty, duszo-narowista, marzysz by oddalić nas z drogi Jedynego Szlachetnego⁴⁸
jak najdalej.
24. Narowista-duszo, ty wątpliwości rodziś bez liku,
Twe serce nie będzie puste od pyłu, zdrady, ni od dymu.
Duszo-narowista, ty marzysz o naszym od wiary oddaleniu.
25. Narowista-duszo, ileż ty dokładasz starań,
Kiedy sędzia stanie na Kamieniu Arasat⁴⁹,
Duszo-narowista, ty marzysz by zrobić nam szach i mat.
26. Narowista-duszo, ty zrujnowałaś swój dom, o niewierna!
Ty nas pozbawiłaś zwycięstwa,
[I] nocy Szejscha Abrusa⁵⁰, Nocy Przeznaczenia⁵¹.

⁴⁵ Dosłownie: ‘bogactwa’ (*dewletî*). Być może odniesienie do mitycznego ptaka nazywanego Simorgiem i Anka’ą, opisywanego w literaturze mistycznej, m.in. przez Attara i Ibn Arabiego, która zaczętnęła tę postać z irańskich i arabskich podań ludowych.

⁴⁶ Brat (lub Siostra) w Zaświatach (*Birê/Xûşka Axiretê*) – nazwa instytucji religijnej, która odnosi się do osoby, którą każdy członek jezydzkiej wspólnoty powinien sobie obrać podczas specjalnego rytuału. Do zadań Brata/Siostry, poza codziennym wspieraniem w wierze, należy pośmiertne świadczenie o dobrych uczynkach osoby, której jest Bratem/Siostrą. *Axirî*: ‘koniec’, *axiret/axret*: ‘zaświaty’, ‘życie pozagrobowe’, ‘pośmiertne’. Zdaniem niektórych Jezydów, na Zakaukaziu paralelnie miała funkcjonować osobna instytucja religijna zwana ‘Przyjacielem w Zaświatach’ (*Yarê Axiretê*). Zob. Asatrian 1999/2000, s. 79–96.

⁴⁷ Ar. *Amin* – ‘wierny’, ‘zaufany’. W islamie imię to kojarzone jest z archaniołem Gabrielem, por. *Koran* XXVI 193, gdzie pada określenie „Duch Wierny” (*al-Ruh al-Amin*).

⁴⁸ Jedyne i Miłościwy to imiona Boga w zarówno w islamie jak i w jezydyzmie.

⁴⁹ Kamień, na którym Szejsch Adi i Szejsch Hasan będą sędzić dusze w Dniu Ostatecznym (*Roja Axretê*).

⁵⁰ Szejsch Abrus/Hewrus to jezydzki święty uważany za Pana Piorunów (*birusî/ birûsk*: ‘grom’, ‘piorun’, ‘iskra’).

⁵¹ ‘Noc Przeznaczenia’ lub ‘Noc Mocny’: nazwa święta upamiętniającego szczególną noc w jezydzkiej tradycji, kiedy Szejschowi Hasanowi została objawiona „Księga Objawienia” (ar. *Kitab al-Dżilla*). Święto to posiada taką samą nazwę, jak muzułmańskie *Laylat al-Qadr* (ar. *qaddara*: ‘określać’, ‘wyznaczać’), obchodzone nocą, podczas której Bóg wyznacza losy ludzkie i okazuje swą łaskę. Święto muzułmańskie obchodzone jest zazwyczaj w jedną z nieparzystych nocy przed dwudziestym siódmym dniem Ramadanu, kiedy to wspomina się objawienie pierwszych wersów *Koranu* Mahometowi, o czym wspomina się w surze *Al-Qadr*, która, co znamienne, recytowana jest także przez Jezydów podczas ich święta. Jezydzi twierdzą jednak, że analogia jest pozorna a ich święto obchodzone jest w innym terminie, często też nazywają je inaczej: Nocą Oczyszczenia lub Nocą *Beratu* (*Şevberat*). *Şevberat* jest świętem ruchomym, które obchodzone jest nocą podczas pełni, między 14 a 15 dniem miesiąca *Szaban* (8 miesiąca wg kalendarza muzułmańskiego). Notabene, także muzułmanie obchodzą święto o identycznej nazwie (ar. *Laylat al-bara’at*, pers. *Szab-e barat*) obchodzone w tym samym terminie,

27. Narowista-duszo, towarzyszeko przyjemności,
Ty siebie nie chronisz – ni od goryczy, ni od kwaśności,
Duszo-narowista, wstydz się oblicza-czarność⁵².
28. Narowista-dusza rzekła: – Rozumie, twe słowa są szczeniackie,
Nieszczęść i bied tego świata jest wiele,
Ten świat jest jak tłusty ogon – uderzcie go i odetnijcie.⁵³
29. Rozum na to rzecze: – Duszo-narowista, to nie tak.
Kto tknie zakazanego kawałka,
Tego spotka nieszczęście w Zaświatach.
30. Dusza-narowista jest ogromna – to morze, a nie studnia,
Na górze w garści wszystko trzyma,
Na dole – jest pod ręką⁵⁴ fakira⁵⁵.
31. Bycie fakirem to świętych filarów dziewięćdziesiąt i dziewięć,
Z dziewięćdziesięciu dziewięciu trzech wyuczcie się dla siebie,
By Ojciec⁵⁶ na zebraniu Księcia mógł przemawiać [w Waszej obronie]:
32. Jednym z filarów jest Poznanie –
Kto w sercu zyskał pewność⁵⁷ w Padyszacha [wiary],
Tego Padyszach bardzo pragnie.

które upamiętnia noc, podczas której Mahomet wyznaczył Kaabę w Mekce jako kierunek modlitwy. Zob. Elo 2013; Rodziewicz 2022d.

⁵² *Rû-reş* ('twarz-czarna'), oznacza 'hańbę'; podobnie w perskim (*ru-siah*) i innych językach Bliskiego Wschodu. Przeciwnieństwem jest 'biała twarz' (*rûsipî*), a więc 'powszechny szacunek' i 'nieposzlakowana opinia', o której mowa dalej w hymnie.

⁵³ Na Bliskim Wschodzie tłusty ogon owcy uchodzi za rarytas i bywa składnikiem wielu potraw. Tak więc sens tego zdania jest następujący: należy brać ze świata to, co daje przyjemność.

⁵⁴ Sens – 'pod kontrolą'.

⁵⁵ Dosłownie: '[świętego] męża-fakira'.

⁵⁶ Zdaniem Jezydów mowa tu o zastępcy ziemskiego ojca, tj. Bogu/Szejchu Adim, który będzie w Zaświatach pełnił rolę obrońcy zmarłego.

⁵⁷ *Yêqîn* (od ar. *jakîn*) – 'pewność', 'przekonanie'. Słowo to pojawia się w *Koranie*, np. XV 99: „Czcij twego Pana, aż przyjdzie do ciebie pewność!” (*Koran*, s. 317; por. tamże II 4; LVI 95). W sufizmie oznacza ostateczną stację na drodze wiary (*iman*), kiedy człowiek ją urzeczywistnił zyskując pewność najwyższej Prawdy, przewyższającą nawet rozum (*akl*) i wiedzę (*ma'rifa*), której jest potwierdzeniem. Wśród licznych sentencji sufickich poświęconych pewności, Kuszajri przekazał np. następujące: „Pewność jest fundamentem serca i przez nią jest doskonała wiara. A przez pewność jest poznawany Bóg, a przez rozum [*aql*] jest on oddalany [*uqila*] od Boga. (...) Wiedza jest tym, co cię zajmuje a pewność jest tym, co cię unosi” (s. 190–191); por. Hujwiri 1911, s. 144–148 i 272–273.

33. Prawdziwość⁵⁸ to z filarów jeszcze jeden,
Padyszach oddzielił [ją] od siebie,
I przemieścił przodem naprzeciw siebie⁵⁹.
34. Jednym z filarów jest Wstyd⁶⁰,
Padyszach [go] tam od siebie stworzył,
Tę Radę ustanowił w imię ‘Szichadi’ i ‘Melek Szejszyn’⁶¹.
35. Zabrał mnie na zebranie Szejszysma Tatar⁶²,
Przed nim stoi siedemdziesiąt tysięcy świętych i kalandarów⁶³,

⁵⁸ *Rastî* to słowo rodzaju żeńskiego może oznaczać także ‘rzeczywistość’, ‘prawdę’, ‘poprawność’. Dla odróżnienia od pochodzących z arabskiego słów *heq* (najczęściej oznaczającego Prawdę najwyższą, tj. Boga) i *heqîqet* (będącym także jednym z etnonimów Jezydów), *rastî* tłumaczę jako ‘prawdziwość’.

⁵⁹ Być może jest to odniesienie do koncepcji głoszonej przez jednego z najslawniejszych perskich mistyków, Mansura al-Halladza (858–922), będącego zarazem świętym jezydyzmu. Halladz opisując pierwsze stadia kosmogonii wspominał o wyłonieniu przez Boga z siebie swej pierwszej Osoby, którą pokochał widząc w niej Siebie samego. Pojawienie się tej pierwszej hipostazy można postrzegać zarówno w odniesieniu do pierwszego z aniołów (czczonego przez Jezydów), jak i światotwórczej Miłości Bożej; zob. Rodziewicz 2022b.

⁶⁰ Ar. *haja* – ‘wstyd’, ‘wstydlivość’, ‘nieskazitelność’, ‘przyzwoitość’, ‘czystość’, ‘skromność’. Kuszajri opisując ten termin przytacza m.in. następujące definicje sufickich mistrzów: „Wstyd jest skurczem serca dla uznania wielkości Pana. (...) Jest to widzenie Dobrodrojeństw i widzenie własnych niedoskonałości” oraz *hadis*: „Kto wstydzi się przed Bogiem prawdziwym wstydem, ten niechaj strzeże głowy i tego, co ona zawiera. I niechaj strzeże brzucha i tego, co on zawiera. I niechaj pamięta o śmierci i rozkładzie ciała. A kto pragnie osiągnąć życie ostateczne, niechaj porzuci ozdoby życia świata doczesnego. A kto uczyni to, ten już zawstydził się przed Bogiem prawdziwym wstydem” (s. 221–223). Owe trzy filary – *Nasîn*, *Rastî*, *Heya* – są mottem Międzynarodowej Jezydzkiej Akademii Teologicznej powstałej w 2019 w Tbilisi; zob. Rodziewicz 2022a.

⁶¹ Melek (‘Anioł’) Şêşsin (Szejsz Hasan) jest jedną z Siedmiu Tajemnic, której manifestacją miał być m.in. słynny mistyk Hasan al-Basri (642–728) oraz głowa rodu szejchów Adanich, kuzyn Szejszcha Adiego, Szejsz Hasan ibn Shejsz Adi Abu al-Barakat (ok. 1195–1245 lub 1254), któremu przypisuje się ubóstwienie Adiego i ustanowienie niektórych innych zasad jezydyzmu. Wszystkie te postaci, pomimo życia w różnych czasach, są uznawane przez Jezydów za tożsame. Dlatego nie dziwi, że np. w niektórych jezydzkich spisach (tzw. *mszurach*) muridów przechowywanych w rodzinach pirów, zamiast podpisu Szejszcha Hasana widnieje podpis „Hasan al-Basri”. Por. przyp. 12 i 51. Zob. też Rodziewicz 2022c, s. 62–63 i 616–620.

⁶² Imię Szejszys/Szeszys (Şêşims: Szejsz Szams, ‘Starzec Słońce’), odnosi się do jednej z Siedmiu Tajemnic, która ujawniła się jako anioł Melek Şêşims, i wcieliła się np. w mistrza Dżalaladina Rumiego, Szamsa Tabriziego (ok. 1185–1248) oraz w jezydzkiego przywódcę religijnego, głowę szejchów Szamsanich, Szamsaddina (Szejsz Szamsa al-Dina), który nosił przydomek ‘Tatar’. Nie jest jasne, skąd wzięło się to określenie. *Teter* może być odniesieniem do ‘dysku’ solarnego, bądź też jakichś związków rodziny Szamsa z Mongołami (‘Tatarami’). Wedle jednej z legend, żoną Szamsa miała być Mongołka. Zob. Rodziewicz 2022c, s. 604–606.

⁶³ W najstarszej jezydzkiej poezji nie pada ani słowo ‘sufi’ ani ‘sufizm’, które kojarzone są przez Jezydów z islamem, natomiast wspomina się fakirów, derwiszy i właśnie kalandarów, tj. wędrownych ascetów niezwiązanych z konkretną religią i nieskrępowanych zasadami prawa religijnego (*szaria*). Odnosnie do znaczenia terminów *qalandar* i *qalandarija*, zob. Spencer 1971, s. 264–267.

Wszyscy opasani, w czarnych *cherkach*⁶⁴, złotych chałatach⁶⁵,
Wszyscy święci [świecą] łuną światła⁶⁶.

36. W kim będzie Prawdy Tajemnica⁶⁷,
Szlachetne będą wszystkie jego dzieła,
Na zebraniu Boga będzie miał Rodzica.
37. Ten, kto pojmie Tajemnicę Prawdy,
[I] zachowa czujność przed zwodniczymi snami,
Powab tego świata ostygnie przed jego oczami,
Będzie miał Ojca na Wszechmogącego Księcia zebraniu.
38. O derwiszu, Tajemnica Prawdy jest świecącą lampą,
Kulawi i chromi jej unikają,
To dobrze, jeśli derwisz, będzie siedział w kącie domu i oddawał się modlitwie
w ciemnym, mrocznym miejscu.

⁶⁴ *Xerqe* (ar. *cherka*, ‘szmata’) – wełniane odzienie derwiszy i sufich, które jest zarazem symbolem podążania drogą mistyczną wytyczoną przez mistrza duchowego, który nakłada *cherkę* na ucznia przyjmując go do bractwa mistycznego oraz – przekazując własne okrycie – przekazuje też błogosławienie, charyzmę (pers. *farr*, ar. *baraka*) i zwierzchnictwo nad bractwem ustanawiając tym samym łańcuch następców (ar. *silsila*). W sufizmie obecne jest porównanie serca mistyka do *cherki* skrywającej Boga. W jezydyzmie *cherka*, barwiona na ciemno liśćmi orzecha zwanego *zergüz*, noszona jest przez fakirów i uznawana za symbol oddania Bogu. Najstarsze *cherki* z czasów Szejcha Adiego, zwł. jego kuzyna, Szejchubekra (Szejcha Obakra/Abu Bakra), pokazywane są publicznie podczas specjalnych uroczystości. Ich strzępy przechowywane w jezydzkich sanktuariach i traktowane jak relikwie. W jezydzkiej kosmogonii *cherka* odgrywa rolę symbolu Chwały (awest. *chwarena*, gr. *δόξα*) otaczającej Boga. Opisuje się ją za pomocą oksymoronu jako ‘światlistą czarną *cherkę*’. *Cherce* poświęcona jest zarówno specjalna modlitwa (*Du’a Xerqe*), jak i hymn (*Qewlê Xerqe(y)*), w którym mowa o tym, że przed stworzeniem świata *cherka* była świetlistym odzieniem Boga: „*Berî dinya nebû (...) Xerqe libsê Xwedê bî xwe bû (...) Xerqe libsê nuranî*” (Heci 2002, s. 332–334); por. Rodziewicz 2022c, s. 122–127; Elias 2001, s. 275–289; Elmore 1999, s. 1–33; Skalski 2008, s. 91–96.

⁶⁵ *Hile* – włosiennica, wykonana z sierści narzutka jezydzkich świętych. Podczas obchodów Święta Zgromadzenia Szichadiego (*Cejna Cemayêl/Jemiya Şîxadî*), w trakcie ceremonii *sema*, przewodniczący jej fakir nosi na sobie czarne „*taç û hilê*” (włosienicę oraz nazywany ‘koroną’ rodzaj czarnego kaptura wykonanego ze splecionych sznurków zasłaniających twarz) należące wedle podań do samego Szejcha Adiego.

⁶⁶ Owe czarne *cherki* i złote świetliste chałaty siedemdziesięciu tysięcy zastępów świętych przywodzą na myśl następujący *hadis* przywołany przez Ibn-Arabiego w *Objawieniach Mekkańskich* (*Al-Futuhat al-Makkiya* II 110, 30): „Prorok powiedział: *Bóg ma siedemdziesiąt – lub siedemdziesiąt tysięcy – zasłon światła i ciemności. Gdyby je usunięto, Chwała Jego Oblicza spaliłaby na popiół wszystko, co postrzegają oczy stworzeń*” (tłum. A. R., za przekładem angielskim, Ibn Al’Arabi 2002, s. 46).

⁶⁷ *Sur/surr* (Ar. *sirr*) – ‘tajemnica’, ‘istota’, ‘esencja’: kluczowe pojęcie w sufizmie, który lokuje ową ‘tajemnicę’ w sercu jako ośrodek wewnętrznego spotkania z Bogiem, w którym mówi On do człowieka. Zob. Quşayri, s. 106. W naszym hymnie, w wersji 38 porównuje się go poetycko do świecącej lampy. W jezydyzmie termin ten wiąże się z symboliką światła (*nûr*) i odnosi się zwł. do tzw. Siedmiu Tajemnic (*Heft Sur*). W pojęciu Jezydów *Sur* to istota Boga, która uwewnętrzniła się wpięrow w aniołach i czterech elementach a następnie w ciałach niebiańskich i ludzkich. *Sur* Anioła Pawia został wpięrow przekazany (przez Anioła Syna/Hasana) Adamowi a następnie mu odebrany i oddany jego synowi Szahidowi ben Dżarowi, a po nim m.in. Jezydowi ibn Mu’awiji i Jezydom; por. przyp. 85. Zob. *Hymn Tajemnic* (*Qewlê Sura*), Reşo 2013, s. 265–269; Rodziewicz 2018c, Rodziewicz 2021; Nurbachsz 2000, s. 163–173.

