

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE

# PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY

*Kwartalnik*

Wydano z dotacji  
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
i środków finansowych  
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 1–2 (261–262)      WARSZAWA      2017

---

WYDAWNICTWO PTO

## KOMITET REDAKCYJNY

Redaktor naczelny – dr hab. Agata Bareja-Starzyńska  
Członkowie – prof. dr hab. Janusz Danecki, dr hab. Iwona Kordzińska-Nawrocka,  
dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, dr hab. Paulina Lewicka, dr Małgorzata Religa, dr Magdalena Rodziewicz,  
prof. dr hab. Danuta Stasik, dr Jacek Woźniak

## RECENZENCI (od 2016)

dr Jerzy Bayer (Uniwersytet Warszawski),  
dr Włodzimierz Cieciera (Uniwersytet Warszawski),  
prof. dr hab. Marek M. Dziekan (Uniwersytet Łódzki),  
dr Marzena Godzińska (Uniwersytet Warszawski),  
dr Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski),  
dr hab. Arkadiusz Jabłoński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),  
dr Mateusz M. Kłagisz (Uniwersytet Jagielloński),  
dr hab. Izabela Kończak (Uniwersytet Łódzki),  
prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Uniwersytet Jagielloński),  
dr Marcin Krawczuk (Uniwersytet Warszawski),  
prof. dr hab. Tadeusz Majda (Uniwersytet Warszawski),  
prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),  
prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Uniwersytet Jagielloński),  
prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Uniwersytet Warszawski),  
prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Uniwersytet Warszawski),  
dr hab. Józef Pawłowski (Uniwersytet Warszawski),  
dr hab. Marek Pielą (Uniwersytet Jagielloński),  
dr Barbara Podolak (Uniwersytet Jagielloński),  
prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska (Uniwersytet Warszawski),  
dr hab. Ewa Rynarzewska (Uniwersytet Warszawski),  
dr Marcin Rzepka (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),  
dr hab. Sven Sellmer (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),  
prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Gołaś (Uniwersytet Jagielloński),  
dr hab. Krzysztof Stroński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),  
mgr Anna Sulimowicz (Uniwersytet Warszawski),  
dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),  
dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński)

## KRONIKA

dr Magdalena Rodziewicz

Redakcja językowa

Zespół (język polski), Steve Jones (język angielski)

Sekretarz nr 1–2, 2017

Magdalena Szpindler, Justyna Wiśniewska-Singh

Okładka

Wanda Winkowska-Siennicka

Adres redakcji

ul. Krakowskie Przedmieście 26/28  
(Wydział Orientalistyczny UW)  
00-927 Warszawa  
Tel. 22 55 20 513

Nakład 250 egz.



Realizacja wydawnicza:  
Dom Wydawniczy ELIPSA  
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa  
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85  
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

POEZJA JAKO FORMA ZAPISU HISTORII  
W INDIACH PRZEDKOLONIALNYCH.  
*EXPOSITIO RERUM GESTARUM* W TRAKTACIE O METODZIE\*

ABSTRACT: This article is an attempt to identify history in an early modern text belonging to the Hindi literary tradition. The theoretical foundations that enable such a venture are to be found in the narrativist philosophy of history, since it afforded equal status to those discourses about the past which do not meet the narrow criteria of world-history. V. Rao, D. Shulman and S. Subrahmanyam, in their work on South India, proposed that an analysis of texture allows history to be identified in those compositions that do not belong to the Western tradition of historiography. It is worth verifying whether their method applies to other literary traditions of India. The same researchers undermined the legitimacy of talking about prose as the only possible way of writing history – by claiming that history is written in the dominant literary genre of a particular community, space and time. Their hypotheses are hereby confronted with passages from Bhūṣan's *Śivrājbhūṣan* (1673).

KEYWORDS: Bhūṣan, Śivājī, Hayden White, *rītigranth*, literature as history

W niniejszym artykule podjęto próbę nadania miana historii<sup>1</sup> tekstom powstałym w ramach *riti* (*rīti*), nurtu poezji uprawianej na dworach subkontynentu indyjskiego, zwłaszcza jego północnej części, od XVII do XIX w. Taka próba wymaga refleksji nad terminem historia, a zwłaszcza nad znaczeniem, które historia zyskała dzięki przełomowi poststrukturalistycznemu. Przez krytykę narracji przynależących do europejskiej tradycji historiograficznej, poststrukturalizm otworzył drogę do przyznania – w ramach nauki zachodniej – równouprawnienia tym dyskursom o przeszłości, które nie spełniały kryteriów wąsko pojmowanej tradycyjnej historii. Trzej badacze Indii Południowych, Velcheru Narayana Rao, David Shulman i Sanjay Subrahmanyam, wysunęli tezę, zgodnie z którą analiza tekstury<sup>2</sup> badanego dzieła, wymagająca szczególnej wrażliwości odbiorcy, daje szansę na identyfikację zapisu historii w różnego rodzaju tekstach, które nie spełniają

---

\* Artykuł powstał w ramach projektu nr UMO-2012/07/N/HS2/00734 pt. „Historia a wczesnonowoczesna literatura północnych Indii. Problem dziejowego uwikłania literatury *riti* na przykładzie poematu *Śivradźbhūṣan* Bhuszana Tripathi’ego”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (Kierownik projektu: mgr Piotr Borek, Uniwersytet Jagielloński). W niniejszym artykule transkrypcja naukowa wyrazów w języku hindi podana jest w nawiasie, a wyrazów sanskryckich dodatkowo poprzedzona jest skrótem skt.

<sup>1</sup> Mowa tu o historii jako *expositio rerum gestarum*, w odróżnieniu od historii – *res gestae*, dla której przyjmuje się miano dziejów.

<sup>2</sup> Tekstura (ang. *texture*) – pojęcie zaczerpnięte z terminologii formalizmu amerykańskiego. Jest to retoryczno-językowa warstwa utworu literackiego, dająca się scharakteryzować w procesie uważnego czytania (ang. *close-reading*). W procedurze badawczej Rao, Shulmana i Subrahmanyama badanie tekstury polega na wnikliwej obserwacji zmian zachodzących w obrębie wielorakich mechanizmów retorycznych i językowych ujawniających się w tekście.

kryteriów historiografii wykształconej na Zachodzie<sup>3</sup>. Czy możliwe jest zastosowanie przyjętej przez nich procedury badawczej również w odniesieniu do tekstów przynależących do tradycji literackiej wywodzącej się z Indii Północnych? Ci sami badacze formułują hipotezę, która podważając zasadność mówienia o prozie jako jedynej możliwej formie pisania historii, daje szansę na rozwiązanie problemu przynależności formalnej dzieła, które może stanowić narrację historyczną. Ich propozycja zostanie skonfrontowana z fragmentami przynależącego do nurtu riti i skomponowanego w 1673 r. poematu *Śiwradžbhuszan (Śivrājbhūṣan)*<sup>4</sup> Bhuszana (Bhūṣan)<sup>5</sup>.

Nie ma wątpliwości, że wiele tekstów riti zawiera elementy historyczne w postaci odniesień do postaci, miejsc i wydarzeń z przeszłości<sup>6</sup>. Ich zgodność z historiografią – zarówno brytyjską imperialną, jak i indyjską narodowościową – dokumentowano, zanim jeszcze podjęto szczegółowe badania nad poezją riti<sup>7</sup>. Jednak sama obecność elementów historycznych w tekście nie uprawnia do tego, by uznać go za narrację historyczną. Istotna jest choćby celowość ich przedstawienia (*expositio*). Problem z uznaniem pochodzącego z Indii tekstu przynależącego do okresu wczesnonowożytnego za formę zapisu historii ma również silne korzenie w powtarzanych na różne sposoby od XIX w. twierdzeniach o braku historycznej refleksji Indusów. Źródła tych twierdzeń można zlokalizować w obrę-

<sup>3</sup> Velcheru Narayana Rao, David Shulman, Sanjay Subrahmanyam, *Textures of Time. Writing History in South India 1600–1800*, Permanent Black, Delhi 2001.

<sup>4</sup> Tytuł dzieła jest wieloznaczny: „Ozdoba króla Śiwa[dziego]”, „Klejnot króla Śiwa[dziego]”, „Figury retoryczne [o] królu Śiwa[dzim]”. Rzeczownik *bhūṣan* – ‘ozdoba’, ‘klejnot’ lub ‘figura retoryczna’ jest także imieniem bądź pseudonimem literackim poety (patrz: kolejny przypis). Imię głównego bohatera zapisano w bradżu jako Śiwaḍzi (Śivāḍi) lub Śiwaradža (Śivarāḍja).

<sup>5</sup> Bhuszan – zgodnie z informacjami autobiograficznymi ujętymi w dziele – był braminem, synem niejakiego Ratinatha (Ratīnath) i pochodził z miejscowości Triwikrampur (Trivikrampur) nad rzeką Jamuną, w pobliżu Kanpuru. Jego prawdziwe imię nie jest znane. Bhuszan jest prawdopodobnie pseudonimem literackim nadanym poecie przez jednego z mecenasów, króla Rudraśaha Solanki (Rudraśāh Solāṅki) z Ćitrakutu (Citrakūt). Historycy literatury hindi uznają go zwykle za brata innych znanych poetów riti, najczęściej Matirama (Matirām) i Ćintamaniego (Āntāmani). Przypisują mu także autorstwo sześciu dzieł: *Śiwradžbhuszan*, *Śiwbawani (Śivābāvanī)*, *Ćhatrasaldaśak (Ćhatrasāl-daśak)*, *Bhuszan-hadžar (Bhūṣaṅ-hajar)*, *Bhuszan-ullas (Bhūṣaṅ-ullas)* i *Duszan-ullas (Dūṣaṅ-ullas)*. Trzy ostatnie są jednak całkowicie niedostępne, a Śiwbawani i Ćhatrasaldaśak stanowią redaktorskie kompilacje strof przypisywanych Bhuszanowi. Tylko poemat *Śiwradžbhuszan* jest dostępny w całości, pod postacią manuskryptów.

<sup>6</sup> Katalogi elementów historycznych zamieszczali niekiedy redaktorzy we wstępach do wydań poszczególnych dzieł riti. O tych elementach w dziele *Śiwradžbhuszan* pisała także Tatiana Rutkowska w artykule *Historical Elements in the Rīti Poetry (On the Example of Bhūṣan's Works)*, w: Marian Gálik (red.), *Proceedings of the Fourth International Conference on the Theoretical Problems of Asian and African Literatures*, Literary Institute of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava 1983, s. 185–191.

<sup>7</sup> Badania podjęto po długim okresie pozostawania twórczości nurtu riti na marginesie zainteresowań historyków literatury. Jedną z ważniejszych prac nawołujących do podjęcia studiów nad riti jest opublikowany w 1974 r. artykuł recenzyjny Bahla, będący krytyką przekładu poematu *Rasikprija (Rasikpriyā)* Keśawdasa (Keśavdās). Bahl zaprotestował przeciw funkcjonującym wśród historyków literatury opiniom o niskiej wartości dzieł należących do gatunku lakszan-granth (skt. *lakṣaṅ-granth*) – ‘księga definicji’. W niniejszym artykule przyjęto częściej stosowaną w dyskursie naukowym nazwę gatunku: ‘traktat o metodzie’. Por. Kali C. Bahl, *The Hindi “Rīti” Tradition and the “Rasikpriyā” of Keshavadasa: An Introductory Review*, „Journal of South Asian Literature” 1974, t. 10, nr 1, s. 1–38.

bie dyskursu naukowego<sup>8</sup>. Natomiast przyczyn ich rozpowszechnienia<sup>9</sup> należy poszukiwać w dyskursie instytucjonalnym<sup>10</sup>.

Dla każdego, kto – zupełnie słusznie – rozumie historię jako dyscyplinę naukową lub po prostu narrację o przeszłości, mówienie o artykulacji historii w poezji może brzmieć prowokacyjnie. Wszak powszechnie uznanymi zasadami uprawiania historii – również dziś – pozostają naukowa racjonalność i dążenie do obiektywizmu, a jej ważną podbudową są teorie postępu i rozwoju oraz idea państwa narodowego. Taka historia, rozumiana jako świadomość historyczna, postawa historyczna czy wiedza historyczna, zwłaszcza pod postacią historiografii, z globalnego punktu widzenia jest w istocie mocno ekskluzywna. Przykład Indusów, ale też innych ludów pozaeuropejskich, którym tradycyjną pozytywistyczną historię narzucono w warunkach kolonialnych, w procesie dominacji kulturowej, głównie w XIX w., pokazuje inne jej cechy – ekspansywność i dominację. Mimo że historia taka rości sobie prawo do reprezentowania całego świata (np. historia powszechna), pozostaje nieznaną jego ogromnej części. Zaproponowana tu koncepcja poezji jako formy zapisu historii – a nie źródła, które historyk może wykorzystać w swoich badaniach – wynika z przeświadczenia o konieczności rozszerzenia rozumienia terminu historia<sup>11</sup>. Takie rozszerzenie znajduje uzasadnienie w sytuacji braku wypracowanej terminologii naukowej, która pozwoliłaby oddać sprawiedliwość „sobowtóróm historii”<sup>12</sup>. Jedynym wygenerowanym dotychczas pojęciem alternatywnym, o szerokim zasięgu geograficznym i kulturowym, jest etnohistoria<sup>13</sup>. Jednak etymologia tego terminu może sprawiać wrażenie,

<sup>8</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel głosił, że nie ma historii bez państwa. Wyrażał respekt i podziw dla osiągnięć intelektualnych Indusów i jednocześnie zaprzeczał, jakoby na Subkontynencie miała istnieć jakakolwiek forma państwowości. Twierdził, że we wczesnej fazie różnicowania społecznego były szanse na wykształcenie się państwowości, lecz zamiast niej powstał system kastowy, co według niego było równoznaczne z brakiem historii w Indiach. Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, The Colonial Press, New York 1899, s. 61–62.

<sup>9</sup> Twierdzenia o braku refleksji historycznej odbiły głębokie piętno na obrazie Indii, a także na dyskursie naukowym o Indiach. Pomimo usilnych prób obalenia tych twierdzeń, przetrwały one co najmniej do XX w. Stały się frazesami niemal bezrefleksyjnie powtarzаныmi przez wielu współczesnych badaczy Indii. Por. Roy W. Perrett, *History, Time, and Knowledge in Ancient India*, „History and Theory” 1999, t. 38, nr 3, s. 311.

<sup>10</sup> Najlepiej znanym przykładem wypowiedzi wpisującej się w dyskurs instytucjonalny są słowa Thomasa Babingtona McCaulaya. Przekonywał, że jedna półka literatury europejskiej jest warta tyle, co cała rodzima literatura Indii i Arabii. Wypowiedź ta nie odnosi się *explicitie* do historii, ale jest reprezentatywna dla rozwijającej się wówczas retoryki metropolii. Z uwagi na okoliczności jej wygłoszenia i działalność McCaulaya w Indiach (przez cztery lata pobytu w Indiach pracował on nad wprowadzeniem tam edukacji w języku angielskim) należy ją uznać za zgodną z ideologią Imperium Brytyjskiego. Wyrażona przez niego opinia o literaturze Indii i Arabii odzwierciedla kolonialne dążenia do wcielenia przyszłych elit krajów podporządkowanych w struktury Imperium.

<sup>11</sup> Ewa Domańska, postulując na rzecz teorii ugruntowanej w naukach humanistycznych i wskazując na ważną rolę badań przypadków, pisze: „nowe pojęcia i teorie są potrzebne, kiedy empiria (zjawiska w otaczającej nas rzeczywistości) wykraczają poza możliwości interpretacyjne już istniejących pojęć i teorii”. Ewa Domańska, *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 175. Tę wskazówkę metodologiczną należy wziąć pod uwagę również w odniesieniu do historii wykształconej w Europie.

<sup>12</sup> Koncepcja Ashisa Nandy’ego. Por. Ashis Nandy, *Zapomniane sobowtóry historii*, w: Ewa Domańska (red.) *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 351–389.

<sup>13</sup> Pojęcia tego używa m.in. historyk kultur literackich Sheldon Pollock. Zauważa on, że „[b]rak jakiegokolwiek terminu poza ‘etnohistorią’ do opisu alternatywnych narracji czasowości, który

że historia wykształcona na Zachodzie nie jest wcale szczególnym rodzajem stosunku do przeszłości, zwłaszcza jej rejestrowania i refleksji nad nią. Ethnohistoria pozostaje punktem odniesienia dla wszelkich dyskursów odwołujących się do przeszłości, które tylko nominalnie są jej etnowariantami. Użycie terminu ethnohistoria wydaje się bardziej zasadne w odniesieniu do tych form historii, które powstawały w reakcji na elitaryzm wiodących nurtów. Ethnohistorią w tak zaproponowanym ujęciu<sup>14</sup> można by nazwać między innymi badania i publikacje członków grupy Subaltern Studies, zainicjowanej na początku lat 80. XX w. przez pięciu młodych naukowców i seniora, Ranajita Guhę<sup>15</sup>.

Jak zatem nazwać te formy relacji o przeszłości, tekstualne czy pozatekstualne, które nie spełniają kryteriów historii świata<sup>16</sup>? Czy wobec braku szczęśliwego rozwiązania można posługiwać się w odniesieniu do nich poszerzonym pojęciem historii? Włączenie do historii poezji należącej do nurtu riti jest możliwe dzięki zwiększeniu pojemności rozumienia historii. Owo zwiększenie dokonało się w ramach krytyki historiografii europejskiej. Ta krytyka, jak wstępnie zasygnalizowano, przynależy do poststrukturalizmu – należy ją identyfikować przede wszystkim z pracami Michela Foucaulta, Rolanda Barthes'a i Haydena White'a<sup>17</sup>. Jednak nawet po przełomie poststrukturalistycznym historia może być wciąż rozumiana jako *expositio rerum gestarum*. Ta niezbywalna definicja wstępnie uprawomocnia uznanie za narrację historyczną oryginalnie pozaeuropejskich dyskursów, które cechuje celowość użycia czy mówienia o *res gestae*.

W XVII-wiecznych Indiach Północnych szczególnym powodzeniem cieszyła się literatura tworzona w językach regionalnych, w szczególności w języku literackim bradź (*braj*). Wiele z tych utworów powstawało na dworach władców regionalnych oraz w centrum ówczesnego imperium, stolicy Wielkich Mogołów, tj. w północnej części Subkontynentu. Część tekstów pochodzi także z Dekanu. Utworom należącym do nurtu poezji dworskiej riti nadawano często strukturę traktatów o poetyce. Przynależą one do gatunku noszącego nazwę: ritigranth (*rīṭigranth*), czyli 'traktat o metodzie'. Przeważającą część takiego utworu stanowią definicje (*lakṣaṇ*), z których każdą ilustrowano zazwyczaj jednym, rzadziej

nie uznawały prymatu zachodniej historii pozytywistycznej, wskazuje na absolutną dominację tej ostatniej wśród form współczesnej wiedzy". Sheldon Pollock, *Introduction*, w: Sheldon Pollock (red.), *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, Oxford University Press, Berkeley, Los Angeles & London 2003, s. 19.

<sup>14</sup> Przyporządkowanie miana ethnohistorii wariantom historii pozytywistycznej – choćby tym najdalszym – jest bliskie rozumieniu ethnohistorii jako gałęzi antropologii. Nazywanie ethnohistorią dyskursów o przeszłości niezwiązanych w wyraźny sposób z historią tradycyjną, a tym bardziej pozytywistyczną, wydaje się prowadzić do niepotrzebnego zamętu i terminologicznego rozwarstwienia.

<sup>15</sup> Guha w artykule programowym postulował konieczność tworzenia zupełnie nowej historii, w opozycji do dwóch głównych, istniejących w Indiach, elitarnych nurtów historiograficznych – kolonialnego, a więc brytyjskiego imperialnego, i burżuazyjno-narodowego (por. Ranajit Guha, *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*, w: Ranajit Guha (red.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, New Delhi 1994, s. 1). Badacze nie tylko historycy, którzy identyfikowali się z projektem grupy, w nowatorski na gruncie indyjskim sposób wykorzystywali źródła dotychczas pomijane. Odwoływali się jednak do metod wykształconych na Zachodzie. A zatem nadawali status źródeł historycznych śladom, które obie krytykowane historiografie miały pomijać, ale metodologicznie w znacznym stopniu polegali na trendach dominujących wśród profesjonalnych historyków zachodnich.

<sup>16</sup> Użycie terminu „historia świata” jest tu odwołaniem do filozofii historii Hegla.

<sup>17</sup> Kluczowe dzieła, krytyczne wobec tradycyjnej historiografii, które pozwoliły otworzyć historię na formy narracji uważane dotychczas za literaturę, to m.in.: Michela Foucaulta *Archeologia wiedzy*, Rolanda Barthes'a *Dyskurs historii* oraz Haydena White'a *Metahistory*.

kilkoma przykładami (*udāharan*) jej zastosowania. Mogły to być, jak w przywoływanym tu poemacie, definicje figur poetyckich. Gdzie indziej dotyczyły one warstwy tematycznej dzieła literackiego. Zawierały wówczas instrukcje opisu miesięcy, pór roku, typów bohaterek albo bohaterów. Definicje, wraz z następującymi po nich ilustracjami, składały się na dzieło zgoła konwencjonalne, nawiązujące do sanskryckich traktatów poetyckich, takich jak na przykład *Āndraloka* (*Candrāloka*) Dżajadewy Pijuszawarszy (Jayadeva Pīyūṣavarṣa) (XII/XIII w. n.e.), *Ekawali* (*Ekāvalī*) Widjadhary (Vidyādhara) (poł. XIII w. n.e.), *Prataparudrija* (*Pratāparudriya*) Widjanathy (Vidyānātha) (I poł. XIV w. n.e.), czy *Kuwalajananda* (*Kuvalayānanda*) Appajji Diksity (Appayya Dīkṣita) (XVI/XVII w. n.e.), które stanowiły zapewne wzory dla wielu dzieł w języku bradž. Nie tylko podobieństwo struktury, zakresu poruszanych tematów, lecz także zbieżność wyłożonych figur sprawiają wrażenie, że dzieła riti powstawały jako przeróbki tych dobrze znanych ówczesnie traktatów o poetyce (skt. *alamkāraśāstra*). XX-wieczna krytyka sformułowana przez historyków literatury hindi pokazuje, jak silne może być to wrażenie. W ich opinii literaturze riti zdecydowanie brakowało oryginalności<sup>18</sup>. Nasycenie wątkami erotycznymi, idącymi w parze z dominującym smakiem miłosnym (skt. *śṛṅgāra rasa*), przyczyniło się do ostatecznego przekonania historyków o jej dekadencej naturze. Paradoksem jest, że miazdząca krytyka i postępująca za nią deprecjacja tej literatury były skutkiem przeciwstawiania się twierdzeniom o wyższości Zachodu, produktem ubocznym wysiłków na rzecz pisania narodotwórczej historii literatury hindi. XX-wieczni indyjscy historycy literatury hindi odrzucali ogromną część ponad dwustuletniego dziedzictwa literackiego z powodu cech nazbyt upodobiających je do literatury klasycznej<sup>19</sup>.

W najnowszych badaniach nad wczesnonowożytną literaturą dworską ciągłość między tradycją sanskrycką a tradycjami w językach lokalnych jest już interpretowana jako dowód wysokiej wartości tych ostatnich. Wskazuje się też na liczne, świadczące o oryginalności, innowacje wprowadzane przez autorów dzieł riti. Sam sposób definiowania gatunku riti-granth pokazuje, że należy uznać go za element wyróżniający dworską tradycję literacką, odrzucającą dominację sanskrytu. Allison Busch, badaczka tej tradycji, pisze w jednym ze swoich ostatnich artykułów:

Już na początku XVI w. indyjscy poeci tworzący w językach regionalnych pielęgnowali nowe style poetyckie, które cieszyły się spektakularnym powodzeniem na dworach okresu Wielkich Mogołów (1526–1857). Zamiast przejmować sanskryt, język wybierany przez ich przodków, członkowie tej (zazwyczaj) bramińskiej wspólnoty za środek wyrazu obrali bradžbhaszę, literacki dialekt hindi. Tak oto narodził się nowy styl w poezji, znany dziś jako „riti”, nazywany tak ze względu na sztandarowy gatunek tej tradycji – ritigranth, czyli podręcznik poezji<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Dziś podobne twierdzenia można postrzegać jako skutek powodzenia brytyjskich imperialno-instytucjonalnych prób wpojenia Indusom przekonania o niższości ich tradycji względem osiągnięć intelektualnych Zachodu, jedynego źródła nowoczesności i postępu.

<sup>19</sup> Można to porównać do hipotetycznej sytuacji, w której historyk romantyzmu neguje wartość twórczości Byrona, Wordsworth’a czy Puszkina, ponieważ pisali oni sonety. Rozbieżność między sanskryckimi traktatami o poetyce a traktatami o metodzie nurtu riti była pod wieloma względami nie mniejsza niż między sonetami Petrarki czy Szekspira a tymi z epoki romantyzmu.

<sup>20</sup> Allison Busch, *Listening for the Context: Tuning in to the Reception of Riti Poetry*, w: Francesca Orsini, Katherine Butler-Schofield (red.), *Tellings and Texts. Music, Literature and Performance in North India*, Open Book Publishers, Cambridge 2015, s. 249.

XX-wieczni narratywiści krytykowali propagowany przez Leopolda von Rankego<sup>21</sup> model historiografii. Hayden White w dziele *Metahistory*<sup>22</sup> przeciwstawił się autorytatywności modelu historiografii Rankego. Nie podważał naukowości krytycznej analizy źródeł, ale opartą na nich narrację. Zgodnie z teorią White'a, wydarzenia z przeszłości nie mogą być przedstawione takimi, jakimi były, ponieważ są zapośredniczone przez źródła<sup>23</sup>. Główne medium ekspresji historyka zachodniego tworzącej narrację stanowiła proza. Problem przynależności formalnej tekstu historiograficznego, tj. dominujący charakter prozy, nie był dla narratywistów szczególnie palący. W Europie XIX i XX w. pisanie historii prozą było czymś tak oczywistym, że legitymizacja poezji nie należała do ważnych przedmiotów rozważań; narratywiści skupiali się przede wszystkim na krytyce szczególnie rodzaju narracji historycznej, jaką jest dyskurs naukowy. Legitymizacja poezji jako formy zapisu historii staje się ważnym wyzwaniem, choćby ze względu na to, jak historycy europejscy – nie tylko XIX-wieczni – zwykle rozumieli poezję. Dla wielu z nich była ona zaprzeczeniem historii. Georg G. Iggers, współczesny historyk historiografii, pisze: „[p]rzekazywanie przeszłości istniało i istnieje we wszystkich kulturach”, natomiast w świecie zachodnim „przyjmowało ono z biegiem czasu różne formy”. Zauważa jednocześnie, że „[w] kulturze zachodniej, podobnie jak we wschodnioazjatyckiej, te formy wcześniej starały się oddzielać historyczną przeszłość od mitów i poezji i podawać prawdziwy opis minionych wydarzeń”<sup>24</sup>. Brak w literaturze indyjskiej wyraźnego oddzielenia warstwy faktograficznej od mitycznej był dla historyków zachodnich, a potem także dla wykształconych na modłę zachodnią historyków indyjskich – dowodem na jej ahistoryczność. William Taylor pisał w 1857 r.: „Z powodu przewagi poezji w kompozycji hinduskiej, prostota prawdy jest niemal zawsze zakamufLOWANA. Bolesnym tego efektem jest, że hinduski umysł oswoił się z kłamstwem. Prawda jest mdła. Materiał dowodowy traci na sile”<sup>25</sup>.

---

Gdzie indziej A. Busch pisze równie dobitnie: „[j]eśli istnieje jeden gatunek, który stanowi odzwierciedlenie głównych literackich i intelektualnych dążeń autorów riti, jest nim ritigranth (traktat o metodzie)”. Allison Busch, *The Poetry of Kings. The Classical Hindi Literature of Mughal India*, Oxford University Press, New York 2011, s. 9.

<sup>21</sup> Leopold von Ranke (1795–1885), uznawany za najwybitniejszego historyka niemieckiego XIX w., w swojej krytyce historiografii postulował, że pośród źródeł historycznych przekazy historiograficzne mają nieporównywalnie mniejszą wartość niż źródła archiwalne. Ranke wypracował metodę krytyczną, dla której wartością nadrzędną jest obiektywizm, osiągalny dzięki wnikliwej analizie restrykcyjnie dobieranych źródeł, zwłaszcza tych o charakterze aktowym. Por. Andrzej F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 467–476.

<sup>22</sup> Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1973.

<sup>23</sup> Innymi słowy, „fakty” nie są dane historykowi, a jedynie przez niego ustanawiane. Historiografia, która ma formę narracji (fr. *récit*, czyli opowiadanie u Barthes'a), zawsze jest interpretacją, a nie wyjaśnieniem. Stworzenie narracji wymaga od historyka wypełnienia luk, które zagrażają jej ciągłości czy wiarygodności. Takie uzupełnienia stanowią element interpretacyjny narracji.

<sup>24</sup> Georg G. Iggers, *Historiografia XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 19.

<sup>25</sup> William Taylor, *The Catalogue Raisonné of the Oriental Manuscripts in the Library of the (Late) College, Fort Saint George, Madras, 1857*, s. iv, za: Rama Mantena, *The Question of History in Precolonial India*, „History and Theory” 2007, t. 46, nr 3, s. 398.

Rama Mantena, powołując się na opinię Horace'a H. Wilsona z 1825 r., dowodzi funkcjonowania również odmiennych opinii. Mantena tak komentuje jego stanowisko: „W odróżnieniu od Taylora, Wilson nie widział niczego złego w użyciu języka poetyckiego (ang. *verse*) w pracy historycznej; z jego punktu widzenia niewybaczalne było mieszanie «fantastycznych» opowieści z historycznymi



Problem formalnej i gatunkowej przynależności historii został poruszony przez badaczki literatury południowoindyjskiej. Autorzy książki *Textures of Time*<sup>26</sup> – Rao, Shulman i Subrahmanyam – stawiając sobie za cel „obalenie poglądu, że historia była [w Indiach] obcym importem narzuconym (...) przez władze kolonialne”<sup>27</sup>, wysunęli tezę, że jest ona pisana „w gatunku literackim dominującym w danej społeczności, osadzonej w przestrzeni i czasie”<sup>28</sup>. Innymi słowy, „każda społeczność pisze historię w stylu dominującym w jej praktyce literackiej”<sup>29</sup>. Łącząc zaproponowaną tezę z uznaniem dominującej pozycji ritigranthu wśród gatunków literackich uprawianych na wielu dworach północnoindyjskich w okresie wczesnonowożytnym, można założyć, że część przynależących do tego gatunku dzieł może stanowić właściwy tej czasoprzestrzeni rodzaj zapisu historii. Zatem celowość przedstawienia historycznego może być obecna w traktatach o metodzie (tj. ritigranthach). Sam proces identyfikacji zapisu historii w tekście podlega dalszym procedurom krytycznym:

...w każdym takim gatunku mamy szanse na odnalezienie zarówno historii, jak i nie-historii, które należy rozróżnić za pomocą takich elementów tekstury, jak wskaźniki (ang. *markers*), przesunięcia, składnia, dobór słownictwa, odniesienia, gęstość i intensywność ekspresji, zaplanowane luki i przemilczenia, mechanizmy metrum, cechy eufoniczne oraz subtelnie skalibrowane sugestie zawierające się w zamierzonym celu użycia stwierdzenia i jego potencjalnym znaczeniu<sup>30</sup>.

Podobnie jak proza osiągnęła status dominującego medium pisania historii na Zachodzie w XIX w., tak traktat o metodzie zdominował inne formy literackie w językach regionalnych na dworach północnoindyjskich w XVII w. – do tego stopnia, że umiejętność posługiwania się tym gatunkiem stała się rodzajem testu. Znajomości figur poetyckich i biegłości posługiwania się nimi musiał dowieść każdy, kto pragnął przynależeć do tzw. rodziny poetów (*kavikul*). Można przypuszczać, że taka przynależność umożliwiała lub ułatwiała poecie poszukiwanie mecenasa, a tym samym dawała lub podnosiła szanse zdobycia zatrudnienia. Poeci często też powoływali się na rodzinę poetów jak na autorytet zdolny do weryfikacji ich kompozycji<sup>31</sup>.

---

detalami”. Ibidem, s. 398. Warto jednak zauważyć, że Wilson, formułując swój pogląd, opierał się na sanskryckim dziele *Radžatarangini (Rājatarāṅgīnī)* Kalhany (Kalhaṇa). A nawet w II połowie XX w. historycy kwalifikowali ten pochodzący z XII w. tekst jako jedyny przykład dzieła historycznego, jakim może poszczycić się indyjska starożytność. Nie szczędzili przy tym zastrzeżeń; por. np. Damodar Dh. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Popular Prakashan, Delhi 1975, s. 2.

<sup>26</sup> V.N. Rao, D. Shulman, S. Subrahmanyam, op. cit. O entuzjastycznym przyjęciu tej książki przez historyków i literaturoznawców świadczy między innymi zbiór czterech artykułów, składających się na forum dyskusyjne *Textures of Time*, opublikowanych w czasopiśmie „History and Theory” 2007, t. 46, nr 3, s. 366–427.

<sup>27</sup> V.N. Rao, D. Shulman, S. Subrahmanyam, op. cit., s. 1.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 5. Autorzy książki objaśniają dalej: „Jeśli purany (*purāṇa*) są wyróżniającą się formą, historia będzie pisana jako purana; jeśli dominuje kawja (*kāvya*), odnajdziemy historię pod postacią kawji; jeśli kroniki prozą wychodzą na pierwszy plan, to one będą pełniły funkcję historii”.

<sup>30</sup> V.N. Rao, D. Shulman, S. Subrahmanyam, op. cit., s. 4.

<sup>31</sup> Zagadnienie rodziny poetów szeroko porusza A. Busch, zwracając uwagę na wysoki status tej wspólnoty i cytując poetów powołujących się, począwszy od prekursora nurtu riti – Keśawdasa na

Wywód Rao, Shulmana i Subrahmanyama na temat problemu gatunkowości historii dostarcza również wyjaśnienia pozwalającego zrozumieć, dlaczego w okresie kolonialnym doszło do marginalizacji literatury riti. Wyjaśnienie to jest szersze niż przywołany już argument o wykluczeniu literatury z procesu narodotwórczego:

...kultury zyskujące przewagę lub władzę mogą odmawiać historii społecznościom, które starają się zdominować, jak i historyczności ich tekstom. Historii nie stanowi coś, co zostało w jakimś powszechnym sensie nadane, ale praktyki właściwe dla danego miejsca i czasu. Takie praktyki mogą zwalczać się wzajemnie; w rezultacie historia przegranych może zaginać<sup>32</sup>.

Jak wykorzystać propozycję identyfikacji zapisu historii wysuniętą przez autorów *Textures of Time*? Spośród pewnych jej wad – wyliczonych i poddanych wnikliwej krytyce przez Sheldona Pollocka<sup>33</sup> – największą trudność wydaje się stwarzać wskazanie, że tylko odbiorca przynależący do kultury tej samej co dzieło, dzielący z nim czas i przestrzeń, „wie, kiedy przeszłość jest ujmowana faktograficznie”<sup>34</sup>. Licznie występujące w tekście „sygnały i wskaźniki”, pozwalające na dokonanie rozróżnienia na historię i nie-historię, podlegają analizie, „[a]le wiele zależy od integralności związku między opowiadaczem lub pisarzem a odbiorcami; jeśli ten związek ulega załamaniu albo tekst zostaje w jakiś sposób przeniesiony do nowego stylu i do nowych odbiorców, strukturalna wyrazistość się zatracza”<sup>35</sup>. Można by powiedzieć za Pollockiem, że autorzy *Textures of Time* w sposób niezachwiany odwołują się do koncepcji native speaker jako absolutnie autorytatywnego odbiorcy<sup>36</sup>. Idzie za tym pytanie, „[c]zy możemy tak przejrzyście uzasadnić przemożną pewność, że to, o czym dziś myślimy, iż jest «faktem», idealnie odpowiada temu, co dla ludzi w XVI w. było faktem, a to, co uważamy, że jest mitem, oni uważali za mit?”<sup>37</sup>. Mimo to autorzy *Textures of Time* przystąpili do lektury tekstów (również w marathi, który dla żadnego z nich nie jest językiem ojczystym) wiodącej do wyodrębnienia, lub co najmniej wskazania, w nich zapisu historii. Zaprezentowali szczegółowe wyliczenie elementów tekstury dających „szanse na odnalezienie zarówno historii, jak i nie-historii”, ale zaznaczyli, że ostatecznie to lektura, czyli odbiór, ma centralne znaczenie dla ich metody. Rama Mantena streszcza sedno tej metody, pisząc, że w rozróżnieniu na historię i mit, „nie jest istotne, co jest prawdą, a co fałszem (...), ale to, co jest faktograficzne, a co fikcyjne. (...) Jednakże *Textures of Time* idzie dalej i wysuwa propozycję, że ta zdolność poznawcza należy do czytelnika tekstu”<sup>38</sup>.

W praktyce Rao, Shulman i Subrahmanyam poświęcili wiele uwagi różnicom w stylu pojawiającym się w obrębie badanego tekstu. Jeszcze we wstępie do książki, analizując anonimową balladę *Kumara Ramuni katha* (*Kumāra Rāmuni katha*), skomponowaną w języku telugu, zwracają uwagę przede wszystkim na precyzję i bogactwo poddanych

---

autorytet rodziny poetów, określanej również jako środowisko (*kavisamudāy*) czy społeczność poetów (*kavisamāy*). Por. A. Busch, *The Poetry of Kings*, op. cit., s. 194–201 i in. (patrz: indeks, s. 329).

<sup>32</sup> V.N. Rao, D. Shulman, S. Subrahmanyam, op. cit., s. 5.

<sup>33</sup> Sheldon Pollock, *Pretextures of Time*, „History and Theory” 2003, t. 46, nr 3, s. 366–383.

<sup>34</sup> V.N. Rao, D. Shulman, S. Subrahmanyam, op. cit., s. 5.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>36</sup> Por. Sh. Pollock, *Pretextures of Time*, op. cit., s. 372.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 372.

<sup>38</sup> R. Mantena, op. cit., s. 406.

wyliczeniu detali oraz „styl kolokwialny, precyzyjny, niehermetyczny, faktograficzny”. Zauważają, że: „[c]zęsto występują niestandardowe morfemy z niskiego rejestru. Niektóre zdania, zwłaszcza we fragmentach śpiewanych, są bardzo krótkie – podmiot i orzeczenie”<sup>39</sup>. O innym tekście, *Džajasingaradźa kajphijata* (*Jayasingarāja kaiphīyata*) w języku marathi, piszą: „z charakterystycznym zakończeniem w formie «raportu», jest tak oszczędny, że aż lakoniczny, ale bardzo skutecznie komunikuje sedno sprawy. Główne *dramatis personae* są na swoim miejscu; jest i obfitość lokalnych szczegółów dotyczących fortyfikacji (...), a imiona niższych rangą dowódców, którzy są sprzymierzeńcami jednej bądź drugiej strony, są należycie spisane”<sup>40</sup>.

*Śiwradźbhuzan*, utwór w bradźu, który poniżej poddano analizie, rozpoczyna się od inwokacji do bóstw (skt. *maṅgalacaraṇa*), po której następuje genealogia Śiwadźiego (Śivāji), głównego bohatera poematu, wodza Marathów, który zlecił skomponowanie dzieła tuż przed swoją koronacją (skt. *rājābhiseka*, dosł. ‘królewska konsekracja’), a następnie genealogia poety (skt. *vaṃśavarṇana*) i opis miasta (skt. *nagaravarṇana*), tj. stolicy założonej przez Śiwadźiego w Rajgarhu (Rāygarh). Jednak przeszło dwie trzecie spośród 347 strof krótszej recenzji dzieła<sup>41</sup> stanowią definicje figur poetyckich i ich ilustracje. Nie licząc kilku przesunięć, które mogły wyniknąć z pomyłek skrybów, we wszystkich wydaniach i dostępnych manuskryptach zachowana jest jednakowa kolejność strof. Liczne odwołania do postaci i miejsc mitycznych mieszają się z postaciami, miejscami i wydarzeniami historycznymi. Liczne strofy poświęcone Śiwadźiemu często mają za podstawę porównania, które były prawdopodobnie dobrze znane potencjalnym odbiorcom tekstu, a przez to skutecznie oddziaływały na ich wyobraźnię. Na przykład:

Indra szuka swego błakającego się słonia, Wisznu – oceanu mleka,  
 Bhuzan powiada: Wisznu szuka Gangi, Brahma – gęsi<sup>42</sup>, čakory – księżycy.  
 Wodzu, synu Śah[dźiego], trzysta trzydzieści milionów bogów jest zdumionych Twoimi czynami.  
 Nie są w stanie odnaleźć [czego szukają], [z powodu] zagubienia się w Twojej sławie.  
 Śiwa szuka góry Kajlaś, a Parwati – Śiwy<sup>43</sup>.

Strofa składa się z popularnych obrazów zaczerpniętych głównie z mitologii hinduskiej. Słoń jest wierzchowcem boga Indry, a łabędź – boga Brahmy. Bogini Ganga, personifikacja Gangesu, w tradycji puranicznej bywa przedstawiana jako małżonka Wisznu. Bogini Parwati jest małżonką Śiwy, którego domem jest święta góra Kajlaś w Himalajach. Z kolei čakory – często przywoływane w mitologii czy sanskryckiej kawji – są ptakami, które zawsze

<sup>39</sup> V.N. Rao, D. Shulman, S. Subrahmanyam, op. cit., s. 10.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 148–149.

<sup>41</sup> O różnych wydaniach, dostępnych manuskryptach oraz wyróżnieniu dwóch recenzji poematu Śiwradźbhuzan patrz: Piotr Borek, *The Reliable Poem. A 17th-century Hindi Poet in his Words*, „Cracow Indological Studies” 2015, t. 17, s. 37–39.

<sup>42</sup> Bhuzan wykorzystuje w strofie polisemię rzeczownika *haṃsa*, który w tej strofie oznacza zarówno łabędzia, Wisznu, jak i Brahme.

<sup>43</sup> *i[n]dra nija herata phirata gaja indra ko anuja herai dugadhanadīsa koṃ / bhūšana bhanata susarītā koṃ haṃsa heraiṃ haṃsa koṃ cakora rājanīsa koṃ / sāhitanai sarajā yaum karānī karī hai taiṃ vai hotu hai acambhodeva koṭiyau taintīsa koṃ / pāvata na heraiṃ tere jasameṃ hirāne nija giri koṃ girīsa heraiṃ girijā girīsa koṃ / Viśvanāth Prasād Miśra, Bhūšana granthāvalī, Vāṇī prakāśan, Nāī Dillī 1994, w. 278.*

wyczekują nadejścia nocy, a zatem i księżycy, bo tylko wtedy mogą łączyć się w pary. Przedstawienie bogów poszukujących swoich małżonek albo wierzchowców, z którymi zwykle są nierozłączni, ma na celu wzbudzenie wrażenia silnego poruszenia, a tym samym stworzenie kontrastu dla niezwyklego zjawiska, jakim jest chwala Śiwadźiego. Wyobraźnia odbiorcy zostaje uruchomiona po to, by dodać splendoru bohaterowi. W porównaniach nie ma żadnych związków z danymi faktograficznymi, a zatem nie sposób się dziwić, że mogłyby wzbudzić podejrzliwość historyka poszukującego w tekście opowieści co najmniej prawdopodobnych. Poeta daje się ponieść własnej wyobraźni, ale tylko w takim stopniu, w jakim pozwala mu na to konwencja poetycka i inspiracja, którą czerpie z sanskryckich traktatów. Wyobraźnia ta jest w dużym stopniu ograniczona do dostępnych już w starszych tradycjach literackich obrazów, które Bhuszan jedynie modyfikuje.

W innym miejscu w tekście obok Śiwadźiego pojawia się już jego przeciwnik Afzal Khan, postać historyczna:

Tam, gdzie roztacza się niezmiernie piękno, [jaśniej ono] w kolorze oceanu mleka,  
 Bhuszan [mówi:] czysta biel światła księżycowego jakby polerowała [dachy] pałaców  
 [z białego wapienia] zawierając [w sobie blask] wody.  
 Księżyc, zmiażdżywszy masy ciemności, tak rozpostarł na wszystkie strony [swe] cza-  
 rujące światło,  
 Jak czcigodny król Śiwa[dźi], zabijając Afzala [Khana], rozszerzył na ziemi [swą] sławę<sup>44</sup>.

W powyższej strofie poeta wykorzystuje zgodny z konwencją poetycką sanskryckiej literatury kawja obraz królewskiej sławy kojarzonej z bielą. Zdobycie sławy przez wodza zostaje uzasadnione za pomocą pewnych danych faktograficznych. Wydarzenie z 1659 r., kiedy to Afzal Khan, wódz armii Bidżapuru, zginął z rąk Śiwadźiego, rzeczywiście przysporzyło wodzowi Marathów chwały. Nieobecne w poemacie kontrowersje dotyczące sposobu pozbycia się Afzala Khana przez Śiwadźiego, który dla osiągnięcia celu miał użyć podstępny, sugerują jednak, że strofa ta może zawierać celową interpretację, służącą wpłynięciu na postrzeganie tych zdarzeń przez przyszłych odbiorców tekstu. Identyfikacja takiego przemilczenia ujawnia ideologiczne uwarunkowania historii konstruowanej przez Bhuszana.

W poemacie stosunkowo często poszczególne strofy budowane są wokół jednej cechy władcy. Celem tego jest zamierzone przedstawienie, często wyidealizowanego, obrazu mecenasa. Obecna w poniższej strofie deklaracja, że celem Śiwadźiego jest walka z wodzami muzułmańskimi, zawiera się tylko w krótkim stwierdzeniu, które znowu poprzedzają rozliczne porównania, najczęściej o charakterze mitycznym. Nie ma w niej żadnej argumentacji czy choćby nawiązań do przeszłości:

Jakim jest Indra dla Dżambhy<sup>45</sup>, lawa dla oceanu, król rodu Raghu<sup>46</sup> dla zuchwałego Rawany,

<sup>44</sup> *chāya rahī jitahī titahī ati hī chabi chīradhi raṅga karārī / bhūṣana suddha sudhāna kī sodhani sodhata sī dhari āpa ujjārī / yaum tama-tomahi cābikai canda cahūm disi cāmdanī cāru pasārī / jyauṁ aphajallahi māri mahi para kīrati śrīśivarāja sudhārī* / Ibidem, w. 38.

<sup>45</sup> Demon Dżambha (Jambha), walczący przeciw bogom, znany w mitologii jako mąciiciel porządku ofiarnego, ostatecznie pokonany został przez Indrę uderzeniem pioruna.

<sup>46</sup> Odwołanie do Ramy – boga i bohatera *Ramajany*, który pokonał demona Rawanę.

Wiatr dla chmur, Śambhu<sup>47</sup> dla Kamy, Paraśurama dla Sahasrabahu<sup>48</sup>,  
 Pożar dla gałęzi, gepard dla stad zwierzyny płowej – [powiada] Bhuszan – jakie [są]  
 lwy dla słoni,  
 Światło dla przemożnego mroku, Kryszna dla Kansy, takim jest wódz Śiwa[dzi] dla rodów  
 barbarzyńców<sup>49</sup>.

Porównania, sugestie, niekiedy przerysowane i zabawne albo, przeciwnie, napelniające strachem dialogi, nieustające pochwały wodza, nawet jeśli zawierają odwołania do przeszłości, wydają się budować tekst pochwalny lub posiadać inne funkcje, niekoniecznie ukierunkowane na artykulację *res gestae*. Niemniej, w pewnym momencie poeta w zaskakujący sposób zmienia ton wypowiedzi. Pierwsza pojawiająca się w poemacie ilustracja figury poetyckiej stylistycznie wydaje się przeciwieństwem strof po niej następujących:

Gdy tylko spotkał źle [nań] patrzącego Aurangzeba, wódz, oceniwszy [sytuację], wykazał się odwagą jaka przystoi Krysznie<sup>50</sup>;

Kto ustawił [wodza] niewłaściwie niby dekorację?! Zagrzmiął [tak, że] pozbawił barbarzyńców przytomności.

Przebywający w łaźni<sup>51</sup> możni poczuli prosić maharadżę Śiwa[dziego] [o spokój],

<sup>47</sup> Jedno z imion boga Śiwy, który stworzył swoje trzecie oko i siłą spojrzenia obrócił w popiół boga miłości zmysłowej – Kamę.

<sup>48</sup> Znany zarówno z *Mahabharaty*, jak i *Ramajany*, król o tysiącu ramion, którego (zgodnie z opowieścią z *Mahabharaty*) był w stanie pokonać jedynie bóg Paraśurama, tj. jedno z wcieleń boga Wisznu.

<sup>49</sup> *indra jima jambha para bārava jyaum' ambha para rāvana sadambha para raghukularāja hai / pauna bāribāha para sambhu ratināha para jyaum' sahasrabāhu para rāma dvijarāja hai / dāvā drumadaṇḍa para cītā mrgajhuṇḍa para bhūṣana bituṇḍa para jaise mrgarāja hai / teja tama-aṃsa para kāṇha jima kaṃsa para yaum' maleccha-baṃsa para sera sivarāja hai / V.P. Miśra, op. cit., w. 50.*

<sup>50</sup> Wódz maracki zostaje porównany do Kryszny, który zstąpił na ziemię jako wcielenie boga Wisznu, by walczyć z demonami. Możliwe jest również, że zawarte w tej strofie porównanie stanowi odwołanie do religijnego toposu konfliktu Kryszny z Indrą. Odwołanie takie zawierałoby sugestię, że jeśli Śiwadzi postąpił jak Kryszna, to hegemon, czyli Aurangzeb, pełni w tym porównaniu rolę Indry. Kryszna przekonał ludzi do odstąpienia od składania ofiary na rzecz Indry. Spowodowało to gniew Indry, objawiający się katastrofalną ulewą, przed którą Kryszna uratował ludzi i ich dobytek, podnosząc górę Gowardhanę, tym samym tworząc barierę ochronną. Kryszna nie tylko pokonał w ten sposób najpotężniejszego z bogów, ale też przywrócił kosmiczny porządek. Por. np. John S. Hawley, *Krishna's Cosmic Victories*, „Journal of the American Academy of Religion” 1979, t. 47, nr 2, s. 201–221. Mitologiczne odwołanie sugeruje, że jeśli Śiwadzi postąpił jak Kryszna, to hegemon – Aurangzeb pełni w tym porównaniu rolę Indry.

<sup>51</sup> Współcześnie w Indiach dobrze znana jest historia Aurangzeba lub możnych, którzy ukrywali się przed rozwścieczonym Śiwadżim w łaźni. Zgodnie z popularną wizją tego wydarzenia, być może będącą skutkiem lektury poematu Bhuszana przez wielu Indusów w szkołach, pochodzący z języka perskiego rzeczownik *gusalkhānā* (u Bhuszana: *gusulakhāna*) oznacza łaźnię, w której musieli schronić się przed Śiwadżim dworzanie Aurangzeba, a być może i on sam. W poemacie Bhuszana nie ma mowy o tym, że chodzi o miejsce, w którym ukrywano się lub do którego uciekano przed Śiwadżim. Pewnego rozwiązania prezentowanego tu problemu dostarcza Mahendra P. Singh, który korzystając z relacjonującej wydarzenia w Agrze korespondencji w języku radżasthani (*rājasthānī*), przytacza jeden z listów niejakiego Parkaldasa. Z korespondencji tej wynika, że występujący u Bhuszana wyraz *gusulakhāna* oznacza pomieszczenie, w którym Aurangzeb udzielał audiencji. Por. Mahendra P. Singh, *Shivaji. Bhakha Sources and Nationalism*, Books India International, New Delhi 2001, s. 104–105.

Widząc gniew roszczonego pretensję [wodza], [tak go] uspokajali, jak kornak miotającego się króla słoni<sup>52</sup>.

Przytoczony wyżej fragment stanowi opis pobytu Śiwadźiego na dworze Aurangzeba, zgodny z funkcjonującym wśród Marathów obrazem wydarzenia z 1666 r.; wódz Marathów poczuł się oburzony tym, że kazano mu stać za dowódcami (*mansabdār*) wojsk Aurangzeba. Uznając to za zniewagę i potraktowanie nieadekwatne do jego rangi, zbuntował się, czym wywołał ogromne poruszenie na dworze w Agrze. Fragment ten z pozoru nie pasuje do kolejnych, znajdujących się w tekście poematu strof. Pozbawiony właściwiej riti bogatej stylistyki i mitologicznych odwołań sposób narracji wyróżnia tę strofę na tle innych, występujących po niej. Nieco dalej, Bhuszan ponownie i w podobnym stylu nawiązuje do tego wydarzenia:

Zbliżając się do łaźni, rzuca takie spojrzenie, jakby chciał odebrać tchnienie Aurangzebowi. Zdegustowany pobyt w Agrze, wrócił do domu, przekroczywszy siedem posterunków [i] ustanowiwszy granicę [na rzece] Narmadzie.

Bhuszan powiada – zapragnął wszystkich stron ziemi, [czym] zranił serce cesarza z rodu Czagatajów.

Nie wiadomo, kim jest ten, kto czyni takie rzeczy: Gandharwa to czy bóg? Posiadacz mocy magicznych czy Śiwa?<sup>53</sup>

Przebieg dramatycznych wydarzeń w Agrze i ich następstwo w postaci ucieczki Śiwadźiego z dworu – choć Bhuszan woli mówić o powrocie do domu niż o ucieczce – zostaje ujęty w suchy opis. Pojawia się także nawiązanie do późniejszych osiągnięć militarnych Śiwadźiego, który miał rozszerzyć podległe sobie terytorium na północ aż po rzekę Narmadę. Dopiero pod koniec poeta wykorzystuje odwołanie do świata bogów, czym prawdopodobnie sugeruje właściwą, z punktu widzenia jego mecenasa, interpretację postępowania wodza.

Po takiej relacji, i stosownej definicji, następuje niezwykle poetycki, ukazany z perspektywy wroga, opis nadejścia armii Śiwadźiego:

[To] nie pioruny błyskają, [lecz] krążą europejscy wojownicy.

[To] nie szybko sunące masy chmur, [lecz] kłębowiska kurzu.

Ze strachu przed Bhonslem<sup>54</sup>, przerażone małżonki wrogów mówią: „uciekaj, kochany!”, widząc [oznaki] początku pory deszczowej,

[To] nie kłębiące się chmury, [lecz] zdobna w zbroje i gęste gromady słoni – powiada Bhuszan – armia króla Śiwadźiego przybyła<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> *malata hī kurukha cikattā kauṃ nirakhi kīnau sarajā sāhasa jo ucita brjarāja kauṃ / bhūšana kai misa gairmisala khare kiye kauṃ kiye mleccana murachita karikai garāja kauṃ / arataim gusulakhāna bīca aiseṃ umarāva lai cale manāya sivarāja mahārāja kauṃ / lakhi dāvedāra kau risānau dekhi dularāya jaiseṃ garādāra arādāra gajarāja kauṃ / V.P. Miśra, op. cit., w. 33.*

<sup>53</sup> *āvata gosalkhāne aiseṃ kachū tyaura thāne jānau avaraṅgahū ke prānana kau leva hai / rasa-khoṭa bhae teṃ agoṭa āgare mauṃ sātaṃ cauṃ nāngḥi āya ghara karī hada revā hai / bhūšana bhanata mahī cahaṃ cakka cāha kiyaṃ pātasāha cikkāta kī chātī māha chevā hai / jāna na parata aiseṃ kāma hai karata koṃ gandharaba devā hai kai siddha hai kai sevā hai / Ibidem, w. 74.*

<sup>54</sup> Bhonsle (w poemacie – zależnie od wersji tekstu – *bhaṃsilā* lub *bhvaisilā*) – ród maracki, z którego wywodził się Śiwadźi.

<sup>55</sup> *camakati capalā na pherata phiraṅgaim bhaṭa indra kī na cāpa rūpa bairakha samāja kau / dhāe dhūri ke paṭala megha gajibau na sājibau hai dundubhī-avāja kau /*

Podobnie, kolejnych dwanaście ilustracji obfituje w konwencjonalne opisy poetyckie, mityczne odniesienia czy satyryczny dialog, którego fikcyjności trudno zaprzeczyć. Po nich znów następuje przełamanie narracji: odwrót do tego, co boskie lub fantastyczne, i wyliczenie sukcesów Śiwadźiego:

Ograbił Khanadaura, Dżorawara oraz Sadfardżanga. Pokonał Kartalaba Khana jakby [łupił] władcę [Mana Sinha],

Bhuszan rzecze: w Punie złupił Śaista Khana, w podobny sposób w fortach położył kres sieci [ich] zarządców,

W [fortecy] Salher zabijał dowódców jednego za drugim, złupił budzące strach koszary, otaczając [je] jedne po drugich.

[To] jakby przerażony Aurangzeb, zebrawszy razem konie, słonie i możnych, wysyłał [mu to wszystko w formie] pięknej [daniny]<sup>56</sup>.

Cytowany fragment jest niemal w całości skonstruowany na podstawie danych fakto-graficznych. Warto także zauważyć, że w przedstawieniu wydarzeń został zachowany porządek chronologiczny. Wojska Kartalaba Khana (Kartalab Khān), uzbeckiego generała armii mogolskiej, zostały pokonane przez Śiwadźiego w czasie, gdy przemierzały przełęcz Umberkhind w 1661 r. Po zwycięskim ataku, Śiwadźi puścił wolno dowódcę i jego żołnierzy, którzy przed odejściem byli zmuszeni do pozostawienia ogromnego ekwipunku. Przedstawiony za pomocą zwięzłej relacji sukces Śiwadźiego i jego wojsk zostaje zobra-zowany za pomocą porównania przeciwnika do innej postaci historycznej – Mana Sinha I (Mānsimh, 1550–1614), radży Amberu w Radżastanie<sup>57</sup>. W zestawieniu tym zawiera się sugestia, że korzyść Śiwadźiego po wygranej w 1661 r. była porównywalna do ograbienia samego władcy Amberu. Kolejną postacią wymienioną w strofie jest Śaist Khan (Śaist Khan), generał armii mogolskiej, który w 1660 r. zajął Pune, ówczesną stolicę Marathów, i kilka fortów. Został on pokonany przez Śiwadźiego w Punie w 1663 r., prawdopodobnie podstępem, o czym Bhuszan już nie wspomina. W 1671 r. Marathowie zdobyli fortecę w Salherze, a rok później odparli potężny atak wojsk mogolskich. Odwołanie do Salheru jest zatem opisem kolejnego sukcesu armii Śiwadźiego.

Pomimo intensyfikacji stylu poetyckiego w drugiej połowie strofy, estetyka całości odróżnia ją zasadniczo od następujących ilustracji; pojawia się w nich zachwyt nad chwałą wodza, który jest przedstawiany między innymi jako młodszy brat Indry czy wcielenie Wisznu, lub też jako ten, dla którego ustanawianie fortów jest łatwe niczym wiązanie turbanu.

Strofy, w których styl poetycki ulega wyraźnemu osłabieniu, relacjonujące wydarzenia z przeszłości kosztem wzniosłości czy wywołania skojarzeń z wyobrazonym światem religii i mitu, pojawiają się w całym poemacie kilkanaście razy. Nie są jedynymi, które zawierają poetyckie obrazy *res gestae*. Zwrócenie uwagi na bardziej subtelne zmiany

---

*bhvaisilā ke ḍarana ḍarānī ripurānu kahaim piya bhajau dekhi udau pāvasa kī sāja kau / ghana kī ghaṭā na gajaghaṭani sanāha sāja bhūṣana bhanata āyau saina sivarāja kau / V.P. Miśra, op. cit., w. 76.*

<sup>56</sup> *lūtyau khāmnadaura jorāvāra āsaphajāṅga ru lūtyau kārtalaba khām mānahu amāla hai / bhūṣana bhanata lūtyau pūnā meṁ sāyastakhāna garhani meṁ lūtyau tyauṁ garhoina kau jāla hai / heri heri kūṭi salaher bīja sigadāra gheri gheri lūtyau saba kaṭaka karāla hai / mānau haya hāthī umarāu kari sātha avaraṅga ḍari sivājī kaum bhejata rasāla haim / Ibidem, w. 94.*

<sup>57</sup> Man Sinh I podlegał cesarzowi mogolskiemu (Akbarowi), którego wspierał w działaniach militarnych.

w teksturze dzieła z pewnością pozwoli na wydobycie innych obrazów, świadczących o celowym nasyceniu poematu danymi faktograficznymi. Uważna lektura pozwala zwrócić uwagę na te fragmenty narracji, które stosunkowo przejrzyście ukazują zamiar poety wysunięcia pewnych wydarzeń na pierwszy plan. Nietrudno również dostrzec, że zarówno w sposobie przedstawiania wydarzeń przez Bhuszana, jak i w innych fragmentach tekstu, zawarte zostały różnego rodzaju interpretacje przeszłości<sup>58</sup>.

Teoria Rao, Shulmana i Subrahmanyama o zapisywaniu historii w dominującym dla danego miejsca i czasu gatunku literackim, a także ich propozycja metodologiczna lektury tekstu ze szczególnym zwróceniem uwagi na teksturę, w tym również na zmiany stylistyczne, wskazuje dobry kierunek w poszukiwaniu przedstawień *res gestae* i ich celowości. Poststrukturalistyczna krytyka historiografii zmieniła postrzeganie historii i otworzyła drogę do spojrzenia na nią w oderwaniu od jej idiosynkratycznego rozumienia ukutego wcześniej na Zachodzie. Połączenie takiego pojmowania historii z analizą wzorowaną na propozycji autorów *Textures of Time* pozwala na sformułowanie wniosku, że poezja riti istotnie może być formą zapisu historii właściwą dla swojego miejsca i czasu, a poemat *Śiwradžbhuszan* jest tego przykładem.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bahl Kali C., *The Hindi "Rīti" Tradition and the "Rasikapriyā" of Keshavadasa: An Introductory Review*, „Journal of South Asian Literature” 1974, t. 10, nr 1, s. 1–38.
- Barthes Roland, *Dyskurs historii*, „Pamiętnik Literacki” 1984, nr 75, z. 3, s. 225–236.
- Borek Piotr, *The Reliable Poem. A 17th-century Hindi Poet in his Words*, „Cracow Indological Studies” 2015, t. 17, s. 29–48.
- Busch Allison, *Listening for the Context: Tuning in to the Reception of Riti Poetry*, w: Francesca Orsini, Katherine Butler-Schofield (red.), *Tellings and Texts. Music, Literature and Performance in North India*, Open Book Publishers, Cambridge 2015, s. 249–282.
- Busch Allison, *The Poetry of Kings. The Classical Hindi Literature of Mughal India*, Oxford University Press, New York 2011.
- Domańska Ewa, *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Grabski Andrzej F., *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- Guha Ranajit, *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*, w: Ranajit Guha (red.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, New Delhi 1994, s. 1–7.
- Hawley John S., *Krishna's Cosmic Victories*, „Journal of the American Academy of Religion” 1979, vol. 47, nr 2, s. 201–221.
- Hegel Georg W. F., *The Philosophy of History*, The Colonial Press, New York 1899.
- Iggers Georg G., *Historiografia XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Kosambi Damodar Dh., *An Introduction to the Study of Indian History*, Popular Prakashan, Delhi 1975.
- Mantena Rama, *The Question of History in Precolonial India*, „History and Theory” 2007, t. 46, nr 3, s. 396–408.
- Miśra, Śyāmbihārī, (red.), *Bhūṣaṇa granthāvalī*, Nāgarīpracārīṇī sabhā, Vārāṇasī 1989.
- Miśra, Viśvanāth Prasād, (red.), *Bhūṣaṇa granthāvalī*, Vāṇī prakāśan, Naī Dillī 1994.
- Nandy Ashis, *Zapomniane sobowtóry historii*, w: Ewa Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 351–389.

<sup>58</sup> Dzieło wydaje się ideologicznie koherentne. Należy przy tym zaznaczyć, że ideologiczny wymiar wskazanych w toku prowadzonego tutaj wywodu fragmentów nie odróżnia ich zasadniczo od narracji historycznych tworzonych na Zachodzie, w których obecności ideologii dowodził między innymi White.



- Perrett Roy W., *History, Time, and Knowledge in Ancient India*, „History and Theory” 1999, t. 38, nr 3, s. 307–321.
- Pollock Sheldon, *Introduction*, w: Sheldon Pollock (red.), *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, Oxford University Press, Berkeley, Los Angeles & London 2003, s. 1–36.
- Pollock Sheldon, *Pretextures of Time*, „History and Theory” 2003, t. 46, nr 3, s. 366–383.
- Rao Velcheru Narayana, David Shulman, Sanjay Subrahmanyam, *Textures of Time. Writing History in South India 1600–1800*, Permanent Black, Delhi 2001.
- Rutkowska Tatiana, *Historical Elements in the Rīti Poetry (On the Example of Bhūṣan’s Works)*, w: Marian Gálik (red.) *Proceedings of the Fourth International Conference on the Theoretical Problems of Asian and African Literatures*, Literary Institute of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava 1983, s. 185–191.
- Singh Mahendra P., *Shivaji. Bhakha Sources and Nationalism*, Books India International, New Delhi 2001.
- Śivrajbhūṣan*, Manuskrypt nr 54 z 1898–99, nowy nr. 27, 52 folio, lokalizacja: Bhandarkar Oriental Research Institute, Puna.
- Taylor William, *The Catalogue Raisonné of the Oriental Manuscripts in the Library of the (Late) College*, Fort Saint George, Madras, 1857.
- White Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1973.



## O TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ TATARÓW W DOBIE STAROPOLSKIEJ

ABSTRACT: The Polish-Lithuanian Tatars began to form their own literature in the Polish and Old Byelorussian languages from the end of the 16th century. All Tatar texts were handwritten exclusively in Arabic script, irrespective of their own language.

Tatar writings were characterized by the anonymity of the author but we know the author of the most important literary achievement of this community – the complete translation of the Qur'an dated 1686: the imam of Minsk, Urjasz b. Ismā'il Szlamowicz. Most of the Tatar texts were translated from the Islamic popular religious literature spread in the land of the Golden Horde and Ottoman Empire. The appearance of this sort of Tatar oeuvre resulted from the fact that the Tatars had lost their native tongue sometime within the 16th and 17th c. This made the translation of the popular Islamic literature necessary to preserve the Tatars' own religion.

The Tatar manuscripts also contain an important component adopted from the Old Polish Christian literature including the Polish translation of the Bible by Szymon Budny (1572) created for the Arians – the most radical protestant movement in the Polish-Lithuanian Commonwealth. The Tatars integrated a significant amount of motifs and ideas of their Christian social environment into their religious Islamic traditions. Therefore we can assume that another factor that contributed to the rise of the Tatar literature was the religious and cultural revival which encompassed the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th c. during the Renaissance and Reformation era. Apparently it played an important role in the cultural integration of this Turkic-Islamic community with local Christian society and culture.

KEYWORDS: Polish-Lithuanian Tatars, Islam and Christianity, Old Polish literature, Ottoman literature, Islamic manuscripts, translation of the Qur'an, Old Testament apocrypha

Od czasów monografii S. Kryczyńskiego *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej* (Warszawa 1938) w badaniach nad Tatarszczyzną Rzeczypospolitej główne miejsce na długi czas zajęła historiografia. Dobrze rozwiniętym studiom historycznym towarzyszył niedostatek wiedzy w innych dziedzinach – w przypadku tatarskiego piśmiennictwa najbardziej widoczny, a to z powodu skali materiału, który pozostawał poza zasięgiem systematycznych badań. Prace filologiczne opublikowane do lat 90. XX w. były w większości dziełem slawistów, którzy dostrzegli w rękopisach tatarskich ważne źródło dla dziejów języka białoruskiego, i miały zakres ograniczony do zagadnień językoznawczych<sup>1</sup>. Nie zainteresowali się piśmiennictwem tym szerzej poloniści, literaturoznawcy

---

<sup>1</sup> Do podstawowych prac slawistycznych należą: Antoni K. Antonovič, *Belorusskije teksty pisanije arabskim pismom i ich grafiko-ortografičeskaja sistema*, Wilno 1968; Czesław Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń 1986. Od lat 90. XX w. zaczęły ukazywać się coraz liczniejsze prace orientalistyczne, w tym także książki, np.: Paul Suter, *Alfurkan tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln 2004; Andrzej Drozd, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świętecznych*, Warszawa 1999; Henryk Jankowski, Czesław Łapicz, *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000. Podsumowanie stanu wiedzy na temat piśmiennictwa polskotatarskiego zawarłem w studium *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI-XX w.). Zarys problematyki*,

czy etnografowie, a ze strony orientalistów regularne badania podjęto dopiero u schyłku XX w. Tymczasem znaczenie tatarskiego piśmiennictwa, jak się okazuje, jest niebagatelne, już choćby dla badań turkologicznych. Odkryta w ostatnim ćwierćwieczu piśmiennicza spuścizna Tatarów rzuciła nowe światło na ich kulturalne i społeczne położenie w dawnej Rzeczypospolitej. Ukazała nam przy tym kolejny, zaskakujący obszar niezwyklej związków między wielowątkową kulturą Rzeczypospolitej a światem muzułmańskim. Co szczególnie ważne, pozwala na wyciągnięcie wniosków podstawowych dla oceny fenomenu polegającego na zintegrowaniu się tatarskiej diaspory z miejscowym chrześcijańskim otoczeniem społecznym i kulturowym, jego państwowością, przy zachowaniu tożsamości i religijnej odrębności.

#### CECHY CHARAKTERYSTYCZNE PIŚMIENICTWA TATARSKIEGO

Mówiąc o piśmiennictwie polsko-litewskich Tatarów przyjęło się podkreślać pewne cechy stanowiące o jego specyfice. Składają się na nią:

- a) wyłączenie zastosowanie alfabetu arabskiego<sup>2</sup> (przystosowanego także do zapisu tekstów polskich i białoruskich), jako zewnętrznego przejawu związku z kulturą muzułmańską; alfabet ten uwarunkuje zakres użytkowników – oraz narzuci specyfikę dzisiejszych badań naukowych;
- b) wyłączenie przekazu rękopiśmiennego<sup>3</sup>, na której obok względów technicznych (alfabet) zaważyły względy kulturowe wspólne dla całego świata muzułmańskiego

---

w: Andrzej Drozd, Marek M. Dziekan, Tadeusz Majda (red.), *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000, s. 12–37.

<sup>2</sup> Od 2 poł. XIX w. pojawiają się w modlitewnikach przypadki odejścia od alfabetu arabskiego na rzecz zapisu (transkrypcji) cyrylicą lub, rzadziej, łaciną. Zjawisko to jednak miało ograniczony zakres. Dopiero współcześnie Tatarzy zaczęli korzystać regularnie z modlitewników transkrybowanych na łacinę, ewentualnie cyrylicę, powielanych w maszynopisie.

<sup>3</sup> Pierwsze prace Tatarów ogłoszone drukiem – nie licząc *Apologii Tatarów* Azulewicza (1630), której żaden egzemplarz nie jest dziś znany, a autorstwo nie jest pewne – pojawiły się w XIX w. Najlepiej znaną był *Wykład wiary machometanńskiej czyli islamskiej, wyjęty z części Kóranu i przykazań proroka chadisem zwanych* Józefa Sobolewskiego z 1830 r. Praca ta, mająca charakter katechizmu przeznaczanego dla miejscowych Tatarów i obejmująca tłumaczenia tekstów modlitewnych na język polski, powstała w szczególnych okolicznościach. Mianowicie najprawdopodobniej stanowiła część przedsięwzięcia zainicjowanego w 1828 r. przez wileńskich filomatów, z J. Lelewelem na czele, mającego na celu ściślejsze związanie społeczności tatarskiej na Kresach, kokietowanej wówczas przez władze rosyjskie, z polskim środowiskiem patriotycznym poprzez przełożenie na język polski i wydanie drukiem Koranu wraz z modlitwami liturgicznymi. Przedsięwzięcie – na skutek sprzeciwu samego cara – powiodło się tylko częściowo. Udało się bowiem wydrukować jedynie powyższy katechizm J. Sobolewskiego. Tłumaczenie Koranu zaś – dokonane z języka francuskiego (z przekładu C. Savary'ego) przez ks. Dionizego Chlewińskiego i Ignacego Domeykę – miało ostatecznie trafić do Poznańskiego, gdzie wydrukować je zamierzał, już poza zasięgiem rosyjskiej cenzury, hr. Bernard Potocki. Ostatecznie Potocki otrzymał tylko początkową część dzieła (sury 1–7), którą zdecydował się wydać drukiem po kilkunastu latach, w 1848 r. (kilka unikatowych egzemplarzy z nakładu, który zniszczono, zachowało się w polskich bibliotekach). Na resztę tłumaczenia nie doczekał się – najprawdopodobniej „utknęło” ono na Podlasiu, w rękach tatarskiej rodziny Jakuba Buczackiego z Małaszewicz, posła na Sejm Królestwa Polskiego (zm. 1838 r.). Pod nazwiskiem niejakiego Jana Murzy Tarak Buczackiego (jakoby wnuka posła Jakuba Buczackiego) tłumaczenie to w 1858 r. wydał warszawski księgarz, A. Nowolecki – i jako "Koran Buczackiego" funkcjonuje dziś w świadomości nauki polskiej (temat ten omawiam szerzej w artykule *W sprawie autorstwa 'Koranu Buczackiego'*, w: Henryk Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały z 5 Ogólnopolskiej Konferencji*

- znaczenie sakralne kopiowania ksiąg religijnych pismem arabskim, jak i wysoka ranga kaligrafii; przekaz rękopiśmienny, chociaż nie ograniczy Tatarom dostępu do piśmiennictwa, wpływać będzie na zawartość treściową i cechy językowe utworów, które poddawane będą mniej lub bardziej zamierzonym działaniom kopistów, wprowadzających własne lub cudze fragmenty, dzielących bądź łączących zastane teksty, zmieniających ich istniejące fragmenty, wreszcie nadających tekstom cechy swojego języka;
- c) zróżnicowanie gatunkowe rękopisów (związane ze zróżnicowaniem charakteru ich zawartości); i tak należy wymienić: 1. rękopisy Koranu, 2. *sufry* – podzielony na 30 woluminów (w celach użytkowych) tekst Koranu, 3. *tefsiry* – tekst świętej Księgi wraz z interlinearnym tłumaczeniem na język polski (z ar. *tafsīr*), 4. *tedźwidy* – krótkie podręczniki recytacji Koranu (z ar. *tağwīd*), 5. *kitaby* – obszernie zbiory różnorodnych tekstów stanowiące podstawowe źródło znajomości dogmatyki i tradycji islamu (z ar. *kitāb*), 6. *chamaiły* – modlitewniki będące również zbiorami opisów obrzędów, tekstów dewocyjnych, a także tekstów prognostycznych i magicznych (z ar. *hamā'il*), 7. krótkie podręczniki i słowniki języka tureckiego, 8. wyciągi z kitabów zawierające głównie opis zasad praktyki religijnej, 9. zwoje modlitewne i inne pisane talizmany – *daławary*, *hramotki*, *nuski* i *duajki*; dodać należy, że alfabet arabski stosowano ponadto w listach, dokumentach, inskrypcjach nagrobnych, suknach pogrzebowych czy *muhirach*, czyli planszach z kompozycjami kaligraficznymi lub talizmanicznymi, wieszanych we wnętrzach domów i meczetów;
- d) wielojęzyczność – zarówno na poziomie całych rękopisów (współwystępowanie tekstów w różnych językach), jak i poszczególnych utworów (tekst mieszany językowo – np. polsko-arabski); wyróżnić należy dwie warstwy językowe: 1. orientalną – języki turkijskie (przede wszystkim tureckoosmański), arabski oraz sporadycznie elementy perskiego, 2. słowiańską – polski (a ściślej jego dialekt północnokresowy), białoruski, a najczęściej forma przejściowa obu, lokalna gwara polsko-białoruska; wielość językowa tatarskich manuskryptów jest odbiciem różnego pochodzenia tekstów – teksty orientalne należą do literatury muzułmańskiego Wschodu, zaś na twórczość Tatarów,

---

*Arabistycznej. Poznań 9–10 czerwca 1997*, Poznań 1998, s. 69–83.) Do druku w początku XIX w. trafił także inny tekst tatarski (a w zasadzie w większości arikański), mianowicie chutba w języku polskim wygłoszona w 1818 r. w meczecie w Mińsku przez tamtejszego imama, Jakuba Zdanowicza, podczas uroczystości żałobnych poświęconych Tadeuszowi Kościuszce. Chutba zamieszczona została w okolicznościowym druku XX Pijarów pt. *Opisanie obchodu żałobnego nabożeństwa za duszę ś.p. Tadeusza Kościuszki, odbytego w Mińsku dnia 7 marca 1818 roku w kościele katedralnym*. Składała się ona z przemówienia poświęconego pamięci Naczelnika oraz modlitwy w intencji jego duszy. Co niezwykle znamienne, modlitwę tę, rozpoczynającą się od słów *Panie Wszchemogący, Boże ojców naszych Abrahama, Izaaka, Jakuba i pokolenia ich sprawiedliwego...*, imam przerobił z apokryfu dołączonego przez S. Budnego do II Księgi Kronik w *Biblii nieświeskiej*, zatytułowanej *Modlitwa Manaszesa króla judzkiego, którą uczynił będąc w więzieniu bawilońskim...* – przy czym, być może nie chcąc ujawniać „heretyckiego” pochodzenia tekstu, podał on do wiadomości ogółu, iż jest to „z Alkoranu wyjęta przetłómaczona i przystosowana Modlitwa”. (Zob. Andrzej Drozd, *Z badań nad staropolskimi zapożyczeniami w literaturze Tatarów*, w: *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. 15–16 października 1998*, Warszawa 2000, s. 145–154.)

która jest przedmiotem niniejszego artykułu, składają się wyłącznie tekstu słowiańskie tłumaczone z języków wschodnich bądź tworzone na miejscu<sup>4</sup>.

#### GENEZA I CHARAKTER TREŚCIOWY LITERATURY POLSKOTATARSKIEJ

Geneza ruchu piśmienniczego polsko-litewskich Tatarów pozostaje w ścisłym związku z procesem asymilacji kulturowej tej diaspory z polsko-ruskim otoczeniem. Jednym z pierwszych przejawów tego procesu była asymilacja językowa polegająca na przejściu na miejscowe języki słowiańskie, białoruski i polski, przy osłabieniu, a następnie utracie znajomości języków wschodnich. Jeśli chodzi o te ostatnie, zaznaczyć należy, że o ile Tatarzy aż do okresu międzywojennego niemal powszechnie znali alfabet arabski (przynajmniej biernie), to znajomość języka arabskiego, pełniącego w islamie rolę zbliżoną do łaciny w chrześcijaństwie zachodnim, była udziałem jedynie nielicznych, wykształconych na Wschodzie osób oraz przybywających z Krymu i Turcji imamów i hodźych (nauczycieli). Jednak już od XVII w. nawet i takie osoby, biegle władające językiem arabskim, należały, jak się zdaje, do rzadkości. Świadczyłyby o tym choćby m.in. nieudolne kolofony kopistów-imamów z XVII/XVIII w. próbujących pisać łamaną arabszczyzną i turecczyzną. Na ich tle szczególnym wyjątkiem jest dzieło mińskiego imama Urjasza b. Ismā'ila Szlamowicza, który ok. 1686 r. dokonał pełnego tłumaczenia Koranu na język polski<sup>5</sup>.

Podstawowe jednak znaczenie miał fakt utraty w XVI–XVII w. języka etnicznego (zapewne różnych dialektów tatarskich z grupy kipczańskiej), który umożliwiał do tej pory korzystanie z importowanego ze Wschodu piśmiennictwa religijnego. Nieco dłużej utrzymywała się znajomość pokrewnego języka tureckiego (funkcjonującego na terenach państwa osmańskiego) bądź krymskotatarskiego, jednakże tylko wśród osób wykształconych lub mających bliższe kontakty z Turcją czy Krymem. Jednostki takie były jednak nieliczne, a znajomość języków zapewne najczęściej powierzchowna, bowiem prawdopodobnie od 2 poł. XVI w. większość Tatarów przeważnie posługiwała się już na co dzień mową swojego słowiańskiego otoczenia<sup>6</sup> (Była to też zapewne jedna z przyczyn, dla których w XVII w. Tatarzy coraz rzadziej pojawiają się w dyplomacji polskiej, wypierani m.in. przez Ormian<sup>7</sup>).

Ten właśnie fakt – asymilacja językowa w XVI–XVII w. – przesądził o potrzebie stworzenia literatury tatarskiej w języku polskim i białoruskim – rzecz by można, literatury narodowej polsko-litewskich Tatarów. Miała ona zapewnić Tatarom-muzułmanom

---

<sup>4</sup> Nie posiadamy danych wskazujących na istnienie twórczości polskich Tatarów w językach wschodnich, którą włączyliby w skład swego piśmiennictwa. Jednakże nie należy zapominać o traktacie z 1558 r., *Risale-i Tatar-i Leh*, napisanym w języku tureckim przez anonimowego Tatara bawiącego w Stambule. Być może przykładów tatarskiego piśmiennictwa w językach wschodnich istniało więcej.

<sup>5</sup> Co prawda nie mamy nadal pewności, na ile dzieło to powstało w oparciu o przekład anatolijski Koranu z XIV w., który był w użyciu wśród Tatarów na Litwie jeszcze w XVII w., w jakim zaś stopniu w oparciu bezpośrednio o oryginał arabski.

<sup>6</sup> O losach językowych Tatarów w Rzeczypospolitej zob. szerzej: C. Łapicz, op. cit., s. 39–60. W ostatnim czasie szczegółowe badania nad warstwą turkijską tatarskich rękopisów, imiennictwem i epigrafiką nakazują zrewidować pogląd o definitywnym przejściu Tatarów z języków turkijskich (tatarskiego lub osmańskiego) na słowiańskie (białoruski lub polski) w XVI w. i przesunąć ten proces bliżej wieku XVII.

<sup>7</sup> Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski” 1938, t. 3, s. 163.

nie władającym już językami wschodnimi znajomość własnej religii, a co za tym idzie utrzymanie kulturowej tożsamości i odrębności etnicznej, zastępując w tej roli wschodnie piśmiennictwo muzułmańskie. Taka funkcja narzuciła literaturze tatarskiej w pierwszym rzędzie religijny charakter. Oprócz tego jednakże musiała ona spełniać także inne funkcje, odpowiadając pozareligijnym zapotrzebowaniom diaspory.

Pośród piśmiennictwa ściśle religijnego na pierwszym miejscu należy wymienić pełny przekład Koranu – jeden z pierwszych w Europie i stanowiący niewątpliwie najwybitniejsze osiągnięcie piśmiennicze Tatarów. Ponadto przekłady arabskich i tureckich tekstów modlitewnych, tureckiej poezji religijnej (także stosowanej w obrzędach religijnych przez Tatarów), obfitej literatury komentarzowej traktującej o dogmatach i praktyce islamu, opisy praktyk i obrzędów religijnych. Liczny jest zespół tekstów parenetycznych, moralizatorskich. Zazębia się on z budującymi apokryfami, legendami i hagiografią muzułmańską, które reprezentują bogatą fabularystykę religijną. Opiera się ona głównie na tradycji islamu, aczkolwiek istnieje tu interesująca grupa utworów prozatorskich lub wierszowanych opartych bezpośrednio na Biblii, tworzonych przez Tatarów bądź przejętych z piśmiennictwa staropolskiego. Rzadszymi przykładami fabularystyki nie związanej z religią są łączące rozrywkę z dydaktyką, zgodnie z ówczesną konwencją gatunku, romanse (Można tu wymienić znaną z wielu kitabowych przekazów *Historię o kawalerze i pannie*; o innym, w przeciwieństwie do poprzedniego nieznanym dziś, romansie historycznym *O Kotunie z Bagdadu* wspominał T. Czacki<sup>8</sup>). Do rzadkości należą teksty historyczne – za zaginione (albo zmyślane) trzeba uznać relacje o kipczackich chanach i ich dworach, o których wspominał Teodor Narbutt, znana jest dziś natomiast opowieść o najeździe Abisyńczyków pod wodzą Abrahy na Mekkę w 570 r. włączona w cykl utworów o życiu Muhammada. Zdarzają się włączane sporadycznie do kitabów teksty innego rodzaju, jak np. mająca walor szkicu publicystyczno-historycznego o Tatarach opinia Adama W. Rzewuskiego w sprawie prerogatyw wyborczych dla Tatarów przedstawiona w 1819 r. Senatowi Rządzącemu w Petersburgu<sup>9</sup>.

Pozareligijne przeznaczenie miało rozbudowane piśmiennictwo użytkowe – częściowo *tedźwid*, słowniki, a przede wszystkim rozliczne prognozy, senniki, kalendarz, opisy praktyk magiczno-leczniczych i wróżbiarskich, przepisy magiczne oraz inne teksty przejęte z popularnego na Wschodzie piśmiennictwa kabalistycznego i astrologicznego.

Osobne miejsce, choć tematycznie pokrewne wymienionym zespołom tekstów religijnych, zajmują utwory polemiczne, powstałe najprawdopodobniej w końcu XVI i na początku XVII w. pod wyraźnym wpływem prądów reformacyjnych bądź wprost przejęte z literatury protestanckiej (głównie ariańskiej). Przedmiotem ich krytyki są katolickie interpretacje Starego i Nowego Testamentu, dogmaty, czy też kościelne praktyki celibatu i postu piątkowego. Wykazują one z punktu widzenia Pisma Świętego słuszność takich praktyk muzułmańskich, jak obrzezanie, ablucje przed modlitwami czy zakaz picia wina. Wśród krytykowanych oponentów pojawia się Jakub Wujek, św. Hieronim, a nawet

---

<sup>8</sup> Tadeusz Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, Kraków 1861, s. 151. Cyt. za: Maciej Kono-packi, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, Przegląd Orientalistyczny 1966, nr 3(59), s. 199.

<sup>9</sup> Teodor Narbutt, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, t. 8, Wilno 1840, Dodatek IX, 45–8. Cyt. za: S. Kryczyński, op. cit., s. 219; Andrzej Drozd, *Opinia senatora Rzewuskiego w sprawie prerogatyw wyborczych dla Tatarów z 1819 r.*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 5, s. 36–47.

św. Augustyn. Również „poeta polski Kochanowski”, który w „między swemi fraszkami” włożył i ważył się „nazywać proroka (Ismaela – przyp. A.D.) bękartem”<sup>10</sup>.

Polemiki te – mimo że reprezentowane przez zaledwie kilka odnalezionych dotąd utworów – mają szczególnie doniosłe znaczenie. Razem z wymienionymi wyżej tekstami opartymi na Biblii są dowodem zainteresowania Tatarów ówczesną kulturą chrześcijańskiego otoczenia, nie tylko literacką, ale i religijną. Znamienny jest fakt studiowania Pisma Świętego, którego trzy części: Torę, Psalmy i Ewangelie, islam włącza co prawda, obok Koranu, do kanonu czterech pism objawionych prorokom przez Boga, jednak nie uznaje tekstów używanych przez Żydów i chrześcijan za autentyczne – wykorzystywanie ich więc przez Tatarów jako źródeł wiedzy o dziejach ludzkości i religii jest niezwykłym (nawet na tle istniejących w islamie ruchów nieortodoksyjnych i idei synkretycznych) odstępstwem od tradycji muzułmańskiej (a trzeba dodać, że Tatarzy korzystali także z innych niż Pięcioksiąg, Psalmy i Ewangelia ksiąg wchodzących w skład Starego i Nowego Testamentu). Fakt ten staje się zarazem zrozumiałym, biorąc pod uwagę rozkwit badań biblistycznych w 2 poł. XVI w. w Rzeczypospolitej za sprawą reformacji oraz ogólną atmosferę ożywienia intelektualno-religijnego. Wielkie Księstwo Litewskie było w owym czasie terenem aktywności najróżniejszych grup religijnych – od kalwinów do antytrynitarzy (Szymon Budny) czy judaizantów. W „wielokulturowym tyglu”, jakim były Troki, studia biblistyczne prowadzili także Karaimi, etnicznie i językowo pokrewni Tatarom. Zaowocowały one niezwykłym dziełem, *Chizzuk emuna* Abrahama z Trok (1525–1586), które po stu latach stało się jednym z zaczątków myśli oświeceniowej na Zachodzie. Tatarskie księgi świadczą, że również Tatarzy nie pozostawali obojętni na otaczające ich dyskusje i prądy ideowe. Jeszcze bardziej znamienne jest to, iż protestanckie zapożyczenia w księgach tatarskich – jak wykazały przeprowadzone przez nas badania – mają rodowód ariański, a źródłem wiedzy biblijnej Tatarów była ariańska *Biblia nieswieska* z 1572 r. przetłumaczona przez najwybitniejszego polskiego hebraistę tej epoki, Szymona Budnego. Z jego dzieła pochodzą niemal wszystkie cytaty biblijne w rękopisach tatarskich. Dodajmy, że arianie – najbardziej radykalny odłam polskiej reformacji – negowali dogmaty o Trójcy Świętej oraz o boskiej naturze Jezusa. Adwersarze oskarżali ich, że bliżsi są islamowi niż chrześcijaństwu. Sięganie przez Tatarów właśnie do pism ariańskich najwyraźniej więc nie było dziełem przypadku. Ariańskie ślady znajdujemy też w warstwie językowej polskotatarskiego przekładu Koranu. Namacalnym dowodem bezpośredniego korzystania z *Biblii nieswieskiej* jest jeden z niewielu zachowanych egzemplarzy tego druku, należący dziś do zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. Na jego marginesach znajdują się liczne glosy pisane przez tatarskiego glosatora pismem arabskim w języku polskim, tureckim i arabskim, komentujące poszczególne wersety biblijne<sup>11</sup>.

Fakty te należy odnieść również do genezy literatury polskotatarskiej. Wszystkie one prowadzą do wniosku, że powstanie literatury tatarskiej nie było wynikiem samej tylko asymilacji językowej, ale miało na nie wpływ ożywienie kulturalne i religijne związane z odrodzeniem i reformacją na Litwie i w Koronie w drugiej połowie XVI w. Moment rozpoczęcia tworzenia własnego piśmiennictwa polsko-litewskich Tatarów – schyłek XVI w. – zbiega się bowiem czasowo z działalnością piśmienniczą w językach

---

<sup>10</sup> Szerzej zob. Andrzej Drozd, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 218–230.

<sup>11</sup> Andrzej Drozd, Marek M. Dziekan, Tadeusz Majda (red.), *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000, s. 63–64.



narodowych wywołaną reformacyjno-odrodzeniowymi ideami, wobec których Tatarzy, jak widzimy, nie pozostawali bierni. Nie bez podstaw będzie więc przypuszczenie, iż tendencje epoki przyczyniły się do powstania literatury polsko-litewskich Tatarów.

Znamienne w tym kontekście są hipotezy, do których asumpt dały prasie popularno-naukowej w XIX w. fragmenty omawianych polemik – niezidentyfikowanych jeszcze jako teksty tatarskie – opublikowane przez H.O. Fleischera z XVII-wiecznego *chamailu* tatarskiego: „Autor może w czasach sporów religijnych chciał mniej znanymi zgłoskami arabskimi myśli swoje o rzeczach wiary przed okiem przeciwników osłonić.”<sup>12</sup>; „Zdaje się, iż celem autora było dowieść chrześcijanom, iż ich pismo święte nie jest świętem, tylko pofalszowaniem przez żydów, pogan itd.”<sup>13</sup> (nie wiadano wówczas jeszcze o tatarskim autorstwie ogłoszonych fragmentów).

#### CHRONOLOGIA I AUTORSTWO W PIŚMIENICTWIE TATARSKIM

Zagadnienia chronologii i autorstwa literatury polsko-litewskich Tatarów następczą badaczom trudności wynikających z prostego faktu, iż poszczególnych tekstów w zachowanych obecnie rękopisach z reguły nie zaopatrywano ani nazwiskami tatarskiego autora czy tłumacza, ani też datą napisania lub przetłumaczenia utworu. Nie są znane również żadne źródła historyczne wymieniające nazwiska tatarskich twórców. Literaturę tatarską należy zatem niemal w całości traktować jako anonimową. Warto zauważyć jej zbieżność pod tym względem z piśmiennictwem doby sarmackiej, które ponadto – tak jak piśmiennictwo tatarskie – funkcjonowało w znacznej mierze w przekazie rękopiśmiennym.

Czas powstania całej literatury, jak i pojedynczych tekstów możemy dziś określać jedynie w przybliżeniu na podstawie danych pośrednich. W ten sam sposób możemy scharakteryzować krąg autorów i tłumaczy.

Najbardziej ogólną wskazówką dla momentu pojawienia się i rozwoju całej literatury jest kontekst historyczno-kulturowy i językowy, o którym była wyżej mowa – przede wszystkim proces utraty znajomości języków wschodnich i wynikająca stąd konieczność stworzenia literatury w języku zrozumiałym dla ogółu diaspory.

Wskazówką dodatkową, pomocną dla umiejscowienia w czasie poszczególnych tekstów są ich cechy językowe. Według fragmentarycznych ustaleń, w wielu tatarskich tekstach występują cechy językowe istniejące w języku białoruskim lub polskim do końca XVI w.<sup>14</sup>. Do przesłanki tej należy jednak podchodzić z ostrożnością, gdyż język, w którym zapisywano księgi tatarskie, cechował się dłuższym trwaniem form archaicznych. Archaizmy XVI-wieczne (a nawet wcześniejsze), zidentyfikowane w tatarskich tekstach pisanych w północnokresowym dialekcie języka polskiego, mogły w nim występować znacznie dłużej niż w języku ogólnopolskim, aż do XVIII w. Z drugiej strony w przypadku szeregu utworów cechy języka oryginału mogły ulegać zatarciu w trakcie wielokrotnego kopiowania. W niektórych przypadkach analogiczną wskazówką chronologizującą mogą być cechy stylistyczne. Najlepiej rozpoznane pod tym kątem są tłumaczenia arabskich tekstów liturgicznych na język polski, które wykazują wiele zbieżności ze stylem językowym staropolskich tłumaczeń biblijnych z XVI w. Ich obecność wskazuje co najmniej

<sup>12</sup> „Rozmaitości Lwowskie” 1840, nr 21, s. 179.

<sup>13</sup> „Biblioteka Warszawska” 1841, t. 1, s. 663. Obydwa cytaty za: A.K. Antonovič, op. cit., s. 366–367.

<sup>14</sup> Np.: A.K. Antonovič, op. cit., s. 12, 54 i in. Czesław Łapicz, *Zawartość treściowa kitaba Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica” 1989, t. 20, s. 190.

na oddziaływanie tych ostatnich na język tatarskich tłumaczy piśmiennictwa muzułmańskiego<sup>15</sup>.

Wskazówki wprowadzające porządek chronologiczny sporadycznie wyłowić można w treści utworów. Jedna ze wspomnianych polemik religijnych (*O łonu Abrahamowym*) poddaje krytyce fragmenty tłumaczenia Biblii Wujka, którą wydano w 1599 r. Polemika powstać więc musiała dopiero po tym roku. W takich wypadkach można ustalić *terminus a quo* powstania utworu, jednakże *terminus ad quem* jest już znacznie trudniejszy do określenia. Odpowiedź na wyżej wspomnianą „fraszkę Kochanowskiego” – a w rzeczywistości na *Historję o Abrahamie* wchodzącą w skład zbioru *Rotuły do synów swych* Mikołaja Kochanowskiego – mogła powstać po pierwszym wydaniu tego zbioru w 1585 r. lub po kolejnych wydaniach w następnym stuleciu<sup>16</sup>. Analogicznych wskazówek dostarczają zapożyczenia z drukowanych tekstów staropolskich, których daty wydań są znane. Sytuują się one między 2 poł. XVI w. a 1 poł. XVIII w. Z kolei niektóre arabskie oracje świąteczne i piątkowe (*chutby*), których stałym składnikiem była modlitwa za panującego kalifa, podają sekwencję genealogiczną sułtanów osmańskich kończącą się na połowie XVII w. Ich tłumaczenie na język polski musiało powstać po tym czasie.

Oprócz wskazówek językowych, treściowych czy ogólnohistorycznych, na 2 poł. XVI w. jako na początek piśmiennictwa Tatarów mogłyby wskazywać dwa źródła historyczne:

- a) traktat *Risale-i Tatar-i Leh* z 1558 r., którego anonimowy autor, Tatar z Litwy, dość szczegółowo opisując życie i położenie swych rodaków, nie wspomina jeszcze o istnieniu ksiąg religijnych w językach miejscowych<sup>17</sup>;
- b) dzieło osmańskiego historyka Ibrahima Peczewiego *Tā'rih (Historia)* (1640), który w swym dosyć pobieżnym opisie tatarskiej diaspory przytacza relację osmańskiego oficera przebywającego w polskiej niewoli po 1621 r. informującą już o tym, iż Tatarzy używają tefsiru (tłumaczenia) Koranu literami arabskimi lecz w mowie „Lahów niewiernych”<sup>18</sup>.

Niezależnie od tego, jaki przekład Koranu wspominał autor tej ostatniej relacji, niewątpliwie istniały już wówczas, tj. na przełomie XVI/XVII w., tatarskie utwory po polsku i białorusku, czego dowodem jest ich obecność w najstarszych zachowanych rękopisach z XVII w. W rękopisach późniejszych, XVIII-wiecznych, obecne jest już gros tekstów, które składają się na znany nam dziś zasób literatury polskotatarskiej. Należy zatem przyjąć, iż w zdecydowanej większości związana jest ona z dobą staropolską – ściślej, z okresem od 2 poł. XVI do XVIII w. Zastrzec przy tym musimy, iż większa część

<sup>15</sup> Szerzej zob. A. Drozd, *Arabskie teksty liturgiczne*, op. cit.

<sup>16</sup> Szerzej zob. Joanna Danielska, *Historja o Abrahamie Mikołaja Kochanowskiego, jej hollenderskie źródła i tatarska recepcja*, „Barok” 2010, t. 17/2 (34), s. 51–77.

<sup>17</sup> Antoni Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich*, „Teka Wileńska” 1858, nr 4, s. 241–272. Zwraca na to uwagę C. Łapicz, *Kitab*, op. cit., s. 62, 64.

<sup>18</sup> Odnośny fragment (w języku tureckim) w: Antoni Muchliński, *Izslodovanie o proischożdenii i sostojanii litovskich tatar*, Petersburg 1857, s. 60–61. W tym miejscu należy zaznaczyć, że wykrzycie w zbiorach Centralnej Biblioteki Naukowej AN Białorusi w Mińsku rękopisu tefsiru zawierającego prawdopodobnie kolofon autorski tłumacza Koranu (wspomnianego wyżej imama parafii w Mińsku, Urjasza ibn Ismā'ila Szlamowicza) i datę ukończenia rękopisu (1686 r.) stawia pod znakiem zapytania wiarygodność lub sens drugiego ze źródeł. Pojawia się zatem w pierwszej kolejności potrzeba zweryfikowania fragmentu dzieła Peczewiego cytowanego przez A. Muchlińskiego (mimo dostępności tego dzieła, nie zostało to dotąd uczynione, jak się zdaje).

przekładów z literatury muzułmańskiej powstawać musiała do 2 poł. XVII w., kiedy istniała jeszcze wystarczająca liczba osób o odpowiednich kwalifikacjach językowych.

Jeśli chodzi o krąg autorów, to znając tylko jedno nazwisko (tj. imama Urjasza b. Ismā'īla Szlamowicza z Mińska) skazani jesteśmy na jeszcze mniej precyzyjne spekulacje, oparte znowu na ogólnych przesłankach historyczno-językowych i społecznych. Zidentyfikowanie tej osoby autora najważniejszego osiągnięcia piśmienniczego Tatarów polsko-litewskich nakazuje zweryfikować dotychczasowe hipotezy, iż pierwszych twórców tatarskiej literatury szukać należy wśród wykształconej elity rodowej, z której rekrutowali się przebywający na dworze królewskim tłumacze i „pisarze arabscy”<sup>19</sup>. Przykład Urjasza Szlamowicza – związanego z niezamożną tatarską kolonią ogrodniczą w Mińsku (nie zaś z Tatarami-ziemianami gospodarskimi zaliczającymi się do warstwy bliskiej szlachcie miejscowej) – dowodzi, że edukacja muzułmańska i erudycja biblijna nie musiała pokrywać się z wysokim statusem ekonomicznym i pozycją w hierarchii rodowej. Oczywiście, nie można wykluczyć, że wśród Tatarów-ziemian zdarzały się osoby władające językami orientalnymi i czytane w literaturze miejscowej (np. wspomniany tatarski egzemplarz *Biblii nieświeskiej* ze zbiorów BUWu prawdopodobnie należał w XVIII w. do znanego rodu Ułanów). Wiadomo, że zamożni Tatarzy posyłali w XVI w. swe dzieci na naukę do krajów muzułmańskich, czy też sami odbywali pielgrzymki do Mekki, aczkolwiek zdarzało się także, że pokrywali koszty edukacji muzułmańskiej za granicą mniej zamożnych współwyznawców z zamysłem pełnienia przez nich w przyszłości funkcji religijnych<sup>20</sup>.

Wśród osób pełniących te funkcje musiały pojawiać się jednostki wysoko wykształcone. Do takich, oprócz mińskiego imama Urjasza Szlamowicza, niewątpliwie należał Derwisz Hadży Czelebi Murzicz, od 1586 r. kadi (najwyraźniej działający z nominacji sułtańskiej) „wsich Tatar Wielikoho Kniazstwa Litowskoho” (łączony przez S. Kryczyńskiego z autorem *Risale-i Tatar-i Leh*)<sup>21</sup>. Na imamów (mołłów) lub nauczycieli religii (hodżych) jako na tłumaczy piśmiennictwa muzułmańskiego wskazuje także wypowiedź autora tłumaczenia w traktacie prognostycznym zapisanym w kitabie z 1645 r. (ze zbiorów biblioteki uniwersyteckiej w Kazaniu): „Ja, chodina (hodży?), siuju knihu iż farsijskoho (perskiego – przyp. A.D.) i z tureckoho jazyka na ruśkij język pierelożył dla nieumilnych”<sup>22</sup>. Można sądzić, iż w najstarszych, nie istniejących rękopisach zapiski takie zdarzały się częściej.

Rzadziej natomiast, jak się wydaje, autorami tłumaczeń mogli być duchowni sprowadzani z Krymu lub Turcji, biorąc pod uwagę konieczny przy tłumaczeniu stopień czynnej znajomości języka miejscowego.

Z pewnością natomiast wśród miejscowych Tatarów występowały osoby posiadające wykształcenie niemuzułmańskie, analogiczne do chrześcijańskiej szlachty, pozwalające na efektywną i twórczą recepcję kultury i literatury chrześcijańskiego otoczenia – droga nabywania tego rodzaju edukacji pozostaje nadal sprawą niewyjaśnioną.

---

<sup>19</sup> Znamy nazwiska niektórych z nich: Alej Kulzimanowicz Talkowski, obdarowany przez Batorego w 1580 r. dobrami Rodejkowicze w pow. trockim, książ Chasień Dajko z Łosośny w pow. grodzieńskim – pisarz w latach 1591–1595, Dawid Bachtyr – tłumacz Zygmunta III, zmarły ok. 1614 r. i inni (S. Kryczyński, op. cit., s. 163).

<sup>20</sup> S. Kryczyński, op. cit., s. 175, 212. Na temat znajomości języków orientalnych wśród Tatarów zob. A. Drozd, *Arabskie teksty*, op. cit., s. 30–39.

<sup>21</sup> S. Kryczyński, op. cit., s. 204–207.

<sup>22</sup> „Ja *chodina* (hodży?), ową księgę z perskiego i z tureckiego języka na ruski język przelożyłem dla nieumiejących”.

Jeśli wskazanie konkretnych autorów nie jest dziś możliwe, zadaniem wykonalnym jest ustalenie kręgów wspólnego autorstwa dla poszczególnych utworów przez analizę warstwy stylistyczno-językowej (o ile jej cechy nie uległy zatarciu). Na razie jednak nie dysponujemy szczegółowymi badaniami w tym kierunku, za wcześniej więc na wnioski. Z pewnością możliwe jest ustalenie chronologii powstawania tekstów tłumaczeniowych zawierających cytaty koraniczne w stosunku do daty stworzenia tłumaczenia tefsirowego przez imama Szlamowicza (1686).

Kwestią, którą należy odróżnić od zagadnienia czasu powstania tekstu i jego autorstwa, jest datowanie i autorstwo kopii – rękopisu zawierającego tekst. Nastęcza to o wiele mniej trudności, gdyż stosunkowo często kopiści, będący jednocześnie kompilatorami ksiąg, umieszczali kolofony informujące o dacie i miejscu ukończenia pracy, nazwisku przepisującego (a czasem i zamawiającego) księgę. Niektórzy z kopistów mogli być jednocześnie autorami pojedynczych tekstów, z pewnością zaś wpływali (w różnym stopniu) na język i styl utworów przepisywanych.

Podstawą obecnych badań nad literaturą tatarską są niemal wyłącznie późniejsze, nawet XX-wieczne, odpisy tekstów. Nie są znane tatarskie księgi pisane alfabetem arabskim po polsku i białorusku z XVI w. Najstarsze zabytki, jakie znamy, pochodzą z XVII w. – sześć rękopisów z okresu do 1686 r. (ponadto trzy z 1 poł. XVIII w.)<sup>23</sup>. Dopiero z drugą poł. XVIII w. ilość zachowanych zabytków radykalnie wzrasta. Trzeba jedna zaznaczyć, iż gros rękopisów znajduje się w rękach prywatnych wciąż niedostępna do badań; z pewnością są wśród nich okazy bardzo stare.

#### WSCHODNIE ŹRÓDŁA PIŚMIENICTWA Tatarskiego

Praktyka literacka w dawnych wiekach odmiennie niż dziś traktowała kwestię oryginalności utworu. Jak pisał W. Borowy, „granica pomiędzy przekładem, parafrazą, naśladownictwem a utworem oryginalnym była płynna i nieistotna”<sup>24</sup>. Znaczna część polskiej literatury baroku i renesansu, w tym dzieła takich klasyków, jak J. Kochanowski czy M. Rej, miała pierwowzory w literaturze obcej. Podobnie drugorzędną rolę pojęcie oryginalności odgrywało w literaturach orientalnych – perskiej, arabskiej czy tureckiej. Dlatego też tłumaczenia i adaptacje dokonywane przez Tatarów traktować powinniśmy w znacznym stopniu według kryteriów takich, jak w przypadku utworów samodzielnych.

Inne, szersze niż obecnie stosować musimy też kryterium literackości, zgodnie z dawną konwencją europejską, a w jeszcze większym stopniu orientalną, gdzie artyzm ujęcia cechował tak poezję, prozę fabularną, jak i traktaty naukowe czy nawet dokumenty urzędowe.

Podstawowym źródłem dla tatarskich twórców było muzułmańskie popularne piśmiennictwo religijne, powstające od czasów średniowiecza na obszarach muzułmańskiego Wschodu, sprowadzane z Povolża, Krymu, a najczęściej Turcji Osmańskiej. Sytuowało

<sup>23</sup> Są to: *chama'il* z XVI/XVII w. ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Lipsku, zaginiony *kitab* z Suchowoli (1631), *kitab* (1645) ze zbiorów biblioteki uniwersyteckiej w Kazaniu, wyciąg z *kitab*u (ok. poł. XVII w.) ze zbiorów biblioteki uniwersyteckiej w Petersburgu, *Koran* (1682) ze zbiorów Muzeum Historyczno-Etnograficznego w Pskowie, *tefsir* z 1686 r. ze zbiorów Centralnej Biblioteki Naukowej AN Białorusi w Mińsku, *tefsir* (1725) ze zbiorów Biblioteki Białoruskiej im. F. Skoryny w Londynie oraz tzw. *kitab* Łuckiewicza i *tefsir* Biblioteki Uniwersyteckiej w Petersburgu (obydwa z 1 poł. XVIII w.).

<sup>24</sup> Waclaw Borowy, *Dawni teoretycy tłumaczeń*, w: Waclaw Borowy, *Studia i rozprawy*, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. 8–9.

się ono pomiędzy literaturą oficjalną a ludową. Analogicznie jak w przypadku naszych Kresów bazylianów, w jego tworzeniu znaczącą rolę odgrywali derwisze, członkowie bractw sufickich (stąd w historii literatury tureckiej określane bywa mianem literatury klasztornej – *tekke edebiyatı*)<sup>25</sup>.

Niewątpliwie, wędrowni derwisze wraz ze sprowadzanymi duchownymi mieli udział w przeniesieniu piśmiennictwa tego na tereny Rzeczypospolitej. W kolofonie tureckiej części wspomnianego kitabu z Kazania z 1645 r. zachowało się imię takiego wschodniego kopisty: ‘Abd al-Wahab Mūsā ibn Muṣṭafā. Na marginesach XVIII-wiecznych kitabów można natknąć się na krótkie komentarze w języku tureckim, których autorami raczej nie mogli być miejscowi Tatarzy (co ciekawe, tego rodzaju glosy pojawiają się we wspomnianym tatarskim egzemplarzu *Biblii nieświeskiej* z BUWu). Kontakty z członkami bractw, którzy często towarzyszyli armii sultańskiej, zwłaszcza wyznawcami bektaszizmu sytuującego się między sunnizmem a szyizmem, ułatwione były szczególnie przy okazji emigracji Tatarów na tureckie Podole i pogranicze mołdawskie po okresie buntu Lipków (1672), kontynuowanej następnie przez cały XVIII w. Śladem tego są XVIII-wieczne wpływy piśmiennictwa osmańskiego na treść liturgiczną rękopisów – zapewne właśnie w 2 poł. XVIII w. doszło w polskotatarskich chamailach do wymiany części tekstów do obrzędów religijnych<sup>26</sup>.

Innym kanałem przenikania ze Wschodu literatury popularnej mogli być wędrowni poeci i śpiewacy, zwani wśród Turków *aszykami* (tur. *âşık*), występujący przy akompaniamencie instrumentu muzycznego (Aż do dziś cieszą się on w Turcji dużą popularnością). O takim właśnie „gęślarzu z ordy” (z Powoźna?), bawiącym w Wilnie w 1615–1616 r. wspomina Czyżewski w *Alfurkanie* (s. 56):

Iżem często widywał (...) jednego Tatarzyna z hordy, ten przez dwie lecie pod czasem Trybunałów odprawowania i inszych sądów włóczył się z gęślami po Wilnie zawsze obzarty, na tych gęślach swych obmierzłe gędąc i przykrym głosem swym po pogańsku wrzeszcząc.

Owe „gęśle” to turecki instrument aszyków *saz*. Zastanawiające w tej informacji jest zwłaszcza to, że najwyraźniej gęślarz ów miał w stolicy WKL odpowiednie grono odbiorców, którymi musieli być w większości miejscowi Tatarzy.

Warto zauważyć, że niektóre utwory z tatarskich rękopisów przez długi czas również funkcjonowały w przekazie ustnym – podobnie jak twórczość aszyków. Jeszcze przed wojną na kresach utrzymywała się tradycja zbiorowego słuchania wieczorami opowieści kitabowych. Przekaz ustny nie był obcy także dla folkloru szlacheckiego i literatury w XVI–XVII w.

W księgach tatarskich spotykamy przykłady różnych form tureckiej popularnej poezji religijnej, z których część była przedmiotem tłumaczeń na polski lub białoruski – przeważnie określanych w tatarskich rękopisach nazwą *zıkr* (z ar. *dīkr*), sugerującą konotacje

<sup>25</sup> Stanisława Płaskowicka-Rymkiewicz, Münewer Borzęcka, Małgorzata Łabędzka-Koecher, *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.

<sup>26</sup> Do stwierdzenia takiego upoważniają nas szczegółowe badania tekstologiczne nad opisami obrzędów bajramowych i zmieniające się imiona sultanów tureckich, w których intencji odmawiana miała być modlitwa w trakcie nabożeństw w meczecie. Zob. Andrzej Drozd *Sultan dua (święteczna modlitwa za sultanów)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 206–217; A. Drozd, *Arabskie teksty*, op. cit., s. 42–46.

z praktykami modlitewnymi wśród bractw sufickich. Nazwę tę Tatarzy rozciągnęli na szeroką grupę utworów śpiewanych do oryginalnych melodii podczas różnych uroczystości religijnych; wyróżniającą je cechą jest powtarzający się refren. W istocie, obecność śpiewanych form liryki religijnej w sufickich obrzędach modlitewnych może wskazywać na tego rodzaju proveniencję tatarskich *zıklarów*.

Tatarzy tłumaczyli także teksty modlitewne pisane po arabsku prozą rymowaną (*sağ'*). Obok modlitw formę taką reprezentuje cały Koran. Wydaje się prawdopodobne, że jego tłumaczenia Tatarzy dokonali bezpośrednio z języka oryginału konfrontowanego z anatolijskim przekładem Koranu z XIV w., którego rękopis pochodzący najprawdopodobniej z ok. 1580 r. i sporządzony w W. Ks. Litewskim odkryliśmy przed laty. Jak dotąd dzieła tego nie udało się utożsamić z żadnym z kilku znanych turekjskich tłumaczeń Koranu, być może więc okaże się, że tatarska spuścizna piśmiennicza z dawnej Rzeczypospolitej przyniesie odkrycie nowego ważnego dzieła literatury turekjskiej<sup>27</sup>.

Nie tylko anonimowe piśmiennictwo popularne było źródłem tatarskich przekładów. Tefsiry, jak i inne teksty komentarzowe, należały do rozwiniętej w XV w. osmańskiej literatury teologicznej, która często opierała się na klasycznych dziełach arabskich lub perskich. W ten sposób w literaturze Tatarów polsko-litewskich znajdujemy teksty odwołujące się do takich klasycznych autorytetów islamu, jak Wahab b. Munabbih (zm. 728), Mālik b. Anas (zm. 795), jego nauczyciel Ğa'far aš-Šādiq (zm. 765), pierwszy komentator Koranu i kuzyn Proroka, 'Abd Allāh ibn 'Abbās, czy klasyk mistycyzmu muzułmańskiego Muḥyī ad-Dīn ibn al-'Arabī.

Wiele rozdziałów w kitabach powołuje się też na tytuły innych źródeł wschodnich, np. *Sirāğ al-qulūb*, *Ğawāhir al-islām*, *Šurūṭ aš-šalāt*<sup>28</sup>, *Šarḥ al-qiyāma*, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* i in., zwykle są one jednak trudne do zidentyfikowania jako bezpośrednia podstawa dla twórców tatarskich. Dokonanie takich identyfikacji wymaga żmudnych poszukiwań wśród zabytków muzułmańskiej literatury popularnej. Czasami przynoszą one efekty, jak w przypadku często spotykanego w kitabach traktatu komentarzowego do sury 36 *Tafsīr-i Yāsīn*, który jest polsko-białoruską adaptacją tekstu o tym samym tytule znanego m.in. w piśmiennictwie Tatarów kazańskich (i w wersji drukowanej wydawanego w Kazaniu u schyłku XIX w.)<sup>29</sup>. Jednym z wybitniejszych perskich pisarzy sufickich był Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār (zm. ok. 1229). W jego dziele *Bulbul-nāme* („Księga słowika”) znajdujemy pierwowzór występującej w kitabach tatarskich opowieści „O gołębiu i sokole”. Sporadycznie w rękopisach tatarskich wymienia się autorów takich orientalnych dzieł będących bezpośrednim źródłem dla tłumaczy, np. „kitab imama Abd al-Kanija”, czyli przypuszczalnie arabskiego mistyka i pisarza 'Abd al-Ġānī'ego an-Nablūsī (1641–1731), autora m.in. popularnego do dziś w Turcji sennika. Paradoksalnie więc, nie znając autorów tatarskiego piśmiennictwa niekiedy możemy ustalić nazwiska twórców orientalnych pierwowzorów.

<sup>27</sup> Zob. np. Andrzej Drozd, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 42–44. Andrzej Drozd, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem w Mińsku tefsiru z 1686 r.*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2004, t. 36, s. 237–250. Próbie identyfikacji tefsiru anatolijskiego z Litwy podjął H. Jankowski.

<sup>28</sup> Ten tytuł jest wśród tatarskich utworów budujących źródłem najczęściej wymienianym. Meredith-Owens wiąże go ze znanym pisarzem osmańskim, Kemalem Paša-zade, żyjący w okresie panowania Bajazyda II (1468–1534). Atrybucja taka wymaga jednak weryfikacji. Zob. Georg M. Meredith-Owens, Alexander Nadson, *The Byelorussian Tartars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies” 1970, nr 2, s. 141–176.

<sup>29</sup> H. Jankowski, C. Łapicz, *Klucz*, op. cit.

Nie rzadziej niż literatura komentarzowa, moralizatorska, liturgiczna czy liryka religijna, źródłem przekładów tatarskich były utwory epickie, związane zwykle z postaciami krzewicielami islamu lub z wątkami biblijnymi – budujące apokryfy czy hagiografia. Wśród prozatorskich tekstów narracyjnych dominowały krótkie formy opowiadań, legend – *chikajety* (ar. *ḥikāya*), czasem pojawiały się też facecje (ar. *fikra*).

Szczególną uwagę zwracają tłumaczenia z języka tureckiego wierszowanych eposów religijnych – *destanów*. Jednym z nich jest *Mi'rāğ destāni* opowiadający o cudownej wędrówce Proroka do nieba. Tekst pisany w formie *mesnevī* jedenastozgłoskowcem (aa bb cc ...) liczy 510 dystychów. Jego białoruskie tłumaczenie powstałe być może już w XVI w. opublikował po raz pierwszy (z tzw. kitabu Łuckiewicza z 1 poł. XVIII w.) w 1926 r. J. Stankiewicz, zaś ostatnio tekst turecki wydał i opracował Huseyin Durgut, który również utożsamił go z wersją znajdującą się w jednym z rękopisów ze zbiorów biblioteki Topkapı Saray w Stambule<sup>30</sup>. Wg Meredith-Owens<sup>31</sup> utwór ten jest adaptacją arabskiego pierwowzoru autorstwa Abū Bakra Muḥammada b. Ḥayr (zm. 1197), aczkolwiek atrybucja taka może być wynikiem mylnej interpretacji ostatnich bejtów wymienianych kolejnych „kalifów sprawiedliwych”, a dalej bliżej nieznanego autora tureckiej wersji: Hāğī Maḥmūda. Destan *Mi'rāğ* wyróżnia się ze względu na fakt, iż jako jeden z nielicznych tekstów zachował się w postaci dwujęzycznej – turecko-białoruskiej.

Innym przykładem adaptacji wschodniej klasyki jest znana od średniowiecza w folklorze wielu ludów turkijskich „Opowieść o Obciętej Głowie” (*Kesik Bağ destāni*). Znajdująca się w tatarskich kitabach adaptacja oparta jest na wersji anatolijskiej. Opisuje ona czyny drugiego ulubionego bohatera muzułmańskiej hagiografii, ‘Alego b. Abī Ṭāliba, kuzyna i zięcia Proroka. Treść opowieści zawiera wiele analogii z europejskim średniowiecznym eposem rycerskim<sup>32</sup>.

W przypadku tego, jak i większej części innych utworów, w odróżnieniu od destanu *Mi'rāğ*, nie dysponujemy w tatarskich rękopisach tekstami tureckimi (lub arabskimi) oryginałów, a ustalenia na ich temat możliwe są jedynie dzięki pojedynczym wtrętom lub innym odniesieniom wskazującym na dany pierwowzór (np. powołanie się na tytuł źródła). Niekiedy w dostępnych rękopisach orientalnych udaje się odnaleźć teksty mające swe odpowiedniki w piśmiennictwie polsko-tatarskim – tak jest w przypadku tureckiego modlitewnika z 1588 r. przechowywanego w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego<sup>33</sup>. Wiele materiału dostarczają modlitewniki Turków osmańskich lub Tatarów kazańskich, które aktualnie są przedmiotem naszych badań porównawczych. Znajdują się w nich te same, co w chamałkach polskotatarskich, teksty modlitw arabskich (*du'ā'*) zaopatrzone komentarzami (ar. *ṣarḥ*) w języku tureckim opisującymi ich zbawczą moc, dość podobnymi do np. polskich ludowych modlitewek. Komentarze wykazują

<sup>30</sup> Jan Stankevič, *Belaruskija musulmanie i belaruskaja literatura arabskim pismom*, „Hadavik Bielaruskaha Navukowaha Tavarystwa u Vilni” 1926, nr 1, s. 111–141; Hüseyin Durgut, *İbn Abraham Karıtski Kitabı Miraçnamesi İnceleme-Metin-Dizin*, Konya 2016. Cały tzw. kitab Łuckiewicza wydany został w 2009 r. pod red. G. Miškinienė: Hüseyin Durgut, Galina Miškinienė, Sigita Namavičiūtė, Jekaterina Pokrovskaja, *Ivano Luckevičiaus kitabas. Lietuvos Totoriu kultūros paminklas*, Vilnius 2009.

<sup>31</sup> G.M. Meredith-Owens, A. Nadson, op. cit., s. 179.

<sup>32</sup> Utwór ten posiada bogatą literaturę. Z ostatnich prac należy wymienić: Ahmet Yasar Ocak, *Türk folklorunda Kesik Bağ*, Ankara 1989. Polski tekst opublikowałem w: *Opowieść o Kesik-baszu (Obciętej głowie)*, „Świat Islamu” 1995, nr 3, s. 4, 6–7 (cz. 1); nr 3, s. 5, 6–7 (cz. 2).

<sup>33</sup> Zob. Tadeusz Majda, *Modlitewnik turecki ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 17–19.

różny stopień zbieżności z polskotatarskimi odpowiednikami – to co można aktualnie stwierdzić, to fakt, iż te ostatnie z pewnością są tłumaczeniami komentarzy orientalnych. Najbardziej precyzyjne wnioski można wyciągnąć jednak dopiero, gdy w rękopisach tatarskich znajduje się wraz z tłumaczeniem tekst podstawy translatorskiej.

Na podstawie ich analizy stwierdzić można, iż tłumaczenia tatarskie cechował różny stopień związania tekstem pierwowzoru. Regułą było możliwie wierne tłumaczenie oryginału, niemniej liczne są przykłady tłumaczeń niedosłownych, fragmentów sparafrazowanych. Rzadko zdarzały się na etapie tłumaczenia przypadki poważniejszych przekształceń, np. fabuły, częściej zachodziły one w fazie późniejszego kopiowania tekstu. We wszystkich natomiast tłumaczeniach ujawnia się, w różnym stopniu, zjawisko aktualizowania (polonizowania) treści (o czym będzie jeszcze mowa).

Tłumaczenia utworów poetyckich zazwyczaj nie zachowywały formy wierszowanej, w przypadku epiki przekształcając się w prozę fabularną, jak np. *Kesik Baş*. Zasadnicza rola tłumaczeń tych polegała na oddaniu treści utworu. Niekiedy daje się zaobserwować dążenie do częściowego nawiązywania do wierszowanej formy oryginału, choćby przez zachowanie układu wersów (gdy utrzymane są obie wersje językowe). Na przykład (początek tureckiego zikru)<sup>34</sup>:

Dertlülerniñ tábîbi	Pan Bóg w kuźdej reczy jest mocny lekarzem,
Ey, Teñrinün ħabîbi	A Muchammed prorok, sługa i przyjaciel Boski.
Yarlıqağıl bir ġarîb	Odpuść nam biednym grechy nasze z łaski;
Şey'un li-İllâhi Muĥammad	U Pana Boga jest recz wielka, Muchammed
Cumle dervişler andan	Uszystkie ubogie u niego jest sieroty,
Ol Muştafâ nürindan	S prarockej światłości jest,
Ol dervişler sâfindan	Uszystkie ubogie z jego pułkow jest;
Faĥrî, faĥrî Muĥammad	Nad uchwalonemi uchwalony jest Muchammed.
(...)	(...)

Oprócz takich zdarzają się także utwory w pełni wierszowane – z pierwowzorem mają one jednak związek wyłącznie tematyczno-treściowy, stanowiąc jego bardzo luźną parafrazę, a w zasadzie zupełnie odrębny utwór. Potraktowanie takie zależy w dużej mierze od pisarskiego talentu tłumacza. Przykładem jest krótki poemat „Sieroctwo Muchammeda”, którego treść opiera się na muzułmańskiej biografistyce Proroka. Początek:

Wa-mā arsalnâ illâ raĥmatan li-l-‘âlamîna<sup>35</sup>.  
 Tak świat mile oświecił Muchammieda zrodzeniem  
 Od Boga wszechmocnego łaską napelnieniem.  
 Matka miała syna w sobie, ale nie widziała,  
 Prez dni dwieście siedymdziesiont, kogo w sobie miała.  
 (...)

<sup>34</sup> Tekst z kitabu Mustafy Szahidewicza ze Słonimia z 1852 r., własność prywatna (dalej: KMSzah). Zikr ten jest przedmiotem artykułu: Henryk Jankowski, *A Polish Tatar ziker*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung” 1995, nr 48(3), s. 405–420.

<sup>35</sup> Przytoczenie (prawie dosłowne) z Koranu (21, 107): „Zesłaliśmy (Muhammada) tylko jako miłosierdzie dla światów”.



Naznaczył Bug o pryściu zanego Machometa,  
Abyś lud domyślił proroka Achmeda.  
Ale oni inaczej o tem tłumaczyli,  
Temu zacnemu ksionzenciu godności zajzdrosćili<sup>36</sup>.  
(...)

O ile piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich na poziomie tekstów (a także cech paleograficznych) jest ściśle zakorzenione w piśmiennictwie orientalnym, to na poziomie typologii treściowej samych ksiąg rękopiśmiennych rzecz przedstawia się mniej jednoznacznie. Prowadzone przez nas badania porównawcze nad popularnym religijnym piśmiennictwem osmańskim (a także kazańskim w formie druków z XIX/XX w.) pozwalają już dziś stwierdzić, że najbardziej rozpowszechniony typ księgi rękopiśmiennej Tatarów polsko-litewskich – *chamail* – nie odwzorowuje struktury zawartości analogicznych modlitewników osmańskich, które najprawdopodobniej były źródłem tekstów modlitewnych dla Tatarów w WKL. Sama nazwa *chamail* nie ma analogicznego desygnatu (jako książka z modlitwami) w tureckiej praktyce piśmienniczej. Jeżeli dalsze badania nad piśmiennictwem tatarskim z Powoźża, Krymu lub Dobrudży nie przyniosą bezpośredniego wzorca (a na razie nic na to nie wskazuje), *chamail* Tatarów polsko-litewskich jako typ rękopisu trzeba będzie uznać za rodzimy wytwór kultury tej społeczności. Podobne wnioski nasuwają się na chwilę obecną w stosunku do drugiego typu rękopisów tatarskich – *kitab*. Również i on pod względem nazewniczym i zawartości nie ma jednoznacznego pierwowzoru w praktyce rękopiśmienniczej muzułmańskiego Wschodu.

Autorzy tatarscy reprezentowali niejednakowy poziom literacki. Obok utworów o wysokim stopniu artyzmu, spotykamy liczne teksty bardzo nieporadne literacko, wręcz nieudolne. Niewątpliwie pozostawało to w związku z poziomem wykształcenia autorów, aczkolwiek wrażenie nieporadności może być wynikiem stosowanej przez Tatarów metody tłumaczeniowej polegającej na ścisłym trzymaniu się tekstu oryginału tureckiego. W ten sposób do tłumaczeń polsko-białoruskich przenikały liczne cechy języka i stylu popularnego piśmiennictwa osmańskiego. Zarazem trzeba stwierdzić, że część tłumaczy wykazywała niemały kunszt translatorski, jak np. w tefsirowym przekładzie Koranu na język polski imama Urjasza Szlamowicza, ocenionym przez przedwojennego Muftiego, dr. J. Szykiewicza, jako „bardzo dobre, w duchu najlepszych komentatorów muzułmańskich”<sup>37</sup>. Wielu, bardzo znamienitych przykładów dbałości tatarskiego tłumacza o formę tłumaczenia dostarczył przekład modlitw liturgicznych z języka arabskiego na język polski. Wykazuje on przede wszystkim umiejętne wykorzystywanie dorobku staropolskich tłumaczeń biblijnych dla oddawania cech stylistycznych języka arabskiego (na których oparta została dominująca w modlitwach proza rymowana *sağ*'), pokrywających się z hebraizmami występującymi w warstwie stylistyczno-językowej tłumaczeń staropolskich. Służą one jako tworzywo wersyfikacyjne, budując rytm i rym odpowiadający arabskiej formie *sağ*' (wykorzystującej walory prozodyczne morfologii języka arabskiego), nawiązują zarazem do łacińskich cech sarmackiej prozy oratorskiej. Tłumacz również zaskakująco dobrze wykorzystywał właściwości ówczesnej polszczyzny dla dokładnego odwzorowania form arabskich bez konieczności tworzenia kalek językowych lub neologizmów. Oto kilka przykładów<sup>38</sup>:

<sup>36</sup> Tekst z KMSzah.

<sup>37</sup> Jakub Szykiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 3, s. 138.

<sup>38</sup> A. Drozd, *Arabskie teksty*, op. cit.

*uktub salāmun ‘alaynā wa-‘alā ‘l-ḥuḡḡāḡi wa-‘alā ‘l-ḡuzzāti wa-‘l-musāfirīna fī barrīka wa-balḥrika*

= napisz nam zdrowie, na nas i na chadźejew naszych, i podróżnych naszych, i u polu, i na moru

*wa-ṣalū arḥāmakum wa-aḥsanu azwāḡikum wa-awlādikum wa-fuqarā’ukum*

= i nawiedzajcie krewnych, i czyńcie dobrość żonom waszym i dziatkom waszym, i ubogim waszym

*ṣalli ‘alā sayyidinā muḥammadin sayyidi ‘l-mursalīna wa-ṣafi’u ‘l-muḏnībīna wa-sirāḡi ‘l-mu’minīna sayyidi ‘l-‘arabi wa-‘l-‘aḡam mawlānā wa-mawliya ‘l-‘alamayni muḥammadin*

= żmłuj się nad panem naszym Muchammedam, wielki pan nad mursielami i pryczyńca za gresznymi, i świeca wiary musiułmańskiej. Pan arabski i perski, panie nasz i pan dwóch światów, Muchammed prorok.

### ZWIĄZKI PIŚMIENICTWA Tatarskiego z kulturą i literaturą staropolską

Chociaż genetycznie związana z piśmiennictwem wschodnim, literatura Tatarów polskich powstała i rozwinęła się w otoczeniu środowiska polsko-ruskiego, którego kultura duchowa, w tym literacka, nie mogła pozostać na nią bez wpływu. O ile jednak związek twórczości tatarskiej z piśmiennictwem wschodnim był w świadomości naukowej oczywisty, przez długi czas nie wskazywano na związki z piśmiennictwem staropolskim. Dopiero odkrycie przez nas w 1994 r. w chamaile ze zbiorów Zakładu Turkologii UW pierwszego utworu staropolskiego, *Pieśni o św. Hiobie*, zapoczątkowało badania w tym kierunku.

Temat ten jest częścią szerszego pytania o kształt wymiany kulturowej pomiędzy Tatarami a ich chrześcijańskim otoczeniem. Jej szczególnym przejawem jest przenikanie elementów tradycji i zwyczajów chrześcijan do religijności Tatarów. W odniesieniu do okresu staropolskiego, najwięcej śladów tego zjawiska – mającego wówczas miejsce raczej w sferze idei niż, jak obecnie, praktykowanych zwyczajów – dostarcza piśmiennictwo. W księgach tatarskich te same wątki, znane obu religiom, w jednych utworach przedstawiane są przez pryzmat tradycji koranicznej, muzułmańskiej, w innych zaś chrześcijańskiej (tzn. w oparciu o tekst Starego lub Nowego Testamentu). Sygnałem różnicującym jest np. stosowanie różnych wersji imion biblijnych, muzułmańskich (arabskich) albo chrześcijańskich (polskich): Ibrahim (*Ibrāhīm*) – Abraham, Jusuf (*Yūsuf*) – Józef, Musia (*Mūsā*) – Mojżesz, Siulejman (*Sulaymān*) – Salomon, Isia (*‘Isā*) – Jezus itd.

Dobitnym przykładem mieszania się odmiennych tradycji, idei jest wątek ukrzyżowania Jezusa. Opowieść zatytułowana *O narodzeniu Isi proroka*, traktująca też o działalności i śmierci Jezusa, pozostaje w zgodzie z Koranem (4,157) i muzułmańską tradycją egzegetyczną: to nie Jezus umarł na krzyżu – ukrzyżowanym był Herod, którego Bóg upodobał na jakiś czas do Jezusa. Komentarze muzułmańskie (np. *Tafsīr al-Ġalālayn*) wskazują jedynie, iż Żydzi ukrzyżowali jednego ze swoich ludzi – motyw Heroda jest już najprawdopodobniej rodzimy, polskotatarski, zapewne zainspirowany skrótem *I.N.R.I.* z chrześcijańskich przedstawień ukrzyżowania. Ale oto na sąsiednich kartach kitabów mówi się jednak – wbrew przekazowi koranicznemu – o ukrzyżowaniu właśnie Jezusa:

Gdy Jezusa męczono, czemuż wielkim głosem wołał do Pana Boga, żydowskim jenzykem rek tak: „Hel, hel – Boże mój, czemu mi opuścił!” Pono wola Boża na wszystko, a kiedy Pan Jezus miał moc i władzę na wszystko, z wielkim krykiem by i głosem nie

wołałby ku Panu Bogu. Pono to nie był udzienczen temu, kiedy wołał ku Panu Bogu, ale to gwałtam uzieli<sup>39</sup>.

Obok przenikania miejscowych tradycji religijnych do treści tekstów muzułmańskich, jeszcze bardziej namacalną płaszczyzną oddziaływania kultury staropolskiej jest język. Za jego sprawą utwory zaczerpnięte z literatury islamu osadzone zostają w realiach miejscowych – bo takie głównie znali autorzy, jak i czytelnicy utworów. Tradycja muzułmańska zaludnia się więc „lutrami” (czyli bezbożnikami), „wojewodami”, „hetmanami” i „pułkami”. Bohater *destanów*, Ali, kuzyn i zięć Proroka, walczy „pałasem” (Zulfikarem) i „buławą” (zanim zacznie walkę z podziemnym demonem musi go obudzić – „bo nie byłby rycerzem” – „podkurzy jego trochę dymem” i rzeknie: „Ej, ścierwo, niewiedzenie boskie! Wstawaj, będziemy z tobą bić się!” (*Kesik Baş*). Proroka z kolei otacza zwykłe „towarzystwo sachabejowie”. Pierwsi jego następcy – kalifowie sprawiedliwi, to „Abu Biekkir Syddykowicz” (Abū Bakr aṣ-Ṣadiq, 632–634) i „Umier Chatybowicz” (‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, 634–644). Kupiecki klan Kurajszytów z Mekki, z którego pochodzi Muhammad, to „dom Kurejszowski”, a krewni i sąsiedzi Proroka, gdy był jeszcze „grzecznym i udatnym” chłopcem, „radzi byli go widzieć” każdy w swoim „dworze” (wychowywał go wówczas „pan stryj” – Abū Tālib) (*Sieroctwo Muchammieda*). Urodził się zaś Muhammad „miesiąca rebbie-l-ewwiela, dnia dwunastego i nocy, a po polsku miesiąca apryla, dnia dwudziestego, w ziemi jameńskiej niedaleko Babilonu”.

Interesujący efekt dają w tekstach muzułmańskich staropolskie pożyczki leksykalne z łaciny (pamiętajmy, że zapisane pismem arabskim): „Od Boga wydany dekret” (z oracji ślubnej), „Na sądzie Boskim rejestra w (...) ręka dadzą” (z zikru *O śmierci człowieka*), „...chwała Bogu, Panu i Prowizorowi świata” (początek sury *Al-Fātiḥa*) – zwłaszcza, gdy zestawione są z pożyczkami arabskimi (terminami religijnymi): „...to dziecko dobretliwo będzie, hafiz Kur’anu i prezbiter wielki...” (z traktatu prognostycznego imama ‘Abd al-Ġānī’ego).

W iście staropolskim klimacie utrzymana jest rozgrywająca się wśród pustyni dzisiejszej Arabii Saudyjskiej wspomniana historia o najeździe armii abisyńskiej na Mekkę w 570 r. (tj. w roku narodzin Muhammada). „Wówczas był królem Tynwasz [forma zniekształcona imienia Dū Nuwās – przyp. A.D.]” – jemeński despota prześladowający chrześcijan, „który mało co nie był jednakiej wiary z Żydami [...] Jeden człowiek chrześcijański chcąc uczynić przysługę jechał umyślnie do cesarza greckiego oznajmując o tym tyraństwie”. Cesarz „bardzo zaalterował się i rad by na tego Tynwasza posłać wojsko, ale że bardzo odległe miejsca i piaszczyste kraje”, uczynił to zaprzyjaźniony „król chabieszyński, który bliskim sąsiadem był tyranowi [...] Tyran bardzo brzydko przegrał [...] uciekając przez wodę z koniem utonął”, z którego to zwycięstwa „cesarz bardzo był kontent”. Krajem Zu Nuwasa zawałdął abisyński „hetman Abraha”, który „kazał wystawić kościół bardzo wielki i kosztowny chcąc, aby do Bożego Domu, Kieubieju [Ka’by – przyp. A.D.] równał się [...] Słyszając to, jeden Arabin bardzo odważny „imieniem Najfel” postanowił sprofanować świątynię. Dostawszy się podstępem do środka „poczynił wielkie poskwile, splugawił tamecznych ich bogów i sam w nocy uciekł”. Aby zrewanżować się Mekkańczykom, Abraha zebrał „wielkie wojska na słoniach i myślał ogniem i mieczem ich tam wygubić [...] I posłał do nich posłańcy [...]”. Gdy zdawało się, że nie ma już ratunku, „do Domu Pańskiego Abdu-l-Mutlib [„rządca domu Kurejszowskiego” ‘Abd al-Muṭṭalib,

<sup>39</sup> Tekst z kitabu z Mira po rodzinie Szynkiewiczów (po 1791), własność prywatna (dalej: KMir).

dziadek Muhammada – przyp. A.D.] przyszedłszy i wziął się za ontaba drzwi, i płakał rzewnie”. Pomoc nadeszła z nieba. Gdy „nazajutrz rano kazał Abraha ruszyć ze wszystkim wojskiem [...] ptaki stadami czarne jak obłok ku Domu Pańskiemu przylecieli [...]”. Każdy ptak trzymał w dziobie po kamieniu „na kształt grochu i bobu tamecznego”. „Otoż kiedy przyszedł rozkaz [...] uderzono na to wojsko [...] z góry nie folgując, tak mocno (że) ani kalkan, ani pancerz, ani też żadna broń dotrzymać nie mogła [...] Tak to wojsko na polach miekkiejjskich zostało leżące trupem [...] Przyszedłszy, miekkiejowcy pobrali wielkie zdobycze u nich niewypowiedziane w obozach, skarby, złoto, srebro, drogie kamienia i do tego szaty, i bardzo z bogacieli [...]”<sup>40</sup>. W tekście tym odzywają się nie tylko echa wojennych doświadczeń sarmatów, które były też udziałem Tatarów w Rzeczypospolitej, ale w warstwie obrazowania i języka ujawnia się silne osadzenie w staropolskiej kulturze panów Pasków.

W stylistyczno-językowej warstwie tekstów muzułmańskich uderzają wreszcie zwroty grzecznościowe właściwe konwencji socjolektu szlacheckiego („Wasza miłość prorocka”, „Prorok Jego miłość”, „Ichmość Panów rodziców” itp.). Także inne cechy tego socjolektu odnaleźć można w języku piśmiennictwa tatarskiego. Zbiegają się one z silnie uwidaczniającymi się w XVIII w. w tatarskiej epigrafice nagrobnej elementami staropolskimi.

Bezpośrednie wpływy literatury staropolskiej przejawiają się wreszcie w zasobie utworów. W piśmiennictwie tatarskim zarysowują się bowiem dwa nurty: jeden – wschodni, przeważający ilościowo, to teksty przejmowane z literatury islamu (omówiony w poprzednim rozdziale), nurt drugi – rodzimy, stanowią utwory tworzone bezpośrednio przez Tatarów w dużej mierze pod wpływem piśmiennictwa miejscowego, bądź wprost z piśmiennictwa tego przejmowane. Grupa ta jest najbardziej znamienym przejawem związków literatury tatarskiej i staropolskiej. Poszczególne teksty dostarczają dowodów, iż Tatarzy obok studiowania Pisma Świętego, o czym była mowa, czytali poezje Kochanowskiego, pisma reformacyjne, jak i katolickie z nimi polemiki, popularne w owym czasie romanse czy nawet modlitewniki katolików.

I tak, na przykład, z popularnego zbioru egzemplów pt. *Historyje rzymskie* (przetłumaczonego ok. 1540 r. z łacińskich *Gesta romanorum*) Tatarzy do kitabów przejęli nowelę *Przykład o dziwnym rządzeniu boskim i o poczęciu św. Grzegorza*. Jediną istotną zmianą, jaką przy tym dokonali, było opuszczenie końcowego fragmentu, w którym tytułowy bohater dociera do Rzymu i zostaje obrany papieżem.

Innym polskim utworem, który zawędrował prawdopodobnie w XVII w. do tatarskich ksiąg i modlitewników, jest *Pieśń o św. Hiobie* należąca do grupy XV-wiecznych wierszowanych legend hagiograficznych (np. o św. Aleksym, o św. Stanisławie, św. Dorocie, św. Jerzym i in.). Funkcjonowała ona w polskim piśmiennictwie religijnym aż do poł. XVIII w. – począwszy od 1524 r. znanych jest sześć jej przekazów drukowanych lub rękopiśmiennych. W 2 poł. XVI w. przełożona została również na język litewski (luteński kancjonał M. Maźwida). Publikowana była przez A. Brücknera, S. Wierczewskiego i W. Kuraszkewicza,<sup>41</sup> a wreszcie przez W. Wydrę<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Na podstawie KMSzah.

<sup>41</sup> Stanisław Wierczyński, Władysław Kuraszkewicz (wyd. i oprac.), *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962, s. 241–270.

<sup>42</sup> Wiesław Wydra, *Staropolskie przekazy pieśni o św. Jopie*, „Studia Polonistyczne” 1988/1989, t. 16/17, s. 257–270. Omówienie adaptacji tatarskiej w: Andrzej Drozd, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1995, t. 2 (22), s. 163–195.

Tekst, jaki znamy z rękopisów tatarskich, jest przeróbką jednej z kilku redakcji utworu (znajduje się ona w kancjonale S. Jagodyńskiego pt. *Pieśni katolickie nowo reformowane...*, pierwsze wyd. w Krakowie ok. 1638 r.). Wersja tatarska w stosunku do redakcji tej została znacznie rozbudowana – ze 132 wierszy do 176. Co charakterystyczne, amplifikacja tekstu poszła w kierunku jego dopasowania do pełnej treści Księgi Hioba. O ile we wszystkich wersjach polskich pewne wątki Księgi Hioba były pominięte lub skontaminowane, tatarski autor uzupełnił te luki, dodając brakujące epizody, miejscami wychodząc nawet ponad przekaz biblijny. Rozwinięciu treści towarzyszy jednak brak dbałości o stronę formalną – zniknął podział na zwrotki (czterowierszowe), w samych wierszach liczne wtręty i dłużyzny zachwiały budową 8-zgłoskową. Z pewnością część tych usterek jest wynikiem „inwencji” kolejnych kopistów – przekazy, którymi dysponujemy są bowiem stosunkowo późne, tj. XIX-wieczne. Od kopistów pochodzi też zapewne tytuł *O Ejjubie proroku*. W całym tekście polską wersję imienia Hiob (Jop) zastąpiono jej arabskim odpowiednikiem Ejjub (ar. *Ayyūb*). Fragmenty utworu<sup>43</sup>:

(...)

Był monż jeden sprawiedliwy,  
Człowiek świenty i cnotliwy,  
Któremu Ejjub imie było,  
Wszystko szczenście mu służyło.  
Bo ten Boga wiernie miłowa  
I złości wszelkich on warował,

(...)

Tamże z dopuszczenia Boga, swego  
Posłał szatana n niego,  
Doświadczyć Ejjuba stałości,  
Co uczynił ze swojej miłości.

(...)

Dał nam Bóg tego Ejjuba proroka w przykładzie,  
Abyśmy zdawali na Wszechmocnego władze,  
Bo kiedy zechce Pan Bóg, komu może dać,  
A kiedy zechce, to może odebrać.

Historia Hioba powtarza się w tatarskiej literaturze trzykrotnie: w powyższej pieśni, w tekście koranicznym (38, 41–44) oraz w egzemplum opartym na biblijnej Księdze Hioba pt. *Ejjub cierpiący*. Oto jego fragmenty<sup>44</sup>:

I siedzieli ż nim (przyjaciele) na ziemi try dni i try nocy, a żaden do niego słowa nie promówił, bo widzieli, że boleść jego była bardzo gwałtowna (...) Ale tak (...) otwarli nareszcie usta, aby mu najdotkliwsze czynić wyruty. Oskarżali go o winy, od których nikt wienczej nad niego nie był dalszym, widzieli w nim tylko prostenpcę cierpioncego najsroźsze kary na cieie i duszy (...) Ale myśli Pańskie nie są myślami naszymi, ani drogi nasze drogami Boga. Myślili oni fałszywie, że aby drogi Boskie usprawiedliwić, potrzeba cierpioncego przyjaciele oskarżać (...).

<sup>43</sup> Tekst z KMSzah.

<sup>44</sup> Tekst z KMSzah.

Tekst ten jest przykładem przejętego z nieustalonego dotąd źródła staropolskiego, zapewne w XVIII w., zespołu historii biblijnych pisanych prozą i opartych na Piśmie Świętym, rozwijających takie popularne wątki, jak stworzenie świata, wygnanie z raju, historia Samsona, oskarżenie Zuzanny, historia Saula, Dawida i Goliata i in. Licznie wykorzystywane są w nich przytoczenia z ksiąg biblijnych. Historie te ujawniają nietuzinkowy talent i warsztat literacki autora. Fragmenty cyklu historii pt. „Stworzenie świata”<sup>45</sup>:

Upadek człowieka. Bóg stworzył rozkoszny raj i wywiódł z ziemi wszelkie drzewo miłe dla oka i smaczne ku jedzeniu, obfite źródło które na cztery czyste strumienie rozchodziło i pienkniało, i ożywiało ten pobyt. Tu osadził pierwszego człowieka i rozkazał mu stredz i chodować ten ogrod rozkoszy. Otoż Bóg po ojcowsku myślał napród o przyjemności o stworzonego Adama, ale bez zajęcia się pracą nie można pojonć żadnej rozkoszy życia, rozkazał mu (więc) bydź czynnym i pracowitym. Praca pryczynia się razem do szczęścia ludzi i do ich doskonalenia.

Lecz było w ogrodzie drzewo zgubny owoc rodzonce (...).

Adam wygnany z raju. Słońce zachodziło, niestety już ten zachod nie był błogi dla pierwszych rodziców naszych jak niegdyś. Łagodny wietryk wstronsajonc liśćmi drewa prerażał trwożę, grech zamienił im raj w mieszkanie cierpenie. Na koniec usłyszał (Adam) głos Boga: „Adamie, gdzie jesteś?” Adam odpowiedział ze drżeniem: „Boję się stanonć pred tobą, bom nagi i dlatego się skryłem”. „A ktoż ci pokazał, że jesteś nagi – Bóg odpowiedział – czy żjadłeś owoc, którego zakazałem? (...).

Wśród literackich zapożyczeń z literatury staropolskiej większość związana jest tematycznie z Pismem Świętym. Właśnie na gruncie Starego Testamentu Tatarzy znaleźć mogli najwięcej elementów wspólnych z tradycją religijną swych chrześcijańskich sąsiadów. Wykorzystywali ją nie tylko poprzez proste włączanie tekstów staropolskich do kitabów i przetranskrybowanie ich na alfabet arabski, lecz także poprzez daleko idące kompilacje i adaptacje.

Najciekawszym przykładem, tak ze względu na źródła zapożyczeń, jak i na technikę kompilacji, jest *Historia „mirska” o stworzeniu świata*. Ten obszerny utwór, wykryty przez nas przed kilkunastoma laty w kilku kitabach, opisuje dzieje stworzenia świata, buntu szatana, upadku pierwszych ludzi oraz losy kolejnych pokoleń aż do Abrahama. Wykorzystane są w nim równocześnie fragmenty Księgi Rodzaju oraz Koranu. Szczytowym osiągnięciem tatarskiego kompilatora-autora jest zmontowany z kilkunastu rozrzuconych po różnych surach ajetów dialog Boga z szatanem – praca wymagająca niezwykle zaawansowanej znajomości obu świętych ksiąg. Pewną część materiału tematycznego autor tatarski przejął z muzułmańskich *Opowieści o prorokach (Qisās al-anbiyā)*. Źródłami podstawowymi jednak, z których pochodzą całe partie tekstu przepisane niemal *in extenso*, są dwa polskie romanse religijne: jeden to bliższy stylistycznie średniowieczu niż renesansowi, dobrze znana *Historyja barzo cudna [...] o stworzeniu nieba i ziemie...* Krzysztofa Pussmana z 1543 r., drugi to zapomniany barokowy *Adam* Krzysztofa Piekarskiego z 1651 r. Obydwa romanse były przekładami – *Historyja...* z łacińskiego *De creatione Adae et formatione Evae ex costa eius*, drukowanego w Rzymie, *Adam* zaś z włoskiego *L'Adamo* pióra Gian Francesco Loredano wydanego w Wenecji w 1640 r. Poza faktem wydania we Włoszech oba pierwowzory łączyło wspólne źródło – szeroko rozpowszechniony w średniowiecznej Europie apokryf żydowski pochodzenia znany jako *Apokalipsa Mojżesza*, lub częściej:

<sup>45</sup> Tekst z KMSzah.

*Żywoł Adama i Ewy (Vita Adae et Evae)*. Jednym z charakterystycznych jego wątków była historia różdżki z drzewa rajskiego wszczepionej u grobu Adama<sup>46</sup>.

Oprócz opowiadań prozą, literatura biblijna reprezentowana jest również w tekstach wierszowanych. W zbadanych przed kilkunastoma laty kitabach, jak się okazuje, istnieje rozproszona grupa utworów, które najprawdopodobniej stanowiły przedmiot nie ukończonej (wskutek wybuchu wojny) pracy A. Woronowicza na temat poezji religijnej Tatarów polskich. Na grupę tę składają się: krótkie wiersze o pobożnych uczynkach oraz przepisach religijnych rozwijające odpowiednie cytaty z Koranu (łącznie 58 wersów), 32-wersowy utwór *Poselstwo Machometa* (tytuł od autora artykułu), przypuszczalnie tego samego autora cytowany już poemat *Sieroctwo Muchammieda* (220 wersów), *O Ejjubie proroku* (tzn. pieśń o Hiobie), a także zbiór 67 wierszowanych zagadek na temat treści utworów kitabowych. Tekstem ostatnim, najobszerniejszym jest utwór *O wywodzie narodu ismaelskiego*, funkcjonujący też pod tytułem (jak się zdaje, starszym): *Wywód narodu naszego i syna Abrahamowego starszego*. Jego objętość waha się w zależności od przekazu, od ok. 610 do ok. 690 wersów.

Utwór jest kompilacją trzech powstałych w różnym czasie części. Klamrą wiążącą je tematycznie są dzieje najbliższych pokoleń potomków Abrahama i ich rodzinnych konfliktów. Część pierwsza przedstawia losy Ismaela, który za sprawą Sary zostaje wraz z matką wygnany na pustynię. Postać jego jest od samego początku niezwykła<sup>47</sup>.

A imię też było od Boga „Iśmael” nazwano,  
Bo predtym takiego imienia nikomu nie dano.  
A gdy chcesz, po polsku wyłożyć moga,  
Bo Iśmail imie znaczy „wysłuchanie Boga”.

Jeszcze przed jego urodzeniem Bóg zapowiedział Hagar, iż:

„Bendzie mieszkał pred bracią w rycerskim stanie,  
Wszystkich renka na niego, a on pryciw wszystkich stanie.  
(...)  
Nikogo się nie bojone bendzie panował bezpiecznie  
I ma wieczne panować, pryrekl mu Bóg statecznie”.

Po latach zaś,

gdy się obrał w siłę, był strelcam z łuku,  
a to najlepsza strelba – ni stuku, ni huku.

<sup>46</sup> Opracowanie utworu przedstawiłem w studium *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach. (Tatarska adaptacja Historiji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemie Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1996, t. 3 (23), s. 95–134, a także w *‘And Eve raised up her hands to praise God with Al-Fatiħa’*. *The Polish-Lithuanian Tatars’ adaptation of Vita Adae et Evae*, w: F. Amsler – A. Frey – J.-D. Kaestli – A.-L. Rey – B. Cangemi Trolle (éds), *La Vie d’Adam et Ève et les traditions adamiques (Actes du quatrième colloque international sur les littératures apocryphes juive et chrétienne, Lausanne – Genève, 7–10 janvier 2014)* (Publications de l’Institut romand des sciences bibliques 8), Éditions du Zèbre, Lausanne 2016, s. 97–126.

<sup>47</sup> Wszystkie cytaty z KMSzah i KMir. Szersze partie utworów wierszowanych zawarłem w artykule: *Staropolska poezja Tatarów*, „Tytuł. Pismo literacko-artystyczne” 1995, nr 1(17), s. 52–70.

Ismael jest biblijnym protoplastą Arabów – a więc i Proroka islamu. Już Bóg oznajmił Abrahamowi:

„Oto błogosławię, iż urodzi  
Synow swoich dwunastu, wielkich kszonżont spłodzi”.  
Toż z nich poszli chaldejskie, medskie, perskie królowie,  
Arabowie, Scytowie, Saracyni, Turcy, Tatarowie,  
Któreimi Bóg karał izraelskie plemie.

W wielu miejscach autor wykazuje się niemałą erudycją – np. gdy wygnana na pustynię Hagar karmi syna akrydami (które do dziś są przedmiotem dyskusji biblistów),<sup>48</sup> dodaje:

Terez te okrydy jedzą Arabowie,  
Co się z niego urodzili, Turcy i Persowie,  
Czytamy, że Jan święty okrydy żjadał,  
Gdzie jeszcze pred Jezusam puśtelnikiem siadał.

Na koniec konkluduje:

Żydzi, Grecy, Rymianie – darmo wy prymowiacie,  
Wy tak przewielebnej predkini nie jednej nie macie,  
Co by ustnie s Panem Bogiem rozmawiała,  
(...)  
Tylko nie wiem, dlaczego wam Iśmael rogaty,  
Podobnie dlatego, że w strąły bogaty.

Druga część utworu, zapewne najstarsza, to replika na wspomnianą już *Historiję o Abrahamie* Mikołaja Kochanowskiego z 1585 r., który zarzucił Ismaelowi nieprawie pochodzenie:

Napisał Kochanowski między swemi fraszki,  
Nie z Pisma to wyczerpnoł lecz z djabelskiej taszki,  
Że się ważył nazywać proroka bankartam,  
Musi (żalem) watować, choć napisał żartam.

Po ponownym (tym razem krótkim) opisie wygnania Hagar i Ismaela, zaczerpniętym z utworu Kochanowskiego, następuje fragment pt. *Odpis Kochanowskiemu*, przechodzący w genealogiczno-obyczajową polemikę, której tłem są Księgi Starego i Nowego Testamentu. Autor podważa wiarygodność ewangelistów:

Wkażcie nam to własno, co sam Jezus pisał,  
Pono wziół do nieba, jakom dobre słyszał.  
(...)  
A które ewanieliste Jezusa nie znali,  
W kilkodziesiont lat po nim Ewanielije pisali.

<sup>48</sup> Zob. Irena Kwilecka, *Staropolskie przekłady Biblii i ich związki z biblistyką europejską (zarzys problematyki)*, w: Maria Kamińska, Eliza Małek (red.), *Biblia a kultura Europy*, Łódź 1992, s. 290.



(dalsze wywody są znacznie bardziej szczegółowe). W duchu zupełnie reformacyjnym poruszane są kwestie celibatu i postu piątkowego. Autor wykazuje niezłą znajomość historii Kościoła, powołuje się na Ewangelie i listy św. Pawła (Tyt. 1,6), stwierdzając wreszcie:

Prystojniej nam sie trymać nauki Pawłowaj,  
Anieżeli zmyślonej rymskiej, papieżowaj.

Nie mniej zaskakująco w ustach autora – muzułmanina zabrzmiały niektóre fragmenty części trzeciej *Wyvodu*. Nosi ona śródtytuł *Chytrość przyrodzona narodu izraelskiego* i opowiada o pozbawieniu podstępem należnego Azawowi przywileju pierworództwa przez młodszego Jakuba – protoplastę Izraelitów (obaj są synami Izaaka). Azaw, podobnie jak Ismael (z którym utożsamia się autor „jako członek narodu ismaelskiego”) jest uosobieniem stanu rycerskiego,

Jakub zaś damatur, a k temu był pasterem (...)  
Szukał sobie fortelu, by nalazł ta droga,  
By gdziekolwiek Azawa prewrócić prez noga.