39. To dobrze, kiedy derwisz jest wolny i nieskalany,
Pod imieniem ‘białej twarzy’⁶⁸ będzie znany.
Na początku Szichadi powierzył *cherkę* Szejchubekrowi⁶⁹.
40. O derwiszu! *Cherka* jest schronem.
Dla tego, kto goryczy wychylił czarę,
Bycie derwiszem jest dozwolone⁷⁰.
41. O derwiszu, *cherka* jest schronieniem zawstydzienia,
[Dla] tego, kto wnet podąży za wyznaniem⁷¹ i filarami *cherki* Szichadiego,
Cherka to [ta] *cherka*, która dla mężów w Zaświatach jest barierą.
42. O derwiszu, *cherka* jest marzeniem,
[Dla] tego, kto drogą wyznania i filarów *cherki* Sułtana Szichadiego pójdzie,
Cherka to [ta] *cherka*, która w Zaświatach stanie się dla mężów świadectwem.
43. O derwiszu, na rękawie *cherki*⁷² napisano:
Czego nie podniosłeś rękami, tego nie odkładaj na próżno!
Cherka to [ta] *cherka*, [przez] którą Baluli Diłan⁷³ i Bajazyd Bistami⁷⁴
proszą na zebraniu Sułtana Szichadiego by marzenia ich spełniono.
44. Na ziemi jestem Azraelem, w niebiosach – Świętym Aniołem,
W sercach Aniołem Kusicielem⁷⁵.
To, co dobrego w tym świecie widziałem:
Było żebrać miską, koszem, laską i kielichem⁷⁶.
Tak, głupcy są ślepi, [sekrety] prawdziwej drogi Szichadiego i Anioła Szejch-Syna
są im nieznane.

⁶⁸ ‘Biała twarz’ (*rûsipî*) może być rozumiana jako ‘nieskazitelną opinią’ i ‘dobra reputacja’, przeciwieństwo wspomnianej wcześniej ‘czarnej twarzy’. Na temat funkcjonowania tego pojęcia w kulturze Bliskiego Wschodu, zob. M. Rodziewicz 2018, s. 274–285.

⁶⁹ Szejch Abu Bakr/Obekr/Szejchubekyr (*Şêxûbekir*): wcielenie jednej z Siedmiu Tajemnic która ujawniła się wpięć jako anioł, Melek Szejchubekyr, a następnie jeden z towarzyszy Szejcha Adiego, któremu przekazano *cherkę*. Jego grobowiec znajduje się Laliszu, w tym samym budynku, co grobowiec Szejcha Adiego i Szejcha Hasana.

⁷⁰ *Helal* (ar. *halal*) – przeciwieństwo tego, co jest ‘zakazane’ (*heram*, ar. *haram*).

⁷¹ *Ol* – ‘wiarą’, ‘wyznanie’, ‘religia’, ‘zasady religii’; por. hasło *öl*, Cabolow 2010, s. 57. Wg Pira Dimy termin ten oznacza przede wszystkim ‘wiarę’.

⁷² W innej wersji: ...*xerqeyî Şîxadi* – ‘...*cherki* Szichadiego’.

⁷³ Prawdopodobnie mowa o słynącym z pobożności Wahabie ibn Amrze z Kufy (VIII w.), który, aby uniknąć śmierci z rąk kalifa Haruna al-Raszida, za radą imama Musy al-Kazima uciekł przed prześladowaniami i sprawami życia codziennego przywdziewając łachmany i udając szaleńca, przez co zyskał przydomki Bahlul (‘głupiec’, ‘wariat’) i Madżnun (‘szaleniec’).

⁷⁴ Bajazyd Bistami (804–874) słynny perski mistyk nazywany Sułtanem Gnostyków (*Sultan al-Arifin*).

⁷⁵ Koraniczny epitet Iblisa (zob. *Koran* CXIV 4).

⁷⁶ Atrybuty derwisza. *Keszkul* (*keşkül*) to rodzaj wydłużonej półzamkniętej misy z niewielkim otworem do zbierania jałmużny, wykonane z ogromnego nasiona lodojicy seszelskiej (uważanego za największe nasiono na świecie), drewna lub miedzi. *Zembil* to wyplatany, wiklinowy lub palmowy, kosz.

45. Mój Padyszachu, tego świata i Zaświatów,
Sułtan Jezyd dźierży pierścień⁷⁷ mocy,
Chwała i dzięki Bogu za to, że nas uczynił częścią Tradycji!⁷⁸
46. Anioł Fachradin⁷⁹ swemu Padyszachowi zadaje pytanie:
Owszem, mój drogi, imię twe słodkie, szacowne, dostojne⁸⁰
Ty cztery księgi⁸¹ na dół zesłałeś,
[Lecz] nam żadnej prawdziwej Tajemnicy nie objawiłeś.
47. Anioł Fachradin swego Padyszacha zapytuje:
Tak, mój drogi, imię twe słodkie, szacowne, dumne,
Ty cztery księgi na ziemię spuściłeś,
[Lecz] dla nas żadnej prawdziwej Tajemnicy jawną nie uczyniłeś.
48. Padyszach odrzekł: – Fachrze, racja, jest właśnie tak, jak powiedziałeś,
Postępowanie mąciwodów na porażkę jest skazane,
W Dniu Ostatecznym wszystkie ich dzieła za grzech zostaną uznane.
49. Padyszach rzecze: – Fachrze zrodzony w książęcej rodzinie,
Roztropnych znawców wiedzy⁸² tyś był przewodnikiem⁸³,

⁷⁷ W *Qewlê Zebûni Meksûr* (zwr. 7: Rodziewicz 2018a, s. 209) pojawia się ta sama fraza, lecz zamiast o pierścieniu mowa o „piórze mocy” (*qelega qudretê*).

⁷⁸ Różne warianty tej frazy (np. *Ya Rebî şikir, ez dame ser pişka şunetê* – „O Panie, dzięki Ci, żeś mnie uczynił częścią Tradycji”) obecne są też w innych hymnach, np. w *Qewlê Zebûni Meksûr* i *Qewlê Mela Abû Bekir*.

⁷⁹ *Melek Fexredîn* – Anioł Fachradin jest jedną z Siedmiu Tajemnic, postrzegana jako *sur* Księżyca, nestoriańskiego mnicha i świętego, Rabbana Hormuzda (VII w.), mużulmańskiego mistyka Fachr al-Dina al-Raziego (1150–1210) i jezydzkiego świętego, Szejcha Fachra al-Dina/Fachradina, któremu tradycyjnie przypisuje się autorstwo jezydzkich hymnów.

⁸⁰ Inne możliwe tłumaczenia słowa *extiyar* to ‘wybrane’ lub ‘starodawne’. Por. *extiyar* (‘wybór’, ‘wola’, ‘prawo’), *extiyari* (‘starość’, ‘swoboda wyboru’), *êxtiyar/ixtiyar* (‘starzec’). Oficjalny tytuł zwierzchnika religijnego wszystkich Jezydów pochodzącego z rodu szejchów Szamsanich, zwanego też Ojcem Szejchem/Starcem (*Babê/Bavê Şêx*) to *Extiyarê Mergêhê*, tj. Starzec Margi (określenie regionu, w którym znajduje się Lalisz).

⁸¹ *Tora* (*Tewrat*), *Psalm*y Dawida (*Zebûr*), *Ewangelia* (*Încîl*) i *Koran* (*Quran*).

⁸² Owi ‘znawcy wiedzy’ (*xelkê êrifî zanayî*) bywają też określani ar. słowem ‘*erfan*’ (‘gnostycy’), od *ma’rifat* (kurm. *me’rifet*): ‘wiedza’ i *zanayî*: ‘znanie’, ‘wiedza’. Wszystkie te terminy odgrywają znaczącą rolę zarówno w jezydyzmie, jak i w sufizmie. Jak pisze Kuszajri: „Każda wiedza [*ilm*] jest poznawaniem, *ma’rifat*, a każde poznawanie jest wiedzą. Każdy uczony – znawca sprawy Boga jest poznającym, znawcą, a każdy znawca jest uczonym. I wśród tych ludzi (sufich) poznawanie jest cechą tego, kto poznaje Prawdę (...). A kiedy stał się on wyobcowany ze stworzeń i nieszczęście własnej jaźni (...). I trwała w tajemnicy wraz z Bogiem jego poufałość i Prawda w każdym mgnieniu oka wobec Niego. Wtedy stała się ona na nowo stworzona przed obliczem Prawdy, przez powiadomienie o Jego tajemnicach (...). Wtedy nazywa się to u niego ‘Znawcą’, a jego stan nazywa się ‘poznawaniem’ [*ma’rifat*]” (*Ar-Risala al-Quşayriyya*..., dz. cyt., s. 312).

⁸³ *Îmam* (ar. *imam*) – ‘przywódca’, ‘przewodnik’. W innej wersji hymnu zamiast *Te îmamî kir...* jest *Te pêşîmamî kir...* Peszimam (lit. ‘pierwszy przywódca’) to jedna z najwyższych funkcji w jezydzkim duchowieństwie piastowana przez szejchów z rodu Adanich (potomków Szejcha Hasana), którzy jako jedyni wyłączeni byli z zakazu posługiwania się piśmem. Peszimamowie pełnią funkcję najwyższych sekretarzy i strażników wiary. Odpowiedzialni są za troskę nad zachowaniem tradycji

Ty gdzieś widziałeś to, co prawdziwe?

Powiedział: – Tak, mój drogi, to Hymn i Prawda⁸⁴ na zabranii fakirów.

50. Padyszach rzecze: – Fachrze mój, wielkiej sławy godzien

Tyś siedemdziesięciu dwóm narodom⁸⁵ przewodził,

Ty gdzieś widziałeś to, co prawdziwe?

Powiedział: Tak, mój drogi, na zebraniu fakirów: Hymn i Prawdę.

51. Fachrze mój, znawco drogi,

Zakończenie tego hymnu [do] Pana [naszego należy],

Anioła Śmierci⁸⁶, Dawida ben Darmana⁸⁷ i Gawana Zarzana⁸⁸ i każdego
z czterech braci⁸⁹.

Myśmy ułomni, Szichadi doskonały⁹⁰.

religijnej, a w czasach przed złamaniem tabu piśmienności, za kontakty z zewnętrznym światem, zwł. muzułmańskim. Obecnie funkcję tę piastują trzy osoby: Wielki Peszimam (*Pêşîmamê Mezin*), Peszimam Baby Szejcha (*Pêşîmamê Babê Şêx*) zwany też Peszimamem Margi (*Pêşîmamê Mergêhê*), oraz Peszimam Fakirów (*Pêşîmamê Feqîran*) z Sindżaru.

⁸⁴ *Heqîqet* – ‘prawda’, ‘prawdziwość’, ‘rzeczywistość’, w języdyzmie to także etnonim, podobnie jak ‘Tradycja’, zakorzeniony w sufickim podziale na mistyczne etapy dochodzenia do Boga: *szaria*, *tarika*, *hakika*, *ma’arifa*.

⁸⁵ Wedle Jezydów potomkami Adama i Ewy są 72 narody, zaś oni sami stanowią naród osobny, który pochodzi wyłącznie od samego Adama i jego syna Szahida ben Dżara (lit. ‘Świadka, syna sło-ika’). Ów, poczęty cudownie bez udziału Ewy z nasienia złożonego w glinianym słoju, z niebiańską hurysą spłodził Jezydów. Zob. Nicolaus, Rodziewicz 2023, s. 500–512.

⁸⁶ *Melek li mewt* to w tradycji koranicznej epitet anioła Azraila (utożsamianego przez Jezydów z Aniołem Pawiem) jako Anioła Śmierci (ar. *Malak al-Mawt*).

⁸⁷ Dawid/Dawud syn Dermana: jezydzki pir, który zapoczątkował jeden z wciąż istniejących rodów pirów. Ben Derman bywa mylnie utożsamiany jednym z najbliższych towarzyszy Szejcha Adiego, też pirem, zwanym Dawidem Sługą (*Dawidî Xerbend*), Zob. *Qewlê Pîr Dawûd* (Pirbari, Mossaki 2020; Kreyenbroek 1995, s. 282–288; Kreyenbroek, Rashow 2005, s. 127–130).

⁸⁸ *Gavanê/Gavê Zerzan* (*gavan* – ‘pasterz bydła’, *ga*: ‘byk’) – jezydzki święty uważany za opiekuna bydła.

⁸⁹ To Cztery Tajemnice (spośród Siedmiu), tj. cztery pierwsze emanacje boskości wyłonione u zarania świata z pierwotnej Perły, bądź też ich manifestacje: cztery anioły, cztery elementy lub czterech jezydzkich świętych szejchów: Szamsadin, Fachradin, Sidżadin i Nasredin lub: Adi, Syn (Hasan), Nasredin, Sidżadin. W jezydzkich utworach kosmogonicznych występują jako „czterej przyjaciele” (*çar yare*), za pomocą których Bóg ukształtował ciało makrokosmosu (wszechświata) i mikrokosmosu (Adama), jako że ich istoty (*sur*) odpowiadały czterem elementom (ziemi, wodzie, wiatrowi/powietrzu, ogniovi). W *Qewlê Zebûnî Meksûr* (Rodziewicz 2018a, s. 213–215) przedstawia się to następująco:

<i>Av ji durê diweriya,</i>	Woda z perły się łała
<i>Bû behr û pengiya,</i>	Stała się morzem i rozlała
<i>Padşê min merkeb dibest û li nav geriya.</i>	Mój Pan i Władca spłótł łódź, by po nim pływała.
<i>Padşê min li merkebê dibû siyare,</i>	Mój Pan i Władca znalazł się na niej
<i>Padşayê û her çar yare,</i>	Z wszystkimi czterema towarzyszami
<i>Lê seyrîn çar kinare,</i>	Cztery strony objeżdżałi.
<i>Li Lalişê sekinîn got: «eve heq ware».</i>	Oto prawdziwe miejsce – rzekł, gdy zatrzymali się w Lalisz. (...)

Ku kinyat pê zeynand,
Çar qism tê hincinand,

Kiedy się tylko świat przystroił
Przemieszał cztery elementy [, spoił]

Qewlê sibeyek ji yê E'dewîye

1. *Çi sibeyek ji yê E'dewîye,
Da bidin medehêt Şêxê 'Edîye,
Heca me Zimzime û mixare û kafe û Kaniya Sipîye.*
2. *Hece û şik tê nîye,
Ewe qubleta me sunîya⁹¹,
Padşa bi xwe Siltan Şîxadîye.*
3. *Zimzim û Qubletbidorin,
Kursiyê batinda bi morin,
Ew mikanê Êzîdê minî sorin.*
4. *Birme Lalişa mîra,
Min li wê dîtî coqetê feqîra,
Ez koçek bûm, kirme xadimê pîra.*
5. *Birme dîwana bi reng,
Min li wê dîtî şaz û mux'nî, ax'ler û çeng,
Dîndara Siltan Şîxadî minasibî xasane,
Bar tê nîne xelkê xamî, înkârî, leng.*
6. *Birme dîwana zerbaba,
Min li wê dîtî cindîyê mîr yê zorî zave,
Xudanîman, xudanerkan dê li Padşê xwe kin silave.*
7. *Birme wê dîwanê,
Bi destûrî xudanê erkanê,
Mêr ji Padşê xwe didin nişanê.*
8. *Feqîrî not û neh erkane,
Ewil e'badeta zimane,
Nasbûnî serxîtmê wane.*

*Axe û ave û baye û agire,
Qalibê Adem pêxember jê nijinand.*

Ziemię i wodę i wiatr i ogień
Proroka Adama powłokę z nich zrobił.

Por. „Hymn o Czarnym Farkanie” (*Qewlê Qere Ferqan*: Reşo 2013, s. 216):

*Dahir kirin her çar yarê zergûne
'Eslzade, Şîxadî û Melik Şêx Sine
– Nasirdîne û Sicadîne
Ewan ev dinya bikar tîna*

Zostali ujawnieni czterej mądrzy/złoci przyjaciele:
Szichadi i Anioł Szejjch-Syn – szlachetne ich korzenie
Nasredin i Sidżadin,
Im ten świat [zawdzięcza] w ruch wprawienie.

Ostatni zwrot do Anioła Śmierci, Gawana Zarzana i czterech braci kończy także kilka innych jezydzkich hymnów, np. „Hymn o Ziemi i Niebie” (*Qewlê 'Erd û 'Ezman*) i *Qewlê Qere Ferqan*.

⁹⁰ To najczęstsza fraza kończąca jezydzkie hymny podkreślająca szczególny status Szejjcha Adiego.

⁹¹ W innej wersji hymnu: *me E'dewîya* – ‘nas – adawitów’.

9. *Nasbûnî xwe nas kir,
Bi xofê xwe xilas kir,
Mêr bi xêr digehîşte ber Padşayî.*
10. *Hincîyê hukim kir li zimanî,
Ew borîye ber Rehmanî,
Weye wekî çil çile û micade hilanî.*
11. *Hincîyê hukim kir zimanê xweye,
Bizane bi wezna deng bikeye,
Ew ne hewceyê çile û micadeye.*
12. *Hey zimano yê xebate,
Xebera xweş şekire û nebate,
Xebera nexweş çi mife'te,
Dê dilê hisayî⁹² pê key rehetê.*
13. *Hey zimano yî sotinê,
Xeberek wa heye ne ya gotinê,
Dê bo çi dahirkî rûyê dine?*
14. *Çav bazîyê serî,
Dil xundkare wê li berî,
Çav dibîne, dil dixwaze,
Ziman dibêje: ji minra werî!
Zimano, xwezî min tu kirbayî ker bi kerî.*
15. *Çav bazîyê bilinde,
Dil xundkare wê li binda,
Çav dibîne, dil dixwaze,
Ziman dibêje: bîne û minde!
Hey zimano, xwezî min tu birîbaye ji binda.*
16. *Ziman dibêje: dilo, ezî delalim,
Heta ji bal te nexulîqe û neyê bal min,
Ez perçûmekî kerî lalim.*
17. *Dilê min dibête, dibête,
Ziman xamya dirête,
Padşa cerga lê dibirête.*
18. *Dilê min dibêjî,
Ziman xamya dirêjî,
Padşa cerga lê dibirêjî.*

⁹² W innej wersji: *dilê însanî* – ‘ludzkie serce’.