Żadnego pomsty Azawa hamuje sędziwy Izaak, jednak nieskutecznie:

Mówi Azaw: „Ojczę mój, ja zaniechać nie mogę  
Ale muszę mu pokazać do Charana drogę,  
Niech swym starszeństwam mnie nie grozi,  
Sam w łódzi s Charanem blade cienie wodzi!”

Azaw, choć rozgoryczony, w końcu porzuci bratobójcze zamiary:

„Niech z Markuryuszam żyje, ja Marsa poproszę,  
Bo ja jemu nasługuję, strały i łuk noszę (...).”

Metaforyka nawiązująca do wyobrażeń antycznych, grecko-rzymskich, którą wprowadzono do tatarskiego utworu, jest nader dobitnym świadectwem oddziaływania kultury staropolskiej na Tatarów. Pewne zestawienia wyrazów, którymi autor buduje rymy (choćby „taszka” – „fraszka”), wydają się być zapożyczone z tekstów polskich, np. Jana Kochanowskiego.

Recepcja poezji staropolskiej zataczała niezwykle kręgi – nie tylko wśród Tatarów. Niektóre utwory poety z Czarnolasu (brata Mikołaja Kochanowskiego, autora *Historiji Abrahamama* i *Rotuła*) (psalm 91, hymn *Czego chcesz od nas, Panie...*) stały się przedmiotem tłumaczenia na język karaimski i włączone zostały w skład liturgii polsko-litewskich Karaimów.

Na zakończenie przytoczyć warto fragmenty religijnych polemik, o których wcześniej wspominałem. Jedna z nich, złożona z wyimków z niezidentyfikowanej polemiki protestanckiej, wersetów biblijnych oraz komentarzy tatarskiego autora, nosi tytuł *O Ionu Abrahamowym*; poddaje ona krytyce katolicką (za św. Hieronimem) koncepcję „otchłani Ojców świętych” (*limbus patrum*) i interpretację odnośnych ustępów Pisma Świętego.

Hierenim, jich świętyj, wyklada Łazaru, że odpoczywa i miał pocieche u łonie Abrahamowym, ale precie w piekła, a nio w niebie. A prawrotność i ślepotą tego Hiaronima Piśmo święto nicuje i fałszuje, bo takich jich donimannie wielko ojma świętobliwości ludziem świętym czyni, jakoby z uczynkami swojimi nie byli godni raj. (...)

I Pan Jezus jeszcze bendonc na kryżu darował onemu zbojcy, co obok z nim wisiał (...) – Łukasz 23, 43 – rek: „Ty dziś ze mno bendziesz u raj”. Sam Pan Jezus przyznawa, tedy stont znaczo, że sprawiedliwych nie bendzie u piekle – bendo w raj. (...)

I s tego jawnego blendu Hiarenimowego i ksiendza Ujka wszytka Biblija zfałszował uziółszy sobie pochop i otucha do zawodu. Ów blond z jednego słowa ibraskiego, nazwanego szeol, a po grecku adys, a po łacinie inferum, to co wraz zgodnie wszytkie jenzyki to słowa wykładajo dołem, grobam, śmercicio, rowam i piekłam. Tedy gdziekolwiek przyszło położyć „do grobaw ustompili”, to on, ksiendz Wujak, położył „wstępi do piekła”, choćby prorok albo świętyj człowiek. (...)

Utwór zatem powstać musiał w 1 poł. XVII w. – wkrótce po wydaniu Biblii Wujka (1599), a jeszcze przed nastaniem epoki, która polemiki religijne uciszyła.

Najobszerniejsza spośród polemik, które odkryliśmy w tatarskich rękopisach (znajdująca się w modlitewniku Biblioteki Białoruskiej Akademii Nauk w Mińsku, sygn. R97, pochodzącym z lat 70. XVIII w.), ma ponad wszelką wątpliwość proveniencję ariańską – jej źródło pozostaje jednak nieznane. Tatarski kompilator wykorzystał fragmenty przedstawiające krytykę podstawowych dogmatów odróżniających chrześcijaństwo od islamu, włączył też swoje komentarze:

I sam Pan Jezus siebie mianował synem człowieczym, istotnym człowiekiem, a człowiek Bogiem być nie może, bo Pan Bóg nie mieszka w ciele człowieczym. A chrześcijanie nie chcą temu uwierzyć i uporem swoim, jakoby miał Pan Bóg tworząc Adama z kim się miał radzić (...), gdy rzekł „uczyniama człowieka”.

(...) Gdy mówią ci chrześcijanie, dowodzą to, jakoby trójca miała być w Piśmie świętym (...) Księgach Mojżeszowych, gdy mówi: „Duch boży powiewał po obliczu wód”, a nie widzą wykładu tego słowa, gdy przy boku tego słowa pisze: „albo wiatr boży ruszał się po wodach”. Arabowie <i> Ibrynianie mówią „ruh” – i wiatr, i duch to jedno słowo zowią<sup>49</sup>.

\* \* \*

Literatura polsko-litewskich Tatarów jest wytworem swoistym, które wymaga szczególnego podejścia badawczego. Będąc położoną na skrzyżowaniu dwóch kultur – kultury islamu i kultury staropolskiej – przynależy jednocześnie do obydwu z nich. Na tym polega jej fenomen. Zarazem, pod względem badawczym jest wielowątkowa – zmusza do badań interdyscyplinarnych.

Kwestie tu przedstawione to tylko część problematyki wiążącej się z literaturą tatarską. Nie poruszone zostały np. jej związki – co najmniej językowe – z białoruszczyzną. Na marginesie jedynie zasygnalizowano bogate piśmiennictwo magiczno-prognostyczne.

<sup>49</sup> Na temat utworów polemicznych zob.: A. Drozd, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*. „Pamiętnik Literacki” 1997, nr 88, s. 3–34. Tekst ten wydali ostatnio w transliteracji M. Tarełko oraz I. Synkova: *Adkul' pajsły idaly. Pommnik relihijna-palemičnaj litaratury z rukapisnaj spadčyny tatarau Vjalikaha Knjastva Litouskaha*. Technalohija, Minsk 2009.

Zarysowane – w większości skrótowo – zagadnienia wymagają dalszego rozwinięcia i badań źródłowych. Najważniejszym obecnie ich kierunkiem są badania porównawcze, które służyć powinny bardziej dokładnemu ustaleniu źródeł piśmiennictwa tatarskiego, przede wszystkim wschodnich. Z uwagi na słabe rozpoznanie popularnej literatury muzulmańskiej, jest to wyzwanie dla orientalistów różnych dziedzin.

#### BIBLIOGRAFIA

- Antonovič Antoni K., *Belorusskije teksty pisannyje arabskim pismom i ich grafiko-ortografičeskaja sistema*, Vilnjusskij Gosudarstvennyj Uviversitet im. V. Kapsukasa, Wilno 1968.
- Borowy Waław, *Dawni teoretycy tłumaczeń*, w: Waław Borowy, *Studia i rozprawy*, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. 7–30.
- Czacki Tadeusz, *O litewskich i polskich prawach: o ich duchu, źródłach, związku i o rzeczach zawartych w pierwszym Statucie dla Litwy 1529 roku wydaném*, J.K. Turowski, Kraków 1861.
- Danielska Joanna, *Historyja o Abrahamie Mikołaja Kochanowskiego, jej holenderskie źródła i tatarska recepcja*, „Barok” 2010, t. 17/2 (34), s. 51–77.
- Drozd Andrzej, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 218–230.
- Drozd Andrzej, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 38–54.
- Drozd Andrzej, *Sultan dua (święteczna modlitwa za sultanów)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 206–217.
- Drozd Andrzej, *Opowieść o Kesik-baszu (Obciętej głowie)*, „Świat Islamu” 1995, nr 3, s. 4, 6–7 (cz. 1); nr 3, s. 5, 6–7 (cz. 2).
- Drozd Andrzej, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1995, t. 2 (22), s. 163–195.
- Drozd Andrzej, *Staropolska poezja Tatarów*, „Tytuł. Pismo literacko-artystyczne” 1995, nr 1(17), s. 52–70.
- Drozd Andrzej, *Staropolski apokryf w muzulmańskich księgach. (Tatarska adaptacja Historji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemie Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1996, t. 3 (23), s. 95–134.
- Drozd Andrzej, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” 1997, nr 88, s. 3–34.
- Drozd Andrzej, *W sprawie autorstwa ‘Koranu Buczackiego’*, w: Henryk Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały z 5 Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej. Poznań 9-10 czerwca 1997*, Katedra Orientalistyki i Bałtologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 1998, s. 69–83.
- Drozd Andrzej, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świętecznych*, Dialog, Warszawa 1999.
- Drozd Andrzej, *Opinia senatora Rzewuskiego w sprawie prerogatyw wyborczych dla Tatarów z 1819 r.*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 5, s. 36–47.
- Drozd Andrzej, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI-XX w.). Zarys problematyki*, w: Andrzej Drozd, Marek M. Dziekan, T. Majda (red.), *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Res Publica Multiethnica, Warszawa 2000, s. 12–37.
- Drozd Andrzej, *Z badań nad staropolskimi zapożyczeniami w literaturze Tatarów*, w: *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. 15–16 października 1998*, Dialog, Warszawa 2000, s. 145–154.
- Drozd Andrzej, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem w Mińsku tefsiru z 1686 r.*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2004, t. 36, s. 237–250.
- Drozd Andrzej, *‘And Eve raised up her hands to praise God with Al-Fatiħa’. The Polish-Lithuanian Tatars’ adaptation of Vita Adae et Evae*, w: F. Amsler – A. Frey – J.-D. Kaestli – A.-L. Rey – B. Cangemi Trolła (éds), *La Vie d’Adam et Ève et les traditions adamiques (Actes du quatrième colloque international sur les littératures apocryphes juive et chrétienne, Lausanne – Genève,*

- 7–10 janvier 2014) (*Publications de l'Institut romand des sciences bibliques* 8), Lausanne, Éditions du Zèbre, 2016, p. 97–126 & pl. IV–VII.
- Drozd Andrzej, Marek M. Dziekan, Tadeusz Majda (red.), *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Res Publica Multiethnica, Warszawa 2000.
- Durgut Hüseyin, Miškinienė Galina, Namavičiūtė Sigita, Pokrovskaja Jekaterina, *Ivano Luckevičiaus kitabas. Lietuvos Totorių kultūros paminklas*, Lietuvių kalbos institutas, Vilnius 2009.
- Durgut Hüseyin, *İbn Abraham Karitski Kitabı Miraçnamesi İnceleme-Metin-Dizin*, Kömen Yayınları, Konya 2016.
- Jankowski Henryk, *A Polish Tatar ziker*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1995, nr 48(3), s. 405–420.
- Jankowski Henryk, Łapicz Czesław, *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Dialog, Warszawa 2000.
- Konopacki Maciej, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1966, nr 3(59), s. 193–204.
- Kryczyński Stanisław, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski” 1938, t. 3, XVI+318.
- Kwilecka Irena, *Staropolskie przekłady Biblii i ich związki z biblistyką europejską (zarys problematyki)*, w: Kamińska Maria, Małek Eliza (red.), *Biblia a kultura Europy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1992, s. 209–230.
- Łapicz Czesław, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1986.
- Łapicz Czesław, *Zawartość treściowa kitab Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica” 1989, t. 20, s. 169–191.
- Majda Tadeusz, *Modlitewnik turecki ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 2, 1994, s. 17–19.
- Meredith-Owens Georg M., Nadson Alexander, *The Byelorussian Tartars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies” 1970, 2, s. 141–176.
- Muchliński Antoni, *Izsledovanie o proischozdenii i sostojanii litovskich tatar*, E. Vejmar, Petersburg 1857.
- Muchliński Antoni, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich*, „Tekka Wileńska” 1858, nr 4, s. 241–272; nr 5, s. 121–179; nr 6, s. 139–183.
- Narbutt Teodor, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, A. Marcinowski, Wilno 1840.
- Ocak Ahmet Yasar, *Türk folklorunda Kesik Baş*, Türk Kültürümü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1989.
- Płaskowicka-Rymkiewicz Stanisława, Borzęcka Münewer, Łabędzka-Koecher Małgorzata, *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.
- Stankevič Jan, *Belaruskija musulmanie i belaruskaja litaratura arabskim pis'mom*, „Hadavik Bielaruskaha Navukowaha Tavarystwa u Vilni” 1926, nr 1, s. 111–141.
- Suter Paul, *Alfurkan tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Bohlau Verlag, Köln 2004.
- Szyrkiewicz Jakub, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 138–144.
- Tarełko Michaił, Synkova Irina, *Adkul' pajšly idaly. Pomnik relihijna-palemičnaj litaratury z rukapisnaj spadčyny tatarau Vjalikaha Knjastva Litouskaha*, Technalohija, Minsk 2009.
- Wierczyński Stanisław, Kuraszkievicz Władysław (wyd. i oprac.), *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962.
- Wydra Wiesław, *Staropolskie przekazy pieśni o św. Jopie*, „Studia Polonistyczne” 1988/1989, t. 16/17, s. 257–270.

## O PIŚMIENICTWIE MAROKAŃSKIM W XIX W.: MUḤAMMAD AKANSŪS (1796–1877) – ŻYCIE I DZIEŁO\*

ABSTRACT: Muḥammad Ibn Aḥmad Akansūs belongs to the most outstanding Moroccan writers of the 19th Century and was also very active in the social and political life of his times. He was a historian and religious writer, but in Morocco itself he is known above all as a poet, though his *dīwān* has not been edited until this day. Most of his poems are known from the works of other authors and from his own books devoted to history and religion. His most important work is without doubt the chronicle entitled *Al-Ġayš al-'aramram al-ḥumāsī fi dawlat Mawlānā 'Alī as-Siġilmāsī* ("Innumerable Fivefold Army or About the State of Our Lord 'Alī as-Siġilmāsī"). Furthermore he is the author of several treatises about Sufism (especially about the Tiġāniyya brotherhood) and of an extensive collection of letters written to outstanding personalities of his times devoted mainly to religious problems. His historical, religious and literary output has until today not been presented in the West besides the book of É. Lévi-Provençal entitled *Les historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle* (Paris 1922).

KEYWORDS: Muḥammad Akansūs, Moroccan literature, Arabs, Sufism

Tematem niniejszego artykułu jest prezentacja życia i dzieła jednego z najwybitniejszych przedstawicieli literatury marokańskiej XIX w. Muḥammada Akansūsa (inne wersje nazwiska: Al-Kansūsī, Al-Kansūs), którego pełne nazwisko brzmi Abū 'Abd Allāh Sīdī Muḥammad Ibn Aḥmad al-Kansūs al-Qurašī al-Hāšimī al-Ġa'farī al-Marrākūšī.

Jak wiadomo, XIX-wieczne Maroko w ograniczonym stopniu włączało się w nurt odrodzenia arabskiego (*An-Nahḍa*), ale przesadne wydają się dość rozpowszechnione twierdzenia, że pozostawało pustką kulturową. Józef Bielawski pisze: „Kiedy w XIX wieku arabski Wschód przeżywał już okres odrodzenia politycznego, narodowego i kulturalnego, Maroko drzemało nadal w atmosferze duchowej średniowiecza. Powiewy nowych prądów reformatorskich i idei odnowicielskich, czy to z arabskiego Wschodu czy też z Europy docierały do Maroka z trudnościami i nie potrafiły poważniej wpłynąć na zmianę tradycyjnej atmosfery duchowej tego kraju”<sup>1</sup>. Przeciwwstawić tym słowom można to, co pisze współczesny marokański badacz Idrīs Ġundārī:

W XIX wieku nastąpiło wszechobjmujące odrodzenie zarówno w Mašriq, jak i w Maghrebie. Było ono wynikiem zmiany cywilizacyjnej, którą Zachód narzucił światu arabskiemu poczynając od wkroczenia Napoleona do Egiptu i jego prób zmiany układów panujących w regionie i narzucenia innych, które służyły nowym siłom rozgrywającym na świecie<sup>2</sup>.

\* Artykuł napisany przy wsparciu Narodowego Centrum Nauki, projekt nr 2014/15/B/HS3/02260.

<sup>1</sup> Józef Bielawski, Jolanta Kozłowska, Ewa Machut-Mendecka, Krystyna Skarzyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 87.

<sup>2</sup> Idrīs Ġundārī, *Al-Mas'ala as-siyāsiyya fi Al-Maġrib. Min su'āl al-iṣlāḥ ilā su'āl ad-dimuqrāṭiyya*, „Dafātir Waġhat an-Nazar”, Ar-Ribāt 2012, s. 14.

Trzeba jednak dodać, o czym zresztą Ğundārī pisze później w swojej książce, że dla Maroka momentem przełomowym były dwie przegrane przez armię marokańską bitwy – nad Wādī Īslī z Francuzami (1844) i pod Tetuanem z Hiszpanami (tzw. „wojna tetuańska, 1859–1860). A zatem w rzeczywistości marokańskie odrodzenie opóźnione było w stosunku do Mašriq u około pół wieku. Dodatkowym dowodem tego opóźnienia jest fakt, że prawdziwie „odrodzeniowym” pisarzem, a jednocześnie działaczem politycznym był dopiero związany z *maḥzanem* (marokańskim rządem) Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Hiḡawī (1874–1956)<sup>3</sup>, który w swoich pracach zawarł najważniejsze swe postulaty, brzmiące bliźniaczo do tych wysuwanych przez wybitnych myślicieli egipskich tamtych czasów czy Tunezyjczyka Ḥayr ad-Dīna. Coraz częściej jednakże pojawiają się głosy, że XIX-wieczne odrodzenie arabskie w Maroku, do tej pory słabo zbadane, wymaga przewartościowania<sup>4</sup>. Zagadnienie to wymaga w rzeczywistości szerszego i głębszego potraktowania w ramach badań nad kulturą Maghrebu od upadku Almohadów w XIII w. (np. koncepcja „człowieka postalmohadzkiego” stworzona przez Maleka Bennabiego<sup>5</sup>). Czas chyba na obalenie pewnego, pokutującego po dziś dzień arabistycznego paradygmatu odmawiającego wszelkiej wartości dorobkowi kulturowemu XIX-wiecznemu Maghrebowi.

Współczesny marokański historyk, autor niezwykle cennej pracy *Dalīl mu'arriḥ Al-Maḡrib al-Aqṣā* („Przewodnik historyka Maroka”) ‘Abd as-Salām Ibn Sūda al-Murrī<sup>6</sup> we wstępie do swej książki wspomina o zarzutach stawianych Marokańczykom, że nie interesują się dziejami swego kraju<sup>7</sup>. Jednoznacznie przeciwstawia się on takim opiniom i jako dowód przedstawia właśnie swoją pracę, będącą adnotowaną bibliografią dzieł poświęconych dziejom Maroka, która obejmuje, poczynając od średniowiecza, około dwóch tysięcy pozycji, głównie drukowanych, ale także tych pozostających jeszcze w rękopisach.

Do wąskiej grupy najwybitniejszych uczonych XIX w. zaliczany jest m.in. historyk i literat Muḥammad Akansūs<sup>8</sup>, nazwany przez ‘Abd Allāha Kannūna „pieczęcią najwy-

<sup>3</sup> *Ma'lamat al-Maḡrib*, Maṭba'at Salā, Salā 1998, t. 10, s. 3337–3338; I. Ğundārī, op. cit., s. 36 i nast.

<sup>4</sup> Por. Eric Calderwood, *The Beginning (or End) of Moroccan History: Historiography, Translation, and Modernity in Ahmad B. Khalid an-Nasiri and Clemente Cerdeira*, „International Journal of Middle East Studies” 2012, nr 44, s. 401.

<sup>5</sup> Por. Marek M. Dziekan, *Złote stolice Arabów*, Czytelnik, Warszawa 2011, s. 201–211.

<sup>6</sup> ‘Abd as-Salām Ibn Sūda al-Murrī, *Dalīl mu'arriḥ Al-Maḡrib al-Aqṣā*, Dār al-Fikr, Bayrūt 1997.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>8</sup> Dane biograficzne por. m.in: Évariste Lévi-Provençal, *Les Historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Émile Larose, Paris 1922, s. 200–213; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur. Zweiter Supplementband*, Brill, Leiden 1938, s. 884–885; Carl Brockelmann, Akansūs [sic!], w: *Encyclopaedia of Islam CD-Rom Edition v.1.1.*, Leiden, Brill 2001; Mohammed Lakhdar, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie 'Alawide (1075-1311 = 1664–1894)*, Éditions Techniques Nord-Africaines, Rabat 1971, s. 342–351; ‘Abd as-Salām Ibn Sūda, *Iḥāf al-maṭālī' bi-wafayāt a'lām al-qarn at-tālī' 'aṣar wa-ar-rābi'*, red. M. Ḥaḡḡī, Dār al-Maḡrib al-Islāmī, Bayrūt 1997, t. 1, s. 260; Muḥammad Ğarīf, *Fawāsil al-ḡumān fī anbā' wuzarā' wa-kuttāb az-zamān*, Al-Maṭba'a al-Ġadīda, Fās 1347 h., s. 171–183; Aḥmad Sakrīḡ, *Kaṣf al-ḥiḡāb 'amman talāqā ma' aṣ-ṣayḥ At-Tiḡānī min al-aṣḥāb*, 1961, s. 328–334; ‘Abd Allāh Kannūn, *An-Nubūḡ al-maḡribī fī al-adab al-'arabī*, Tanḡa 1960, t. 1, s. 317; ‘Abd Allāh Kannūn, *Akansūs, Mawsū'at maṣāḥīr riḡāl Al-Maḡrib*, z. 4, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, Al-Qāhira, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt 1994; ‘Abd ar-Raḥmān as-Sā'īḥ, *Al-Muntaḥabāt al-'abqariyya li-tullāb al-madāris at-tānawīyya*, Al-Maṭba'a ar-Rasmiyya, Ribāt al-Faṭḥ 1920, s. 107–110; Muḥammad Ibn

bitniejszych literatów, jacy działali w minionym wieku istnienia tej dynastii”<sup>9</sup> (chodzi o dynastię alawicką XIX w.). Wywodził się z berberskiego plemienia Idā Ū Kansūs<sup>10</sup> zamieszkującego region As-Sūsū (kraina geograficzno-historyczna w południowo-zachodniej części Maroka ze stolicą w Agadirze).

Akansūs urodził się w 1797 r. w starej berberskiej rodzinie, która ze strony matki przypisywała sobie pochodzenie šarfijskie (ġa‘faryckie<sup>11</sup>). Sam Akansūs przez pewien czas poddawał w wątpliwość ten *nasab*, ale ostatecznie, po przeprowadzeniu szczegółowych badań uznał go za prawidłowy, o czym pisze w swojej najważniejszej książce historycznej<sup>12</sup>. Od 1814 r. studiował w madrasie Al-Qarawiyyīn w Fezie pod opieką wybitnych uczonych tamtych czasów, m.in. *faqīha* Muḥammada at-Tādīlego<sup>13</sup>, Aḥmada Ibn Tāwūdiego Ibn Sūdy<sup>14</sup> i Muḥammada aš-Šafšawānīego<sup>15</sup>. Tradycyjne studia, jakie podjął obejmowały nauki koraniczne i okołokoraniczne, a także literaturę, język arabski i retorykę, a dodatkowo matematykę, *tawqūt* (nauka o wyznaczaniu czasu modlitw) oraz „nauki tajemne” (*sirr ašl-huruf* i *awqāf*). Już w 1820 r. wszedł na służbę sułtana Mawlāy Sulaymāna (pan. 1792–1822) jako pierwszy wezyr oraz szef Kancelarii (*Dīwān al-Inšā’*). Na służbie tego sułtana, w trudnych politycznie dla Maroka czasach, odbył kilka ważnych politycznych misji do Tetuanu, Sali i Al-Qašr al-Kabīru. Jednakże już w 1822 r., po śmierci tego władcy, zaraz na początku panowania jego następcy stracił swój urząd w wyniku intryg pałacowych, po czym wyjechał do Marrakeszu, gdzie poświęcił się głównie nauczaniu oraz działalności mistycznej i pisarskiej. Jako mistyk początkowo związany był z bractwem *nāširiyya* (wywodzącym się z *šādīliyyi*) i pobierał nauki w słynnej *zāwiyi* w Tamkrucie<sup>16</sup> na południu Maroka, następnie zaś, już do końca życia, z bractwem *tiġāniyya*, przez które uważany jest za jednego z najwybitniejszych jego przedstawicieli. Założył także *zāwiye* tiġānijską Al-Aḥmadiyya w dzielnicy Marrakeszu Al-Mawāšīn i sprawował funkcję przywódcy (*qutb*) tego bractwa na południu Maroka<sup>17</sup>.

Akansūs brał bezpośredni udział w wielu wydarzeniach politycznych tamtych czasów, ale już bez oficjalnych związków z *maḥzanem*. W swoich poglądach na współczesność i sytuację polityczną w świecie arabskim nie podzielał zachwyty wielu modernistów nad cywilizacją Zachodu, dostrzegając w niej wielkie zagrożenie dla świata arabskiego i świata muzułmańskiego w całości<sup>18</sup>. Pod koniec życia stracił wzrok i praktykował ascezę, m.in. odmawiając jedzenia mięsa. Zmarł w Marrakeszu 14.02.1877 r., a na jego pogrzeb, jak

Tāwīt, *Al-Wāfi bi-al-adab al-‘arabī fi Al-Maġrib al-Aqṣā*, Dār at-Taqaḥfa, Ad-Dār al-Bayḍā’ 1984, t. 3, s. 885–889; Akansūs, w: *Mu’ġam al-Bābiḥīn li-šū‘arā’ al-‘arabiyya fi al-qarnayn at-tāsi’ ‘ašar wa-al-‘išrīn*, Mu’assasat Ġā’izat ‘Abd al-‘Aziz Su‘ūd al-Bābiḥīn li-al-Ibdā’ aš-Ši‘rī, Al-Kuwayt 2008, t. 15, s. 570–572.

<sup>9</sup> A.A. Kannūn, *An-Nubūġ*, op. cit., s. 317.

<sup>10</sup> Na temat tego plemienia por. A. at-Tawfiq, *Idā Ū Kansūs*, op. cit., t. 1, s. 228.

<sup>11</sup> Wywodzą swoje pochodzenie od Ġa‘fara Ibn Abī Tāliba (zm. 629), brata ‘Alego.

<sup>12</sup> *Al-Ġayš al-‘aramram al-ḥumāsī fi dawlat Maulānā ‘Alī as-Siġilmāsī*, wyd. Aḥmad Ibn Yūsuf al-Kansūsī, Al-Maḥba’a wa-al-Warrāqa al-Waṭaniyya, Marrākuš 1994, t. 1, s. 179.

<sup>13</sup> Prawnik i gramatyk związany z madrasą Bū ‘Ināniyya, jeden z nauczycieli sułtana Sulaymāna, zm. 1819, por. É. Lévi-Provençal, op. cit., s. 201.

<sup>14</sup> Prawnik i teolog, *qāḍī* Starego i Nowego Fezu, żył w latach 1740/41–1819/20, por. ibidem.

<sup>15</sup> Prawnik i logik, żył w latach 1766–1817, por. ibidem, s. 202.

<sup>16</sup> Por. Marcel Bodin, *La Zaouia de Tamegrout*, „Archives Berbères” 1918, vol. 3, fasc. 4.

<sup>17</sup> Muḥammad al-Kansūsī, *Maktabāt wa-ḥizānāt Al-Maġrib. Al-Ḥizāna al-Kansūsīyya bi-Marrākuš*, [http://bibliothmaroc.blogspot.com/2013/04/blog-post\\_8824.html](http://bibliothmaroc.blogspot.com/2013/04/blog-post_8824.html) [16.11.2016].

<sup>18</sup> Ibidem.

wspominają współcześni kronikarze, przybyły ogromne tłumy ludzi. Jego grób znajduje się w pobliżu Bāb ar-Rub<sup>19</sup>, obok mauzoleum imama Abu al-Qāsima As-Suhaylięgo<sup>20</sup> i po dziś dzień jest miejscem pielgrzymek głównie wiernych związanych z *tiġāniyya*.

Ostatnie dni Akansūsa tak opisuje historyk i uczony muzułmański Aḥmad an-Nāṣirī<sup>21</sup>:

...[uczony] zmarł w podeszłym wieku. Byłem w moim rodzinnym mieście Sali i zapragnąłem z nim się spotkać, ponieważ znałem jego świetną poezję i prozę [...]. Było to w *raġabie* 1293 r. [połowa sierpnia 1876 r.]. Po odwiedzeniu zmarłych świętych tego miasta pozostała mi tylko wizyta u tego *faqīha*. Bóg pozwolił mi na to, abym spotkał się z nim w jego domu na kilka miesięcy przed jego śmiercią, rankiem w piątek. Ujrzałem go, niech Bóg będzie mu miłościw, wielce osłabionego wiekiem. Pozdrowiłem go i poprosiłem go o modlitwę. Powiedziałem mu, jak bardzo chcę się z nim spotkać, więc przygotował się do tego, życzył mi wszystkiego dobrego i pomodlił się za mnie i moich przodków. Przybyli recytatorzy i wyrecytowali *Hamziyye*<sup>22</sup> i *Al-Burde*<sup>23</sup> oraz inne panegiryki na cześć Proroka [...], następnie przyniesiono jedzenie i picie, wypiliśmy więc i posililiśmy się. Nabrał dobrego humoru, pomodlił się za obecnych i życzył im wszystkiego najlepszego. Widziałem, jak bardzo pragnął zbliżyć się do Boga, jak dążył ku niemu usilnie, a język nie słabł mu od tego. Mówił tak: ‘Boże mój, bądź dla mnie miłościw, bądź dla mnie łaskaw...’. W takim stanie był od chwili, kiedy weszliśmy do niego aż do momentu, kiedy go opuściliśmy. Kiedy chciałem już go pożegnać, wezwał mnie, włożył swoje dłonie w moje ręce i powiedział do mnie: ‘Niech ma Cię w opiece Bóg, który nigdy nie łamie swoich obietnic!’ I powtórzył to kilkakrotnie. Odpowiedziałem mu: ‘O, panie, odwiedziłem Cię w Bogu, kiedy jesteście w przymierzu z Bogiem, a uratowany chwyta za rękę swojego brata.’ A on potwierdził moje słowa. Następnie opuściliśmy jego domostwo, niech Bóg będzie miłościw nam i wszystkim muzułmanom. Amen<sup>24</sup>.

Twórczość pisarska Akansūsa nie jest jednorodna i podzielić ją można na kilka głównych części: pisarstwo historyczne, religijne, filologia i poezja. Większość jego prac pozostaje jednak w rękopisach<sup>25</sup>.

A. Twórczość historyczna to przede wszystkim jego najważniejsze dzieło, wydane w całości dopiero w 1917/1918 r., ale znane wcześniej dwutomowe opracowanie *Al-Ġayṣ al-‘aramram al-ḥumāsī fi dawlat Maulānā ‘Alī as-Siġilmāsī* („Mocarne wojsko popiątne

<sup>19</sup> Jedna z południowych bram miasta zwana także Bāb aš-Šarī‘a, zbudowana za Almohadów (XII–XIII w.).

<sup>20</sup> Sufi i uczony muzułmański pochodzący z Andaluzji, zm. 1185.

<sup>21</sup> Żył w latach 1835–1897, por. Marek M. Dziekan, *Z dziejów historiografii arabskiej w XIX w. Aḥmad Ibn Chalid an-Nasiri (1835-1897) i jego Al-Istikṣa*, w: Marta Woźniak, Dorota Ściślewska (red.), *Badania nad światem islamu. Dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, Łódź 2015.

<sup>22</sup> Chodzi o poemat Al-Būṣirīęgo (1212–1296) *Al-Burda* będący najslawniejszym panegirkiem na cześć Proroka w literaturach muzułmańskich.

<sup>23</sup> Ponieważ wcześniej jest mowa o *Al-Burdzie* Al-Būṣirīęgo, chodzi zapewne o kasydę Ka‘ba Ibn Zuhayra (VII w.) znaną pod takim samym tytułem.

<sup>24</sup> Cytat za: M. al-Kansūsī, *Maktabāt*, op. cit.; cytat pochodzi najprawdopodobniej z dzieła An-Nāṣirīęgo *Ṭal‘at al-Muṣṭarī fi an-nasab al-Ġa‘farī*.

<sup>25</sup> Spis dzieł Akansūsa por.: *Mu‘allafāt Sīdī al-Kansūsī*, „At-Tarīqa at-Tiġāniyya”, online: ken-soussi.attijani.org/dossier/maktaba.html [15.11.2016].



czyli o państwie Naszego Pana ‘Alego as-Siġilmāsīego’)<sup>26</sup>. Pierwsze wydanie ukazało się w drukarni litograficznej w Fezie, pierwsze nowoczesne wydanie w 1994 r. w opracowaniu jednego z wnuków pisarza. Praca ta powstała na prośbę sułtana Muḥammada. Początkowe jej fragmenty wykazują znaczne zapożyczenia z wcześniejszych autorów, co wywołało ponoć protesty współczesnych mu czytelników. Lévi-Provençal, który podaje dość dokładną i ciekawą charakterystykę tego dzieła, pisze w tym przypadku wprost o plagiacie<sup>27</sup> dzieł Al-Ifrānīego (1670–1747)<sup>28</sup> i Az-Zayyānīego (1734–1833)<sup>29</sup>. Jak twierdzi Brockelmann, Akansūs dość swobodnie zwykł odnosić się do prawdy historycznej<sup>30</sup>. Być może w rzeczywistości chodzi o zwykłe błędy – jako takie potraktował pewne fragmenty dzieła algierski uczone tamtych czasów, działający przez pewien czas w Maroku ‘Abd al-Qādir al-Mašrafī<sup>31</sup> w obszernej polemice z Akansūsem zatytułowanej *Al-Ḥusām al-Mašrafī li-qaṭ’ lisān as-sāb al-ġa’farī an-nātiq bi-ḥurāfāt al-ġa’sūs sayyi’ az-żann Al-Kansūs* („Ostry miecz do obcięcia języka wywodzącego się od Ġa’fara, mówiącego nieprawdę kłamliwego oszczercy Akansūsa’)<sup>32</sup>.

Swojej kronice Akansūs nadał specyficzną, przepojoną symboliką strukturę, którą wyjaśnia na początku swojego dzieła, wskazując też jednoznacznie jego cel, jakim jest uzasadnienie wiodącej roli dynastii alawickiej w świecie islamu, która nie była, co jasne, delikatnie rzecz ujmując, wszędzie akceptowana. Struktura samej kroniki wyraża przekonanie Akansūsa, że historia islamu to armia i, jak każda klasyczna arabska armia, składa się z awangardy (*muqaddima*), dwóch skrzydeł (*ġanāḥ*), serca (*qalb*) i ariergardy (*sāqa*). Podział historii muzułmańskiej przedstawia Akansūs następująco:

1. Awangarda (*muqaddima*). Ten termin można rozumieć także jako „wstęp”. Obejmuje on traktat, którego pierwsza część poświęcona jest problemom kosmogonicznym (*Al-Awwalijāt*), a druga dotyczy przywództwa we wspólnocie muzułmańskiej, uwzględniając analizę zagadnień imamatu, kalifatu i sultanatu oraz ich wzajemnych zależności. Odrębny podrozdział poświęcony został także muzułmańskiemu piarstwu historycznemu.
2. Prawe skrzydło (*al-ġanāḥ al-ayman*) mocarnego wojska w Mašriku składa się z sześciu „brygad” (*liwā*). Pierwsza to „wielka biała brygada”, licząca sześć zielonych sztandarów (*rāya*) czterech kalifów prawowiernych, Al-Ḥasana (najstarszego syna ‘Alego) i Ibn az-Zubayra (po śmierci ‘Alego ogłosił się kalifem, w historiografii znany jako antykalif). Kolejne brygady to czerwona Umajjadów, czarna Abbasydów, niebieska ‘Ubaydytów (czyli Fatymidów) i czerwona Osmanów.
3. Lewe skrzydło (*al-ġanāḥ al-aysar*) to dynastie maghrebijskie, składające się z siedmiu brygad (*rāya*) odpowiadających kolejnym dynastiom panującym w regionie: idrysydz-

<sup>26</sup> ‘Abd as-Salām Ibn Sūda al-Murrī, *Dalīl*, op. cit. s. 97.

<sup>27</sup> É. Lévi-Provençal, *Les Historiens*, op. cit., s. 205 i nast.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 112–131.

<sup>29</sup> Por. É. Lévi-Provençal, *Les Historiens*, op. cit., s. 145–199.

<sup>30</sup> C. Brockelmann, op. cit.

<sup>31</sup> Historyk, genealog i *adīb* algierski, zm. 1895, po podboju francuskim wyemigrował do Maroka, por. jego biogram: <http://shamela.ws/browse.php/book-96603/page-562> [22.04.2017].

<sup>32</sup> Pierwsza edycja tekstu zawarta została w obronionej na Uniwersytecie Orańskim rozprawie ‘Abd al-Ḥaqqā Šarafā, *Al-Ḥusām al-Mašrafī li-qaṭ’ lisān as-sāb al-ġa’farī an-nātiq bi-ḥurāfāt al-ġa’sūs sayyi’ az-żann Al-Kansūs li-Al-‘Arabī Ibn ‘Abd al-Qādir Ibn ‘Alī al-Mašrafī al-mutawaffā 1895. Dirāsa wa-taḥqīq (ilā nihāyat at-tarġama ar-rābi’a)*, Wahrān, rok akad. 2010–2011.

kiej, marwanidzkiej (Andaluzja), almorawidzkiej, almohadzkiej, hafsydzkiej, marynidzkiej i saʿdyckiej.

4. Serce (*qalb*) mocarnego wojska to oczywiście dynastia alawicka podzielona na 10 brygad. Biorąc pod uwagę cel książki, ta część jest zdecydowanie najobszerniejsza.
5. Ariergarda (*sāqa*) mocarnego wojska to ponownie traktat, czy też cykl małych traktatów, których pierwszą część nazywa Akansūs *sariyya* czyli „oddział”. Poświęcone są one m.in. sprawiedliwości, prowadzeniu wojny, zbieraniu podatków, odwadze czy dobroduszości. W podrozdziale o wezyracie autor przedstawia postaci kilku wybitnych wezyrów alawidzkich, po czym opisuje urzędy *hāğiba* [‘szambelan’], *qahramāna* [‘ekonom’] i *kātiba* [‘sekretarz’].

Jest więc dzieło Marokańczyka nie tylko typową kroniką, ale uwzględnia także problemy, które ukazują jego myśl polityczną wynikającą nie tylko z wiedzy teoretycznej, ale również z jego przebywania na dworze sułtańskim.

Interesującą symbolikę kolorystyczną zastosowaną w części drugiej Akansūs wyjaśnia następująco:

...biel określa to, co pełne i doskonałe w sprawach religijnych i doczesnych. Czerń opisuje stałość w przywództwie i sile. Kolor czerwony przeznaczony jest dla źle pojmowanej siły i sławy. Żółty to nieprzeparta radość, ciągle zabawy i świętowanie. Zieleń to umiarkowanie naznaczone dobrem i szlachetnością, kolor zaś niebieski – jej odwrotność<sup>33</sup>.

Z dzieła Akansūsa korzystał w znacznym stopniu najwybitniejszy historyk marokański XIX w. Aḥmad Ibn Ḥālīd an-Nāşiri w *Kitāb al-istişā*, który jednak, co trzeba jednoznacznie podkreślić, przerósł swego mistrza i to właśnie dzieło An-Nāşiriego, a nie Akansūsa pozostaje po dziś dzień głównym punktem odniesienia dla badaczy XIX-wiecznej historii „Najdalszego Zachodu”. Ale pamiętać też należy, że *Al-Istişā* nie byłoby tym, czym jest bez *Al-Ġayş al-‘aramram*.

Pozostałe dzieła historyczne, a dokładniej biograficzne to *Husām al-intişār fī wizārat Banī ‘Işrīn al-anşār* [„Miecz zwycięstwa o wezyrach wywodzących się od anşarów Banū ‘Işrīn] (dzieło zaginione) oraz inny traktat poświęcone tejże rodzinie wezyrów *Hamā ‘il al-ward wa-an-nasrīn fī bayt Abnā ‘Işrīn* [„Gęstwina róż i żonkili o rodzie Banū ‘Işrīn]. To drugie dzieło pozostaje w rękopisie. Centralnym bohaterem obu tych prac byli wezyr Abū ‘Abd Allāh Bū ‘Işrīn al-Anşārī (zm. 1869) oraz jego ojciec.

B. Dzieła religijne pozostają przede wszystkim w kontekście mistycznej działalności Akansūsa a także dotyczą zagadnień prawa muzułmańskiego. Kwestii sufickich, głównie obrony poglądów Aḥmada at-Tiğānīego dotyczy *Al-Ġawāb al-muskit fī ar-radd ‘alā man takallama fī tarīq al-imām At-Tiğānī bi-lā taṭabbūt*<sup>34</sup> [„Przekonująca odpowiedź temu, kto mówił bez przekonania o tarīce imama At-Tiğānīego”] wydana została po raz pierwszy w Tunisie w 1889/1890 r. i po raz kolejny w Algierze w 1913 r. W traktacie tym Akansūs przeprowadza obronę bractwa *tiğāniyya* i wypowiedzi jej założyciela przed atakami ze strony *faqīha* i sufięgo Aḥmada al-Bakkāya (zm. 1865).

<sup>33</sup> M. Al-Kansūsī, *Al-Ġayş*, op. cit., t. 1, s. 37.

<sup>34</sup> Tekst dostępny online: <https://pl.scribd.com/document/121163644/Kansusi-Al-Jawab-al-muskit> [18.04.2017].

Kolejna praca, czyli *Al-Hulal az-zunġufriyya fī aġwibat al-as'ila Aṭ-Ṭayfūriyya*<sup>35</sup> [„Cynobrowe szaty, czyli odpowiedzi na pytania Aṭ-Ṭayfūra”] ukazała się w Tunisie w 1894/1895 r. Jak pisze we wstępie sam Akansūs, traktat ten powstał jako odpowiedź udzielona uczniowi Akansūsa, sufiemu i uczonemu Abū ‘Alemu Ibn Ṭayfūrowi as-Samūkaniemu (zm. 1861)<sup>36</sup>, na pytania, jakie ten ostatni zadał po zapoznaniu się z książką *Ġawāhir al-ma‘ānī wa-bulūġ al-amānī fī fayḍ fayḍ aš-šayḥ Abī al-‘Abbās Sīdī Aḥmad at-Tiġānī* [„Klejnoty znaczeń i spełnienie nadziei o szczodrości *šayḥa* Abū al-‘Abbāsa at-Tiġānīego”] ‘Alego Ḥarāzima Ibn al-‘Arabīego Barrādy al-Maġribiego.

Prawa muzułmańskiego dotyczą trzy traktaty pozostające w rękopisie: komentarz do kasydy *Az-Zayyānīego* na temat przecięcia działania fatwy (*qaṭ’ al-fatwā*) w Fezie i okolicach; traktat o ablucjach w gorącym źródle Mawlāy Ya‘qūba oraz *Al-Badī’ fī ‘ilm at-ta’dīl* [„Wspaniałe [dzieło] o nauce nowelizacji”]. Podobny charakter miał najprawdopodobniej traktat *Al-Aġwiba at-tūnusīyya*, nie mam jednak takiej pewności, ponieważ nie udało mi się dotrzeć ani do samego dzieła, ani do żadnego jego omówienia.

C. Akansūs, jak każdy szanujący się i dobrze wykształcony *adīb* interesował się także kwestiami języka i literatury arabskiej. W tym zakresie ważnym dziełem jest redakcja *Al-Qāmūs al-muḥīṭ* Al-Fīruzābādīego (zm. 1414) pozostająca w rękopisie. Z kolei *Al-Ġayl al-laḍī insaġama fī šarḥ Lāmiyyat al-‘Aġam* [„Deszcz”, który przekształcił się w komentarz do *Lāmiyyat al-‘Aġam*”]<sup>37</sup> to komentarz do słynnej *Lāmiyyat al-‘Aġam* [„Poemat nie-Arabów rymujący się na literę *lām*”] Aṭ-Tuġrā’iego (zm. 1120).

Akansūs zostawił także obszerny zbiór listów<sup>38</sup>, co w wielu przypadkach można rozumieć jako „traktaty” – zgodnie z niejednoznacznością samego terminu. Edycja tych listów obejmuje ponad 700 stron, a zebrane tu teksty mają w głównej mierze charakter religijny. Skierowane są zarówno do wybitnych przedstawicieli ówczesnego życia intelektualnego Maroka, jak i np. do madras czy *zāwiyi* tiġānijskich. Często mają one charakter porad i napomnień. Interesujące, że zachowały się zarówno zapytania innych uczonych lub grup ludzi, jak i odpowiedzi Akansūsa, co daje obraz dysput teologicznych, przede wszystkim sufickich, prowadzonych w tamtych czasach w Maroku. Zbiór obejmuje teksty kilku *iġāz*, czyli rodzaju świadectw, jakie wystawił swoim uczniom. Część listów ma charakter typowych *fatw*. Wśród adresatów korespondencji znajdujemy takie nazwiska jak Sīdī Sa‘īd ad-Darārikī, słynny sufi Sīdī Muḥammad Ibn Amġār, Al-Ḥāġġ ‘Abd al-Wahhāb Ibn al-Aḥnar al-Fāsī, ‘Abd al-Wahhāb Ibn at-Tāwuḍī at-Tiġānī, Sīdī Muḥammad Anġār, Sīdī Muḥammad Ibn as-Sā‘ih, Sīdī Muḥammad al-Ġāmi‘ī i inni. Szczególnie interesujące są duchowe testamenty (*waṣīyya*) dla syna Akansūsa, Sīdī ‘Abd Allāha oraz korespondencja z wezyrem Al-Ġāmi‘īm, czasem traktowana jako odrębne dzieło<sup>39</sup>. W elektronicznej edycji, którą mam do dyspozycji znajdujemy także *Al-Ġawāb al-muskit...*, tekst przysięgi wierności (*bay‘a*) mieszkańców Fezu złożonej sułtanowi Muḥammadowi Ibn ‘Abd ar-Raḥmānowi oraz list, jaki napisał w imieniu sułtana Sulaymāna do At-Tuhāmīego al-Wazzānīego. Owe listy i traktaty ukazują nie tylko głęboką wiedzę i wiarę Akansūsa,

<sup>35</sup> Tekst dostępny online: [www.tidjania.fr/books-tariqah/finish/7/81](http://www.tidjania.fr/books-tariqah/finish/7/81) [21.12.2016].

<sup>36</sup> Por. Ḥayr ad-Dīn az-Ziriklī, *Al-A‘lām*, Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, Bayrūt 2002, t. 2, s. 194.

<sup>37</sup> Dzieło znane także jako *Ġayl al-adab al-munsaġim fī šarḥ Lāmiyyat al-‘Aġam* [„Deszcz literatury” przekształcony w komentarz do *Lāmiyyat al-‘Aġam*”].

<sup>38</sup> Al-Kansūsī, Muḥammad, *Al-Maġmū‘a al-kāmila li-rasā’il Abī ‘Abd Allāh Muḥammad Akansūs*, wersja online (por. bibliografia) [03.01.2017].

<sup>39</sup> Por. M. al-Kansūsī, *Maktabāt*, op. cit.

ale stanowią dowód erudycji i wielkich zdolności literackich autora, który z wielkim wyczuciem i smakiem wspiera się chociażby cytataми z klasyków poezji arabskiej.

D. Przez całe życie Akansūs pisał wiersze – w znacznej mierze były to panegiryki na cześć kolejnych sultanów: ‘Abd ar-Raḥmāna (pan. 1822–1859) i Muḥammada IV (pan. 1859–1873), niemniej jego twórczość charakteryzuje się różnorodnością i wysokim poziomem literackim. Twórczość poetycka została zebrana w *dīwānie*, który jednak, wedle mojej wiedzy, nie został do tej pory opublikowany w całości, choć w świadomości Marokańczyków pozostaje Akansūs tyleż historykiem, co poetą. Wiele utworów przytacza autor w *Al-Ġayṣ al-‘aramram*, wiele także można znaleźć choćby w *Kitāb al-istiṣā* Aḥmada an-Nāširīego czy dziełach biograficznych przytaczanych powyżej<sup>40</sup>. An-Nāširī cytuje jeden z najśłynniejszych utworów poetyckich Akansūsa, opis ogrodu literata i wezyra Muḥammada Ibn Idrīsa, należącego do grona najbliższych przyjaciół pisarza<sup>41</sup>:

„Wszelkie bogactwa Jemenu zebrały się w tym miejscu,  
a wokół polanek krążyły kielichy gwiazd.  
Ciesz się, bo czasy ucieszyły ludzi, którzy w nich żyją,  
oto nastąpił okres narzeczeństwa.  
Pij ze spokojnym sercem z jego bagien,  
to wzbogaci cię światłem świętości.  
Nie wspominaj o pałacu Az-Zahrā’<sup>42</sup>, zapomnij,  
tak jak Al-Ḥawarnaq<sup>43</sup> i opuszczone ślady obozowiska.  
Gdybyś powiedział, ile cudów jego urody  
jest w komnatach Al-Badī’<sup>44</sup>, zaprawdę, nie pocieszyłoby cię to.  
Pałac, w którym zebrano wszystko, co najwspanialsze,  
a wzrok od tego widoku oderwać się nie może.  
Jeśli bardzo chcesz osiągnąć cel,  
jeśli go pragniesz bez granic,  
wyraż tylko swoje tęsknoty właśnie tam,  
bijąc pokłony niczym kapłan.  
Nie ma nic wspanialszego, niż chłód jego wilgotnego  
cienia, czy zapachu jego kwiatów.  
Kwiaty odbijają się w jego strumykach,

<sup>40</sup> Kilkadziesiąt wierszy Al-Kansūsiego zawiera internetowa *Mawsū‘at aš-ši‘r al-‘arabī*, <http://arabicpoems.com/home/anthology/1068.html?ptid=> [18.04.2017].

<sup>41</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Idrīs al-‘Umrānī al-Fāsī (ok. 1784–1847), jego biogramy por. np. ‘Abd Allāh Kannūn, *Dikrayāt mašāhīr riġāl Al-Maġrib fī al-‘ilm wa-al-adab wa-as-siyāsa*, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt 2010, t. 2, s. 1360–1396 (z obszernym wyborem poezji); G. Deverdun, *Ibn Idrīs*, w: *Encyclopaedia of Islam CD-Rom Edition v.1.1.*, Leiden, Brill 2001. O przyjaźni obu literatów trwającej od czasów studiów w Fezie por. *Al-Wazīrāni aš-šāhibāni: Ibn Idrīs wa-Akansūs*, „Da‘wat al-Ḥaqq” nr 116, [www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/2770](http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/2770) [19.12.2016].

<sup>42</sup> Madīnat az-Zahrā’, kompleks pałacowy z X w. niedaleko Kordowy, założony przez kalifa ‘Abd ar-Raḥmāna II, por. Georges Marçais, *Sztuka islamu*, WAiF, Warszawa 1979, s. 146–149.

<sup>43</sup> Zamek w okolicach An-Naġafu z czasów Laḥmidów, zbudowany w V w. n.e., później służył także Abbasydom; w poezji arabskiej symbol bogactwa i splendoru, por. Luis Massignon, *Al-Khawarnak*, *Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom Edition.

<sup>44</sup> Al-Badī’ – pałac w Marrakeszu zbudowany w XVII w. przez sultana Al-Manšūra z dynastii Sa‘dytów. Obecnie w ruinie, por. G. Marçais, op. cit., s. 280.

niczym Mleczna Droga i wędrujące gwiazdy.  
 Widzisz, jak kanały wiją się między gałęziami,  
 opowiadając brzegom o najpiękniejszych dziewczicach.  
 W jego cieniu smak wina jest doskonały,  
 a kielichy ściąają się w swej słodyczy.  
 Ten dom ogarnęło szczęście, ominął go smutek  
 tylko radość go przepelnia.  
 Stał się schronieniem dla wezyra Muḥammada,  
 potomka Idrysydów o szlachtetnym pochodzeniu.  
 To człowiek spośród najdoskonalszych na ziemi,  
 wspaniały, godny najwyższych zaszczytów.  
 Jesteś morzem, którego fale przynoszą  
 wielkie nadzieje, bogactwo i wspomnienie biednym!  
 Wita cię ten pałac, który zbudowałeś  
 z radością w roku, który szczęściem przepelniał dusze.  
 Spójrz na pnie drzew otoczone cienkimi gałązkami,  
 które drżą, jakby odziane w delikatne koronki.  
 Kiedy będziesz pił z jego wodospadów, poczujesz,  
 jakby każdy łyk był winem z najpiękniejszych ust.  
 Przewyższasz wszystkich, którzy dążyli w górę,  
 niczym księżyc przebijający się przez mrok.  
 Moc Tobie służy, onieśmielona  
 Twoją chwałą, dostojeństwem, sławą i dumą<sup>45</sup>.

Jak pisze Muḥammad Ibn Tāwit jako poeta Akansūs wyróżniał się swoim stylem, unikając manierystycznego sposobu pisania, charakterystycznego chociażby dla Ibn Idrīsa<sup>46</sup>.

W ramach dzieł literackich pozostaje jeszcze dość długa *Al-Maqāma al-Kansūsīyya* o charakterze mistycznym<sup>47</sup>.

Poza powyższą klasyfikacją pozostaje traktat alchemiczny, którego losy nie są mi znane.

‘Abd Allāh Akansūs, przez współczesnych mu, ale i później, nazywany *adīb Al-Mağrib*<sup>48</sup> *wa-as-Sūs* – „literat Maroka i As-Sūs” pozostawił trwałe ślady w XIX-wiecznej literaturze marokańskiej, przyczyniając się do jej rozwoju w okresie nazywanym „zastojem” (*inḥitāt*). Jego twórczość to doskonały przykład na to, że konieczna jest weryfikacja istniejących po dziś dzień poglądów na temat piśmiennictwa w Maghrebie w tej epoce. Był wszechstronnym *adībem*, który wywarł wpływ na późniejsze piśmiennictwo marokańskie w wielu jego aspektach – czysto literackim, historycznym i religijnym. Pomimo tego w zachodnich opracowaniach, poza wspomnianymi w tym tekście, a zatem bardzo nielicznymi, zazwyczaj brak o nim jakiegokolwiek wzmianki. Warto to

<sup>45</sup> Wiersz rymujący się na *-us*; tekst wg: Aḥmad an-Nāsīrī, *Kitāb al-istiḡsā*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bayrūt 2010, t. 3, s. 317–318.

<sup>46</sup> M. Ibn Tāwīt, op. cit., s. 889.

<sup>47</sup> O edycjach tego tekstu w rozmaitych czasopismach por. M. Al-Kansūsī, *Maktabāt*, op. cit.; tekst w zasobach internetowych: <http://arabicpoems.com/home/poem/9478.html?ptid=1> [18.04.2017]; M. Al-Kansūsī, *Al-Mağmū‘a al-kāmila*, op. cit., s. 547–581. Charakterystykę tego utworu por.: M. Lakhdar, op. cit., s. 343–345.

<sup>48</sup> Również: Al-Ġarb, co może oznaczać po prostu „Zachód” (być może właśnie w znaczeniu „Maroko”) albo krainę geograficzno-historyczną w zachodnim Maroku.

zmienić, aby obraz literatury arabskiej XIX w. nie ograniczał się tylko do piśmiennictwa arabskiego Wschodu. Ten ostatni bez wątpienia był w awangardzie zmian, jakie zachodziły w regionie i nie chodzi o to, żeby odbierać mu palmę pierwszeństwa, ale przede wszystkim o to, aby ukazać, że arabski Zachód również przyczynił się do zmian, jakie zachodziły w kulturze i społeczeństwie arabskim tamtych czasów.

#### BIBLIOGRAFIA

- Akansūs, w: *Mu'ğam al-Bābiṭīn li-šu'arā' al-'arabiyya fī al-qarnayn at-tāsi' 'ašar wa-al-'iṣrīn*, Mu'assasat Ġā'izat 'Abd al-'Azīz Su'ūd al-Bābiṭīn li-al-Ibdā' aš-Ši'rī, Al-Kuwayt 2008.
- Al-Ġayš al-'aramram al-ḥumāsī fī dawlat Maulānā 'Alī as-Siğilmāsī*, wyd. Aḥmad Ibn Yūsuf al-Kansūsī, Al-Maṭba'a wa-al-Warrāqa al-Waṭaniyya, Marrākuš 1994.
- Al-Kansūsī Muḥammad, *Al-Ġayš al-'aramram al-ḥumāsī fī dawlat Maulānā 'Alī as-Siğilmāsī*, wyd. A.I.Y. al-Kansūsī, Al-Maṭba'a wa-al-Warrāqa al-Waṭaniyya, Marrākuš 1994.
- An-Nāširī Aḥmad, *Ṭal'at al-Muštari' fī an-nasab al-Ġa'farī*, Fās, b.r.w.
- An-Nāširī Aḥmad, *Kitāb al-istiqšā*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt 2010.
- As-Sā'ih 'Abd ar-Raḥmān, *Al-Muntaḥabāt al-'abqariyya li-ṭullāb al-madāris at-tānawiyya*, Al-Maṭba'a ar-Rasmiyya, Ribāt al-Faṭḥ 1920.
- At-Tawfiq Aḥmad, *Idā' Ū Kanšūs*, w: *Ma'lamat al-Mağrib*, Maṭba'at Salā, Salā 1998.
- Az-Ziriklī Ḥayr ad-Dīn, *Al-A'lām*, Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, Bayrūt 2002.
- Bielawski Józef, Jolanta Kozłowska, Ewa Machut-Mendecka, Krystyna Skarzyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Bodin Marcel, *La Zaouïa de Tamegrout*, „Archives Berbères” 1918, t. 3, fasc. 4.
- Brockelmann Carl, *Geschichte der arabischen Literatur. Zweiter Supplementband*, Brill, Leiden 1938.
- Brockelmann Carl, *Akansūs*, w: *Encyclopaedia of Islam CD-Rom Edition v.1.1.*, Leiden, Brill 2001.
- Calderwood Eric, *The Beginning (or End) of Moroccan History: Historiography, Translation, and Modernity in Ahmad B. Khalid an-Nasiri and Clemente Cerdeira*, „International Journal of Middle East Studies” 2012, nr 44.
- Deverdun G., *Ibn Idrīs*, w: *Encyclopaedia of Islam CD-Rom Edition v.1.1.*, Leiden, Brill 2001.
- Dziekan Marek M., *Z dziejów historiografii arabskiej w XIX w. Ahmad Ibn Chalid an-Nasiri (1835–1897) i jego Al-Istiksa*, w: Marta Woźniak, Dorota Ścisłewska (red.), *Badania nad światem islamu. Dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, Łódź 2015.
- Dziekan Marek M., *Złote stolice Arabów*, Czytelnik, Warszawa 2011.
- Ġarīṭ Muḥammad, *Fawāšil al-ğumān fī anba' wuzarā' wa-kuttāb az-zamān*, Al-Maṭba'a al-Ġadīda, Fās 1347 h.
- Ġundārī Idrīs, *Al-Mas'ala as-siyāsyyja fī Al-Mağrib. Min su'āl al-iṣlāḥ ilā su'āl ad-dimuqrāṭiyya*, „Dafātir Wağhat an-Nazar”, Ar-Ribāt 2012.
- Ibn Sūda 'Abd as-Salām, *Dalīl mu'arriḥ Al-Mağrib al-Aqšā*, Dār al-Fikr, Bayrūt 1997.
- Ibn Sūda 'Abd as-Salām, *Iḥāf al-maṭāli' bi-wafayāt a'lām al-qarn at-tālīl 'ašar wa-ar-rābi'*, red. M. Ḥağğī, Dār al-Mağrib al-Islāmī, Bayrūt 1997.
- Ibn Tāwīt Muḥammad, *Al-Wāfi bi-al-adab al-'arabī fī Al-Mağrib al-Aqšā*, Dār at-Taqāfa, Ad-Dār al-Baydā' 1984.
- Kannūn 'Abd Allāh, *An-Nubūğ al-mağribī fī al-adab al-'arabī*, Ṭaṅga 1960.
- Kannūn 'Abd Allāh, *Mawsū'at mašāḥir riğāl Al-Mağrib*, z. 4, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, Al-Qāhira, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt 1994.
- Kannūn 'Abd Allāh, *Dikrayāt mašāḥir riğāl Al-Mağrib fī al-'ilm wa-al-adab wa-as-siyāsa*, Dār Ibn azm, Bayrūt 2010.
- Lakhdar Mohammed, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie 'Alawide (1075–1311 = 1664–1894)*, Éditions Techniques Nord-Africaines, Rabat 1971.
- Lévi-Provençal Évariste, *Les Historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Émile Larose, Paris 1922.

*Ma'lamat al-Mağrib*, Maṭba'at Salā, Salā 1998.

Marçais Georges, *Sztuka islamu*, WAI F, Warszawa 1979.

Massignon, Luis, *Al-Khawarnaq, Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom Edition.

Sakrīg Aḥmad, *Kašf al-ḥiğāb 'amman talāqā ma' aš-šayḥ At-Tiğānī min al-ašḥāb*, 1961.

Šaraf 'Abd al-Ḥaqq, *Al-Husām al-Mašrafī li-qaṭ' lisān as-sāb al-ğā'farī an-nātiq bi-ḥurāfāt al-ğā'sūs sayyi' aṣ-ṣann Al-Kansūs li-Al-'Arabī Ibn 'Abd al-Qādir Ibn 'Alī al-Mašrafī al-mutawaffā 1895.*

*Dirāsa wa-taḥqīq (ilā nihāyat at-tarğama ar-rābi'a)*, Wahrān, rok akad. 2010–1011.

#### ŹRÓDŁA INTERNETOWE

'*Abd al-Qādir al-Mašrafī*, w: <http://shamela.ws/browse.php/book-96603/page-562> [22.04.2017].

Al-Kansūsī Muḥammad M., *Maktabāt wa-ḥizānāt Al-Mağrib. Al-Ḥizāna al-Kansūsīyya bi-Marrākuš*, [http://bibliothmaroc.blogspot.com/2013/04/blog-post\\_8824.html](http://bibliothmaroc.blogspot.com/2013/04/blog-post_8824.html) [16.11.2016].

Al-Kansūsī Muḥammad, *Al-Ġawāb al-muskit fī ar-radd 'alā man takallama fī tarīq al-imām At-Tiğānī bi-lā taṭabbut*, <https://pl.scribd.com/document/121163644/Kansusi-Al-Jawab-al-muskit> [18.04.2017].

Al-Kansūsī Muḥammad, *Al-Ḥulal az-zunğufriyya fī ağwibat al-as'ila Aṭ-Ṭayfuriyya*, [www.tidjania.fr/books-tariqah/finish/7/81](http://www.tidjania.fr/books-tariqah/finish/7/81) [21.12.2016].

Al-Kansūsī, Muḥammad, *Al-Mağmū'a al-kāmila li-rasā'il Abī 'Abd Allāh Muḥammad Akansūs*, online: <http://k-tb.com/book/Arabi03847-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%85%D9%88%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%84%D8%A9-%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D9%84-%D8%A-3%D8%A8%D9%8A-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A3%D9%83%D9%86%D8%B3%D9%88%D8%B3> [03.01.2017].

*Al-Wazīrāni aš-šāḥibāni: Ibn Idrīs wa-Akansūs*, „Da'wat al-Ḥaqq“ nr 116, [www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/2770](http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/2770) [19.12.2016].

*Mawsū'at aš-ši'r al-'arabī*, <http://arabicpoems.com/home/anthology/1068.html?ptid=> [18.04.2017].

*Mu'allafāt Sīdī al-Kansūsī*, „Aṭ-Ṭarīqa at-Tiğāniyya”, [kensoussi.attijani.org/dossier/maktaba.html](http://kensoussi.attijani.org/dossier/maktaba.html) [15.11.2016].

<https://pl.scribd.com/document/121163644/Kansusi-Al-Jawab-al-muskit> [18.04.2017].

<http://shamela.ws/browse.php/book-96603/page-562> [22.04.2017].

[www.tidjania.fr/books-tariqah/finish/7/81](http://www.tidjania.fr/books-tariqah/finish/7/81) [21.12.2016].





## MULLĀ ṢADRĀ – WPROWADZENIE DO ŻYCIA I MYŚLI

**ABSTRACT:** The article discusses the life and thought of a prominent Iranian philosopher of the Safavid times, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad aš-Šīrāzī, commonly known as Mulla Sadra. The first part of the article presents a short biography of the philosopher, informed by both autobiographical sources and the state of research on his life. Then, the main principles of Sadra's philosophical system are analyzed – the affinity of his ideas to the long tradition of philosophical reflection in Islam, in particular to that of Shī'ī thinkers, is demonstrated. The last part of the article discusses the philosopher's rich *oeuvre*, especially his *magnum opus* entitled *Al-Ḥikma al-muta'āliyya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a (Al-Asfār)*, or "The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect". The article is the first broader attempt in Polish scholarship to give an account of the life and works of this great philosopher from Shiraz, a thinker who had a decisive influence on almost all the subsequent tradition of the Shī'ī philosophy in Iran. The article is supplemented by the translation of Author's famous Prologue to *Al-Asfār*.

**KEYWORDS:** Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, *falsafa*, Islam

Ṣadr ad-Dīn Muḥammad aš-Šīrāzī, znany również jako Mullā Ṣadrā (dalej: Muḥa Sadra lub po prostu Sadra), najślynniejszy filozof czasów odrodzenia safawidzkiego w Iranie<sup>1</sup>, urodził się około 1572 r. jako jedyne dziecko arystokratycznej rodziny z Szirazu; jego ojciec Ibrāhīm Qawām pełnił funkcję wezyra na dworze gubernatora Farsu. „Ṣadr ad-Dīn” jest tytułem honorowym określającym znawcę spraw religii, świadczącym o poważaniu, jakim cieszył się filozof w tradycyjnych kręgach religijnych. Inny jego tytuł, „Ṣadr al-Muti'allihīn”, oznacza wzór czy ideał „boskich filozofów” (tj. metafizyków), co poświadcza z kolei jego wysoką rangę filozoficzną.

Wzmózone zainteresowanie życiem i dorobkiem filozofa zaowocowało wieloma poświęconemu mu badaniami i publikacjami<sup>2</sup>. Sam Sadra zamieszcza informacje autobiograficzne w dwóch miejscach: w perskim dziele *Siḥ asl* („Trzy zasady”)<sup>3</sup>, oraz we wstępie do swego największego dzieła *Al-Asfār*, którego tłumaczenie znajduje się w niniejszym numerze „Przeglądu Orientalistycznego”. Jediną monografią ukazującą filozofię Muḥy Sadry w sposób syntetyczny, pozostaje wciąż praca Fazlura Rahmana, *The Philosophy of Mulla Sadra*<sup>4</sup>. W ostatnich latach ukazało się jednak wiele wnikliwych rozpraw przedstawiających wybrane problemy poruszane przez Muḥę Sadrę. Książka Sajjada Rizwiego

---

<sup>1</sup> Por. przekład fragmentu jego dzieła: *Podróże intelektualne. Prolog autora* w obecnym numerze „Przeglądu Orientalistycznego” w części poświęconej literaturze orientalnej.

<sup>2</sup> Cennymi opracowaniami biograficznymi są m.in.: Seyyed Hossein Nasr, *Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy Background, Life and Works*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1978, czy Sajjad Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2007.

<sup>3</sup> Por. *Resāle-ye Se Asl*, red. Muḥammad Ḥwājawi, Intiṣārāt-i Mawlā, Teheran 1997.

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany 1975.

szczegółowo analizuje sadryjską ontologię<sup>5</sup>. Inną ważną pracą, dotyczącą sadryjskiej epistemologii, w tym władz poznawczych duszy, jest opracowanie Ibrahima Kalina<sup>6</sup>. Muhammad Kamal pisał o Sadrze w kontekście jego związków z filozofią iluminacjonistyczną<sup>7</sup>. Kolejna praca, Jamesa Winstona Morrisa, zawiera tłumaczenie jednego z krótszych dzieł Sadry i obszerne, choć nie pozbawione błędów, wprowadzenie do jego filozofii<sup>8</sup>. W ostatnich latach ukazało się też ponowne tłumaczenie jednego z mniejszych dzieł Sadry<sup>9</sup>, a także tłumaczenie jednego z mistycznych tekstów filozofa<sup>10</sup>. Nadal jednak najobszerniejszymi źródłami przybliżającymi dorobek Mułły Sadry są opracowania perskie, np. wyczerpująca monografia Ğalāl al-Dīn Aštīyaniego, *Šarḥ-e ḥal wa ārā'-ye falsafī-ye Mullā Šadrā* (reprint, Tehran 1981). Twórczość Sadry poddawana jest wciąż ciekawym zabiegom interpretacyjnym, np. zmarły w 1999 r. filozof irański Mehdī Ha'irī-Yazdī jest autorem prac, w których przedstawia filozofię Mułły Sadry, jak i całą tradycję filozofii tworzonej w Iranie, z pozycji kantyztu i w oparciu o metody filozofii analitycznej<sup>11</sup>. Należy też podkreślić, że filozofia Sadry pozostaje żywą tradycją, wśród irańskich myślicieli pisali o niej np. zmarły w 1982 r. Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, autor m.in. podręcznika filozofii sadryjskiej<sup>12</sup> oraz 'Abd Allāh Ğawādī Āmulī, autor m.in. obszernego komentarza do *Al-Asfār*<sup>13</sup>.

Mułła Sadra żył w niezwykle ciekawych czasach. Była to epoka, w której nastąpiło kolejne już odrodzenie myśli i kultury irańskiej. Był to też może przede wszystkim czas rozkwitu szyizmu, który w 1501 r., wraz z wstąpieniem na tron dynastii Safawidów (1501–1736), stał się oficjalną religią kraju. Potrzeba konsolidacji szyizmu jako nowej religii państwowej oraz wojny z sunnicką Turcją Osmanów sprawiały, że w okresie tym dominowały w Iranie tendencje nomocentryczne i intelektualny prym wiedli muzułmańscy prawnicy, *fakihowie*. Równoległe jednak następowało też odrodzenie bardziej spekulatywnych dyscyplin, na czele z filozofią. Pojawiło się w tym okresie wielu wybitnych myślicieli będących bezpośrednimi poprzednikami Mułły Sadry.

Mułła Sadra od dziecka przejawiał ponadprzeciętne zdolności intelektualne i zapął do nauki. Po odebraniu podstawowej edukacji w rodzinnym Szirazie, w 1591 r. udał się na studia do Qazwinu, który jeszcze przez kilka lat pozostawał stolicą Iranu. Gdy szach Abbas I (1588–1629) ustanowił w 1597 r. nową stolicę w Isfahanie, cały dwór przeniósł się do tego miasta, pociągając za sobą uczonych i studentów. Wielu spośród tych uczonych było wybitnymi postaciami i jednocześnie nauczycielami Sadry. Šayḥ Bahā' ad-Dīn

<sup>5</sup> Sajjad Rizvi, *Mullā Šadrā and Metaphysics. Modulation of Being*, Routledge, London & New York 2009.

<sup>6</sup> Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, Oxford University Press, Oxford & New York 2010.

<sup>7</sup> Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2006.

<sup>8</sup> James Winston Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Šadrā*, Princeton University Press, Princeton 1981.

<sup>9</sup> Seyyed Hossein Nasr, Ibrahim Kalin (red.), *Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text by Mulla Sadra*, Brigham Young Press, Provo 2014.

<sup>10</sup> Mulla Sadra, *The Elixir of the Gnostics: A Parallel English-Arabic Text*, przeł. William Chittick, Brigham Young University Press, Provo 2003.

<sup>11</sup> Por. np. *Safar-i nafs. Taqrīrāt Ustād Duktur Mehdī Hā'irī-Yazdī*, zebrzał 'Abd Allah Našrī, Intišārāt-i Naqš-i Ğahān, Tehran 1980.

<sup>12</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, *Nihāyat al-ḥikma*, bw., Qum 1975.

<sup>13</sup> 'Abd Allāh Ğawādī Āmulī, *Al-Asfār: Raḥīq-e matūm: Šarḥ-e ḥekmat-e muta'āliyya*, 10 tomów, Isrā', Qum 1997–2001.

Āmilī (zm. 1621) kształcił go w zakresie tzw. nauk przekazanych (*al-ulūm al-naqliyya*), m.in. egzegezy i studiów nad hadisami. Mīr Dāmād (właściwie Mīr Muḥammad-Bāqir Astarābādi, zm. 1631) nauczał i tworzył w zakresie tzw. nauk intelektualnych (*al-ulūm al-ʿaqliyya*), zajmował się szczególnie perypatetyckimi dziełami Awicenny oraz iluminacyjnistyczną filozofią Suhrawardiego. Gdyby nie późniejsza olbrzymia sława jego ucznia, to pewnie Mīr Dāmād zyskałby miano największego filozofa swojej epoki; małżeństwo w rodzinie szacha dało też Mīr Dāmādowi bezprecedensową możliwość rozwoju. Mogło także sprawić, że szach zaczął patrzeć przychylniej na działalność całego grona intelektualistów, którzy działali w Isfahanie. To doprowadziło do bodaj największego od średniowiecza rozkwitu filozofii w całym świecie islamu<sup>14</sup>. Sporną kwestią pozostaje natomiast, czy inny wybitny przedstawiciel Szkoły Isfahańskiej, Mīr Findiriskī, również specjalizujący się w naukach intelektualnych, mógł być rzeczywiście nauczycielem Muḥłly Sadry<sup>15</sup>.

W 1601/2 r. umarł ojciec Sadry, co zmusiło filozofa do powrotu do rodzinnego Szirazu. Nie pozostał tam jednak długo, ponieważ na lata 1602–1607 przypadł okres jego odosobnienia w wiosce Kahak w pobliżu Qom, miasta stanowiącego jeden z najważniejszych ośrodków duchowych szyizmu. To, czy Muḥłla Sadra został zmuszony do opuszczenia miasta czy też sam pod narastającą presją podjął taką trudną dla siebie decyzję, z braku wystarczających informacji historycznych pozostaje w sferze domysłów<sup>16</sup>. Lata osamotnienia, choć bolesne duchowo, nie były jednak stracone. W Kahaku, jak sam wyznaje, dzięki modlitwom i ascezie, ćwiczeniom duchowym i wyczerpanemu wysiłkowi intelektualnemu, udało mu się osiągnąć intuicyjne zrozumienie prawd dostępnych mu do tamtej pory jedynie poprzez rozumowanie. Świadectwem tych przeżyć jest właśnie zamieszczony niżej wstęp do jego *magnum opus*, *Al-Asfār*.

Sadra powrócił z prowincji w roku 1607. Wtedy zaczął się trzeci, ostatni i najbardziej twórczy okres jego życia. Filozof wykładał w tym czasie w madrasie Khān w Szirazie, będąc też częstym gościem w Qom. Warto podkreślić, że Sadra nie wrócił już nigdy na stałe do Isfahanu, odrzucając propozycje nauczania w wielu szkołach. Wynikało to z jego osobistej nieufności i niechęci zarówno do elit arystokratycznych (żadna z jego prac nie ma zwyczajowej w tamtym okresie dedykacji dla któregoś z książąt lub arystokratów), jak i intelektualnych i religijnych. Nie przeszkodziło to jednak filozofowi w zyskaniu sławy i uznania. Z kręgu studentów, który zebrał się wokół niego, wielu stało się znanymi

---

<sup>14</sup> Więcej informacji o tak zwanej Szkole Isfahańskiej można znaleźć w: Sajjad Rizvi, *Isfahan School of Philosophy*, w: *Encyclopædia Iranica*, XIV/2, s. 119–125 (<http://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy>); Leonard Lewisohn, *Sufism and the School of Isfahan*, w: Leonard Lewisohn (red.), *The Heritage of Sufism*, 3 tomy, Oneworld, Oxford & Boston 1999, t. 3, s. 63–134; Seyyed Hosseyn Nasr, *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, w: Nasr Seyyed Hosseyn, *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, w: Peter Jackson, Lawrence Lockhart (red.), *The Cambridge History of Iran*, t. 6, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 656–697; Seyyed Hosseyn Nasr, *The School of Iṣṣpāhān*, w: Mian Mohammad Sharif (red.), *A History of Muslim Philosophy*, Harrassowitz, Wiesbaden 1963–66, t. 1, s. 904–932.

<sup>15</sup> Taką tezę wysunął Henry Corbin, por. Henry Corbin, *En Islam iranien IV*, Gallimard, Paryż 1973, s. 58. Poparł ją Seyyed Hosseyn Nasr (por. S.H. Nasr, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī*, op. cit., s. 32), jednak nie ma na to silnych dowodów, co więcej filozofów dzieliła mała różnica wieku, por. Sajjad Rizvi, *Mollā Ṣadrā Shīrāzī*, w: *Encyclopædia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadrasirazi>, [03.02.2017].

<sup>16</sup> Sajjad Rizvi skrytykował obie te ewentualności i zaproponował własne wyjaśnienie zdarzeń poprzedzających wyjazd Sadry na prowincję: S. Rizvi, *Mullā Ṣadrā...*, op. cit., s. 31–36.

filozofami piszącymi w tej samej tradycji. Jednym z nich był Muḥsin Fayḍ-i Kāshānī, autor *Al-Kalimat al-maknūna* („Ukryte słowa”) dzieła stanowiącego sumę nauk sadryjskich, zarówno gnostyckich, filozoficznych, jak i egzegetycznych. Drugim wybitnym uczniem Sadry był Abd al-Razzāq Lāhīḡī (znany jako Fayyād-i Lāhīḡī, zm. 1072/1661–62), autor *Šawāriq al-ilhām* i innych perskich streszczeń prac swego mistrza, bardziej niż sam Sadra rozwijającym elementy perypatetyckie jego filozofii. Obaj zostali zresztą zięciami Sadry.

Tradycyjnie przyjmuje się, że Muḥta Sadra zmarł w 1640/41 r. w irackiej Basrze, w trakcie swojej siódmej pielgrzymki do Mekki<sup>17</sup>.

Filozof z Szirazu posiadał wiedzę filozoficzną i religijną, którą imponował współczesnym. Sadra poruszał się swobodnie zarówno w filozofii perypatetyckiej w jej muzułmańskiej, neoplatonizującej wersji (*falsafa*), mającej tak wybitnych przedstawicieli jak Al-Kindī (zm. 873), Al-Fārābī (zm. 950/951) czy Awicenna (per./ar. Ibn Sīnā, zm. 1037), jak i w filozofii iluminacjonistycznej (*hikmat al-išrāq*) spod znaku Suhrawardiego (zm. 1191). Sprawa oceny dorobku tego ostatniego filozofa, a co za tym idzie doniosłości jej wpływu na kolejne pokolenia filozofów, w tym może przede wszystkim na filozofię Muḥty Sadry, budziła i nadal budzi kontrowersje wśród badaczy, należy tu więc powiedzieć o niej trochę więcej. Wydaje się, że wbrew twierdzeniom niektórych orientalistów poprzednich pokoleń filozofia Suhrawardiego nie była jedynie rodzajem awicennianizmu używającego staroperskich symboli i wyrażającego dobrze znaną skądinąd teorię emanacji za pomocą szeregu metafor światła (Światło – Pierwsza Inteligencja – kolejne inteligencje – światła-dusze – materia oświecona). Oryginalności Suhrawardiego należy raczej szukać w jego nowym ujęciu zagadnień logicznych i epistemologicznych, między innymi w jego krytyce Arystotelesowsko-Awicennińskiej esencjalistycznej teorii definicji i sformułowaniu nowych założeń epistemologii. Według Suhrawardiego prawdziwa, pewna wiedza musi pochodzić z bezpośredniej, prostej wizji-iluminacji, która to dopiero następnie może być poddana testowi złożonego, dedukcyjnego rozumowania<sup>18</sup>. Nowatorskie są również jego koncepcje eschatologiczne – dojrzałe sformułowanie koncepcji *mundus imaginalis*, świata pomiędzy światem zmysłowym a światem niematerialnych substancji. Liczne nawiązania do tych i innych koncepcji Suhrawardiego, a także ich krytykę i twórcze rozwinięcie, znajdziemy we wszystkich ważnych dziełach Muḥty Sadry.

Oprócz znajomości historii filozofii, szczególnie tradycji perypatetyckiej i iluminacjonistycznej, Sadra orientował się świetnie również w zagadnieniach właściwych muzułmańskiej teologii spekulatywnej (*kalām*), zarówno w jej mutazylickiej, jak i aszaryckiej odmianie, i oczywiście też w teologii szyickiej. Czerpał obficie z bogatej tradycji sufickiej, choć nieraz z niezwykłą surowością oceniał intelektualną płytkość i podejrzaną moralność sufich skupionych w bractwach, *tarikach*, które obserwował w swoim otoczeniu. Nie zmienia to jednak faktu, że doskonale znał i wysoko cenił Ibn ‘Arabiego (zm. 1240) i nierzadko powoływał się na jego prace. Imponująca była też wiedza Muḥty Sadry na temat historii filozofii, w tym jego znajomość filozofów greckich, znany jest na przykład jego podziw dla presokratyków – ten aspekt dorobku filozofa wciąż jednak czeka na opracowanie<sup>19</sup>. Twórcze i śmiałe czerpanie z tych tradycji doprowadziło do niezwykłej

<sup>17</sup> Niektórzy biografowie podają wcześniejszą datę, tj. rok 1635/36. Tę datę za bardziej prawdopodobną uznaje S. Rizvi, *Mullā Šadrā*, op. cit., s. 28–30.

<sup>18</sup> Oryginalność myśli Suhrawardiego w tym zakresie mistrzowsko wykazał Hossein Ziai, por. Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, Scholars Press, Atlanta 1990, w szczególności s. 114–127.

<sup>19</sup> Postulował to już w 1964 r. Seyyed Hossein Nasr, por. Seyyed Hossein Nasr, *Mullā Šadrā as a Source for the History of Islamic Philosophy*, „Islamic Studies” 1964, t. 3, nr 3, s. 309–314.

syntezy, jaką jest filozofia Mułły Sadry. Już we wstępie do dzieła pt. *Al-Asfār* odnosi się do części wymienionych tu tradycji, przy czym opisuje, jak w wyniku bezpośredniej wizji odkrył na nowo i w sposób pewny zasady własnego systemu.

System filozoficzny, który stworzył Mułła Sadra, określanymi jest po arabsku jako *al-ḥikma al-muta'āliyya*, dosłownie 'najwyższa mądrość'. Nie jest pewne, czy sam Sadra tak właśnie zamierzał go nazwać i czy w ogóle uważał, że zainaugurował nową szkołę filozoficzną, choć niewątpliwie zdawał sobie sprawę z własnej oryginalności i znaczenia swego dzieła<sup>20</sup>. Nie jest to nazwa zupełnie nowa, po raz pierwszy użył jej Awicenna w swoim późnym, zagubionym w większości dziele *Al-Ḥikma al-mašrīqiyya* („Mądrość wschodnia”), znaleźć ją też można w pracach sufich. Sadra użył jej kilkakrotnie w swoich dziełach, pojawia się ona też w tytule największego z nich – *Al-Ḥikma al-muta'āliyya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*. Niezależnie od tych kontrowersji, już wkrótce po śmierci filozofa jego uczniowie bez wahania nazwali zespół poglądów, które po sobie pozostawił, tą właśnie nazwą. W polskim piśmiennictwie brakuje ustalonej nazwy szkoły<sup>21</sup>, choć właściwie należałoby powiedzieć, że brak jest w ogóle polskiej recepcji myśli filozofa z Szirazu oraz jego kontynuatorów. Proponuję, by po prostu mówić o filozofii Sadryjskiej lub sadryjskiej. Inną możliwością byłoby odniesienie się do głównej doktryny Sadry, głoszącej ontologiczny prymat istnienia nad istotą (*iṣālat al-wuḡūd*) i nazwać tę filozofię metafizyką aktu istnienia<sup>22</sup>. Jednak w takim przypadku brak jest jednoznacznego określenia, że chodzi właśnie o poglądy Mułły Sadry. Z kolei dołączenie dodatkowego elementu (a więc: metafizyka aktu istnienia Mułły Sadry) sprawiłoby, że nazwa stałaby się mało funkcjonalna.

Zasadnicze dla zrozumienia wspomnianej wyżej doktryny prymatu istnienia, jak i całej filozofii Mułły Sadry, jest odniesienie jej do tradycji, z której wyrosła. Awicenna, wprowadzając rozróżnienie między istotą a istnieniem w bytach przygodnych, zapoczątkował w islamie tradycję zajmowania się zagadnieniami ontologicznymi przede wszystkim w oparciu o to rozróżnienie. Do dziś formułowane są różne opinie w tym zakresie. Wspomniany już Suhrawardī zajął stanowisko głoszące prymat istoty nad istnieniem (*iṣālat al-māhiyya*), takie stanowisko głosił też Mīr Dāmād i początkowo Sadra zgodził się ze swoim nauczycielem. Jednak w wyniku długich dociekań, a ostatecznie dzięki wizji mistycznej, Sadra zrozumiał, że wyłącznie istnienie jest rzeczywiste:

W przeszłości stałem mocno na stanowisku obrony prymatu istoty, czyniąc z istnienia abstrakcyjne pojęcie, aż Bóg pokierował mnie i pokazał swój dowód. Stało się dla mnie jasne, że sprawa ma się odwrotnie do tego, co sądzono i ustalono. Dzięki niech będą Bogu, który wyprowadził mnie z ciemności złudzeń do światła zrozumienia (...). Poszczególne

---

<sup>20</sup> H. Ziai twierdzi, że Mułła Sadra używał pojęcia „najwyższa mądrość” jako nazwy swojej szkoły filozoficznej, zob. Hossein Ziai, *Mullā Ṣadrā: His Life and Works* (t. 35), w: Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (red.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, New York & London 1996, s. 639. S.H. Nasr stoi natomiast na stanowisku, że Sadra nie nadał swojemu systemowi żadnej nazwy, zob. Seyyed Hossein Nasr, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy Background, Life and Works*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Teheran 1978, s. 85.

<sup>21</sup> W literaturze anglojęzycznej filozofię Mułły Sadry określa się mianem „transcendent philosophy” albo „transcendent theosophy”. Tę drugą nazwę propaguje współczesny irański filozof S.H. Nasr.

<sup>22</sup> Takie określenie można znaleźć w artykule *Islam filozofia* w Powszechnej Encyklopedii Filozofii Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Islamufil.pdf> [03.02.2017]. Na marginesie należy jednak zastrzec, że artykuł zawiera kilka błędów, np. traktuje Mīr Dāmād a Mīr Fındiriskiego jako jedną osobę, pojawiają się też błędy w transkrypcji.

istniejące byty są rzeczywiste i prawdziwe, istoty natomiast są wiecznymi *haecceitates*<sup>23</sup> (*al-a'yān at-tābita*), które w ogóle nie wahały pachnideł prawdziwego istnienia. Te akty istnienia są wyłącznie promieniami, światłami odbitymi od Prawdziwego Światła i Wiecznego Istnienia. Wywyższony niech będzie Jego majestat! Jednakże każde z nich ma istotowe predykaty i zawiera inteligibilne pojęcia zwane istotami<sup>24</sup>.

W myśl założeń filozofii sadryjskiej istnienie znajdujące się ponad wszystkimi konkretnymi aktami istnienia jest jedno i niepodzielne, znajduje się ponad kategoriami, dlatego też daje się poznać jedynie podczas wizji. Wymyka się wszelkiej konceptualizacji, w wyniku której przemieniłoby się w istotę, przestałoby istnieć rzeczywistość, stając się pojęciem istniejącym jedynie w umyśle. Kolejne doktryny Mułły Sadry wynikają z tego podstawowego założenia. Pierwsza z nich to „gradacja istnienia” (*taškīk al-wuğūd*), zakłada, że istnienie, mimo że jedno i niepodzielne, różni się intensywnością. Konkretny akt istnienia nie występuje odrębnie, lecz jako obecność w Bogu, czyli w doskonałym istnieniu. Stąd bierze się owa gradacja rzeczywistości, mierzona odległością od Boga. Kolejną fundamentalną doktryną sadryjskiej metafizyki jest „ruch transsubstancjalny” (*al-ḥaraka al-ğawharīyya*). W myśl tej koncepcji sama substancja przechodzi kolejne szczeble istnienia, zmieniając się od materialnej do duchowej. Wszystkie byty podlegają ruchowi i przepływowi, jednak tylko w przypadku człowieka ten ruch jest zupełny. Innymi słowy, dusza ludzka, choć początkowo cielesna i stworzona (*an-nafs al-ğismāniyya al-hudūth*), w wyniku szeregu zmian substancjalnych staje się duchowa i wieczna (*an-nafs ar-rūḥāniyya al-baqā'*).

Sadra pozostawił po sobie imponującą liczbę dzieł<sup>25</sup>, przeważającą część z nich napisał, zgodnie ze zwyczajem epoki, w języku arabskim. W tradycyjnej nauce islamskiej uczony zajmuje się zazwyczaj jedną tylko gałęzią nauk – bądź to naukami przekazanymi (*'ulūm al-naql*), bądź intelektualnymi (*'ulūm al-'aql*) – i tylko najwybitniejsi posiadają dostateczną wiedzę, by tworzyć dzieła w obu dyscyplinach. Tak było w przypadku Mułły Sadry. Jeśli chodzi o nauki przekazane, to zarówno pisał samodzielne dzieła, m.in. komentarze koraniczne, jak i włączał język religijny do swoich dzieł filozoficznych i w ten sposób wyrażał niektóre idee kosmologiczne, eschatologiczne czy nurty psychologiczne. Jak zauważa wielu badaczy, oddala to jego styl od stylu perypatetyków, a przybliża do stylu mistyków z kręgu Ibn 'Arabiego<sup>26</sup>. Sadra jest jednak przede wszystkim autorem

<sup>23</sup> *Haecceitas* jest łacińskim terminem ukutym przez Dunsza Szkota, powstałym przez nominalizację zaimka *haec*, tj. 'ta właśnie'; po polsku można by go oddać terminem „ta-otość”. Oddają nim arabski termin *al-'ain*. Zarówno w filozofii Dunsza Szkota i jego szkoły, jak i w filozofii muzułmańskiej pojęcie to wskazuje na zasadę jednostkownienia, czyli to coś, co czyni konkretne indywiduum dokładnie tym konkretnym indywiduum. W terminologii sufickiej *al-'ain at-tābit* oznacza wieczną lub niezmienną istotę danej rzeczy. To właśnie znaczenie przyjmuje Mułła Sadra, wartościując je jednak, w myśl założeń swojej filozofii, negatywnie.

<sup>24</sup> Mullā Ṣadrā, *Metaphysical Penetrations*, op. cit., s. 37.

<sup>25</sup> Por. Ibrahim Kalin, *An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Ṣadrā with a Brief Account of his Life*, „Islamic Studies” 2003, t. 42, nr 1, s. 21–62.

<sup>26</sup> Zob. ibidem, s. 26. W celu lepszego zrozumienia dokonań Sadry w dziedzinie egzegezy należy sięgnąć przede wszystkim po prace Mohammeda Rustoma, np.: *The Nature and Significance of Mullā Ṣadrā's Qur'ānic Writings*, „Journal of Islamic Philosophy” (A Special Issue on Mullā Ṣadrā) 2010, t. 6, s. 109–130; *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany 2012. Rustom omawia też dotychczasowy stan badań nad komentarzami koranicznymi Sadry w: *Approaching Mullā Ṣadrā as Scriptural Exegete: A Survey of Scholarship*

licznych dzieł filozoficznych. Najwybitniejsze z nich nosi tytuł *Al-Hikma al-muta'aliyya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*<sup>27</sup>, czyli „Najwyższa mądrość w czterech podróżach intelektualnych” (w skrócie: *Al-Asfār*, „Podróże intelektualne”). Sadra pisał je w latach 1605–1630, a więc pracę nad nim rozpoczął jeszcze w czasach odosobnienia, skończył natomiast u szczytu kariery.

Dlaczego w tytule dzieła pojawia się „mądrość”, a nie „filozofia”, i dlaczego to słowo określa również system filozoficzny Mułły Sadry? Powodów jest kilka. Podział na filozofię i *hikmę* po raz pierwszy zastosował Awicenna w swoim w większości zaginionym dziele „Filozofia wschodnia”, znanym też jako *Mašriqiyyūn* („Orientaliści”). Od jego czasów w filozofii i teologii islamu *al-hikma* to najwyższa filozofia obejmująca zarówno *falsafę* (filozofię hellenizującą), jak i teologię i mistycyzm. W tym ujęciu *falsafa* jest jednym z elementów *hikmy*. Te dwa rodzaje wiedzy różnią się też sposobami poznania: filozofia jako tzw. wiedza zgromadzona lub nabyta (*al-'ilm al-huṣūlī*) posługuje się metodą sylogistyczną, natomiast wiedza osiągnięta w bezpośredniej wizji to wiedza naoczna, uobecniona (*al-'ilm al-huṣūrī*)<sup>28</sup>. Należy podkreślić, że doskonalenie się człowieka, zdaniem Sadry, obejmuje zarówno poznanie czysto rozumowe, dyskursywne (*falsafa*), jak i ponadrozumowe, iluminacjonistyczne (*išrāqī*) czy mistyczne (*'irfānī*), i oba są niezbędne – nie jest tak, że któreś byłoby redukowalne do drugiego.

*Al-Asfār* zaczyna się od autobiografii – bardziej duchowej, jako że faktograficznych informacji o życiu Sadry jest tam niewiele. Filozof wspomina jedynie krótko o okresie studiów i przyczynach decyzji o opuszczeniu miasta i udania się do samotni. Choć robi to w sposób zawoalowany, przyznaje, że to społeczna i intelektualna presja zmusiły go do opuszczenia Isfahanu<sup>29</sup>.

---

on *His Quranic Works*, „Comparative Islamic Studies” 2008, t. 4, nr 1–2, s. 75–96. Spośród komentarzy Mułły Sadry na języki europejskie przetłumaczony został utwór *Tafsīr Āyat al-Nūr: On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'ān* (Tafsīr Āyat al-Nūr), przeł., wstępem i przypisaniami opatrzyła Latimah-Parvin Peerwani, ICAS Press, London 2004. I tutaj podkreślić jednak należy, że większość opracowań dostępna jest w języku perskim. Muḥammad Ḥwāḡawī, niestrudzony tłumacz i redaktor dzieł Sadry, zebrał wszystkie dzieła egzegetyczne filozofa, które dostępne są w siedmiu tomach: Mullā Šadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, red. M. Ḥwāḡawī, Intiṣārāt-i Bīdār, Qum 1988; kolejne dzieło jest najbardziej systematycznym wykładem metod jego egzegezy: Mullā Šadrā, *Mafātiḥ al-gayb*, red. M. Ḥwāḡawī, Mu'assasāt al-Tārīḥ al-'Arabī, Beirut 2002. Na marginesie należy dodać, że komentarze koraniczne stanowią być może najważniejsze, lecz nie jedyne prace Sadry w zakresie nauk przekazanych, pozostają jeszcze, np., jego studia nad hadisami.

<sup>27</sup> Standardowe wydanie, do którego należy sięgnąć, ukazało się w dziewięciu tomach i zawiera glosy wybitnych komentatorów: 'Allāmy Muḥammada Ḥusayna Tabātabā'ī, Hādiego Sabzawārī, 'Alego Nu'ī, 'Alego Zunūzī, Āqā Muḥammada Riḍy Qumšā'ī i Āḥunda Hīdaḡiego, pod redakcją Riḍy Luṭfī i in., ze „Wstępem” Šayḡa Muḥammada Riḍy Muzaḡfāra, 3 wyd., Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī, Teheran 1383 LH [1981]. Nowe wydanie z glosami: Ḥ. Ḥasanzādiha Āmulī, Mu'assasata al-Tibā'a wa-l-Našra, Teheran 1414 LH.

<sup>28</sup> To metodologiczne rozróżnienie pojawiło się w muzułmańskiej filozofii za sprawą Suhrawariego, który pojęcia wiedzy uobecnionej używał w technicznym znaczeniu, pragnąc odróżnić swoją metodę od metody i wiedzy perypatetyckiej.

<sup>29</sup> Nie wiadomo na pewno, który z poglądów Sadry spotkał się z krytyką, jednak w notce biograficznej w *Al-Asfār* pod redakcją Muzaḡfāra mowa o tym, że Sadra w swoim wczesnym traktacie *Tarḡ al-Kaunain* opowiedział się za panteistyczną doktryną jedności istnienia (*waḥdat al-wuḡūd*), co spotkało się z gwałtowną krytyką ortodoksyjnych *ulamów*, zob. Mullā Šadrā, *Al-Asfār*, op. cit., t. 1, część I, „Wstęp” M. R. Muzaḡfāra, s. 6, l. 6–12, zob. też F. Rahman, op. cit., s. 2.

Dzieło, jak sugeruje tytuł, składa się z czterech części, będących intelektualnymi i duchowymi podróжами duszy przez świat materialny oraz domenę boskiego panowania. Z jednej strony, tytuł jest nawiązaniem do mistycznych podróży sufich, z drugiej strony podróże odpowiadają poszczególnym działom filozofii. Tak więc *Al-Asfār* rozpoczyna się od metafizyki ogólnej (*safar* 1), przechodzi do filozofii przyrody (*safar* 2) i metafizyki szczegółowej (*safar* 3), a kończy się na psychologii (*safar* 4). Przyjrzyjmy się tej strukturze dzieła nieco dokładniej.

Pierwsza podróż to podróż ze świata stworzenia do Prawdy-Boga. Zawiera się w trzech częściach i dziesięciu stopniach. Dotyka problemów mieszczących się w zakresie tzw. problemów podstawowych (*al-umūr al-‘amma*), a więc ontologicznych podstaw systemu: omówione zostają m.in. pojęcie filozofii i jej doniosłość, kwestia bytu, prymat istnienia nad istotą, idee Platońskie, ogólne zasady przyczynowości, ruch w substancji, czas, powstanie świata, umysł i jego łączność ze światem umysłowym. Dzięki przejściu tych stopni zrozumienia<sup>30</sup> z duszy po kolei spadają zasłony ciemności, które dzielą się na trzy ogólne stacje duchowe, *makamy*: dusza zmysłowa (*nafs*), serce (*qalb*), duch (*rūh*). Po ich przebyciu dusza osiąga swój najwyższy cel (*al-maqṣad al-aqṣa*) i największą szczęśliwość (*al-bahğat al-kubra*). Podróżujący doświadcza anihilacji w Bogu (*fanā’ fī al-dhāt*). Tak kończy się pierwsza podróż – istnienie podróżującego staje się prawdziwym istnieniem.

Druga podróż to podróż w Bogu z Bogiem. Składa się z dwóch części, podzielonych na poszczególne sztuki, *funūn*. Stanowi ona pełen opis filozofii przyrody, w tym sadryjską krytykę arystotelesowskich kategorii, omówienie sposobu powstawania bytów fizycznych i świata materialnego. Podróż tę adept odbywa już z Bogiem, ponieważ stał się jego „przyjacielem”, *walim*, osiągnął pełną *wilaję*<sup>31</sup>: czyni, atrybuty oraz istota podróżującego zostają unicestwione w Bogu, następuje koniec cyklu inicjacji i rozpoczyna się trwanie w Bogu (*baqā’ fī Allah*). W trakcie tej podróży mistyk ogląda po kolei wszystkie doskonałości, poznaje wszystkie imiona boskie, oprócz jednego, które zawsze pozostaje ukryte.

Po dwóch pierwszych podróżach wznoszących, dwie kolejne prowadzą w dół. I tak, trzecia z nich to podróż od Boga do świata stworzenia razem z Bogiem. Składa się z dwóch części i dziesięciu stacji. Jej treść dotyka tzw. problemów szczegółowych z dziedziny teologii. Podróż ta ma charakter bardziej polemiczny od pozostałych. Sadra przedstawia swoją krytykę wymierzoną przeciwko teologom, gdy omawia jedność i prostotę Boga, Jego istnienie, wcześniejsze dowody racjonalnej teologii na ten temat i poglądy na temat boskich atrybutów (takich jak wiedza, siła, opatrność, mowa), a także teodycę, sposób powstawania wielości, tożsamość mądrości i prawa – *szariatu*. Z perspektywy mistyka jest to podróż na poziomie czynów, gdy mistyk trwa już w Bogu po pokonaniu trzech światów. Mistyk staje się *jak* prorok, ponieważ widzi boskie nauki, ale – inaczej niż prorok, który również napomina – przynosi tylko dobrą nowinę.

Czwarta podróż jest podróżą poprzez świat stworzenia wraz z Bogiem. Dzieli się na dwie części i jedenaście bram, *abwāb*. Wielki łańcuch bytu zamyka się częścią psychologiczną i eschatologiczną. Na tym etapie mistyk widzi stworzenia, ich działania, zalety i wady obu światów, co jednak nie odrywa go już od kontemplacji Boga.

<sup>30</sup> W rekonstrukcji mistycznej wykładni dzieła opieram się na wyczerpującej głosie Muḥammada Riḍy Qumṣā’ī, zob. *Al-Asfār*, op. cit., t. 1, część I, „Prolog autora” (przypis), s. 13–18.

<sup>31</sup> W terminologii sufizmu *wilaja* oznacza cykl inicjacji, która kończy się tym, że adept staje się *walim*, świętym.



## BIBLIOGRAFIA

- Aštīyānī Ġalāl al-Dīn, *Šarh-e ḥal wa ārā'-ye falsafī-ye Mullā Ṣadrā*, reprint, Tehran 1981.
- Corbin Henry, *En Islam iranien IV*, Gallimard, Paris 1973.
- Ġawādī Āmulī 'Abd Allāh, *Al-Asfār: Raḥīq-e matūm: Šarḥ-e ḥekmat-e*, 10 tomów, Isrā', Qum 1997–2001.
- Ha'irī-Yazdī Mehdī, *Safar-i naḡs. Taqrīrāt Ustād Duktur Mehdī Hā'irī-Yazdī*, zebrał 'Abd Allah Naṣrī, Intiṣārāt-i Naqš-i Ġāhān, Tehran 1980.
- Kalin Ibrahim, *An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Ṣadrā with a Brief Account of his Life*, „Islamic Studies” 2003, t. 42, nr 1, s. 21–62.
- Kalin Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, Oxford University Press, Oxford & New York 2010.
- Kamal Muhammad, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2006.
- Lewisohn Leonard, *Sufism and the School of Isfahan*, w: Leonard Lewisohn (red.), *The Heritage of Sufism*, 3 tomy, Oneworld, Oxford & Boston 1999, t. 3, s. 63–134
- Morris James Winston, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Princeton University Press, Princeton 1981.
- Mullā Ṣadrā, *Al-Hikma al-muta'aliyya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, red. Riḍa Luṭfī i in., „Wstęp” Šayḥ Muḥammad Riḍa Muzaffār, 3 wyd., Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī, Teheran 1383 LH [1981]).
- Mullā Ṣadrā, *Mafātiḥ al-ḡayb*, red. M. Ḥwāḡawī, Mu'assasāt al-Tārīḥ al-'Arabī, Beirut 2002.
- Mullā Ṣadrā, *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'ān (Tafsīr Ayat al-Nūr)*, przełożyła, wstępem i przypisaniami opatrzyła Latimah-Parvin Peerwani, ICAS Press, London 2004.
- Mullā Ṣadrā, *Resāle-ye Se Asl*, red. Muḥammad Ḥwājawī, Intiṣārāt-i Mawlā, Tehran 1997.
- Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, red. M. Ḥwāḡawī, Intiṣārāt-i Bīdār, Qum 1988.
- Mulla Sadra, *The Elixir of the Gnostics: A Parallel English-Arabic Text*, przeł. William Chittick, Brigham Young University Press, Provo 2003.
- Nasr Seyyed Hossein, *Mullā Ṣadrā as a Source for the History of Islamic Philosophy*, „Islamic Studies” 1964, t. 3, nr 3, s. 309–314.
- Nasr Seyyed Hossein, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy Background, Life and Works*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1978.
- Nasr Seyyed Hossein, *The School of Isfahān*, w: Mian Mohammad Sharif (red.), *A History of Muslim Philosophy*, t. 1, Harrassowitz, Wiesbaden 1963–66, s. 904–932.
- Nasr Seyyed Hosseyn, *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, w: Peter Jackson, Lawrence Lockhart (red.), *The Cambridge History of Iran*, t. 6, Cambridge University Press, Cambridge 1986. s. 656–697.
- Nasr Seyyed Hossein, Kalin Ibrahim (red.), *Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text by Mulla Sadra*, Brigham Young University Press, Provo 2014.
- Nasr Seyyed Hossein, Leaman Oliver (red.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, New York & London 1995.
- Rahman Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany 1975.
- Rizvi Sajjad, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics. Modulation of Being*, Routledge, London & New York 2009.
- Rizvi, Sajjad *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Rustom Mohammed, *Approaching Mullā Ṣadrā as Scriptural Exegete: A Survey of Scholarship on His Qurānic Works*, „Comparative Islamic Studies” 2008, 4(1–2), s. 75–96
- Rustom Mohammed, *The Nature and Significance of Mullā Ṣadrā's Qur'ānic Writings*, „Journal of Islamic Philosophy” (A Special Issue on Mullā Ṣadrā) 2010, t. 6, s. 109–130,
- Rustom Mohammed, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany 2012.
- Ṭabāṭabā'ī Muḥammad Ḥusayn, *Nihāyat al-hikma*, bw., Qum 1975.
- Ziai Hossein, *Knowledge and Illumination*, Scholars Press, Atlanta 1990.
- Ziai Hossein, *Mullā Ṣadrā: His Life and Works* (r. 35), w: Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (red.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, New York & London 1996, s. 635–642.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

*Islamu filozofia* w Powszechnej Encyklopedii Filozofii Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Islamufil.pdf> [03.02.2017].

Rizvi Sajjad, *Mollā Ṣadrā Šīrāzī*, w: *Encyclopædia*, <http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi> [03.02.2017].

Rizvi Sajjad, *Isfahan School of Philosophy*, w: *Encyclopædia Iranica*, XIV/2, s. 119–125, <http://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy> [03.02.2017].

## MIEJSCE ETIOPSKIEGO KOŚCIOŁA ORTODOKSYJNEGO W ŻYCIU SPOŁECZNYM I POLITYCZNYM WSPÓŁCZESNEJ ETIOPII\*

ABSTRACT: The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church played a significant role in the history of Ethiopia from ancient times, providing ideological legitimization for her emperors and influencing every sphere in the lives of the Christian population. After the revolution in 1974, the Church lost its privileged position in the country. In 1991 the new regime of EPRDF established ethnically based federalism, under which religion was effectively banned from politics. This situation poses a number of challenges for the EOTC. The Church has since suffered two major institutional crises: after separating with the Eritrean Orthodox Church and after the schism in the Ethiopian diaspora in the US. Without the previous support from the state, it has had to face competition from Pentecostal churches which have been gaining popularity over the last decades. It also seeks to reinvent its relations with the faithful, among whom appear movements (such as Mahbārā Qəddusan) which to some extent contest the teaching of the bishops.

KEYWORDS: Ethiopia, Orthodox Christianity, religious conflict, secularism, developmental state

### WSTĘP

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, jaką rolę w życiu społecznym i politycznym współczesnej Etiopii odgrywa Etiopski Kościół Ortodoksyjny. Takie postawienie pytania wydaje się zasadne w kontekście o wiele większej obecności religii w sferze publicznej oraz poziomu religijności społeczeństwa w krajach afrykańskich niż w krajach Zachodu. Dotyczy to zarówno religii rodzimych, jak i islamu i różnych odmian chrześcijaństwa<sup>1</sup>. Jednak nawet na tle reszty Afryki Subsaharyjskiej Etiopia wyróżnia się wyjątkowo długą i udokumentowaną w źródłach pisanych historią, w tym także historią rozwoju i współistnienia różnych wyznań. Sam zaś Etiopski Kościół Ortodoksyjny stanowi interesujący przypadek ze względu na jego wielowiekowe związki z władzą świecką oraz jego wpływ na organizację życia społecznego.

Co najmniej od XII w. Kościół Etiopski cieszył się uprzywilejowaną pozycją w państwie. Za punkt kulminacyjny etiopskiego sojuszu ołtarza z tronem można uznać pano-

---

\* Wstępna wersja niniejszego tekstu została zaprezentowana podczas seminarium w Katedrze Języków i Kultur Afryki UW w dniu 22 lutego 2017 r. Składam serdeczne podziękowanie p. Wiesławie Bolimowskiej i dr Hannie Rubinkowskiej-Anioł za wnikliwe sugestie i uwagi krytyczne. Referat na ten temat wygłoszony został także na konferencji PTO w dn. 8 maja 2017 r.

<sup>1</sup> Por np. Jean Pirotte, *De l'éclipse au retour? Regards historiques sur le flux et le reflux des religions africaines*, „*Histoire et Missions Chrétiennes*” 2007, nr 3, s. 23–42; Jon Abbink, *Religion and Politics in Africa. The Future of “the secular”*, „*Africa Spectrum*” 2014, t. 49, nr 3, s. 83–106; Amy S. Patterson, *Religion and the Rise of Africa*, „*Brown Journal of World Affairs*” 2014, t. 21, nr 1, s. 181–196.

wanie cesarza Hāylā Śəllase<sup>2</sup> (1930–1974), kiedy to Kościół uzyskał administracyjną niezależność i stał się narzędziem w służbie ideologii państwowej. Rewolucja w 1974 r., która przyniosła kres Cesarstwu, sprawiła także, że po raz pierwszy w swoich dziejach Kościół Etiopski został formalnie zrównany z innymi wyznaniami. Co więcej, ideologia reżimu wojskowego uczyniła z Kościoła cel prześladowań. Natomiast po powstaniu rządu federalnego w 1991 r. Kościół mógł cieszyć się ponownie pełną swobodą działania, musiał jednak przystosować się do silnie zsekularyzowanej polityki władz. Dodatkowym wyzwaniem od tego czasu jest konieczność przystosowania się do dynamicznie zmieniającej się sytuacji wyznaniowej w Etiopii i postępującej modernizacji i westernizacji kraju. Hierarchowie i wierni szukają ciągle nowych dróg, aby odnaleźć swoje miejsce we współczesnym świecie, zachowując przy tym wierność ponad tysiącletniej tradycji.

Trzeba przy tym zauważyć, że ten skomplikowany proces nie znalazł dotychczas odzwierciedlenia w literaturze naukowej. Wyraźnie daje się zauważyć tendencja, iż religioznawcy badający współczesną Etiopię zajmują się przede wszystkim islamem i kościołami zielonoświątkowymi, podczas gdy ortodoksyjne chrześcijaństwo pozostaje domeną filologów i historyków. Dotkliwie odczuwalny jest brak badań socjologicznych i antropologicznych, które dawałyby obraz współczesnej religijności ortodoksyjnej w Etiopii<sup>3</sup>.

#### TŁO HISTORYCZNE

Początku związków pomiędzy państwem a kościołem w Etiopii można doszukać się już w państwie Aksum, które istniało na terenie dzisiejszej północnej Etiopii i centralnej Erytrei od I do VII w. Około roku 330 jego władca ‘Ezana przyjął chrześcijaństwo, a jego wychowawca Frumencjusz został pierwszym biskupem Etiopii<sup>4</sup>. Dostępne nam źródła nie pozwalają jednak dokładnie odtworzyć ówczesnej relacji pomiędzy władzą świecką a kościołem<sup>5</sup>. Z pewnością religia chrześcijańska stanowiła element ideologii państwowej, czego wymownym przykładem są monety aksumskie. Począwszy od konwersji ‘Ezany

---

<sup>2</sup> Etiopskie nazwy własne transkrybowane są według systemu przyjętego w: Siegbert Uhlig (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Harrassowitz, Hamburg 2003–2014. Zgodnie ze zwyczajem, autorzy etiopscy cytowani są w bibliografii według imienia.

<sup>3</sup> Jako nieliczne przykłady tego rodzaju prac można wskazać, obok publikacji cytowanych w niniejszym artykule m.in.: Tom Boylston, „The Shade of the Divine: Approaching the Sacred in an Ethiopian Orthodox Christian Community”, [B.w.], London 2012 (niepublikowana rozprawa doktorska obroniona na London School of Economics); Meron Zeleke, *Cosmopolitan Youth Religious Movements in Ethiopia: Ethiopian Orthodox Täwahədo Youth as Vanguard and Self-Appointed Masters of Ceremony*, „Northeast African Studies” 2015, t. 15, nr 2, s. 65–92.

<sup>4</sup> Podstawowym źródłem zewnętrznym do konwersji ‘Ezany jest dziewiąty rozdział *Historii kościelnej* Rufina z Akwilei, por. *Tyranni Rufini aquileiensis presbyteri opera omnia quae de suo elucubravit [...]*, Garnier Frates, Parisii 1878, kol. 478–480.

<sup>5</sup> Można powiedzieć, że gdy mowa o stosunkach państwo-kościół w Aksum źródła pisane przekazują tylko informacje o jednej stronie. Władcy Aksum pozostawili po sobie liczne inskrypcje, natomiast kościół, jak się wydaje nie wytwarzał w Aksum oryginalnych tekstów (nawet dokumentarnych), a jedynie dokonywał tłumaczeń ksiąg biblijnych i dzieł patrystycznych. Również badania archeologiczne nie okazały się wielką pomocą, odsłonięto bowiem zaledwie kilka budynków, które identyfikuje się jako kościoły, por. David Phillipson, *Foundations of an African Civilisation. Aksum & the Northern Horn 1000 BC-AD 1300*, James Currey, Woodbridge 2012, s. 126–132; Mario Di Salvo, *Le rovine delle basiliche aksumite (IV/VII sec.). Un’analisi architettonica*, w: Rafał Zarzeczny (red.) *Aethiopia fortitudo ejus: studi in onore di monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80o compleanno*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2015, s. 181–201.

awers monet przedstawia postać króla w regaliach, zaś na rewersie widnieją symbol krzyża i motta o ewidentnie chrześcijańskiej treści<sup>6</sup>.

Standardowy początek inskrypcji w języku gyyz umieszczanych na stelach wystawianych przez chrześcijańskich władców Aksum stanowi wezwanie do Trójcy Świętej<sup>7</sup>. W świetle inskrypcji Bóg w Trójcy Świętej jest źródłem władzy i daje królowi moc pokonywania jego wrogów<sup>8</sup>. Ponadto, znany jest przynajmniej jeden przypadek, gdy władcy Aksum wystąpili w charakterze obrońców chrześcijaństwa na arenie międzynarodowej. Otóż około roku 517 judaizujący władca Jemenu Dū Nuwās rozpoczął prześladowania chrześcijan na terenie swojego państwa. Król Aksum Kaleb dokonał wówczas inwazji, po której przez około siedem lat Aksum okupowało część Półwyspu Arabskiego. Widomym znakiem owej dominacji aksumskiej na tym terenie była renowacja i budowa przez Aksumitów kościołów na terenach dzisiejszego Jemenu. Wydarzenia te odbiły się szerokim echem w chrześcijańskim świecie. Zostały między innymi opisane w źródłach greckich i syryjskich<sup>9</sup>.

Dopiero w czasie panowania tak zwanej dynastii Zagwe, której panowanie rekonstruuje się obecnie na XII–XIII w., można dostrzec w zachowanych dokumentach załączki związków kościoła z państwem. Przejawiało się to m.in. zwyczajem, iż władcy z dynastii Zagwe przekazywali konkretnym kościołom nadania ziemskie<sup>10</sup>, a zadanie administrowania tą ziemią znajdowało się w rękach osób duchownych<sup>11</sup>. Kontynuowana i rozwijana była też religijna legitymizacja władzy królewskiej. Jeden z władców z dynastii Zagwe w inskrypcji z krzyża procesyjnego jest przyrównywany do biblijnego króla Salomona<sup>12</sup>. Wątek ten zostanie później bardzo rozwinięty, między innymi w dziele pt. „Chwała królów” (*Kabra nagaśi*), a pochodzenie etiopskiej dynastii panującej od Salomona zostanie nawet wpisane do etiopskiej konstytucji z 1931 r.

Około roku 1270 dynastia Zagwe zostaje obalona przez Yəkunno ʾAmlaka pochodzącego z prowincji Šawa<sup>13</sup>. Władca ten da początek wielowiekowej dynastii, która

---

<sup>6</sup> Stuart C. Munro-Hay, Bent Juel-Jensen, *Aksumite Coinage*, Spink, London 1995, s. 41–48; Francis Breyer, *Das Königreich Aksum. Geschichte und Archäologie Abessiniens in der Spätantike*, Verlag Philipp von Zabern, Darmstadt-Mainz, 2012, s. 35–43 (por. zwłaszcza ilustracje nr 19 i 20). Otwarte pozostaje pytanie, czy monety (w szczególności egzemplarze złote) miały cel czysto propagandowy, czy też były faktycznym środkiem płatniczym, por. Alessandro Bausi, *Numismatica aksumita, linguistica e filologia*, „Annali – Istituto Italiano di Numismatica” 2003, t. 50, s. 159.

<sup>7</sup> Transkrypcja większości znanych inskrypcji gyyz z okresu aksumskiego znajduje się w: Étienne Bernard, Abraham J. Drewes, Roger Schneider, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, t. 1, Bocard, Paris 1991.

<sup>8</sup> Por. np. tekst inskrypcji ʾEzany w Enno Littmann, *Deutsche Aksum-Expedition. Bd. 4, Sabaische, griechische und altabessinische Inschriften*, Georg Reimer, Berlin 1913, s. 33–35: *wätākalku zāmānbarā bāḥaylā ʾəgzi ʾa sämay* „ustanowiłem ten tron przez moc Pana Niebios”.

<sup>9</sup> Zob. np. Iwona Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste*, Boccard, Paris 2009, s. 198–199; Paolo Marrassini, *Frustula nagranitica*, „Aethiopia” 2011, t. 14, s. 15–27.

<sup>10</sup> Tego rodzaju nadania określane mianem *gʷalt* funkcjonowały praktycznie do końca Cesarstwa. Szerzej na ten temat zob. Joanna Mantel-Niećko, *The role of land tenure in the system of Ethiopian imperial government in modern times*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1980.

<sup>11</sup> Marie-Laure Derat, *Les donations du roi Lālibalā : éléments pour une géographie du royaume chrétien d'Éthiopie au tournant du XIIe et du XIIIe siècle*, „Annales d'Éthiopie” 2010, t. 25, s. 19–42.

<sup>12</sup> Zdjęcie krzyża znaleźć można na stronie Mäzgäbä Saəlat (<http://128.100.218.174:8080/login.jsp>, login i hasło „student” [13.05.2017]), numer zdjęcia MG-2004.076:025 i MG-2004.076:026.

<sup>13</sup> Dzisiejsza centralna Etiopia.

panować będzie aż do 1974 r.<sup>14</sup>. W pierwszych wiekach panowania tej dynastii relację państwa i kościoła cechuje pewna ambiwalencja. Z jednej strony zwierzchnik Kościoła etiopskiego (którą to funkcję pełnił przysyłany przez patriarchat w Aleksandrii mnich koptyjski) rezydował na dworze cesarskim<sup>15</sup>. Z drugiej zaś, mnisi etiopscy prowadzili działalność misjonarską na obrzeżach państwa praktycznie niezależnie od centralnej władzy kościelnej<sup>16</sup>. Mnisi potrafili też wchodzić w otwarty konflikt z cesarzem i 'abunā<sup>17</sup> zarówno w kwestiach teologicznych<sup>18</sup>, jak i wtedy, gdy uznali, że postępowanie władców nie licuje z chrześcijańską moralnością<sup>19</sup>.

Natomiast wyrazem współdziałania państwa i kościoła było fundowanie przez władców klasztorów odgrywających kluczową rolę w ekspansji terytorialnej państwa, a także wykształcenie się klasy „kapłanów nadwornych” (*ges 'ade*). Ponadto, aby niejako zrównoważyć sytuację, w której głową kościoła jest cudzoziemiec, wytworzył się w Etiopii system urzędów kościelnych obsadzanych przez rodzimych mnichów. Najważniejszymi z nich były 'aqabe sā'at (dosł. strażnik godzin) pełniący w przybliżeniu funkcję osobistego kapelana króla<sup>20</sup> oraz 'əččäge, którego główną rolą było zwierzchnictwo nad mnichami<sup>21</sup>. Jeszcze głębsze zbliżenie kościoła i państwa zdaje się mieć miejsce za panowania cesarza Zär'a Ya'əqoba (1434–1468). Władca ten nie tylko osobiście przewodniczył debatom, podczas których rozstrzygano kwestie doktrynalne, ale również firmował swoim imieniem dzieła teologiczne, propagował kult maryjny oraz brutalnie zwalczał pozostałości wierzeń przedchrześcijańskich i opozycyjne ruchy w kościele. Można zaryzykować twierdzenie, że to on właśnie jest architektem konstrukcji „religijnego nacjonalizmu”, który panować będzie w Etiopii aż do rewolucji 1974 r.<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> Tradycyjnie w historiografii jest ona nazywana salomońską. Należy zaznaczyć, że określenie dynastia jest w tym kontekście czysto konwencjonalne.

<sup>15</sup> Ayele Taklahäymānot, *The Egyptian Metropolitan of the Ethiopian Church*, „Orientalia Christiana Periodica” 1988, t. 54, s. 195–198.

<sup>16</sup> Fenomen ten opisano w: Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonian Ethiopia*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1984.

<sup>17</sup> Dosłownie w ga'əz „nasz ojciec”. Tytułem tym może zostać określona każda bardzo szacowana osoba duchowna, przeważnie natomiast zarezerwowany jest na określenie głowy Kościoła etiopskiego czyli przed 1951 rokiem metropolity, a później patriarchy.

<sup>18</sup> Taką kwestią była m.in. idea święcenia soboty na równi z niedzielą, postulowana przez część etiopskich mnichów, czemu opierało się egipskie duchowieństwo. Zob. Ernst Hammerschmidt, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1963.

<sup>19</sup> Eksponowany był przez mnichów zwłaszcza fakt posiadania przez cesarzy wielu konkubin.

<sup>20</sup> Na temat tej godności zob. Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270–1527*, Clarendon Press, Oxford 1972, s. 214, 272, 277.

<sup>21</sup> Dokładna rola tego urzędu jest stosunkowo trudno uchwytna, zapewne też ewoluowała w czasie. Z całą pewnością była jednak ogromnie ważna, niektórzy badacze określają ją wręcz jako *chef du clergé régulier*, por. Gianfrancesco Lusini, *Le monachisme en Éthiopie. Esquisse d'une histoire*, w: Florence Jullien, Marie-Joseph Pierre (red.), *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences*, Brepols, Turnhout 2011, s. 136.

<sup>22</sup> Donald Crummey, *Church and Nation: the Ethiopian Orthodox Täwahedo Church (from the Thirteenth to the Twentieth Century)*, w: Michael Angold (red.) *The Cambridge History of Christianity*, t. 5, *Eastern Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 461–462. Rolę, jaką przednowoczesna historiografia etiopska przyznaje królowi omówiono w: Manfred Kropp, *Die Stimme der Opposition in der äthiopischen Geschichtsschreibung. Kaiser und Kirche in Äthiopien*, w: Michael Kohlbacher (red.), *Horizonte der Christenheit: Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, Erlangen 1994, s. 36–38.

W kolejnych wiekach owo współlistnienie władzy świeckiej i duchowej przeszło przynajmniej trzy wielkie wstrząsy, z których jednak wyszło zwycięsko. Były to w kolejności chronologicznej: dżihad rozpętany przeciwko Cesarstwu przez sułtanaty muzułmańskie, misja jezuicka w Etiopii i rozbięcie dzielnicowe.

Wojna z muzułmanami toczona przez większą część XVI w. doprowadziła nie tylko do ogromnych strat w ludziach i zniszczeń na szeroką skalę po obu stronach konfliktu, ale także umocniła w chrześcijańskich władcach Etiopii nieufność wobec muzułmańskich poddanych<sup>23</sup>. Aż do końca Cesarstwa ludność muzułmańska miała marginalny status w porównaniu do chrześcijańskich współmieszkańców. Muzułmanie byli wyłączeni z posiadania ziemi, nie posiadali reprezentacji politycznej, poważnie ograniczone były ich możliwości służenia w armii<sup>24</sup>.

Z kolei misja jezuicka prowadzona w latach 1555–1632 doprowadziła po raz pierwszy do zerwania ścisłego związku władzy z Kościołem. Wyrafinowana strategia jezuitów w Etiopii polegała na skupieniu się nie tyle na walce z Kościołem Ortodoksyjnym co na zajęciu jego miejsca w strukturze społeczno-gospodarczej państwa. Jezuici wchodzili w role tradycyjnie zarezerwowane dla mnichów i księży ortodoksyjnych, stając się doradcami i kapelanami królów i możnowładców, administratorami ziem, mediatorami pomiędzy władzą a poddanyymi<sup>25</sup>. Punktem kulminacyjnym misji było bezprecedensowe wydarzenie – publiczna konwersja króla Susenyosa na katolicyzm w 1621 r. Przeciw królowi zbuntowała się znaczna część możnowładców, a także zwykli ludzie podburzani przez ortodoksyjnych mnichów. Wskutek tych wydarzeń został on zmuszony do abdykacji, a jezuici zostali wygnani<sup>26</sup>.

Na lata 1769–1855 datuje się okres tradycyjnie zwany rozbięciem dzielnicowym. Nastąpił wówczas upadek władzy centralnej, prowincje rządzone przez lokalne dynastie uzyskały znaczną niezależność. Cesarze, będący nominalnie władcami całej Etiopii, *de facto* stali się marionetkami w rękach skonfliktowanych ze sobą władców poszczególnych prowincji<sup>27</sup>. Ówczesne niepokoje polityczne nie wpłynęły jednak na strukturę Kościoła Ortodoksyjnego i jego symboliczny prymat. Nie naruszano jego włości, respektowano prawo azylu, a w pewnej mierze też polityczną bezstronność mnichów<sup>28</sup>. Przykładowo, Kościół był nierzadko wykorzystywany przez regionalnych władców do legitymizacji swojej władzy. Wiadomo chociażby, iż wpływowy możnowładca Wəbe Ḥaylä Maryam (ok. 1799–1867), zebrał potrzebne fundusze i doprowadził do sprowadzenia metropolity z Egiptu, co wcześniej było domeną cesarzy. W ten sposób ów lokalny przywódca dążył do symbolicznego wzmocnienia swojego panowania<sup>29</sup>.

Do pewnego stopnia rozbięcie dzielnicowe sprawiło jednak, że Kościół znalazł się w kryzysie. Po raz pierwszy pojawiły się na tak dużą skalę zwalczające siebie nawza-

<sup>23</sup> J. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, London 1952, s. 81–90.

<sup>24</sup> Dereje Feyissa, Bruce B. Lawrence, *Muslims Renegotiating Marginality in Contemporary Ethiopia*, „The Muslim World” 2014, t. 104, nr 3, s. 284.

<sup>25</sup> Leonardo Cohen, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, s. 27–50.

<sup>26</sup> Andrzej Bartnicki, Joanna Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław [etc.] 1987, s. 150–151.

<sup>27</sup> Shiferaw Bekele, *Reflections on the Power Elite of the Wārä Seh Mäsfenate (1786–1853)*, „Annales d’Éthiopie” 1990, t. 15, s. 157–160.

<sup>28</sup> Paul B. Henze, *Layers of Time: a History of Ethiopia*, Palgrave, London 2000, s. 124.

<sup>29</sup> Denis Nonsitsin, *Wəbe Ḥaylä Maryam*, w: Siegbert Uhlig, Alessandro Bausi (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Harrassowitz, Wiesbaden 2010, s. 1169–1172.

jem frakcje mnichów, które spierały się o doktryny teologiczne<sup>30</sup>. Pozbawienie Kościoła oparcia w silnej władzy centralnej otworzyło Etiopię na wpływy misjonarzy zarówno protestanckich, jak i katolickich<sup>31</sup>.

#### APOGEUM ZWIĄZKU KOŚCIOŁA I PAŃSTWA W ETIOPII

Na kształt Cesarstwa Etiopskiego w ostatnim wieku jego istnienia piętno odcisnęli przede wszystkim trzej władcy: Yoħannəs IV (1871–1889), Mənilək II (1889–1913) i Ĥaylā Śəllase (1930–1974). Dotyczyło to także roli Kościoła, który starali się zmusić do służenia interesom państwa.

Począwszy od XIX w. daje się zauważyć znaczny wzrost roli *'abunä*. Wcześniej ich rola była ceremonialna i symboliczna, choć bardzo istotna z punktu widzenia tak państwa, jak i Kościoła, ponieważ tylko oni mogli wyświęcać księży i dokonywać koronacji cesarza. Nie mieli oni jednak znacznego wpływu na sprawy państwowe, a ich możliwości faktycznego zarządzania kościołem były ograniczone.

Powiązany z tym zjawiskiem był wieloletni proces uzyskiwania przez Kościół Etiopski statusu kościoła autokefalicznego, a więc uniezależnienia się od patriarchatu w Aleksandrii. Dążenie do autokefalii wymagało prowadzenia przez władców Etiopii wyrafinowanej rozgrywki dyplomatycznej zarówno z Kościołem Koptyjskim, jak i muzułmańskimi rządami Egiptu<sup>32</sup>.

Podwaliny pod autokefalię położył cesarz Yoħannəs IV, który zdołał nakłonić patriarchę Aleksandrii do wysłania do Etiopii nie jednego, ale czterech biskupów. Jeden z nich objął urząd *'abunä*, pozostali zaś objęli nowo utworzone diecezje Śāwa, Goġgam i Gondār. W ten sposób po raz pierwszy w Etiopii zaistniała hierarchia kościelna. Co więcej, taki układ pozwalał uniknąć kłopotliwego okresu „bezkrólewia” po śmierci *'abunä*.

Kolejnym krokiem było uzyskania pełnej niezależności przez Kościół Etiopski. Stało się to możliwe dzięki determinacji cesarza Ĥaylā Śəllase. W spełnieniu jego nadrzędnego celu, jakim była pełna autokefalia, dopomogły mu dwa wydarzenia – kryzys w Kościele Koptyjskim oraz rewolucja Gamala Abdel Nasera w Egipcie. Wskutek tych wydarzeń zaistniały okoliczności, dzięki którym cesarz zdołał wynegocjować z papieżem Cyrylem VI uzyskanie przez Kościół Etiopski pełnej niezależności<sup>33</sup>. Pełniący dotychczas urząd *'əččäge* mnich imieniem Gābrä Giyorgis został wyświęcony przez patriarchę Aleksandrii na *'abunä*<sup>34</sup>. W ten sposób po raz pierwszy metropolitą Etiopii został rodowity Etiopczyk.

Kolejnym zamierzeniem cesarza było scentralizowanie Kościoła w taki sposób, aby skutecznie realizował on jego wolę. W tym celu powołano jako ciało zarządzające Kościołem radę złożoną z patriarchy, wyświęconych przez niego biskupów i ośmiu osób wyznaczonych przez cesarza. Przy wyświęcaniu biskupów kierowano się względami politycznymi. Do godności biskupiej podnoszono duchownych bliskich cesarzowi, a nie

<sup>30</sup> Poszczególne stanowiska omówione m.in. w: Yaqob Beyene, *Controversie cristologiche in Etiopia*, [B.w.], Napoli 1977.

<sup>31</sup> Verena Böll, Steven Kaplan, Andreu Martinez d'Alòs-Moner, Evgenia Sokolinskaia (red.), *Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological Insights*, Lit Verlag, Münster 2005.

<sup>32</sup> Negocjacje te szczegółowo opisuje: Haggai Erlich, *Identity and Church: Ethiopian-Egyptian Dialogue, 1924–59*, „International Journal of Middle East Studies” 2000, t. 32, nr 1, s. 23–46.

<sup>33</sup> Stéphane Ancel, Éloi Ficquet, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC) and the Challenges of Modernity*, w: Gerard Prunier, Éloi Ficquet (red.), *Understanding Contemporary Ethiopia*, Hurst & Co., London 2015, s. 73–74.

<sup>34</sup> Przyjął on imię Basalyos i pełnił swą funkcję aż do śmierci w 1970 r.



tych zasłużonych pracą w parafiach na terenie całej Etiopii. Wywoływało to rzecz jasna niezadowolenie duchownych niższego szczebla<sup>35</sup>.

Od około lat 60. XX w. wytworzył się w Etiopii system, w którym wszystkie sfery działalności Kościoła były pod kontrolą lub co najmniej znacznym wpływem cesarza. Nie dotyczyło to bynajmniej tylko kwestii administracyjnych czy decyzji personalnych, ale także takich zagadnień jak tłumaczenia Biblii, stosunki ekumeniczne czy edukacja teologiczna<sup>36</sup>.

Rola chrześcijaństwa w wizji cesarskiej znalazła swoje odzwierciedlenie w konstytucji Etiopii uchwalonej w 1955 r.<sup>37</sup>. Chociaż art. 40 tej konstytucji wyraźnie mówi o pełnej wolności wyznania, z jej przepisów można łatwo wywnioskować faktyczne uprzywilejowanie Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. To jego rolą jest przeprowadzenie koronacji (art. 7), a jego patriarcha zasiada jako jedyny dostojnik religijny w Radzie Regencyjnej (art. 10). Osoby wyznania innego niż ortodoksyjne nie mają prawa według konstytucji wejść do rodziny królewskiej (art. 16), a cesarz składając przysięgę podczas koronacji, deklaruje obronę wiary ortodoksyjnej (art. 21).

Chrześcijaństwo ortodoksyjne zajmowało także poczesne miejsce w ideologii cesarskiej. Przykładowo, w kościele pod wezwaniem świętego Jerzego w Addis Abebie ozdobiono ściany malowidłami przedstawiającymi sceny z życia cesarza Həylä Šəllase<sup>38</sup>. Umieszczono je w miejscach zwykle zarezerwowanych dla przedstawień o treści religijnej, w tym zwłaszcza scen z życia Jezusa i Maryi.

Propagandowa rola etiopskiego chrześcijaństwa miała też swój wymiar międzynarodowy. W przemówieniu wygłoszonym w Kongresie USA podczas oficjalnej wizyty w 1954 r. cesarz określił Etiopię jako „wyspę chrześcijaństwa w morzu islamu”<sup>39</sup>.

Po śmierci patriarchy Basəlyosa w 1970 r., liczące 156 osób kolegium elektorów (w skład którego wchodziły obok osób duchownych także osoby świeckie, jak na przykład posłowie do parlamentu czy członkowie rady koronacyjnej) wybrało na jego następcę Tewoflosa, dotychczasowego biskupa Hareru<sup>40</sup>.

## KOŚCIOŁ W OKRESIE REWOLUCJI, 1974–1991

W pierwszej połowie lat 70. XX w. zaczęły narastać zjawiska, które ostatecznie doprowadziły do przewrotu wojskowego w 1974 r. Przyniósł on koniec monarchii trwającej nieprzerwanie od XIII w. Do zjawisk tych należały m.in.: katastrofalny głód w prowincjach Təgray i Wällo, protesty rozmaitych grup zawodowych przeciwko niskim płacom, które nie spotkały się z adekwatną reakcją władzy (wielotysięczne demonstracje organi-

---

<sup>35</sup> Stéphane Ancel, *The Centralization Process of the Ethiopian Orthodox Church. An Ecclesiastical History of Ethiopia during the 20th Century*, „Revue d’Histoire Ecclésiastique” 2011, t. 106, nr 3/4, s. 505–507.

<sup>36</sup> Kirsten Stoffregen-Pedersen, *Les Éthiopiens*, Brepols, Turnhout 1990, s. 28–30.

<sup>37</sup> *The Revised Constitution of Ethiopia: Proclamation Promulgating the Revised Constitution of the Empire of Ethiopia*, Berhanena Selam Printing Press, Addis Ababa 1955.

<sup>38</sup> Hanna Rubinkowska-Anioł, *The Paintings in St. George Church in Addis Ababa as a Method of Conveying Information about History and Power in 20th-Century Ethiopia*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 2015, t. 49, 115–141.

<sup>39</sup> [Həylä Šəllase], *Text of Haile Selassie’s Address to U. S. Congress*, „New York Times” 29 maja 1954, s. 4. Ta często spotykana fraza została ukuta prawdopodobnie jeszcze za panowania Məniləka II (1889–1913).

<sup>40</sup> Stéphane Ancel, *L’Église orthodoxe d’Éthiopie à la veille d’une révolution (1971-1974)*, „Cahiers d’Études Africaines”, 2009, t. 196, nr 4, s. 932.

zowali między innymi studenci, nauczyciele i taksówkarze), bunt żołnierzy z powodu niskich żołdów i braku zaopatrzenia w wodę i prowiant. 26 kwietnia 1974 r. wojsko dokonało samowolnie aresztowań wśród wysokich urzędników państwowych. Wkrótce potem ukonstytuował się komitet wojskowy (znany pod amharskim określeniem Därg), na którego czele stanął pułkownik Mängəstu Həylä Maryam. 12 września tego samego roku wojskowi usunęli cesarza z tronu i rozwiążali parlament<sup>41</sup>.

Pierwsze lata rewolucji upłynęły na krwawej rozprawie Mängəstu z jego politycznymi przeciwnikami. Okres ten przeszedł do historii pod nazwą „czerwonego terroru” i zakończył się w 1978 przejściem przez Därg całkowitej władzy w państwie. Równolegle rozpoczęto reformy zmierzające do przekształcenia stosunków w państwie według marksistowsko-leninowskiej wersji socjalizmu. Między innymi upaństwowiono przedsiębiorstwa prywatne i dokonano nacjonalizacji gruntów. Etiopia zaczęła zacieśniać współpracę z krajami Bloku Wschodniego – ZSRR, NRD czy Kubą<sup>42</sup>.

Nowa władza ogłosiła wprowadzenie pełnej wolności religijnej i zrównanie wszystkich wyznań wobec prawa<sup>43</sup>. Świadomi głęboko zakorzenionej w społeczeństwie etiopskim religijności członkowie Därgu starali się raczej mieć dwie największe religie pod swoją kontrolą niż otwarcie z nimi walczyć. Święta muzułmańskie i chrześcijańskie po raz pierwszy w dziejach stały się na równi świętami państwowymi. Głowa Kościoła etiopskiego i przewodniczący pozostającej pod kontrolą państwową Najwyższej Rady Etiopskiej do spraw Islamskich (ang. Ethiopian Supreme Council for Islamic Affairs) towarzyszyli Mängəstu podczas oficjalnych ceremonii<sup>44</sup>. Jednak na poziomie lokalnym odczuwalna była walka z religijnością. Przykładowo, spotkania nowo utworzonych wspólnot chłopskich (amh. *qäbäle*) miały miejsce w porze niedzielnej porannej mszy. Paradoksalnie towarzyszyło temu zabieganie o poparcie autorytetów religijnych, czego wyrazem było choćby zapewnienie patriarsze i kilku imamom miejsc w parlamencie<sup>45</sup>.

Rewolucja 1974 r. w sposób bezprecedensowy naruszyła pozycję Kościoła Etiopskiego i zmusiła jego przywództwo do odnalezienia się w nowej sytuacji. Głównym ciosem, jaki wojskowa władza zadała Kościołowi było pozbawienie go jego ekonomicznej bazy czyli ziem znajdujących się pod jego administracją<sup>46</sup>. Dało się tutaj zauważyć pewne zróżnicowanie regionalne. Na tradycyjnie chrześcijańskiej północy, gdzie parafialni księża użytkowali ziemię należącą do możnowładców a ich sposób życia nie różnił się w zasadzie

<sup>41</sup> Dokładny opis wydarzeń pierwszych lat rewolucji daje: Marina Ottaway, David Ottaway, *Ethiopia: Empire in Revolution*, Africana Publishing Co. New York 1978.

<sup>42</sup> Joanna Mantel-Niećko, Maciej Ząbek (red.), *Róg Afryki: historia i współczesność*, Trio, Warszawa 1999, s. 192–197.

<sup>43</sup> W praktyce polityka Därgu była skierowana do ortodoksyjnych chrześcijan i muzułmanów. Wyznania takie jak katolicyzm czy afrykańskie religie rodzime jako marginalne i nieposiadające ambicji politycznych były w praktyce ignorowane. Protestantyzm ewangelicki i pentekostałny był natomiast brutalnie prześladowany pod pretekstem jego powiązań z misjonarzami amerykańskimi.

<sup>44</sup> Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation? Towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, „Journal of Religion in Africa” 2006, t. 36, nr 1, s. 11–12.

<sup>45</sup> Alain Gascon, Bertrand Hirsch, *Les espaces sacrés comme lieux de confluence religieuse en Éthiopie*, „Cahiers d'Études Africaines” 1992, t. 32, nr 128, s. 696.

<sup>46</sup> Calvin E. Shenk, *Church and State in Ethiopia: from Monarchy to Marxism*, „Mission Studies”, 1994, t. 11, nr 1, s. 209. Kościołowi skonfiskowano też wiele nieruchomości m. in. w stolicy kraju. Nieruchomości współcześnie bywają zwracane (por. <http://theorthodoxchurch.info/blog/news/the-ethiopian-orthodox-church-reclaims-its-confiscated-houses/> [23.02.2017]), nie dotyczy to jednak ziemi, ponieważ w świetle konstytucji ziemia może należeć wyłącznie do państwa.

od innych rolników, rewolucja nie odcisnęła wielkiego piętna. Na południu natomiast, gdzie Kościół administrował ogromnymi obszarami ziem *g<sup>w</sup>alt*, nacjonalizacja była ciosem dla Kościoła, została za to w większości pozytywnie przyjęta przez dzierżawców<sup>47</sup>.

Podobnie jak *ancien régime*, członkowie Därgu nie cofali się przed wywieraniem wpływu na obsadę stanowisk kościelnych. W 1976 patriarcha Tewoflos został zmuszony przez władze do abdykacji, a na jego miejsce wybrano w tym samym roku dotychczas szerzej nieznanego mnicha, który pod imieniem Täklä Haymanot panował do 1988 r.<sup>48</sup>.

#### KSZTAŁTOWANIE SIĘ NOWEGO PORZĄDKU PO 1991 R.

Fala upadków zależnych od ZSRR reżimów, jaka przetoczyła się po całym świecie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w., nie ominęła również Etiopii. Na początku 1991 r. Etiopski Ludowo-Rewolucyjny Front Demokratyczny (ang. Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front, w skrócie EPRDF), koalicja ugrupowań partyzanckich (o charakterze w większości etnicznym) później przekształcona w partię polityczną, zajął Addis Abebę. Na czele państwa, najpierw jako prezydent, później jako premier, stanął Mäläs Zenawi, który pozostanie na tym stanowisku do śmierci w 2012 r. W 1994 r. przyjęto nową konstytucję.

Wizja państwa reprezentowana przez EPRDF, która znalazła odzwierciedlenie w konstytucji i praktyce życia publicznego po 1991 r., różniła się znacznie zarówno od wzorców okresu imperialnego, jak i lat dyktatury wojskowej. W wymiarze politycznym najistotniejszym czynnikiem było zorganizowanie państwa wokół idei etniczności – poszczególnym grupom etnicznym przyznano daleko idące prawo do samostanowienia, nie przyznając przy tym formalnie żadnej z grup uprzywilejowanej pozycji<sup>49</sup>.

Ideologiczna droga, jaką obrała Etiopia po 1991 r., bliska jest idei *developmental state*. W teorii politycznej termin ten początkowo używany był do określenia alternatywnego wobec neoliberalizmu modelu państwa realizowanego głównie w Azji Wschodniej, w którym państwo odgrywa znaczną rolę w planowaniu makroekonomicznych strategii i ich realizacji<sup>50</sup>. W etiopskim dyskursie państwowym kluczowym terminem stał się rozwój (amh. *lamat*). Język ten jest konsekwentnie używany także do opisu praktyk religijnych, z których niektóre klasyfikowane są jako „anty-rozwojowe” (amh. *šärä lamat*).

Wyrazem zainteresowania państwa rolą religii jest umieszczanie tych danych w kolejnych spisach powszechnych<sup>51</sup>. Uzyskane dane prezentują się następująco<sup>52</sup>:

---

<sup>47</sup> Haile Larebo, *The Orthodox Church and the State in the Ethiopian Revolution*, „Religion in Communist Lands” 1986, t. 14, nr 2, s. 151.

<sup>48</sup> Stéphane Ancel, *Centralization and Political Changes: The Ethiopian Orthodox Church and the Ecclesiastical and Political Challenges in Contemporary Times*, „Rassegna di Studi Etiopici”, 2011, [n. s.] t. 3, s. 6.

<sup>49</sup> Ten brak uprzywilejowania jakiegokolwiek z grup przejawiał się między innymi rezygnacją z wyboru oficjalnego języka kraju.

<sup>50</sup> Zob. m.in. Meredith Woo-Cumings (red.), *The Developmental State*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.

<sup>51</sup> W Etiopii przeprowadzono spis ludności dotychczas trzykrotnie: w 1984, 1994 i 2007 r. Znamienne, że cesarz Həylä Šəllase nigdy nie zgodził się na przeprowadzenie spisu, zapewne obawiając się jego wyników, mimo że ONZ oferował wówczas wielu państwom afrykańskim daleko idącą pomoc w tym zakresie (informacja ustna od p. Wiesławy Bolimowskiej, 22 lutego 2017).

<sup>52</sup> Opracowanie własne na podstawie danych spisowych dostępnych na stronie internetowej Central Statistical Agency, <http://www.csa.gov.et> [13.05.2017].

	1994	2007
EOTC	50,6%	43,5%
muzułmanie	32,8%	33,9%
protestanci	10,2%	18,6%
religie rodzime	4,6%	2,6%
katolicyzm	0,9%	0,7%
inne	0,9%	0,6%

W podobnie liberalnym duchu była prowadzona także polityka państwa wobec wyznań. Artykuł 11 konstytucji wprowadził rozdział państwa i religii, zaś w artykule 27 zawarto gwarancję wolności sumienia i wyznania. Ten zwrot w dotychczasowym podejściu do władz odczuli szczególnie mocno muzulmanie i protestanci, dotychczas na różne sposoby marginalizowani.

Polityczna rola religii wzrosła, jak się wydaje, od roku 2005, kiedy to odbyły się w Etiopii powszechnie krytykowane wybory parlamentarne, a rząd EPRDF zainicjował coraz brutalniejsze traktowanie swoich politycznych przeciwników. Wobec coraz drastyczniejszych ograniczeń w sferze wolności obywatelskich, religia – sfera, gdzie ingerencja państwa była stosunkowo niewielka – stała się niejako alternatywnym sposobem artykułowania swoich dążeń i budowania własnej tożsamości<sup>53</sup>.

Etiopia po 1991 r. jest niewątpliwie państwem świeckim. Istnieją jednak różne modele świeckości państwa, z których jako dwa szczególnie charakterystyczne wymienia się amerykański i francuski. Różni je przede wszystkim stopień przyzwolenia na ekspresję religijności w sferze publicznej, w tym zwłaszcza na obszarze instytucji państwowych, jak np. szkoły czy urzędy. Etiopia z jej powściągliwością w deklaracjach religijnych ze strony urzędników publicznych czy opisanymi poniżej próbami usunięcia symboliki religijnej z państwowych uczelni i uroczystości zdaje się zmierzać w kierunku modelu francuskiego.

Niewątpliwie natomiast symbolika religijna została całkowicie usunięta z państwowego dyskursu. Dobrym przykładem są tu obchody milenijne, kiedy w Etiopii świętowano nastanie roku 2000 według kalendarza etiopskiego (na przełomie 2007 i 2008 r. w kalendarzu gregoriańskim). Podczas licznych wydarzeń towarzyszących obchodom zrezygnowano z jakichkolwiek odniesień do religii, w tym nawet do legendy o Salomonie i królowej Saby, w której przez wieki dopatrywano się źródeł etiopskiej państwowości<sup>54</sup>.

#### POSZUKIWANIE SWOJEGO MIEJSCA W PAŃSTWIE WIELORELIGIJNYM

Wprowadzona przez EPRDF równość religijna i świeckość państwa wywołała u ortodoksyjnych chrześcijan zrozumiałe obawy. Po raz pierwszy Kościół nie miał oparcia we władzy centralnej. W odróżnieniu od muzulmanów czy protestantów, chrześcijanie etiopscy

<sup>53</sup> Jon Abbink, *Religion in Public Spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia*, „African Affairs” 2011, t. 110, nr 439, s. 253–254.

<sup>54</sup> Izabela Orłowska, *Forging a Nation: the Ethiopian Millennium Celebration and the Multi-ethnic State*, „Nations and Nationalism” 2013, t. 19, nr 2, s. 296–316. Nie bez znaczenia mógł też być w tym kontekście fakt, iż kluczowym sponsorem obchodów był etiopsko-saudyjski biznesmen Mohammed Al-Amoudi.

nie mogli też rozwijać współpracy z pobratymcami z innych krajów – ich Kościół był wszak autokefaliczny zaś kontakty z innymi kościołami ortodoksyjnymi miały głównie charakter symboliczny. Skądinąd położenie innych kościołów ortodoksyjnych, jak choćby najbliższych Etiopczykom Koptów w Egipcie, było i jest nierzadko dużo trudniejsze, niż ma to miejsce w Etiopii.

Niemal od razu po zwycięstwie EPRDF nad Därgiem Kościół znalazł się w centrum uwagi nowej władzy. Patriarcha Märgorewos abdykował, jak powszechnie się uważa pod naciskiem rządzących. Jego miejsce zajął wybrany przez Święty Synod Pawłos. Jakkolwiek nie wchodziło w kwestię legalności wyboru Pawłosa, to jednak zauważono, że był on z pochodzenia Tigrajczykiem, dokładnie tak jak premier Mäläs. Wydarzenia te miały istotne reperkusje, które będą omówione w dalszej części tekstu.

Można odnieść wrażenie, że państwo etiopskie istotnie starało się nie ingerować prawnie w działalność związków religijnych. Konkretnie uregulowania z tego okresu zdają się dotyczyć bardziej realiów islamu niż chrześcijaństwa. Przykładowo, w 2008 r. ministerstwo edukacji wydało dyrektywę dotyczącą religii w przestrzeni publicznej instytucji akademickich<sup>55</sup>. Podnoszone w niej kwestie takie jak stosowność stroju czy wspólne modlenie się w godzinach nauki są z punktu widzenia ortodoksyjnych chrześcijan raczej nieistotne.

W wypadkach, gdy działalność państwa jest wyraźnie sprzeczna z moralnym nauczaniem Kościoła, jego głos sprzeciwu wydaje się stosunkowo słaby. Dobrym przykładem są tu kwestie związane ze zdrowiem reprodukcyjnym. W maju 2005 rząd rozszerzył katalog przypadków, w których możliwa jest legalna aborcja, od dawna propaguje też antykoncepcję hormonalną w celu zmniejszenia przyrostu naturalnego oraz używanie prezerwatyw w celu chronienia się przed zakażeniem HIV. W tych kwestiach Kościół nie atakuje wprost polityki rządowej, ale stara się raczej propagować swój punkt widzenia i zaproponować alternatywy zgodne ze swoim nauczaniem.

## POWSTANIE ERYTREJSKIEGO KOŚCIOŁA ORTODOKSYJNEGO

Splot wielu okoliczności sprawił, że mieszkańcy północnej części Wyżyny Abisyńskiej i części afrykańskiego wybrzeża Morza Czerwonego, mimo językowych i kulturowych związków z Etiopią, wykształcili silne poczucie odrębności<sup>56</sup>. Kulminacją tej narastającej przez wieki sytuacji było uzyskanie przez Erytreę (jak od czasów włoskiej działalności kolonialnej w Afryce nazywano te tereny) niepodległości od Etiopii w 1991 r.

W momencie uzyskania niepodległości około 4,5-milionowa populacja Erytrei składała się ze zblizonej liczby wyznawców chrześcijaństwa i islamu<sup>57</sup>. Stosunkowo nieliczną (choć proporcjonalnie większą niż w Etiopii) część chrześcijan stanowili katolicy, większość z nich byli to jednak posługujący się językiem tigrinia wierni Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego.

---

<sup>55</sup> Po amharsku „*Betəmhərt tǎqʷamat yāaməlko sərʼatən bāmimälākkät yewätta məmmariya*”. Pełny tekst dyrektywy dostępny m.in. na [https://issuu.com/redwanppa/docs/dressing\\_code\\_in\\_ethiopia](https://issuu.com/redwanppa/docs/dressing_code_in_ethiopia) [15.01.2017].

<sup>56</sup> Seifu Gebru, *Geneza konfliktu etiopsko-erytrejskiego*, „Investigaciones Linguisticae” 2003, nr 9, s. 51–63.

<sup>57</sup> Jonathan Miran, *A Historical Overview of Islam in Eritrea*, „Die Welt Des Islams” 2005, t. 45, nr 2, s. 213.

W 1991 r. w obecności późniejszego prezydenta kraju Isayyasa 'Afawärqi odbył się synod, podczas którego pięciu spośród piętnastu urzędujących na terenie kraju opatów klasztorów zostało podniesionych do rangi biskupów. W 1994 r. decyzja ta została zatwierdzona przez patriarchę Kościoła Koptyjskiego Szenudę III. W 1995 r. uznano niezależność Erytrejskiego Kościoła Ortodoksyjnego, a w 1998 r. w Kairze Filóppos został konsekrowany jako pierwszy patriarcha nowej wspólnoty<sup>58</sup>. Znamienne, że *abunä Pawlos*, choć doprowadził do polubownego rozdziału obu kościołów, nie wziął w tej ceremonii udziału.

Stosunki pomiędzy Etiopią a Erytreą systematycznie pogarszały się od momentu uzyskania przez tę drugą niepodległości, czego kulminacją była wojna w latach 1998–2000. Kościoły ortodoksyjne po obu zwaśnionych stronach wykonywały w czasie wojny ostrożne pokojowe gesty. Gdy w 2006 r. patriarcha Erytrei Antonyos został z woli rządzących zdjęty z urzędu i uwięziony, EOTC nie uznał prawowitości wyboru jego następcy. Otwartą pozostaje kwestia, na ile wspólne dziedzictwo religijne może okazać się w przyszłości czynnikiem sprzyjającym normalizacji stosunków pomiędzy oboma krajami oraz czy wspólne uczestnictwo w praktykach religijnych w diasporze może przyczynić się do zażegnania animozji pomiędzy Etiopczykami a Erytrejczykami<sup>59</sup>.

#### TRUDNE KONTAKTY Z DIASPORĄ ETIOPSKĄ

Etiopczycy należą do tych narodów, których rozsiana po świecie diaspora jest liczna i dobrze zorganizowana oraz pielęgnuje swoją tożsamość i wywiera realny wpływ na sytuację swojej ojczyzny. Działalność diaspory przejawia się w takiej działalności jak: zakładanie emigracyjnych organizacji politycznych, tworzenie stron internetowych publikujących treści, którym ciężko byłoby się przebić w Etiopii, wywieranie wpływu na rządy innych państw (np. USA) oraz organizacje międzynarodowe, zbieranie pieniędzy na wspieranie rozmaitych (także opozycyjnych) inicjatyw<sup>60</sup>.

W obliczu wzrostu liczebności diaspory Etiopski Kościół Ortodoksyjny rozpoczął niemal jednocześnie z uzyskaniem autokefalii budowę struktur poza Etiopią<sup>61</sup>. I tak już w 1959 r. powstała pierwsza parafia Kościoła Etiopskiego w USA. W 1972 r. utworzono archidiecezję dla Ameryki, od 1979 r. z siedzibą w Nowym Jorku. W 1983 r. erygowano pierwszą parafię w Niemczech, w 1993 r. we Włoszech, a w 1991 został wyznaczony pierwszy biskup dla Europy. W niektórych krajach, m.in. w Grecji czy Norwegii, nie ma parafii, a etiopscy wierni korzystają z przybytków innych wyznań chrześcijańskich<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Rainer Voigt, *Die Erythräische-Orthodoxe Kirche*, „Orient Christianus” 1999, t. 83, s. 187–192.

<sup>59</sup> Tego rodzaju zbliżenie zostało odnotowane dla zielonoświątkowców etiopskich i erytrejskich w Rzymie. Por. Osvaldo Costantini, *Be Yesus Sh'm: Breaking with the National Past in Eritrean and Ethiopian Pentecostal Churches in Rome*, w: Mariano Pavanello (red.), *Perspectives on African Witchcraft*, Routledge, New York 2017, s. 165–184.

<sup>60</sup> Terrence Lyons, *The Ethiopian Diaspora and Homeland Conflict*, w: Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra, Shiferaw Bekele (red.), *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies: Trondheim 2009*, t. 2, Department of Social Anthropology, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim 2009, s. 589–599.

<sup>61</sup> Oczywiście znaczną część etiopskiej diaspory stanowią także muzułmanie. Na ten temat zob. Dereje Feyissa, *The Transnational Politics of the Ethiopian Muslim Diaspora*, „Ethnic and Racial Studies” 2012, t. 35, nr 11, s. 1893–1913.

<sup>62</sup> Christine Chailot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: A Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris 2002, s. 54–63.

Szczególną rolę odgrywa liczna i dobrze zorganizowana diaspora amerykańska. Jej znaczenie uwidoczniło się już w pierwszych latach po upadku Därgu. To w USA znalazł schronienie patriarcha Märqorewos. Okoliczności jego abdykacji doprowadziły do istotnej schizmy wśród diaspery amerykańskiej. Część wiernych nie uznaje wspomnianej abdykacji, uważając nowego patriarchę za nielegalnie wybranego. Co więcej, Märqorewos zgromadził wokół siebie biskupów i księży, co z czasem doprowadziło do powstania alternatywnego Świętego Synodu (ang. Legal Holy Synod in Exile), który zaczął wyświęcać własnych biskupów<sup>63</sup>.