19. *Sibhane ji te sibhane,
Ya Rebî, te da min nefş û aqil û fehme,
Ez li Şerqê bûm, birme Şame.*
20. *Ji Şamê birme Şerqê,
Hey nefşê, bê me'rifetê, bê rê,
Şevêt giran de'wê dikî li x'edre.*
21. *Şevêt giran tu de'wê dikî li x'edre zêde,
Tu rûnê di malê da,
Nefşê, te xeyale hisakî çirê pête.*
22. *Nefşê, te xeyale li me hisa bikî çirayêt gurî,
Teyrê dewletê firî⁹³,
Suxmeta nefşê yar û birê axretê nasîn ji me birî.*
23. *Yar û birê axretê ji me birî nasîne,
Wekî qadî dibte emîne,
Nefşê, te xeyale me xilas bikî ji rêya Yekî Kerîme.*
24. *Nefşê, çendî tu dikî gumanê,
Dilê te xalî nabe ne ji tozê, ne ji xedre, ne ji dûxanê,
Nefşê, te xeyale tu me xilas bikî ji îmanê.*
25. *Nefşê, tu çendî dikî xebatê,
Wekî qadî sekinî ser Berê E'rsatê,
Nefşê, te xeyale tu me bihêlî li kiş û matê.*
26. *Nefşê, te mal li xwe xirab kirîye hey kifrê,
Te em xilas kirin ji nesrê,
Ji leylûn Şêx E'brûs ji Leylet li qedrê.*
27. *Nefşê, yara xweşîya,
Tu xwe nahîfzînî ne ji te'lîya û ne ji tirşîya,
Nefşê, her şerm bike ji rûşîya.*
28. *Nefşê go: aqilo, xeberê te di kurin,
Qeda û qutkê vê dinyayê pirin,
Ev dinya dunge lê bidin û bibirin.*
29. *Aqil dibêjtê: nefşê neweta,
Hincîyê luqmekî bixwe bê reda,
Dê li axretê li pêşîyê bê qeda.*

⁹³ Ta sama fraza obecna jest w bardzo podobnym kontekście także w *Qewlê Seremergê* (zwrotka 22: Kreyenbroek, Rashow 2005, s. 343).

30. *Nefsa kibîre, behre, ne bîre,
Li jor ser destê a'mêye,
Li jêr bin destê mêrê feqîre.*
31. *Feqîrî not û neh erkanê miqerimin,
Ji not û neha sêya bi xwe bi'elimin,
Babekî dê li dîwana Mîr pê bikelimîn.*
32. *Erkanek jê nasîne,
Hincî Padşa li dil kir yêqîne,
Padşê qewî xoş divêne.*
33. *Erkanek jê rastî,
Padşê ji xwe bîrastî,
Pêş miqabilî xwe veguhastî.*
34. *Erkanek jê heyaye,
Padşê⁹⁴ ji nik xwe kir peydaye,
Ev meclis bi navê Şîxadî û Melek Şêxsin kir avaye.*
35. *Birme dîwana Şêşimsê Teter,
Li ber sekinî heftê hezar xas û qelender,
Temam kemberbest, xerqe reş, hile zer,
Temam xasin xudanneder.*
36. *Kesê sura heqiyê li wî bî,
Kul û emelê wî çê bî,
Babek dê li dîwana Xwedê bî.*
37. *Kesê ji sura heqiyê xeberdar bî,
Ji xewa xilfetê şiyar bî,
Zeyneta vê dinyayê li ber çava sar bî,
Babekî dê li dîwana Mîrê Cebâr bî.*
38. *Ya derwêş, sura heqiyê çirayê geşe,
Leng û berdoleng neye xweşe,
Qence mêrê derwêş rûnê kuncê xanya, e'badet bike cîyê tarî û reşe.*
39. *Qence derwêş hur bin bukir,
Rûsipî bin bi nav û dikir,
Ewil Şîxadî xerqe sipartibû Şêxûbekir.*
40. *Ya derwêş, xerqe sitare,
Hinciyê vexwar bû ji kasa te'le,
Derweşî bo wî ye helale.*

⁹⁴ W innej wersji hymnu Şîxadî.

41. *Ya derwêş, xerqe sitar li e'yûbe,
Hincîyê bi ol û erkanê xerqê Şîxadî bên zû be,
Xerqe ew xerqeye li axretê bo mêra dibe tixûbe.*
42. *Ya derwêş, xerqe mirade,
Hincîyê bi ol û erkanê xerqê Siltan Şîxadî bike ce'de,
Xerqe ew xerqeye li axretê bo mêra dibe şehde.*
43. *Ya derwêş, li huckê xerqeyî nivîsiye:
“Tiştê hilnegirt bi destê, danenî ji qeste”!
Xerqe ew xerqeye Balûlê Dîwana, Bayezîdê Bestame li dîwana Siltan Şîxadî miraza
xwe pê dixwaste.*
44. *Li erda E'zrayîlim, li ezmana Melekê Xasim,
Di dilada Melekê Waswasim,
Xweşiya li vê dinyayê min dît:
Keşkûl û zembîl û wekaz û kasin,
Belê, xafil korin, heq riya Şîxadî û Melek Şêx Sin nenasin.*
45. *Padşê minoyî dinê û axretê,
Li destê Siltan Êzîd gustîla qudretê,
Elhemdûlillah û şikir, em havêtine ser pişka sunetê.*
46. *Melek Fexredîn ji Padşê xwe dike pirsiyare:
Belê ezîzê min, navê te şîrînî şerîf extiyare,
Te çar kitêb nazil kirine xware,
Te qet sureke heqiyê ji mera nekir dahire.*
47. *Melek Fexredîn ji pirsiyar Padşê xwe dikire:
Belê ezîzê min, navê te şîrînî şerîfî faxire,
Te çar kitêb nazil erda dikire,
Te qet sureke heqiyê ji mera nekir dihare.*
48. *Padşa go: Fexro weye, raste û xebera teye,
Rabûn û rûniştina beygoya beyteşeye,
Roja axretê kul û e'melê wan kirine bo wan guneye.*
49. *Padşa dibêje: Fexro ji malêt mîra,
Te îmamî kir ber xelkê êrif zanayî jîre,
Te ya heqiyê li kîder dîte?
Go: belê, ezîzê min, qewl û heqîqete li dîwanêt feqîra.*
50. *Padşa dibêje: Fexrê mino pir wesfete,
Te îmamî kir ber heftê û du milete,
Te ya heqiyê li kîder dîte?
Go: belê, ezîzê min, li dîwanêt feqîra qewl û heqîqete.*

51. *Fexrê mino yî rêzane,*
Temametiya vî qewlî xudane,
*Melek li mewt, Dawidî bin Derman û Gavanê Zerzane û her çar birane*⁹⁵.

Em kêmin û Şîxadî temame.

BIBLIOGRAFIA

- Algin, Yilmaz. *Êzdîkî – die Sprache der Êziden?*. „ÊzîdîPress”, 12 września 2018, www.ezidipress.com/blog/ezdiki-die-sprache-der-eziden [16.09.2023].
- Anholm, Maria. „Om Jesiderna eller satansdyrkarna”. Anholm, Maria, *Jesid-Kurderna (Djävulsdyrkare)*. Apec Förlag, Stockholm, 2001, s. 75–99.
- Asatrian, Garnik. *The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the “Brother” and the “Sister” of the “Next World”*. „Iran and the Caucasus”, t. 3/4, 1999/2000, s. 79–96.
- Awn, Peter J. *Satan’s Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology*. Brill, 1983.
- Babinger, Franz. „Padishah”. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. 8, red. P. Bearman i inni, Brill, 1995, s. 237.
- Cabolow, Ruslan L. Etimologiceskij slowar’ kurdsogo jazyka, t. 2, Wostocznaja literatura, Moskwa, 2010.
- Celîl, Ordîxan, Celîl, Celîlê. *Zargotina K’urda: Kurdsij fol’klor*, t. 2, Nauka, Moskwa, 1978.
- Elias, Jamal J. „The Sufi Robe (Khirqā) as a Vehicle of Spiritual Authority”. *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, red. Stewart Gordon, Palgrave Macmillan, New York, 2001, s. 275–289.
- Elmore, Gerald. *Ibn al- ‘Arabî’s Testament on the Mantle of Initiation (al-Khirqah)*. „Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society”, 26, 1999, s. 1–33.
- Elo, Hecî. *Cejnên Êzdîyan – „Şevberat”*. *Cejnên Ezîdîyan*, red. Eskerê Boyîk, Mala Êzdîyan Oldenburg, Hewlêr 2013, s. 267–274.
- Hecî, Bedel F. *Bawerî u Mîtologiya Êzdîyan. Çendeha Têkstin û Vekolîn*. Hawar, 2002.
- Hujwiri, ‘Ali ibn ‘Uthman al-. *The Kashf al- Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, Brill, 1911.
- Ibn Al’Arabi. *The Meccan Revelations*, t. 1, red. Michel Chodkiewicz, tłum. William C. Chittick, James W. Morris, Pir Press, 2002.
- Ibn Challikan. *Wafajat al-Aj’an wa-Anba’ Abna’ al-Zaman*, t. 3. Dar Sader, 1970.
- Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*, t. 2, tłum. Baron Mac Guckin de Slane, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Paris, 1843.
- Koran*, tł. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986.
- Kreyenbroek, Philip G. *Yezidism – its Background, Observances and Textual Tradition*. The Edwin Mellen Press, 1995.
- Kreyenbroek, Philip G.; Rashow, Khalil J. *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Harrassowitz Verlag, 2005.
- Nurbachsz Dżawad. *Psychologia sufizmu*. NW Publications, 2000.
- Nicolaus, Peter; Rodziewicz, Atur. *Seventy-Two and The One Nation: The Yezidi Persecutions in the Light of Ancient Myths*. „Iran and the Caucasus”, t. 27, 2023, s. 500–512.

⁹⁵ W innej wersji tego hymnu (przekazanej Pirowi Dimie przez Pira Saida z Sindżaru) zwrotka ta brzmi:

<i>Fexrê mino jîrî zane,</i>	Fachrre mój roztropny, który masz wiedzę,
<i>Were ji mera bide beyane,</i>	Przybądź i daj nam objaśnienie,
<i>Temametiya vî qewlî bi navê Şîxadî</i>	W imię Szichadięgo i Anioła Szejchsyna i Pana
<i>û Melek Şêxsîn û xudane.</i>	– tego hymnu zakończenie.

- Omarkhali, Khanna. *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written: Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*. Harrassowitz Verlag 2017.
- Pirbari, Dimitrij W.; Mossaki, Nodar Z. *Skazanie o Pire Daude*. „Pis'mennye pamjatniki Wostoka”, t. 17/3, 2020, s. 115–126.
- Pirbari, Dimitrij W.; Mossaki, Nodar Z. *Ezidskoe skazanie o Danune Misri (Zu-n-Nune al'-Misri)*, „Szagi/Steps”, t. 7/2, (2021), s. 212–237.
- Pirbari, Dimitrij; Mossaki, Nodar; Yezdin, Mirza S. *A Yezidi Manuscript: Mišūr of P'ir Sīnī Bahrī/P'ir Sīnī Dārānī, Its Study and Critical Analysis*. „Iranian Studies”, t. 53, (2020), s. 223–257.
- Quşayrî, Abu al-Qasim al-, *Ar-Risala al-Quşayrîyya czyli Traktat o sufizmie*, tł. ks. J. Nosowski, Dialog, 1997.
- Reşo, Xelîl C. *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan*. Spirez Press, 2013.
- Rodziewicz, Artur. *Jezydzkie hymny kosmogoniczne: „Hymn o Nieszczęsnym Rozbitku” (Qewlê Zebûni Meksûr) i „Hymn o Be i A” (Qewlê Bê û Elif)*. „Przegląd Orientalistyczny” nr 265–266, 2018a, s. 207–222.
- Rodziewicz, Artur. *Kelle, święte hymny Jezydów*. „Przegląd Orientalistyczny”, nr 265–266, 2018b, s. 73–90.
- Rodziewicz, Artur. „The Nation of the Sur. The Yezidi Identity between Modern and Ancient Myth”. *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities: The Call of The Cricket*, red. Joanna Bocheńska, Palgrave Macmillan, Cham, 2018c, s. 259–326.
- Rodziewicz, Artur. *Heft Sur – The Seven Angels of the Yezidi Tradition and Harran*. „Travaux et Mémoires”, t. 25, 2021, s. 943–1029.
- Rodziewicz, Artur. *Between Orthopraxy and Orthodoxy: International Yezidi Theological Academy in Tbilisi*. „Kulturni studia”, t. 18, 2022a, s. 81–116.
- Rodziewicz, Artur. „The Mystery of Essence and the Essence of Mystery: Yezidi and Yaresan Cosmogonies in the Light of the *Kitab al-Tawasin*”. *Yari Religion in Iran*, red. Behnaz Hosseini, Palgrave Macmillan, Singapore, 2022b, s. 103–187.
- Rodziewicz, Artur. *Eros and the Pearl: The Yezidi Cosmogonic Myth at the Crossroads of Mystical Traditions*. Peter Lang, 2022c.
- Rodziewicz, Artur. *The Blessed Handful of Light: Genesis and Message of the Yezidi berat*. „British Journal of Middle Eastern Studies”, t. 49, 2022d, s. 1–23.
- Rodziewicz, Magdalena. *The Memory of Light: The Persian Concept of Āberû*. „Iran and the Caucasus”, t. 22/3, 2018, s. 274–285.
- [Rumi, Maulana Dżalaluddin], *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, red. Reynold A. Nicholson, t. 3, Cambridge University Press, 1929.
- Silêman, Xidir P., Cindî, Xelîl R., *Êzdiyatî: Liber Roşnaya Hindek Têkstêd Aîniyî Êzdiyan*. Korî Zanyarî Kurd, 1979.
- Şêx Fexrê Adıyan: *Filosof û xasê ola Êzdiyatîyê*, red. Eskerê Boyîk i inni, Dengê Êzdiyan, 2009.
- Skalski, Szymon. „Afgańska Cherga – Mistyczna strona wełnianego płaszcza”. *Szata oddaje ludzkie obyczaje, czyli o strojach ludów Azji i Afryki*, red. Joanna Jurewicz, Jan Rogala, Wyd. Orientalistyczny UW, 2008, s. 91–96.
- Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. The Clarendon Press, 1971.

*POWSTANIE ZEPSUTYCH MELODII –
OTO JEST ŹRÓDŁO ZAGROŻENIA.
STAROŻYTNA MUZYKA CHIŃSKA
NA ZINTEGROWANEJ PLATFORMIE EDUKACYJNEJ MEN*

ABSTRACT: The paper analyzes an online lesson on Chinese music provided by the Polish Ministry of Education for use in secondary schools within the context of the Ministry's official school program. It also briefly discusses the state of academic Chinese studies in Poland. A detailed examination of the lesson reveals factual errors, a mix of historical and legendary facts, misattribution of classical texts, and chaotic transcription of Chinese words, among other issues. Academic sources were not consulted; instead, the lesson is based on a 19th-century book, Britannica, and Wikipedia articles (including mistakes that had been corrected years ago on Wikipedia). The use of the text and illustrations is also questioned. None of the sources are referenced, possibly violating the moral rights of the authors, even if they waived their financial rights (e.g., by using a CC-BY-SA 3.0 license). The authorship of the main illustrations is attributed to "Online-skills" (the company responsible for creating the lesson), and the files have had their EXIF data erased. These illustrations are virtually identical to those from the Wikimedia Commons repository, where the authorship and EXIF data are preserved. The findings raise serious concerns not only about the factual quality of officially sanctioned online resources but also about the moral lessons inadvertently conveyed to the students.

KEYWORDS: Chinese music, online education, copyright violation, Wikipedia

UWAGI WSTĘPNE

Poniższe studium przypadku pokaże – na przykładzie lekcji „Muzyka w Starożytnych Chinach” umieszczonej na Zintegrowanej Platformie Edukacyjnej MEN (ZEP MEN), jak problematyczna jest popularyzacja wiedzy o Chinach w Polsce, a także stan współpracy interdyscyplinarnej w tworzeniu materiałów edukacyjnych.

Obowiązująca¹ podstawa programowa dla szkół średnich traktuje Chiny marginalnie. W liceum ogólnokształcącym i technikum na historii mowa ogólnie o „starożytnych cywilizacjach Bliskiego i Dalekiego Wschodu”; uczeń winien „rozpoznać najważniejsze osiągnięcia kulturowe” i „scharakteryzować wierzenia ludów” tych cywilizacji (z nazwy wymieniony tylko judaizm); na poziomie rozszerzonym także znać „organizację państw i strukturę [tych] społeczeństw” oraz umieć „porównać systemy prawne i etyczne”. Chiny jako takie są w zakresie historii zauważone dopiero po II wojnie światowej, ale tylko dla poziomu rozszerzonego (system maoistowski, przemiany w po śmierci Mao i przyczyny rosnącego znaczenia w świecie współczesnym). Nieco więcej informacji podano w podstawie dla wiedzy o społeczeństwie, choć też tylko dla poziomu rozszerzonego: Chiny mogą być przykładem „niezachodniego reżimu niedemokratycznego” oraz „regio-

¹ W chwili powstania omawianych materiałów i obecnie – nowelizacja z 2024 roku w tym zakresie nic nie zmieniła.

nalnego mocarstwa niezachodniego [...] działającego w kierunku wzmocnienia własnej pozycji międzynarodowej”. W ramach przedmiotów muzyka, historia muzyki, plastyka i historia sztuki omówiono tylko świat śródziemnomorski; podstawa programowa pomija nawet relatywnie bliski Polski i bezpośrednio na jej sztukę oddziałujący świat islamu, nie mówiąc już o kulturach pozaeuropejskich (DU 467).

Materiały umieszczone na ZEP MEN są dopasowane do podstawy, więc bezpośrednio o Chinach podano w nich niewiele danych. Przeglądając te „chińskie” lekcje zauważyć można trzy kwestie. Po pierwsze autorami nie są specjaliści: lekcję poświęconą Chińskiej Republice Ludowej przygotowali autorzy szkolnego podręcznika, „Chiny w cieniu Mao Zedonga” – specjalista od Sparty, a zajęcia o reformach Dengowskich – autor przewodników turystyczno-kulturowych. To nie problem – akademicy-specjaliści nie zawsze są dobrymi popularyzatorami czy edukatorami na poziomie podstawowym. Problemem jest – to punkt drugi – że publikacje polskich specjalistów (drukowane czy online) są rzadko podawane jako źródła do lekcji i materiały uzupełniające. Znaczy to, że są one mało znane edukatorom, słabo istnieją w popularnym obiegu. Po trzecie, choć materiały z ZEP są ogółem całkiem poprawne, jest w nich sporo błędów transkrypcji języka chińskiego, zdarzają się też inne nieścisłości. Prawdopodobnie nie były konsultowane z sinologami – czyli ci ostatni nie funkcjonują w świadomości społecznej jako specjaliści, z których wiedzy warto skorzystać. Ministerstwo, jako instytucja zamawiająca, też najwyraźniej nie uznało za istotne, by zlecić komuś weryfikację dostarczonych materiałów.