Nieuznający abdykacji patriarchy księża i biskupi przejęli wiele parafii w USA, Europie i Australii, do czego przyczyniła się także narastająca w diasporze opozycja wobec władzy centralnej w Addis Abebie. Wielu wiernych patrzy jednak nieprzychylnie na ten spór, uważając za niestosowne mieszanie religii z polityką i demonstrowanie swojej lojalności wobec etiopskiej hierarchii bądź też stara się zachować neutralność.

Zarazem, cały czas utrzymywane kontakty pomiędzy etiopskim klerem a wiernymi w diasporze istotnie wpływają na współczesne oblicze EOTC. Wielu księży zdobywa swoje duszpasterskie doświadczenie w USA, skąd wracają z ideami mającymi tchnąć nowe życie we wspólnotę, której historia sięga starożytności. Pobyt w USA, jak pokazuje praktyka, sprzyja karierze w strukturach EOTC<sup>64</sup>.

#### NOWE RUCHY RELIGIJNE W ŁONIE ORTODOKSJI

Jak wynika chociażby z danych spisowych przytoczonych powyżej, najistotniejszą zmianą na mapie wyznaniowej Etiopii jest wzrost udziału protestantów w ogóle populacji. Pod tym określeniem należy rozumieć kościoły tradycji zielonoświątkowej określane również jako kościoły charyzmatyczne, których popularność stale rośnie już od lat 50. XX w.<sup>65</sup>.

Mówiąc o Kościele, trzeba wspomnieć również o rozmaitych formach samoorganizacji wiernych. Wśród rozmaitych organizacji działających wśród chrześcijan ortodoksyjnych, szczególne miejsce odgrywa Mahbärä Qəddusan (w języku gyyz: „zgromadzenie świętych”). Stowarzyszenie to powstało w latach 80. XX w., początkowo skupiając głównie studentów. Z czasem stało się ono swoistym łącznikiem pomiędzy patriarchatem a wiernymi. Mahbärä Qəddusan potrafiło bardzo efektywnie propagować swoje przesłanie, niegdyś za pomocą mediów drukowanych, obecnie głównie elektronicznych.

Z biegiem czasu jednak Mahbärä Qəddusan zaczęło ideologicznie oddalać się od etiopskiego episkopatu. W swoich publikacjach członkowie ruchu zaczęli m.in. krytykować rozdział państwa od kościoła oraz ostrzegać przed „muzulmańskim ekstremizmem”

---

<sup>63</sup> Walle Engedayehu, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church in the Diaspora: Expansion in the midst of Division*, „African Social Science Review” 2013, t. 6, nr 1, s. 115–133.

<sup>64</sup> Np. obecnie panujący *abunä* Matyas w latach 80. XX w. przebywał na wygnaniu w USA. Wrócił do Etiopii po przemianach, by wkrótce potem udać się znowu do USA w charakterze arcybiskupa na Amerykę Północną. Podczas swojego urzędowania był zaangażowany w dialog pomiędzy zwaśnionymi synodami. W 2009 r. objął godność biskupa Jerozolimy, by w 2013 r. zostać patriarchą Etiopii.

<sup>65</sup> Zob. m.in. Serge Dewel, *Mouvement charismatique & pentecôtisme en Éthiopie: identité & religion*, L'Harmattan, Paris 2014; Jorg Hausteijn, *Pentecostal and Charismatic Christianity in Ethiopia: a Historical Introduction to a Largely Unexplored Movement*, w: Hatem Elliesie (red.), *Multidisciplinary Views on the Horn of Africa*, Rüdiger Köppe, Köln 2014, s. 109–127.

i zbyt dużym ich zdaniem rozprzestrzenianiem się islamu<sup>66</sup>. W swoim konserwatywnym przesłaniu Mahbārā Qəddus zachęca wiernych do powrotu do źródeł kościoła poprzez propagowanie postów, abstynencji seksualnej czy małżeństw kościelnych. Ideologia ruchu ma także odcień wyraźnie antyzachodni czy też post-kolonialny, gdy wypowiada się przeciwko takim zjawiskom jak sekularyzm (amh. *alāmawinnāt*), anarchizm<sup>67</sup> (amh. *sər 'at albaññnāt*) czy radykalizm<sup>68</sup> (amh. *akrarinnāt*)<sup>69</sup>. Nie cofa się przed krytykowaniem hierarchii kościelnej, choć stroni od deklaracji politycznych. Jak się wydaje, wśród jego zwolenników przeważają stosunkowo dobrze wykształceni i względnie młodzi mężczyźni z klasy średniej.

Osobną kwestią jest, na ile ogromne rozpowszechnienie się kościołów charyzmatycznych w Etiopii wpływa na przemiany w obyczajowości EOTC. By zrozumieć zależność pomiędzy obiema tradycjami trzeba zauważyć, że w tradycji EOTC znajdują się elementy doskonale znane z obserwacji współczesnych kościołów charyzmatycznych. Można tu wskazać takie fenomeny, jak: obecność charyzmatyków, którzy lekceważą oficjalną hierarchię i gromadzą wokół siebie wiernych, wiara w cudowne uzdrowienia, zwyczaj wypędzania złych duchów czy istotna rola muzyki i tańca w wywoływaniu stanu uniesienia religijnego<sup>70</sup>. Wszystkie powyższe elementy można odnaleźć już w spisywanych przez wieki w języku gyyz żywotach mnichów, w liturgii EOTC a zwłaszcza w działalności *däbtära*<sup>71</sup>. Współcześnie te elementy zdają się ulegać reinterpretacji i dostosowaniu do wyzwań współczesności i urbanizacji.

## KONKLUZJE

Przez wieki Kościół Etiopski cieszył się uprzywilejowaną pozycją w Cesarstwie Etiopskim, mając olbrzymi wpływ na jego kulturę. Po przemianach 1991 r. ciągle stanowi punkt odniesienia dla milionów mieszkańców Etiopii, został jednak w znacznym stopniu pozbawiony oparcia w państwie i zrównany prawnie z innymi wyznaniem. Dla kleru oznacza to konieczność aktywnego zabiegania o wpływy i przeciwdziałania konkurencji przede wszystkim ze strony wspólnot charyzmatycznych. Z punktu widzenia wiernych wiara chrześcijańska przestała być elementem naturalnego porządku świata, stała się za to częścią konstruowanej na nowo tożsamości, którą trzeba eksponować i manifestować.

<sup>66</sup> Terje Østebø, *Islam and State Relations in Ethiopia: from Containment to the Production of a "Governmental Islam"*, „Journal of the American Academy of Religion” 2013, t. 81, nr 4, s. 1041.

<sup>67</sup> Pod tym pojęciem ideolodzy MQ rozumieją unikanie praktyk zinstytucjonalizowanej religii.

<sup>68</sup> Jest on przypisywany zarówno islamowi, jak i zachodniej ideologii liberalnej.

<sup>69</sup> Tak wyrażony pogląd można znaleźć np. w felietonie na oficjalnej stronie MQ: <http://eotcmk.org/site/-mainmenu-24/--mainmenu-26/2059-2016-01-06-tehadeso-amelekote-seyetane> [15.01.2017].

<sup>70</sup> Istotna różnica w mentalności wyznawców obu odmian chrześcijaństwa polega na tym, że o ile EOTC tradycyjnie akcentuje w swoim nauczaniu ascezę, wstrzemięźliwość i pogodzenie z losem, kościoły charyzmatyczne głoszą, że wierni otrzymują za swoją pobożność nagrodę w postaci dobrobytu na ziemi.

<sup>71</sup> *Däbtära* (z greckiego δῆφῆρα) to specyficznie etiopska instytucja. Jej członkowie mają status pośredni pomiędzy świeckimi a duchowieństwem. Nie mają prawa sprawować mszy, ale zarazem msza nie może się odbyć bez ich uczestnictwa. Podczas mszy intonują hymny i wykonują taniec liturgiczny. Na co dzień utrzymują się z ziołolecznictwa i wyrabiania amuletów o magicznych właściwościach. Zob. Kay Kaufman Shelemay, *The Musician and Transmission of Religious Tradition: the Multiple Roles of the Ethiopian Däbtära*, „Journal of Religion in Africa” 1992, t. 22, nr 3, s. 242–260.



## BIBLIOGRAFIA

- Abbink Jon, *Religion and Politics in Africa. The Future of "the Secular"*, „Africa Spectrum” 2014, t. 49, nr 3, s. 83–106.
- Abbink Jon, *Religion in Public Spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia*, „African Affairs” 2011, t. 110, nr 439, s. 253–274.
- Ancel Stéphane, *Centralization and Political Changes: The Ethiopian Orthodox Church and the Ecclesiastical and Political Challenges in Contemporary Times*, „Rassegna di Studi Etiopici” 2011, [n. s.] t. 3, s. 1–26.
- Ancel Stéphane, *The Centralization Process of the Ethiopian Orthodox Church. An Ecclesiastical History of Ethiopia during the 20th Century*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 2011, t. 106, nr 3–4, s. 497–520.
- Ancel Stéphane, *L'Église orthodoxe d'Éthiopie à la veille d'une révolution (1971–1974)*, „Cahiers d'Études Africaines” 2009, t. 196, nr 4, s. 925–952.
- Ancel Stéphane, Éloi Ficquet, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC) and the Challenges of Modernity*, w: Gerard Prunier, Éloi Ficquet (red.), *Understanding Contemporary Ethiopia*, Hurst & Co., London 2015, s. 63–91.
- Ayele Taklahāymānot, *The Egyptian Metropolitan of the Ethiopian Church*, „Orientalia Christiana Periodica” 1988, t. 54, s. 175–222.
- Bartnicki Andrzej, Joanna Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław [etc.] 1987.
- Bausi Alessandro, *Numismatica aksumita, linguistica e filologia*, „Annali – Istituto Italiano di Numismatica” 2003, t. 50, s. 157–175.
- Bernard Étienne, Abraham J. Drewes, Roger Schneider, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, t. 1, Boccard, Paris 1991.
- Boylston Tom, *The Shade of the Divine: Approaching the Sacred in and Ethiopian Orthodox Christian Community*, [B.w.], London 2012.
- Böll Verena, Steven Kaplan, Andreu Martinez d'Alòs-Moner, Evgenia Sokolinskaia (red.), *Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological Insights*, Lit Verlag, Münster 2005.
- Breyer Francis, *Das Königreich Aksum. Geschichte und Archäologie Abessinien in der Spätantike*, Verlag Philipp von Zabern, Darmstadt-Mainz, 2012.
- Chaillot Christine, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: A Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris 2002.
- Cohen Leonardo, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555–1632)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009.
- Costantini Osvaldo, *Be Yesus Sh'm: Breaking with the National Past in Eritrean and Ethiopian Pentecostal Churches in Rome*, w: Mariano Pavanello (red.), *Perspectives on African Witchcraft*, Routledge, New York 2017, s. 165–184.
- Crummey Donald, *Church and Nation: the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (from the Thirteenth to the Twentieth Century)*, w: Michael Angold (red.) *The Cambridge History of Christianity*, t. 5, *Eastern Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 457–487.
- Derat Marie-Laure, *Les donations du roi Lālibalā: éléments pour une géographie du royaume chrétien d'Éthiopie au tournant du XIIe et du XIIIe siècle*, „Annales d'Éthiopie” 2010, t. 25, s. 19–42.
- Dereje Feyissa, *The Transnational Politics of the Ethiopian Muslim Diaspora*, „Ethnic and Racial Studies”, 2012, t. 35, nr 11, s. 1893–1913.
- Dereje Feyissa, Bruce B. Lawrence, *Muslims Renegotiating Marginality in Contemporary Ethiopia*, „The Muslim World” 2014, t. 104, nr 3, s. 281–305.
- Dewel Serge, *Mouvement charismatique & pentecôtisme en Éthiopie: identité & religion*, L'Harmattan, Paris 2014.
- Erllich Haggai, *Identity and Church: Ethiopian-Egyptian Dialogue, 1924–59*, „International Journal of Middle East Studies” 2000, t. 32, nr 1, s. 23–46.
- Gajda Iwona, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste*, Boccard, Paris 2009.
- Gascon Alain, Bertrand Hirsch, *Les espaces sacrés comme lieux de confluence religieuse en Éthiopie*, „Cahiers d'Études Africaines” 1992, t. 32, nr 128, s. 689–704.

- Haile Larebo, *The Orthodox Church and the State in the Ethiopian Revolution*, „Religion in Communist Lands” 1986, t. 14, nr 2, s. 148–159.
- Haustein Jorg, *Pentecostal and Charismatic Christianity in Ethiopia: a Historical Introduction to a Largely Unexplored Movement*, w: Hatem Elliesie (red.), *Multidisciplinary Views on the Horn of Africa*, Rüdiger Köppe, Köln 2014, s. 109–127.
- [Haylä Šállase], *Text of Haile Selassie's Address to U. S. Congress*, „New York Times” 29 maja 1954, s. 4.
- Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?: towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, „Journal of Religion in Africa” 2006, t. 36, nr 1, s. 4–22.
- Kaplan Steven, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, Steiner, Wiesbaden 1984.
- Kaufman Shelemay Kay, *The Musician and Transmission of Religious Tradition: the Multiple Roles of the Ethiopian Däbtära*, „Journal of Religion in Africa” 1992, t. 22, nr 3, s. 242–260.
- Kropp Manfred, *Die Stimme der Opposition in der äthiopischen Geschichtsschreibung. Kaiser und Kirche in Äthiopien*, w: Michael Kohlbacher (red.), *Horizonte der Christenheit: Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, Erlangen 1994, s. 36–48.
- Hammerschmidt Ernst, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*, Kohlhammer, Stuttgart 1963.
- Henze Paul B., *Layers of Time: A History of Ethiopia*, Palgrave, London 2000.
- Littmann Enno, *Deutsche Aksum-Expedition*, t. 4, *Sabaische, griechische und altabessinische Inschriften*, Georg Reimer, Berlin 1913.
- Lusini Gianfrancesco, *Le monachisme en Éthiopie. Esquisse d'une histoire*, w: Florence Jullien, Marie-Joseph Pierre (red.), *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences*, Brepols, Turnhout 2011, s. 133–147.
- Lyons Terrence, *The Ethiopian Diaspora and Homeland Conflict*, w: Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra, Shiferaw Bekele (red.), *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies: Trondheim 2009*, t. 2, Department of Social Anthropology, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim 2009, s. 589–599.
- Mantel-Niećko Joanna, *The Role of Land Tenure in the System of Ethiopian Imperial Government in Modern Times*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1980.
- Mantel-Niećko Joanna, Maciej Ząbek (red.), *Róg Afryki: historia i współczesność*, Trio, Warszawa 1999.
- Marrassini Paolo, *Frustula nagranitica*, „Aethiopica” 2011, t. 14, s. 7–32.
- Meron Zeleke, *Cosmopolitan Youth Religious Movements in Ethiopia: Ethiopian Orthodox Täwahedo Youth as Vanguard and Self-Appointed Masters of Ceremony*, „Northeast African Studies” 2015, t. 15, nr 2, s. 65–92.
- Miran Jonathan, *A Historical Overview of Islam in Eritrea*, „Die Welt Des Islams” 2005, t. 45, nr 2, s. 177–215.
- Munro-Hay Stuart C., Bent Juel-Jensen, *Aksumite Coinage*, Spink, London 1995.
- Nosnitsin Denis, *Wäbe Haylä Maryam*, w: Siegbert Uhlig, Alessandro Bausi (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Harrassowitz, Wiesbaden 2010, s. 1169–1172.
- Orłowska Izabela, *Forging a Nation: the Ethiopian Millennium Celebration and the Multiethnic State*, „Nations and Nationalism” 2013, t. 19, nr 2, s. 296–316.
- Ottaway Marina, David Ottaway, *Ethiopia: Empire in Revolution*, Africana Publishing Co. New York 1978.
- Østebø Terje, *Islam and State Relations in Ethiopia: from Containment to the Production of a “Governmental Islam”*, „Journal of the American Academy of Religion” 2013, t. 81, nr 4, s. 1029–1060.
- Patterson Amy S., *Religion and the Rise of Africa*, „Brown Journal of World Affairs” 2014, t. 21, nr 1, s. 181–196.
- Phillipson David, *Foundations of an African Civilisation. Aksum & the Northern Horn 1000 BC–AD 1300*, James Currey, Woodbridge 2012.
- Pirotte Jean, *De l'éclipse au retour? Regards historiques sur le flux et le reflux des religions africaines*, „Histoire et Missions Chrétiennes” 2007, nr 3, s. 23–42.

- The Revised Constitution of Ethiopia: Proclamation Promulgating the Revised Constitution of the Empire of Ethiopia*, Berhanena Selam Printing Press, Addis Ababa 1955.
- Rubinkowska-Anioł Hanna, *The Paintings in St. George Church in Addis Ababa as a Method of Conveying Information about History and Power in 20th-Century Ethiopia*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 2015, t. 49, s. 115–141.
- [Rufinus Aquileiensis], *Tyranni Rufini aquileiensis presbyteri opera omnia quæ de suo elucubravit* [...] Garnier Fratres, Parisiis 1878.
- Salvo Mario Di, *Le rovine delle basiliche aksumite (IV/VII sec.)*. Un'analisi architettonica, w: Zarzecczy Rafał (red.) *Aethiopia fortitudo ejus: studi in onore di monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80o compleanno*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2015, s. 181–201.
- Seifu Gebru, *Geneza konfliktu etiopsko-erytrejskiego*, „Investigaciones Linguisticae” 2003, nr 9, s. 51–63.
- Shenk Calvin E., *Church and State in Ethiopia: from Monarchy to Marxism*, „Mission Studies” 1994, t. 11, nr 1, s. 203–226.
- Shiferaw Bekele, *Reflections on the Power Elite of the Wära Seh Mäsfenate (1786–1853)*, „Annales d'Éthiopie” 1990, t. 15, s. 157–179.
- Stoffregen-Pedersen Kirsten, *Les Éthiopiens*, Brepols, Turnhout 1990.
- Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270–1527*, Clarendon Press, Oxford 1972.
- Trimingham J. Spencer, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, London 1952.
- Voigt Rainer, *Die Erythräische-Orthodoxe Kirche*, „Orient Christianus” 1999, t. 83, s. 187–192.
- Walle Engedayehu, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church in the Diaspora: Expansion in the midst of Division*, „African Social Science Review” 2013, t. 6, nr 1, s. 115–133.
- Woo-Cumings Meredith (red.), *The Developmental State*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- Yaqob Beyene, *Controversie cristologiche in Etiopia*, [B.w.], Napoli 1977.

## ZRÓDŁA INTERNETOWE

- Central Statistical Agency of Ethiopia, <http://www.csa.gov.et> [13.05.2017].
- Mäzgabä Səəlat, <http://128.100.218.174:8080/login.jsp>, login i hasło „student” [13.05.2017].



## CHWALEBNA PRZESZŁOŚĆ ARABSKA W OBRAZACH RENESANSU LITERATURY XIX I XX W.\*

ABSTRACT: The Arabic world is proud of its past and grandeur of former times dating to the pre-islam period and the era of the rise of Islam. The article is an attempt to describe the theme of glory in the Arab literature of the renaissance concerning this region from the turn of the 19th and 20th centuries. During this time a new Arabic literature developed and it included the so-called poetry of traditional current and drama as an innovatory literary form called neoclassicism, which had not previously existed. Both genres referred to the brilliant past of Arabia and the Muslim civilization, encouraging Arabs to embrace its revival. These genres were basing on the motif of *majd* – ‘glory’, ‘praise’, ‘fame’. The poetry included, first of all, panegyrics and poems expressing a longing for previous glory while neoclassic dramatists presented the same theme with examples of ancient communities, tribal legends and the history of the Arabic-Muslim Caliphate. The article aims to show the literary pictures of Arabic grandeur and glory outlined by the renaissance writers. With reference to the changes in literature, the paper argues that since the 1950s, poetry and drama writers have rejected the concept of a glorious past and criticized the dreadful and inglorious moments in the history of Arab regions.

KEYWORDS: Arabic renaissance, poetry, neoclassic drama, history, glory

Świat arabski jest dumny ze swojej przeszłości i dawnej świetności, zwłaszcza z okresu rozkwitu islamu. Wciąż żywa pamięć historyczna odnotowuje chlubne wydarzenia. Nawet o tych sprzed wieków mówi się tak, jakby miały miejsce niedawno, kilka lat czy nawet kilka tygodni wcześniej. Arabowie pamiętają historię, w razie potrzeby przytaczają długie nazwiska kalifów czy władców muzułmańskich, co więcej wciąż powtarzają z pamięci fragmenty obszernych staroarabskich kasyd, napisanych w dzisiaj nieużywanej formie językowej, którymi potrafią się głęboko wzruszać. Poezja, tak jak przed wiekami zajmuje wysokie miejsce w hierarchii wartości Arabów. W środowiskach arabskich panuje orientacja, którą Jerzy Chłopecki<sup>1</sup> nazywa retrospektywną, typową dla stanowienia jednorodnej wspólnoty w przeciwieństwie do orientacji prospektywnej cechującej grupy organizujące się na zasadzie wspólnych interesów. Dowodzi tego i kultura, i literatura. W kulturze przetrwały najdawniejsze zwyczaje, silne są struktury plemienne, po dawnemu panna młoda otrzymuje *mahr*, czyli dar ślubny od narzeczonego, żywe są praktyki magiczne, a dzinny i złe oko mogą zagrozić nawet światłym umysłom.

W ujęciu pamięci historycznej literatura wspiera kulturę, nadając przeszłości aktualny wymiar i odnosząc ją do czasów współczesnych, pokazuje, że minione wydarzenia wciąż

---

\* Artykuł na podstawie referatu wygłoszonego podczas III Ogólnopolskiej Konferencji Orientalistycznej „Pamięć historyczna w kulturach krajów Azji i Afryki” zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne i Wydział Orientalistyczny UW w dniach 18–19 kwietnia 2016 r. na Uniwersytecie Warszawskim.

<sup>1</sup> Jerzy Chłopecki, *Ciągłość, zmiana i powrót*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1997, s. 109.

niepokoją i budzą emocje. Dla umysłów arabskich historia jest tożsama z potęgą i świetnością, a słabsze momenty przysłania poczuciem sukcesu, który przypadał zwłaszcza na wieki od VI do X, kiedy kwitła kultura zwana klasyczną.

W początkach odrodzenia (*An-Nahda*) na przełomie XIX i XX w. i w późniejszych dekadach w nowej literaturze arabskiej rozwija się topos chwalebnej przeszłości. Pojęciu temu odpowiada zwłaszcza koncepcja *madżdu* – ‘chwały’, ‘sławy’, ‘glorii’, ‘świetności’, której przykładów dostarcza zarówno poezja, jak i dramat. Pisarze odrodzenia z jednej strony dążyli do odnowy sztuki poetyckiej, rozwijając tu nurt tradycyjny poezji, z drugiej ukształtowali dramat jako nową formę literacką, pozbawioną precedensu we wcześniejszej literaturze. Nurt tradycyjny poezji zmierza do jej odnowy drogą syntezy klasycznych wzorów poetyckich oraz nowoczesnych treści. Z drugiej strony źródłem tej samej ideologii jest dramat neoklasyczny. Obie formy powstają na przełomie XIX i XX w. i w kolejnych dekadach (mniej więcej do lat 60. XX w., z różnymi przesunięciami w czasie).

Pisarze odrodzenia, wyrażający chwałę przeszłości, to humaniści, przeważnie światli reformatorzy literatury, o szeroko pojętym dostępie do edukacji, poeci i dramaturdzy. Są to: Ahmad Szauki (1869–1932), uważany za pierwszego arabskiego autora dramatów poetyckich<sup>2</sup>, Hafiz Ibrahim (1870–1932), Aziz Abaza (1898–1973)<sup>3</sup>, Ali Ahmad Bakasir (1910–1969), Taufik al-Hakim (1898–1987) czy Mahmud Tajmur (1894–1973) z Egiptu; Adnan Mardam (1988–1917) z Syrii, Dżamil Sidki az-Zahawi (1863–1936), Maruf ar-Rusafi (1875–1945) z Iraku. Szczególne zasługi w rozwoju poezji nurtu tradycyjnego i dramatu neoklasycznego położył Szauki, który otrzymał przydomek *Amir asz-Szu'ara* („Książę Poetów”). Jest on autorem podziwianym i naśladowanym. To zwłaszcza ten pisarz przysłużył się do rozwoju *toposu chwały* w literaturze odrodzenia. W obecnym artykule często pojawiają się przykłady z jego utworów.

Przykładem dramatopisarza, który całą swoją twórczość poświęca dawnej chwale dzisiejszych obszarów arabskich jest Adnan Mardam. Motyw chwały okresu starożytności pojawia się w takich jego dramatach jak: *Al-Malika Zanubja* („Królowa Zenobia”) i *Ghada Afamija* („Dziewczyna z Apamei”), świetność kultury arabskiej, ale i jej tragiczne momenty znajdują swój wyraz w sztukach: *Abd ar-Rahman ad-Dachil* (imię własne), *Al-Abbasa* (imię własne), *Masra Gharnata* („Upadek Grenady”), *Rabi'a al-Adawijja* (imię własne), *Dżamil wa-Busajna* („Dżamil i Busajna”), *Al-Halladz* (imię własne), *Masra al-Husajn* („Męka Husajna”)<sup>4</sup>.

W odrodzeniu zarówno poeci, jak i dramatopisarze pragnęli wpoić odbiorcom patriotyzm, pojmowany zarówno jako ograniczony do własnego kraju, jak i obejmujący cały świat arabski czy nawet *ummę* – gminę, wspólnotę muzułmańską<sup>5</sup>, zaś na tle powszechnego konserwatyizmu – wiarę w postęp i oświatę. Do tych celów dopasowywano bohaterów literackich i formy świata przedstawionego.

Literaci wyrażają chwałę *madżd*, kierując się estetyką dawnej poezji. Echa opłakiwania opuszczonego obozowiska, koniecznego we wstępie lirycznym do staroarabskiej kasydy,

<sup>2</sup> Mustafa Mahmud Badawi, *Modern Arabic Drama in Egypt*, Cambridge University Press, 1998, s. 207.

<sup>3</sup> Por. Ewa Machut-Mendecka, *Neoclassicism and the Return to Sources in the Egyptian Drama*, „Rocznik Orientalistyczny” 1984, t. 43, s. 86.

<sup>4</sup> Por. ibidem, s. 184.

<sup>5</sup> Por. Husajn Hamawi, *Al-Ittidżah al-kaumi fi masrah Adnan Mardam asz-sziri*, („Kierunek narodowy w dramacie poetyckim Adnana Mardama”), Ittihad al-Kuttub al-Arab, Damaszek 1999, s. 8.

pobrzmiwiają w pierwszych słowach wiersza renesansowego poety Muhammada Ridy asz-Szabibiego z Iraku:

Czego chcą od poetów oplakujących dawne siedziby  
Gdy ja utraciłem Damaszek, a przed nim Bagdad<sup>6</sup>.

Poeci i dramatopisarze dochowują wierności ogólnym zasadom warsztatu literackiego:

Dzieło literatury pięknej, stwarzając pewien obraz rzeczywistości, jest równocześnie narzędziem przekształcenia estetycznej i ideowej świadomości czytelników. Tak rozumianej funkcji wychowawczej literatury nie należy odłączać od jej funkcji poznawczej, a tym bardziej – tych dwóch funkcji sobie przeciwstawiać. Utwory literackie dlatego właśnie mogą wpływać formująco na świadomość czytelników, że narzucają im określony sposób postrzegania i przeżywania świata, rozszerzają ich horyzonty poznawcze<sup>7</sup>.

W literaturze arabskiej odrodzenia funkcja wychowawcza wydaje się jednak wysuwać na plan pierwszy. Poezja nurtu tradycyjnego i neoklasycyzm dostarczają obrazów świata o walorach poznawczych i estetycznych, ale służą przede wszystkim celom dydaktycznym i promowaniu ideologii odrodzenia.

Poeci i dramatopisarze tego okresu po swoje tematy sięgają do przeszłości zarówno starożytnej jak i bliższej – arabskiej oraz muzułmańskiej, nie fantazjują, nadają własny koloryt postaciom i wydarzeniom, ale trzymają się faktów historycznych i tych wynikających z legend.

Korowód wielkich i często tragicznych postaci przewija się szczególnie w dramatach. Ideologia *madźdu* służy nie tylko laudacji przeszłości, nie tylko wyraża świetność dawnych epok, ale domaga się jej przywrócenia. Na tle trudnych czasów, ponurych z powodu kolonializmu i pięknych dzięki odnowie myśli arabskiej, warto było wspominać przeszłość, wierzyć w trwałość i niezniszczalność własnych wzorów.

Literatura kształci nowego typu odbiorcę, czytelnika oświeconego, ewentualnie widza (choć dramaty neoklasyczne pisane były bardziej z myślą o lekturze niż scenie), patriotę do głębi zaangażowanego w bieg wydarzeń i w działalność na rzecz swojego obszaru: państwa czy *al-watan al-arabi* – ojczyzny arabskiej. Stąd tak ważna była rola dydaktyki w utworach poetyckich i dramatycznych okresu odrodzenia. Jednak nie po raz pierwszy dochodzi ona w literaturze arabskiej do głosu z taką siłą, ponieważ należała do fundamentów tzw. prozy *adabowej* (rozrywkowo-dydaktycznej) w wiekach średnich, encyklopedie i traktaty tego okresu łączyły wiedzę z fantazją, a naukę z rozrywką. Uważane są dziś za bezcenny dorobek literacki.

#### MOTYW CHWAŁY W POEZJI NURTU TRADYCYJNEGO

Poeci nurtu tradycyjnego sięgali po dawne gatunki i formy poetyckie. Przetrwał panegyryk, jeden z najpopularniejszych gatunków klasycznego poematu, co świadczyło, że chwały warto szukać nie tylko w przeszłości, ale i współcześnie. Nie wszystko wydawało się

<sup>6</sup> Józef Bielawski, Krystyna Skarżyńska-Bocheńska, Jolanta Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska XIX i XX w. Literatura arabskiego Wschodu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1978, s. 315.

<sup>7</sup> Michał Głowiński, Aleksandra Okopień-Sławińska, Janusz Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1975, s. 58.

stracone, jeśli nadal można było przemawiać po dawnemu. Podobnie do tego, jak klasycy chwalili swoich sponsorów i mecenasów, Ahmad Szauki opiewał w ozdobnych strofach władców Egiptu: Isma'ila (1830–1895) i Fu'ada (1863–1936) jako wielkich i mądrych budowniczych, wznoszących nowy Egipt nie w kategoriach dydaktycznych odniesień do przeszłości, ale tu i teraz, choć obaj pozostawali poddanymi Imperium Osmańskiego:

Nad Gizą przepłynął biały obłok  
 na niebie nad nią pojawił się księżyc w pełni  
 Ogrody Isma'ila zostały zroszone użyźniającym deszczem  
 niosącym takie dobrodziejstwa, jakimi darzył ojciec [Fuada]  
 Cień posiadający świeżość Nilu przepłynął nad Gizą  
 i dręczące ją pragnienie zostało zaspokojone  
 Tam, gdzie przejdzie Fuad, ziemia zmienia się w wonne piżmo  
 a proch spod jego stóp walczy o wartość ze złotem  
 Gdy Fuad przybywa do kraju, wznoszą się mury  
 by tworzyć oznaki cywilizacji:  
 Tu szkoła zbudowana w celu walki z ciemnotą  
 tam szpital dający ochronę przed chorobą  
 lub dom opieki, gdzie ludzie szlachetni  
 udają się, by wspomóc swych braci<sup>8</sup>.

Większość poetów nurtu tradycyjnego sięgała jednak do odległej przeszłości swych obszarów. Muhammad Rida asz-Szabibi w poemacie *Asz-Szark an-nahid* („Dźwigający się wschód”) wychwala wielkiego Alego (panował w latach 656–661), czwartego kalifa islamu i protoplastę szytów, oplakuje też gorąco śmierć słynnego kalifa Malika (panującego w latach 685–705), pod którego władzą świetność kalifatu osiągnęła kulminację.

Wyczerpała się cierpliwość, skończył się strach  
 i nie chce już dłużej miecz spoczywać  
 Posłał Bóg do krainy śpiącej od wieków  
 to, co ją rozbudzi  
 Do obrony jej spraw wezwał  
 Szlachetność pochodzenia, i odpowiedziała na zew  
 Walczcie narody Wschodu przeciw zabójcom  
 Waszym, walczcie przeciw nim wszystkim!  
 Odnówcie czyny zwycięskiego 'Alego  
 epokę Malika i wielkich wodzów!  
 Wspomnijcie na to, co Zachód uczynił ze swymi  
 Dawnymi mistrzami, i tak jak on postępujcie!<sup>9</sup>

Poeci odrodzenia dowodzili, że nie mogą znieść myśli o upadku kalifatu przed wiekami, im bardziej był bezwzględny, tym bardziej wydawał się niewiarygodny. Dżamil Sidki az-Zahawi w słynnym poemacie *Al-Uruba* („Wspólnota arabska”) pisał:

<sup>8</sup> Przeł. K. Skarżyńska-Bocheńska, por. J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, op. cit., s. 239–240.

<sup>9</sup> Przeł. K. Skarżyńska-Bocheńska, ibidem, s. 316.



Niegdyś świat arabski do wzniosłych należał narodów  
 Dziś stał się najniższym z krajów ziemi  
 Nie potrzeba błaznów Arabom!  
 Ich jedność pragnę oglądać!  
 O! Gdyby świat arabski na jedność się zdobył  
 Wzmocniłby swoje więzi i urósł w potęgę<sup>10</sup>.

W ramach literatury *madżdu* pisarze gorąco oplakują teraźniejszość, rozwija się koncepcja martyrologii, m.in. dotycząca walk Syryjczyków o niepodległość przeciwko Turkom i Francuzom. Do tego tematu nawiązuje we fragmencie swojego poematu syryjski autor Chajr ad-Din Zirikli (1893–1976):

Naród arabski to mój naród  
 ojczyzna arabska to moja ojczyzna  
 A godło doliny Najrabajn moim godłem.  
 Każdy ból, który dotyka Damaszek  
 krzesa iskry mojego bólu<sup>11</sup>.

#### MOTYW CHWAŁY W DRAMACIE NEOKLASYCZNYM

Literatura *madżdu*, tak bardzo nacechowana ideologicznie, posługuje się patosem, dobitnie akcentując swoje treści. Symbole są czytelne, każdemu odpowiada przeważnie nie więcej niż jeden desygnat. Światem przedstawionym rządzi układ przyczynowo-skutkowy, na ogół uprawdopodobniony do rzeczywistego. Układem tym ze swojej natury kieruje się zwłaszcza dramat neoklasycy. Jego świat jest bogaty, z fabułą, potraktowanych jako pewna całość, wylania się obraz historii obszarów arabskich, tak jak przekazuje go pamięć historyczna. Wylania się też chronologia, zgodna z tą powszechnie przyjętą: od starożytności poprzez stosunki plemienne, rozwój islamu i powstanie cywilizacji arabskiej z kalifatem w centrum uwagi. Każda z wynikających stąd wspólnot ma własny porządek temporalny, rysuje się więc czas kosmologiczny („ogromny okres poprzedzający początki historii najdogodniej jest nazwać czasem kosmologicznym”)<sup>12</sup>, a następnie ten, który można określić za Bachtinem jako ludowo-mitologiczny<sup>13</sup>. Obok nich funkcjonuje wynikający z biegu wydarzeń czas historyczny.

#### I. OD PREHISTORII DO HISTORII: ŚWIETNOŚĆ STAROŻYTNICH

Bohaterowie dramatu neoklasycy jeszcze nie przypisani do historii, a działający w poprzedzającym ją czasie kosmologicznym<sup>14</sup> noszą już cechy postaci historycznych. Twórcą arabskiej „kosmologii” jest m.in. Libańczyk, Chalil al-Hindawi (1906–1976), który obok tematów greckich – antycznych<sup>15</sup>, sięga do prehistorii Wschodu. Swoją sztu-

<sup>10</sup> Przeł. K. Skarżyńska-Bocheńska, ibidem, s. 305.

<sup>11</sup> Przeł. J. Jasińska, ibidem, s. 351.

<sup>12</sup> Wiktor Toporow, *O kosmologicznych źródłach*: w: *Semiotyka kultury*, oprac. Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, Warszawa 1975, za: Ewa Machut-Mendecka, *Główne kierunki rozwojowe dramaturgii arabskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, s. 80.

<sup>13</sup> Michał Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1974, t. 65, z. 4, s. 287.

<sup>14</sup> Por. W. Toporow, op. cit., s. 108–109, za: E. Machut-Mendecka, *Główne kierunki*, op. cit., s. 79.

<sup>15</sup> Np. w dramatach: *Brumitijus* („Prometeusz”), *Bigmalium* („Pigmalion”), *Sarik an-nar* („Złodziej ognia”).

kę *Harut wa-Marut* („Harut i Marut”) opiera na znanej starożytnej legendzie o dwóch aniołach zesłanych przez Boga dla wypróbowania wiernych (por. Koran, 2:102) i choć tytułowe postacie działają poza historią, kierują się bliskim jej porządkiem przyczynowo-skutkowym. Dramat *Al-Hamama al-bajda* („Biała synogarlica”) Al-Hindawiego opiera się na legendzie Semiramidy, królowej babilońskiej, a motyw kosmologiczny *Burdż Babil* („Wieża Babel”) tego autora wynika już z samego tytułu. W dramacie innego Libańczyka Sa’ida Akla (1912–2014) *Kadamus* („Kadamus”) bogowie staroegipscy, dzięki swojej mocy stwarzają wszechświat, powołując go do życia.

Irakijczycy po dzień dzisiejszy posługują się symbolem Gilgamesza, który według Sumerów jest herosem i działa poza czasem, a wątek jego zgubnej miłości do bogini Ishtar rozwija Lajs Umar al-Chaffaf w sztuce *Kilkamisz* („Gilgamesz”)<sup>16</sup>.

Twórców ideologii *madżdu* szczególnie pociąga tematyka starożytności, ponieważ znajdują w niej wielkie wzory do naśladowania dla współczesnych oraz niezawodne przestrogi przed powtarzaniem podobnych błędów. A jeśli starożytność, to faraonowie i nic dziwnego, że świat faraonów zajmuje wiele miejsca w twórczości neoklasycznej. Egipcjanie pozuwają się do chwały obszaru, na jakim żyją, identyfikując się z tradycją starożytną.

Już w latach 20. i 30. XX w. pojawi się w Egipcie nurt<sup>17</sup> odwoływania się do wzorów starożytnych, które swoim chlubnym przykładem miały zachęcać Egipcjan do odnowy. Poeta i neoklasyk, Ahmad Szauki, włącza się w ten trend ze swoją literaturą, zarówno poezją, jak i dramatem, a jeden z gatunków jego twórczości nosi nazwę *fir’au-nijjat* – wiersze faraonów przypominające wielkość władców. Świat faraonów staje się bliski współczesnym, ponieważ historyczni władcy, postacie referencyjne, przy swoich wiekopomnych zasługach, działają jak zwykli ludzie, tworząc wrażenie „postaci z krwi i kości”, bliskich realizmowi. Wojna, jaka toczy się w fabule dramatu Szaukiego *Kambiz* („Kambyzes”), mogłaby wybuchnąć współcześnie, dowodzi się<sup>18</sup>, że sztuka odnosi się do okresu destabilizacji Egiptu pod panowaniem króla Faruka (1920–1965), którego rządowi położyła kres rewolucja lipcowa 1952 r., przekształcając państwo w republikę. W dramacie tym córka faraona, aby uratować ojczyznę, godzi się poślubić perskiego wodza Kambyzesa, który w VI w. p.n.e. najechał jej kraj. Dydaktyczną wymowę sztuki łagodzi zwielokrotniony, osobisty wymiar cierpienia: ofiara księżniczki idzie na marne. Do ulubionych postaci starożytności należy faraon Echnaton, bohater takich sztuk jak *Ichnatun fir’au Misr* („Echnaton, faraon Egiptu”) Ahmada Zakiego Abu Szadiego (1892–1955) czy *Ichnatun wa-Nifirtiti* („Echnaton i Nefretete”), dramat prozą Ahmada Alego al-Bakasira i w tych fabułach wielki faraon przeżywa osobiste rozterki, jest zakochany, ale w życiu tej postaci nie ma miejsca na miłość. Jako wielki władca pada ofiarą spisków, jego los wikła się niebezpiecznie, faraon nie jest niezniszczalny, co stanowi przykład jednej z przestróg występujących w dramatach.

Trudno przecenić w neoklasycyzmie popularność Kleopatry ptolomejskiej jako kobiety wielkiego sukcesu i wielkiej klęski. Szczególnie w ujęciu tej postaci postawa patriotyzmu walczy z tragizmem jednostkowego losu. Zdaniem znanego krytyka teatru Mustafy Bada-wiego poświęcona jej sztuka Szaukiego *Masra Kliubatra* („Śmierć Kleopatry”) dowodzi

<sup>16</sup> Por. E. Machut-Mendecka, *Główne kierunki*, op. cit., s. 69.

<sup>17</sup> J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, op. cit., s. 239.

<sup>18</sup> Muhammad Mandur, *Masrahijjat Szauki* („Dramaty Szaukiego”), Dar Nahda Misr li at-Tiba wa an-Naszr, Kair 1970, s. 83.

wpływów Szekspira<sup>19</sup>. Królowa z tego dramatu wydaje się uniwersalna, a Egipt z jej czasów to jedno z ówczesnych mocarstw, już na pograniczu dekadencji jako łakomy kąsek dla Rzymu. A jednak świadomość odbiorcy ma przeniknąć poczucie dumy z powodu świetności tego kraju, który jest jego krajem, oraz współczucie dla Kleopatry, postaci zarysowanej zgodnej z wymogami historii powszechnej. Trudno jednak byłoby zaliczyć sztukę do neoklasycyzmu, gdyby królowa w pojęciu autora nie była przede wszystkim Egipcjanką, o czym upewnia komunikat w posłowiu:

Wszystko, co pisze autor od pierwszej do ostatniej strony swojej sztuki dowodzi, że Kleopatra była narodowości egipskiej, nawet jeśli w jej żyłach płynęła obca krew. Jej przodkowie tak długo mieszkali w Egipcie, podobnie jak nasi przodkowie, że wystarczyło to, aby się zegipcjanizowali<sup>20</sup>.

Interesując się starożytnością, Irakijczycy sięgają do tematyki ze swoich obszarów, przywodzą m.in. historię światłego i dzielnego króla Nabuchodonozora, władcy Babilonii z dynastii chaldejskiej. Dowodzą, że jego panowanie było wielką, chwalebłą kartą w dziejach Babilonii, rzutującą na kształt współczesnego Iraku. Ku tej tradycji zwraca się między innymi Nurisu al-Kaldani w sztuce *Nabuchaz Nasr Malik Madinat Babil* („Nabuchodonozor, król Babilonu”)<sup>21</sup>.

Przykładów ideologii *madżdu* nie szczędzi wczesny dramat syryjski. Dowodzi między innymi, jak bardzo starożytna królowa Zenobia z tego obszaru, jest wzorem dzielności, składa bowiem ofiarę ze swojego losu, godząc się oddać w rzymską niewolę w zamian za ocalenie własnego ludu. Adnan Mardam opisuje to w dramacie *Al-Malika Zanubja*.

Jak mogę przyjąć słowa pocieszenia, gdy cały gmach trzeszczy w posadach, dokonałam cudu, który oszczędził okrutny czas, stworzyłam cywilizację, radość dla pokoleń, niepojęte dla ludzkich umysłów królestwo, o nienaruszalnych granicach, nie mógł pomarzyć o nim Iran czy Rzym<sup>22</sup>.

Dramat z jego ideą *madżdu* i dydaktyką kształtował również postawy mieszkańców Maghrebu, na którego obszarach w początkach XX w. kwitł konserwatyzm, wszechobecne były struktury plemienne i ruchy sufickie. I tu dramatopisarze odwoływali się do wielkiej historii regionu, np. Hasan az-Zimirli w sztuce *Jughurta* o wielkim władcy starożytnej Numidii, i władca ten niedoceniany przez naród popadnie w rzymską niewolę:

Jughurta: Jesteś w błędzie, nie skończyła się wojna w Ifrikiji... Czy sądzicie, że zwyciężając Jughurte, zwyciężyliście Ifrikiję? Rzeczywiście pokonałście Jughurte, ale nigdy nie pokonacie Ifrikiji. Jej wąwozy stały się rzekami krwi, pola grobami wypełniającymi się po codziennych masakrach, a domy to pieczary lub więzienia. Ifrikija w waszych

<sup>19</sup> M.M. Badawi, op. cit., s. 209.

<sup>20</sup> Ahmad Szauki, *Masra Kiliubatra* („Śmierć Kleopatry”), Dar al-Ahd al-Dżadid li at-Tiba’a, Kair 1970, s. 132. Wszystkie tłumaczenia, poza tymi, przy których podane jest nazwisko tłumacza, sporządziła Ewa Machut-Mendecka.

<sup>21</sup> Por. E. Machut-Mendecka, *Główne kierunki*, op. cit., s. 51.

<sup>22</sup> Adnan Mardam, *Al-Malika Zanubja, masrahijja szirijja min arba’at fusul* („Królowa Zenobia, dramat poetycki w czterech aktach”), Manszurat Awdat, Bejrut, 1969, s. 112.

rękach jest nagą pustynią, żyją tylko ci, którzy chyłą przed wami głowy, nie odezwą się ani nie zrobią kroku bez waszego pozwolenia. (...)

Sila: Niech twój naród cieszy się i śpiewa, doświadczając raju za życia, ile tylko zdoła. Wasz dzień jest krótki, niedługo zatriumfują prawda i wolność, ogarną duszę i ciała, wzmocnią je. Niedługo Ifrikijja będzie miała nowego Jughurtę, (...) <sup>23</sup>.

## 2. NIEZAPOMNIANY ŚWIAT PLEMIENNY

Współcześni pisarze arabscy sięgają też do eposów, długich opowieści o walecznych rycerzach i bohaterskich czynach, z jakimi od *dżahiliji* (tzw. epoki ciemności i niewiedzy przed islamem) po ziemiach arabskich krążyli narratorzy. Spisane stanowią ogromnych rozmiarów dorobek średniowiecznej literatury arabskiej. Dramatopisarze rozwijając wątki ludowe, dowodzą również świetnej przeszłości swojego obszaru, choć nieco inaczej niż wówczas, kiedy zonglują postaciami starożytnych. Topos bohaterstwa kojarzy się z postawą rycerską. Być bohaterem w środowiskach plemiennych nie oznacza umierać za ojczyznę, ale dbać o honor, dzięki męstwu, odwadze, dzielności, waleczności, a także pięknej wymowie. Obronie honoru służy zemsta za śmierć kogoś ze współplemieńców czy utracone mienie, czego przykładem jest epos o wojnie plemiennych, która wybuchła na Półwyspie Arabskim przed islamem i trwała czterdzieści lat, a wzięła swoją nazwę od wielbłądzicy Basus skradzionej jednemu plemieniu przez drugie. Na wielbłądzicy się nie skończyło, popłynęła krew, a wojna potoczyła się w naprzemiennym łańcuchu zemsty rodowej dwóch zwaśnionych stron. Pamięć historyczna zachowuje tę opowieść po dzień dzisiejszy, między innymi w dramacie Alfreda Faradża *Az-Zir Salim*, którego tytuł jest nazwiskiem jednego z bohaterów i wodzów prowadzonych walk. Oparty na znanym eposie, utwór najdobitniej dowodzi znaczenia honoru w warunkach plemiennych. Skrajna sytuacja dotyczy zemsty rodowej i działań zbrojnych w kręgu najbliższych krewnych:

Murra [jedna z kobiet plemiennych, przyp. mój]: O wielki księżę Salimie, mój drogi kuzynie. Przyszliśmy złożyć Ci kondolencje i my również potrzebujemy kondolencji. Król Kulajb był perłą swoich czasów, wielkim i mądrym rycerzem, kochanym przez lud. Jednak zginął i teraz musimy ułożyć nasze relacje. Winny jest mój syn, który popełnił to morderstwo i choć pochodzi z mego łona, potraktowałam go jak najnikczemniejszego z wrogów. Salimie, jesteśmy stryjecznym rodzeństwem, a nasz dziadek pochodził z Banu Bakr, damy Ci więc rekompensatę, jakiej sobie życzysz. Przestępca zbiegł, ale jeśli dojdziemy do porozumienia i zachowamy ducha braterstwa, znajdziemy go i zostanie skazany na śmierć <sup>24</sup>.

W środowiskach plemiennych na pograniczu *dżahiliji* i islamu oraz w późniejszych wiekach nie brakowało bohaterów. Po dzień dzisiejszy nazwiska wybitnych rycerzy – poetów są wyrazem świetności rodzimych obszarów, może bardziej niż postacie starożytnych, żyjących w odległych czasach i mówiących swoimi językami. Plemiona używały żywej mowy arabskiej, służącej opowieściom i poezji, dzięki której (choć również dzięki Koranowi) arabszczyzna zajęła wysokie miejsce w tamtejszym systemie wartości jako jeden z najistotniejszych symboli. Imru al-Kajs (zm. ok. 540), Kajs Ibn al-Mulawwah

<sup>23</sup> Abd ar-Rahman Madawi, *Jughurta*, Al-Mu'assasa al-Wataniyya, li-al-Funun al-Matba'ijja, Algier, 1984, s. 139–140.

<sup>24</sup> Alfred Faradž, *Az-Zir Salim*, Dar al-Kutub al-Arabi, Kair 1967, s. 53.

(zm. ok. 690), Kajs Ibn Zarih (VII w.), Antara Ibn Szaddad (1 poł. VI–pocz. VII w.)<sup>25</sup> to nazwiska słynnych plemiennych Arabów, z których każdy ma swoją legendę, a wszystkich przypominają dramaty.

Imru al-Kajs, przedmuzułmański hulaka, wagabunda, miłośnik mocniejszego trunku i wielbiciel poci pięknej, jak wynika z legendy, wygłosił kiedyś znamienne zdanie – *al-jauma chamr ghadan amr* – „dzisiaj wino, jutro praca”, powtarzane po dzień dzisiejszy. Powiedzonka tego użył w tytule swojej sztuki (*Al-Jauma chamr* – „Dzisiaj wino”) Mahmud Tajmur. Z dramatu wylania się w zarysie sylwetka Imru al-Kajsa, zwłaszcza, że biografia bohatera, żyjącego w odległych czasach, tak jak widzi ją pisarz, gubi się w legendach. W fabule sztuki poeta-lekkoduch ulega przeobrażeniu, autor rozwija jego historię w konwencji *madżdu*. Imru al-Kajs na wieść o śmierci ojca, rusza, aby go pomścić, dociera do Bizancjum i ginie gdzieś na pustynnym szlaku.

Imru al-Kajs (zastanawia się długo): Mój ojciec został zabity i przed śmiercią zażądał, abym go pomścił (chodzi tam i z powrotem), zmarnował mnie ojciec, kiedy byłem mały i zażądał mojej krwi, gdy dorosłem. Posłucham więc i nie cofnę się (mówi dalej, jakby rozmawiał z duchem ojca). Przyszła więc pora, aby król włóczęgów, uwolnił się od piętna włóczęgostwa (Zwraca się do Amira z pytaniem). Jak to się stało i jak doszło do tragedii? – Amir: Król przebaczył jeńcom z plemienia Asad i darował im życie. Gdy nędznicy stali się wolni, zdradzili i tylko czekali na okazję, wyczekiwali chwili nieuwagi króla...<sup>26</sup>.

Pozostali trzej poeci, zyskali sobie sławę nie tylko poezją, ale też dzięki powstałym na ich temat legendom o idealnych plemiennych, nieszczęśliwych kochankach. Wiele wędrowali, a wieść o ich dramatach roznosiła się po Półwyspie Arabskim, zwłaszcza, że opisywali ją w poematach. Jak pisze Kajs Ibn Zarih:

Utraciłem Lubnę  
i teraz skarżę się przed Bogiem,  
jak sierota po stracie rodziców,  
zadręczony przez krewnych, zgłodniały,  
pozbawiony macierzyńskiej troski.  
Moje domostwo płacze, płyną gorzkie łzy.  
Który z tych smutków bardziej godny jest rozpacz<sup>27</sup>.

Wszyscy byli zakochani w swoich kuzynkach – Kajs Ibn al-Mulawwah kochał Lajlę, Kajs Ibn Zarih – Lubnę, a Antara Ibn Szaddad – Ablę, każdy był więc, zgodnie z zasadą panującą w czasach endogamii, znakomitym kandydatem do małżeństwa z ukochaną, ale szczęściu małżeńskiemu stawał na przeszkodzie zły los. Najbardziej przejmująca była historia pierwszej pary, a zakochany poeta przeszedł do historii jako Madżnun Lajla – ‘Opętany z miłości do Lajli’. Wątek o jego miłości wszedł do literatur wschodnich obok arabskiej, także do perskiej i tureckiej<sup>28</sup>. Opowieść o Kajsie i Lajli porównuje się też

<sup>25</sup> Daty życia poetów za: J. Danecki, *Poezja arabska. Wiek VI–XIII. Wybór*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1997, s. 25, 125, 226, 229.

<sup>26</sup> Mahmud Tajmur, *Aljauma chamr* („Dzisiaj wino”), Dar al-Ma’arif bi-Misr, Kair 1956, s. 94–95.

<sup>27</sup> J. Danecki, tłum. op. cit., s. 225–226.

<sup>28</sup> Por. M.M. Badawi, op. cit., s. 211.

z dramatem *Romea i Julii*<sup>29</sup>. Ibn al-Mulawwah pisał wiersze miłosne do ukochanej i gdyby nie to, zapewne by ją poślubił, ale stryj, ojciec, dziewczyny uznał, że bratanek swoimi nazbyt gorącymi wyznaniem narusza jego honor i nie zgodził się na małżeństwo. Po temat plemiennych kochanków sięgnął Ahmad Szauki w dramacie pod tytułem, będącym przydomkiem poety *Madżnun Lajla*. Szauki nadał utworowi formę tragedii: Lajla umiera, a Kajs nad grobem ukochanej szykuje się, aby pójść w jej ślady:

Kajs zbliża się do grobu i przykłada twarz do jednego z nagrobnych kamieni.  
 Ach, jak będę płakać w tym miejscu i jak muszą płynąć moje łzy.  
 Tu spoczywa ciało Lajli i jej obraz. Zabiera mi szara ziemia ostatek życia.  
 Tu patrzę, jak Lajla się uśmiecha i jak niewinnie rozchyła usta.  
 Czaru jej oczu zasypanych pyłem nie przywróci żaden amulet.  
 Moja młodość jest zamkniętą księgą, której nie pozna pustynia,  
 w niej jest to, co się nie zdarzy. O nocy, łagodzisz ból, gdy ja wygnaniec losu wierzę, że  
 tylko śmierć mnie uchroni i wyzwoli, wygnany z życia, poddany śmierci<sup>30</sup>.

Szauki przywracał dawne legendy, temat walecznych rycerzy-poetów przysparzał chwały współczesnym, krył też osobliwości. Antara Ibn Szaddad, jako syn wodza i etiopskiej niewolnicy wyróżniał się czarnym kolorem skóry, co przysparzało mu trosk, dowodząc niewolniczego pochodzenia i spychając na margines plemiennego życia. Tak też był traktowany, ale mimo to, jego legenda rozwija się na motywach honoru, waleczności i męstwa. Dzięki swojej niespotykanej, nawet wśród mieszkańców pustyni, odwadze i sile fizycznej pokonywał wrogów plemienia i nie dopuścił, żeby poszło w rozsypkę. W efekcie jego historia miłosna przybrała inny obrót niż w przypadku pozostałych rycerzy-poetów: po różnych perypetiach poślubił ukochaną, on i Abla są w legendach arabskich przykładem miłości spełnionej. Historia nie jest więc smutna i nic dziwnego, że Szauki na temat tej miłości pisze komedię, obok tradycji miejscowej sięgając po wzory europejskie, pod wpływem których na przełomie XIX i XX w. powstawał nowy teatr arabski<sup>31</sup>. Inaczej niż w przypadku starożytnych władców czy wodzów muzułmańskich, nikt oczywiście, Kajsów czy Antary nie stawia za wzór współczesnym, ale ich historia i tradycja należą do chwalebnej przeszłości arabskiej. Świat przedstawiony, oparty na motywach plemiennych wywodzi się z legend, co pozwala przypisać mu czas ludowo-mitologiczny, który dodaje barw wątkom i łągodzi presję dydaktyki.

### 3. CHLUBNE PODBOJE I WIELKI KALIFAT

Na pograniczu czasu mitologicznego i historycznego, ze szczególnym uwzględnieniem tego ostatniego, wspólnota arabska osiąga swoją świetność jako wspólnota muzułmańska. Dramat neoklasyczny jest jednym ze środków, przy pomocy których współcześni Arabowie domagają się przywrócenia świetności islamu i kalifatu. Dramat ten tak bardzo odzwierciedla podboje muzułmanów i rozwój dynastii, że na jego podstawie można by sporządzić pewien wykres związanych z nimi wydarzeń. Ali Ahmad Bakasir zarysowuje początki islamu w dramacie *Kafilat an-nur* („Karawana światła”), w którym pod symbo-

<sup>29</sup> Por. M. Mandur, s. 92.

<sup>30</sup> www.alsakher.com [15.07.2016]. Przekład własny.

<sup>31</sup> Warto wspomnieć, że również Aziz Abaza zajmował się tematyką plemiennych kochanków jako autor sztuki *Kajs wa-Lubna* („Kajs i Lubna”).

licznym tytułem przedstawia bieg dziejowych wydarzeń. Światłem jest Prorok Mahomet, a poetycko nazwana karawana, to pochód jego wojsk niosący plemionom Półwyspu Arabskiego misję islamu. Czas mitologiczny tego obszaru przeobraża się w historyczny, powstaje historia muzułmańska.

Dzieło Proroka kontynuują jego następcy – kalifowie sprawiedliwi i ich wodzowie. Do historii przechodzi Chalid Ibn al-Walid, który w latach 640–642 podbija Egipt, co prowadzi do jego arabizacji. Dramat neoklasyczny rozwija obraz dalszych podbojów, Jahja Abd al-Wahid<sup>32</sup> z Iraku tytułuje swoją sztukę *Fath Misr* („Podbój Egiptu”), poświęcając ją wodzowi szerzącemu islam zbrojnie nad Nilem. Ten sam pisarz jest autorem kolejnej sztuki wynikającej z chronologii wydarzeń w historii wczesnego islamu (*Fath Dimaszka-wa-asz-Szam* („Podbój Damaszku i Syrii”)<sup>33</sup>. Neoklasycy nie szczędzą pochwał dalszym triumfom wojsk muzułmańskich. Toczy się zwycięski pochód muzułmanów na zachód przez Afrykę Północną. Już w VII w. przewodzi mu kolejny z wielkich wodzów, bohater tytułowy sztuki *Ukba Ibn an-Nafi* Abd ar-Rabihiego al-Ghunaja. Niemal wiek później, w 711 r. Tarik Ibn Zijad przekracza Gibraltar, a cieśnina ta bierze swoją nazwę od jego nazwiska. Neoklasycy wychwalają również zasługi i tego wodza<sup>34</sup>.

Historia rozprzestrzeniania się islamu w Hiszpanii nie przestawała frapować dramaturgów, jeszcze jednym przykładem jest *Fath al-Andalus* („Podbój Andaluzji”), sztuka Mustafy Kamila. Arabowie są też dumni z powstania i rozwoju kalifatu umajjadzkiego w Hiszpanii, a przeciwstawienie rozkwitu kultury i następnie dekadencji tego państwa było celem dramatów. Założyciel kalifatu, Abd ar-Rahman w fabule sztuki Mahmuda Tajmura *Sakr Kurajsz* („Orzeł Kurajczytów”), zgodnie z pierwowzorem historycznym, ucieka z pożogi w chwili, gdy jego macierzysta dynastia Umajjadów upada pod naporem Abbasydów. Uciekinier zatrzymuje się w Hiszpanii, gdzie zakłada kwitnące państwo. Jednym z najbardziej znanych dramatów poświęconych historii Arabów andaluzyjskich jest *Ghurub al-Andalus* („Zmierzch Andaluzji”) Aziza Abazy, napisany po rewolucji 1952 r. Skłaniał on Egipcjan do wyczerpanej pracy na rzecz odnowy kraju, a pisarz zadedykował go „narodowi egipskiemu”<sup>35</sup>.

Neoklasycy pokazują też dekadencję państwa muzułmańskiego na wschodzie, które nękanie buntami i ruchami odśrodkowymi doświadcza dramatu wypraw krzyżowych. Do historii przechodzi imię Saladyna, zwycięzcy krzyżowców. Imieniem tym chętnie posługują się neoklasycy już w tytułach swych dramatów: *As-Sultan Salah ad-Din wa-Mamlakat Urszilim* Faraha Antuna (1874–1922), sformułowanym na wzór ozdobnej prozy arabskiej czy Abd as-Rahman asz-Szarkawi (1920–1987) w *Salah ad-Din an-Nisr al-Ahmar* („Saladyn, Czerwony Orzeł”). Władcę pamięta się przede wszystkim za to, że odzyskał Jerozolimę z rąk królów europejskich, ale także za to, że w stosunkach z cudzoziemcami był ciepły i łagodny; neoklasykom trudno nachwalić się jego potęgą i szlachetnością.

---

<sup>32</sup> Jahja Abd al-Wahid należy do pierwszych dramatopisarzy irackich, por. Umar at-Talib, *Al-Masrahijja al-arabijja fi al-Irak* („Dramat arabski w Iraku”), Bagdad b.d., s. 49.

<sup>33</sup> Abd al-Dżabbar Szaukat napisał dramat na temat tego samego okresu: *Fath asz-Szam* („Podbój Syrii”).

<sup>34</sup> Wódz ten jest bohaterem dramatów: *Tarik Ibn Zijad* Hany Andrausa i *Tarik Ibn Zijad* Abd ar-Rahima al-Hamawiego al-Ghaziego, por. E. Machut-Mendecka, *Główne kierunki*, op. cit., s. 75.

<sup>35</sup> Zob. Ahmad Sulajman al-Ahmad, *Dirasat fi al-masrah al-arabi al-mu'asir* („Studia nad arabskim teatrem współczesnym”), Dar al-Adżjal, Kair 1972, s. 57.

Królowa: Do dzisiejszego ranka zasiadałam na tronie Jerozolimy.

Saladyn: Mogło się obyć bez tego całego rozlewu krwi, gdybyś oddała nam wcześniej Hittin.

Królowa: Już się stało i nie trzeba teraz żałować.

Saladyn: Stało się, jak Bóg zechciał.

Królowa: Czerwone orły rzuciły na nas krwawy cień (...)

Izabela: (zwraca się szeptem do swojej siostry, królowej): Ten chłopak patrzy na mnie tak łakomie. (...)

(Izabela zjawia się zawsze w sukni odsłaniającej piersi, chowa się za królową i próbuje zakryć nagość).

Królowa (przedstawia Izabelę). Izabela, moja siostra. Jest młodsza ode mnie.

Saladyn: (uśmiechając się). My tu nie zjadamy dziewcząt, nawet najpiękniejszych w Jerozolimie<sup>36</sup>.

Dramat neoklasycyzy dowodzi, że świat arabsko-muzułmański w czasach Saladyna odzyskuje swoją rangę nie tylko militarną, ale i kulturową, władca przedstawiony został jako wielki budowniczy, dążył do ożywienia sztuki i kultury muzułmanów.

Neoklasycyzm w dalszym ciągu pokazuje, że nie tylko w środowisku plemiennym, ale w całym kalifacie rozwija się kultura języka arabskiego i choć w średniowieczu fikcja literacka była niezbyt ceniona, pisarze sięgają później po wątki z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, w tym po wątek jednego z najświetniejszych kalifów, Haruna ar-Raszida (763–809), który w oczach pisarzy odrodzenia uosabia dawną świetność.

Motyw Haruna ar-Raszida pod panowaniem świetłej dynastii Abbasydów przyciąga uwagę neoklasyków, m.in. w nurcie ludowym ich dramaturgii. Szczodry i szlachetny władca rozsądza spory, okazuje wspaniałomyślność, dba o sprawiedliwość w ujęciu jednego z pierwszych dramaturgów syryjskich, Abu Chalila al-Kabbaniego (1835–1902), który w swojej sztuce *Harun ar-Raszid au Abu Hasan al-Mughaffal* („Harun ar-Raszid albo Abu Hasan Głupiec”) uwydatnia wielkość kalifa górującego nad otoczeniem. Postać władcy wynika nie tylko z sowizdrzalskiej atmosfery *Księgi tysiąca i jednej nocy*, ale i innych ujęć, Harun przeżywa głęboki konflikt wewnętrzny jako jeden z nielicznych bohaterów literatury arabskiej – na miarę antycznej tragedii. Zgadza się bowiem na białe małżeństwo swojej siostry Abbasy z synem perskiego wezyra, umacniającego władzę Persów na dworze Abbasydów. Choć Dżafar jest przyjacielem kalifa z dzieciństwa, to gdy nie dotrzymuje umowy, Harun, nękanym sprzecznościami i pełen wahań, skazuje dostojnika na śmierć. W odrodzeniu nie zapomniano tej historii z udziałem słynnego kalifa. Na jej temat powstają dramaty podobnie zatytułowane *Al-Abbasa*, m.in. Adnana Mardama i Aziza Abazy<sup>37</sup>. W obu, kalif pragnący być nieposzlakowanym władcą przeżywa te same rozterki, musi dokonać wyboru pomiędzy dobrem wspólnoty i dobrem własnym. Dla dobra państwa, niezależnie od tego, jak bardzo brutalnej wymaga polityki, uczucia do rodziny muszą przestać się liczyć. Księżniczka Abbasa przechodzi do historii jako postać tragiczna.

Miłość to sprawa zwodnicza, nie jest podporą królestw,  
a władza to ciężar, pod którym ugina się geniusz i mędrzec,

<sup>36</sup> Abd ar-Rahman asz-Szarkawi, *Salah ad-Din, an-Nisr al-Ahmar*, Dar al-Ma'arif, Kair 1976, s. 160–161.

<sup>37</sup> Aziz Abaza, *Al-Abbasa*, Mu'assasat Fann at-Tiba'a, Kair 1961.



śluszna i sprawiedliwa polityka nie słucha pragnień i serca  
przygniata szlachetnych władców i nie pozwala im słabnąć<sup>38</sup>.

Postać kalifa jest symbolem potęgi Iraku. Na przykład Irakijczyk, Ali al-Dżarim (1881–1949) wychwala potężny Bagdad, który był ongiś stolicą przysłowiowej połowy świata, nierozzerwalnie związany z postacią Haruna ar-Raszida i kwitł w jego czasach:

Bagdadzie, mieście Raszida  
Bagdadzie, mieście Raszida, jesteś latarnią dawnej chwały,  
uśmiechem rozkwitającym w obliczu wieczności,  
ojczyzną miłości nieustającej, dumą i przykładem dla współczesnych,  
poematem chwały wspólnoty arabskiej, na tle obrazu wszechświata,  
jesteś sztandarem islamu, którego flagi dumnie łopoczą,  
Maghrebie dawnej nadziei, Maszriku nowej nadziei,  
jesteś synem Tygrysu, gaszącym pragnienie łykiem zimnej wody,  
jesteś kwiatem pustyni i radością świata,  
rajem dla snów, gdyż zbyt długo trwał nasz letarg  
jesteś ośrodkiem wielkiego królestwa i twardą skałą mocnego państwa,  
gdy się podniesiesz, zwyciężysz śmierć i powrócisz  
Bagdadzie, mieście wiedzy i sztuki, ojczyzno kasydy<sup>39</sup>.

Dla pisarzy *Księga tysiąca i jednej nocy* jest nieprzebrany źródłem inspiracji. Pociąga ich m.in. wątek Szeherazady, która nie umarła z ręki okrutnego małżonka, ponieważ opowiadała mu baśnie, przerywane o świcie, a kontynuowane wieczorami na jego życzenie. Temat książeczki pojawia się też w gatunku dramatu neoklasycznego, m.in. w utworze *Szahrzad* („Szeherazada”) Taufika al-Hakima, choć autor odchodzi tu od jednoznacznego promowania *madżdu* na rzecz konwencji, zwanej przez krytyków teatrem idei<sup>40</sup>. Choć literatura arabska wspiera dążenia do odrodzenia swego regionu, neoklasyści zwracają się całkowicie ku przeszłości i czerpiąc z niej inspiracje, promują w swoich krajach wspomnianą na wstępie orientację retrospektywną.

Mniej więcej od lat 50. XX w. poezja i dramat w świecie arabskim ulegają zmianom, powstają nowe konwencje literackie. Pamięć historyczna jest teraz i źródłem inspiracji, i goryczy. Pisarze, podobnie jak ich poprzednicy, odwołują się do przeszłości, dążąc do łączenia trzech płaszczyzn czasowych w jedną całość. W tzw. nowej poezji arabskiej powstają zarysy fabuł, w których trwają nieustanne wędrówki w czasie i przestrzeni, nie napawając optymizmem. Zarówno poezja, jak i dramat odstępują od ideologii *madżdu*, dowodząc niechlubnej przeszłości i wydobywając z niej obraz dawnego, złowrogiego państwa<sup>41</sup>, rzucającego swoimi wypaczeniami na czasy współczesne. Ta nowa literatura powstająca od lat 60., podobnie jak wcześniejsza, czerpie z historii, legend, i tradycji, tym razem jednak w kategoriach krytycznych i stąd ona również, jak w początkach odrodzenia, promuje w swoich krajach orientację retrospektywną. Literatura ta poddaje przede wszystkim krytyce struktury społeczne w aspekcie historycznym, jak i współczesnym, ale odrzuca dydaktyzm i nie dąży do nacechowania ideologicznego. To już jednak odrębny temat.

<sup>38</sup> Adnan Mardam, *Al-Abbasa* (imię własne), Manszurat al-Awidat, Bejrut 1968, s. 100–101.

<sup>39</sup> <http://www.adab.com/modules.php?name=Ah3er&doWhat=shwas&q> [15.07.2016].

<sup>40</sup> Por. Roger Allen, *The Arabic Literary Heritage. The Development of its Genres and Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 336.

<sup>41</sup> Por. E. Machut-Mendecka, *Główne kierunki*, op. cit., s. 150.

## BIBLIOGRAFIA

- Abaza Aziz, *Al-Abbasa*, Mu'assasat Fann at-Tiba'a, Kair 1961.
- Al-Ahmad, Ahmad Sulajman, *Dirasat fi al-masrah al-arabi al-mu'asir*, Dar al-Adzjal, Kair 1972.
- Allen Roger, *The Arabic Literary Heritage. The Development of its genres and criticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- At-Talib Umar, *Al-Masrahijja al-arabijja fi al-Irak*, Bagdad b.d.
- Asz-Szarkawi Abd ar-Rahman, *Salah ad-Din, an-Nisr al-Ahmar*, Dar al-Ma'arif, Kair 1976.
- Bachtin Michał, *Czas i przestrzeń w powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1974, t. 65, z. 4.
- Badawi Mustafa Mahmud, *Modern Arabic Drama in Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Bielawski Józef, Krystyna Skarżyńska-Bocheńska, Jolanta Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska XIX i XX w. Literatura arabskiego Wschodu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978.
- Chłopecki Jerzy, *Ciągłość, zmiana i powrót*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1997.
- Danecki Janusz, *Poezja arabska. Wiek VI–XIII. Wybór*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1997.
- Faradž Alfred, *Az-Zir Salim*, Dar al-Kutub al-Arabijja, Kair 1967.
- Głowiński Michał, Okopień-Sławińska Aleksandra, Sławiński Janusz, *Zarys teorii literatury*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1975.
- Husajn Hamawi, *Al-Ittidz'ah al-kaumi fi masrah Adnan Mardam asz-sziri*, Ittihad Kuttab al-Arab, Damaszk 1999.
- Ismail Abd El Monem, *Drama and Society in Contemporary Egypt*, Dar al-Katib al-Arabijja li-at-Tiba'a wa-an-Naszr, Kair 1967.
- Machut-Mendecka Ewa, *Neoclassicism and the Return to Sources in the Egyptian Drama*, „Rocznik Orientalistyczny” 1984, t. 43, s. 85–89.
- Machut-Mendecka Ewa, *Główne kierunki rozwojowe dramaturgii arabskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.
- Madawi Abd ar-Rahman, *Jughurta*, Al-Mu'assasa al-Wataniijja li-al-Funun al-Matba'ijja, Algier 1984.
- Mandur Muhammad, *Masrahijjat Szauki*, Dar Nahda Misr li at-Tiba wa an-Naszr, Kair 1970.
- Mardam Adnan, *Al-Abbasa*, Manszurat al-Awidat, Bejrut 1968.
- Mardam Adnan, *Al-Malika Zanubija, masrahijja szirijja min arba'at fusul*, Manszurat Awidat, Bejrut 1969.
- Szauki Ahmad, *Masra Kiliubatra*, Dar al-Ahd al-Dzadid li at-Tiba'a, Kair 1970.
- Tajmur Mahmud, *Aljauma chamr*, Dar al-Ma'arif bi-Misr, Kair 1956.
- Toporow Wiktor, *O kosmologicznych źródłach*, w: *Semiotyka kultury*, oprac. Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- <http://www.adab.com/modules.php?name=Ah3er&doWhat=shwas&q> [15.07.2016].
- [www.alsakher.com](http://www.alsakher.com) [15.07.2016].

## OZAKI YUKIO I INUKAI TSUYOSHI – LIDERZY RUCHU PRZECIWKO RZĄDOWI KATSURY TARŌ

ABSTRACT: A bureaucratic government announcing liberalization of its policies may usually expect some public favor. The outcry of anger that followed the formation of the third Katsura Tarō administration in 1912, however, proves this not always to be the case. Ozaki Yukio and Inukai Tsuyoshi, two ‘gods of constitutionalism,’ led the popular movement that resulted in Katsura’s resignation not long after he had declared to renounce the cooperation with his clique, and create his own platform. Focused on the relations between Katsura’s new political party and both of the movement leaders, this essay demonstrates the main factors that propelled the clash between the cabinet and the movement, and explains in detail the difference in the stances of Ozaki and Inukai during their anti-government campaign. These are crucial to understand that Katsura’s ideas, no matter how liberal, were not acceptable for the public opinion, and that from the very beginning his cabinet was destined to fail.

KEYWORDS: Japanese politics, Taishō Democracy, Movement to Protect Constitutional Government, Rikken Dōshikai

### WPROWADZENIE

Starcie premiera Katsury Tarō<sup>1</sup> (1848–1913) z Ozakim Yukio (1859–1954) i Inukaiem Tsuyoshim (1855–1932), stojącymi na czele Ruchu Ochrony Rządów Konstytucyjnych (Kensei Yōgo Undō, zwany w skrócie Goken Undō), jest pierwszym przypadkiem w historii Japonii, w którym biurokratyczny rząd ustąpił pod presją ruchu społecznego (10 lutego 1913 r.). Towarzyszące temu wydarzenia, określane jako „kryzys polityczny Taishō” (*Taishō seihen*)<sup>2</sup>, były już tematem licznych publikacji<sup>3</sup>. Poniższy artykuł porusza jednak zagadnienie dotąd pomijane – wzajemne relacje między Katsurą, Ozakim i Inukaiem. Opisuje m.in. próby nakłonienia obu liderów ruchu do przyłączenia się do stronnictwa Katsury, a także genezę sporu, jaki rozgorzał między Ozakim i Inukaiem co

---

<sup>1</sup> Japońskie terminy oraz nazwy własne występujące w artykule zapisano przy pomocy transkrypcji Hepburna. Wyjątek stanowią spolszczone formy nazw miast: Tokio, Kioto, Osaka i Kobe, użyte w tekście artykułu (ale nie w bibliografii), a także wyrazy, które na stałe weszły do języka polskiego (samuraj, siogun). Japońskie nazwiska podano zgodnie z porządkiem przyjętym w Japonii, tj. przed imionami.

<sup>2</sup> Sformułowanie „kryzys polityczny Taishō”, pochodzące od nazwy ery Taishō (1912–1926), używane jest przede wszystkim przez historyków z państw zachodnich. Japoński termin *Taishō seihen* może być tłumaczony jako „zmiana rządu okresu Taishō”.

<sup>3</sup> Przede wszystkim: Yamamoto Shirō, *Taishō seihen no kisoteki kenkyū*, Ochanomizu Shobō, Tōkyō 1970, oraz Banno Junji, *Taishō seihen*, Minerva Shobō, Kyōto 1994, a z nowszych pozycji, m.in.: Sakurai Ryōju, *Taishō seiji shi no shuppatsu*, Yamakawa Shuppansha, Tōkyō 1997; Stewart Lone, *Army, Empire and Politics in Meiji Japan*, Macmillan, Basingstoke 2000, a także Kobayashi Michihiko, *Katsura Tarō*, Minerva Shobō, Kyōto 2006.

do sposobu ochrony rządów konstytucyjnych. Daje przy okazji odpowiedź na pytanie, dlaczego Katsura został odsunięty od władzy przez ruch społeczny w momencie, kiedy usiłował porzucić biurokratyczne metody rządów na rzecz parlamentarnych.

#### TŁO HISTORYCZNE

Kiedy w styczniu 1913 r., miesiąc po objęciu funkcji premiera po raz trzeci, Katsura Tarō ogłaszał, że nowa administracja będzie opierała się na jego własnej partii politycznej Rikken Dōshikai (Konstytucyjne Stowarzyszenie Sojuszników, w skrócie Dōshikai), wiele osób nie kryło zdumienia. Katsura był przecież jednym z najważniejszych polityków rządzącej krajem biurokratycznej oligarchii<sup>4</sup>. Służąc w wojsku dorobił się stopnia generała, jako przedstawiciel rządzącej warstwy – tytułu książęcego, ale znany jest przede wszystkim jako najdłużej sprawujący urząd japoński premier, kierujący krajem w latach 1901–06, 1908–11, oraz 1912–13. Z nim u władzy Japonia zawarła przymierze z Wielką Brytanią (1902), wygrała wojnę z Rosją (1904–05), a także zaanektowała Koreę (1910). Te wydarzenia wyniosły ją do rangi wschodnioazjatyckiego supermocarstwa.

Katsura pochodził z byłej domeny feudalnej (*han*) Chōshū, której przedstawiciele, wraz z Satsumą, stali się wiodącą siłą polityczną<sup>5</sup> podczas ponad 40 lat panowania cesarza Meiji (1868–1912). Okres ten był czasem intensywnej modernizacji niemal wszystkich dziedzin zacofanego jeszcze cztery dekady wcześniej kraju. Kliki hanowe zdobyły znaczne wpływy nie tylko w administracji państwowej, ale i w siłach militarnych, przy czym Chōshū było szczególnie silne w wojskach lądowych, a Satsuma w marynarce wojennej.