Ze względów polityczno-historycznych, nauki o Chinach, czy to filologiczne (*sinologia sensu stricto*), czy o charakterze studiów kulturowych, politologicznych itp. rozwinęły się w Polsce na większą skalę dopiero w XXI wieku. Podobnie jest w przypadku innych nauk o Azji Wschodniej – są to na ogół niewielkie zespoły (po kilku pracowników) w kilku-kilkunastu uczelniach². Nie jest to ani zarzut, ani wyrzut, tylko prosta konstatacja faktów. Z tych samych historyczno-politycznych względów nie ma w Polsce licznych kolekcji sztuki dalekowschodniej, na podstawie których można tworzyć centra popularyzacji wiedzy o cywilizacjach Azji Wschodniej. Polska miała jednego Feliksa „Mangghę” Jasieńskiego, inne kraje – dziesiątki takich kolekcjonerów. Entuzjaści (amatorzy i zawodowcy) robią co mogą, ale często nie mogą zbyt wiele.

Każda więc próba pokazania świata kultury spoza kręgu zachodniego/europejskiego jest na wagę złota, pod warunkiem, że jest zrobiona dobrze. Konsultacja i weryfikacja lub jej brak – nie wpływa na materiał poprawny, może natomiast doprowadzić do poprawy lub zapobiec publikacji materiałów problematycznych. Takim niestety jest opracowanie „Muzyka w Starożytnych Chinach”, którego autorką jest Maria Majewska-Moczek³ (błędny zapis nazwiska jest oryginalny)⁴. Jak wspomniałem, podstawa programowa dla muzyki nie przewiduje wprowadzania wiedzy spoza kręgu europejskiego, potencjalnie jest więc

² To pobeżny szacunek, niemniej po 15 latach pracy mogę w ten sposób podsumować informacje o znanym mi środowisku.

³ Autorka jest wykładowcą Instytutu Kompozycji i Teorii Muzyki na Wydziale Kompozycji, Dyrygentury, Wokalistyki, Teorii Muzyki i Edukacji Artystycznej Akademii Muzycznej im. I. J. Paderewskiego w Poznaniu. Zob. Pedagogzy Wydziału – Akademia Muzyczna im. Ignacego Jana Paderewskiego w Poznaniu: <https://amuz.edu.pl/nowa-struktura-uczelni/wydzial-kompozycji-dyrygentury-wokalistyki-teorii-muzyki-i-edukacji-artystycznej/pedagogzy-wydzialu/> [14.11.2024].

⁴ Ten drobny błąd, jak pokażę, jest symptomatyczny, podobnie jak wątpliwy ortograficznie zapis dużymi literami słów niebędących nazwami własnymi: „muzyka” (w „Historia Muzyki”) i „starożytne” (w „Starożytne Chiny”).

to zasób podwójnie cenny. Z drugiej strony, unikatowy temat to też niemożność samodzielnej weryfikacji: o historii mowa wielokrotnie, błąd w jednym miejscu może zostać skorygowany gdzie indziej. Tu nie ma „drugiej szansy”.

UWAGI MERYTORYCZNE

Poniższa krytyka dotyczy przypadku jednostkowego i – mam nadzieję – nietypowego; omówione kwestie są jednak wysoce problematyczne, ponieważ mowa o *de facto* rodzaju oficjalnie, ministerialnie sankcjonowanego podręcznika dla młodzieży licealnej.

Przyznaję, że przed twórcami lekcji stało trudne zadanie. Piszący o muzyce europejskiej cierpią raczej na nadmiar materiałów niż na ich brak, a w selekcji pomóc może wspomniana podstawa programowa. Gdy mowa o sztuce czy muzyce chińskiej, podstawa jest niepomocna (nie wymienia żadnego chińskiego artysty). Na rynku polskim tekstów na temat chińskiej muzyki tradycyjnej i jej kulturowych powiązań nie jest dużo i są rozproszone po rozmaitych publikacjach, często nie muzykologicznych. Jako przykłady mogą posłużyć praca o archeologii muzycznej „schowana” we wspólnym tomie z polityką i ekonomią (Kupś) czy artykuł multiinstrumentalistki i znawczyny chińskiej muzyki w czasopiśmie „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” (Krysztosiak). Potrzebna jest więc interdyscyplinarna współpraca, bo muzykolog/pedagog muzyczny nie musi się znać na Chinach, a specjalista od Chin – na uczeniu o muzyce.

By skonstruować o ogólne wprowadzenie do dawnej muzyki chińskiej, materiałów jest dość. Konsultant-sinolog wskazałby popularne historie Chin, z których można zapożyczyć ramy historyczne, a których jest na rynku kilka. Kluczowy tekst, opisujący związki muzyki z moralnością, „Wielką przedmowę” do *Księgi Pieśni* przełożono na polski już w 1956 roku. Wznowienie ukazało się w *Estetyce chińskiej* zawierającej także inny tekst źródłowy: rozdział *O muzyce* z księgi *Xunzi*, oraz rozprawę DeWoskina o związku muzyki i chińskiej terminologii estetycznej (Zemanek).

Wspomniałem we wstępie, że najczęstszym błędem w materiałach ZEP MEN są błędy pisowni nazw chińskich. Są one Polakom obce, a najpopularniejszy standard transkrypcji znaków chińskich na alfabet łaciński, czyli *hanyu pinyin*, nie jest zbyt intuicyjny dla polskiego czytelnika. W piśmiennictwie polskim funkcjonują też inne transkrypcje, czy to dawne polskie, czy to „mechanicznie” przejęte z tłumaczeń dzieł obcojęzycznych. Literatura muzykologiczna nie jest tu wyjątkiem – na przykład Żerańska-Kominek (1995) używa polskiej transkrypcji (z błędami), a Mazur (2018) – *hanyu pinyin*. Wymaga to szczególnej staranności w redakcji tekstu, zwłaszcza o charakterze podręcznika, zatem najlepszym rozwiązaniem jest użycie standardowej transkrypcji i zamieszczenie przewodnika po wymowie. Staranności tej nie dochowano: są wyrazy zapisane błędnie (*quin* zamiast *qin*); wyrazy zapisane w różnych transkrypcjach (*sheng*, *qin* to *hanyu pinyin*, ale *pa-kua* to inna, nieokreślona transkrypcja). Te same głoski zapisywane są w różny sposób (np. *biangong* i *pien kung*; żaden uczeń się nie domyśli, że „si-” w *p'ai-siao* i „x” w *xun* trzeba czytać tak samo). Rekordzistą jest chińskie imię Żółtego Cesarza, zapisane na cztery różne sposoby: Huang Di, Huang-ti, w tym dwa błędne: Huang – Di⁵ i Haung Di.

Wyrwykowe spolszczenia nazw chińskich mają dwie wady. Po pierwsze, utrudniają poszukiwanie informacji, bo w sieci częstszy jest standardowy już zapis dynastia Zhou, niż spolszczone Czou. Po drugie, jeśli jedna nazwa dźwięku została spolszczona (*shang*

⁵ Użycie zamiast łącznika rozdzielającej półpauzy ze spacjami to nieznajomość pisowni polskiej, nie chińskiej.

→ *szang*), a pozostałe nie, to sugeruje, że pozostałe nazwy wymawia się tak, jak są zapisane (*jue, zhi, yu*), a to nieprawda (przybliżone spolszczenia to: *dziue, dzy, ju*).

W tekście lekcji, pierwsza sekcja to „Ważne daty”, co jest bardzo słuszne, bo ustala ramy czasowe dla narracji i daje możliwość synchronicznych porównań międzykulturowych. Wybór i opis jest jednak problematyczny: wśród kultur kamienia mamy rządzącego cesarza (sic!); gdzieś znika tysiąc lat (tyle, co cała historia Polski!) między 2500 a 1600 rokiem. Pominęte jest zjednoczenie Chin – nie dyskutując kwestii periodyzacji (znana uczniom europejska „starożytność” nie pokrywa się z chińską, zob. np. dyskusja w Wilkinson 2000, s. 6–9), to historycy zgadzają się, że zjednoczenie kraju i koronacja Pierwszego Cesarza dynastii Qin w 221 r. p.n.e. to moment zwrotny w historii Chin (Buckley Ebrey, Loewe i Shaughnessy). Mylący może też być opis dynastii Han: *wpływy kultury zachodniej*. Nie zostały one objaśnione, co może wprowadzić w błąd, bo sugerują kulturę euroatlantycką, a chodzi o kontakty Chińczyków z ludami Azji Środkowej.

Sekcję „Mityczne początki muzyki” Autorka rozpoczyna od stwierdzenia, że *kultura muzyczna w Chinach sięga epoki pięciu baśniowych cesarzy, która rozpoczęła się ok. 3000 lat przed naszą erą*. Po pierwsze, nie „baśniowych” a „legendarnych” lub „mitycznych”; nie jest bowiem jasne, czy późniejsza tradycja umieszczała powstanie muzyki w czasach legendarnych postaci sprzed 5 tysięcy lat, czy też realnie mamy znaleziska potwierdzające istnienie kultury muzycznej w okresie późnego neolitu na terenie dzisiejszych Chin.

Podanie głosi – czyli mowa o porządku legendarnym, nie historycznym – *iż [...] Huang – Di, wynalazł pismo i muzykę, która uporządkowana jest według liczb* (Muzyka...). Wynalazł muzykę, czy tylko ten jej rodzaj, który jest uporządkowany według liczb? Autorka nie wyjaśnia, nie mówi też czy wymieniony następnie system oparty o 12 półtonów jest realny, czy też „baśniowy”. Na koniec akapitu Autorka wraca jasno do porządku legendarnego: *Żółty Cesarz uznawany jest za wynalazcę kompasu, koła garncarskiego, pierwszego kalendarza, astronomii, matematyki i medycyny*. Tekst ten jest, *nota bene*, niemal identyczny z tekstem artykułu o Huang Di z polskiej Wikipedii (Spetsedisa i inni).

Przykład ten doskonale ilustruje brak interdyscyplinarnego podejścia. Teoretyk muzyki nie musi znać się na chińskim neolicie, winien natomiast umieć znaleźć sinologa, który wskaże mu źródła na temat solidnie udokumentowanej kultury muzycznej proto-chińskich kultur tego okresu. Tej konsultacji zabrakło: zamiast dać uczniom posłuchać (dostępnych online za darmo!) nagrań dźwięków fletów odkopanych w Jiahu (prowincja Henan) – jednych z najstarszych, w pełni funkcjonalnych instrumentów muzycznych, datowanych 7000–5700 p.n.e. (Zhang i in.), pozwolić na bezpośredni kontakt z wytworami ludzi sprzed ośmiu tysięcy lat, lekcja „dryfuje” w nieistotne dla tematu wypisy z Wikipedii o kole garncarskim.

Flety z Jiahu autorka pomija, ale mówi o innych: *podstawowy dźwięk [...] stanowił wzorzec do wyznaczania wszystkich miar muzycznych, ale także państwowych. Odpowiadał też długości piszczałki pierwszego fletu* (Muzyka...). Co to jest „pierwszy flet”? Pierwszy wynaleziony? Pierwszy w jakiejś orkiestrze? Po wyjaśnieniu trzeba sięgnąć do internetowego wydania Encyclopedii Britanniki, skąd zapewne informacje te zostały chaotycznie wyrwane. Według stosownego hasła, piszczałka jest pierwsza w ciągu 12 piszczałek, których długości były określane stosunkiem matematycznym (Malm, 2019); druga miała długość 3:2 pierwszej, trzecia – 3:4 drugiej i tak dalej, dzięki czemu generowały ciąg dźwięków różniących się o stały interwał (Lü pipes). Ta fundamentalna dla „miar państwowych” długość pierwszej piszczałki (która, *nota bene*, różniła się w zależności od czasu i miejsca), była wzorcem miary długości, a ilość ryżu, którą można by do

tej piszczałki nasypać – wzorcem masy (Malm). Jasno to tłumacząc, można pokazać fascynujące powiązania muzyki dworskiej z organizacją państwa, z codziennym życiem (waga ryżu!) – co pokazałoby ciekawy sposób myślenia o muzyce i jej istotnej roli.

Od najdawniejszych czasów starożytnych chiński system muzyczny oparty był na pięciu dźwiękach. [...] (Muzyka...). Zamiast niekonkretnych „czasów najdawniejszych” winno być podane, że „istnienie skali pentatonicznej można wykazać od...”. Uzasadnienie takiego właśnie wyboru dźwięków wywodziło się z mitologii. Pięć dźwięków dzielono na dwa szeregi, które odpowiadały dwóm szeregom piszczałek: męskim i żeńskim [...] kolejnym dźwiękom skali pentatonicznej przypisywane są porządki odpowiadające stonom świata, porom roku, kolorom [...] (Muzyka...). Uczeń dostaje masę faktów, ale żadnych wyjaśnień. Jak wybór dźwięków wywodził się z mitologii? Z liczby bóstw, elementów świata...? Jak dzielono pięć dźwięków na dwa szeregi? Kierunki świata są cztery, a dźwięków pięć, co wskazuje na brak dopasowania. W rzeczywistości jednak to dopasowanie jest: w kosmologii chińskiej kierunków świata jest pięć – centrum liczy się jako piąty kierunek, ale tej informacji w lekcji brak.

W sekcji 4 Autorka przechodzi do omawiania roli muzyki w społeczeństwie. *W czasach Czou przypisywano muzyce właściwości wychowawcze – prawda! – Dlatego pieczę nad kształceniem muzycznym sprawowało państwo, a wszystkie przemiany w systemie politycznym miały bezpośredni wpływ na system muzyczny (Muzyka...). Autorka zdaje się traktować państwo Zhou jako jednolity byt polityczny, podczas gdy przez większość panowania tej dynastii, państw chińskich było wiele i eksperymentowały one z różnymi sposobami rządzenia⁶. Brak też wyjaśnienia, dlaczego państwo, które sprawowało pieczę nad kształceniem muzycznym pozwoliło na wprowadzenie nowej skali heptatonicznej, o której pisał już Konfucjusz [...] Uważał ją za element obcy – piękny, ale jednocześnie niebezpieczny (Muzyka...). Zapewne opisując „uznanie” Konfucjusza dla „piękna” nowej skali Autorka odnosi się do jego słów zapisanych w *Dialogach konfucjańskich* (1976, 17:18): *Gniew we mnie wzbiera, gdy pieśni z Zheng z muzyką dworską się mieszają*⁷.*

*Konfucjusz zajmował się także systematyczną teorią muzyki [...] Temu starożytnemu myślicielowi tradycyjnie przypisuje się autorstwo chińskich tekstów klasycznych – czteroksięgu i pięcioksięgu konfucjańskiego (Muzyka...). Po wielokroć nieprawda: Konfucjusz w ogóle nie stworzył systematycznej teorii czegokolwiek: pozostawił po sobie liczne powiedzenia i przypowieści, które w spójny system uporządkowali dopiero jego ideologiczni następcy. Jak powiada autor *Krótkiej historii filozofii chińskiej* (Feng 2001, 45): *Konfucjusz nie był ani autorem, ani komentatorem, ani nawet redaktorem żadnej z tych klasycznych ksiąg – w szczególności zaś nie pisał książek 100 lat po swojej śmierci i nikt nigdy nie przypisywał mu autorstwa wchodzącej w skład czteroksięgu Księgi Mencjusza, którą spisali uczniowie, nomen omen, Mencjusza (372–289 p.n.e.).**

Najstarszym zabytkiem piśmienniczym odnoszącym się do muzyki są inskrypcje wyrzeźbione na dzwonach z brązu odkrytych w 1978 r. w grobowcu markiza Zenga z Yi (Muzyka...) – niestety, autor artykułu w polskojęzycznej Wikipedii, skąd pochodzi ta informacja, pomylił się przedstawiając imię i pochodzenie. Inny amator-encyklopedysta poprawił i od

⁶ Według księgi *Zuozhuan*, ok. VIII w. było 148 państw (Loewe i Shaughnessy, 1999, 547); Rodziński (1974), w rozdziale „Walka o władzę”, wspomina, że tradycja mówi nawet o 1733 państwach lennych.

⁷ Polscy tłumacze *Dialogów* dodają wyjaśnienie: muzyka z Zheng uchodziła za rozwiązłą (*Dialogi*, s. 173–74). W innym tłumaczeniu: *Gardzę faktem, że dźwięki z Zheng psują naszą klasyczną muzykę dworską* (Higgins, s. 310).

kwietnia 2021 artykuł podaje już poprawną wersję: markiza Yi z Zeng (Hoa binh i in.)⁸. W lekcji aprobowanej przez MEN błąd widniał nadal w listopadzie 2024 roku.

*Kolejne zachowane zabytki muzyczne to – Księga pieśni oraz Księga obrzędów – przypisywane Konfucjuszowi (Muzyka...). Primo: czy Księga obrzędów to wymieniana wcześniej Księga Rytuałów (Liji)? Skoro obie są przypisywane Konfucjuszowi, to pewnie tak, a zmiana tytułu to zwykła niedbałość. Secundo: co to jest zabytek muzyczny? Jeśli (jak w pierwszym zdaniu) jest to „zabytek piśmienniczy odnoszący się do muzyki” to wiersze *Księgi Pieśni* datowane są na 1000–600 p.n.e. (Loewe), więc poprzedzają *bianzhong* markiza Yi z 433 r. p.n.e. o dwa do pięciu stuleci; ale znane są shangowskie inskrypcje dotyczące instrumentów i wykonywania muzyki z XIII–XI w. p.n.e. (Tong), co zwiększa błąd do 700–900 lat (w języku historii muzyki: to tak, jakby datować Chopina na czasy Krzywoustego). Jeśli zaś zabytek muzyczny to tekst dotyczący teorii muzyki, to owszem napisy na *bianzhongu* są istotnie pierwsze (Bagley, s. 41), ale nie są „muzycznymi zabytkami” rytualne zapiski *Księgi rytuałów*⁹ ani wiersze *Księgi Pieśni*. Myślący licealista porównując zaprezentowane mu daty zapyta, jakim cudem Konfucjusz (zm. 479 r. p.n.e.) mógł pisać systematyczną teorię muzyki, skoro najstarszym zabytkiem muzycznym są napisy na *bianzhongu* z 433 r. p.n.e., pół wieku po jego śmierci?*

[...] w *Księdze pieśni* brak zapisu muzycznego, który odpowiadałby [błąd oryginalny – BZ] zawartym w niej 311 tekstom (Muzyka...). Zamiast zajmować się nieistniejącym zapisem nutowym do 305 (nie 311!) wierszy *Księgi Pieśni*, lepiej byłoby przedyskutować „Wielką przedmowę”, o której wspomniałem we wstępie. A jeśli już pisać o tym, czego nie ma, to zrobić porównanie czasu powstania *Księgi Pieśni* (XI–VII w. p.n.e.) do zachowanych najstarszych zapisów dźwięków np. mezopotamskich (XIV–XIII w. p.n.e.) czy greckich (VI–IV w. p.n.e.).

[...] wiadomo, że istniała jeszcze *Księga Muzyki*, ale niestety, nie zachowała się do naszych czasów, gdyż spłonęła [błąd oryginalny – BZ] podczas rewolucji kulturalnej w 213 r. p.n.e., kiedy to miało miejsce powszechne palenie ksiąg (Muzyka...). Chwytny termin „rewolucja kulturalna”, nawiązujący do działań Mao Zedonga z lat 60. XX w., jest ahistoryczny i mylący. Kalendarium pomija zjednoczenie kraju (w tym idei, także muzycznych, z czym wiązało się niesławne „palenie ksiąg i grzebanie uczonych”) przez Pierwszego Cesarza, więc nie wiadomo o co chodzi¹⁰.

Nie można się też zgodzić ze stwierdzeniem *muzyka obrzędowa, czyli praktycznie każda, która była wykonywana w obecności Cesarza* (Muzyka...) – i w Chinach przedcesarskich i w cesarskich było wiele rodzajów muzyki obrzędowej niezwiązanej z dworem imperialnym (np. religijnej); zaś w obecności cesarzy często grano muzykę nieobrzędowną (wielu było np. miłośnikami chińskiej opery).

Kolejne sekcje zawierają opisy symboliki dawnych chińskich instrumentów, w oparciu o *Księgę obrzędów*, jak zaznaczono, „przypisywaną Konfucjuszowi”. Jeśli *Księga obrzęd-*

⁸ Wersja przed 1.04.2021 dostępna pod adresem: <https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Bianzhong&oldid=51943352>, a wersja późniejsza pod adresem: <https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Bianzhong&type=revision&diff=62877774&oldid=51943352>.

⁹ Bardzo ważnym z punktu widzenia historii muzyki jest rozdział „Yue Ji” („Zapiski o muzyce”), ale większość *Księgi Rytuału* nie ma z muzyką wiele wspólnego.

¹⁰ Król Zheng z państwa Qin panował jako cesarz Qin Shihuangdi w latach 221–210 p.n.e. Należy zauważyć, że ostateczne zniszczenie dzieł nastąpiło gdy po upadku dynastii Qin spłonęła w czasie walk cesarska biblioteka, w której przechowywano kopie zakazanych dzieł (Ebrey, s. 62–63; Rodziński, s. 76–79).

dów to wspomniana już, tradycyjnie przypisywana Konfucjuszowi, *Księga rytuałów*, to jest to informacja nieprawdziwa, bo symbolikę tę opisano w *Zhou Li* (*Rytuałach Zhou*). Chyba, że *Księga obrzędów* to nieprawidłowe tłumaczenie *Zhou Li*, ale tej nikt nigdy Konfucjuszowi nie przypisywał...

Kończy lekcję sprawdzian, w którym uczeń ma np. dopasować nazwę instrumentu do jego kategorii, innymi słowy zapamiętać, że *p'ai-siao* = bambus, a *bianqing* = kamień, i połączyć kategorie, np. błona = zima. Nie poszerzy to moim zdaniem jego zdolności rozumienia świata. Najsensowniejsze byłoby ćwiczenie nr 4, bo pyta o sposób myślenia o muzyce. Byłoby, gdyby nie brzmiało: *Jakie pojęcia w chińskiej teorii muzyki symbolicznie przypisane były NAZWĄ [sic! – BZ] dźwięków?* Układający test nie tylko nie rozróżnia pojęciowo różnicy między przypisaniem czegoś do dźwięku, a przypisaniem czegoś do nazwy dźwięku, ale ma kłopoty z elementarną gramatyką języka polskiego.

UŻYCIE ŹRÓDEŁ – POPRAWNOŚĆ FORMALNA I PRAWNA

Podstawa programowa stwierdza, że „szkoła kształtuje u uczniów postawy [...] takie jak: uczciwość, wiarygodność [...] szacunek dla innych ludzi” [...] Uczniowie powinni być przekonani, że warto być – nie tylko z punktu widzenia moralnego, ale także ekonomicznego – osobami uczciwymi” (DU 467, s. 5 i 200). Truizmem zaś jest, że najlepiej naucza się przez przykład.

Nie daje dobrego przykładu ten, kto podaje jako źródło *Słownik muzyki* (Marchwica), bo nie zawiera on informacji o muzyce chińskiej (ani tych z lekcji, ani innych). Twórcy lekcji albo okłamują uczniów (jeśli traktować tę książkę jako rzekomą pozycję źródłową) albo proponują im pozycję bezwartościową (jeśli to literatura uzupełniająca).

Podstawa programowa kilkukrotnie (choć nie w wymaganiach dla muzyki) podkreśla nauczanie poszanowania praw autorskich. W prawie polskim osobiste prawa autorskie są niezbywalne i nieograniczone czasowo. Trzeba ich przestrzegać (i uczyć ich poszanowania), nawet jeśli autor nie żyje, a jego dzieło jest w domenie publicznej.

Nie jest więc moim zdaniem ani uczciwe, ani poprawne pedagogicznie, wstawienie do lekcji tłumaczeń fragmentów książki Van Aalsta (1884), bez podania kto jest prawdziwym autorem tekstu. Ta praca z 1884 roku, swego czasu bardzo wartościowa (Han), w świetle późniejszych odkryć archeologicznych jest przestarzała od co najmniej 50 lat. Opisuje rzeczywistość końca XIX w., m.in. ceremonie ku czci Konfucjusza z udziałem cesarza – co twórcy lekcji MEN powielili, nie biorąc pod uwagę, że cesarstwo upadło 110 lat temu. Poprawnie zacytowanego Van Aalsta można by wykorzystać pożytecznie. Na s. 8 czytelnik opisuje on zasadę tworzenia 12 piszczałek (*liü*), wyjaśniając jak układały się one w dwa ciągi po 6, określane mianem męskiego (dłuższe) i żeńskiego (krótsze); rysunek takiego zestawu piszczałek (s. 10) doskonale uzupełniłby treść lekcji.

Z kolei tabela z sekcji o symbolice instrumentarium jest w zasadniczej części przekopowana z polskiej edycji Wikipedii, z artykułu „Osiem trygramów” (Conew i in.). Świadczą o tym dokładnie zachowane tłumaczenia (lub ich brak) oraz formy zapisu chińskich znaków (w grafii uproszczonej, tradycyjnej, a nawet japońskiej). Redaktor-wikipedysta uczciwie zaznaczył, że tabelę przetłumaczył z Wikipedii angielskiej¹¹; robiąc to w wolnym czasie i za darmo, tłumaczenia niestety nie dopracował. Stąd np. kolumna nazwana “性情 Osobowość” zawierająca nieprzetłumaczone znaki jak 陷 (*nota bene*,

¹¹ Conew, opis edycji z 4 lutego 2007, url= https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Osiem_trygram%C3%B3w&type=revision&diff=6421990&oldid=6421885.

jest to japoński wariant zapisu). W MEN-owskiej lekcji z lewej strony dodano dwie kolumny z systematyką instrumentów: „rodzaj materiału” i „instrumenty”, otrzymując efekt kuriozalny.

Należy zakładać, że uczniowie korzystający z lekcji zdalnej potrafią skorzystać z zasobów internetu. Jeśli skopiują znaki do dowolnego słownika chińskiego online, dowiedzą się na przykład, że „skórzane” instrumenty mają *xingqing* („osobowość”) typu *xian*, co oznacza „utknąć; zapaść się; wrobić (kogoś); (o mieście) upaść na skutek ataku; pułapka”. Licealista, który dowie się, że bębny miały „osobowość”, która wrabiała kogoś w fałszywe oskarżenia¹² będzie, jak sądzę, skonfundowany.

Dodajmy, że autorstwo tej tabeli nie jest w żaden sposób zaznaczone, jedynie zawarte w niej grafiki trygramów są każdorazowo opisane „źródło: online-skills, licencja: CC0”. Licencja CC BY-SA 3.0, na której opublikowany został w Wikipedii artykuł „Osiem trygramów”, wymaga by „Utwór odpowiednio oznaczyć, podać link do licencji i wskazać, jeśli zostały dokonane w nim zmiany” (CC BY-SA 3.0). Ktokolwiek ją zmienił, dokleając do niej dwie kolumny i nie podając autorów pierwotnego dzieła, naruszył ich osobiste prawa autorskie. Dotyczy to oczywiście także niezaznaczonych tłumaczeń z języków obcych. Poniżej, tabela 1 porównuje fragment lekcji o instrumencie *xun* i prawdopodobny, angielski oryginał.

Tabela 1.

Muzyka w Starożytnych Chinach	Artykuł „Xun (instrument)” z angielskiej Wikipedii (Sonjaaa i in., 2021) – prawdopodobny oryginał
Jeden z najstarszych chińskich instrumentów. Jego historia sięga ok. 7000 lat.	one of the oldest musical instruments in China and has been in use for approximately seven thousand years
Instrument zbliżony do okaryny, w kształcie jajka z rozmieszczonymi otworami palcowymi i otworem służącym do zadęcia na szczycie.	The <i>xun</i> is an egg-shaped aerophone, containing at least three finger holes in front and two thumb holes in back. It has a blowing hole on top [...] It is similar to an ocarina
Podczas polowania ciskano przymocowane do sznurka kamienie w zwierzyń. Zaobserwowano, iż te z nich, które są w środku, wydobywają przy rzucie dźwięk.	During ancient times, people often tied a stone or mud ball to the rope that was used for hunting wild animals. Some of the balls were hollow, which allowed it make many sounds when thrown
Jako instrument muzyczny używany był głównie w muzyce pałacowej.	The use of <i>xun</i> in the Chinese history was found mainly in the performance of palace music.
Stanowił symbol pustelników oraz kobiet w żałobie, ze względu na właściwości brzmieniowe.	sound of <i>xun</i> is also associated as the symbol of respectable hermits, lady in sorrow [...]

¹² Właściwszym tłumaczeniem 性情 byłoby „natura, temperament”. Kaufmann (s. 142) używa pojęcia „atrybut”, a *xian* tłumaczy jako „niebezpieczny” Można sobie wyobrazić bęben o groźnej, niebezpiecznej naturze dźwięku; lub dźwięku sygnalizującym niebezpieczeństwo (pułapkę). Nie ma jednak sensu brnąć w tak subtelne rozważania, nie mając podstaw chińskiej filozofii i symboliki.

Podobne wątpliwości budzi użycie ilustracji. Cztery z nich są opisane jako pochodzące ze strony „petrucci.gr” (licencja CC BY 3.0). To już nieistniejący mirror internetowej biblioteki International Music Score Library Project, na którym przechowywane były wyłącznie pliki na licencji „domena publiczna – Unia Europejska” (PD-EU)¹³. Są to skany ilustracji z książki Van Aalsta, konkretnie z egzemplarza z biblioteki Uniwersytetu Ohio.

Do opisów instrumentów zostały w sekcji „Starożytne chińskie instrumenty” dołączone pliki dźwiękowe. To właściwe wykorzystanie możliwości internetu: można instrument obejrzeć, można i go posłuchać. Tyle, że pochodzenie plików, ani licencja udostępnienia nie są w żaden widoczny sposób opisane. Melodia dołączona do *bianzhongu* to najprawdopodobniej amatorskie nagranie z przedstawienia w muzeum w Wuhanie (bez ostatnich kilku sekund, na których są oklaski)¹⁴.

Wszystkie ilustracje z tej sekcji są zaś opisane jako „online-skills, CC BY 3.0”. Najprawdopodobniej wszystkie pochodzą z repozytorium wolnych zasobów Wikimedia Commons, przy czym „najprawdopodobniej” jest użyte, by uczynić zadość zasadzie domniemania niewinności. Pliki z ZEP MEN i z Wikimedia Commons są wizualnie nieodróżnialne, zgadzają się drobne elementy takie jak plamki na ścianach, cienie osób fotografujących, czasem wymiary obrazów co do jednego pixela.

Zasadniczą różnicą jest usunięcie z plików z ZEP MEN danych EXIF, zawierających takie informacje jak dane techniczne aparatu i samego zdjęcia (czas naświetlania, wielkość przesłony itp.). Posiadającej – wedle opisu – prawa autorskie do ilustracji organizacji „online-skills” (jeśli ich nie miała, to nie mogła ich legalnie opublikować na wolnej licencji) winno zależeć, by pliki zawierały komplet tego typu danych, ułatwiających identyfikację i właściwe późniejsze przypisanie autorstwa pierwotnemu autorowi – czyli „online-skills” właśnie. Tymczasem dane te zostały usunięte, co ciężko zrobić przypadkowo, gdyż potrzebna jest pewna wiedza techniczna. Analogiczne zdjęcia z Wikimedia Commons mają komplet danych EXIF, ale autorem żadnego nie jest „online-skills”¹⁵.

Szczególnie przykry jest fakt, że zdjęcie harmonijki *sheng* do Wikimedia Commons przekazało, gwoili popularyzacji wiedzy o Dalekim Wschodzie, Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. Gdyby zdjęcie miało przypisane właściwe (najprawdopodobniej) pochodzenie, zainteresowany uczeń mógłby jednym kliknięciem znaleźć się na stronie jednej z nielicznych wyspecjalizowanych instytucji muzealnych zajmujących się popularyzowaniem kultury Azji Wschodniej w Polsce, obejrzeć wystawę online – a może nawet zostałby zachęcony do odwiedzenia placówki osobiście. Ta droga, przez przypisanie autorstwa komu innemu, została zamknięta.

¹³ Edward Guo, założyciel IMSLP, mail z 9 sierpnia 2021, któremu serdecznie dziękuję za tę informację. Obecnie strona IMSLP jest na licencji CC BY 4.0 (zob. IMSLP:About – IMSLP: Free Sheet Music PDF Download: <https://imslp.org/wiki/IMSLP:About> [13.11.2024]). Zmiana licencji samej biblioteki nie wpływa na status prawny zamieszczanych tam plików.

¹⁴ *Bianzhong: Performance on Traditional Chinese Bells*, url: <https://www.youtube.com/watch?v=zhcCSeRj2PU> [13.11.2024].

¹⁵ Autorami zdjęć są odpowiednio: Badagnani, *The front of a glazed pottery xun, showing blowing hole and six finger holes*, 2008, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Xunfront.jpg>; CharlieHuang, *A picture of the guqin Lingfeng Shenyun (靈峰神韻) in the Zhongni form*, 2006, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ZhongNiShi.jpg>; KongFu Wang, *Bianzhong of Marquis Yi of Zeng*, 2007, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bianzhong_of_Marquis_Yi_of_Zeng.jpg; Zhangmoon618, *Bianqing from Marquis Yi's tomb, Hubei Provincial Museum*, 2011, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bianqing_from_Marquis_Yi%27s_tomb.jpg; PraktykantSiM, *Sheng – Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie*, 2015, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sheng_Muzeum_Azji_i_Pacyfiku_w_Warszawie.jpg.

UTRACONE MOŻLIWOŚCI – PODSUMOWANIE

Konsultant zapewne wskazałby, że z już zawartych w lekcji informacji można zbudować interesującą, wielowątkową narrację. Zdjęcie, krótki opis i nagranie *bianzhongu* z grobu markiza – powtórzmy: Yi z Zeng, pojawia się w lekcji. Teraz wystarczy tylko podkreślić, że Chińczycy, dzięki wyśmienitej umiejętności odlewania brązów, stworzyli pierwsze dzwony na świecie – i to duże! Dzwon typu *nao* datowany na XII–XI w. p.n.e. jest wysoki na 103 cm i waży 225 kg (Falkenhausen, s. 142–43). Porównywalne dzwony innych kultur starożytnych nie przekraczają 20 cm, a dzwonu wyższego niż 60 cm Europa nie zobaczyła przed rokiem 1000 – czyli 2200 lat później (Temple, s. 223). Należy opisać ich unikalne charakterystyki dźwiękowe (kształt czaszy pozwala wydobyć z jednego dzwonu dwa dźwięki!).

W grobowcu markiza Yi, oprócz *bianzhongu* z 64 zestrojonych za sobą dzwonów, znaleziono też litofon *bianqing* z 32 kamiennych gongów, a także m.in. dwa flety poprzeczne, dwie fletnie pana (*paixiao*), pięć harmonijek *sheng*, 12 dużych cytr *qin* i jedną krótką, ale za to dziesięciostunową oraz instrumenty perkusyjne (Thrasher, s. 4–5). Dla historii muzyki nie jest istotny „specjalny młotek”, bo dźwięk z *bianqinga* można wydobyć i kłykciami¹⁶, ale fakt, że te chińskie kamienne i brązowe zestawy strojonych gongów i dzwonów wyprzedzają swój europejski odpowiednik – karylion o 2000 lat (!).