---

<sup>4</sup> W 1868 r. zakończyły się w Japonii trwające niemal siedem wieków rządy wojskowych, przywrócono, przynajmniej formalnie, władzę cesarską (*ōsei fukko*), a wraz z nadejściem nowego okresu Meiji (1868–1912) rozpoczęto wprowadzanie szeregu reform mających zastąpić panujący w kraju system feudalny nowoczesnymi strukturami państwowymi, uzdrowić gospodarkę i zmodernizować siły zbrojne. Za procesem tym, znanym jako Restauracja Meiji (*Meiji Ishin*) stała grupa samurajów sprzeciwiających się rządowi wojskowych władców – siogunów, która przejęła faktyczną władzę w Japonii (tzw. oligarchia Meiji).

Formalnie Japonia od 1889 r. była monarchią konstytucyjną. Konstytucja Wielkiego Cesarstwa Japonii (*Dai Nihon Teikoku Kenpō*) podkreślała zwierzchnią rolę cesarza w państwie, przyznając mu najwyższą i suwerenną władzę cywilną oraz wojskową. W praktyce monarcha sprawował ją przy pomocy doradców, co oznaczało, że kierowanie państwem pozostało w rękach przedstawicieli oligarchii. Jednocześnie konstytucja ustanawiała dwuizbowy parlament, z wyższą Izbą Arystokracji (*Kizokuin*), składającą się z członków rodziny cesarskiej, arystokracji, a także mianowanych przez cesarza osób szczególnie zasłużonych dla kraju, oraz niższą Izbą Reprezentantów (*Shūgiin*), wybieraną w wyborach powszechnych. Władza legislacyjna cesarza była ograniczona koniecznością uzyskania zgody parlamentu, co stanowiło pewną furtkę dla partii politycznych do udziału w rządach. Szczegóły dotyczące japońskiego systemu politycznego okresu Meiji przedstawione zostały m.in. w: Ewa Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852–1912)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 79–117, 175–215.

<sup>5</sup> Japoński termin *han* oznaczał domenę feudalną, na której czele stał władca ziemski (*daimyō*), bezpośredni wasal sioguna. Za przywróceniem władzy cesarskiej i Restauracją Meiji stali głównie samurajowie z czterech domen zachodniej i południowej Japonii: Chōshū, Satsuma, Tosa i Bizen, przy czym dwie pierwsze zaczęły stopniowo rozszerzać swoje wpływy i właśnie stamtąd rekrutowała się większość członków oligarchii. *Hany* zostały zlikwidowane w 1871 r., ale związki pomiędzy członkami byłych domen pozostawały silne, stąd często używano wobec nich terminu „kliki hanowe” (*hanbatsu*). Związki te miały swoje odbicie w relacjach wewnątrz administracji publicznej wysokiego szczebla, gdzie tworzyły się kliki urzędnicze (*kanryōbatsu*), czy w siłach zbrojnych (kliki wojskowe, *gunbatsu*).

Liderem Chōshū był marszałek książę Yamagata Aritomo (1838–1922), twórca podwalin nowoczesnej japońskiej armii, były dwukrotny premier (1889–1891, 1898–1900). Wielu widziało jego następcę w Katsurze, który wyrobił sobie na tyle silną pozycję w politycznych sferach kraju, że po śmierci cesarza Meiji w lipcu 1912 r. przyjęto go w poczet *genrō* (czcigodnych mężów stanu)<sup>6</sup>.

Wśród wszystkich zaskoczonych decyzją Katsury o utworzeniu nowej partii, zwłaszcza zdumiony musiał być dotychczasowy premier Saionji Kinmochi. Wywodzący się z arystokracji dworskiej markiz Saionji był prezydentem najsilniejszej japońskiej partii pierwszych czterech dekad XX w. – Rikken Seiyūkai (Konstytucyjne Stowarzyszenie Politycznej Przyjaźni, z reguły skracane do Seiyūkai). Wkrótce po powstaniu w roku 1900, Seiyūkai urosło w siłę jako ważny element politycznej układanki, a Saionji był premierem w latach 1906–08, oraz 1911–12<sup>7</sup>, w obu wypadkach przejmując urząd z rąk Katsury. Partia współpracowała z Katsurą również w czasie jego drugiej administracji, co pozwoliło jej wywrzeć istotny wpływ na politykę Japonii w okresie rządów trzech kolejnych gabinetów. Członkami Seiyūkai byli, m.in., dotychczasowy minister sprawiedliwości Matsuda Masahisa (1850–1918), oraz dotychczasowy minister spraw wewnętrznych Hara Takashi (1845–1914), który w 1918 r. został pierwszym japońskim premierem wywodzącym się z ludu.

Seiyūkai oczekiwało, że i tym razem Katsura, potrzebujący wsparcia dla swojego rządu w parlamencie, wyjdzie z propozycją współpracy. Hara zakładał, że kiedy nowo mianowany premier spróbuje podjąć rozmowy, należy zająć w nich twarde i nieprzejednane stanowisko jako odpowiedź na budzące społeczne oburzenie okoliczności ustąpienia gabinetu Saionjiego<sup>8</sup>. To umocniłoby pozycję jego partii w negocjacjach<sup>9</sup>. Katsura zdecydował się jednak postąpić zupełnie inaczej.

Nie był ruchem Katsury zaskoczony Yamagata, który był skonfliktowany z nowym premierem już od jakiegoś czasu. Katsura wypadł z łask Yamagaty, gdy ten usłyszał, że Katsura planuje utworzyć własną partię polityczną, w opozycji zarówno do Seiyūkai, jak i otoczenia Yamagaty. Nestor Chōshū nie był zachwycony tym, że kolejny *genrō* chce dzielić się władzą z partiami politycznymi. Przecież samo Seiyūkai również zostało założone przez pochodzącego z Chōshū Itō Hirobumiego<sup>10</sup>.

Chęć bliższego poznania zachodnich systemów parlamentarnych była jedną z przyczyn podróży Katsury do Europy latem 1912. Choroba i śmierć cesarza Meiji zmusiła go jednak do powrotu tuż po przybyciu do Petersburga. Kiedy Katsura pojawił się w Tokio w sierpniu, Japonia miała nowego monarchę, a Yamagata zdążył zarekomendować Kat-

<sup>6</sup> Była to grupa kilku najbardziej zasłużonych polityków, mimo nieformalnego charakteru posiadająca olbrzymie wpływy, doradzająca monarsze i *de facto* odpowiedzialna za wybór premierów. W jej skład wchodził Itō Hirobumi (1841–1909), Kuroda Kiyotaka (1840–1900), Yamagata Aritomo, Matsukata Masayoshi (1835–1924), Inoue Kaoru (1836–1915), Saigō Tsugumichi (1843–1902), Ōyama Iwao (1842–1916), Katsura Tarō, oraz Saionji Kinmochi (1849–1940). Instytucja *genrō* ukształtowała się w ostatnich latach XIX w. Przestała istnieć w momencie śmierci Saionjiego w 1940 r.

<sup>7</sup> O pozycji i prestiżu Saionjiego niech świadczy fakt, że wkrótce po ustąpieniu ze stanowiska w grudniu 1912 r. również został *genrō*, jako ostatni japoński polityk.

<sup>8</sup> Okoliczności dymisji rządu zostały przedstawione w kolejnym rozdziale.

<sup>9</sup> Hara Takashi, *Hara Takashi nikki*, t. 3, red. Hara Keiichirō, Fukumura Shuppan, Tōkyō 1981, s. 273, wpis w pamiętniku z 17 grudnia 1912 r.

<sup>10</sup> Itō był jedną z najważniejszych osobistości oligarchii Meiji, pierwszym premierem Japonii (1885–1888, później pełnił tę funkcję jeszcze trzy razy w latach 1892–1896, 1898 i 1900–1901) oraz pierwszym *genrō*. Zginął w zamachu w Harbinie w 1909 r.

surę na cesarskiego doradcę. Został on tzw. ministrem środka (*naidajjin*) i marszałkiem dworu (*jijūchō*) przy nowym cesarzu Taishō, oddalając się na jakiś czas od głównego nurtu polityki<sup>11</sup>.

#### POCZĄTKI KRYZYSU POLITYCZNEGO

Seiyūkai, największa partia w niższej izbie parlamentu – Izbie Reprezentantów, w maju 1912 r. po raz kolejny wygrała wybory<sup>12</sup>, zdobywając 209 z 381 miejsc. Doszło więc do rzadkiej sytuacji, w której gabinet, w przeciwieństwie do poprzedzających go gabinetów biurokratycznych<sup>13</sup>, reprezentował parlamentarną większość.

Drugą partią co do liczby przedstawicieli w Izbie Reprezentantów była posiadająca 95 miejsc Rikken Kokumintō (Konstytucyjna Partia Narodowa, w skrócie Kokumintō), będąca w opozycji do Seiyūkai, ale wewnętrznie rozdarta na dwie przeciwstawne siły. Pierwsza z grup, tzw. frakcja antyreformatorska (*hikaikakuha*), na której czele stał Inukai Tsuyoshi, miała na celu zjednoczenie partii obywatelskich (niepowiązanych z oligarchią – Kokumintō i Seiyūkai) przeciwko oligarchii. Inukai nieustannie krytykował władze Seiyūkai za współpracę z biurokratami. Członkowie „frakcji reformatorskiej” (*kaikakuha*) chcieli stanowić normalną opozycję parlamentarną, która rywalizowałaby z Seiyūkai w wyborach i walczyła o zdobycie pozycji największej partii w Izbie Reprezentantów. Jej liderem był Ōishi Masami (1855–1935)<sup>14</sup>.

Trzecim ugrupowaniem był powiązany z oligarchią, liczący 31 posłów Chūō Kurabu (Klub Centralny), którym kierował Ōura Kanetake (1850–1918), zaufany człowiek Katsury, były minister rolnictwa oraz komunikacji w jego rządach. Resztę Izby Reprezentantów (46 miejsc) stanowili posłowie niezrzeszeni.

Nad rządem Saionjiego zebrały się czarne chmury, kiedy prowadzący zdyscyplinowaną politykę fiskalną premier nakazał ministerstwu, aby przygotowały plany redukcji swoich budżetów, a jednocześnie zezwolił na przeznaczenie dużych kwot na zakup nowych okrętów, aby zmodernizować starzejącą się flotę marynarki wojennej. Niezadowoleni oficerowie sił lądowych stanowczo zażądali nakładów na dwie nowe dywizje piechoty. Saionji odmówił, co doprowadziło do trwającego kilka miesięcy napięcia w relacjach armia – rząd i ostatecznie – dymisji ministra sił lądowych Uehary Yūsaku (1856–1933). Saionji, nie mogąc doprosić się u kierownictwa armii o przedstawienie następcy Uehary (którym musiał być generał w czynnej służbie), podał gabinet do dymisji 5 grudnia 1912 r.<sup>15</sup>.

Dymisja popularnego premiera w wyniku działań armii wzburzyła opinię publiczną, a jednocześnie pogłębiła polityczny chaos. Po kilkudniowych debatach, *genrō* na następcę Saionjiego rekomendowali cesarzowi Katsurę jako polityka doświadczonego, zdolnego opanować rozszerzający się kryzys. Nowy premier nie był bezpośrednio uwikłany w problem dwóch nowych dywizji, gdyż przez ostatnie miesiące zajmował się sprawami dworskimi. Jak się szybko okazało, wcale mu to nie pomogło.

<sup>11</sup> S. Lone, op. cit., s. 176–177.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>13</sup> Gabinety złożone z powiązanych z oligarchią urzędników państwowych oraz oficerów wysokiej rangi były często określane jako „biurokratyczne” (*kanryō naikaku*). Ich przeciwieństwem były tworzone przez członków partii zasiadających w Izbie Reprezentantów gabinety „partyjne” (*seitō naikaku*).

<sup>14</sup> Sh. Yamamoto, op. cit., s. 344.

<sup>15</sup> Kryzys został szczegółowo opisany m.in. w dwóch pierwszych pozycjach bibliograficznych w przypisie 1.

Katsura był generałem sił lądowych, a jednocześnie politykiem wysoko postawionym w strukturach oligarchii, a więc należał do obu grup, które uznano za odpowiedzialne za dymisję Saionjiego. Do tego, zarzucono mu naruszenie zasady rozdziału dworu i administracji rządowej, przypominając że marszałek dworu nie powinien angażować się, a przy okazji i dworu cesarskiego, w wojny polityczne. Fakt, że aby objąć stanowisko użył edyktu cesarskiego, który zwolnił go z obowiązków dworskich, rozjuszył społeczeństwo do reszty. Podniosły się głosy o niekonstytucyjności działań nowego premiera, a wkrótce potem zawiązał się Ruch Ochrony Rządów Konstytucyjnych, który w krótkim czasie opanował cały kraj<sup>16</sup>.

Historia Goken Undō rozpoczęła się w klubie dżentelmenów Kōjunsha, w grupie prawników, dziennikarzy, przedsiębiorców i polityków mniejszego kalibru, wśród których byli m.in.: dziennikarz „Asahi Shinbun” Honda Seiichi (1871–1920), dziennikarz „Jiji Shinpō” i poseł Seiyūkai Koyama Kango (1875–1955), oraz redaktor naczelny „Nippon” Itō Kinsuke (1857–1928)<sup>17</sup>. Do ruchu stopniowo dołączały coraz ważniejsze osobistości, w tym politycy. Kokumintō reprezentował przede wszystkim jej przewodniczący Inukai Tsuyoshi, zaś Seiyūkai – posłowie Okazaki Kunisuke (1854–1936), Takekoshi Yosaburō (1865–1950), Hayashi Kiroku (1872–1950) oraz Ozaki Yukio, były minister edukacji (1898) i były burmistrz Tokio (1903–12)<sup>18</sup>. Saionji, Hara i Matsuda, do ruchu jednak nie przystąpili, popierając go jedynie nieformalnie.

#### MOBILIZACJA OPINII PUBLICZNEJ PRZECIWKO RZĄDOWI

Katsura został premierem 17 grudnia 1912 r., a już dwa dni później w tokijskim teatrze Kabukiza zorganizowano 1. Zjazd Ruchu Ochrony Rządów Konstytucyjnych. Z inicjatywą wystąpiły Seiyūkai, Kokumintō, politycy niezrzeszeni, a także dziennikarze oraz przedsiębiorcy – w sumie zebrało się ponad 2 tys. osób. Dwaj mówcy, którzy zostali wyznaczeni do wygłoszenia przemówień – Ozaki i Inukai – zdobyli tak duży poklask, że od tej chwili stali się centralnymi postaciami ruchu – ohrzczone ich nawet przydomkiem „bogów konstytucjonalizmu” (*kensei no kami sama*)<sup>19</sup>.

Przystępowanie do Goken Undō nie nosiło znamion żadnej skoordynowanej akcji. Takekoshi wspominał, że to entuzjazm, który opanował zebranych w Kōjunshi ludzi tak udzielił się jemu i jego kolegom, że postanowili działać, „nie godząc się na to, że ktoś opuszcza sobie dwór cesarski i jak gdyby nigdy nic zabiera się za politykę”<sup>20</sup>. Podobne powody podawał Okazaki, który dołączył do ruchu spontanicznie, aby przeciwstawić się próbie dławienia praw obywatelskich przez oligarchię, oraz działaniom Katsury zagrażającym zaangażowaniu dworu w działania polityczne<sup>21</sup>.

Inukai przystąpił do Goken Undō, mając uzasadnione obawy co do możliwego rozłamu w Kokumintō. Już w momencie dymisji rządu Saionjiego podejrzewał, że w przypadku

<sup>16</sup> Więcej o początkach ruchu w: Sh. Yamamoto, op. cit., s. 323–370.

<sup>17</sup> Szczegóły dotyczące roli Kōjunshi w Goken Undō można znaleźć w: Janusz Mytko, *Dai 3ji Katsura naikaku no seiritsu to Kensei Yōgo Undō no hottan*, „20 Seiki Kenkyū” 2009, nr 10, s. 131–152.

<sup>18</sup> Koyama Kango, *Saionji kō to watashi*, w: *Koyama Kango nikki*, Keiō Tsūshin, Tōkyō 1955, s. 294.

<sup>19</sup> *Kensei Yōgo Rengō Taikai*, „Tōkyō Nichinichi Shinbun” 1912, nr 12961, s. 3.

<sup>20</sup> Takekoshi Yosaburō, *Takekoshi Yosaburō shi danwa sokki*, w: Hirose Yoshihiro (red.), *Seiji danwa sokki roku*, t. 7, Yumani Shobō, Tōkyō 1999, s. 359.

<sup>21</sup> Okazaki Kunisuke, *Kensei kaikoroku*, Fukuoka Nichinichi Shinbunsha Tōkyō Renrakubu, Tōkyō 1935, s. 137.

nominacji Katsury ten może planować przejście części jego ludzi. Jak sam pisał o tej sytuacji: „Trzeba być gotowym na to, że w naszej partii dojdzie do tarć. Choćbym miał jednak stać się celem zmasowanych ataków, choćbym musiał ulec przewadze dotychczasowych towarzyszy (...), to i tak się nie poddam w walce o rządy konstytucyjne”<sup>22</sup>.

Ozaki Yukio zauważał, że udział jego oraz Inukaia w ruchu był naturalnym następstwem ich przynależności do Kōjunshi oraz tego, że znali wielu jej członków i cieszyli się wśród nich estymą<sup>23</sup>. Sam Ozaki nie był jednak na początku skory do wzięcia udziału w tym przedsięwzięciu.

Jako człowiek lubiący chodzić własnymi drogami, był on wówczas w Seiyūkai odstawiony poza główny nurt, a przedstawiane przez niego opinie niekoniecznie mogły się podobać kierownictwu partii. Przykładowo, we wrześniu 1912 r. opublikował artykuł, w którym stwierdził, że w Japonii partie polityczne jako takie nie istnieją, a to, co istnieje, można określić „partiami przyjacielskimi” (*yūtō*), które prawdziwe partie tylko udają:

W prawdziwej partii politycznej osoby wierzące w te same doktryny i podzielające poglądy polityczne tworzą jedną grupę spójną wspólnym programem politycznym. W partiach w naszym kraju programy polityczne istnieją *pro forma*, ale brakuje elementu zjednoczenia wokół prawdziwej doktryny czy poglądów. Zarówno szefowie, jak i członkowie partii (...) nie podzielają tych samych zainteresowań, a ich poglądy polityczne mogą być nawet skrajnie odmienne. Temu, że mimo wszystko udaje im się zebrać w grupy i zakładać partie, ja, szczerze mówiąc, nie mogę się nadziwić<sup>24</sup>.

Ozaki skrytykował również publicznie rząd Saionjiego za nieudolność w działaniach względem objętych rewolucją Chin<sup>25</sup>:

Polityka zagraniczna obecnego rządu (...) jest kompletnie nieprzygotowana (...) W działaniach wobec Chin Japonia powinna mieć inicjatywę, a tymczasem znajduje się w tyle, za państwami Zachodu<sup>26</sup>.

Wiedząc zatem, że jest na cenzurowanym, nie chciał on brać udziału w tym awanturycznym, jak mu się na początku wydawało, przedsięwzięciu, obawiał się bowiem wydalenia z partii. Uległ dopiero po długich namowach ze strony innych polityków Seiyūkai. Uporczywie nakłaniali go do tego m.in. Okazaki<sup>27</sup> i Itō Kinsuke<sup>28</sup>. Sam Ozaki bał się również, że zapal partyjnych kolegów wkrótce ustąpi. Sam przyznawał: „Zostałem w to wciągnięty niemal na siłę, ale wkrótce potem ja i Inukai byliśmy traktowani, jakbyśmy to my to zaczęli. Obwołali nas nawet bogami konstytucjonalizmu”<sup>29</sup>.

---

<sup>22</sup> List Inukaia do Inukaia Gentarō z 5 grudnia 1912 r. w: Washio Yoshinao (red.), *Inukai Bokudō shokanshū*, Okayama Ken Kyōdo Bunka Zaidan, Okayama 1992, s. 133–134.

<sup>23</sup> Ozaki Yukio, *Ozaki Yukio shi danwa sokki*, w: Hirose Yoshihiro (red.), *Seiji danwa sokki roku*, t. 2, Yumani Shobō, Tōkyō 1998, s. 355.

<sup>24</sup> Ozaki Yukio, *Risō jitsugen wa izure no hi*, „Taiyō” 1912, nr 10, s. 231.

<sup>25</sup> Rewolucja Xinhai (1911–12) obaliła rządzącą w Chinach dynastię Qing i doprowadziła do wprowadzenia w kraju ustroju republikańskiego.

<sup>26</sup> Ozaki Yukio, *Gunbi to gaikō seisaku*, w: *Ozaki Gakudō zenshū*, Ozaki Gakudō Zenshū Hak-kōkai, Tōkyō 1962, s. 209.

<sup>27</sup> K. Okazaki, op. cit., s. 140–141.

<sup>28</sup> K. Koyama, op. cit., s. 294.

<sup>29</sup> Y. Ozaki, *Ozaki Yukio shi*, op. cit., s. 354–355.



Co ciekawe, podobne do Ozakiego wątpliwości miał Inukai, który bał się, że Seiyūkai, najbardziej poszkodowana strona w kryzysie politycznym, może mimo wszystko wznowić współpracę z oligarchią, co pozbawi działania ruchu całego sensu, a jego samego narazi na śmieszność. Kiedy ruch się dopiero organizował, Inukai forsował slogan: „Żadnych kompromisów”, który miał zapobiec takiej sytuacji<sup>30</sup>. Wiadomo też, że Inukai nie ufał Harze, ale podejrzewał, że liczba członków Seiyūkai, którzy wstąpili w szeregi Goken Undō, była na tyle duża, że kierownictwo partii, mimo chęci odnowienia relacji z oligarchią, nie odważyłoby się przeciwstawić woli większości członków<sup>31</sup>.

Inukai nieustannie podkreślał, że podczas gdy Kokumintō walczyła z dotychczasową władzą, Seiyūkai zdecydowało się iść na kompromisy i ustępstwa, dzięki temu budując swoją silną pozycję. Na jednym z wcześniejszych wieców, zorganizowanym w Tokio 18 grudnia 1912 r., stwierdził wprost, że część Seiyūkai pragnęłaby kontynuować politykę współpracy<sup>32</sup>. Następnego dnia, podczas zjazdu w Kabukiza, również nie szczędził przytyków kierownictwu konkurencyjnej partii, stwierdzając:

Obecna dominacja klik hanowych to efekt nadmiernej uległości partii politycznych. Mam dla weteranów partyjnych [z Seiyūkai] nieco współczucia, ale wszyscy oni za bardzo byli zaangażowani w zdobywanie stanowisk urzędniczych<sup>33</sup>.

Ataki Inukaia nie podobały się oczywiście liderom Seiyūkai. Hara pisał: „Zorganizowany w Kabukiza zjazd okazał się wielkim sukcesem, ale to, że przemówienie Inukaia było tak nieprzychylnie Seiyūkai, jest niepojęte”<sup>34</sup>. Biorąc pod uwagę popularność prezesa Kokumintō, Hara wolał uniknąć z nim starcia. Zamiast tego, próbował go sobie zjednać, proponując połączenie sił. Inukai pozostawał jednak nieufny i dopiero długie zapewnienia, że Seiyūkai nie podejmie żadnej współpracy z Katsurą i będzie z nim koordynować działania przeciwko rządowi, przekonały go, żeby zmienić nastawienie<sup>35</sup>.

#### POWSTANIE NOWEJ PARTII – RIKKEN DŌSHIKAI

Katsura w międzyczasie naraził się opinii publicznej po raz kolejny przy kompletowaniu nowego rządu. Większość ministerialnych nominacji nie zaskakiwała: przykładowo, ministrem skarbu został jego zaufany człowiek Wakatsuki Reijirō (1866–1949), ministrem sił lądowych – były podwładny, generał Kigoshi Yasutsuna (1854–1932), a ministrem spraw wewnętrznych – Ōura. Pewne zdziwienie mogła wywołać nominacja ministra spraw zagranicznych – Katō Takaaki (1860–1926), wówczas ambasadora w Londynie, pełniącego tę funkcję w pierwszym gabinecie Saionjięgo. Problemem był minister marynarki w poprzednim rządzie, Saitō Makoto (1858–1936), którego Katsura chciał pozostawić na stanowisku. Uzyskał więc kolejny edykt cesarski w tej sprawie, aby uniknąć szantażu

<sup>30</sup> List Inukaia do Kojimy Kazuo i Aijimy Kanjirō z 14 grudnia 1912 r. w: Y. Washio (red.), op. cit., s. 134–135.

<sup>31</sup> List Inukaia do Kobashiego Mozae z 28 grudnia 1912 r. w: Y. Washio (red.), op. cit., s. 132–133.

<sup>32</sup> Inukai Tsuyoshi, *Ryōtō rengō ron*, w: Kawasaki Katsu (red.), *Bokudō seironshū*, Bunkaidō Shoten, Tōkyō 1913, s. 260.

<sup>33</sup> Inukai Tsuyoshi, *Kensei yōgo no shin igi*, w: Kawasaki Katsu (red.), *Bokudō seironshū*, Bunkaidō Shoten, Tōkyō 1913, s. 263.

<sup>34</sup> T. Hara, op. cit., s. 274, wpis z 19 grudnia 1912 r.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 277, wpis z 14 stycznia 1913 r.

ze strony admiralicji podobnego do tego związanego z dymisją Uehary. Ruch ten, rzecz jasna, wywołał kolejną falę krytyki.

Ponieważ obrady parlamentu przełożone zostały na 5 lutego, Katsura wykorzystał ten czas na zebranie wokół siebie grup, które miały stanowić trzon jego ugrupowania. Zaczął od biurokratów różnych szczebli, z którymi współpracował w czasie swojej dotychczasowej kariery. Do nowej partii, Rikken Dōshikai, wszedł prowadzony przez Ōurę Chūō Kurabu, a także wielu biurokratów niezrzeszonych, w tym większość ministrów, m.in. Wakatsuki, Katō (który oficjalnie dołączył już po dymisji rządu), a także Gotō Shinpei (1857–1929), minister komunikacji.

Zgodnie z obawami Inukaia, do Dōshikai dołączyli również Ōishi i frakcja reformatorska Kokumintō, ale nie tylko – część frakcji Inukaia również postanowiła go opuścić i sprzymierzyć się z Katsurą. W sumie nowa partia mogła liczyć na 93 posłów, co stanowiło drugą siłę w Izbie Reprezentantów, ale wciąż za Seiyūkai<sup>36</sup>.

Memorandum dotyczące założenia Rikken Dōshikai zostało podane do wiadomości publicznej 20 stycznia 1913 r., a dzień później wydrukowane w gazetach. Niedługo potem Katsura osobiście napisał deklarację powstania nowej partii, w której zawarł jej ogólnikowy program, m.in. ochronę konstytucji i władzy cesarskiej, odpowiedzialność ministrów i stanie na straży praw obywatelskich, oraz rozwój edukacji, mający na celu pogłębienie świadomości konstytucyjnej narodu. Dziennikarze zapoznali się z treścią deklaracji 7 lutego w czasie spotkania, które Katsura zorganizował dla nich w swojej prywatnej rezydencji<sup>37</sup>.

Opinia publiczna zamiast Katsury chętniej jednak słuchała Ozakiego, który przypomniał, że decyzja o założeniu Seiyūkai przez Itō nie spotkała się z ciepłym przyjęciem ze strony innych oligarchów. Yamagata posunął się do tego, że nazwał Itō zdrajcą, a i Katsura, jak zauważył Ozaki, wówczas zdecydowanie się sprzeciwił pomysłowi dzielenia się władzą z partiami<sup>38</sup>.

To, że ten sam Katsura teraz założył własne ugrupowanie, nie było zdaniem Ozakiego niczym złym. Sprzeciw budziły jednak towarzyszące temu okoliczności, zwłaszcza swoisty „rabunek” członków Kokumintō, którą pozbawił większości parlamentarzystów. Było to podważenie sensu wyborów, a zarazem dowód na to, że Katsura wcale nie miał zamiaru zrywać z polityką autorytarną<sup>39</sup>: „To co [premier] powinien zrobić dzisiaj” – radził Ozaki – „to zwrócić się do parlamentu o wotum zaufania. Jeżeli tak zrobi, a parlament mu zaufania odmówi, wtedy jedynym słusznym i konstytucyjnym rozwiązaniem będzie natychmiastowe podanie się do dymisji”<sup>40</sup>.

## NASILENIE DZIAŁAŃ KENSEI YŌGO UNDŌ

Od początku 1913 r. kampania przeciw nowemu premierowi nasilała się, również na łamach prasy. Wiele najważniejszych tytułów, w tym „Jiji Shinpō”, „Ōsaka Asahi Shinbun” i „Ōsaka Mainichi Shinbun”, publikowało liczne artykuły popierające Goken Undō. Szacuje się, że artykuły wstępne krytykujące Katsurę mogły stanowić w owym

<sup>36</sup> R. Sakurai, op. cit., s. 175–177.

<sup>37</sup> Pełną treść deklaracji oraz program Dōshikai można znaleźć w: Sakurai Ryōju (red.), *Rikken Dōshikai shiryōshū*, t. 4, Kashiwa Shobō, Tōkyō 1991, s. 12–13, 32–33.

<sup>38</sup> Ozaki Yukio, *Katsura kō no shin seitō soshiki wo ronzu*, w: *Ozaki Gakudō*, op. cit., s. 200.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 200–203.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 204.

czasie, w zależności od gazety, nawet do 80–90%. Dziennikarze masowo przystępowali do ruchu jako osoby prywatne a nie reprezentanci redakcji, ale niemal każda większa redakcja miała wewnątrz ruchu silną reprezentację. Z tokijskich gazet, jedynie „Kokumin Shinbun” popierała gabinet Katsury<sup>41</sup>.

Zakres działania Goken Undō rozszerzał się stopniowo poza stolicę, a drugim, obok Tokio, jego centrum stała się Osaka, gdzie pierwszy duży wiec zorganizowano 12 stycznia 1913 r. Udział w nim wzięli m.in. Ozaki, Takekoshi, Honda i kilku lokalnych posłów, a liczba uczestników sięgnęła 600. Kiedy następnego dnia w tym samym mieście odbył się kolejny wiec, przemówienia Ozakiego i Inukaia przyciągnęły ok. 2 tys. osób<sup>42</sup>.

Obaj politycy działali po Nowym Roku bardzo aktywnie. Ozaki wziął udział w wiecach w Ishikawa 9 stycznia, w Kioto 11 stycznia, w Osace 12, 13 i 21 stycznia, w Kobe 14 stycznia, w Nagoi 26 stycznia, oraz w Tokio 16 i 17 stycznia. Inukai był razem z Ozakim w Osace, Kobe i Tokio. Nawet Matsuda Masahisa pojawił się na wiecu w Osace zorganizowanym 1 lutego. Szacuje się, że w zgromadzeniach związanych z Goken Undō wzięło udział około 10 tysięcy osób<sup>43</sup>.

#### DYMISJA RZĄDU KATSURY TARŌ

Kiedy 5 lutego otwarto w końcu posiedzenie parlamentu, sytuacja była już bardzo napięta, a wokół budynku zebrało się kilkadziesiąt tysięcy niezadowolonego z rządów Katsury tłumu, szczelnie go otaczając. Obrady zaczęły się dosyć spokojnie, ale już wkrótce Katsura musiał stawić czoła poważnemu problemowi, kiedy na mównicy pojawił się Ozaki Yukio. Seiyūkai miało gotowy wniosek o wotum nieufności dla gabinetu, który przedłożył właśnie Ozaki. Wygłosił przy tym tyradę przeciwko premierowi i całej oligarchii, oskarżając ich o szafowanie sloganami lojalności i patriotyzmu, oraz chowanie się za cesarskim tronem, aby za pomocą edyktów uderzać w politycznych wrogów<sup>44</sup>. Dla Katsury problem stanowiła jednak nie tyle treść przemówienia, a fakt, że Seiyūkai posiadało większość w Izbie Reprezentantów, więc do spółki z resztkami Kokumintō wotum nieufności przegłosowałyby z pewnością. Po wystąpieniu Ozakiego zdecydował więc o zawieszeniu obrad na kolejne pięć dni.

Zakulisowe rozmowy przedstawicieli rządu z kierownictwem Seiyūkai na temat uspokojenia sytuacji nie przyniosły rozwiązania kryzysu. Katsura mógł rozwiązać parlament, ale taki ruch nie pomógłby mu w przedterminowych wyborach, w których, biorąc pod uwagę nastroje społeczne, jego partii groziła klęska. Zgodził się więc na rozwiązanie podszepnięte mu przez ministra Katō, który uważał, że niedoświadczony politycznie cesarz Taishō w okresie żałoby po swoim ojcu mógłby poprosić parlament o zaniechanie politycznych sporów, co byłoby równoznaczne z wycofaniem przez Seiyūkai swojego

<sup>41</sup> Ariyama Teruo, *Kindai Nihon jōnarizumu no kōzō*, Tōkyō Shuppan, Tōkyō 1995, s. 46–47.

<sup>42</sup> Ōta Masao, *Kansai ni okeru Kensei Yōgo Undō*, w: Ōta Masao (red.), *Demokurashii no shisō to genjitsu*, Hōritsu Bunkasha, Kyōto 1985, s. 99–103.

<sup>43</sup> Tetsuo Najita, *Hara Kei in the Politics of Compromise, 1905–1915*, Harvard University Press, Cambridge 1967, s. 230–231.

<sup>44</sup> Pełną treść ustawy o wotum nieufności wobec gabinetu oraz przemówienia Ozakiego można znaleźć w: Dai Nihon Yūbenkai (red.), *Ozaki Yukio shi dai enzetsushū*, Dai Nihon Yūbenkai, Tōkyō 1925, s. 38–48.

wniosku<sup>45</sup>. 9 lutego Katsura udał się na dwór z prośbą o stosowny reskrypt, niedługo potem zaś wezwano Saionjiego i przekazano mu wolę monarchy.

Posłowie Seiyūkai postanowili jednak Katsurze nie ustępować i, mimo prób Saionjiego, wniosku nie wycofali. 10 lutego po raz kolejny tłumy w liczbie kilkudziesięciu tysięcy zebrały się wokół parlamentu w wyrazie protestu przeciwko działaniom premiera. Do pilnowania porządku wyznaczono ponad 2 tysiące policjantów w mundurach, 200 policjantów po cywilnemu, oddział policji konnej, oraz trzy oddziały konnej żandarmerii<sup>46</sup>.

Wobec napiętej sytuacji, Katsura zdecydował się przelożyć posiedzenie parlamentu po raz kolejny i podać swój gabinet do dymisji. Do zebranych wokół ludzi dotarły sprzeczne wieści, w tym plotka, że Katsura parlament rozwiązał. Przepychanki tłumy z policją przestoczyły się w regularną bitwę, która szybko rozprzestrzeniła się po mieście. Rozwścieczeni ludzie atakowali posterunki policji i redakcje gazet, które podejrzewali o sprzyjanie Katsurze. Sytuacja uspokoiła się dopiero wieczorem, kiedy na ulicę wysłano uzbrojonych żandarmów. Efektem zamieszek było kilka ofiar śmiertelnych, kilkudziesięciu rannych, spalone posterunki i redakcje. Aresztowano kilkaset osób. Podobne zamieszki odbyły się w ciągu następnych dni w innych miastach Japonii: Osace, Kobe, Hiroshimie i Kioto<sup>47</sup>.

#### RELACJE INUKAIA I OZAKIEGO Z RIKKEN DŌSHIKAI

Porostaje pytanie, jak interpretować swoisty paradoks, że będący u władzy przez niemal dekadę Katsura został od niej odsunięty przez ruch społeczny w momencie, kiedy sam założył własną partię i usiłował zerwać współpracę z oligarchią. Czy możliwe jest, że patrząc na Katsurę z nieufnością uczestnicy Goken Undō, nie znając jego planów, zrozumieli opatrnie jego intencje? Na pewno wiedzę tę posiadały dwie kluczowe postacie ruchu, Inukai i Ozaki, lecz mimo to działań premiera nie zaakceptowali. Co ciekawe, obaj dowiedzieli się o nowej partii Katsury jeszcze przed wszelkimi deklaracjami z jego strony, ponieważ byli potencjalnymi celami rekrutacji nowego ugrupowania.

Sakamoto Kin'ya (1865–1923), który należał do ścisłego otoczenia Inukaia, w momencie dymisji rządu Saionjiego został jednym z najaktywniejszych polityków, obok lobbyisty Akiyamy Teisuke (1868–1950), którzy wzięli udział w tworzeniu partii Katsury<sup>48</sup>. Działal na rzecz zasilenia Dōshikai przez jak największą liczbę członków Kokumintō, zaś z korespondencji Inukaia można wywnioskować, że próbował przekonać również i jego<sup>49</sup>.

Pod koniec grudnia Inukai usłyszał od Sakamoto, iż ten dyskutował z Katsurą o platformie programowej nowej partii, między innymi o ograniczeniu roli *genrō*, cywilnej kontroli nad armią i marynarką, oraz nowych zasadach mianowania urzędników cywilnych. Sakamoto utrzymywał, że Katsura zaakceptował większość jego pomysłów, oraz że byli politycy Kokumintō mogą liczyć nawet na trzy stanowiska ministerialne w przypadku reformy gabinetu<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> Wakatsuki Reijirō, *Danshaku Wakatsuki Reijirō danwa sokki*, w: Hirose Yoshihiro (red.), *Seiji danwa sokki roku*, t. 8, Yumani Shobō, Tōkyō 1999, s. 128–129.

<sup>46</sup> M. Kobayashi, op. cit., s. 295–296.

<sup>47</sup> Sh. Yamamoto, op. cit., s. 594–610.

<sup>48</sup> Nagashima Ryūji, *Seikai hiwa*, Heibonsha, Tōkyō 1928, s. 97–98.

<sup>49</sup> Listy Inukaia do Kobashiego Mozae z 12 grudnia 1912 r. i do Inukaia Gentarō z 14 grudnia 1912 r. w: Y. Washio (red.), op. cit., s. 131–132, 132–133.

<sup>50</sup> List Inukaia do do Kobashiego Mozae z 12 grudnia 1912 r. w: Y. Washio (red.), op. cit., s. 132–133.

Do takiej reformy nie doszło, a liberalne pomysły Katsury nie mogły przekonać do zmiany stron i poparcia rządu Inukaia, który zdecydowanie i w mocnych słowach odrzucał jakąkolwiek formę współpracy z biurokratami: „Część gazet (...) spekuluje, że moja partia (...) może związać się z nowym biurokratycznym gabinetem, ale są to jedynie płytkie pomysły niewypowiedzianych głupców”<sup>51</sup>.

Uporu Inukaia nie złamał nawet kryzys w szeregach Kokumintō. Podczas 2. Zjazdu Ruchu Ochrony Rządów Konstytucyjnych, zorganizowanego 24 stycznia 1913 r. w Tokio, powiedział wprost: „Moja partia stanęła na krawędzi rozpadu, niemniej jeśli przyjdzie mi zerwać stosunki z towarzyszami, z którymi znam się od dziesiątek lat, to i tak nie zrezygnuję z moich postulatów, gdyż przyświeca mi wielki cel, jakim jest wyczyszczenie kraju z klik hanowych”<sup>52</sup>.

Wspomniany Akiyama był z kolei znajomym Ozakiego i także rozmawiał z nim o nowej partii. Ozaki wspominał: „Odwiedził mnie i poinformował że Dōshikai, o którym wcześniej napomykał, właśnie zaczyna się formować. Mówił, że i ja mogę wstąpić i odegrać w nim centralną rolę. Byłem zaskoczony, gdyż istotnie wspominał o tym wcześniej, ale wyłącznie w luźnych dyskusjach, a ja nie miałem zamiaru żadnych rozmów na ten temat prowadzić. Odmówiłem więc, wyjaśniając że nie chcę żadnej współpracy z Katsurą, zresztą ani z Katsurą, ani z nikim innym”<sup>53</sup>.

Ozaki nie miał również zbyt wysokiego mniemania o członkach Dōshikai, którzy, jak podejrzewał, zostali skuszeni przez Katsurę perspektywą władzy i przekupstwem. Samedu ugrupowaniu, zdaniem Ozakiego, brakowało ludzi, zaplecza finansowego i wpływów politycznych, a miało ono istnieć jedynie do kolejnych wyborów, w których zostałyby całkowicie pokonane i ostatecznie zmiecione ze sceny politycznej<sup>54</sup>.

#### DWA POMYSŁY NA RZĄDY KONSTYTUCYJNE

Z powyższych opisów wynika, że obaj „bogowie konstytucjonalizmu” zdawali sobie sprawę z tego, że Katsura planuje założyć partię. Co więcej, Inukai wiedział dość szczegółowo, że nowe ugrupowanie może mieć program zaskakująco liberalny, zgoła inny od tego, do czego zdążył przyzwyczaić wszystkich Katsura. Ta różnica w wiedzy doprowadziła zresztą między oboma liderami do sporu dotyczącego formy rozwiązania obecnego politycznego problemu.

Dysonans pojawił się już 19 grudnia na wiecu w Kabukiza. Ozaki przemawiał na nim przed Inukaie i przedstawił zgromadzonemu swoje pomysły na ochronę rządów konstytucyjnych, wśród których były, m.in.: likwidacja stanowisk *genrō*, odebranie przywilejów klikom militarnym (*gunbatsu*)<sup>55</sup>, oraz reforma przepisów dotyczących nominacji urzędników cywilnych<sup>56</sup>.

Ozaki musiał poczuć się rozczarowany, kiedy występujący tuż za nim Inukai podważył sens proponowanych przez niego reform i pouczył go, że zmiany te nie są w tej chwili

<sup>51</sup> Inukai Tsuyoshi, *Kensei no hatan to wagatō no kakugo*, w: Kawasaki (red.), op. cit., s. 253.

<sup>52</sup> Inukai Tsuyoshi, *Batsuzoku dahan ron*, w: Kawasaki (red.), op. cit., s. 270.

<sup>53</sup> Ozaki Yukio, *Ozaki Yukio shi danwa sokki*, op. cit., s. 264–265.

<sup>54</sup> Y. Ozaki, *Katsura kō*, op. cit., s. 205–206.

<sup>55</sup> Więcej na temat frakcji i klik wojskowych m.in. w: Ewa Pałasz-Rutkowska, *General Masaki Jinzaburō and the Imperial Way Faction (Kōdōha) in the Japanese Army 1932–1936 – Part One*, „Analecta Nipponica” 2014, nr 4, s. 166.

<sup>56</sup> Isa Hideo, *Ozaki Yukio den*, Ozaki Yukio Den Kankōkai, Tōkyō 1951, s. 772.

istotne. Najważniejsze, zdaniem Inukaia, było zjednoczenie partii politycznych przeciw oligarchii, a Ozaki, zamiast zaprzętać sobie głowę błahymi problemami, powinien skupić się na walce z klikami hanowymi<sup>57</sup>.

Słowa te były dla Ozakiego o tyle gorzkie, że obok wprowadzenia cywilnej kontroli nad armią na wzór państw Zachodu, zmiana zasad nominacji urzędniczych była jego najważniejszym postulatem, któremu zresztą pozostał wierny przez cały okres trwania Goken Undō. Ozaki wierzył, że umocniłaby ona pozycję partii politycznych, bowiem największą przeszkodą dla urzeczywistnienia rządów konstytucyjnych w Japonii była „specjalna ochrona, na jaką liczyć mogą [reprezentanci oligarchii], zapewniona przez [istniejący] system biurokratyczny”<sup>58</sup>.

Owa „specjalna ochrona” dotyczyła głównie zasad mianowania ministrów resortów siłowych oraz urzędników cywilnych. Zwłaszcza to drugie było dla polityków partyjnych wyzwaniem, gdyż biurokraci praktycznie mieli po swojej stronie prawa chroniące ich nominacje urzędnicze, a ograniczające nominacje działaczy partyjnych. W związku z tym nawet jeśli jakaś partia obywatelska utworzyłaby własny rząd, gros urzędników zatrudnionych w administracji, z wyjątkiem 7–8 polityków partyjnych, stanowiliby ludzie powiązani z oligarchią hanową, a więc ich politycznym wrogiem, co skutecznie mogło kępować ich działania<sup>59</sup>.

Krytyki Inukaia względem Ozakiego nie należy interpretować jako przejawu niechęci wobec powyższych, sensownych przecież, postulatów. Jego postawę wyjaśnić może to, czego Inukai dowiedział się od Sakamoto Kin’yi na temat zamiarów Katsury, zwłaszcza planów reformy systemu nominacji urzędników cywilnych, ograniczenia roli *genrō*, oraz wprowadzenia cywilnej kontroli nad armią i marynarką wojenną. Inukai zdawał sobie sprawę, że gdyby Katsura publicznie przedstawił tak postępowy program, ten nie byłby w stanie zatrzymać odpływu członków Kokumintō do nowego ugrupowania, musiał więc umniejszyć znaczenie tego typu propozycji. Głosił zatem, że „bez względu na to, jaką postawę przyjmie rząd Katsury, należy dołożyć wszelkich wszelkich starań, żeby go obalić”<sup>60</sup>, a postulaty Ozakiego krytykował, ponieważ pokrywały się z pomysłami Katsury.

Takie podejście opłaciło się, kiedy Katsura zaczął składać publicznie konkretne obietnice reform. Szef Kokumintō mógł mu odpowiedzieć tak, jak w swoim wystąpieniu 16 stycznia, że pragnieniem opinii publicznej jest przede wszystkim rozbitcie monopolu oligarchii, a nie mało znaczące zmiany. „Nie debatujmy nad nieistotnymi punktami w programie [Katsury]” – apelował – „tylko uderzmy w podstawy i walczy my razem, dwie zjednoczone partie jako jedna siła, dopóki kliki hanowe (*hanbatsu*) nie zostaną rozbite do fundamentów”<sup>61</sup>.

To również dzięki temu podejściu Inukai mógł na ostatnim wiecu przed dymisją Katsury, 9 lutego 1913 r., bez bycia posądzonym o zmiany poglądów w zależności od potrzeb, poddać w wątpliwość znaczenie liberalnych planów Katsury, wbijając przy tym szpile swoim byłym towarzyszom: „Kilka osób, które wstąpiły do nowej partii, proponuje częściową reformę przepisów o nominacjach urzędniczych, ale obecnie ten pomysł nie ma naprawdę żadnego znaczenia”<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Ts. Inukai, *Kensei yōgo no*, op. cit., s. 264.

<sup>58</sup> Y. Ozaki, *Katsura kō*, op. cit., s. 201–202.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>60</sup> Ts. Inukai, *Ryōtō*, op. cit., s. 260.

<sup>61</sup> Ts. Inukai, *Kensei yōgo no*, op. cit., s. 266–267.

<sup>62</sup> Inukai Tsuyoshi, *Rikken Dōshikai no kōryō wo hyōsu*, w: Kawasaki (red.), s. 279.

## PODSUMOWANIE

W czasie swojej potyczki z Goken Undō Katsura założył Rikken Dōshikai, własną partię, która miała być symbolem jego nowego podejścia do polityki i narzędziem do realizacji postępowego programu politycznego. Fakt, że akurat wtedy jego rząd został odsunięty od władzy przez ruch społeczny, po raz pierwszy w historii Japonii, stanowi swego rodzaju paradoks. Może nawet rodzić wątpliwości, czy intencje Katsury zostały prawidłowo zrozumiane przez opinię publiczną.

Ozaki powitał z zadowoleniem to, że biurokraci uformowali partię, aby walczyć z partiami obywatelskimi o polityczne wpływy na tych samych zasadach. Zauważał jednak, że musi to pociągnąć za sobą niezbędne zmiany prawne, które zapobiegłyby faworyzowaniu klik biurokratycznych. Twierdził też, że jeżeli nowa partia będzie korzystać z przysługującej oligarchii „specjalnej ochrony“, to gabinet Katsury zostanie partyjny tylko z fasady, a w swoim charakterze niczym nie będzie różnić się od rządów biurokratów.

Inukai, którego Kokumintō została znacznie osłabiona z powodu odpywu członków do nowej partii Katsury, nie angażował się w spory programowe, wiedząc że pomysły Ozakiego mogą pokrywać się z liberalnym programem nowego ugrupowania. Zamiast tego przekonywał opinię publiczną, że to przede wszystkim ludzie tworzący oligarchię stanowili problem, a nie wadliwy system prawny. Inukai podkreślał, że Dōshikai może prezentować plany zbieżne z partiami obywatelskimi, ale jest fundamentalnie odmiennym tworem, kolejną inkarnacją rządów oligarchii. Partie zatem powinny wspólnymi siłami odsunąć ją od władzy, nie zaprzatając sobie póki co głowy nieistotnymi reformami.

Za konfliktem stały zatem inne niż brak zrozumienia przyczyny. Ozaki i Inukai, liderzy Ruchu Ochrony Rządów Konstytucyjnych, wiedzieli o planach premiera, a nawet mieli okazję, by do nowego ugrupowania dołączyć. Katsura nie mógł jednak liczyć na życzliwość ani ich, ani opinii publicznej. Nowa partia mogła być postępową, ale działania Katsury, zwłaszcza szafowanie cesarskimi edyktami, budziły głównie niepokój, a to, że nie zaprzatając sobie głowy pytaniem o zdanie wyborców, budował swoją reprezentację w parlamencie poprzez rekrutację ludzi z innych ugrupowań, dla uczestników Goken Undō było po prostu nie do zaakceptowania.

Działalność ruchu wygasła wkrótce po dymisji Katsury, ale opisane w tym artykule wydarzenia zostawiły trwałe ślad w japońskiej polityce. W pewnym sensie czarny scenariusz Ozakiego i Inukaia ziścił się, kiedy nowy gabinet, utworzony przez admirała Yamamoto Gonbee (1852–1933) z Satsumy, został poparty przez Seiyūkai, a Hara i Matsuda odzyskali swoje stanowiska ministrów spraw wewnętrznych i sprawiedliwości. Ozaki, rozczarowany odnowieniem współpracy partii z biurokratami, opuścił jej szeregi. Odszedł również Saionji, który wziął na siebie odpowiedzialność za zignorowanie przez posłów Seiyūkai woli cesarza. Nowym prezesem partii został Hara.

Katsura zmarł w październiku 1913 r., ale jego partia pozostała na arenie politycznej, na trwałe odbierając Kokumintō status drugiej siły w parlamencie. Dōshikai (oraz jego kolejne wcielenia: Kenseikai i Minseitō), stało się jednym z głównych ugrupowań w późniejszym okresie tzw. demokracji okresu Taishō.

## BIBLIOGRAFIA

- Ariyama Teruo, *Kindai Nihon jānarizumu no kōzō*, Tōkyō Shuppan, Tōkyō 1995.
- Banno Junji, *Taishō seihen*, Minerva Shobō, Kyōto 1994.
- Hara Takashi, *Hara Takashi nikki*, t. 3, ed. Hara Keiichirō, Fukumura Shuppan, Tōkyō 1981.
- Isa Hideo, *Ozaki Yukio den*, Ozaki Yukio Den Kankōkai, Tōkyō 1951.
- Kobayashi Michihiko, *Katsura Tarō*, Minerva Shobō, Kyōto 2006.
- Koyama Kango, *Koyama Kango nikki*, Keiō Tsūshin, Tōkyō 1955.
- Lone Stewart, *Army, Empire and Politics in Meiji Japan*, Macmillan, Basingstoke 2000.
- Mytko Janusz, *Dai 3ji Katsura naikaku no seiritsu to Kensei Yōgo Undō no hottan*, „20 Seiki Kenkyū” 2009, nr 10.
- Najita Tetsuo, *Hara Kei in the Politics of Compromise, 1905–1915*, Harvard University Press, Cambridge 1967.
- Ōta Masao (red.), *Demokurashii no shisō to genjitsu*, Hōritsu Bunkasha, Kyōto 1985, s. 99–103.
- Ozaki Yukio, *Ozaki Gakudō zenshū*, Ozaki Gakudō Zenshū Hakkōkai, Tōkyō 1962.
- Ozaki Yukio, *Ozaki Yukio shi danwa sokki*, w: Hirose Yoshihiro (red.), *Seiji danwa sokki roku*, t. 2, Yumani Shobō, Tōkyō 1998.
- Pałasz-Rutkowska Ewa, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Pałasz-Rutkowska Ewa, *General Masaki Jinzaburō and the Imperial Way Faction (Kōdōha) in the Japanese Army 1932–1936 – Part One*, „Analecta Nipponica” 2014, nr 4.
- Sakurai Ryōju (red.), *Rikken Dōshikai shiryōshū*, t. 4, Kashiwa Shobō, Tōkyō 1991.
- Sakurai Ryōju, *Taishō seiji shi no shuppatsu*, Yamakawa Shuppansha, Tōkyō 1997.
- „Taiyō” 1912, nr 10.
- Takekoshi Yosaburō, *Takekoshi Yosaburō shi danwa sokki*, w: Hirose Yoshihiro (red.), *Seiji danwa sokki roku*, t. 7, Yumani Shobō, Tōkyō 1999.
- „Tōkyō Nichinichi Shinbun” 1912, nr 12961.
- Yamamoto Shirō, *Taishō seihen no kisoteki kenkyū*, Ochanomizu Shobō, Tōkyō 1970.
- Wakatsuki Reijirō, *Danshaku Wakatsuki Reijirō danwa sokki*, w: Hirose Yoshihiro (red.), *Seiji danwa sokki roku*, t. 8, Yumani Shobō, Tōkyō 1999.
- Washio Yoshinao (red.), *Inukai Bokudō shokanshū*, Okayama Ken Kyōdo Bunka Zaidan, Okayama 1992.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Dai Nihon Yūbenkai (red.), *Ozaki Yukio shi dai enzetsushū*, Dai Nihon Yūbenkai, Tōkyō 1925, <http://dl.ndl.go.jp/> [14.11.2016].
- Inukai Tsuyoshi, *Bokudō seironsū*, red. Kawasaki Katsu, Bunkaidō Shoten, Tōkyō 1913, <http://dl.ndl.go.jp/> [14.11.2016].
- Nagashima Ryūji, *Seikai hiwa*, Heibonsha, Tōkyō 1928, <http://dl.ndl.go.jp/> [14.11.2016].
- Okazaki Kunisuke, *Kensei kaikoroku*, Fukuoka Nichinichi Shinbunsha Tōkyō Renrakubu, Tōkyō 1935, <http://dl.ndl.go.jp/> [14.11.2016].



## ROZWÓJ PRASY TADŻYCKIEJ – GENEZA, PRZEMIANY I CELE

ABSTRACT: The focus of this article is to describe how the press of Tajikistan was established and developed until the modern era. During the authors' fieldwork in the Republic of Tajikistan, the evolution of the role of the Tajik written media in the historical context was researched, with a special focus on the development of the press at the beginning of the 1990s. During this period, called the "golden era" of Tajik journalism, a great variety of independent, politically and culturally involved titles were published, but this soon came to an end after the outbreak of the civil war.

KEYWORDS: Tajikistan, press, media, Soviet and post-Soviet studies

Choć niepodległe republiki w Azji Centralnej powstały ćwierć wieku temu, wiedza o zachodzących w nich przemianach społeczno-kulturowych związanych z upadkiem Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich nie została znacząco poszerzona, zwłaszcza w obszarze analiz orientalistów i kulturoznawców. Większość opracowań wychodzi spod piór politologów, posługujących się przede wszystkim językiem rosyjskim i nieznanymi innymi językami lokalnymi. Co więcej, w obecnej sytuacji politycznej Azji Centralnej dostęp badaczy do regionu jest utrudniony, a wydarzenia związane z budowaniem nowych państw w latach 90. XX w. budzą wiele kontrowersji wśród ich mieszkańców.

Celem artykułu jest pogłębienie wiedzy na temat rozwoju i celów prasy tadżyckiej w określonych kontekstach społeczno-politycznych. Szczególny nacisk został położony na prasę okresu kształtowania się niepodległego Tadżykistanu. Stan wiedzy o jej rozwoju w początku lat 90. jest wciąż niezadowalający i pełen uproszczeń, chociaż to temat szczególnie ciekawy, gdyż prasa tadżycka rozwijała się wówczas dynamicznie, co przyczyniło się do powstania stereotypu, że to właśnie dziennikarze – poprzez wpływanie na opinię publiczną – byli odpowiedzialni za rozpętanie tadżyckiej wojny domowej (1992–1997)<sup>1</sup>.

### POCZĄTKI PRASY TADŻYCKIEJ

Prasa w Azji Centralnej pojawiła się w ostatnich dekadach XIX w. jako narzędzie służące kolonizacji rosyjskiej, a niebawem w regionie zaczęły się ukazywać również wydawnictwa powstające poza carską administracją. W początkach XX w. aktywna była prasa o profilu reformatorskim – gazety i książki wydawał ruch dzadidów, czyli młodych muzułmańskich reformatorów nastawionych na zmiany przede wszystkim w dziedzinie edukacji<sup>2</sup>. Prasa w ich perspektywie stanowiła symbol postępu i oświecenia, kluczowe medium służące informowaniu społeczeństwa o tym, co dzieje się na świecie, porów-

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał dzięki materiałom zebranych podczas realizacji projektu badawczego nr 2013/09/D/HS2/00973, zatytułowanego *Kulturowe strategie wojny i pojednania. Analiza na przykładzie wojny domowej w Republice Tadżykistanu (1992–1997)* i finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

<sup>2</sup> *History of Civilizations of Central Asia. Towards the Contemporary Period: From the Nineteenth to the End of the Twentieth Century*, t. 6, Chahryar Adle i in. (red.), UNESCO Publishing, Paris 2005, s. 557.

nywano ją też do medyka, który mógłby uleczyć społeczne bolączki<sup>3</sup>. W jej rozwój angażowali się znani lokalni intelektualiści, jak Sadridin Ajni<sup>4</sup> czy Abdurauf Fitrat<sup>5</sup>, ale większość autorów publikowała pod pseudonimami w obawie przed represjami ze strony władz lub konserwatywnych sunnickich autorytetów religijnych, tak zwanych kadimich<sup>6</sup>.

Z dzadidami były związane początki lokalnej prasy w języku perskim – należy zauważyć, że w tamtym okresie nie funkcjonowała jeszcze w odniesieniu do języka nazwa „tadżycki”, a język używany przez siebie lokalni pisarze określali na przykład jako *zaboni todziku fors* – „język Tadżyków i Persów”<sup>7</sup>. Pierwszy perskojęzyczny tytuł prasowy, czyli dziennik „Buchoroī szarif” („Szlachetna Buchara”), ukazał się późno w porównaniu do wydawnictw w turkijskich językach regionu, co więcej, część publikowanych w nim materiałów była tłumaczeniami z wydawnictw w owych językach. Gazetę drukowano w piśmie arabsko-perskim od marca 1912 do stycznia 1913 r., kiedy zamknęła ją administracja carska. W podobnym okresie ukazywały się też dwujęzyczne pisma „Samarkand” („Samarkanda”) i „Ojina” („Lustro”)<sup>8</sup>.

Po rewolucji październikowej w rozwój prasy zaangażowali się bolszewicy, którzy w 1919 r. ustanowili perski oddział rządu Turkiestanu, służący propagowaniu zjednoczenia perskojęzycznych narodów pod hasłami rewolucji komunistycznej. W Samarkandzie pod koniec 1921 r. powstała pierwsza promująca ideały bolszewizmu gazeta w języku perskim, drukowana w piśmie arabsko-perskim i zatytułowana „Szu’lai inkilob” („Płomień rewolucji”), z hasłem przewodnim: „Miejsce prawdziwego rewolucjonisty jest w Bucharze!” Gazeta, podejmująca próbę udostępnienia języka pisanego szerszym kręgom społeczeństwa, była stosunkowo popularna – rozprowadzano ją we wszystkich miastach Turkiestanu i Buchary, miała też kilkuset prenumeratorów w Afganistanie i Iranie<sup>9</sup>.

#### PRASA RADZIECKIEGO TADŻYKISTANU

W październiku 1924 r. na terytorium Uzbekiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej utworzono Tadżycką Autonomiczną Socjalistyczną Republikę Radziecką ze stolicą w Duszanbe, przekształconą pięć lat później w odrębną republikę związkową. Radzieckie rozwiązania polityczno-administracyjne wiązały się z koniecznością zdefiniowania koncep-

<sup>3</sup> Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1998, s. 121.

<sup>4</sup> Zob. np. Keith Hitchens, *Aynī, Šadr-al-dīn*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. 3, Routledge & Kegan Paul, London – New York 1989, s. 144–149; por. Nurali Salichow, Szarif Mułłojew, *Istorija tadżyckoj żurnalistiki*, Izdatielstwo RTSU, Duszanbe 2014, s. 92–96.

<sup>5</sup> Zob. np. Habib Borjian, *Fetrat, ‘Abd-al-Raūf Boḳārī*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. 9, Bibliotheca Persica Press, New York 1999, s. 564–567.

<sup>6</sup> N. Salichow, Sz. Mułłojew, op. cit., s. 54–56; Ibrohim Usmonow, Dawlat Dawronow, *Ta’richi matbuoti Tođzik* („Historia prasy tadżyckiej”), Maorif, Duszanbe 1997, s. 33–38; Michael Zand, *Boḳārā-ye Šarīf*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. IV, Routledge & Kegan Paul, London – New York 1990, s. 327–329.

<sup>7</sup> John R. Perry, *From Persian to Tajik to Persian: Culture, Politics and Law Reshape a Central Asian Language*, w: Howard Isaac Aronson (red.), *NSL.8. Linguistic Studies in the Non-Slavic Languages of the Commonwealth of Independent States and the Baltic Republics*, The University of Chicago, Chicago 1996, s. 282; por. Lutz Rzehak, *Vom Persischen zum Tadschikischen: sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900–1956)*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2001, s. 18–26.

<sup>8</sup> I. Usmonow, D. Dawronow, op. cit., s. 38–41.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 51–60; N. Salichow, Sz. Mułłojew, op. cit., s. 78–79; por. L. Rzehak, op. cit., s. 91–94.

cji narodów zamieszkujących poszczególne republiki, ich historii i języków. W odniesieniu do mieszkańców Tadżykistanu podjęto kroki zmierzające do standaryzacji literackiej wersji ich języka, przede wszystkim w oparciu o zuzbekizowane formy perskiego języka mówionego z obszarów Samarkandy i Buchary. W pierwszym okresie pismo arabsko-perskie zastąpiono zmodyfikowanym alfabetem łańskim, a w latach 1939–1940 – dostosowaną do języka tadżyckiego cyrylicą<sup>10</sup>. Od początku w promowanie tych zmian zaangażowana była prasa. Już w połowie 1924 r. lokalny komitet Partii Komunistycznej w Samarkandzie – ówczesnej stolicy Uzbekkiej SRR – założył dla tadżykojęzycznych czytelników tygodnik „Owozi todżiki kambaghal” („Głos biednego Tadżyka”), niebawem przekształcony w wydawany częściej „Owozi todżik” („Głos Tadżyka”). Poza upowszechnianiem idei aryjskiego pochodzenia Tadżyków i ich odrębności od innych narodów regionu, do celów pisma należała walka z analfabetyzmem i muzułmańskimi tradycjami uznanymi przez władze radzieckie za zacofane. Należy jednak zauważyć, że miało ono niewielu czytelników, głównie nauczycieli i urzędników – mniej niż 0,5% mieszkańców Tadżykistanu była piśmienna<sup>11</sup>.

Jak widać, początki tadżyckiej prasy były związane z rejonem Samarkandy i Buchary – centrów kulturalnych, przyznanych przez władze ZSRR Uzbekistanowi. Z dużymi trudnościami natomiast tworzono prasę na terenach samego Tadżykistanu – za pierwszy tytuł uznaje się rosyjskojęzyczny biuletyn „Po basmaczu!” („Przeciw basmaczom”), który ukazał się pod koniec 1923 r. celem ideologicznej edukacji 3. Strzeleckiej Dywizji Turkiestanu i dyskredytacji lokalnego antybolszewickiego ruchu basmaczy. Z czasem władze radzieckie zaczęły wysyłać do Duszanbe sprzęt drukarski, drukarzy i dziennikarzy, a w sierpniu 1924 r. ukazał się pierwszy numer pisma „Owozi szark” („Głos Wschodu”)<sup>12</sup>. W marcu następnego roku pojawiła się gazeta rządowa w języku tadżyckim, której pierwszy numer nosił nazwę „Idi todżik” („Tadżyckie święto”), a kolejne „Bedorii todżik” („Tadżyckie przebudzenie”)<sup>13</sup>. W listopadzie 1925 r. pojawiła się rosyjska wersja gazety – „Sowietskij Tadżykistan”<sup>14</sup>, a w następnym roku wersja uzbecka – „Qizil Todżikiston”. W języku rosyjskim wydawano również tytuły regionalne, jak „Kulabskaja prawda” („Prawda Kulabu”), „Kurgan-Tiubinska prawda” („Prawda Kurgontepy”) i „Leninabadszkaja prawda” („Prawda Leninabadu”). Z czasem pojawiły się kolejne gazety, na przykład w 1926 r. pismo Ludowego Komisariatu Edukacji „Donisz wa omuzgor” („Wiedza i nauczyciel”), a w latach 30. XX w. m.in. pismo Partii Komunistycznej „Bo rohi Lenin” („Drogą Lenina”) skierowane do kobiet<sup>15</sup> czy „Komsomoli Todżikiston” („Komsomół Tadżykistanu”) – do młodzieży<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> John R. Perry, *Tajik ii. Tajik Persian*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica Online*, 2009, <http://www.iranicaonline.org/articles/tajik-ii-tajiki-persian> [31.05.2016]; więcej na temat procesów kształtowania języka tadżyckiego zob. L. Rzehak, op. cit.

<sup>11</sup> Guissou Jahangiri, *The Premises for the Construction of a Tajik National Identity, 1920–1930*, w: Mohammad-Reza Djalili i in. (red.), *Tajikistan: The Trials of Independence*, Curzon, Surrey 1998; por. L. Rzehak, op. cit., s. 149; I. Usmonow, D. Dawronow, op. cit., s. 51–60.

<sup>12</sup> N. Salichow, Sz. Mułojew, op. cit., s. 82; por. I. Usmonow, D. Dawronow, op. cit., s. 67–69.

<sup>13</sup> Od 1928 r. gazeta była wydawana jako „Todżikistoni surch” („Czerwony Tadżykistan”), a od połowy lat 50. – „Todżikistoni soweti” („Sowiecki Tadżykistan”).

<sup>14</sup> Od lat 30. wydawana pod nazwą „Kommunist Tadżykistana” („Komunista Tadżykistanu”).

<sup>15</sup> Od końca lat 50. wydawane pod nazwą „Zanoni Todżikiston” („Kobiety Tadżykistanu”).

<sup>16</sup> Ibidem, s. 76–100.

Głównym zadaniem tadżyckiej prasy w okresie ZSRR było kształtowanie tożsamości radzieckiego obywatela, informowanie o wypełnianiu planów rozwoju gospodarczego i propaganda komunistycznej ideologii. W praktyce jednak niewiele gazet było w ogólnokrajowym obiegu, a wiele ukazywało się nieregularnie<sup>17</sup>. Najbardziej popularnymi dziennikami były te związane z Partią Komunistyczną – drukowano je w znaczących nakładach i rozprowadzano po całym kraju w ramach sprawnie działającego systemu dystrybucji<sup>18</sup>. Warto zauważyć, że to prasa w dużej mierze przyczyniła się do przemian języka tadżyckiego, który dzięki niej przejmował coraz więcej terminologii rosyjskiej – nowej lub zastępującej lokalne słownictwo. Wiadomości do mediów tadżyckich trafiały zwykle za pośrednictwem rosyjskojęzycznych źródeł z Moskwy, a rosyjskie teksty tłumaczono na tadżycki za pomocą bezrefleksyjnych kalek, co coraz bardziej oddalało język prasowy od literackiego języka używanego przez poetów, pisarzy czy ludzi nauki<sup>19</sup>.

### „ZŁOTY OKRES” PRASY TADŻYCKIEJ

U źródeł tzw. złotego okresu rozwoju prasy tadżyckiej przypadającego na czas rozpadu ZSRR i powstawania niepodległej Republiki Tadżykistanu leżą przemiany społeczno-polityczne końca lat 80. XX w. W rezultacie pieriestrojki, w Tadżykistanie – podobnie jak w innych republikach radzieckich – do głosu zaczęły dochodzić idee i aspiracje związane z demokratyzacją życia społecznego oraz promowaniem narodowego języka i tradycji. Najważniejszym medium przemian stały się gazety, które podnosiły tematy do tej pory nieporuszane w Związku Radzieckim. Jednym z istotnych epizodów w historii prasy była publikacja na łamach pisma „Komsomoli Todżikiston” w styczniu 1988 r. kontrowersyjnego na tle ówczesnego dyskursu medialnego artykułu. Jego autorem był Mirbobo Mirrahim – filozof i działacz na rzecz rozwoju kultury tadżyckiej, związany później z ruchem społecznym Rastochez („Odrodzenie”). Tekst zatytułowany „Do kiedy woda będzie płynąć pod lodem?” (*To ba kaj ob az tagi jach merawad?*) poruszał problemy nurtujące tadżycką inteligencję, na przykład los Tadżyków w Samarkandzie i Bucharze, wzywał też do zrewidowania pewnych aspektów polityki radzieckiej, jak narodowy nihilizm, ekstremizm ateistyczny, niesprawiedliwy rozdział terytorialny i marginalizacja języka tadżyckiego<sup>20</sup>.

Jak wskazują Usmonow i Dawronow, do rozwoju nowej prasy w Tadżykistanie przyczyniły się przede wszystkim dwa wydarzenia<sup>21</sup>. Pierwsze to ustanowienie 22 lipca 1989 r. prawa zatytułowanego „Prawo o języku tadżyckim (perskim)” (*Konuni zaboni todżiki (forsi)*), zgodnie z którym tadżycki uzyskał status języka państwowego, założono

<sup>17</sup> Teresa Rakowska-Harmstone, *Russia and Nationalism in Central Asia: The Case of Tadjikistan*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1970, s. 214; por. Abduchamit Rachimow, *Osobiennosti funkcionirovanija pieczatnych SMI Tadżykistana posle obrietienija niezawisimosti*, nieopublikowana rozprawa habilitacyjna, Rossijsko-Tadżyckij (Sławiański) uniwersitet, Duszanbe 2012, s. 3.

<sup>18</sup> Janusz Adamowski, *Srodki masowej informacji, w: Tadżykistan: historia – społeczeństwo – polityka*, Tadeusz Bodio (red.), Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2002, s. 279–280.

<sup>19</sup> J.R. Perry, *From Persian to Tajik to Persian*, op. cit., s. 286–287; por. L. Rzehak, op. cit., s. 346–382.

<sup>20</sup> Mirbobo Mirrahim, *To ba kaj ob az tagi jach merawad?* („Do kiedy woda będzie płynąć pod lodem?”), „Komsomoli Todżikiston” 1988, 6 stycznia, s. 1–2; por. Kirill Nourzhanov, Christian Bleuer, *Tajikistan: A Political and Social History*, The Australian National University Press, Canberra 2013, s. 196; I. Usmonow, D. Dawronow, op. cit., s. 149–150.

<sup>21</sup> Ibidem.

też możliwość zastąpienia w druku cyrylicy pismem arabskim<sup>22</sup>. Drugie to tak zwane „wydarzenia lutowe” – stanowiące preludeum wojny domowej wystąpienia antyrządowe na ulicach Duszanbe w lutym 1990 r., które zakończyły się rozlewem krwi<sup>23</sup>. Zdaniem opozycji był to „początek tadżyckiej demokracji”<sup>24</sup>, bo kryzys wewnętrzny związany z tymi zajściami stał się bezpośrednim impulsem do rozwoju zaangażowanej społecznie i politycznie prasy opozycyjnej, tworzonej przez intelektualistów, studentów i działaczy politycznych. Większość publikacji drukowano w języku tadżyckim, a na łamach niektórych z nich wykorzystywano nie tylko cyrylicę, ale też pismo arabsko-perskie<sup>25</sup>.

Nowa prasa początkowo ukazywała się nielegalnie, a sytuację zmieniła dopiero ustawa „O prasie i innych środkach masowej informacji” (*Dar borai matbuot wa digar wositahoi achbori omma*) z 14 grudnia 1990 r., będąca imitacją rosyjskiej, wydanej pół roku wcześniej<sup>26</sup>. Pierwszą niezależną gazetą był publikowany w języku tadżyckim „Rastochez” – organ stowarzyszenia o tej samej nazwie, założonego we wrześniu 1989 r. celem reform społecznych i gospodarczych, zapewnienia mieszkańcom Tadżykistanu wolności i sprawiedliwości społecznej, a także „wskreszenia narodowego języka i kultury oraz darzonych szacunkiem tradycji i obyczajów przodków”<sup>27</sup>. Gazeta ukazała się w maju 1990 r. – pierwsze pięć numerów przygotowano w Wilnie, a publikacje do kraju przywozili Ormianie, następne numery drukowano w Armenii i Kirgistanie, a po upadku ZSRR w Duszanbe i Kofarnihonie. Pismo, którego redaktorem naczelnym był związany z tadżycką Akademią Nauk szef ruchu Rastochez, Tohir Abdudżabbor, docierało do tadżyckiej stolicy, a także do Pandżakentu, Tursunzody, Hisoru i znajdującej się na terytorium Uzbekistanu Samarkandy, a nawet do czytelników w Iranie i Afganistanie. Dopiero w maju 1991 r. gazeta została oficjalnie zarejestrowana jako „Dunjo” („Świat”)<sup>28</sup>.

W tym okresie pojawiły się tadżyckojęzyczne gazety związane z nowymi partiami politycznymi, jak „Adolat” („Sprawiedliwość”), którą wydawali intelektualiści działający w Demokratycznej Partii Tadżykistanu (DPT, Hizbi Demokracji Todżikiston)<sup>29</sup>. Pierwsze numery zostały wydrukowane za granicą, a oficjalnie pismo zaczęło ukazywać się

<sup>22</sup> Omówienie przepisów w: J.R. Perry, *From Persian to Tajik to Persian*, op. cit., s. 289–295.

<sup>23</sup> Zob. np. K. Nourzhanov, Ch. Bleuer, op. cit., s. 179 i in.

<sup>24</sup> *Ba Raisi dżumhuri Todżikiston Rahmon Nabijew, Ba Raisi Szuroi Olii Todżikiston Safarali Kendżajew* („Do Prezydenta Tadżykistanu Rahmona Nabijewa, do Przewodniczącego Rady Najwyższej Tadżykistanu Safaralego Kendżajewa”), „Adolat” 1992, nr 4, s. 1.

<sup>25</sup> Część materiałów prasowych z tego okresu jest dostępna w Archiwum prasy tadżyckiej przy Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego: <http://www.psc.uj.edu.pl/nauka/badania/apt> [13.01.2017]; zob. też: [http://www.psc.uj.edu.pl/aktualnosci/wydarzenia/journal\\_content/56\\_INSTANCE\\_kMelm9B2Ih9/30300043/130095343](http://www.psc.uj.edu.pl/aktualnosci/wydarzenia/journal_content/56_INSTANCE_kMelm9B2Ih9/30300043/130095343) [13.01.2017].

<sup>26</sup> J. Adamowski, op. cit., s. 283.

<sup>27</sup> Tohir Abdudżabbor, *Peszguftor jo hakikati hol dar borai Rastochez* („Przedmowa lub obiektywna prawda o ‘Rastochezie’”), „Rastochez” 1990, nr 4, s. 2; por. K. Nourzhanov, Ch. Bleuer, op. cit., s. 196.

<sup>28</sup> Ahmadzoh Komilzoda, *Matbu’oti dahai 1990: Ozodije, ki az Todżikiston racht barbast* („Prasa lat 90.: Wolność, która wyruszyła z Tadżykistanu”), BBC Persian 2012, [http://www.bbc.co.uk/tajik/institutional/2012/03/120307\\_ea\\_tajik\\_press\\_1990s.shtml](http://www.bbc.co.uk/tajik/institutional/2012/03/120307_ea_tajik_press_1990s.shtml) [01.06.2016]; Zarrabin: *Deboczai matbuoti mustakili Todżikiston* („Mikroskop: Wprowadzenie do niezależnej prasy Tadżykistanu”), Radioi Ozodi 2006, <http://www.ozodi.tj/archive/news/20050523/538/538.html?id=604244> [01.06.2016]; por. Oleg Panfilow, *Tadżykistan: żurnalisty na graždanskoj wojnie (1992–1997)*, Izdatielstwo Prawa człowieka, Moskwa 2003, s. 8, 30–36.

<sup>29</sup> Z DPT były również związane tytuły lokalne, np. drukowany w Chodżencie „Orijon” („Ariowie”).

w Tadżykistanie we wrześniu 1990 r. W założeniu było ono zaangażowanym społecznym i politycznie tygodnikiem o profilu demokratycznym, ale problemy ze składem czy dostępem do papieru sprawiały, że ukazywało się nieregularnie. Jego redaktorem naczelnym był Imomnazar Cholnazar, który później w swojej wypowiedzi na temat tadżyckiej prasy w latach 90. podkreślił, że idea gazety pojawiła się po „wydarzeniach lutowych” i związanych z nimi represjach wobec dziennikarzy, którzy musieli odejść z redakcji rządowego dziennika „*Todżikistoni Soweti*”<sup>30</sup>.

Inną gazetą tego typu był „*Nadžot*” („*Ratunek*”) – organ Partii Islamskiego Odrodzenia Tadżykistanu (PIOT, *Hizbi Nahzati Islomii Todżikiston*). Kilka pierwszych numerów pisma ukazało się nielegalnie w 1991 r., a legalne – w roku następnym pod redakcją Ajomiddina Sattora. Pismo, poza komentowaniem społecznej sytuacji w kraju, skupiało się na promowaniu wartości muzułmańskich, co oficjalnie stało się możliwe po rozpadzie ZSRR. Podobny profil miały również takie gazety jak „*Szachodat*” („*Męczeństwo*”) oraz „*Pajomi Hak*” („*Przesłanie prawdy*”), której założycielem i redaktorem naczelnym był Dawlat Usmon, jeden z liderów PIOT. Inne pismo tego nurtu to „*Minbari Islom*” („*Trybuna islamu*”) – oficjalne wydawnictwo tadżyckiego kadijatu (Kozijoti musulmononi Dżumhurii Todżikiston). Jego redaktorem naczelnym był Sajid Abdulloh Nuri – religijny działacz i intelektualista, późniejszy lider PIOT i jeden z głównych przedstawicieli opozycji tadżyckiej.