Cytowane ciągi typu „bambus – fletnia – 震 Zhen – 雷 Grom – 動–長男 najstarszy syn – 東 E – 巽, rewolucja” są niezrozumiałe, uczą jedynie, że Daleki Wschód jest dziwaczny i egzotyczny. Znów, krótka konsultacja zapobiegłaby tej egzotyce¹⁷. Zamiast niej pojawić się winny powiązania interdyscyplinarne: dzwony wiążą się z technologią brązu (historia: era brązu; plastyka: kunsztowne zdobienia); lutnie i fletnie z biologią (struny z jedwabiu, bambusy) itp.; rzeźby grobowe, płaskorzeźby i malowidła na lace to domena archeologii i plastyki, a że pozwoliły one precyzyjnie odtworzyć skład i wielkość chińskich orkiestr sprzed tysiącleci to zatoczyliśmy pełen krąg i wróciliśmy do muzyki.

Konsultacje ewidentnie z jakiegoś powodu się nie odbyły. Może odmówił specjalista, który pilnie kończył „punktowany” artykuł i dlatego zostawił popularyzację amatorom. Takim jak edytorzy-Wikipedyści, którzy za darmo udostępniają swoje artykuły i zdjęcia. Żądają oni tylko jednego: żeby wykorzystujący ich twórczość napisali, kto jest jej prawdziwym autorem – jak uczynili to edytorzy Britanniki, którzy w swoim artykule też wykorzystali zdjęcie okaryny *xun* (wizualnie nieodróżnialne od tego z lekcji MEN), ale uczciwie przypisali autorstwo internaucie o nicku „Badagni” (*Xun*). Redaktorzy strony o starożytnej muzyce chińskiej ZEN MEN informacje o pochodzeniu tekstów pominęli, a zdjęcia przypisali „online-skills”. Dali w ten sposób bardzo złą lekcję uczniom. Żyjący w czasach internetu nastolatkomie bez problemu odnajdą informację, że przedsiębiorstwo Online-skills sp. z o.o., ul. Święty Marcin 29/8, 61–806 Poznań (Online Skills...), chwali się na swojej stronie internetowej (zakładka „realizacje”), że w 2017–2018 realizowało dla MEN projekt „E-materiały dydaktyczne do kształcenia ogólnego w zakresie edukacji artystycznej: muzyki i plastyki (Grupa 2)”, obejmujący *Opracowanie 310 e-materiałów dydaktycznych do kształcenia ogólnego w zakresie edukacji artystycznej służących rozwijaniu kompetencji kluczowych – 310 multimedialnych lekcji, w tym 140 lekcji w zakresie muzyki i 170 lekcji w zakresie plastyki* za cenę 2 988 015,67 zł, z czego 2 518 299,62 zł

¹⁶ Sprawdziłem osobiście, dzwoniąc we współczesną replikę.

¹⁷ Sinologowie bardzo nie lubią egzotyki i orientalizacji Chin. Chyba, że potrzebują zareklamować jakąś imprezę kulturalną lub swoją książkę.

pochodziło z Unii Europejskiej (*E-Materiały...*). Nie sprawdzałem pozostałych 310 lekcji – w innych wspomnianych materiałach o Chinach ilustracje z Wikimedia Commons są powszechnie używane, wszędzie jednak widziałem poprawne opisy i atrybucje. Mam nadzieję, że omawiana tu lekcja jest niechlubnym wyjątkiem, pojedynczym „wypadkiem przy pracy”.

Niemniej, w obecnej postaci kosztująca ok. 10 tys. zł lekcja budzi wątpliwości natury prawnej i etycznej; jej wartość merytoryczną można ocenić jedynie jako ujemną. Zamiast pomóc uczniom konstruować siatkę pojęć, rozwijać umiejętność łączenia wiadomości z różnych przedmiotów (muzyka, historia itp.), dano im chaotyczną zbitkę informacji wewnętrznie sprzecznych, nieprawdziwych, w najlepszym przypadku – jałowych.

Wartościowe i wiarygodne zasoby online – jak nas nauczyła pandemia COVID-19 – są bezcenne. Raptowne wprowadzenie systemu nauczania online to był dla wielu nauczycieli skok na głęboką wodę; borykali się z wieloma problemami, od słabych łącz internetowych i braku sprzętu po brak wyspecjalizowanych materiałów do wykorzystania w tym trybie nauczania. Większość radziła (i radzi) sobie sama. Gotowe pakiety materiałów z zaufanych źródeł mogłyby i nadal mogą ułatwić im pracę.

Akademicy-orientaliści też nie mają zbyt wiele czasu na popularyzację – a jak widać, MEN i przedsiębiorstwa przezeń wynajęte do realizacji takich zadań nie sięgają do ich zasobów. Pozostaje mieć nadzieję, że wszyscy orientaliści, którzy mozolnie próbują zaszczerpić odrobinę wiedzy o Dalekim Wschodzie w naszym kraju nie poddadzą się i będą dalej uczyć, pamiętając, że *muzyka jest tym samym co radość [...] a gdy muzyka działa dążenia są czyste* (Xun Kuang, s. 55 i 59)¹⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Bagley, Robert. *The Prehistory of Chinese Music Theory*. „Proceedings of the British Academy”, t. 131, 2005, s. 41–90.
- Conew i in. „Osiem trygramów.” *Wikipedia, wolna encyklopedia*. Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Osiem_trygram%C3%B3w&oldid=58525099 [13.01.2020].
- Dialogi konfucjańskie*, tłum. Krystyna Czyżewska-Madajewicz i in., Ossolineum, 1976.
- CC BY-SA 3.0 – ‘Creative Commons – Uznanie Autorstwa-Na Tych Samych Warunkach 3.0 Unported–CC BY-SA 3.0’. *Creative Commons*, <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.pl> [14.11.2024].
- DU 467, Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 stycznia 2018 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceum ogólnokształcącego, technikum oraz branżowej szkoły II stopnia, Dziennik Ustaw Poz. 467, [url=https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20180000467/O/D20180467.pdf](https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20180000467/O/D20180467.pdf).
- Ebrey Buckley, Patricia. *Ilustrowana historia Chin*. Muza, 2002.
- E-Materiały....* „E-Materiały Dydaktyczne Do Kształcenia Ogólnego w Zakresie Edukacji Artystycznej: Muzyki i Plastyki (Grupa 2)”. *Online Skills*, http://www.online-skills.com/projekt_edukacja-artystyczna.html [13.08.2023].
- Falkenhausen, Lothar von. *Suspended Music: Chime Bells in the Culture of Bronze Age China*. University of California Press, 2008.
- Feng, Youlan. *Krótką historia filozofii chińskiej*. PWN, 2001.
- Han, Kuo-huang, J. A. *Van Aalst and His Chinese Music*. „Asian Music”, t. 19, nr 2, 1988, s. 127–130.
- Higgins, Kathleen. *Confucius’ Opposition to the „New Music”*. „Dao”, t. 16, nr 3, 2017, s. 309–23, <https://doi.org/10.1007/s11712-017-9558-6>.

¹⁸ Z tego samego dzieła (s. 58) pochodzi cytat użyty w tytule.

- Hoa binh i in. „Bianzhong”. *Wikipedia, wolna encyklopedia, Wikipedia*, <https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Bianzhong&oldid=63020251> [16.04.2021].
- Kaufmann, Walter. *Musical References in the Chinese Classics*. Information Coordinators, 1976.
- Krysztosiak, Anna. „Kręgi sztuki: egzotyczna podróż przez Quanzhou do Cieszyna”. *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa*, nr 2 (305), 2014, s. 179–184.
- Kupś, Hanna. „W poszukiwaniu źródeł muzyki: rozwój archeologii muzycznej w Chinach w XX i XXI wieku”, w: Hanna Kupś. *W 70 lat Chińskiej Republiki Ludowej w ujęciu interdyscyplinarnym*, 2021.
- Loewe, Michael. „Shih Ching 詩經”. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, red. M. Loewe, Society for the Study of Early China: Institute of East Asian Studies, 1993, s. 415–24.
- Loewe, Michael i Shaughnessy, Edward L. (red.). *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge University Press, 1999.
- Muzyka... Majewska-Mocek, Maria. „Muzyka w Starożytnych Chinach”. *Zintegrowana Platforma Edukacyjna Ministerstwa Edukacji Narodowej*, <https://zpe.gov.pl/a/muzyka-w-starozytnych-chinach/Dp3vsusjv> [14.11.2025].
- Malm, William P. „Chinese Music”. *Encyclopedia Britannica*, 2019, <https://www.britannica.com/art/Chinese-music> [25.04.2024].
- Marchwica, Wojciech Maria. *Słownik muzyki*. Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.
- Mazur, Rafał. *Wielki Dźwięk nie brzmi: daoistyczna praktyka dźwiękowa w kontekście wybranych nurtów współczesnej sztuki i filozofii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2018.
- Online Skills... *Online Skills – Szkolenia e-Learning, Platformy LMS, Portale Kompetencji*. <http://www.online-skills.com/index.html> [25.04.2024].
- Rodziński, Witold. *Historia Chin*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974.
- Sonjaaa i in. „Xun (Instrument)”. *Wikipedia*, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Xun_\(instrument\)&oldid=1026839838](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Xun_(instrument)&oldid=1026839838) [4.06.2021].
- Spetsedisa i inni. „Huang Di”. *Wikipedia, wolna encyklopedia*, https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Huang_Di&oldid=63804266 [24.06.2021].
- Temple, Robert K. G. *The Genius of China: 3000 Years of Science, Discovery & Invention*. Andre Deutsch, 2013.
- „Lü Pipes”. *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/art/lu-pipes>, 2007 [14.11.2023].
- Thrasher, Alan R. *Chinese Musical Instruments*. Oxford University Press, 2000.
- Tong, Kin-Woon. *Shang Musical Instruments: Part One*. „Asian Music”, t. 14, nr 2, 1983, s. 17–182, <https://doi.org/10.2307/833936>.
- Van Aalst, J. A. *Chinese Music*. Statistical Dept. of the Inspectorate General of Customs, 1884, https://archive.org/details/ChineseMusic_993 (skan ze zbiorów Ohio State University).
- „Wielka Przedmowa”. W. Jabłoński (tłum.). *Estetyka chińska: antologia*, red. A. Zemanek, Universitas, 2007, s. 63–64. Przekład pierwotnie ukazał się w *Antologii literatury chińskiej*, PWN, 1956.
- Wilkinson, Endymion Porter. *Chinese History: A Manual*. Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2000.
- „Xun.” *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/art/xun> [25.04.2024].
- Xun Kuang. „Xunzi. O muzyce”, tłum. M. Religa, *Estetyka chińska: antologia*, red. A. Zemanek, Universitas, 2007, s. 55–62.
- Zhang, Juzhong i in. *Oldest Playable Musical Instruments Found at Jiahu Early Neolithic Site in China*. „Nature”, t. 401, nr 6751, 1999, s. 366–68, <https://doi.org/10.1038/43865>.
- Zemanek, Adina. *Estetyka chińska: antologia*. Universitas, 2007.
- Żerańska-Kominek, Sławomira. *Muzyka w kulturze: wprowadzenie do etnomuzykologii*. Wyd. 1. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1995.

AMBAI

Ambai to pseudonim literacki C. S. Lakshmi, urodzonej w 1944 roku pisarki indyjskiej tworzącej w języku tamilskim. Ambai jest nie tylko autorką utworów literackich, lecz także bardzo aktywną działaczką feministyczną, spod jej pióra wyszły liczne publikacje poświęcone kwestii kobiecej w Indiach, jak *Illustrated Social History of Women in Tamil Nadu* (1981) czy *The Face Behind the Mask: Women in Tamil Literature* (1984).

Feminizm przenika także jej twórczość literacką, Ambai pisze właściwie wyłącznie o kobietach i o świecie kobiecej psychiki. Jej feminizm nie jest walczący, nie jest agresywny ani skierowany przeciwko czemuśkolwiek – interesuje ją kobiece przeżywanie, kobieca wizja siebie samej, kobieca emocjonalność i jej wyrażanie (bądź niewyrażanie). To główny nurt twórczości autorki. Pozostałe elementy jej tekstów są ilustracją, metaforą, środkiem artystycznym służącym ukazaniu psychicznego stanu bohaterki.

Lektura prac Ambai skłania do porównania jej z noblistką Alice Munro: obie piszą prawie wyłącznie opowiadania, obie koncentrują się na świecie kobiet i obie mają podobną wrażliwość, jednak metoda pisarska Ambai zdaje się krańcowo różna od tego, co znajdujemy u Munro. Tamilska autorka jest nad wyraz oszczędna w słowach, nie ma tu żadnego zbędnego wyrażenia czy nawet przecinka, większa część przekazu jej utworów dociera do czytelnika niejako ponad tekstem i to czyni z Ambai geniusza na miarę światową, podczas gdy Alice Munro zalewa potokiem słów, mogącym utrudnić odbiór jej twórczości.

Opowiadania Ambai tłumaczono na język angielski, wydano kilka zbiorów jej prac z sugestywnymi tytułami: *A Kitchen in the Corner of the House* („Kuchnia w narożnej części domu”, 1988), *A Purple Sea* („Purpurowe morze”, 1992), *In a Forest, a Deer* („W głębi lasu – jeleni”, 2006) czy *A Night with a Black Spider (Oru Karuppu Silandiyutan Oor Iravu*, „Noc z czarnym pająkiem”, 2017), z którego pochodzi prezentowane tu opowiadanie.

Autorkę uhonorowano wieloma nagrodami, z których najważniejsze to w 2008 r. Lifetime Literary Achievement Award przyznawana przez Tamil Literary Garden (kanadyjska nagroda dla pisarzy tamilskojęzycznych) oraz w roku 2021 Sahitya Akademi Award za zbiór opowiadań *Sivappu Kazhuttutan Oru Paccai Paravai*, czyli „Zielony ptaszek z czerwoną szyją”.

M.M.

TWIERDZA RAWANY

Kiedy zjawiła się w tamtym podparyskim osiedlu, gdzie mieszkało wielu Tamilów, zobaczyła najpierw wrony. Jej matka mawiała, że wrony to duchy przodków. Czyżby przodkowie przeprawili się przez ocean i zjechali do Paryża? Te wrony nie krakały. Siedziały na drutach elektrycznych w pozie niemych ascetów. Wyglądały obco, jakby nie były stąd. Tak czy inaczej, ich obecność działała kojąco na jej niespokojną duszę.

Od kiedy zgodziła się, żeby wygłosić prelekcję w tutejszym klubie tamilskich imigrantów z Indii, niepokój narastał. Zgodziła się, a dopiero potem usłyszała (od swej pochodzącej ze Sri Lanki przyjaciółki) o związanych z tym komplikacjach.

Tiripurasundari – tak miała na imię. Ci, którzy czekali na ten wykład, czekali podekscytowani, może dlatego, że była lekarzem. Żywili nadzieję – tak mogło być – na jakieś duchowe uleczenie, coś, czym odkupią porzucenie ojczystej ziemi. Niestety w tytule swojego wystąpienia umieściła słowo „kultura”, co być może wyzwoliło w ich duszach mitologiczne obrazy tamilskiej kobiety: tej rozkazującej deszczowi padać, innej, która utrzymała w powietrzu sznur ze studziennego kołowrotu, tej pytającej „myślałeś, że jestem czapłą, Konganawo?”¹, tej, której łono było jak pieczara lwa, albo tej bohaterskiej matki ślubującej, że jeśli na plecach swojego syna wojownika zobaczy rany, odetnie sobie piersi, które go wykarmiły.

Lankijska przyjaciółka dała jej do zrozumienia, że należy się liczyć i z takim odbiorem jej wystąpienia wśród publiczności. Że nadzieja na złapanie uroczych małych rybek na haczyk „kultura” może okazać się płonna. Że ten haczyk połkną tylko wieloryby, których nic innego by nie przyciągnęło. Zdaniem Lankijki nie byłoby problemu, gdyby Tiripurasundari zawarła w tytule coś o kobiecości w poezji Bharatiego² lub o obrazie kobiety tamilskiej w *Tirukkuralu*³.

Przyjaciółka, w roli oddziału uzbrojonych ochroniarzy, została w sali przez całe spotkanie. I tylko wrony popatrywały na nią z wyrzutem.

Przywitali ją ci, którzy w Paryżu osiedlili się już trzydzieści lat temu. Miało się wrażenie, że pojawili się tu tylko dla przyjemności słuchania czegokolwiek w ojczystym języku, bez względu na temat. Zaczęło się od poczęstunku w domu sekretarza paryskiego stowarzyszenia Tamilów. Podano *idli*⁴ delikatne jak kwiat jaśminu, *sambar*⁵ gotowany na dobrym oleju z dodatkiem chili, a nawet *Mysore pak*⁶ jako deser. Obsługiwano ją z czułą atencją. Autorzy książek podróżniczych z lat sześćdziesiątych byliby zachwyceni takim traktowaniem. Zapewne skonstatowaliby, że tradycyjne tamilskie jedzenie w tym obcym

¹ Konganawa – z opowieści o ascecie Konganawie, którego, gdy medytował, opaskudziła czapla, a wściekły Konganawa spopielił ją spojrzeniem.

² Subramania Bharati – słynny poeta tamilski (1882–1921), jego utwory należą do kanonu lektur szkolnych w Tamilnadu.

³ *Tirukkural* – powstały w pierwszych wiekach naszej ery przypisywany pocie Tiruwalluwarowi zbiór poetyckich aforyzmów, mądrości dotyczących etyki, bogactwa i miłości, do dziś czytany i wysoko ceniony przez Tamilów.

⁴ Idli (*itli*) – rodzaj grubego placka ze sfermentowanej mieszanki mąki ryżowej i mąki z soczewicy, typowe danie śniadaniowe w południowych Indiach i na Cejlonie

⁵ Sambar (*sambhar*) – gęsty sos z soczewicy (nikli indyjskiej, pigeon peas) z pastą tamarynową, bardzo często podawany z itli.

⁶ Mysore pak – deser w postaci kostek przygotowywanych z mąki z ciecierzycy, masła i cukru, pochodzący z miasta Majśur w stanie Karnataka w południowych Indiach.

kraju to widomy skutek działania karmy, że to z poprzednich żywotów. Jednak to *idli* na talerzu przed nią, wprost nawiązujące do tradycji narodowej, trochę ją zmartwiło. Zamierzała mówić o kulturze inaczej.

Pochodziła z rodu lekarzy tradycyjnej medycyny indyjskiej, z rodu położników, z rodziny utalentowanych lekarzy. Pod okiem ojca uczyła się sporządzać lekarstwa, szukać leczniczych korzeni, zbierać zioła, wycłacać sok z roślin. Ojca bolało, że nie ma syna-następcy, gryzł się tym aż do samej śmierci. Pary małżeńskie przychodzące do niej po poradę często domagały się wskazówek, jak płodzić potomków tylko płci męskiej. Wiele razy słyszała od wiejskich akuserek, że gdy siadają do posiłku, jedzenie więźnie im w gardle, bo wciąż widzą oczyma udręczonej duszy, jak nowonarodzonym dziewczynkom wypychają w nozdrza ziarnka ryżu. Jedna z jej dalekich krewnych w latach, gdy próbowała zapewnić swojej córce wykształcenie, nieraz nocą przybiegała do niej po wsparcie i ochronę.

W swoim wystąpieniu mogłaby opowiedzieć o wielu takich wypadkach.

Przygnębiona spojrzała na przyjaciółkę. Ta tylko dała jej gestem do zrozumienia, że kości zostały już rzucone.

Mimo że wystąpienie właśnie miało się rozpocząć, grupka szacownych pań w jedwabnych sari lub salwar kamizach⁷ nadal pozostawała na zewnątrz sali. Kobiety wymieniały między sobą uprzejme uwagi i uściski na francuską modłę. Spośród młodzieży nikt nie znał tamilskiego. Rozmawiali ze sobą tylko po francusku. Trzymali się z daleka i patrzyli na nią jak na eksponat na wystawie egzotycznych stworzeń. Za to starsi podeszli bliżej i skwapliwie ją wypytывali, a to o dzieci, a to o zawód męża⁸.

Przed jej wystąpieniem głos zabrał sekretarz stowarzyszenia, ze szczegółami opowiedział o działaniach i akcjach, o świętowaniu Pongalu⁹, konkursie rysowania kołami, o konkursie recytatorskim poezji Bharatiego, o kole teatralnym, o kursach tamilskiego, prelekcjach i debatach (tematy: Która z była bardziej nieskalana – Madhawi czy Kannagi?; Kto przewodzi w rodzinie – mąż czy żona?; Ślub z miłości czy ślub aranżowany przez rodziców?; i temu podobne).

Kiedy skończyła swoje wystąpienie, niektórzy gwałtownie poderwali się z miejsc.

– Czy teraz to mężczyzna ma nosić *taali*¹⁰? – to gniewne pytanie jednego ze słuchaczy całkowicie mijало się z treścią jej wystąpienia.

Kilka osób zaklaskało.

– Ja tu przyjechałem posłuchać o wielkości narodu, który przecież pojawił się na Ziemi, zanim powstały kamienie i gleba – zawołał ktoś inny, opierając rękę na biodrze, i to unosząc, to opuszczając głowę.

Na sali rozległy się głosy poparcia, a on z pretensją dodał, że przejechał całe sto kilometrów, żeby tu dotrzeć. Ktoś inny oznajmił, że zdecydował się przyjechać, kiedy usłyszał imię Tiripurasundari, ale liczył na spotkanie z Lakshmi, pisarką mieszkającą przez

⁷ Salwar-kamiz – strój wprowadzony w Indiach przez muzułmanów, noszony przez obie płcie, długa koszula i spodnie.

⁸ Wypytywanie o sprawy osobiste czy rodzinne nie jest w kulturze indyjskiej wścibskie, jest naturalnym i kulturalnym zachowaniem.

⁹ Pongal – trzydniowe święto plonów obchodzone przez Tamilów w Indiach i na Cejlonie.

¹⁰ Taali (*thaali*, *mangala sutra*) – naszyjnik zakładany na szyję panny młodej przez pana młodego podczas ślubu, oznacza bycie mężatką, odpowiednik zachodnich obrączek, ale noszony wyłącznie przez kobiety.

wiele lat w Afryce¹¹. Natychmiast poinformowano go, że tamta Lakshmi zmarła przed wielu laty, co go wyraźnie przynębiło. Jeszcze inny słuchacz zarzucił jej, że mówiąc o szczurach, które wniknęły do kultury, wygryzły sobie w niej norki i w niej się panoszą, i które należy bezlitośnie wytruć, podżęga do przemocy i sprowadza obecną na sali młodzież na złą drogę. Zarzut odparła jej przyjaciółka, ale zebrani puścili to mimo uszu.

Kobiety wciąż milczały. Za to, gdy zebrani zaczęli z wolna się rozchodzić, podeszli do niej ci z młodego pokolenia. Mówili po angielsku. Zadawali pytania, dzielili się opiniami.

– Auntie¹², czy w Madrasie dziewczyny w naszym wieku rozmawiają z chłopakami?

– Moja mama nie pozwala mi rozmawiać z chłopakiem z mojej klasy. Słyszę od niej, że to nie jest zgodne z naszą kulturą.

– Nawet kiedy rozmawiam przez telefon, moja mama stoi obok i słucha.

– Czy pani codziennie rano rysuje *kolam*¹³ i modli się do bogów?

– Czy Kannagi istniała naprawdę?

– Czy w pani domu telewizor, wideo albo sprzęt grający nakrywa się serwetą¹⁴?

Dlaczego?

– Czy tam dziewczyny noszą *dawani*¹⁵?

– Czy wychodzą za mąż za chłopaka, którego znajdą im rodzice?

Ci młodzi ludzie nie pytali o kasty. Co do tej kwestii nie wyrażali żadnych wątpliwości, żadnego sprzeciwu. Uważali, że tak już jest, i tyle. Że to starożytny zwyczaj. Twardo wierzyli, że był, jest i będzie.

Kiedy wracały metrem, wrony już zniknęły. Może odleciały do swoich gniazd? Angammaa, akuszerka, nie lubiła wron. Bo widzi pani, Sundarimmaa, mawiała, zawsze, gdy przelatuje wrona, widzę jej czarne jak smoła pióra, mają kolor taki jak oczy tamtego dziecka. Kiedy wkładałam mu ziarnka ryżu do nosa, otworzyły oczy i popatrzyło na mnie przekrzywiając głowę, jak wrona. Następnego dnia rano wrona usiadła na kuchennym oknie i jak zaczęła krakać, to tak aż do południa. A babcia, rozsiadłszy się na werandzie, zwykła przeganiać wrony, bo czy to były zwykłe wrony? To wronie demony, powtarzała. Przywodziły jej na myśl Hitchcocka? Czy raczej Nandalalę Bharatiego¹⁶?

Ktoś z rodziny, u której się zatrzymała, wytłumaczył jej wcześniej, gdzie ma wysiąść z metra. Wysiadły i wtedy się okazało, że ze stacji do miasta prowadzi więcej niż jedno wyjście. Skorzystały z jednego z nich, jednak Paryż wyglądał w tym miejscu zupełnie inaczej niż przedtem. Rozstawione tu jeszcze rano wielkie stoiska z warzywami zniknęły. Na uliczki spływał półmrok. Domy nabrały sowich rysów. Każda uliczka, którą przeszły, prowadziła do kolejnej. Jeśli się skręciło – jeszcze jedna. A jeśli szły prosto, okazywała się ślepa.

Kiedy się cofały, trafiały na skrzyżowanie.

¹¹ Tiripurasundari Srinivasan (1921–1987), lekarka i pisarka tamilska znana pod pseudonimem literackim Lakshmi, wiele lat spędziła wraz z mężem w RPA, po jego śmierci wróciła do Indii.

¹² Auntie (ang.) – ciociu, zwrot tradycyjnie używany przez młodsze kobiety lub dzieci wobec kobiet niewiele od nich starszych.

¹³ *Kolam* – wzory z mąki ryżowej, rysowane (a właściwie usypywane) na ziemi przed domem, mają znaczenie religijne (ochronne, zapewniające pomyślność), a także świadczą o schludności domostwa. Codzienne ich odnawianie należy do obowiązków pani domu lub córek.

¹⁴ Zwyczaj praktykowany w indyjskich domach.

¹⁵ *Dawani* – dwuczęściowe sari, w południowych Indiach ubiór dziewcząt już dojrzałych płciowo, a jeszcze niezamężnych.

¹⁶ Imię, pod jakim w poemacie Bharatiego występuje Kryszna.

Jakby kręciły się w kółko.

To, co wydarzyło się podczas odczytu, i to nieustanne teraz błędzenie odbiło się krzywym grymasem na twarzy przyjaciółki.

Nagle przez środek skrzyżowania przebiegł wielgachny szczur.

– Aaa! – wrzasnęła.

– Czemu krzyczysz? To pewnie ten szczur od kultury – usłyszała kpiącą uwagę.

Potem jeszcze trochę krążenia po uliczkach. Wtedy dopiero pojawiło się skojarzenie z grą, z zabawą w znajdowanie wyjścia z labiryntu krętych ścieżek. Gdy tylko sądzisz, że znalazłeś wyjście, natykasz się na ślepy koniec. Zawracasz wiele razy, żeby dojść do miejsca, od którego zaczęłaś. Mówi się, że w zbudowanym dla Pandawów¹⁷ zamku z wosku znajdował się labirynt zapętających się korytarzy, z których z trudem udawało się znaleźć wyjście. Podobno w tamtych czasach także fortece budowano z takimi labiryntami. Istniały i takie, którymi można było dotrzeć do głównego pomieszczenia w świątyni. Niektóre gazety drukują takie labirynty, dla zabawy, rysując po nich ołówkiem, szuka się drogi do wyjścia. W trakcie któregoś wyjazdu zdarzyło się jej odrobinę rozerwać, chodząc pokręconymi ścieżkami labiryntu w narożnej części jakiegoś parku. Czy nie w takich samych, tylko mniejszych labiryntach biegają po – to zamkniętych, to krzyżujących się, to otwartych – drózkach białe laboratoryjne myszki?

Słyszała, że czasami nazywa się takie konstrukcje twierdzami Rawany¹⁸. Podzieliła się tą myślą z przyjaciółką.

Właśnie w tym momencie, dokładnie naprzeciwko, zobaczyły dom, gdzie miał czekać na nie nocleg. Żeby otworzyć bramę, należało wstukać kod, nacisnąć odpowiednie przyciski z cyframi. Wokół ciemności. Cyfr nie widać. Przyjaciółka okularów nie zabrała, a jej własne zostały w pokoju.

Kiedy miały już dość rozważania, czy wystukały właściwy kod, czy to na pewno ten dom, czy to ta ulica, brama z trzaskiem stanęła otworem.

– Forteca Rawany otwarta – zwróciła się do przyjaciółki.

– Szybko wchodź, bo się znowu zamknie – odparła tamta.

Pożegnawszy się z przyjaciółką dotarła do swojego pokoju, i gdy tylko położyła się do łóżka i zamknęła oczy, powrócił obraz gąszczy krętych, wciąż zawracających uliczek. Ulic bez początku i bez końca, skręcających nagle i bez ostrzeżenia, i szczurów przemykających po nich to tu, to tam. Ponad nimi latały wrony z rozpostartymi czarnymi skrzydłami, jakby pływały. Szczur, który zderzył się z murem na końcu ślepej uliczki, wciąż tam leżał i wpatrywał się w nią. Ni stąd, ni zowąd szczur, głosem Salomona Pappaiaha¹⁹, począł objaśniać *Tirukkural*, po czym, brzmiąc jak Sivaji Ganesan²⁰ w filmie *Manohara*²¹, zapytał:

– Czy teraz mi wybaczysz?

– Teraz mogę ci wybaczyć – padła odpowiedź jakby z ust Pasupuleti Kannamby²².

¹⁷ Pandawowie – bohaterowie eposu *Mahabharata*.

¹⁸ Rawana – postać z eposu *Ramajana*, demon, przeciwnik Ramy. Twierdza Rawany to symbol Złego i uosobienie chaosu w *Ramajanie*.

¹⁹ Solomon Pappaiah – tamilski uczony i osobowość telewizyjna, przez ponad 30 lat prowadził programy talk-show poświęcone sprawom społecznym, a także literaturze.

²⁰ Sivaji Ganesan – aktor, gwiazda kina tamilskiego.

²¹ *Manohara* – film tamilski z roku 1954, romans historyczny.

²² Pasupuleti Kannamba – aktorka narodowości Telugu, grała także w filmach tamilskich.

I zaraz rozległy się wersy kołysanki:

„By jasne stały się dla ciebie
Tamilskie słowa na liściu srebrem obwiedzionym
Diamantowym rylcem zapisane,
Wuj przybył do szkoły cię prowadzić
Wuj przybył wziąć cię w ramiona.”

Wtedy przysła kolej na pieśń miłosną:

„Jam poeta, co jakby najświeższej księgi
twoje strony przewracać będę.”
„Jam księgą i panią domu tego poety,
który me kartki przewraca i z nich śpiewa.”

Wrony latały teraz nisko. Jedna z nich, lecąc niżej niż inne, otarła się skrzydłem o jej policzek.

Z języka tamilskiego przełożył
MARIUSZ MIECZAKOWSKI

IBARAGI NORIKO

Ibaragi Noriko (1926–2006) była poetką, tłumaczką i wielbicielką języka japońskiego, która zafascynowana możliwościami, jakie daje poezja, założyła czasopismo „Kai” (Wiosło). Nazywana „najstarszą córą współczesnej poezji japońskiej” rozpoczęła swoją karierę pisarską po II wojnie światowej. Choć jej twórczość jest wielowymiarowa, w utworach Ibaragi szczególnie zauważalna jest tendencja do nonkonformistycznej postawy wobec świata. Poetka nierzadko buntowała się przeciwko zastanym normom, nawołując do krytycznej analizy rzeczywistości.

Prezentowany wiersz *Ōsama no mimi* („Uszy króla”) ukazał się w antologii *Jinmei shishū* („Zbiór wierszy biograficznych”) w 1971 roku. Tytuł utworu nawiązuje do bajki Ezopa, która powstała na podstawie greckiego mitu o królu Midasie. Czytelnik odnajdzie w nim jednak nie tylko aluzje do literatury starożytnej Grecji, ale także do historii Japonii oraz malarstwa zachodniego. Jest to przykład utworu, który doskonale uwidacznia intertekstualność poezji Ibaragi. Odwołując się bowiem do wiedzy czytelnika, Ibaragi starała nawiązywać się z nim swoisty intelektualny dialog.

„Uszy króla” to odważny głos w duchu feministycznym, który zwraca uwagę na społeczną rolę kobiety i jej miejsce w świecie mężczyzn. Podmiot liryczny, który można utożsamiać z poetką, prezentuje kategorie podziału mężczyzn. Jednak autorka sugeruje, że poza „osłami” istnieją również mężczyźni spoza tej kategorii. Są to ludzie empatyczni, otwarci i zaangażowani w ważne sprawy. Będąc przeciwieństwem tych, co „mają ośle uszy”, ci mężczyźni potrafią słuchać i rozmawiać z kobietami. Ich postawa stanowi niewątpliwie wyraz nadziei na zmiany w postrzeganiu relacji społecznych.

E.W.

USZY KRÓLA

Rozmawiając ze wszystkimi
rozumiałam, że mężczyźni stopniowo obojętnieją
To historia z ceremonii żałobnej w pewnej wiosce
Zauważyłam, że zebrani to sami mężczyźni
byłam jedyną kobietą
o czymś dyskutowali
Kobiety były zajęte pracą w dużej kuchni
ja też powinienam była się uwijać
lecz im więcej kapitanów tym statek wolniej posuwa się naprzód
dołączałam więc do cieszących się wolnością mężczyzn

Nie pamiętam, żebym wypowiadała się szczególnie zuchwale
więc skąd u starszych ojców taka patriarchalna poza?
Oni mają osłe uszy
gdy się rozejrzałam, były tam również całkiem młode osły
(Osły! Wybaczcie! To metafora.
Wasz słuch jest zapewne znacznie lepszy!)

Kobiety zaginają swe prawdziwe uczucia
jakby składały wachlarz
słowa bez ujścia, w ciele coraz ciaśniej się tłoczą i przepychają
jedynie niezgodne ze sobą zwroty ciągle wypowiadają
tylko robienie z siebie głupiej jak *maiko* z Gion¹ jest cenione
tylko zdolnym, starym kobietom
wolno wreszcie rozłożyć złożony wachlarz
Ta władza na miarę Himiko² dana
nawet jeśli rozkaz jest niedorzeczny, wielcy panowie boją się go
Czyż to nie smutne? To co złożone było
gdy wydobyte już pleśń pokrywa
z tym przeżytkiem trudno cokolwiek począć
Gdybym chwyciła za rękę i rzekła do krewnej Chikako
złorzeczając na mężczyzn tego regionu
to ona skryje pobladłą twarz i smutno się uśmiechnie
obarczona trudami i ugięta pod presją starego rodu
„w różnych sytuacjach też to czuję
jeśli wyrażę jakąś opinię
dziwnie, z dezaprobatą spoglądają na mnie
jakby to było nie do pomyślenia
lecz można by pomyśleć, że
to dowód na mój nadal młody wiek”
Czy ten człowiek, który mówił mi kiedyś,
że „Krzyk” Muncha to obraz
który go niezwykle magnetyzuje,
nadal znosi krzyki podchodzące mu do gardła
ściskając je na śmierć?
Nie zawsze można dobrnąć do celu w *sugoroku*³ dla kobiet
zgodnie z przyjętym ustawieniem kamieni
Stoję!⁴ Byłam przecież przy ceremonii z połowy okresu Edo⁵
Mężczyźni, jeśli jesteście obojętni to sobie bądźcie!

¹ *Maiko* – dziewczyna, która pobiera nauki, by zostać gejszą. Gion to dzielnica rozrywki w Kioto. Powszechnie znana z licznych restauracji. To m.in. tam mieszkają i pracują gejsze.

² Himiko – szamanka, pierwsza udokumentowana władczyni Japonii. Pojawia się w chińskiej Kronice Trzech Królestw (III w.) jako królowa Yamatai, czyli Japonii.

³ *Sugoroku* – gra planszowa. Grający rzuca kostką i porusza się do przodu o wylosowaną ilość pól. W trakcie wykonuje zadania, które mogą go cofnąć do punktu wyjścia lub przyspieszyć wygraną.

⁴ W oryginale pojawia się *tomare* (dosł. ‘stój’). Jednak może to być również nawiązanie do gry *sugoroku*. Jeśli gracz trafi na okienko z *tomare*, to wówczas musi przeczekać kolejkę.