Pierwszą prywatną gazetą w Tadżykistanie była „*Czaroghi ruz*” („*Światło dnia*”), wydawana od czerwca 1991 r. z inicjatywy Dododżona Atouллоjewa – absolwenta Wydziału Dziennikarstwa Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. M.W. Łomonosowa. Popularność gazety była niewiarygodnie duża – drukowano zbyt mało egzemplarzy w stosunku do potrzeb, a stare numery odsprzedawano po zawyżonych cenach. Zdaniem Panfilowa gazeta stała się inicjatorem skandali, publikując demaskatorskie artykuły o korupcji w strukturach władzy<sup>31</sup>. To przyczyniło się później do oskarżania dziennikarzy o niszczenie porządku publicznego i wywołanie wojny domowej.

Z innych tytułów, które pojawiły się w początkach lat 90. XX w., warto wymienić „*Suchan*” („*Słowo*”) – organ Związku Dziennikarzy Tadżykistanu (*Ittihodi Žurnalistoni Todżikiston*), drukowany z inicjatywy jego przewodniczącego, dziennikarza i działacza politycznego Otachona Latifiego. Pismo publikowało materiały poświęcone demokratycznym zmianom w kraju oraz problemom ówczesnego lokalnego dziennikarstwa. Do nowych czasopism należały również magazyny o profilu literacko-kulturalnym, jak „*Haftgandż*” („*Siedem skarbów*”) czy publikacja Fundacji Języka Persko-Tadżyckiego (*Bunjodi zaboni forsii todżiki*) „*Somon*” („*Porządek*”), poświęcona reformom językowym oraz historii i kulturze społeczności perskojęzycznych. Fundacja Kultury Tadżykistanu (*Bunjodi farhangi Todżikiston*) wydawała pismo „*Farhang*” („*Kultura*”), w którym ukazywały się materiały poświęcone życiu kulturalnemu i tradycjom nie tylko Tadżykistanu, ale również innych poradzieckich republik regionu, Iranu, Afganistanu, Indii i Turcji. Pismo zamieszczało też wiersze i opowiadania zarówno znanych tadżyckich twórców, jak Sadriddin Ajni czy Mirzo Tursunzoda, jak i młodych literatów<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 19–26.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 14–16; por. N. Salichow, Sz. Mułojew, op. cit., s. 128.

<sup>32</sup> A. Rachimow, op. cit., s. 22–25; N. Salichow, Sz. Mułojew, op. cit., s. 122–123; I. Usmonow, D. Dawronow, op. cit., s. 150–153.

Ożywienie dyskursu prasowego można było zaobserwować nie tylko w publikacjach opozycji, ale też na łamach prasy rządowej, w której zaczęły pojawiać się bardziej liberalne treści. Można tu wspomnieć starające się uniezależnić od wpływów Partii Komunistycznej gazety „Dżawononi Todżikiston” („Młodzi Tadżykistanu”, wcześniej „Komsomoli Todżikiston”) czy „Pajomi Duszanbe” („Przesłanie Duszanbe”), a także „Wieczernyje Duszanbe” („Wieczorne Duszanbe”), gdzie wiosną 1992 r. ukazała się seria artykułów na temat demonstracji opozycji. Również publikacja Rady Najwyższej „Sadoi mardum” („Głos ludzi”) w 1991 r. przekształciła się w prawdziwą „trybunę ludu”, co najprawdopodobniej przyczyniło się do udanego zamachu na jej głównego redaktora, Muradulla Szeralizodę, w maju 1992 r. Liberalizacja nie dotyczyła oczywiście wszystkich gazet – najważniejsze publikacje państwowe, jak „Todżikistoni soweti”<sup>33</sup> oraz „Kommunist Tadżykistana”<sup>34</sup>, utrzymywały dawny kurs ideologiczny<sup>35</sup>.

Lata 1990–1992 uznawane są w Tadżykistanie za „złoty okres” rozwoju prasy. W tym czasie wydawanych było ponad 30 niezależnych tytułów, większość w języku tadżyckim, a w 1992 r. nakład prasy w kilkumilionowym Tadżykistanie wyniósł 112 mln egzemplarzy<sup>36</sup>. Gazety i czasopisma były wówczas ważnym narzędziem sporów o wartości, charakter nowego państwa i drogę jego politycznego, gospodarczego i społecznego rozwoju, a także wizje kultury, języka i religii Tadżyków<sup>37</sup>. Panująca wówczas atmosfera otwartości i wolności słowa nie przez wszystkich jest jednak oceniana pozytywnie – zarzuca się, że dziennikarze, pozbawieni hamulców wymuszanych wcześniej przez cenzurę, w swoich artykułach oskarżali dawny system i związanych z nim ludzi, nie przebiegając w słowach i nie licząc się z zasadami – zarówno dziennikarskiej rzetelności, jak i etyki<sup>38</sup>.

#### PROBLEMY PRASY TADŻYCKIEJ W OKRESIE WOJNY DOMOWEJ

Do zakończenia tzw. złotego okresu rozwoju prasy tadżyckiej przyczyniła się przede wszystkim wojna domowa, która wybuchła w maju 1992 r. pomiędzy starającymi się utrzymać władzę postkomunistami a opozycją pod sztandarami muzułmańskimi, demokratycznymi i nacjonalistycznymi. Od początku dziennikarze stali się kozłami ofiarnymi i musieli mierzyć się z szykanami ze strony władz, takimi jak pobicia, groźby oraz przeszukania w miejscu pracy i zamieszkania, ale nie od razu zakończyło to okres niezależności prasy. Dopiero pod koniec 1992 r., po 16. sesji Rady Najwyższej, nastąpiła radykalna zmiana politycznej sytuacji, a liderzy partii opozycyjnych uciekli za granicę, między innymi do Afganistanu. W marcu 1993 r. generalny prokurator Duszanbe ogłosił, że dziennikarze będą ponosić odpowiedzialność karną za przekazywanie informacji

<sup>33</sup> Z czasem gazetę przemianowano na „Todżikistoni szurawi” („Radziecki Tadżykistan”), a następnie na „Dżumhurijat” („Republika”).

<sup>34</sup> Po uzyskaniu niepodległości przemianowana na dziennik „Narodnaja gazieta” („Ludowa Gazeta”).

<sup>35</sup> O. Panfilow, op. cit., s. 14; A. Rachimow, op. cit., s. 15; I. Usmonow, D. Dawronow, op. cit., s. 149–150.

<sup>36</sup> Esfandiar Adinabay, *Changing Media and Politics in Tajikistan*, Reuters Institute for the Study of Journalism, University of Oxford, Oxford 2013, s. 13, <http://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/publication/changing-media-and-politics-tajikistan> [01.10.2015].

<sup>37</sup> Zob. Elżbieta Olzacka, Paulina Maria Niechciał, *The press in constructing the cultural strategies of war. An example from the conflict in the Republic of Tajikistan*, „Securitologia” 2015, nr 22(2), s. 83–93.

<sup>38</sup> Zob. O. Panfilow, op. cit., s. 9–10; A. Rachimow, op. cit., s. 34–35; I. Usmonow, D. Dawronow, op. cit., s. 155.

destabilizujących sytuację społeczno-polityczną w kraju i podsycanie wrogości<sup>39</sup>. Oskarżył opozycyjną prasę o próby obalenia rządu i rozpowszechnianie materiałów naruszających dobre imię władz republiki. W czerwcu 1993 r. Sąd Najwyższy zakazał działalności politycznych partii i ruchów, takich jak Rastochez, DPT i PIOT, zarzucając im „próbę siłowego obalenia konstytucyjnego ustroju Tadżykistanu, rozpętanie wojny domowej”<sup>40</sup>. W grudniu Ministerstwo Druku i Informatyki unieważniło listę rejestracyjną publikacji, co oznaczało formalny zakaz ich wydawania<sup>41</sup>.

Od 1993 r. dostęp do prasy w Tadżykistanie był bardzo ograniczony. Władze skonolidowały kontrolę nad wydawnictwami państwowymi i zgodnie z postanowieniem Sądu Najwyższego takie pisma jak „Dżumhuriyat”, „Chalk owozi” oraz „Narodnaja gazietā” musiały posiadać redaktorów zatwierdzanych na sesjach Rady Najwyższej i akceptację Rady Ministrów<sup>42</sup>. Do Tadżykistanu przestały docierać „Prawda” („Prawda”), „Izwestia” („Wiadomości”) i inne rosyjskie wydawnictwa, a liczba miejscowych gazet zmniejszyła się radykalnie – dzienniki były wydawane maksymalnie trzy razy w tygodniu i dostępne praktycznie tylko w Duszanbe<sup>43</sup>. Co więcej, w sierpniu 1995 r. władze tadżyckie wydały zakaz udzielania przez agencje prasowe informacji korespondentom – zarówno lokalnym, jak i zagranicznym, pozostawiając monopol na rozprzestrzenianie wiadomości w rękach administracji prezydenta. Tłumaczono to potrzebą stabilizacji i „bardziej obiektywnego wyjaśniania zachodzących w republice zdarzeń”<sup>44</sup>.

Mimo zakazu, opozycja próbowała publikować własne wydawnictwa, na przykład PIOT wydawała pismo „Sadoi mudżohid” („Głos bojownika”) – najpierw w Badachszenie, a potem w Tawildarze. Również w Badachszenie ukazały się w 1993 r. trzy numery demokratycznie zorientowanego pisma „Surusz” („Posłaniec”), poruszające takie tematy, jak morderstwa dziennikarzy, zbiorowe mordy na mieszkańcach Kofarnihonu, Darbandu, Garmu i Badachszanu, uwięzienie poety Bozora Sobira oraz ingerencja Rosji i Uzbekistanu w wewnętrzne sprawy Tadżykistanu. Gazeta zakończyła swoją działalność z powodu braku papieru oraz konfiskaty prasy drukarskiej przez tadżyckie służby bezpieczeństwa<sup>45</sup>.

Opozycja na emigracji również podejmowała próby publikacji prasy. Latem 1993 r. gazetę „Czaroghi Ruz” zarejestrowano w Moskwie. Tam od grudnia tego samego roku działało też Stowarzyszenie Niezależnych Dziennikarzy Tadżykistanu (Objedinenije niezawisimych żurnalistow Tadżykistanu), zrzeszające ponad stu pracowników mediów, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia ojczyzny<sup>46</sup>. Innym przykładem prasy tadżyckiej na emigracji był przygotowywany w Afganistanie biuletyn „Dżajhun” – od dawnej nazwy rzeki Pandż, którą przekraczali tadżyccy uchodźcy w drodze do tego kraju. Gazetę – ukazującą się nieregularnie w latach 1993–1996 – tworzyli ludzie związani z PIOT, a drukowano ją w języku arabskim, by – jak wyjaśnił jeden z założycieli – informować świat muzułmański o bratobójczej wojnie w Tadżykistanie. Inną gazetą emigracyjną była „Pajki piruzi” („Przesłanie zwycięstwa”), ukazująca się w Teheranie i według Panfilowa finansowana przez władze Iranu. Artykuły na jej łamach publikowano po tadżycku, zarów-

<sup>39</sup> O. Panfilow, op. cit., s. 62.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>41</sup> A. Rachimow, op. cit., s. 36.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 27; O. Panfilow, op. cit., s. 70.

<sup>44</sup> O. Panfilow, op. cit., s. 112.

<sup>45</sup> A. Komilzoda, op. cit.; O. Panfilow, op. cit., s. 259–262.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 74, 81.



no w cyrylicy, jak i piśmie arabsko-perskim, a nieliczne egzemplarze gazety docierały do Tadżykistanu<sup>47</sup>.

W maju 1997 r. amerykańska organizacja Freedom House zaliczyła Tadżykistan do osiemnastu państw, w których nie istnieje wolna prasa<sup>48</sup>. Do końca lat 90. XX w. pozostawał on jednym z najbardziej niebezpiecznych krajów świata dla lokalnych dziennikarzy. Padali oni ofiarą napadów, gróźb, przeszukiwań i kar bez sądu, nękanie także ich rodziny, a zwolnienia z pracy – pod pretekstem współpracy z opozycją – dotyczyły też osoby pracujące w państwowych wydawnictwach<sup>49</sup>. W niektórych postępowaniach przeciwko dziennikarzom sięgano nawet do wydarzeń sprzed wojny – na przykład podczas przesłuchań Mirboby Mirrahima w 1994 r. zarzucono mu obrażanie czci organów bezpieczeństwa państwowego i państwa w artykule dotyczącym wydarzeń lutowych opublikowanym cztery lata wcześniej<sup>50</sup>.

W efekcie powszechnych zarzutów o odegranie znaczącej roli w rozpętaniu konfliktu i manipulacji opinią publiczną dziennikarze tadżyccy – nie tylko krytykujący rząd, ale też opozycję muzułmańską – padli ofiarą swoistego „polowania na czarownice”. Jednym z pierwszych był wspomniany redaktor naczelny „Sadoi mardum”, zamordowany w maju 1992 r., w następnych latach zginęli m.in. redaktor gazety „Dżumhurijat” Chuszbach Hajdarszo, znany fotograf i lokalny dziennikarz BBC Muhiddin Olimpuri oraz korespondent rosyjskiej telewizji publicznej ORT Wiktor Nikulin. Dziennikarze i intelektualiści ginęli również mimo oficjalnego zakończenia wojny domowej – na przykład w 1998 r. zginął znany dziennikarz i członek opozycji Otachon Latif<sup>51</sup>. Liczbę tadżyckich dziennikarzy zamordowanych w czasie wojny domowej i bezpośrednio po niej szacuje się na około siedemdziesiąt osób, choć nie w każdym przypadku jest jasne, czy śmierć dziennikarza miała związek z jego czy jej działalnością zawodową<sup>52</sup>.

#### POWOJENNA PRASA W REPUBLICIE TADŻYKISTANU

Wojna domowa zakończyła się 27 czerwca 1997 r. podpisaniem w Moskwie Generalnego Porozumienia o Ustanowieniu Pokoju i Pojednania Narodowego w Tadżykistanie. Sytuacja w kraju zaczęła się normalizować, jednak ogromne straty ludzkie i materialne są do dzisiaj przyczyną trudności, z jakimi boryka się ten kraj. Rozwój tadżyckiej prasy bezpośrednio po zakończeniu konfliktu był związany z problemami wynikającymi m.in. z trudnej sytuacji materialnej, w jakiej znaleźli się dziennikarze i wydawcy gazet. Jeszcze w 2002 r. w Tadżykistanie nie wychodził żaden dziennik, a tylko 60% gazet ukazywało się regularnie. Stałe deficyty papieru, utrudnienia w dostępie do drukarni, a także problemy z finansowaniem pracy dziennikarzy znacznie ograniczały możliwości funkcjonowania prasy niemającej poparcia rządu. W bardzo trudnej sytuacji znalazły się wydawnictwa regionalne, mające gorszy dostęp do infrastruktury poligraficznej<sup>53</sup>. Co więcej, pokój – jak wspomniano powyżej – nie zakończył prześladowań, a nawet

<sup>47</sup> Ibidem, s. 271–273.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 121, 138.

<sup>50</sup> Wywiad Panfilowa z Mirrahimem dostępny w: ibidem, s. 31–34.

<sup>51</sup> E. Adinabay, op. cit., s. 9–10. Lista i biogramy dziennikarzy zabitych w latach 90. XX w. w: O. Panfilow, op. cit., s. 152–257.

<sup>52</sup> *The Media Situation in Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan and Uzbekistan. Five Country Reports*, Office of the Representative on Freedom of the Media, OSCE, Vienna 2002, s. 66.

<sup>53</sup> A. Rachmow, op. cit., s. 34; *The Media Situation...* op. cit., s. 57.

morderstw dziennikarzy. Pod koniec grudnia 1998 r. Związek Dziennikarzy Tadżykistanu zorganizował seminarium, na którym dziennikarze oskarżyli państwo, że ich życie oraz praca nie są chronione, a brak dostępu do drukowanych mediów sprawia, że mieszkańcy kraju czerpią informacje głównie z radiostacji BBC i Swoboda<sup>54</sup>.

Nowa fala niezależnych mediów – nie tylko gazet, ale też kanałów radiowych i telewizyjnych – pojawiła się w Tadżykistanie po zamachu na World Trade Center w 2001 r. wraz ze zwiększoną obecnością zachodnich organizacji w regionie. Powstały wówczas takie tadżyckojęzyczne tytuły jak „Nerui suchan” („Siła słowa”) wydawany przez Muchtora Bokizodę, „Ruzi naw” („Nowy Dzień”) – przez Radżaba Mirzę, a także „Nigoh” („Spojrzenie”) czy „Millat” („Naród”). Okres stosunkowej wolności mediów trwał niedługo, a konsolidacja rządowej kontroli nad nimi nastąpiła w latach 2004–2005, zamykając możliwość rejestracji gazet niezwiązanych z rządem i zmuszając do rejestracji i uzyskania akredytacji również dziennikarzy pracujących w Tadżykistanie dla zagranicznych mediów<sup>55</sup>.

Dziś w Tadżykistanie w mocy jest zakaz wydawania prasy z udziałem kapitału zagranicznego, a ponad połowa drukowanej prasy jest finansowana z budżetu państwa. Gazety rządowe, jak „Dżumhurijat” i „Sadoi mardum” publikowane po tadżycku oraz „Narodnaja gaziet” w języku rosyjskim, ukazują się zwykle regularnie, dwa–trzy razy w tygodniu<sup>56</sup>. W Tadżykistanie wydawana jest również prasa państwowa w językach mniejszości, zarówno na poziomie państwowym, jak i lokalnym, na przykład „Chalk owozi” w języku uzbeckim<sup>57</sup>, co gwarantuje ustawa „O drukach periodycznych i innych środkach masowej informacji” (*Dar borai matbuoti dawri wa digar wositahoi achbori omma*)<sup>58</sup>, która w 2013 r. zastąpiła poprzednie regulacje dotyczące mediów. W perspektywie normatywnej nie odbiega ona w założeniu od rozwiązań przyjętych w krajach demokratycznych, wobec czego za Sobczakiem należy podkreślić, że „Niska ocena wolności prasy w Tadżykistanie zdaje się więc być wynikiem nie tyle błędnych rozwiązań legislacyjnych, a skutkiem praktyki władz państwowych”<sup>59</sup>. Jednym z głównych problemów paraliżujących rozwój prasy jest cenzura – oficjalnie zabroniona, ale stosowana w praktyce, na przykład poprzez odwołania do kodeksu karnego. Wykorzystywanie przeciwko dziennikarzom oskarżeń o zniesławienie, oszczerstwa, pomówienie czy straty moralne jest stałą praktyką centralnoazjatyckich rządów, co w zdecydowanym stopniu utrudnia rozwój mediów. Na przykład, według artykułu 137 tadżyckiego kodeksu karnego za obrazę w mediach „Twórcy pokoju i jedności narodowej” – prezydenta Emomaliiego

<sup>54</sup> O. Panfilow, op. cit., s. 359–379.

<sup>55</sup> Olivia Allison, *Loyalty in the New Authoritarian Model: Journalistic Rights and Duties in Central Asian Media Law*, w: Eric Freedman, Richard Shafer (red.), *After the Czars and Commissars: Journalism in Authoritarian Post-Soviet Central Asia*, Michigan State University Press, East Lansing 2011, s. 147.

<sup>56</sup> Gross Peter, Timothy Kenny, *Journalistic Self-Censorship and the Tajik Press in the Context of Central Asia*, w: Eric Freedman, Richard Shafer (red.), *After the Czars and Commissars: Journalism in Authoritarian Post-Soviet Central Asia*, Michigan State University Press, East Lansing 2011, s. 126; *The Media Situation...*, op. cit., s. 58.

<sup>57</sup> Olivier Ferrando, *Ethnic Minorities and the Media in Central Asia*, w: E. Freedman, R. Shafer (red.), op. cit., s. 167–168.

<sup>58</sup> Dokument dostępny na: <http://mmk.tj/legislation/base/2013/> [13.01.2017].

<sup>59</sup> Jacek Sobczak, *System prasowy Tadżykistanu w procesie transformacji*, w: Joanna Marszałek-Kawa, Ewa Kaja (red.), *W poszukiwaniu azjatyckiej tożsamości. Dylematy i wyzwania*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 353.

Rahmona, który przez ten przydomek podkreśla swoją rolę w zakończeniu tadżyckiej wojny domowej – grozi do pięciu lat więzienia<sup>60</sup>.

Narzędziem prawnym wykorzystywanym stale przez władze państw Azji Centralnej do kontroli mediów jest prawo podatkowe. W Tadżykistanie uzyskanie pozwolenia na druk wymaga oficjalnych opłat, a w praktyce także łapówek osiagających sumy tysięcy dolarów, przy czym kryteria wydawania licencji nie są jasne<sup>61</sup>. W ramach represji stosuje się zarówno szykany wobec poszczególnych dziennikarzy, groźby – np. telefoniczne lub wystosowywane podczas wizyt przedstawicieli władz w biurach – jak i kary pieniężne nakładane na dziennikarzy, redaktorów i wydawców gazet. Na przykład w październiku 2009 r. gazeta „Pajkon” („Strzała”) została skazana na karę 68 tys. dolarów amerykańskich za publikację otwartego listu krytykującego narodową agencję importu i eksportu<sup>62</sup>.

Innymi czynnikami ograniczającymi rozwój prasy są brak niezależnej dystrybucji informacji, a także nieprofesjonalne dziennikarstwo, nieszukające poparcia w faktach. Problemem jest niewystarczające wykształcenie dziennikarzy – profesjonalści nie żyją bądź wyjechali za granicę, a Związek Dziennikarzy Tadżykistanu jest przede wszystkim rządową marionetką<sup>63</sup>. Jednym z kluczowych problemów jest też autocenzura. To charakterystyczna praktyka stosowana we współczesnych mediach tadżyckich, która pozwala uniknąć represji ze strony rządu. Prześladowania – jak w czasach wojny domowej – dosięgają też dziennikarzy na emigracji. Przykładem może być przebywający w Moskwie Dododżon Atowullojew, który był niejednokrotnie – na prośbę tadżyckich władz – aresztowany przez rosyjską policję, a w wyniku ataku nieznanego sprawcy trafił do szpitala. We wrześniu 2008 r. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Republiki Tadżykistanu wydało nakaz aresztowania Atowullojewa, oskarżając go o publiczne wzywanie do zbrojnego obalenia konstytucyjnego rządu oraz publicznej obrazy prezydenta i określając go mianem „informacyjnego terrorysty”<sup>64</sup>.

Kiedy w 2012 r. w Tadżykistanie obchodzono jubileusz stulecia prasy tadżyckiej, prezydent podkreślił fakt ukazywania się pokażnej liczby gazet i magazynów na tadżyckim rynku prasowym – prawie 450 tytułów. Niemniej jednak jakość wydawnictw pozostaje bardzo niska, a tak zwana prasa niezależna to przede wszystkim tabloidy. Tylko nieliczne gazety poświęcają miejsce ważkim kwestiom politycznym czy społecznym, a ich nakład oraz dostępność na terenie kraju są niewielkie. W ostatnich latach część niezależnych wydawnictw pojawiła się w wersji internetowej, a niektóre korzystają z własnych agencji prasowych, na bieżąco dostarczających informacji online. Najbardziej aktywna jest założona w 1995 r. ASIA-Plus, publikująca w językach rosyjskim, tadżyckim i angielskim, posiadająca też profil na Facebooku oraz aplikację na urządzenia mobilne. Inne to Tojnews (związane z gazetą „Nigoh”), Millat czy podająca również informacje w języku perskim Ozodagon<sup>65</sup>. Należy jednak zauważyć, że dostępność Internetu w Tadżykistanie jest wciąż bardzo ograniczona, a media internetowe również borykają się z problemem cenzury.

---

<sup>60</sup> Tekst kodeksu dostępny na: <http://mmk.tj/legislation/base/codecs/> [13.01.2017]; zob. P. Gross, T. Kenny, op. cit., s. 125, 135; O. Allison, op. cit., s. 150–152.

<sup>61</sup> O. Allison, op. cit., s. 148, 152–153;

<sup>62</sup> Eric Freedman i in., *Two Decades of Repression: The Persistence of Authoritarian Controls on the Mass Media in Central Asia*, „Central Asia and the Caucasus” 2010, t. 11, nr 4, s. 103; por. *The Media Situation...*, op. cit., s. 65–66.

<sup>63</sup> Por. E. Adinabay, op. cit., s. 13; P. Gross, T. Kenny, op. cit., s. 124; A. Rachimow, op. cit., s. 89.

<sup>64</sup> E. Adinabay, op. cit., s. 47–48; P. Gross, T. Kenny, op. cit., s. 135.

<sup>65</sup> E. Adinabay, op. cit., s. 10–12.

Według tworzonych przez organizację Reporterzy bez Granic indeksu World Press Freedom Index Tadżykistan w 2016 r. znalazł się na 150. miejscu ze 180 krajów<sup>66</sup>. Należy podkreślić, że jego pozycja obniżyła się znacząco w stosunku do roku poprzedzającego, co jest związane z nasileniem represji wobec opozycji. Delegalizacji Partii Islamskiego Odrodzenia Tadżykistanu na przełomie sierpnia i września 2015 r. towarzyszyła też likwidacja jej drukarni oraz wydawanego przez nią pisma „Nadžot”, a jesienią 2016 r. m.in. pod pretekstem obrazu prezydenta, której dopatrzone się w literówce słowa ‘prezydent’ (*prezident* zamiast *prezident*), zamknięto stosunkowo najbardziej krytyczną wobec rządu gazetę „Niğoh”. Związani z represjonowanymi wydawnictwami dziennikarze znajdują się obecnie w więzieniach lub uciekli z kraju.

#### ZAKOŃCZENIE

W artykule przedstawiony został historyczny rozwój tadżyckiej prasy na tle wydarzeń społeczno-politycznych i przemian kulturowych w Azji Centralnej, a także główne problemy powojennych publikacji wydawanych w Tadżykistanie. Chociaż pierwsze tadżyckie tytuły pojawiły się nieco później niż turkijskojęzyczne wydawnictwa, to ich rozwój przebiegał podobnie w całym regionie. Początkowo, obok wydawców rosyjskich, gazety publikowali lokalni intelektualiści i reformatorzy. Po rewolucji październikowej i stopniowej konsolidacji radzieckiego imperium prasa – włączona w struktury komunistycznego państwa – zaczęła wypełniać przede wszystkim rolę propagandową.

Szczególnie ciekawym etapem rozwoju tadżyckiej prasy jest tak zwany „złoty okres” lat 90. XX w. Podczas przemian polityczno-społecznych związanych z rozpadem ZSRR i budowaniem niepodległej republiki wydawnictwa rozwijały się szczególnie dynamicznie, a publikacje prasowe były szeroko komentowane. W Tadżykistanie do dzisiaj pokutuje opinia, że winnymi trawąjącej w latach 1992–1997 wojny domowej byli właśnie dziennikarze, którzy rozpalili wrogość i poprzez swoje manipulacje skłócili ludzi między sobą<sup>67</sup>. Efektem tych przekonań było „polowanie” na dziennikarzy, które w pewnym stopniu trwa do dziś. Mimo odrodzenia się rynku prasowego po wojnie, nadal boryka się on z licznymi problemami. Obok złej sytuacji materialnej tadżyckich wydawnictw oraz braku pozytywnych wzorów profesjonalnego dziennikarstwa należy do nich sytuacja polityczna Tadżykistanu, która nie sprzyja rozwojowi mediów i coraz bardziej organicza możliwość funkcjonowania szczególnie tych w jakikolwiek sposób krytycznych wobec tamtejszej władzy.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abdudzabbor Tohir, *Peszuftor jo hakikati hol dar borai Rastochez*, „Rastochez” 1990, nr 4, s. 2.
- Adamowski Janusz, *Środki masowej informacji*, w: *Tadżykistan: historia – społeczeństwo – polityka*, Tadeusz Bodio (red.), Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2002, s. 279–287.
- Allison Olivia, *Loyalty in the New Authoritarian Model: Journalistic Rights and Duties in Central Asian Media Law*, w: Eric Freedman, Richard Shafer (red.), *After the Czars and Commissars: Journalism in Authoritarian Post-Soviet Central Asia*, Michigan State University Press, East Lansing 2011, s. 143–160.
- Ba Raisi džumhuri Todżikiston Rahmon Nabijew, Ba Raisi Szuroi Olii Todżikiston Safarali Kendżajew*, „Adolat” 1992, nr 4, s. 1.

<sup>66</sup> Zob. <https://rsf.org/en/ranking> [01.06.2016].

<sup>67</sup> Por. A. Rachimow, op. cit., s. 33.

- Borjian Habib, *Feḡrat, 'Abd-al-Raūf Boḡārī*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. 9, Bibliotheca Persica Press, New York 1999, s. 564–567.
- Ferrando Olivier, *Ethnic Minorities and the Media in Central Asia*, w: Eric Freedman, Richard Shafer (red.), *After the Czars and Commissars: Journalism in Authoritarian Post-Soviet Central Asia*, Michigan State University Press, East Lansing 2011, s. 161–183.
- Freedman Eric i in., *Two Decades of Repression: The Persistence of Authoritarian Controls on the Mass Media in Central Asia*, „Central Asia and the Caucasus” 2010, t. 11, nr 4, s. 94–110.
- Gross Peter, Timothy Kenny, *Journalistic Self-Censorship and the Tajik Press in the Context of Central Asia*, w: Eric Freedman, Richard Shafer (red.), *After the Czars and Commissars: Journalism in Authoritarian Post-Soviet Central Asia*, Michigan State University Press, East Lansing 2011, s. 123–139.
- History of Civilizations of Central Asia. Towards the Contemporary Period: From the Mid-nineteenth to the End of the Twentieth Century*, t. 6, Chahryar Adle i in. (red.), UNESCO Publishing, Paris 2005.
- Hitchins Keith, *'Aynī, Ṣadr-al-dīn*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. 3, Routledge & Kegan Paul, London – New York 1989, s. 144–149.
- Jahangiri Guissou, *The Premises for the Construction of a Tajik National Identity, 1920–1930*, w: Mohammad-Reza Djalili i in. (red.), *Tajikistan: The Trials of Independence*, Curzon, Surrey 1998, s. 14–41.
- Khalid Adeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1998.
- Mirrahim Mirbobob, *To ba kaj ob az tagi jach merawad?*, „Komsomoli Todżikiston” 1988, 6 stycznia, s. 1–2.
- Nourzhanov Kirill, Christian Bleuer, *Tajikistan: A Political and Social History*, The Australian National University E Press, Canberra 2013.
- Olzacka Elżbieta, Paulina Maria Niechciał, *The press in constructing the cultural strategies of war. An example from the conflict in the Republic of Tajikistan*, „Securitologia” 2015, nr 22(2), s. 83–93.
- Panfilow Oleg, *Tadżykistan: żurnalisty na grażdanskaj wojnie (1992–1997)*, Izdatielstwo Prawa człowieka, Moskwa 2003.
- Perry John R., *From Persian to Tajik to Persian: Culture, Politics and Law Reshape a Central Asian Language*, w: Howard Isaac Aronson (red.), *NSL.8. Linguistic Studies in the Non-Slavic Languages of the Commonwealth of Independent States and the Baltic Republics*, The University of Chicago, Chicago 1996, s. 279–305.
- Rachimow Abduchamit, *Osobiennosti funkcyonirowanija pieczatnych SMI Tadżykistana posle obrietienija niezawisimosti*, nieopublikowana rozprawa habilitacyjna, Rossijsko-Tadżyckij (Sławiański) uniwersitet, Duszanbe 2012.
- Rakowska–Harmstone Teresa, *Russia and Nationalism in Central Asia: The Case of Tadjikistan*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1970.
- Rzehak Lutz, *Vom Persischen zum Tadschikischen: sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900–1956)*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2001.
- Salichow Nurali, Szarif Mułojew, *Istorija tadżyckoj żurnalistiki*, Izdatielstwo RTSU, Duszanbe 2014.
- Sobczak Jacek, *System prasowy Tadżykistanu w procesie transformacji*, w: Joanna Marszałek-Kawa, Ewa Kaja (red.), *W poszukiwaniu azjatyckiej tożsamości. Dylematy i wyzwania*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 323–354.
- The Media Situation in Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan and Uzbekistan. Five Country Reports*, Office of the Representative on Freedom of the Media, OSCE, Vienna 2002, s. 66.
- Usmonow Ibrohim, Dawlat Dawronow, *Ta'richi matbuoti Todżik*, Maorif, Duszanbe 1997.
- Zand Michael, *Boḡārā-ye Ṣarīf*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. 4, Routledge Kegan Paul, London–New York 1990, s. 327–329.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Adinabay Esfandiar, *Changing Media and Politics in Tajikistan*, Reuters Institute for the Study of Journalism, University of Oxford, Oxford 2013, <http://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/publication/changing-media-and-politics-tajikistan> [01.10.2015].
- Archiwum prasy tadżyckiej przy Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego: <http://www.psc.uj.edu.pl/nauka/badania/apt> [13.01.2017].
- Komilzoda Ahmadszoh, *Matbu'oti dahai 1990: Ozodije, ki az Todžikiston racht barbast*, BBC Persian 2012, [http://www.bbc.co.uk/tajik/institutional/2012/03/120307\\_ea\\_tajik\\_press\\_1990s.shtml](http://www.bbc.co.uk/tajik/institutional/2012/03/120307_ea_tajik_press_1990s.shtml) [01.06.2016].
- Perry John R., *Tajik ii. Tajik Persian*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica Online* 2009, <http://www.iranicaonline.org/articles/tajik-ii-tajiki-persian> [31.05.2016].
- Zarrabin: *Debozai matbuoti mustakili Todžikiston*, Radioi Ozodi 2006, <http://www.ozodi.tj/archive/news/20050523/538/538.html?id=604244> [01.06.2016].
- <http://mmk.tj/legislation/base/2013/> [13.01.2017].
- <http://mmk.tj/legislation/base/codecs/> [13.01.2017].
- [http://www.psc.uj.edu.pl/aktualnosci/wydarzenia/journal\\_content/56\\_INSTANCE\\_kMeIm9B2I-hI9/30300043/130095343](http://www.psc.uj.edu.pl/aktualnosci/wydarzenia/journal_content/56_INSTANCE_kMeIm9B2I-hI9/30300043/130095343) [13.01.2017].
- <https://rsf.org/en/ranking> [01.06.2016].

## PODSTAWOWE WIADOMOŚCI O PROZODII KLASYCZNEJ POEZJI CHIŃSKIEJ *SHI*

ABSTRACT: This is a description of the basic prosodic rules of the Chinese classical *shi* poetry in its most popular forms of five syllables *wuyan* and seven syllables *qiyān*. The description includes verses, rhymes, tonal patterns and parallelism.

KEYWORDS: Chinese prosody, poetry *shi*, *wuyānshi*, *qiyānshi*

*WUYANSHI* 五言诗 I *QIYANSHI* 七言诗,  
CZYLI PIĘCIOZGŁOSKOWCE I SIĘDMIOZGŁOSKOWCE

Dwie najważniejsze formy klasycznej poezji chińskiej<sup>1</sup> typu *shi* to pięcioletkowiec (*wuyānshi*) i siedmioletkowiec (*qiyānshi*). Obie formy pojawiły się już w II w. n.e., pod koniec dynastii Han (206 p.n.e.–220 n.e.), choć pierwsze przykłady siedmioletkowca są nieco późniejsze niż pięcioletkowca. Poczynając od końcowych lat dynastii Han (era Jian'an 196–220), w epoce Trzech Królestw (220–280) i w okresie rozbitcia Chin na tzw. Dynastie Północne i Południowe (III–VI w.) następuje prawdziwy rozkwit pięcioletkowca, który stał się wówczas jedną z najpopularniejszych form poetyckich. Siedmioletkowiec wciąż pisano rzadziej, a pełną dojrzałość zyskały później, już w okresie panowania dynastii Tang (618–906).

W klasycznej chińszczyźnie jedna sylaba to najczęściej jednocześnie jeden wyraz, zatem wers (*ju* 句 lub *jian* 简) pięcioletkowca liczy pięć sylab i tym samym pięć słów, a wers siedmioletkowca – siedem sylab i siedem słów (choć oczywiście, wcale nierzadko, zdarzają się wersy, w których występują wyrazy dwusylabowe).

Charakterystyczną cechą wersu pięcioletkowego jest cezura (i pauza w melodeklamacji) po drugiej sylabie; w przypadku siedmioletkowca cezura główna wypada po czwartej sylabie, a cezura poboczna po drugiej. Każdy wers jest z reguły samodzielnym zdaniem, ale już w najstarszych przykładach pięcio- i siedmioletkowców widoczna jest tendencja do łączenia wersów w dwuwiersze (*lian* 联), które stają się podstawową jednostką struktury utworów, tak na poziomie semantycznym, jak i brzmieniowym. Zjawisko przerzutni – rozumianej w ten sposób, że pojedynczy wers jest zdaniem gramatycznie niekompletnym bez wersu drugiego – występuje bardzo rzadko i zwykle w określonych miejscach utworu, np. w dwóch ostatnich wersach tzw. wiersza regulowanego (czyli *lǚshi*), o którym mowa będzie poniżej. Większość dwuwierszy zbudowana jest jednak w taki sposób, że istnieje między nimi silnie implikowany związek (np. czasowy lub przyczynowy), ale każdy z wersów pozostaje kompletny jako samodzielne zdanie.

W pięcioletkowcach i siedmioletkowcach rymują się wersy parzyste, ale dopuszczalna jest sytuacja, w której rymuje się także pierwszy wers. W przypadku pięcioletkowca takie sytuacje są stosunkowo rzadkie, wśród siedmioletkowców zdarza się to

<sup>1</sup> O dawnych formach literatury Chin por. Binjie Zhu, *Zhongguo gudai wenti gailun* („Omówienie dawnych chińskich form literackich”), Beijing Daxue chubanshe, Pekin 1984.

często. Z reguły w całym utworze występuje jeden rym, ale – szczególnie w dłuższych wierszach – rymy mogą się zmieniać. Zmiana rymu może, choć nie musi, sygnalizować zmianę tematu.

#### WIERSZE W „DAWNYM STYLU” I W „NOWYM STYLU”

W okresie rozbiegania od III do VI w. następowała postępująca kodyfikacja reguł poetyckich. Wynika to zapewne z kilku przyczyn. Jest to okres wzrastającego zainteresowania fonetyką, kiedy odkryto istnienie w języku chińskim zjawiska tonów. Jest to także okres, w którym w literaturze oficjalnej obowiązywała kunsztowna, silnie sformalizowana „proza paralelna” (*pian wen* 骈文). Te czynniki przyczyniły się do zainteresowania formą literatury i traktowania twórczości poetyckiej jako sztuki, opartej na regułach.

Poczynając od okresu Tang, pojawiło się rozróżnienie między wierszami „w dawnym stylu” (*gutishi* 古诗) i „w nowym stylu” (*jintishi* 今/近体诗). Nazwa „wiersze nowego stylu” oznacza utwory pisane według stosunkowo nowych reguł, których początki sięgają stylu ery Yongming (483–493, *Yongming ti* 永明体) i ostatecznie ukształtowały się na początku panowania Tangów. Określenie „dawny styl” odnosi się natomiast zarówno do tych wierszy, które powstawały przed tym okresem, jak i tych pisanych już za dynastii Tangów (lub później), które świadomie nawiązywały stylistycznie do poezji starszej.

Najbardziej charakterystyczną formą nowego stylu jest *lüshi* 律诗, czyli wiersz „regulowany” lub „regularny”, liczący osiem wersów (cztery dwuwiersze nazywane ‘głowa’, ‘szyja’, ‘kark’ i ‘ogon’). Ponadto do nowego stylu mogą być zaliczane także *jueju* (绝句), czyli czterowiersze oraz *changlü* (长律), czyli „długie wiersze regulowane” liczące dowolną parzystą liczbę wersów powyżej ośmiu. Najistotniejszą cechą nowego stylu nie była liczba wersów, ale przede wszystkim zgodność z regułami określającymi warstwę brzmieniową wiersza. Reguły te wyznaczały odpowiednie zestawienie tonów zarówno w pojedynczych wersach, jak i w dwuwierszach (a w rezultacie w całości utworów). Inną z obowiązujących reguł była konieczność użycia zdań paralelnych w określonych miejscach utworów i posługiwanie się rymem wyłącznie w tonie równym.

#### WIERSZE W NOWYM STYLU I WŁAŚCIWE ZESTAWIENIE TONÓW

Świadome wykorzystywanie różnic tonalnych dla uzyskania efektu estetycznego zaobserwowano najwcześniej w poezji takich poetów jak Cao Zhi (曹植 192–232), Cao Pei (曹丕 187–226), czy Lu Ji (陆机 261–303), który w „Poemacie o literaturze” (*wen fu* 文赋) jako pierwszy stwierdził wprost, że „przemienność i następstwo dźwięków i tonów przypomina pięć barw, które się wzajem uwydatnią” (暨音声之迭代, 若五色之相宣<sup>2</sup>), ale próby opracowania teoretycznych reguł dla dystrybucji tonów w poezji łączy się zwykle ze stylem ery Yongming (483–493) i z działalnością Shen Yue (沈约 441–513), autora m.in. (nie zachowanej) „Tablicy czterech tonów” (*Sisheng pu* 四声谱).

W okresie Yongming pojawiło się rozróżnienie naturalnie występujących w języku tonów na ton ‘równy’ (*ping* 平), ‘wznoszący’ (*shang* 上), ‘odchodzący’ (*qu* 去) i ‘wstępujący’ (*ru* 入), ale w określaniu reguł prozodycznych posługiwano się raczej parami przeciwstawnych pojęć, takich np. jak: dźwięki pochylone / wzniesione, lekkie / ciężkie, płynne / przerwane, lotne / tonące, czyste / zmaczone, twarde / miękkie. W posłowniu do

<sup>2</sup> Polskie tłumaczenie: Małgorzata Religa w: Adina Zemanek (red.), *Estetyka chińska*, Towarzystwo Autorów i Wydawnictw Prac Naukowych, Universitas, Kraków 2007, s. 106, wersy 103–104. Chiński tekst dostępny np. na stronie [http://so.gushiwen.org/view\\_47897.aspx](http://so.gushiwen.org/view_47897.aspx) [01.02.2017].



biografii Xie Lingyuna (谢灵运 385–433) w „Historii dynastii Song” (宋书 *Songshu*) Shen Yue pisze: „Jeżeli najpierw pojawia się dźwięk płynny, po nim powinien nastąpić dźwięk przerywany. W jednym wersie wszystkie nagłosy i wygłosy powinny być różne, a w dwuwierszu powinny być różnice między dźwiękami lekkimi i ciężkimi. Dopiero jeśli całkowicie opanuje się te zasady, można zacząć rozprawiać o literaturze” (若前有浮声, 则后须切项。一简之内, 音韵尽殊, 两句之中, 轻重悉异。妙达此旨, 始可言文<sup>3</sup>). To właśnie Shen Yue, a także tacy poeci jak Wang Rong (王融 467–493) i Xie Tiao (谢朓 464–499) zaczęli pisać według tych zasad, wymagających świadomego stosowania się do reguł eufonii tonów<sup>4</sup>.

Takie zestawienia brzmieniowej opozycji stały się podstawą dla obowiązujących najpierw w stylu Yongming, a potem w tangowskim nowym stylu zasad tonalnej eufonii. Cztery tony podzielono na dwa typy: „ton równy” (*ping*), który nie wznosi się, nie opada, może być swobodnie wydłużany bez zmiany intonacji i tzw. „tony pochyłe” (*ze*), do których zaliczano razem ton wznoszący, opadający i wstępujący. Powstał w ten sposób rodzaj obowiązujących schematów tonalnych, wyznaczających umiejscowienie w wierszu słów wymawianych w tych dwóch typach tonów.

#### SCHEMATY TONALNE W TANGOWSKIM WIERSZU REGULOWANYM

Najmniejszą jednostką dystrybucji tonów (w przybliżeniu odpowiadającą morze) są dwie sylaby (*dun* 顿 lub *dou* 逗). Taka dwusylabowa jednostka porównywana była do pudełeczka (*he* 盒), które ma dno i przykrywkę<sup>5</sup>. Pierwsza sylaba to „przykrywka”, którą można swobodnie zmieniać, druga to „denko”, które ma pozostać niezmienione. Innymi słowy, jednostka np. w „tonie pochyłym” (*zejie* 仄节) oznacza zarówno zestawienie dwóch tonów pochyłych / /, jak i zestawienie „ton równy, ton pochyły” - /. Rzecz oczywiście komplikuje się na wyższych poziomach organizacji, zarówno w pojedynczym wersie, jak w przypadku dwuwiersza.

Schematy tonalne wersów można podzielić na dwie zasadnicze grupy<sup>6</sup>:

- wersy zaczynające się od tonu pochyłego (tzn. takie, w których druga sylaba jest w tonie pochyłym);
- wersy zaczynające się od tonu równego (w których druga sylaba jest w tonie równym).

W obydwu grupach możliwe jest zakończenie w tonie równym lub pochyłym (+ zmienny ton pochyły; = zmienny ton równy):

- wersy zaczynające się od tonu pochyłego:
  1. kończący się tonem równym: + / / - -

<sup>3</sup> *Songshu Xie Lingyun zhuanlun* 宋书谢灵运传论. Chiński tekst dostępny np. na stronie wiki-source: <https://zh.wikisource.org/zh-hans/宋書謝靈運傳論> [01.02.2017].

<sup>4</sup> Więcej na temat początków zasad eufonii tonalnej zob. np. w David R. Knechtges, Tong Xiao, *Wen Xuan Or Selections of Refined Literature*, t. 1, Princeton University Press, Princeton 1982, s. 11–13. Szczegółowy opis prozodii tonalnej wykorzystywanej w poezji okresu Yongming znajduje się w Meow Hui Goh, *Sound and Sight. Poetry and Courtier Culture in the Yongming Era (483–493)*, Stanford University Press, Stanford 2010, s. 21–35.

<sup>5</sup> Wang Li, *Gudai Hamyu* („Dawny język chiński”), t. 4, Zhonghua shuju, Pekin 1964. s. 1515. O zasadach prozodii nowego stylu można przeczytać także w Roland Greene, Stephen Cushman, *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton University Press, Princeton 2012, s. 1299–1300.

<sup>6</sup> Wang Li, op. cit., s. 1516.

- 2. kończący się tonem pochyłym: + / - - /
- wersy zaczynające się od tonu równego:
  - 3. kończący się tonem równym: - - / / -
  - 4. kończący się tonem pochyłym: = - - / /

Podstawowe wersy nowego stylu w pięciogłoskowcu:

- 1. + / - - /
- 2. - - / / -
- 3. = - - / /
- 4. + / / - -

Dystrybucją tonów wewnątrz dwuwiersza (*lian*) rządzi zasada „przeciwstawienia” (*dui* 对): tzn. tony równe i pochyłe muszą być zestawione kontrastowo (pomijając sytuację, kiedy rymuje się także pierwszy wers, wtedy ostatnia sylaba pierwszego i drugiego wersu będą tak samo w tonie równym). Mówiąc inaczej, wers nieparzysty, tzw. „wyjściowy” (*chu* 出) i wers parzysty, czyli „odpowiadający” (*dui* 对) muszą być przeciwstawne pod względem kategorii tonalnej. Czyli:

- jeżeli zdanie „wyjściowe” zaczyna się i kończy tonem pochyłym, to zdanie „odpowiadające” musi zaczynać się i kończyć tonem równym;
- jeśli zdanie „wyjściowe” zaczyna się od tonu równego i kończy tonem pochyłym, zdanie „odpowiadające” musi zaczynać się od tonu pochyłego i kończyć tonem równym. Uchybienia wobec tej zasady nazywano „utrata przeciwstawienia” (*shi dui* 失对).

Relacjami tonalnymi między dwuwierszami rządzi tzw. „zasada przylegania” (*nian* 粘), nadająca większą spistość całym utworom. Zasada „przylegania” polega na tym, że „odpowiadający”, parzysty wers pierwszego dwuwiersza i „wyjściowy” wers dwuwiersza następnego rozpoczynają się od tego samego tonu i kończą przeciwstawnym, czyli:

- jeśli w pierwszym dwuwierszu zdanie „odpowiadające” zaczyna się od tonu pochyłego i kończy tonem równym, „wyjściowe” zdanie następnego dwuwiersza także zaczyna się od tonu pochyłego, ale kończy się tonem pochyłym.

Niezgodność z tą zasadą nazywana jest „utrata przylegania” (*shi nian* 失粘).

Przykładowe schematy tonalne pięciogłoskowego „wiersza regulowanego” (*lüshi* 律诗), czyli podstawowej, ośmiowersowej formy nowego stylu<sup>7</sup>:

1. schemat najczęstszy, rozpoczynający się od tonu pochyłego, w którym pierwszy wers się nie rymuje:

+ / - - /  
 - - / / -  
 = - - / /  
 + / / - -

(powtarzany)

2. schemat rozpoczynający się od tonu pochyłego, pierwszy wers kończy się tonem równym:

+ / / - -  
 - - / / -  
 = - - / /  
 + / / - -  
 + / - - /  
 - - / / -

<sup>7</sup> Wang Li, op. cit., s. 1516–1517.

= -- //  
+ // --

3. schemat rozpoczynający się od tonu równego, pierwszy wers kończy się tonem pochyłym:

= - - //  
+ // - -  
+ / - - /  
- - // -  
= - - //  
+ // - -  
+ / - - /  
- - // -

Reguły tonalne w siedmiozłóskowcu opracowano na podstawie pięciozłóskowca, dodając na początku każdego wersu pięciozłóskowego dwie sylaby o przeciwstawnym tonie, czyli:

pięciozłóskowiec	siedmiozłóskowiec
1. // - - /	- - // - - /
2. - - // -	// - - // -
3. - - - //	// - - - //
4. // / - -	- - // / - -

Główne typy wersów siedmiozłóskowych wyglądają więc następująco:

- - // / - -  
- - // - - /  
/ / - - // -  
/ / - - - //

Przykładowe schematy tonalne siedmiozłóskowego „wiersza regulowanego” *lüshi*<sup>8</sup>:

1. Rozpoczynający się od tonu równego, w którym pierwszy wers się rymuje:

= - + // - -  
+ / - - + / -  
+ / = + //  
= - + // - -  
= - + / = / -  
+ / = + - //  
= - + / - -

2. Rozpoczynający się od tonu równego, w którym pierwszy wers się nie rymuje:

= - + / = - /  
= / - - + / -  
+ / = - + //  
= - + // - -  
= - + / = - /  
+ / - - + / -  
+ / = = //  
= - + // - -

Jedną z różnic między pięciozłóskowcem a siedmiozłóskowcem jest to, że w najczęstszej formie siedmiozłóskowca pierwszy wers się rymuje.

<sup>8</sup> Wang Li, op. cit., s. 1518–1519.

Wewnątrz pojedynczego wersu swoboda dotycząca sylab nieparzystych („przykrywek”) jest ograniczona dodatkowymi regułami:

- Ostatnia (piąta lub siódma) sylaba musi być w tonie równym, jeśli się rymuje; jeśli się nie rymuje, musi być w tonie pochyłym.
- Jeśli wewnątrz wersu poza rymem jest tylko jedna sylaba w tonie równym, mamy do czynienia z tzw. samotnym tonem równym (*gu ping* 孤平), co traktowano jako jeden z poważniejszych błędów.
- W wierszach nowego stylu unikano trzech tonów równych na końcu wersu.

Z punktu widzenia dystrybucji tonów, długi wiersz regulowany *changlü* (长律) można traktować po prostu jako przedłużenie *lüshi*, ponieważ obowiązują w nim takie same wzorce tonalne wersów, oraz zasady „przeciwstawienia” i „przylegania”.

Schematy tonalne czterowierszy *jueju* (绝句) są także takie same, jak w *lüshi*, obowiązują w nich zasady przeciwstawienia i przylegania. Tak samo jak w *lüshi*, w pięciozłogówkach najczęściej pierwszy wers rozpoczyna się od tonu pochyłego i nie jest rymowany, a w siedmiozłogówkach zwykle zaczyna się od tonu równego i jest rymowany.

Zarówno w *lüshi*, jak i w *changlü* i w *jueju* rymy zawsze muszą być w tonie równym.

PARALELIZM (*DUIZHANG* 对仗, 对偶, *PAI'OU* 排偶)<sup>9</sup>

Zjawisko paralelizmu w poezji chińskiej polega na tym, że wersy dwuwiersza skonstruowane są na zasadzie identyczności syntaktycznej (choć w dwuwierszach zdarzają się rozbieżności składniowe, przy zgodności gramatycznej poszczególnych wyrazów) oraz opozycji brzmieniowej (tonalnej) i semantycznej. W wierszach regulowanych w parze zdań paralelnych żaden wyraz nie może się powtarzać i zdania nie mogą być synonimiczne.

Z punktu widzenia treści wyróżniano m.in. paralelizm dokładny (*gong dui* 工对), paralelizm sąsiedni (*lin dui* 邻对) i paralelizm przybliżony (*kuan dui* 宽对). Rzeczowniki podzielono na grupy tematyczne, np. zjawiska na niebie, określenia czasu, zjawiska na ziemi, pałace i budowle, rośliny, ptaki, zwierzęta, ryby i gady / owady, potrawy i napoje, sprzęty, artykuły piśmienne, stroje i ozdoby, broń itd. Jeżeli odpowiadające sobie słowa ze zdań paralelnych pochodzą z tej samej kategorii treściowej, mamy do czynienia z paralelizmem dokładnym, np. w dwuwierszu „Gwiazdy zawisły nad rozległym polem / Księżyc faluje w nurcie wielkiej rzeki” (*xing chui ping ye kuo, yue yong da jiang liu* 星垂平野阔, 月涌大江流)<sup>10</sup> odpowiadające sobie ‘gwiazdy’ i ‘księżyc’ należą do kategorii zjawisk na niebie, a ‘pole’ i ‘rzeka’ do zjawisk na ziemi.

Paralelizm sąsiedni występuje wtedy, kiedy odpowiadające sobie słowa należą do grup zbliżonych, sąsiadujących ze sobą (niekoniecznie bezpośrednio), np. „Głos źródła rozplakany na ostrych kamieniach / Kolor słońca ziębnący na zielonych sosnach” (*quan sheng ye wei shi, ri se leng qing song* 泉声咽危石, 日色冷青松)<sup>11</sup>. ‘Źródło’ należy do

<sup>9</sup> Wiele ciekawych informacji i szczegółowe analizy różnych przypadków paralelizmu w poezji chińskiej można znaleźć w: Hans H. Frankel, *The Flowering Plum and the Palace Lady. Interpretations of Chinese Poetry*, Yale University Press, New Haven and London 1976, s. 144–186.

<sup>10</sup> Du Fu (杜甫 712–770), *Lü ye shu huai* 旅夜书怀, np. w *Tangshi sanbaishou* 唐诗三百首, sekcja *Wuyan lüshi* 五言律诗 (‘regulowane pięciozłogówce’), chiński tekst dostępny np. <http://cls.hs.yzu.edu.tw/300/all/ALLFRAME.htm> [01.02.2017].

<sup>11</sup> Wang Wei (王维 699–759), *Guo Xiangji si* 过香积寺, np. w *Tangshi sanbaishou*, sekcja *Wuyan lüshi*, chiński tekst dostępny np. <http://cls.hs.yzu.edu.tw/300/all/ALLFRAME.htm> [01.02.2017].

kategorii zjawisk na ziemi, ‘słońce’ do zjawisk na niebie, ‘kamienie’ znów do zjawisk na ziemi, a ‘sosny’ do roślin. Kontrast semantyczny odnosił się nie tylko do rzeczowników, ale także do ich określeń, i podobnie ‘ostrzy’ nie jest oczywistym kontrastem do słowa ‘zielony’. Należałoby go zaliczyć nawet nie do typu paralelizmu sąsiedniego, ale do przybliżonego, który odnosi się do sytuacji, gdy pod względem znaczenia słowa nie mają ze sobą nic wspólnego, ale wciąż odpowiadają sobie pod względem gramatycznym. Np. „Jasny księżyc i czysty wiatr to nie są rzeczy gminne / Lekkie futra i mocne konie zostawiam młodzieży” (*ming yue qing feng fei su wu, qing qiu fei ma xie ercao* 明月清风非俗物, 轻裘肥马谢儿曹)<sup>12</sup>. Opozycja znaczeniowa wykorzystana w tym dwuwierszu oczywiście istnieje, ale jest subtelniejszego rodzaju: ‘księżyc’ i ‘wiatr’ to symbole natury, wolności i postawy życiowej pozwalającej się nimi cieszyć, ‘futra’ i ‘konie’ to skonstrastowane z nimi symbole bogactwa i światowej pozycji.

Wang Li wspomina jeszcze dwa szczególne rodzaje paralelizmu. Pierwszy, który można rozumieć jako rodzaj przerzutni, to tzw. „płynąca woda” (*liushuidui* 流水对)<sup>13</sup>: dwuwiersz – z reguły umieszczony na końcu utworu – jest właściwie jednym zdaniem, np. „Proszę spojrz, na kamieniach wśród powojów księżyc / już rozświetlił wokół wysepki szuwały i kwiaty” (*Qing kan shi shang tangluo yue, yi ying zhou qian ludi hua* 请看石上藤萝月, 已映洲前芦荻花)<sup>14</sup> lub „Nie mogę ścierpieć, gdy cienie czarnych pukli / przychodzą przede mną zawodzić o białej głowie” (*bu kan xuan bin ying, lai dui bai tou yin* 不堪玄鬓影, 来对白头吟)<sup>15</sup>.

Drugi rodzaj to paralelizm „zapożyczony” (*jiedui* 借对)<sup>16</sup>: wyraz użyty jest w znaczeniu A, ale efekt paralelizmu semantycznego osiąga się dopiero przywołując jego znaczenie B. Np. w zestawieniu *Han yuan* – 汉园 ‘ogród z epoki Han’ i *yun tai* 云台 – ‘taras chmur’: Han – to nazwa dynastii, nazwa rzeki i metaforyczna nazwa Drogi Mlecznej (‘niebiańska rzeka Han’). Jeśli ‘ogród z epoki Han’ zestawiony jest z ‘tarasem chmur’, wówczas termin *Han* może przywołać też na myśl ‘niebiańską rzekę Han’, czyli Drogę Mleczną i dopiero to znaczenie jest właściwym odpowiednikiem dla ‘chmur’. Istnieje też specjalna odmiana paralelizmu „zapożyczonego”, w którym wrażenie odpowiedniości semantycznej osiąga się przez skojarzenia fonetyczne, np. *huang tian* 皇天 – ‘wzniosłe niebo’ w zestawieniu z *bai yun* 白云 ‘białymi chmurami’: *huang* 皇 ‘wzniosły’ brzmi tak samo jak *huang* 黄 ‘zółty’, co pozoruje paralelne zestawienie dwóch kolorów.

Jeszcze inny swoisty rodzaj paralelizmu to *hu wen* 互文 czyli dosłownie „wzajemne sformułowania”, polegające na tym, że to co mówi się w pierwszym wersie dwuwiersza, odnosi się też do tego, co mówi się w drugim i odwrotnie, np. dwuwiersz „Łuki generałów nie dadzą się napiąć, zbroje dowódców są zbyt zimne, by dały się włożyć” (*jiangjun*

<sup>12</sup> Huang Tingjian (黄庭坚 1045–1105), *Da Longmen xiucai jianji* (答龙门秀才见寄, „Wysłane w odpowiedzi do Longmen Xiucai”). Chiński tekst dostępny np. [https://zh.wikisource.org/zh-hans/山谷集\\_\(四庫全書本\)/全覽2](https://zh.wikisource.org/zh-hans/山谷集_(四庫全書本)/全覽2) [01.02.2017].

<sup>13</sup> Wang Li, op. cit., s. 1529.

<sup>14</sup> Du Fu, *Qixing er shou* (秋兴八首, 其二, „Jesienne nastroje 2”), chiński tekst dostępny np. <https://zh.wikisource.org/zh-hans/秋興八首> [01.02.2017].

<sup>15</sup> Luo Binwang (骆宾王 640–684) *Zai yu yong chan* (在狱咏蝉, „Opiewanie cykad w więzieniu”). *Tangshi sanbaishou*, sekcja *Wuyan lüshi*, chiński tekst dostępny np. na stronie <http://cls.hs.yzu.edu.tw/300/all/ALLFRAME.htm> [01.02.2017].

<sup>16</sup> Wang Li, op. cit. s. 1529.

*jiaogong bu de kong, duhu tieyi leng nan zhao* 将军角弓不得控，都护铁衣冷难着)<sup>17</sup> oznacza, że i generałowie, i dowódcy mieli taki sam kłopot zarówno z naciągnięciem stwardniałych z zimna łuków, jak i z włożeniem zmarzniętych zbroi.

W *lǚshi* paralelizm obowiązuje w drugim i trzecim dwuwierszu. Stosunkowo często, szczególnie w pięciogłoskowcach, zdarza się także w pierwszym dwuwierszu (jeśli pierwszy wers nie jest rymowany), rzadziej pojawia się w dwuwierszu ostatnim. W *jueju* pod tym względem panuje duża swoboda: paralelizm może być stosowany w obu dwuwierszach, tylko w pierwszym, tylko w drugim (stosunkowo rzadko), lub wcale. Dopuszczone jest użycie powtórzonych znaków, czego unika się w *lǚshi*. W *changlǚ*, czyli długim wierszu regulowanym, paralelizm dopuszczalny jest w pierwszym dwuwierszu, unikany w ostatnim i obowiązkowy we wszystkich pozostałych.

Z formalnego punktu widzenia, jedną z najbardziej charakterystycznych cech nowego stylu jest zwięzłość. By zmieścić maksymalnie dużo treści w bardzo ograniczonej przestrzeni, poeci ograniczali lub w ogóle eliminowali użycie tzw. słów pustych, których zadaniem jest wskazywanie relacji gramatycznych w zdaniu (przyimków, partykuł itd.). Unikano bezpośredniego wskazywania podmiotu, nawet w sytuacjach, kiedy wewnątrz wiersza podmiot się zmieniał. Zwykle kontekst dostarczał wystarczającej informacji dla uzupełnienia tych braków, czasami jednak wykorzystywano je celowo dla uzyskania efektu wieloznaczności. Często zabiegiem była inwersja, nietypowy lub odwrócony szyk wyrazów w zdaniu. Często także pojawiają się frazy bez orzeczenia, w których konstrukcje rzeczownikowe w wersie lub dwuwierszu zestawione są ze sobą tak, aby czytelnik sam odnalazł związek między nimi. Np. „Płynące chmury, myśli wędrowca; zachodzące słońce, uczucie przyjaciela” (*Fu yun you zi yi, luo ri gu ren qing* 浮云游子意, 落日古人情)<sup>18</sup>.

#### GUTISHI – WIERSZE W DAWNYM STYLU

W wierszach tworzonych w dawnym stylu w zasadzie układ tonów nie jest ograniczony żadnymi regułami, ale typowe jest dla nich zjawisko *sanpingdiao* (三平调) – czyli trzech tonów równych obok siebie w zdaniach kończących się tonem równym. Istnieją też wiersze „quasi regulowane” (*tulǜ* 入律), w które wplataną wersy regulowane, ale od *lǚshi* różniące się dowolną liczbą wersów, przemiennym stosowaniem rymów w tonie równym i pochyłym, przy czym często co cztery wersy następowała zmiana rymu (co jest szczególnie częste w siedmiogłoskowcu). W wierszach pisanych w dawnym stylu paralelizm jest dopuszczalny, ale nie obowiązkowy, dozwolone jest użycie wszelkich powtórzeń i czasami poeci świadomie poszukiwali pewnej chropowatości stylistycznej, mającej ich upodobnić do „starożytnych”.

Dawny styl jest więc formą swobodniejszą niż nowy styl i wiersze w dawnym stylu pisane też były swobodniejszym językiem, często świadomie wykorzystującym kolokwializmy i nawiązującym do naturalnej wypowiedzi mówionej lub prozy. Jest to szczególnie widoczne w wierszach pisanych za Tangów lub później, kiedy poeci celowo starali się

<sup>17</sup> Cen Shen (岑参 715–770), *Baixuege song wupanguan gui Jing* (白雪歌送武判官归京, „Piosenka o śniegu. Odprowadzając oficera w drodze powrotnej do stolicy”). Zob. np. *Tangshi sanbaishou*, sekcja *Qiyán lǚshī* 七言律诗 (‘regulowane siedmiogłoskowce’), <http://cls.hs.yzu.edu.tw/300/all/ALLFRAME.htm> [01.02.2017].

<sup>18</sup> Li Bai (李白 701–762), *Song youren* (送友人, „Odprowadzając przyjaciela”). *Tangshi sanbaishou*, sekcja *Wuyan lǚshī*, <http://cls.hs.yzu.edu.tw/300/all/ALLFRAME.htm> [01.02.2017].

skontrastować naturalność i swobodę dawnego stylu z ogromną zwięzłością i wyrafinowaniem nowej poezji. Czasami język dawnego stylu był celowo archaizowany, aby tym silniej uzyskać efekt „dawności”.

Na wynikające z reguł prozodycznych zróżnicowanie nowego i starego stylu nakładały się jeszcze inne różnice, np. treściowe, narzucające konwencje właściwe dla podjętych tematów. Do takich konwencji tematycznych zaliczyć można np. „opiewanie historii” (*yong shi* 咏史), „wspominanie przeszłości” (*huaigu* 怀古), „opiewanie uczuć” (*yong qing* 咏情), „opiewanie przedmiotów” (*yong wu* 咏物), podejmowane zarówno w formach nowego, jak i starego stylu.

Okres dynastii Tang uważa się zwykle za szczytowy w rozwoju poezji *shi*, ale pięcioletniokowce i siedmioletniokowce w nowym i w starym stylu pisano tak długo, jak długo funkcjonowało tradycyjne wykształcenie, czyli przynajmniej do końca dynastii Qing w 1911 r. Przez te kilkaset lat wykształcały się różne konwencje i „szkoły” stylizacyjne, pojawiały się także nowe gatunki poetyckie, rządzące się własnymi regułami i w różnych okresach przyćmiewające swoją popularnością *shi*. Dopiero w XX w., kiedy język współczesny niemal całkowicie zastąpił w piśmiennictwie chińskim język klasyczny, tradycyjne gatunki poetyckie, w tym *shi*, zostały odsunięte w cień.

#### BIBLIOGRAFIA

- Greene Roland, Cushman Stephen (red.), *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton University Press, Princeton 2012.
- Frankel Hans H., *The Flowering Plum and the Palace Lady. Interpretations of Chinese Poetry*, Yale University Press, New Haven and London 1976.
- Knechtges David R., Tong Xiao, *Wen Xuan Or Selections of Refined Literature*, t. 1, Princeton University Press, Princeton 1982.
- Meow Hui Goh, *Sound and Sight. Poetry and Courtier Culture in the Yongming Era (483–493)*, Stanford University Press, Stanford 2010.
- Wang Li, *Gudai Hanyu*, t. 4, Zhonghua shuju, Pekin 1964.
- Zemanek Adina (red.), *Estetyka chińska*, Towarzystwo Autorów i Wydawnictw Prac Naukowych, Universitas, Kraków 2007.
- Zhu Binjie, *Zhongguo gudai wenti gailun*, Beijing Daxue chubanshe, Pekin 1984.

#### ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Du Fu, *Qiuxing er shou* (秋兴八首, 其二, „Jesienne nastroje 2”), <https://zh.wikisource.org/zh-hans/秋興八首> [01.02.2017].
- Huang Tingjian (黄庭坚 1045–1105), *Da Longmen xiucai jianji* (答龙门秀才见寄, „Wysłane w odpowiedzi do Longmen Xiucai”), [https://zh.wikisource.org/zh-hans/山谷集\\_\(四庫全書本\)/全覽2](https://zh.wikisource.org/zh-hans/山谷集_(四庫全書本)/全覽2) [01.02.2017].
- Songshu Xie Lingyun zhuanlun* 宋书谢灵运传论, <https://zh.wikisource.org/zh-hans/宋書謝靈運傳論> [01.02.2017].
- Tangshi sanbaishou*, <http://cls.hs.yzu.edu.tw/300/all/ALLFRAME.htm> [01.02.2017].
- [http://so.gushiwen.org/view\\_47897.aspx](http://so.gushiwen.org/view_47897.aspx) [01.02.2017].
- <https://zh.wikisource.org/zh-hans/宋書謝靈運傳論> [01.02.2017].





„BIAŁE MAŁŻEŃSTWO” (*EZDEWADŻ-E SEFID*)  
– DYSKUSJA WOKÓŁ NIEŚLUBNYCH ZWIĄZKÓW  
WE WSPÓŁCZESNYM IRANIE

ABSTRACT: The article is an attempt to present and analyze main dimensions of contemporary Iranian dispute concerning the so called *ezdevaj-e sefid* (“white marriage”) that is a relation of two unmarried people living under one roof. A study of the public domain that involves discussions of academics, journalists, state institutions and religious circles, as well as ordinary Iranians, allows its two main dimensions to be distinguished. The first is focused on describing this phenomenon and assessing its social, demographical, moral and psychological consequences and the second one concerns the legal status of “white marriages” in the Iranian legal system and discusses its possible analogies in Shi’a legal doctrine.

KEYWORDS: marriage in Islam, *ezdevaj-e sefid*, “white marriage”, temporary marriage, Islamic law, Iran, Shi’ism

Prawo małżeńskie (*qanun-e ezdewadż*) w Islamskiej Republice Iranu oparte jest na imackim prawie szyickim (*feqh-e emamije*) i ujęte w formie kodeksu cywilnego (*qanun-e madani*), co, jak zauważa irańska prawniczka i badaczka Ziba Mir-Hosseini, oznacza, że „małżeństwo jest regulowane przez pojęcia religijne wpisane w nowoczesne systemy prawa”<sup>1</sup>. Zgodnie z tym prawem, w Iranie kobieta i mężczyzna mogą zawierać dwa typy małżeństw. Pierwszym jest małżeństwo stałe (*ezdewadż-e da'em/nekah-e da'em*), które konstytuuje się po podpisaniu przez obie strony kontraktu małżeńskiego regulującego prawa i obowiązki małżonków, kwestie finansowego zabezpieczenia dla kobiety (*mahr-rije*) na czas trwania małżeństwa lub na okoliczność rozwodu, a także obejmującego wiele innych aspektów wspólnego pożycia, które małżonkowie chcą w nim uwzględnić<sup>2</sup>. Mężczyźni zgodnie z obowiązującymi przepisami oraz muzułmańską doktryną religijną mogą zawrzeć aż do czterech małżeństw stałych równocześnie, choć warunkiem tego jest równe traktowanie wszystkich żon, tak w kwestiach emocjonalnych jak i finansowych<sup>3</sup>.

Drugim rodzajem małżeństwa przewidzianego przez prawo szyickie i dopuszczonego przez irańskie prawo państwowe jest małżeństwo czasowe (*ezdewadż-e mowaqqat/nekah-e mowaqqat*), które określa tymczasową relację między kobietą i mężczyzną. Może

---

<sup>1</sup> Ziba Mir-Hoseini, *Marriage on Trial. A Study of Islamic Family Law*, I.B. Tauris, London, New York 2000, s. 1.

<sup>2</sup> Od lat irańskie działaczki na rzecz praw kobiet walczą o to, aby w kontraktach małżeńskich zawierano także informacje na temat innych regulacji dotyczących wspólnego życia, równych praw i obowiązków małżonków oraz szczegółowe zapisy dotyczące ewentualnego rozwodu i opieki nad dziećmi. Na temat dyskusji poświęconej prawu małżeńskiemu zob. Ziba Mir-Hoseini, *Marriage on Trial*. op. cit; Afsaneh Najmabadi, *Feminism in an Islamic Republic. Years of Hardship, Years of Growth*, w: Yvonne Yazbeck Haddad, John L. Esposito (red.), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, New York 1998.

<sup>3</sup> Ziba Mir-Hosseini, *Family Law iii. In Modern Persia*, w: *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater (red.), t. 9, fasc. 2, s. 184–196.

ono trwać kilka godzin, dni, tygodni, miesięcy, albo nawet lat. Ta forma małżeństwa zawierana jest zazwyczaj wówczas, gdy strony nie wykazują woli związania się stałym węzłem małżeńskim, lub gdy jest to z jakiś powodów niemożliwe (np. mężczyzna nie otrzymał zgody pierwszej żony). Małżeństwo czasowe od stałego różni jednak nie tylko długość jego trwania. *Sighe*, jak popularnie określa się tego typu małżeństwa, nie kończy się rozwodem, lecz wygasa po określonym z góry okresie, małżonkowie po sobie nie dziedziczą ani nie mają prawa do żadnej formy alimentów (*nafaqe*)<sup>4</sup>. Choć z punktu widzenia religii ten typ małżeństwa posiada w szyizmie pełną legalność, nie cieszy się współcześnie społeczną akceptacją i od lat ma wielu krytyków, którzy zwracają uwagę na to, że jest *de facto* furtką do legalnej prostytucji<sup>5</sup>.

Z punktu widzenia doktryny religijnej konsekwencją obu typów małżeństw jest zniesienie naturalnego dla niespokrewnionych ze sobą kobiety i mężczyzny stanu *namahramijat*, czyli stanu pewnej naturalnej obcości i niedostępności, pozostawiania poza obszarem uznawanym za *haram*, czyli za przestrzeń zakazaną dla obcego i uświęconą<sup>6</sup>. Opozycja *mahram-namahram*, jak słusznie zauważyła Shahla Haeri, stanowi w islamie podstawowy paradygmat relacji męsko-damskich<sup>7</sup>. Akt małżeństwa sankcjonuje ich relację, czyniąc kobietę i mężczyznę wobec siebie *mahram*, kimś bliskim (dosłownie także powiernikiem). Relacja bliskości i intymności pomiędzy kobietą i mężczyzną (*mahram budan*) do pewnego stopnia może zostać nawiązana także poza tradycyjnym małżeństwem na drodze zwyczajowej praktyki, do dziś stosowanej wśród bardziej tradycyjnych rodzin, zwanej *sighe-je mahramijat*. Zwyczaj ten polega na odczytaniu religijnej formuły (*sighe*) umożliwiającej nawiązanie przez dwójkę ludzi bliższej relacji. Zazwyczaj *sighe-je mahramijat* praktykowany jest wobec nastolatków, którzy wychowują się razem lub spędzają ze sobą wiele czasu, a których rodziny życzyłyby sobie, aby w przyszłości się pobrali lub też wobec młodych ludzi zamierzających się pobrać tak, aby bez poczucia grzechu i zgodnie z doktryną religijną mogli spędzać ze sobą czas. Rytuał ten nie wymaga obecności uczonego szyickiego ani nie wiąże się z koniecznością podpisywania jakiegokolwiek prawnej umowy i ma charakter czysto religijny, może być wykonany np. przez najstarszego członka rodziny. Trzeba jednak pamiętać, iż odczytanie dwójce ludzi *sighe-je mahramijat* nie jest równoznaczne z nadaniem im praw małżeńskich, czyli z powstaniem między nimi relacji określanej jako *zoudżijat*. Nie uprawnia ich zatem do rozpoczęcia wspólnego życia ani podjęcia współżycia seksualnego, a jedynie z punktu widzenia moralności i obyczajowości pozwala na wspólne spędzanie czasu, stanowiąc formę narzeczeństwa<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Na temat małżeństwa czasowego zob. Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse University Press, New York 1989, s. 49–51 oraz Paulina Niechciał, *Shi'i Institution of Temporary Marriage in Tehran*, „Anthropos”, t. 104 nr 1, 2009.

<sup>5</sup> Por. Sh. Haeri, op. cit., s. 219 i dalsze; Haideh Moghissi (red.), *Women and Islam: Social Conditions, Obstacles and Prospects*, t. 2, Routledge, London, New York 2005, s. 174, 177; Marianne Bøe, *Family Law in Contemporary Iran: Women's Rights Activism and Shari'a*, I.B. Tauris, London, New York 2015, s. 124–125.

<sup>6</sup> Mohammad Mo'in, *Farhang-e farsi*, t. 3, Enteszarat-e behzad, Teheran 1382 AP (2003/04), s. 2781.

<sup>7</sup> Sh. Haeri, s. 76.

<sup>8</sup> Por. Sh. Haeri, op. cit., s. 90; P. Niechciał, op. cit., s. 177.

## KRYZYS MAŁŻEŃSTWA WE WSPÓŁCZESNYM IRANIE

Ostatnie lata przyniosły w Iranie dyskusję na temat pogłębiającego się kryzysu instytucji stałego małżeństwa. Za najbardziej charakterystyczne wyznaczniki tego kryzysu uznano widoczny, odnotowywany przez instytucje państwowe, spadek liczby zawieranych małżeństw, wydłużenie się okresu panieńskiego kobiet i kawalerskiego mężczyzn<sup>9</sup> oraz drastyczny wzrost liczby orzekanych rozwodów<sup>10</sup>. Jak podają statystyki, w dużych miastach znacząco wzrosła także liczba tzw. *chaneha-je modžarradi* czyli domów zamieszkiwanych przez osoby niezamężne<sup>11</sup>. Jednocześnie przekonanie o kryzysie małżeństwa i coraz mniejsza chęć młodych Irańczyków do zawierania stałych małżeństw wzmocnione zostały przez rosnącą popularność związków bez ślubu. Nie chodzi tu jednak jedynie o przedmałżeńskie relacje kobiety i mężczyzny, lecz o coraz powszechniej spotykane w dużych miastach, zwłaszcza w Teheranie, zjawisko mieszkania dwójki ludzi bez ślubu pod jednym dachem. Zjawisko to, choć obserwowane już wcześniej, miało do niedawna charakter raczej marginalny i dotyczyło bardzo małego odsetka młodych Irańczyków z nowoczesnych rodzin. Jednym z powodów był z pewnością brak społecznego przyzwolenia na życie bez ślubu, co utrudniało utrzymanie tego typu relacji w tajemnicy i narażało parę nie tylko na krytykę ze strony rodziny, ale także na sankcje prawne, ponieważ relacje takie zgodnie z prawem irańskim uznawane są za niedozwolone (*nama-szru*). Dziś sytuacja ta zdaje się ulegać zmianie, choć nadal brak jakichkolwiek, nawet szacunkowych danych dotyczących skali tego zjawiska, coraz więcej środowisk w Iranie zgodnych jest co do tego, że popularność tego typu związków wzrasta<sup>12</sup>.