⁵ Okres Edo przypada na lata 1603–1868.

Co należy powiedzieć, musi zostać powiedziane
takie rzeczy nie zdarzają się w mieście, w którym mieszkam, ale
ale poczekajcie chwilę
gdyby obedrzeć ich ze skóry, to czy nie byłiby tacy sami?
Parodiowanie, szydzenie, obojętność, cyniczna postawa,
gardzenie jest tylko nieznacznie zamaskowane
jeśli słowa kobiety są zbyt uszczypliwe
zbyt bezpośrednie
i jakkolwiek niespójne były
mężczyzna, który nie może ich przyjąć
jest całkowicie do niczego, we wszystkim
tak jest
przeszukałam głębiny mojej pamięci i widzę, po dwudziestu pięciu latach
to moja najlepsza metoda klasyfikowania mężczyzn

Z języka japońskiego przełożyła
EMILIA WAJS

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Sabire Arik, <i>Ćma gorejąca żarem tęsknoty za ojczyzną. Leh Andree jako przykład postaci Polaka w literaturze tureckiej</i>	3
Christopher P. Atwood, <i>Two Terms in Jurchen-Ruled Inner Mongolia</i>	21
Dorota Cegiółka, <i>Księga Psalmów w przekładzie na dialekty południowo-zachodni i krymski języka karaimskiego. Analiza leksykalna</i>	35
Paweł Durkiewicz, <i>Szkie o życiu i twórczości Agwaanbaldana (1797–1864), mongolskiego mistrza buddyzmu tybetańskiego</i>	47
Agnieszka Erdoğan, <i>Nurt mahallileşme w osmańskiej literaturze dywanowej na przykładzie twórczości Nedîma</i>	71
Marcin Grodzki, <i>O syryjskich zapożyczeniach w Koranie – rys dotychczasowych badań, nowe obszary poszukiwań, przykłady</i>	79
Dorota Haftka-Işik, <i>Udomowiona Leyla czy egzotyczny Munir Nurettin? Krytyka przekładu w świetle komparatystyki i translatologii</i>	89
Jan Jelinowski, <i>Hypotheses for a Social History of the Apanages of the Sons of Chinggis Khan and Börte</i>	99
Artur Rodziewicz, <i>Jezydzki „Hymn o pewnym adawijskim poranku” (Qewlê sibeyek ji yêt E‘dewîye) – znany też jako „Hymn o Zaświatach” (Qewlê Axiretê), „Hymn o duszy-narowistej” (Qewlê Nefsê) i „Hymn o duszy-narowistej i rozumie” (Qewlê Nefs û Aqil) – tekst oryginalny, przekład i objaśnienia</i>	117
Bogdan Zemanek, <i>Powstanie zepsutych melodii – oto jest źródło zagrożenia. Starożytna muzyka chińska na Zintegrowanej Platformie Edukacyjnej MEN</i>	141

PRZEKŁADY

Ambai, <i>Twierdza Rawany</i> (z języka tamilskiego przełożył Mariusz Mieczakowski)	153
Ibaragi Noriko, <i>Uszy króla</i> (z języka japońskiego przełożyła Emilia Wajs)	159

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Sabire Arik, <i>Lech Andree – A Moth Burning with the Heat of Longing for Homeland in the Light of Polish Heroes in Turkish Literature</i> (in Polish)	3
Christopher P. Atwood, <i>Two Terms in Jurchen-Ruled Inner Mongolia</i>	21
Dorota Cegiółka, <i>The Book of Psalms Translated into the Southwestern and Crimean Dialects of the Karaim language. Lexical Analysis</i> (in Polish)	35
Paweł Durkiewicz, <i>The Life and Work of the Mongolian Master of Tibetan Buddhism Agwaanbaldan (1797–1864)</i> (in Polish)	47
Agnieszka Erdoğan, <i>The Mahallileşme Trend in Ottoman Carpet Literature on the Example of Nedîm’s Work</i> (in Polish)	71
Marcin Grodzki, <i>On Syriac Loanwords in the Qur’ân – Historical Research Context, New Areas of Exploration, Examples</i> (in Polish)	79
Dorota Haftka-Işik, <i>Domesticated Leyla or Exotic Munir Nurettin? Translation Criticism in the Light of Comparative Translation Studies and Translatology</i> (in Polish)	89
Jan Jelinowski, <i>Hypotheses for a Social History of the Apanages of the Sons of Chinggis Khan and Börte</i>	99
Artur Rodziewicz, <i>The Yezidi “Hymn of a Certain Morning of the Adawis” (Qewlê sibeyek ji yêt E’dewiye) – also Known as the “Hymn of the Hereafter” (Qewlê Axiretê), the “Hymn of the Nafs” (Qewlê Nefsê), and the “Hymn of the Nafs and Reason” (Qewlê Nefs û Aqil) – Original Text, Translation and Notes</i> (in Polish)	117
Bogdan Zemanek, <i>When Deviant Tunes Arise, this is the Root Cause for Disgrace. Ancient Chinese Music on the Integrated Educational Platform of the Polish Ministry of Education</i> (in Polish)	141

LITERARY WORKS

Ambai, <i>Ravana’s Fortress</i> (translated from Tamil to Polish by Mariusz Mieczakowski)	153
Ibaragi Noriko, <i>King’s Ears</i> (translated from Japanese to Polish by Emilia Wajs)	159

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

(pełna wersja tekstu dostępna także na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

Uprzejmie prosimy, aby teksty składane w redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” były przygotowywane według poniższych reguł. Artykuły niespełniające tych wymagań nie będą przez redakcję przyjmowane. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

I. Uwagi ogólne

1. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” powinny być wynikiem oryginalnych badań, w rzetelny i uczciwy sposób prezentować rezultaty własnej pracy; Autorzy stosownie powinni zaznaczyć wkład innych osób w powstawanie artykułu. Jeśli artykuł jest rezultatem badań finansowanych, prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych jednostek.
2. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” nie mogą być wcześniej opublikowane (ani w języku polskim, ani w językach obcych), jak też w tym samym czasie złożone w redakcjach innych czasopism.
3. Decyzja Autora o publikacji tekstu w „Przeglądzie Orientalistycznym” oznacza zgodę na udzielenie autorskiej licencji eksploatacyjnej do nadesłanego tekstu (dot. postaci drukowanej i/lub elektronicznej), co obejmuje prawo Redakcji do: kopiowania, publikacji, reprodukcji, cytowania, umieszczenia w formie elektronicznej w bazach danych, itp. Czas trwania udzielonej licencji jest zgodny z dyrektywą UE. Licencja zostaje udzielona „Przeglądowi Orientalistycznemu” nieodpłatnie.
4. Teksty podlegają recenzji, a wszelkie dane autorów i recenzentów są poufne (*double blind*).
5. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania złożonych tekstów (także tytułów).
6. Przyjęte do publikacji i zredagowane teksty odsyłane są autorowi do autokorekty. Po jej dokonaniu prosimy o jak najszybsze odesłanie tekstu do redakcji.
7. Wszelkie wykryte przejawy nierzetelności naukowej (*ghostwriting* i *guest authorship*) będą ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.
8. Autorzy ponoszą odpowiedzialność wynikającą z praw wydawniczych i praw autorskich (cytowanie, przedruk ilustracji, tabel i wykresów z innych źródeł).
9. Do przesłanej propozycji publikacji należy dołączyć stosowne oświadczenie dotyczące akceptacji powyższych punktów [plik do pobrania na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>].

II. Format tekstu

1. Objętość tekstu, wraz z przypisami dolnymi i bibliografią końcową, nie powinna przekraczać 1 arkusza wydawniczego, czyli 40 tys. znaków ze spacjami.
2. Prosimy w całym tekście, także przypisach, używać czcionki unikodowej w rozmiarze 12, marginesy prawy i lewy 2,5 cm, interlinia 1,5.
3. Na tekst składa się tytuł, słowa kluczowe (*keywords*) artykułu w języku angielskim (ok. 5 słów/terminów kluczowych dla omawianej tematyki) i streszczenie (*Abstract*)

artykułu w języku angielskim (150–200 wyrazów, max. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;

4. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
5. Przypisy powinny być przygotowane wg zasad Modern Language Association (MLA: <http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>) przystosowanych do j. polskiego przez redakcję „Przeglądu Orientalistycznego”. Poniżej zamieszczamy tę adaptację.
6. Prosimy o umieszczenie pełnej listy bibliograficznej na końcu artykułu.
7. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrzymy gwiazdką.
8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu łacińskiego, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu nielacińskiego (np. wg. PWN).

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg MLA

Cytaty

- W nawiasie prosimy zamieścić nazwisko autora i stronę (pełne dane bibliograficzne należy podać w Bibliografii na końcu artykułu): „cytat ...” (Said 9);
- jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy piszemy: Said uważa, że ...(9).

W wypadku kilku publikacji tego samego autora należy dodać rok wydania.

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

- odniesienie do książki bądź artykułu należy umieścić w tekście: (Said), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy podajemy sam rok: (1978); jeśli odnosimy się do kilku autorów, przypis powinien wyglądać następująco (Hart 2000, s. 15; Said 1978, s. 9). Autorzy powinni być wymienieni w porządku alfabetycznym.
- przypisy dolne umieszczamy tylko wtedy, gdy niezbędne jest dodanie lub uszczegółowienie informacji.

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.

Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen's Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

3. Artykuł w czasopiśmie (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism):
(Autor) Nazwisko i imię, tytuł artykułu (kursywą). Tytuł czasopisma (w cudzysłowie), tom lub numer, ew. zeszyt, strony zajmowane przez artykuł. Jeśli artykuł ma wersję elektroniczną, można ją podać:
Przykład: Asafu-Adjaye, Prince. *Private Returns on Education in Ghana: Estimating the Effects of Education on Employability in Ghana*. „African Sociological Review”, t. 16, nr 1, 2012, s. 120–138. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24487691.
Artykuł w prasie codziennej powinien być podany wg tych samych zasad, przy czym należy podać dokładną (dzienną) datę wydania i miejsce.
4. Prace naukowe i materiały pozostające w archiwach:
(Autor) Nazwisko i imię. Tytuł (rodzaj pracy). Miejsce przechowywania. Data. Dane o wersji elektronicznej.
Przykład: Kowalski Jan, „Edward Said” (praca magisterska, maszynopis) Uniwersytet Warszawski. 2008.
5. Dane z internetu (np. statystyczne, fotografie, mapy itp.) w bibliografii należy umieścić na końcu i podać datę dostępu.
Przykład: Hume Anadarko, C.R. „Kiowa Teepees – Meat Drying”. *Annette Ross Hume Photography Collection*, Wichita State University Libraries. *Indigenous Peoples: North America*, <http://tinyurl.galegroup.com/tinyurl/3fNb0> [1.01.2019].

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytule naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon.
2. Tekst w postaci pliku elektronicznego (format Word i PDF) wraz z podpisanym oświadczeniem (patrz wyżej pkt. I.9) należy przesłać pocztą elektroniczną na adres: **przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Materiały graficzne (fotografie, ilustracje, wykresy) prosimy załączyć w osobnych plikach jak najlepszej jakości (min. 300 dpi).

From 2019 we publish articles in “Przegląd Orientalistyczny” also in English.

GUIDELINES FOR THE AUTHORS OF TEXTS IN ENGLISH

(see also: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

We kindly ask you to send your articles to “Przegląd Orientalistyczny” according to the rules which follow. Articles which do not comply with the rules will not be processed by the editors. We do not send back articles which were not accepted.

I. Main remarks

1. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” should be based on original research and present any results in a reliable and dependable way. The authors should mention any contribution made by third parties accordingly. If the article is a result of funded research please note the financial sources, impact of research institutions, societies and other organizations.
2. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” have not been published previously elsewhere (in Polish or any other language) nor submitted to other journals concurrently.
3. By submitting the text, the author grants, assigns, and transfers to the publisher, during the full term of copyright and all renewals thereof, the sole and exclusive right to print, publish, distribute, market and sell the work in any and all editions and formats throughout the world. This assignment is granted free of charge to “Przegląd Orientalistyczny” and shall be effective as long as it complies with EU directives.
4. The editor reserves the right to shorten, copyedit and proof texts accepted for publication (including article titles).
5. Submitted papers will be subject to peer review by appropriate referees. The names of the authors and the reviewers are confidential (double blind).
6. After copyediting and final proofing, the text, in an electronic format, shall be sent to the author for approval. After revisions and clarifications (if necessary), the text must be submitted to the editor as soon as possible.
7. Any indications of dishonesty, such as ghostwriting and guest authorship will be disclosed, including informing necessary parties.
8. The authors are responsible for compliance with copyrights regarding citations and reprints of illustrations, tables and diagrams from other publications.
9. Please send a statement of your acceptance of the above rules [sample on the website of the journal: przeglاد.orientalisyczny@uw.edu.pl]
10. The authors are responsible for the English proofreading of their articles.

II. Text format

1. The text, including footnotes and bibliography (references), should not exceed 40,000 characters with spaces. Please send complete scripts of the work in Word and PDF format. Any special fonts used by the author should be sent as an attachment to the text.

2. Please use font size 12 throughout the whole text, including footnotes and citations. All margins should be set up to 2,5 cm, line spacing 1,5.
3. The text should consist of a title, main body text, keywords (4–5 at least), and abstract in English (150 to 200 words, max. 1000 characters).
4. Please use an en dash between numbers (for example, 1945–1954 or pp. 1–10).
5. **Citation and footnotes should be prepared according to the standard of the Modern Language Association (MLA, 8th edition). For MLA citation guidelines please consult:**
<http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>
List of references (cited sources) should be placed at the end of the article.
6. If it is necessary to add a footnote to the title, please mark it with an asterisk.
7. Characters from scripts other than Latin should be always accompanied by their transliteration.

III. Sending the article

1. Please send information about
 - the author, including titles and affiliation.
 - the author's email address (together with information whether the e-mail address can be available in electronic databases, esp. CEJSH), postal address and telephone number.
2. Please send an electronic version of the text in Word and PDF format together with the author's statement of the acceptance of the editorial rules (see I.9) to **przegląd.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Please attach graphic materials such as photographs, illustrations, diagrams in separate files in the best possible quality (min. 300 dpi).

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

Mając na uwadze chęć publikowania monografii naukowych członków PTO i orientalistów w ogóle oraz rozwój mediów elektronicznych i ich coraz większą rolę w obiegu naukowym, Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego w dniu 23 września 2016 zdecydował o utworzeniu nowej serii wydawniczej: Monograficznej Serii PTO „Miscellanea Orientalia” (PTO Monograph Series „Miscellanea Orientalia”). Seria ta będzie się ukazywała w zależności od potrzeb w postaci drukowanej i/lub w wersji elektronicznej i będzie dostępna na stronie Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Materiały publikowane w serii będą dostępne bezpłatnie w formacie pdf.

ZASADY PUBLIKACJI

1. Tematyka proponowanych publikacji dotyczyć może wszelkich aspektów dawnego i współczesnego Orientu;
2. Publikacje mogą być w dowolnym języku, w tym w językach orientalnych;
3. Publikacje wydawane w serii nie powinny przekraczać 40 arkuszy wydawniczych;
4. Od strony technicznej prace po polsku powinny być przygotowane według zasad przewidzianych dla „Przeglądu Orientalistycznego”, a w przypadku publikacji obcojęzycznych – „Rocznika Orientalistycznego”;
5. Każda proponowana do publikacji praca powinna mieć dwie recenzje. Recenzentów wybiera Komitet Redakcyjny serii, może przy tym skorzystać z recenzentów proponowanych przez Autora;
6. Komitet Redakcyjny serii składa się z redaktora naczelnego „Przeglądu Orientalistycznego”, odpowiadającego za serię, i członków ZG PTO. Do każdej publikacji wybierany jest jej redaktor naukowy zaaprobowany przez Redaktora serii w porozumieniu z Komitetem Redakcyjnym serii. PTO gwarantuje ostateczne opracowanie redakcyjne tekstu, nie ma jednakże finansowych możliwości przygotowania składu komputerowego, o co stara się Autor we własnym zakresie.
7. Istnieje możliwość przejścia przez PTO kwestii składu komputerowego po wcześniejszym przekazaniu przez Autora odpowiedniej kwoty na ten cel w formie darowizny;
8. W wypadku publikacji drukowanych tradycyjnie Autor lub Autorzy zapewniają środki finansowe na druk tomu;
9. Prawa autorskie do opublikowanego artykułu zachowują jego Autor oraz Wydawca;
10. Opublikowany artykuł, ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Autora i Wydawcy;
11. Oferta jest skierowana w pierwszym rzędzie do członków PTO, ale także do całego środowiska orientalistycznego, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-ptο-miscellanea-orientaliapto-monograph-series-miscellanea-orientalia/>

„Przegląd Orientalistyczny” wydawany jest przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne od 1949 r. Ukazuje się w języku polskim, a od 2008 r. zawiera także angielskie streszczenia artykułów, które są zamieszczane w bazie „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH: <http://cejsh.icm.edu.pl>) na Platformie Internetowej Centrum Otwartej Nauki ICM UW (CeON). Od roku 2014 w otwartym dostępie (w Bibliotece Nauki, w ramach bazy CEJSH) dostępna jest także pełna wersja artykułów i recenzji. Od 2017 roku na stronie PTO zamieszczona jest pełna wersja numerów PO.

„Przegląd Orientalistyczny” od 2007 r. znajduje się w bazie European Reference Index for the Humanities (ERIH), zweryfikowanej w roku 2011 (dyscyplina: Linguistics, kategoria: NAT – krajowe), a od 2015 r. znajduje się na liście ERIH PLUS: <http://erihplus.nsd.no/>; <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodical/info.action?>

„Przegląd Orientalistyczny” znajduje się w wykazie czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Polskie Towarzystwo Orientalistyczne (<http://www.pto.orient.uw.edu.pl>) posiada wiele egzemplarzy „Przeglądu Orientalistycznego” z lat ubiegłych i bieżących. Chętnych do nabycia wydawnictwa prosimy o kontakt e-mailowy: **przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl**.

Nasze konto: Polskie Towarzystwo Orientalistyczne
Zarząd Główny
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
(Wydział Orientalistyczny UW)
00-927 Warszawa
bank BNP PARIBAS
11 1600 1462 1802 1325 1000 0001