Zjawisko coraz częstszego życia par bez ślubu przykuło uwagę środowisk akademickich, socjologów i psychologów społecznych, a także instytucji zajmujących się rodziną już kilka lat temu. Równocześnie wątek ten podjęła także prasa. Aczkolwiek, kiedy w 2014 r. irańskie czasopismo kobiece „Zanan-e emruz”, redagowane przez jedną z najbardziej zasłużonych irańskich działaczek praw kobiet Szahle Szerkat, poświęciło temu tematowi sporą część swojego wrześniowo-październikowego numeru, Rada Kontroli Mediów (*Hej'at-e nezarat bar matbu'at*) decyzją z dnia 27 kwietnia 2015 r. zawiesiła działalność pisma, a wobec jego redaktorów wystosowała oskarżenie o propagowanie pozamałżeńskich relacji między kobietą i mężczyzną<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Według danych irańskiego urzędu statystycznego średni wiek zamążpójścia kobiet wzrósł w ostatnich latach z 19 do 23 lat, a mężczyzn z 23 do 26. Somaje Qadusi, Farangis Binat, *Ezdewadž-e sefid: dard ja darman* („Białe małżeństwo: bolączka czy lekarstwo”), „Zanan-e emruz”, nr 5, mehr 1383 (wrzesień/październik 2014), edycja internetowa dostępna na: <http://zananemrooz.com> [22.05.2017].

<sup>10</sup> Zgodnie z danymi Irańskiego Urzędu Statystycznego przez pierwszych dziewięć miesięcy 1395 AP (2016) r. stosunek zawieranych małżeństw do orzekanych rozwodów wynosił 3,9 co oznacza, że na cztery zawierane małżeństwa przypadał jeden rozwód. <http://www.sabteahval.ir/Upload/Modules/Contents/asset99/e-t-sh-9-95.pdf> [22.05.2017].

<sup>11</sup> Osobom niezamężnym, nawet w dużych miastach, do niedawna dość trudno było np. wynająć samodzielnie mieszkanie.

<sup>12</sup> Samar Fatemi, Rozmowa z socjologiem dr Sa'idem Ma'idfarem: *Paziresz wa ja radd-e ezdewadž-e sefid chatast!* („Błędem jest zarówno akceptowanie jak i odrzucanie białych małżeństw!”), „Zanan-e emruz”, op. cit.

<sup>13</sup> Oskarżenie oparte było na paragrafie 2 art. 6 prawa prasy zakazującego upowszechniania treści niemoralnych i sprzecznych z zasadami islamu.

Dyskusja nad tym zjawiskiem z początku należała zatem do dość kontrowersyjnych, a samo zagadnienie okazało się tematem tabu. Dość szybko jednak w dyskusję tę zaangażowały się niemal wszystkie środowiska obecne w przestrzeni publicznej. Wspólnym mianownikiem tego zaangażowania okazało się przekonanie, iż ignorowanie tematu może, jak w jednym z wywiadów stwierdził irański socjolog dr Taqi Azad Armaki, doprowadzić do prawdziwego kryzysu rodziny<sup>14</sup>. Dziś pismo „Zanan-e emruz” wróciło do sprzedaży, a dyskusja nad „białymi małżeństwami” na nowo wypełniła przestrzeń publiczną.

Już autorzy pierwszych artykułów poświęconych związkom partnerskim dla określenia tego typu relacji zaczęli posługiwać się nazwą „białe małżeństwo” (*ezdewadz-e sefid/ezdewadz-e sepid*) lub nawet „biała rodzina” (*chanewade-je sefid*). Już sam ten termin wzbudził liczne kontrowersje. Po pierwsze, choć mógł kojarzyć się ze znanym w tradycji europejskiej *mariage blanc*, które oznaczało związek bez pożycia, w Iranie odnosiło się do normalnej relacji małżeńskiej. Irańska socjolog Zahra Minuij w określeniu „białe małżeństwo” dostrzegła nawiązanie do pustego miejsca w dowodzie osobistym, gdzie w tradycyjnym małżeństwie wpisuje się imię współmałżonka<sup>15</sup>. Jednakże w toku dyskusji publicznej, wielu dyskutantów użycie terminu „małżeństwo” do opisanie relacji pozamałżeńskiej uznało w tym przypadku za nadużycie. Taki zabieg, zdaniem niektórych miałyby sugerować, iż relacja, o której mowa, jest czymś prawnie usankcjonowanym i obyczajowo zaakceptowanym, przypominającym małżeństwo, podczas gdy w Iranie pożycie kobiety i mężczyzny bez ślubu jest nie tylko sprzeczne z obyczajem, ale także niezgodne z irańskim prawem<sup>16</sup>. W odpowiedzi na ten argument zaczęto używać także innych określeń, takich jak *hambaszi* (dosł. ‘bycie razem’), *hammakani* czy *hamchane-gi* (odnoszące się do wspólnego miejsca zamieszkania), niemniej jednak nazwa „białe małżeństwo” na dobre zakorzeniła się zarówno wśród samych Irańczyków, w dyskursie publicystycznym, jak i akademickim.

#### „BIAŁE MAŁŻEŃSTWO” CZY „CZARNE POŻYCIE”?

Różne perspektywy uwzględnione w tej dyskusji czynią ją nie tylko ciekawą, lecz także istotną dla badaczy współczesnego Iranu, ponieważ może stanowić punkt wyjścia dla wielu dalszych studiów nad współczesnym społeczeństwem irańskim, zmianami, jakie w nim zachodzą, jego obyczajowością i moralnością, ale także nad niezwykle istotnymi w tym kontekście kwestiami prawa muzułmańskiego i jego transformacji. Przedstawienie całej dyskusji, która toczy się dziś w Iranie na temat tzw. „białych małżeństw” nie było by możliwe w jednym artykule i nie jest także celem niniejszego tekstu. Chcę jedynie zwrócić uwagę na dwa główne wymiary toczącej się dysputy oraz zasygnalizować kierunki jej dalszego rozwoju.

Pierwsza perspektywa wyłaniająca się z dyskusji publicznej dotyczy opisu i oceny zjawiska „białych małżeństw” oraz poszukiwania tak ich źródeł, jak i ich społecznych, obyczajowych, moralnych, prawnych i psychologicznych skutków. Za kluczową w tej

<sup>14</sup> Taqi Azad Armaki, *Chanewade-je sefid czaleszi banjadi bara-je chanewade-je irani* („Biała rodzina fundamentalną przeszkodą dla irańskiej rodziny”), „Zanan-e emruz”, op. cit.

<sup>15</sup> Zahra Minuij, *Barresi-je aba 'd-e hoquqi-je ezdewadz-e sefid* („Analiza prawnych wymiarów białego małżeństw”), „Zanan-e Emruz”, op. cit.

<sup>16</sup> *Dowwomin nezast-e tachassasi-je chanewade bargazar szod* (Odbyło się drugie posiadzenie poświęcone rodzinie), <http://tehran.bmn.ir/news/شد+خانواده+برگزار+شد+اخبار/19380/دومین+نشست+تخصصی+خانواده+برگزار+شد> [22.05.2017].

dyskusji uznać można kwestię odpowiedzialności, której zdaniem wielu, „białe małżeństwo” pozwala uniknąć. Za jeden z głównych powodów rosnącej popularności „białych związków” uznaje się często fakt istnienia w społeczeństwie bardzo wysokich oczekiwań (dotyczących zarówno statusu społecznego, jak i kwestii finansowych), które mężczyzna zobowiązany jest spełnić, aby się ożenić<sup>17</sup>. I choć tradycyjnie ożenek młodych ludzi w Iranie, zarówno w przypadku kobiety, jak i mężczyzny, nie jest sprawą indywidualną, ale długotrwałym procesem polegającym na pokonywaniu kolejnych etapów, począwszy od chodzenia w konkury (*chostegari*) po wesele (*arusi*), w który zaangażowane są często całe rodziny, to można zaobserwować, iż oczekiwania wobec pana młodego często wykraczają poza tradycyjny, zapisany w prawie małżeńskim obowiązek przyjęcia na siebie ciężaru utrzymania żony i dzieci<sup>18</sup>. W ostatnim czasie zwrócił na to uwagę jeden z doradców prezydenta Iranu Hasana Rouhaniego, Hesamoddin Aszena, który już w grudniu 2014 r. przekonywał, iż „jeśli małżeństwo nie będzie łatwo dostępne [dla młodych ludzi – M.R.], a cała odpowiedzialność spadnie na jedną osobę, trudno oczekiwać od tej osoby, aby poradziła sobie z całą tą presją sama”<sup>19</sup>.

Jednak sprostanie rytuałom przedmałżeńskim, a także spełnienie wysokich oczekiwań związanych z zawarciem stałego małżeństwa, wielu ludziom nadal wydaje się być niezwykle istotne. W wywiadzie dla pisma „Zanan-e emruz” 25-letnia Pegah, od dwóch i pół roku żyjąca ze swoim chłopakiem bez ślubu, przekonuje, że zwleka z zawarciem stałego małżeństwa jedynie do czasu, gdy – jak sama mówi – „pojawią się odpowiednie warunki finansowe”<sup>20</sup>. Niespełnienie warunków, o których mówi młoda Iranka to zdaniem wielu uczestników dyskusji znacząca przeszkoda na drodze do ślubu. Jak zauważa socjolog Sa’id Ma’idfar, „brak zgodności realiów życia z mentalnością społeczeństwa powoduje wzrost popularności tego typu relacji („białych małżeństw” – M.R.)”<sup>21</sup>. Zdaniem samych Irańczyków, od mężczyzny, który chce się dziś ożenić oczekuje się posiadania domu lub mieszkania, samochodu, a także licznych drogich prezentów dla panny młodej. Presja spełnienia tych oczekiwań jest tak silna, że wobec słabej obecnie sytuacji ekonomicznej, dużego bezrobocia wśród młodych ludzi, niepewności na rynku pracy, mężczyźni coraz częściej czują się niegotowi do podejmowania tego typu zobowiązań<sup>22</sup>. Co więcej, ważnym elementem zarówno przygotowań jak i samego małżeństwa jest *mahrije*, czyli zabezpieczenie finansowe kobiety, którego wysokość mężczyzna deklaruje w dniu podpisania kontraktu. Rodzina kobiety, jak i sama kobieta często oczekuje bardzo wysokiego *mahrije* jako zabezpieczenia trwałości związku, a mężczyzna, który np. przy rozwodzie nie będzie w stanie go wypłacić może nawet trafić do więzienia<sup>23</sup>.

---

<sup>17</sup> Pargar, program publicystyczny stacji BBC Persian wyemitowany we wrześniu 2015 r., <https://www.youtube.com/watch?v=-0bZkRFoBLs> [22.05.2017]; S. Fatemi, op. cit.; S. Qadusi, F. Bajat, op. cit.; oraz <http://www.dw.com/fa-ir/a-18104725> [22.05.2017].

<sup>18</sup> Na temat rytuałów małżeńskich w Iranie zob. Bijan Moridani, *The Persian Wedding*, Inner Layers, California 2005.

<sup>19</sup> *Maqamat-e dżomhuri-je eslami negaran-e gostaresz-e szadid-e ezdewadż-e sefid* („Zaniepokojenie władz Islamskiej Republiki drastycznym wzrostem liczby białych małżeństw”), <http://www.dw.com/fa-ir/a-18104725> [22.05.2017].

<sup>20</sup> S. Qadusi, F. Bajat, op. cit.

<sup>21</sup> S. Fatemi, op. cit.

<sup>22</sup> Pargar, op. cit.

<sup>23</sup> Kwestia *mahrije* jest w rzeczywistości skomplikowana. Jak pokazuje praktyka, *mahrije* często staje się podczas rozwodu kartą przetargową np. w walce o dzieci.

Pary żyjące w „białych” relacjach podkreślają z kolei, że wydatki dzielą po równo lub zgodnie z aktualnymi możliwościami każdej ze stron, nie kierując się odgórną zapisaną w prawie lub zwyczaju zasadą – kto kogo ma utrzymywać<sup>24</sup>. Jak podkreśla Ma'idfar „w białym małżeństwie nie istnieją rytuały i zwyczaje małżeńskie, nie obowiązują wydatki związane z posagiem, ślubem i weselem, a także nie ma oczekiwania, że mężczyzna sam zapewni byt rodzinie”<sup>25</sup>. Ważną cechą „białego małżeństwa”, jak wynika z przeprowadzonych z młodymi parami wywiadów, jest zatem podział obowiązków, w odróżnieniu od sytuacji, w której to mężczyzna odpowiedzialny jest za utrzymanie domu, a kobieta za jego prowadzenie. Nilufar, jedna z ankietowanych przez dziennikarki „Zanan-e emruz” kobiet, mówi: „Ja zachowuję swoją prywatność. On [partner – M.R.] zawsze sam nosi swoje ubrania do pralni, a ja nie mam obowiązku przygotowywania posiłków. Jeśli coś dla niego robię, wynika to z mojej życzliwości”<sup>26</sup>. Wśród zwolenników związków bez ślubu krytyce poddawany jest często właśnie tradycyjny podział ról w małżeństwie. Inna udzielająca wywiadu Iranka, Ellahe, za przykład takiego tradycyjnego małżeństwa podaje związek swoich rodziców i podkreśla, że sama „nie chcę ani tej opieki [jaką gwarantuje stałe małżeństwo – M.R.], ani tego poniżenia”<sup>27</sup>. Narges, kolejna rozmówczyni z kolei przyznaje, że „to prawda, że stałe małżeństwo do pewnego stopnia ogranicza także mężczyznę, lecz nie tak jak kobietę”<sup>28</sup>.

Oczywiście, mimo wielu krytycznych głosów wobec tradycyjnego podziału ról i odpowiedzialności kojarzonych ze stałym małżeństwem, pojawiają się w tej dyskusji także głosy osób rozczarowanych związkami bez ślubu. Na przykład 35-letnia Parisa w wywiadzie dla gazety mówi o tym, że w trakcie „białego małżeństwa” została wykorzystana: „ostatnie dwa lata to ja utrzymywałam dom i płaciłam czynsz. [Mój partner – M.R.] nie wziął na siebie żadnej odpowiedzialności. Kiedy się temu sprzeciwiłam, podniósł krzyk i odszedł”<sup>29</sup>. Jak piszą autorki artykułu „Białe małżeństwo: bóleczka czy lekarstwo” Somaje Qadusi i Farangis Bajat, życie w tego typu związku „daje równocześnie możliwości ucieczki przed prawem regulującym małżeństwo czy kłopotliwymi zwyczajami, co przez niektórych uznawane jest za wyzwalające, lecz to samo może stać się także piętą achillesową tego typu relacji”<sup>30</sup>.

Problem wysokich oczekiwań społecznych czy zobowiązań finansowych związanych z małżeństwem i jego zawarciem, częściej poruszany jest jednak w przypadku mężczyzn. Za podstawową motywację kierującą kobietami decydującymi się na życie bez ślubu uznawana jest możliwość uniknięcia odpowiedzialności prawnej wiążącej się z zawarciem stałego małżeństwa. Ta odpowiedzialność rozumiana jest jako rodzaj ograniczenia prawnego, o którym od lat mówią i z którymi walczą irańskie działaczki na rzecz praw kobiet<sup>31</sup>. W tym kontekście zazwyczaj zwraca się uwagę na zapisaną w prawie małżeńskim konieczność podporządkowania się woli męża, konieczność uzyskiwania jego zgody, np. na wyjazd za granicę, brak prawnych zabezpieczeń przy rozwodzie czy trudności w zdo-

<sup>24</sup> S. Qadusi, F. Bajat, op. cit.

<sup>25</sup> S. Faremi, op. cit.

<sup>26</sup> S. Qadusi, F. Bajat, op. cit.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Por. Z. Mir-Hosseini, *Marriage on Trial*, op. cit., s. 54–83; Nikkie R. Keddie, *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton University Press, 2007, s. 113–117.

byciu prawa do opieki nad dziećmi. Częstym argumentem podnoszonym przez krytyków obecnie obowiązującego prawa małżeńskiego stało się zatem przekonanie, że „białe małżeństwo” chroni kobietę przed trudnościami patriarchalnej rodziny, której podstawą jest akt małżeństwa. Mieszkająca na zachodzie socjolog irański Hosejn Qazjan uważa, że dla kobiet „białe małżeństwa” w wielu obszarach (w tym m.in. seksualnym i społecznym) stały się wyzwalające (*rahai bahsz*)<sup>32</sup>. Niektórzy, upowszechnianie się białych związków uznali za efekt emancypacji kobiet oraz ich buntu wobec dyskryminującego prawa małżeńskiego<sup>33</sup>. Jednak, nadal często podkreśla się, że jak zaznacza Sa’id Ma’idfar, wejście w ten rodzaj związku nie niweluje dyskryminacji<sup>34</sup>. W podobnym tonie wypowiedziała się dziennikarka Zahra Minuij, której zdaniem „kobiety w tego typu relacjach [,białych małżeństwach” – M.R.] są narażone na różnego typu urazy społeczne, psychologiczne, ekonomiczne a nawet fizyczne”<sup>35</sup>.

Do argumentu tego odniosła się także żyjąca na emigracji znana irańska prawniczka i badaczka Mehrangiz Kar, która zwróciła uwagę na pewien paradoks, który rodzi się w wyniku takiego podejścia. Kobiety, które chcą kontestować prawo muzułmańskie, decydują się na życie w białym związku, mogą, o czym Merangiz Kar wspomina, odwołując się do doświadczeń swoich kolegów z Iranu, być zmuszone do tego, aby np. wobec przemocy, jakiej doświadczają z rąk partnera, szukać pomocy w tym samym prawie, wobec którego się buntują. Prawniczka twierdzi, że coraz większa liczba kobiet żyjących w wolnych związkach w Iranie, zwraca się do adwokatów o pomoc prawną. Jednak, jak pisze Kar, takiej kobiecie mówi się zazwyczaj, że jeśli wystosuje przeciwko swojemu partnerowi sądowe oskarżenie o przemoc, najpierw sama będzie musiała stawić czoła oskarżeniu o zaangażowanie się w relację zakazaną<sup>36</sup>.

Argument ten z chęcią podnoszony jest także przez przeciwników „białych małżeństw” i uznawany za jedną z największych jego wad. Zwraca się uwagę na fakt, iż żyjących w tego typu związkach ludzi, zarówno kobiety jak i mężczyźni nie chroni w zasadzie żadne prawo. Nie chodzi tu wyłącznie o potencjalne patologie i przemoc, lecz także inne kwestie prawne, jak choćby problem dziedziczenia, alimentów, czy dostępu do informacji medycznej partnera<sup>37</sup>. Narracja ta nie przekonuje jednak wielu krytyków obecnego stanu prawnego, którzy zwracają uwagę na fakt, iż dziś obowiązujące prawo małżeńskie tylko teoretycznie gwarantuje kobiecie egzekwowanie swoich praw, a w praktyce i tak często chcąc np. uzyskać rozwód lub przejąć opiekę nad dziećmi, muszą z tych praw (np. prawa do *mahrje* czy alimentów) zrezygnować<sup>38</sup>.

Aspekt prawny tzw. „białych małżeństw” nie jest jednak jedynym przedmiotem dyskusji. Środowiska konserwatywne, w tym m.in. szyccy uczeni religijni, zwracają uwagę także na etyczny wymiar tego zjawiska. Jak stwierdził ajatollah Mohammad Reza Golpa-

<sup>32</sup> *Ezdewadż-e sefid: Rawabet-e charedż az ezdewadż* („Białe małżeństwo: Relacja pozamałżeńska”) <http://www.bbc.com/persian/iran-39213566> [22.05.2017].

<sup>33</sup> Mohsen Hejdarjan, *Az madarese-je namus ta ezdewadż-e sefid* („Od szkoły „Namus” do białych małżeństw”), <http://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/68407/> [22.05.2017].

<sup>34</sup> S. Fatemi, op. cit.

<sup>35</sup> Zahra Minuij, op. cit.

<sup>36</sup> Mehrangiz Kar, *Ezdewadż-e sefid* („Białe małżeństwo”), Rooz Online 17.05.2014, <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article/article/-e0428870b6.html> [22.05.2017].

<sup>37</sup> *Barresi-je awaqeb-e padide-je ezdewadż-e sefid* („Analiza konsekwencji zjawiska białych małżeństw”), <http://www.farhangnews.ir/content/90359> [22.05.2017].

<sup>38</sup> Ibidem.

jegani „jest haniebnym, aby kobieta i mężczyzna, dziewczyna i chłopak żyli razem bez ślubu”<sup>39</sup>. Niektórzy badacze nauk społecznych w Iranie przekonują, że w nadal tradycyjnym społeczeństwie irańskim cena, jaką parze przyjdzie zapłacić za tego typu życie, będzie znacznie wyższa w przypadku kobiet, niż mężczyzn<sup>40</sup>. Jak pisze Sa’id Ma’idfar „niestety w naszym społeczeństwie nadal zachowania, które przystoją mężczyznom, nie są akceptowane w przypadku kobiet”<sup>41</sup>.

„Białe małżeństwa”, dlatego często określane bywają jako „czarne pożycie” (*hambaszi-je sijah*), które, jak napisał irański socjolog dr Amanollah Qaraj, czynią życie dziewczyny czarnym, ciemnym<sup>42</sup>. Ta symbolika kolorów towarzysząca wielu dyskusjom dotyczącym „białych małżeństw” nie jest wyłącznie zabiegiem stylistycznym. W irańskim społeczeństwie ciesząc się szacunkiem człowieka, rodzina czy społeczność określana bywa jako *aberudar* lub *aberumand*, czyli posiadający *aberu* (dosł. ‘wodę/blask twarzy’), czyli jasny i czysty wizerunek, którym cieszy się w obliczu innych ludzi. Czyny niegodne zaciemniają ten wizerunek. Wyobrażenie to odzwierciedla się także w samym języku perskim i obecnie funkcjonuje w wielu nadal stosowanych zwrotach. Gdy człowiek się wstydzi, ponieważ zostanie ujawnione jakieś niegodne lub niezgodne z oczekiwaniami społecznymi lub zasadami moralnymi jego postępowanie, możemy usłyszeć, jak mówi *rum sijah*, czyli „moja twarz stała się ciemna, czarna”. Gdy z kolei traci twarz, dobre imię, skompromituje się, możemy usłyszeć zwrot *aberum rafte*, co oznacza, że jego jasny i czysty wizerunek został zniszczony, utracony. Określenie „czarne pożycie” odnosi się zatem do wyobrażenia, że życie bez ślubu jest zawstydzające, niszczy ono jasny i pozytywny wizerunek społeczny kobiety<sup>43</sup>.

Ciemna strona „białych związków” dla wielu uczestników publicznej dyskusji wiąże się także z faktem, na który zwrócił uwagę m.in. przywoływany już wcześniej socjolog dr Qaraj twierdząc, iż wobec obecnie obowiązującego w Iranie prawa, życie bez ślubu nie może służyć przetrwaniu społeczeństwa, zakładaniu rodziny, rodzeniu dzieci, lecz może być wyłącznie jedną z form nawiązywania relacji intymnej pomiędzy kobietą i mężczyzną<sup>44</sup>. Posiadanie dzieci przez dwójkę ludzi pozostających w relacji pozamałżeńskiej jest dziś w Iranie bardzo utrudnione i wiąże się z licznymi, nie tylko obyczajowymi, lecz przede wszystkim prawnymi przeszkodami. Te trudności dotyczą niemożliwości uzyskania przez dziecko pełni praw obywatelskich i mogą prowadzić do kłopotów związanych ze zdobyciem dla dziecka dokumentów, ubezpieczenia, wpisaniem nazwiska ojca do aktu urodzenia, czy określeniem formy dziedziczenia, a także prawa do nauki, ponieważ jak pisze Zahra Minuij „dzieci poczęte w białym małżeństwie zgodnie z irańskim prawem

<sup>39</sup> *Enteqad-e ra'is-e daftar-e ajatollah Chamenei az gostaresz-e ezdewadz-e sefid* („Krytyka szefa biura ajatollaha Chameneiego wobec upowszechniania się białych małżeństw”), [http://www.bbc.com/persian/iran/2014/11/141130\\_nm\\_marriage\\_golpaygani](http://www.bbc.com/persian/iran/2014/11/141130_nm_marriage_golpaygani) [22.05.2017].

<sup>40</sup> *Ezdewadz-e sefid ja hambaszi-je sijah* („Białe małżeństwa czy czarne pożycie”), <http://www.hawzah.net/fa/article/view/94656> [22.05.2017].

<sup>41</sup> S. Fatemi, op. cit.

<sup>42</sup> Rozmowa portalu Entekhab.ir z socjologiem dr Amanollahem Qarajim, <http://www.entekhab.ir/fa/news/160548> [22.05.2017].

<sup>43</sup> Zagadnienie *aberu*, czyli wizerunku, dobrego imienia i reputacji człowieka rozwijam w artykułach: Magdalena Zaborowska, *A Contribution to the Study of the Persian Concept of Aberu*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies” 2015, t. 29, nr 1, s. 113–127 oraz Magdalena Rodziewicz, *Między jawnym a ukrytym. Wizerunek człowieka (āberu) w kulturze perskiej*, „Ethos” Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL 2016, r. 29, nr 2(114), s. 245–264.

<sup>44</sup> <http://www.entekhab.ir/fa/news/160548>, op. cit. [22.05.2017].



nie są uznawane za legalne (*maszru*) i nie cieszą się prawami takimi, jak posiadanie dowodu tożsamości<sup>45</sup>. Zgodnie z prawem, jak i ze zwyczajem, dziecko spoza małżeństwa określane jest jako *haramzade*, czyli „zrodzone z grzechu”, z tego co zakazane, *haram*. Stąd w jednym ze swoich wystąpień ajatollah Golpajegani mówił, że wraz z upowszechnieniem się „białych małżeństw” odejdzie w niepamięć *nasl-e halal*, prawowite pokolenie, a nadejdzie czas tych, którzy zostali zrodzeni z grzechu, *nasl-e haramzade*<sup>46</sup>.

#### NA DRODZE DO ROZWIĄZANIA

Pomimo tego, że „białe małżeństwa” mają w Iranie wielu przeciwników i krytyków zarówno wśród środowisk uczonych szyickich i instytucji państwowych, jak również zwykłych ludzi, druga ważna perspektywa współcześnie toczącej się w przestrzeni publicznej dyskusji, zasada się na próbie poszukiwania rozwiązania tego problemu. Celem jest zarówno poszukiwanie sposobów na zmniejszenie popularności tego typu relacji wśród młodych Irańczyków, jak również opracowanie sposobów na to, aby decydujący się żyć w związkach bez ślubu młodzi ludzie mogli uniknąć związanych z tym sankcji prawnych.

Dyrektor generalny ds. społecznych prowincji Teheran, Sijawas Szahriwar, poinformował o rozpoczęciu przedsięwzięcia pod nazwą „promocja trwałej rodziny” (*e'ttela-je chanewade-je pajdar*) mającego na celu ułatwienie zawierania stałych małżeństw młodym ludziom, co, zdaniem jego pomysłodawców, miałyby skutkować obniżeniem popularności „białych małżeństw” wśród Irańczyków<sup>47</sup>. Jak podkreślił Szahriwar, „młodzi Irańczycy muszą wiedzieć, że ten rodzaj małżeństwa nie przyniesie irańskim rodzinom spokoju i bezpieczeństwa”<sup>48</sup>. Warto podkreślić, że tego typu inicjatywy nie są w Iranie nowością. Na mniejszą skalę pomoc pochodzącym z ubogich rodzin młodym ludziom od lat oferują fundacje lub lokalne instytucje pomocowe organizowane m.in. wokół meczetów, które pomagają np. młodym dziewczętom w zgromadzeniu posagu (*dżahize*)<sup>49</sup>. Rządowy projekt ma jednak wielu krytyków, którzy twierdzą, iż ma on charakter propagandowy, a jego celem jest przede wszystkim walka z „białymi małżeństwami”<sup>50</sup>. Pojawiają się głosy mówiące, że wobec rosnącej popularności tego typu relacji należałoby skupić się raczej na poszukiwaniach rozwiązań mających na celu legalizację tych związków, co pozwoliłoby osobom w nich żyjącym na uniknięcie wiążących się z tym konsekwencji prawnych. Znamienne słowa padły podczas zorganizowanej w kwietniu 2016 r. na Uniwersytecie Teherańskim serii posiedzeń poświęconych prawnym aspektom „białych małżeństw”, gdzie zastanawiano się m.in. nad tym, czy kryminalizacja (a w konsekwencji penalizacja) „białych małżeństw” nie narusza zagwarantowanego przez prawodawstwo

<sup>45</sup> Z. Minuij, op. cit.

<sup>46</sup> *Baczeha-je ezdewadż-e sefid haramzade hastand* („Dzieci z białych małżeństw są zrodzone z grzechu”) <http://www.binanews.ir/news/66033.html> [26.05.2017].

<sup>47</sup> *Tarh-e moqabel ba ezdewadż-e sefid be szoura-je barnamerizi-je astan-e tehran mirawad* („Projekt w sprawie białych małżeństw został złożony w radzie planowania prowincji Teheran”), <http://www.isna.ir/news/93061508557> [22.05.2017].

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Zajmują się tym m.in. lokalne oddziały *Komite-je emdad-e emam chomejni*, Fundacji pomocowej imama Chomejniego i wielu innych. Zob. *Ahda-e 7 seri dżahizie be dochtaran-e tacht-e puszesz-e komite-je emdad* („Przekazanie 7 kompletów posagu dziewczynom pozostającym pod opieką fundacji pomocy”), <http://www.dana.ir/news/806952.html> [22.05.2017].

<sup>50</sup> *Mobaraze-je nehadha-je hokumati ba ezdewadż-e sefid* („Walka instytucji państwowych z białymi małżeństwami”), <https://persian.iranhumanrights.org/1394/11/white-marriage/> [22.05.2017].

i tradycję muzułmańską, mieszczącego się w pojęciu *harim-e chosusi*, prawa do prywatności. Jak zauważył wówczas Mohsen Barhani, członek zespołu badawczego Wydziału Prawa i Nauk Politycznych tegoż uniwersytetu, każda ingerencja w prywatność jest ingerencją w intymne sfery osobowości członków społeczeństwa, dlatego każda próba zajęcia się tym zjawiskiem powinna, zdaniem tego badacza, brać pod uwagę święte prawo do prywatności oraz poszanowanie przestrzeni, w której człowiek czuje się bezpiecznie (*haqq-e chalwat*)<sup>51</sup>. W dalszej części Barhani skonstatował, że „białe małżeństwo” ma naturę całkowicie prywatną i chociaż stanowi oparcie dla innych aspektów życia społecznego, realizuje się w przestrzeni osobistej<sup>52</sup>.

Tego typu argumenty wydają się póki co nie mieć wystarczającej siły przebiccia wobec faktu, iż prawo dotyczące małżeństw oparte jest w Iranie na *szari'acie*, i zgodnie z obowiązującymi dziś zasadami każda relacja kobiety i mężczyzny, która ma miejsce poza małżeństwem, uznawana jest za czyn bezprawny (*namaszru*) i podlega karze chłosty (*szallaq*)<sup>53</sup>. Niemniej jednak w ramach dyskusji, która toczy się dziś w Iranie, pojawiają się próby wpisania „białych małżeństw” w ramy doktryny szyickiej, lub też poszukiwania sposobu na uznanie tej formy relacji między kobietą i mężczyzną za, w jakimś choćby stopniu, dozwoloną przez religię. Co niezwykle istotne, próby te nie są podejmowane przez szyickich ajatollahów, lecz zwykłych Irańczyków i artykułowane na forach internetowych, w artykułach prasowych czy pytaniach kierowanych do autorytetów religijnych<sup>54</sup>.

Z uwagi na fakt, że, jak pisze Shahla Haeri, „wszystkie szkoły prawa muzułmańskiego uznają małżeństwo za kontrakt *aqd*”<sup>55</sup>, punktem wyjścia współczesnych irańskich poszukiwań stała się akceptowana w prawie szyickim, dozwolona m.in. w handlu, forma kontraktu polegająca na cichym porozumieniu dwóch stron. Taka transakcja nazywana jest w szyizmie *mo'atat* (od rzeczownika *ata* oznaczającego coś darowanego, ofiarowanego, prezent). Nie wymaga ona sporządzenia pisemnego kontraktu, podpisywania jakiegokolwiek dokumentu, obecności osób trzecich, a nawet słownego wyartykułowania zgody obu stron, a konstytuuje się jedynie poprzez swoją realizację, czyli przekazanie pieniędzy i odbiór towaru. Zgodnie ze stanowiskiem uczonych szyickich *mo'atat* oznacza, że każda ze stron godząc się na transakcję, otrzymuje oczekiwaną sumę w zamian za to co ofiarowuje drugiej stronie<sup>56</sup>.

W związku z tym w przestrzeni publicznej zaczęły pojawiać się dywagacje, czy zasady tej nie można by zastosować także do małżeństw. Zaczęto rozważać kwestię, czy porozumienie dwójki ludzi co do wspólnego życia, które odbywa się bez świadków i nie jest w żaden oficjalny sposób potwierdzone pisemną umową, może być uznane za

---

<sup>51</sup> *Aja ezdewadž-e sefid dżowz-e harim-e chosusi ast wa nemiszawad an ra džorm danest?* („Czy białe małżeństwo to kwestia prywatności i intymności i nie można uznać go za przestępstwo?”), <http://www.khabaronline.ir/detail/528184/society/judiciary> [22.05.2017].

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Zgodnie z prawem karnym IRI (*qanun-e madżazat-e eslami*), rozdział 18 (przestępstwa przeciwko czystości i moralności publicznej), art. 637,

[https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic\\_Penal\\_Code\\_in\\_Farsi.pdf](https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic_Penal_Code_in_Farsi.pdf) [22.05.2017].

<sup>54</sup> Jest to dość popularna wśród religijnych szyitów praktyka zwracania się zarówno osobiście, telefonicznie, czy też za pośrednictwem Internetu do wybranego szyickiego autorytetu religijnego z prośbą o wskazówki dotyczące kwestii religijnych, prawnych, obyczajowych, a także osobistych.

<sup>55</sup> Sh. Haeri, *op. cit.*, s. 23.

<sup>56</sup> Sa'id Abdolhosejn Hosejni Adjani, *Nekah-e mo'atati* („Małżeństwo *mo'atati*”), „Maqalat wa barresiha”, z. 74, nr. 5, 1382 AP, s. 104–105.

ukonstytuowane na drodze takiego nigdzie niezarejestrowanego cichego porozumienia. Miałyby to polegać na tym, że kobieta i mężczyzna, tak jak przy transakcji handlowej wymieniający pieniądze na towar kupujący i sprzedający nie są zobowiązani do wypowiedzenia słów: kupilem czy sprzedałem, czynem wyrażają i potwierdzają swoją chęć zawarcia małżeństwa. W handlu legalność transakcji *mo'atati* wynika z samego faktu jej zrealizowania, a zatem wymiany dóbr. Podobnie „białe małżeństwo” mogłoby uzyskać status legalnej umowy poprzez sam fakt jej zrealizowania, czyli nawiązania relacji małżeńskiej pomiędzy kobietą i mężczyzną, ponieważ, jak uważa irański badacz Sa'id Abdolhosejn Hosejni Adjani, sama wewnętrzna zgoda (*rezajat-e bateni*) nie wystarcza do ukonstytuowania się relacji małżeńskiej (*zoudżijat*)<sup>57</sup>.

W dyskusji coraz częściej zaczęto przywoływać funkcjonujące w refleksji szyickiej pojęcie *nekah-e mo'atati* (małżeństwo *mo'atati*). W założeniu ma ono opisywać taką właśnie relację kobiety i mężczyzny, zalegalizowaną bez odczytania *sighe*, czyli formuły małżeństwa, a jedynie na podstawie tzw. „zgody serca” (*rezajat-e qalbi*). Opisuje także czyny będące konsekwencją tej relacji. Z punktu widzenia prawa szyickiego propozycja ta nie jest zupełnie bezpodstawna, ponieważ, jak wspomina w swoim artykule iranistka i antropolog Paulina Niechciał, wielu szyickich ulemów przekonanych jest, że małżeństwo zawierane jest w zasadzie przed Bogiem, a do zawarcia kontraktu małżeńskiego nie jest potrzebny żaden świadek, a umowa może zostać zawiązana w tajemnicy<sup>58</sup>.

Problem poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy stosowany w handlu *mo'atati* może być podstawą relacji kobiety i mężczyzny nie jest nowy. Na temat legalności zawarcia małżeństwa bez słownie wyartykułowanej woli czy zgody kobiety i mężczyzny dyskutowało już wielu uczonych szyickich w przeszłości. Część z nich uważała, że porozumienie kobiety i mężczyzny w sprawie wspólnego życia nie może być podstawą uzyskania właściwej z prawnego punktu widzenia wzajemnej intymności i bliskości (*mahramijat*) oraz więzów małżeństwa (*zoudżijat*), które osiąga się wyłącznie wskutek odczytania formuły zawarcia małżeństwa. Ta kwestia miałyby odróżniać małżeństwo od relacji pozamałżeńskiej. Inni, jak np. Ajatollah Choji, krytykując takie przekonanie twierdzili, że różnica pomiędzy legalnym małżeństwem a relacją bezprawną leży nie w wypowiedzianych słowach, które mogą towarzyszyć także zawiązaniu się relacji nieprawomocnej lub też nie zostać wyartykułowane wcale (np. w przypadku osoby głuchoniemej), lecz w tym, że małżeństwo jest, jak to określił: *amr-e ettebari*, czyli aktem uznania, ponieważ mężczyzna uznaje kobietę za żonę, a kobieta uznaje mężczyznę za męża, podczas gdy w cudzołóstwie chodzi wyłącznie o stosunek seksualny<sup>59</sup>.

Już kilkadziesiąt lat temu stanowisko w tej sprawie zajął także sam ajatollah Chomejni. Pierwszy przywódca duchowy Iranu przekonany był, że kobieta i mężczyzna, którzy mają zamiar wejść w stały lub tymczasowy związek małżeński, i to uzgodnili, muszą dla prawnego zrealizowania swojego celu wypowiedzieć formułę prawną (*sighe*) wraz z wszystkimi jej warunkami<sup>60</sup>. Sam zamiar zawarcia małżeństwa, zgoda, nawet jeśli

<sup>57</sup> S.A.H. Adjani, op. cit., s. 105.

<sup>58</sup> P. Niechciał, op. cit., s. 173.

<sup>59</sup> S.A.H. Adjani, op. cit., s. 113.

<sup>60</sup> *Aja emam Chomejni dar moured-e nekah-e mo'atati wa in noqt-e ke do nafar waqti ke tasmim bar ezdewadz migirand mahram hastand wa nijazi be chondan-e sighe-je mahramijat nist, fatwa dade?* („Czy imam Chomejni wydał decyzję prawną na temat małżeństwa *mo'atati* i potrzeby odczytywania formuły małżeństwa dwójce ludzi, którzy decydują się na ślub?”), [http://www.imam-khomeini.ir/fa/c12\\_21062/](http://www.imam-khomeini.ir/fa/c12_21062/) [22.05.2016].

ma ona charakter podniosły i ostateczny, zarówno ze strony dziewczyny, jak i chłopaka i ich rodzin, nawet jeśli jest to potwierdzone wymianą obrączek lub podjęciem działań charakterystycznych dla małżeństwa, nie gwarantuje zawarcia małżeństwa (*zoudzijat*) między kobietą i mężczyzną<sup>61</sup>.

Dziś do tej kwestii odnoszą się kolejni szyicy ajatollahowie, których większość, podobnie jak Chomejni, uznaje tę praktykę za niedopuszczalną<sup>62</sup>. Niemniej jednak przywołuje się w dyskusji także stanowiska innych uczonych, którzy być może nie tyle popierali lub popieraliby „białe małżeństwa”, co jednak dopuszczali możliwość istnienia związku określanego terminem *nekah-e mo'atati*. Do takich osób należał zmarły w 2011 r. ajatollah Mohammad Sadeqi Tehrani, blisko związany z Chomejnim (choć krytyczny wobec jego koncepcji władzy *welajat-e faqih*). Sadeqi Tehrani, którego nazwisko pojawia się w artykułach prasowych poświęconych prawnym kwestiom „białych małżeństw”, w swoim dziele *Resale-je touzih-e masa'el-e nowin* („Wyjaśnienie kwestii nowych”) pisał, że: „umowa małżeńska jest prawomocna w każdym języku, a także wtedy, gdy jest zawarta bez wypowiedzenia słów *nekah kardam*, czyli zawieram małżeństwo – pod warunkiem, że będą miały miejsce czynności świadczące o zawarciu małżeństwa, czy to na piśmie, w mowie czy poprzez działanie, lub też w jakiegokolwiek innej formie, tak, aby w jasny sposób wskazywały na to, że małżeństwo zostało zawarte”<sup>63</sup>. Co więcej, jak wskazywał ajatollah Sadeqi Tehrani, wystarczy, że mężczyzna zapyta kobietę o to, czy zechce zostać jego żoną, a ona się zgodzi, małżeństwo może zostać uznane za ukonstytuowane, ponieważ „w ten prosty sposób zawiązuje się małżeństwo, a kobieta i mężczyzna stają się sobie bliscy (*mahram*)”<sup>64</sup>. Warunkiem jest jednak, jak podkreślał uczony, pewność, że parze nie chodzi jedynie o zabawę (*rafiqbazi*) czy cudzołóstwo (*zena*), lecz rozpoczęcie wspólnego życia małżeńskiego<sup>65</sup>.

Argumentów na rzecz tezy o możliwości zaakceptowania związków ukonstytuowanych bez oficjalnej umowy małżeńskiej szuka się dziś jednak także w starszych źródłach tradycji muzułmańskiej. Jako argumenty na rzecz legalności każdej formy umowy przywołuje się wersety Koranu jak np. te nakazujące dotrzymywania obietnic: „Wypełniajcie wasze zobowiązania, ponieważ o zobowiązanie zapytają”<sup>66</sup> lub inny „O wy, którzy wierzycie! Bądźcie wierni zobowiązaniom”<sup>67</sup>. Częściej jednak wspomina się przekaz szóstego imama szyickiego Sadeqą, zawierający opowieść o kobiecie, która zwróciła się do kalifa z prośbą o ukaranie jej za cudzołóstwo. Zapytana przez imama Alego o to, jak doszło do grzechu opowiedziała, że podróżując przez pustynię, spragniona zwróciła się do obcego mężczyzny z prośbą o wodę. Ten jednak zażądał od niej, aby w zamian za wodę oddała się mu. Kobieta zgodziła się i oddała się mężczyźnie, a w zamian otrzymała wodę. Komentując tę przypowieść Mohsen Feiz Kaszani, XVII-wieczny szyicki teolog, zauważył, że między kobietą i mężczyzną doszło w zasadzie do zawązania tymczasowej umowy małżeńskiej opartej właśnie na tej formie transakcji, jaką jest *mo'atat*. Za obopólną zgodą wymienili

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> S.A.H. Adjani, op. cit., s. 111.

<sup>63</sup> Mohammad Sadeqi Tehrani, *Resale-je touzih al-masa'el-e nowin* („Wyjaśnienie kwestii nowych”), Amid-e farda, Teheran 1389 AP (2010/11), s. 281.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 281.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Koran, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, 17:34.

<sup>67</sup> Koran 5:1.

się dobrami, a woda spełniła rolę *mahrije* panny młodej<sup>68</sup>. Inny przekaz przypisywany z kolei ósmemu imamowi szyickiemu Rezie, który bywa przywoływany w dyskusji nad legalnością małżeństwa *mo'atati* mówi o zawarciu małżeństwa przez upojoną alkoholem kobietę, która po wytrzeźwieniu uznała swój czyn za grzeszny, lecz nie miała pewności czy powinna, przy tak poślubionym mężczyźnie pozostać, czy nie. Imam Reza zapytany o to, czy zawarte małżeństwo jest ważne, odpowiedział, że jeśli kobieta zdecyduje się pozostać, będzie to oznaczać jej zgodę i małżeństwo zostanie uprawomocnione<sup>69</sup>. Oznacza to, że to nie sam akt małżeństwa, odczytanie *sighe*, ustna zgoda, lecz decyzja kobiety miała tu znaczenie kluczowe.

Mimo sprzeciwu wielu wysokiej rangi szyickich autorytetów religijnych wobec prób usankcjonowania „białych małżeństw” dyskusja nad ich prawnym statusem trwa. Jednocześnie pojawiają się także nowe prepozycje, które mogłyby, zdaniem ich autorów, rozwiązać część kłopotów tych, którzy nie czują się gotowi lub nie mają środków na zawarcie małżeństwa stałego, lecz czują dyskomfort lub obawę przed życiem bez ślubu. Irański naukowiec, dr Madżid Abhari, specjalista nauk behawioralnych jest przekonany, że popularność „białych małżeństw” w Iranie mogłaby zostać zmniejszona dzięki rehabilitacji i odbudowie społecznego zaufania wobec małżeństwa czasowego. Abhari tłumacząc motywację młodych ludzi do wchodzenia w „białe małżeństwa”, zwraca uwagę na frustrację tych, którzy nie chcą lub nie mogą zawrzeć stałego małżeństwa. Pyta: „Co ma zrobić w tym społeczeństwie kawaler – student czy urzędnik, który nie ma zdolności zawarcia stałego małżeństwa lub nie jest na to gotowy z powodów finansowych czy psychologicznych? (...) A co ma zrobić kobieta ze swoim instynktem seksualnym albo swoimi potrzebami emocjonalnymi czy finansowymi?”<sup>70</sup> Jednocześnie, jak zaznacza, małżeństwo czasowe mogłoby służyć nawiązywaniu relacji, która nie obarczając młodych ludzi poczuciem popełnienia grzechu, dałaby im szansę na wspólne życie<sup>71</sup>. Dziś małżeństwo czasowe, choć legalne z punktu widzenia religii, nie cieszy się dobrą sławą; szczególnie kobiety propozycję zawarcia *sighe* traktują często jako zniewagę<sup>72</sup>. Dr Madżid Abhari apeluje zatem o pochylenie się nad małżeństwami czasowymi, będąc przekonanym, że wiele szczególnie młodych kobiet w Iranie za powód swojej niechęci wobec małżeństwa czasowego uznaje tendencje mężczyzn do poligamii lub częstej zmiany partnerek (*tanawa 'alabi*), co ta forma małżeństwa rzeczywiście może ułatwiać. Gdyby, jak pisze Abhari, tę kwestię udało się rozwiązać, małżeństwa czasowe byłyby dobrym sposobem na przeciwdziałanie bezprawnym, zarówno z punktu widzenia obyczajów, jak i prawa, relacjom przed- i pozamałżeńskim<sup>73</sup>. Apel ten Abhari kieruje nie tylko do ajatollahów szyickich, lecz także do rodziców nastolatków i młodzieży, aby ci zachęcali młodych do tej formy związków tym bardziej, że zgodnie z znowelizowaną ustawą o ochronie rodziny (*qanun-e dżadid-e hemajat-e chanewade*) rejestracja małżeństwa czasowego nie

<sup>68</sup> S.A.H. Adjani, op. cit., s. 122.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>70</sup> *Ezdewadż-e mowaqqat ra tarwidż konim* („Promujmy małżeństwo czasowe”), [http://majidabhari.ir/news\\_112178-utab](http://majidabhari.ir/news_112178-utab) [22.05.2017].

<sup>71</sup> *Halal kardan-e ezdewadż-e sefid az tariq-e ezdewadż-e mowaqqat* („Legalizacja białych małżeństw poprzez małżeństwa czasowe”), [http://majidabhari.ir/news\\_79975-utab](http://majidabhari.ir/news_79975-utab) [22.05.2017].

<sup>72</sup> Informacja uzyskana podczas prywatnej rozmowy.

<sup>73</sup> *Halal kardan-e...*, op. cit.

jest konieczna (chyba, że kobieta zajdzie w ciążę)<sup>74</sup>. Inaczej sytuacja wygląda w przypadku małżeństwa stałego, które zgodnie z prawem należy zarejestrować, a niedopełnienie tego obowiązku jest karane<sup>75</sup>. Małżeństwo czasowe mogłoby, zdaniem badacza, zastąpić zatem „białe małżeństwa” i rozwiązać wiele wiążących się z nimi kłopotów prawnych, dając młodym ludziom możliwość ominięcia tradycyjnych rytuałów i obciążeń prawnych związanych ze stałym małżeństwem.

#### PERSPEKTYWY

Obserwując toczącą się od zaledwie paru lat w irańskiej przestrzeni publicznej dyskusję, nie sposób nie odnieść wrażenia, że jest ona niezwykle wielowątkowa i wielowymiarowa. Zaprezentowane tu argumenty i opinie stanowią jedynie fragment prawdziwego obrazu zjawiska, którego wiele aspektów nadal uważa się za temat tabu (do takich kwestii zaliczyć można np. problem niskiego statusu społecznego rozwiedzionych kobiet, szczególnie pochodzących z biedniejszych i gorzej wykształconych środowisk, które aby zapewnić byt sobie i dzieciom, zmuszane są do zawierania małżeństw czasowych). Jednocześnie należy podkreślić, iż na podstawie informacji zawartych w prasie irańskiej i toczących się w przestrzeni publicznej dyskusji można stwierdzić, iż obecnie zjawisko „białych małżeństw” dotyczy głównie mieszkających w dużych miastach samodzielnych finansowo, wykształconych lub kształcących się młodych Irańczyków.

Argumenty w tej dyskusji dotyczą kwestii socjologicznych, demograficznych i prawnych, ale także sfery etyki i psychologii. Pierwszy wymiar zaprezentowanej dyskusji koncentruje się wokół pytania o to, czym są „białe małżeństwa”, jakie są ich źródła, a także jakie ich elementy czynią je w oczach wielu młodych ludzi atrakcyjniejszymi wobec tradycyjnych związków małżeńskich. Wskazać tu można dwie dominujące narracje. Jedną, mówiącą o tym, iż „białe małżeństwa” sprzyjają wyzwoleniu się z więzów odpowiedzialności i sztywnie ustalonych oczekiwań społecznych i obowiązków opartych na nierównym i krzywdzącym prawie małżeńskim oraz drugą postrzegającą tę formę związku jako haniebną, ponieważ łamiącą nie tylko obyczaj, lecz także zasady prawa muzułmańskiego. Przez niektórych „białe małżeństwa” uznawane są także za kolejne wcielenie dominacji mężczyzn nad kobietami, które ponoszą zdecydowanie większe koszty społeczne, finansowe, moralne i emocjonalne tego typu relacji. Wszystkie te narracje się ze sobą krzyżują, a związane z nimi argumenty padają z ust zarówno zwolenników, jak i przeciwników białych związków.

Intensywność i wieloaspektowość dyskusji świadczą jednak nie tylko o tym, że zjawisko „białych małżeństw” zostało zauważone przez badaczy, dziennikarzy, a także instytucje państwa, lecz także o widocznej w samym irańskim społeczeństwie potrzebie poszukiwania rozwiązań. Szczególnym przykładem jest tu problem statusu prawnego „białych małżeństw” i próba znalezienia dla tego typu relacji analogii do przypadków istniejących i usankcjonowanych przez szyicką tradycję. Aspekt prawny konstytuuje tym samym jeden z ważniejszych wymiarów dyskusji publicznej. Powszechne dziś wśród szyickich uczonych odrzucenie zasady *mo'atāt* w odniesieniu do małżeństwa oparte jest, jak uważa irański

<sup>74</sup> Tekst ustawy o ochronie rodziny (*Qanun-e hemajat-e chanewade*) nowelizowanej w 1392 AP (2013/14) roku: <http://www.rooznamehrasmi.ir/laws/ShowLaw.aspx?Code=847> [22.05.2017].

<sup>75</sup> S.A.H. Adjani, op. cit., s. 107.

badacz prawa Mehdi Salimi, na zgodzie, konsensusie uczonych szyickich (*edźma*)<sup>76</sup>. Ta z kolei w dużej mierze uwarunkowana jest dawnymi, już utrwalonymi interpretacjami teologów szyickich. Wobec tak sformułowanego twierdzenia znaczenia nabierają słowa Mahmuda Golzariego, doradcy w irańskim Ministerstwie Sportu i Młodzieży, który wyraził niedawno nadzieję, na to, że kwestię tzw. „białych małżeństw” da się rozwiązać na drodze *feqh-e puja* czyli dynamicznego prawodawstwa<sup>77</sup>. *Feqh-e puja* w odróżnieniu od *feqh-e sonnati* (tradycyjne prawodawstwo), w którym to właśnie raz ustalony konsensus szyickich uczonych stanowi ważne źródło i odniesienie dla prawa, zakłada dynamiczne i progresywne rozumienie tekstów religijnych. Jego podstawą jest częściej nie *edźma*, ale *edźtehad* rozumiany jako rozumowy i samodzielny wysiłek uczonego prowadzący do opracowania nowego rozumienia zasad muzułmańskich<sup>78</sup>. *Feqh-e puja* nie jest w szyizmie zjawiskiem nowym, a jego zwolennikami od lat pozostaje spora część uznawanych za reformatorów duchownych szyickich, a także religijnych intelektualistów, którzy apelują o dostosowywanie przepisów prawa do zmieniających się realiów, rozwijającej się wiedzy na temat świata, np. praw człowieka, czy ewoluujących oczekiwań społecznych<sup>79</sup>. Można zatem przypuszczać, że to właśnie w łonie szyickich uczonych, a także prawników i badaczy prawa, skonstruowane zostaną postulaty i argumenty, które będą miały znaczenie dla dalszego rozwoju zarówno dyskusji na temat „białych małżeństw”, nowej formuły rodziny, jaka zaczyna się kształtować we współczesnym Iranie, jak i samego prawnego statusu tego typu związków. Znaczenie tego wymiaru dyskusji potęguje także fakt, że choć islam szyicki jest religią o mocno ustalonej hierarchii, brakuje w nim nadrzędnej instytucji weryfikującej nowe ustalenia szyickich autorytetów. W konsekwencji, każdy z wysoko postawionych uczonych, którymi są w szyizmie *mardża taqlid*-owie czyli ‘źródła naśladowania’, mają swobodę wydawania samodzielnych decyzji dotyczących tego, co jest moralnie akceptowalne, ale także w wielu kwestiach prawnie dopuszczalne i w ten sposób mogą *de facto* wpływać na kształt prawa i ewentualne jego zmiany.

Dyskusja na temat „białych małżeństw” póki co ma charakter w dużej mierze teoretyczny. Podczas gdy instytucje państwowe i religijne, zaniepokojone obserwowaną w dużych miastach, rosnącą popularnością tego stylu życia, próbują odbudować znaczenie stałego małżeństwa, zwolennicy związków bez ślubu wskazują na słabe strony obecnego prawa małżeńskiego czy obciążające młodych ludzi oczekiwania społeczne. Ani badacze jednak, ani zainteresowani uznaniem tego typu związków za legalne Irańczycy, nie wypracowali jeszcze w tej kwestii żadnych konkretnych rozwiązań. Można się jednak spodziewać, że dyskusja ta trwać będzie dalej.

---

<sup>76</sup> Mehdi Salimi, *Nekah-e mo'atati wa tafawat-e an ba zena* („Różnica między małżeństwem *mo'atati* i cudzołóstwem”) „Pažuheszname-je hoquq-e eslami” 1392 AP (2013/14), nr 2, s. 76.

<sup>77</sup> *Ezdewadż-e sefid az ma'zelat-e asasi-je keszwar dar houze-je džawanan nist* („Białe małżeństwa nie są podstawowym problemem kraju dotyczącym młodzieży”), <http://mehrkhane.com/fa/news/17253> [22.05.2017].

<sup>78</sup> O *feqh-e puja* pisałam w: Magdalena Zaborowska, *Odczytywanie świata. Idea rozumu we współczesnej myśli perskiej*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011, s. 122–159.

<sup>79</sup> Zob. Magdalena Rodziewicz, *Kalam-e džadid. Teologia współczesnego człowieka jako projekt irańskich intelektualistów religijnych*, „Przegląd Orientalistyczny” 2016, nr 3–4, s. 347–351.

## BIBLIOGRAFIA

- Bøe Marianne, *Family Law in Contemporary Iran: Women's Rights Activism and Shari'a*, I.B. Tauris, London, New York 2015.
- Haeri Shahla, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse University Press, New York 1989.
- Hosejini Adjani Sa'id Abdolhosejn, *Nekah-e mo'atati*, „Maqalat wa barresiha” 1382 AP (2003/04), z. 74, nr. 5, s. 103–129.
- Mir-Hosseini Ziba, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law*, I.B. Tauris, London, New York 2000.
- Mir-Hosseini Ziba, *Family Law iii. In Modern Persia, Encyclopædia Iranica*, t. 9, fasc. 2, s. 184–196.
- Mo'in Mohammad, *Farhang-e farsi* (Persian Language Dictionary), t. 3, Enteszarat-e behzad, Teheran 1382 AP (2003/04).
- Moridani Bijan, *The Persian Wedding*, Inner Layers, California 2005.
- Najmabadi Afsaneh, *Feminism in an Islamic Republic. Years of Hardship, Years of Growth* w: Yvonne Yazbeck Haddad, John L. Esposito (red.), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, New York 1998.
- Niechciał Paulina, *Shi'i Institution of Temporary Marriage in Tehran*, „Anthropos” 2009, t. 104, nr 1, s. 172–178.
- Salimi Mehdi, *Nekah-e mo'atati wa tafawat-e an ba zena*, „Pažuhesname-je hoquq-e eslami” 1392 AP (2013/14), nr 2, s. 63–90.
- Sadeqi Tehrani Mohammad, *Resale-je touzih al-masa'el-e nouin*, Amid-e farda, Teheran 1389 AP (2010/11).

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Ahda-e 7 seri džahizie be dochtaran-e tacht-e puszesz-e komite-je emdad*, <http://www.dana.ir/news/806952.html> [22.05.2017].
- Aja ezdewadż-e sefid džoz-e harim-e chosusi ast wa nemiszawad an ra džorm danest?*, <http://www.khabaronline.ir/detail/528184/society/judiciary> [22.05.2017].
- Aja emam Chomejni dar moured-e nekah-e mo'atati wa in nokt-e ke do nafar waqti ke tasmim bar ezdewadż migirand mahram hastand wa nijazi be chondan-e sighe mahramijat nist, fatwa dade?*, [http://www.imam-khomeini.ir/fa/c12\\_21062/](http://www.imam-khomeini.ir/fa/c12_21062/) [22.05.2017].
- Azad Armaki Taqi, *Chanewade-je sefid czaleszi-je banjadi bara-je chanewade-je irani*, „Zanan-e emruz” mehr 1383 AP (wrzesień/październik 2014), nr 5, <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2016].
- Baczeha-je ezdewadż-e sefid haramzade hastand*, <http://www.binanews.ir/news66033.html> [22.05.2017].
- Barresi-je awaqeb-e padide-je ezdewadż-e sefid*, <http://www.farhangnews.ir/content/90359> [22.05.2017].
- Dowwomin neszast-e tachassasi-je chanewade bargazar szod*, <http://tehran.bmn.ir/news/شذ+برگززار> [22.05.2017].
- Enteqad-e ra'is-e daftar-e ajatollah Chamenei az gostaresz-e ezdewadż-e sefid*, [http://www.bbc.com/persian/iran/2014/11/141130\\_nm\\_marriage\\_golpaygani](http://www.bbc.com/persian/iran/2014/11/141130_nm_marriage_golpaygani) [22.05.2017].
- Ezdewadż-e sefid az ma'zelat-e asasi-je keszwar dar houze-je džawanan nist*, <http://mehrkhane.com/fa/news/17253> [22.05.2017].
- Ezdewadż-e sefid: Rawabet-e charedż az ezdewadż*, <http://www.bbc.com/persian/iran-39213566> [22.05.2017].
- Ezdewadż-e sefid ja hambaszi-je sijah*, <http://www.hawzah.net/fa/article/view/94656> [22.05.2017].
- Ezdewadż-e mowaqqat ra tarwidż konim*, [http://majidabhari.ir/news\\_112178-utab](http://majidabhari.ir/news_112178-utab) [22.05.2017].
- Fatemi Samar, *Rozmowa z socjologiem dr Sa'idem Ma'idfarem: Paziresz wa ja radd-e ezdewadż-e sefid chatast!*, „Zanan-e emruz” mehr 1383 AP (wrzesień/październik 2014), nr 5, <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2016].
- Halal kardan-e ezdewadż-e sefid az tariq-e ezdewadż-e mowaqqat*, [http://majidabhari.ir/news\\_79975-utab](http://majidabhari.ir/news_79975-utab) [22.05.2017].
- Hejdarjan Mohsen, *Az madarese-je namus ta ezdewadż-e sefid*, <http://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/68407/> [22.05.2017].



- Kar Mehrangiz, *Ezdewadż-e sefid*, „Rooz Online” 17.05.2014, <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article/article/-e0428870b6.html> [22.05.2017].
- Mobaraz-e nehadha-je hokumati ba ezdewadż-e sefid*, <https://persian.iranhumanrights.org/1394/11/white-marriage/> [22.05.2017].
- Maqamat-e dżamhuri-je eslami negaran-e gostaresz-e szadid-e ezdewadż-e sefid*, <http://www.dw.com/fa-ir/a-18104725> [22.05.2017].
- Minuij Zahra *Barresi-je aba'd-e hoquqi-je ezdewadż-e sefid*, „Zanan-e Emruz” mehr 1383 AP (wrzesień/październik 2014), nr 5, <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2016].
- Pargar*, program publicystyczny stacji BBC Persian wyemitowany we wrześniu 2015 r., <https://www.youtube.com/watch?v=-0bZkRFoBLs> [22.05.2017].
- Qadusi Somaje, Binat Farangis, *Ezdewadż-e sefid: dard ja darman*, „Zanan-e emruz”, nr 5, mehr 1383 (wrzesień/październik 2014), edycja internetowa dostępna na: <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2017].
- Tarh-e moqabel-e ba ezdewadż-e sefid be szoura-je barnamerizi-je astan-e tehran mirawad*, <http://www.isna.ir/news/93061508557> [22.05.2017].
- „Zanan-e emruz”, <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2016].
- <http://www.entekhab.ir/fa/news/160548> [22.05.2017].
- <http://www.rooznamehrasmi.ir/laws/ShowLaw.aspx?Code=847> [22.05.2017].
- <http://www.sabteahval.ir/Upload/Modules/Contents/asset99/e-t-sh-9-95.pdf> [22.05.2017].
- [https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic\\_Penal\\_Code\\_in\\_Farsi.pdf](https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic_Penal_Code_in_Farsi.pdf) [22.05.2017].





πρόσχωμεν) – *Sūfiyyā te'ō froškōmen* (سُفِييَا تَعُو فَرْشَكُوْمِن)⁴. Natychmiast po tym wezwaniu następują słowa „stańmy dobrze”, ale przetłumaczone na syryjski *nqūm šāfir* (نَقُوْم شَافِر), choć w wielu miejscach liturgii pozostawiono je w brzmieniu greckim *stōmen kalōs* (στωμεν καλωσ). Oznacza to, że Ojcowie Kościoła syryjskiego, choć potrafili przetłumaczyć te zwroty, pozostawili je w oryginalnym brzmieniu, które zarówno dla nich, jak i dla innych uczestników pierwszych trzech soborów nie były obce. Świadczy o tym również powszechnie używane w liturgii słowo greckie *taxis* (τάξις) ‘porządek, ład, ustalona kolejność’⁵ w formie *teksō* (تَكْسُو), które ma przecież swój odpowiednik syryjski *sedrē* (سَدْرِي)⁶, a także przyjmowane przy konsekracji biskupów imiona patronów, które wszystkie brzmią po grecku, np. Filiksīnos, Dionōsiyyos, Taufilos, Aṭanāsiyyos, a w przypadku patriarchy, po wyborze którego gremium biskupów woła jednym głosem: Aksios (greckie ἄξιος – ‘godzien’, ‘wart’, ‘odpowiedni’) – Ignātiyyos⁷. Niewykluczone, że oba wyrazy *teksō* i *sedrē* zaczęły funkcjonować obok siebie już w czasach apostołskich także w aramejskojęzycznym środowisku żydowskim⁸. W podobny sposób grecki wyraz *spongōs* (σπόγγος) ‘gąbka’ wykorzystany w *Pesizicie*⁹ (np. *esfūgō* (عَسْفُوغُو) w Mt 27,48) i występujący w syryjskich tekstach liturgicznych¹⁰, był znany w języku aramejskim w czasach Jezusa, skoro Targumy nazywają gąbczasty chleb ʾšpōg (שפוג)¹¹. Zapewne ze względu na to, że ów chleb kojarzy się ze Starym Testamentem, czasami w tekstach liturgicznych jest określany jako ‘niekanoniczny’ *lō nōmūsō* (لُو نُوْمُوْسُو) – od greckiego słowa *nomos* (νομός)¹², które występuje również w *Pesizicie* na oznaczenie

⁴ *Lahmō d-hāyē*, op. cit., s. 139.

⁵ Remigiusz Popowski SDB, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 1994, s. 594.

⁶ Taką nazwę nosi określony zbiór modlitw w liturgii Kościołów tradycji syryjskiej, zob. np.: *Shhimo: Das Chorgebet der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Kloster Mor Gabriel, Leinatal 2014, s. 399. Jako ciekawostkę można odnotować modlitwę nazwaną *sedrō* w ramach porządku przygotowania do liturgii nazywanego *teksō* (np. *Lahmō d-hāyē*, s. 75). Wyraz ten wszedł na stałe do języka; w powszechnym użyciu jest np. czasownik *tākēs* (تَكَم) ‘organizować, uprządkować’, zaś przyjęty w języku arabskim w formie *taqs* (طَقَس) oznacza zarówno pogodę, jak i ceremonię religijną u chrześcijan, choć w drugim przypadku częściej występuje w l. m. *tuqūs* (طُقُوْس). Zob. Halīl al-Ġurr, *Al-Mu'ḡam al-'arabī al-ḡadīṭ*, Larousse 1973, s. 789.

⁷ Pomimo że od Soboru Chalcedońskiego (451 r.) Kościół syryjski oficjalnie zerwał komunie z prawosławnym Kościołem bizantyjskim, a więc i greckim, jednak zachował grecką wersję imion wspólnych świętych i patriarchów, akcentując w ten sposób trwające cztery wieki nierozzerwalne chrześcijańskie więzi duchowe. Przykładowe cztery pierwsze imiona noszą biskupi, zaś imię Ignātiyyos (Ignacy) jako patrona tradycyjnie noszą od XV w. kolejni patriarchowie tegoż Kościoła (także odłamu unickiego), w hołdzie dla Ignacego Antiocheńskiego, trzeciego patriarchy Antiochii (po św. Piotrze i Eudiusie), który zakończył swój żywot w Arenie Rzymskiej w roku 107.

⁸ Oba słowa w formie *tekes* (תֵּקֶס) i *seder* (סֵדֶר) funkcjonują w języku hebrajskim na oznaczenie porządku sprawowania wieczerzy paschalnej, jak wyjaśnia *Messianic Passover Haggada*, Keren Ahvah Meshihit, Jerusalem 2006, s. 2.

⁹ *Pesizitta* (pšīṭṭā פְּשִׁיטָא, ‘prosty’, ‘zrozumiały’) – taką nazwę nosi tłumaczenie Biblii na syryjski, dokonane już w II w.

¹⁰ Czasami w znaczeniu ‘obmycie’, np. *kāfār moryō b-esfūgō* (كَاْفَاْر مَوْرِيُو بَعَسْفُوغُو) w *Lahmō d-hāyē*, s. 74. Z greckiego pochodzi także arabska nazwa gąbki *isfanġ* (اسفنج). Zob. Halīl al-Ġurr, *Al-Mu'ḡam*, op. cit., s. 94.

¹¹ Markus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1, Luzac & Co, London 1903, s. 95.

¹² *Lahmō d-hāyē*, op. cit., s. 304 (anafora Dionōsiyyosa bār Šalībēgo).

Prawa Mojżeszowego: *Nōmūsō d-Mūsē* (ܢܘܡܘܫܘܨܐܘܨܐܘܨܐܘܨܐ)<sup>13</sup>. Zapożyczenie to występuje także w Talmudzie Jerozolimskim w traktacie *Berachot* 9a *nīmōsā*’ (נימוסא) oraz w Targumach (również w formach *nīmōs* נימוס albo *nōmōs* נומוס)<sup>14</sup>. Wiele wyrazów pochodzących z greki utrwalilo się w innych dialektach języka aramejskiego, np. palmyreńskim czy mandejskim.

Stąd też w poniższej analizie zwrócono uwagę na zapożyczenia greckie, które z pewnością nie brzmiały obco w syryjskojęzycznym Kościele Patriarchatu Antiocheńskiego, ani na początku, ani po upływie wielu wieków. Analizę przeprowadzono na podstawie nowoczesnego wydania tekstów liturgicznych *Lahmō d-hāyē*<sup>15</sup>. Badania ograniczono do *Anafory św. Jakuba Brata Pańskiego* ze względu na to, że ta właśnie anafora wywarła największy wpływ na całe chrześcijaństwo i jest uważana za podstawę tworzenia wszystkich późniejszych anafor<sup>16</sup>. Na początku V w. była główną liturgią Kościołów Jerozolimy i Antiochii<sup>17</sup>, choć przyjmuje się powszechnie, że na język syryjski została przetłumaczona z oryginału greckiego. Najstarsza tradycja tekstualna (Old Syriac Version) jest poświadczona przez kilka rękopisów sprzed XI w., później natomiast w obiegu był tekst liturgii poprawiony przez Jakuba z Edessy, który nieco różni się od obecnie używanego tekstu (*textus receptus*)<sup>18</sup>.

## 2. WEZWANIE *STŌMEN QĀLOS QURIELAYSŌN*

Najczęściej powtarzające się greckie zwroty pisane alfabetem syryjskim to *stōmen qālos* (ܫܩܘܡܘܨܘܨܐܘܨܐܘܨܐ) ‘stańmy dobrze’<sup>19</sup> oraz *qurielaysōn* (ܩܘܪܝܐܠܝܘܨܐܘܨܐܘܨܐ), nieraz następujące zaraz po sobie, jak to ma miejsce np. na końcu wyznania wiary<sup>20</sup>.

*Qurielaysōn* (ܩܘܪܝܐܠܝܘܨܐܘܨܐܘܨܐ) jest nieco zniekształconym fonetycznym zapisem greckich słów *Kurie eleēson* (Κύριε ἐλέησον) ‘Panie, zmiłuj się’. Występuje w *Anaforze św. Jakuba Brata Pańskiego* 11 razy (czasami jest powtarzane trzykrotnie), przeważnie w środkowej części anafory: cała anafora zajmuje w *Lahmō d-hāyē* strony 132–178, a wezwanie to pojawia się tylko na stronach 151–162. Przedtem 6 razy, a potem 8 razy wołanie „zmiłuj się” wybrzmiewa w języku syryjskim w formie *rāhēm ‘layn* (ܪܗܝܡ ܐܝܢܐ) albo *etrāhām ‘layn*

<sup>13</sup> Ponieważ według Prawa Mojżeszowego na święto Paschy Żydzi używają obowiązkowo chleba prażonego (ܟܘܠܝܐ), syryjscy chrześcijanie określili go jako *lō nōmūsō*. W Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym, podobnie jak w innych Kościołach prawosławnych, do przygotowania hostii używa się ciasta po fermentacji. Dyskusyjną pozostaje kwestia, czy z ciasta niefermentowanego da się otrzymać chleb ‘gąbczasty’? Do dziś Asyryjczycy ze wschodniego pogranicza Turcji i Syrii znają typ chleba o nazwie *qellūrō* (ܩܘܠܘܪܐ), od greckiego *kollyra*, występującego w obu dziełach komediopisarza Arystofanesa (446-około 385 p. n.e.): *Pokoju* i *Frachtowcach*. Zob. Andrew Dalby, *In Search of the Staple Foods of Prehistoric and Classical Greece*, w: Harlan Walker (red.), *The Staple Food. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 1989*, Prospect Books, London 1990, 5–23.

<sup>14</sup> M. Jastrow, op. cit., s. 905.

<sup>15</sup> Opis bibliograficzny tej książki znajduje się w przypisie 3.

<sup>16</sup> Ephrem Carr OSB, *Liturgical Families in the East*, w: Anscar J. Chupungco (red.), *Handbook for Liturgical Studies: Introduction to the liturgy*, Collegeville 1997, s. 11–24.

<sup>17</sup> John D. Witvliet, *The Anaphora of St. James*, w: Paul F. Bradshaw (red.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, A Pueblo Book, Collegeville 1997, s. 153–172.

<sup>18</sup> Baby Varghese, *The Anaphora of Saint James and Jacob of Edessa*, w: Bas ter Haar Romeny (red.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Brill, Leiden – Boston 2008, s. 239–264.

<sup>19</sup> Jak widać te dwa wyrazy pisze się alternatywnie łącznie lub rozłącznie; w języku syryjskim jest to dość powszechne zjawisko. Podobnie jest z wyrazami w następnym akapicie: *rahēm ‘layn* (ܪܗܝܡ ܐܝܢܐ) i *etrāhām ‘layn* (ܐܬܪܗܝܡ ܐܝܢܐ) *etrāhām ‘layn* (ܐܬܪܗܝܡ ܐܝܢܐ).

<sup>20</sup> *Lahmō d-hāyē*, op. cit., s. 140.

(إِسْتَمِنَ). Ewidentnie o zachowaniu greckiej formy zadecydowały czynniki związane z tradycją, a nie tylko translatorskie.

Podobnie wygląda sytuacja ze słowami *Sṭōmen qālos* – pozostały w greckiej formie pomimo wystąpienia w anaforze ich syryjskich odpowiedników. W tekstach biblijnych omawiających liturgię Ostatniej Wieczery Modlitwę Arcykapłańską Jezusa poprzedza wezwanie „Wstańcie, pójdźmy stąd!” (J 14,31). Według Klingera, odpowiada to obecnemu wezwaniu przed anaforą we wszystkich liturgiach wschodnich: „Stańmy dobrze” (*stōmen kalōs*, στῶμεν καλῶς), gdyż chodzi tu o odejście od rzeczywistości materialnej i przejście do metahistorii<sup>21</sup>. Jednak taka interpretacja jest wątpliwa, ponieważ słowa Jezusa w J 14,31 brzmiały w greckim zupełnie inaczej: *Egeiresthe, agōmen enteuthen* (Εγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν), bez użycia wyrazu *stōmen* (στῶμεν, od *istēmi* ἵστημι).

Zatem *Sṭōmen qālos* nawiązuje nie tyle do wydarzeń biblijnych, ile dotyczy tego, co się dzieje tu i teraz w czasie liturgii. Wyjaśniając znaczenie tego wezwania wybitny syryjski pisarz, biskup Mūše bār Kīfā (zm. 903), twórca dwóch anafor wciąż używanych w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym<sup>22</sup>, pisze:

Mówimy, że znaczenie tych słów jest [takie]: „milcz i słuchaj”. [W nich] zachęca ludzi do czynienia trzech rzeczy: dobrego stania, ciszy i nierozmawiania, do słuchania ze zrozumieniem tego, co jest czytane, nie pozwalając myślom błądzić<sup>23</sup>.

Ponadto dodaje, że w ten sposób kapłan rozkazuje ludowi, by w odpowiedni sposób, „dobrze stojąc”, ze złością przyjął Boże tajemnice.

Wezwanie to pojawia się w anaforze Nestoriusza (ok. 383–451)<sup>24</sup> w nieco innym brzmieniu: „Stójcie więc godnie i módlcie się”. Prawdopodobnie taki jest pierwotny sens greckiego *Stomen kalos* powtarzającego się w anaforach syryjskich bez tłumaczenia. Potwierdza to formułka używana w dzisiejszej liturgii Kościoła Antiocheńskiego w języku syryjskim<sup>25</sup>: *nqūm kūlān šāfir ba-šlūtō* (نَقُومُ كُؤَلَانُ شَافِرُ بَا-شَلُؤُؤ). Anafora św. Jakuba, a także Dionōsiyyosa bār Šalībiego (zm. 1171), zawiera to wezwanie poszerzone o wiele wątków:

Stańmy dobrze, stańmy z lękiem, stańmy w skromności, czystości i świętości! Stańmy, bracia, wszyscy w miłości i w prawdziwej wierze<sup>26</sup>!

<sup>21</sup> Jerzy Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1969, s. 59–60. Cyt. za: *Wieczera Mistyczna*, op. cit., s. 18.

<sup>22</sup> Pełną listę anafor można znaleźć w publikacji: Mor Severius Moses, Mirosław Rucki, Michael Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 2016, t. 22, nr 1, s. 43–67.

<sup>23</sup> Richard H. Connolly, Humphrey W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, Williams and Norgate, London 1913, s. 29.

<sup>24</sup> Tekst anafory w polskim tłumaczeniu można znaleźć w przytoczanej wyżej książce *Wieczera Mistyczna*, op. cit., s. 291–305. Nestoriusz był patriarchą Konstantynopola potępionym i pozbawionym urzędu przez Sobór Efeski. Asyryjski Kościół Wschodu jednak uznał jego argumentację za słuszną i zgodną z nauką apostołską, co poskutkowało tym, że później powszechnie nazywano ten Kościół „nestoriańskim”.

<sup>25</sup> *Laḥmō d-hāyē*, op. cit., s. 138.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 145 (anafora św. Jakuba) oraz 285 (anafora Dionōsiyyosa).

Odpowiednik w anaforze greckiej św. Jakuba jest nieco uboższy: „Stańmy dobrze, stańmy pobożnie, stańmy w bojaźni Bożej i przerażeniu!”<sup>27</sup>. Mūše bār Kīfā podaje dwa powody, dla których należy stawać w ten sposób: bo właśnie mają być odsłonięte najświętsze Postaci oraz otwiera się brama nieba i zstępuje Duch Święty, który przemienia (w syryjskich tekstach *negmūr* ܢܥܡܘܪ ‘udoskonała’ [święte dary])<sup>28</sup>. Słowa te zwracają uwagę wiernych na rzeczywistość przemianę spowodowaną przez nadnaturalną ingerencję Boga:

Jak straszliwa jest ta godzina, jaki to moment pełen trwogi, moi najdrożsi, gdy Duch Święty przychodzi z wysokości niebieskich, zstępuje i wnika w tę złożoną tutaj Eucharystię i ją uświęca<sup>29</sup>.

Podobne brzmienie ma, wywodząca się z syryjskiego, maronicka *Anafora Piotra Apostoła*:

Jakże straszliwa jest ta godzina, moi umiłowani, jakże straszliwy ten moment, gdy Duch Święty porusza się i zstępuje z wysokości niebieskich, i otacza tę Eucharystię złożoną w sanktuarium, i uświęca Ją<sup>30</sup>.

### 3. WYRAZY RÓŻNE

We współczesnej *Anaforze św. Jakuba Brata Pańskiego* wpływ grecki jest zauważalny w zapożyczeniu wielu słów związanych z liturgią i Kościołem: *Eucharystia* (*uḥārīstīyā* ܘܚܪܝܫܬܝܝܐ)<sup>31</sup>, *Diptych* (*diyuyfīkās* ܕܝܘܝܦܝܟܐܝܫ)<sup>32</sup>, kanon (*qōnānō* ܩܘܢܢܘܢ)<sup>33</sup>, duchowieństwo – *klēros* (*qlīrōs* ܩܠܝܪܘܫ)<sup>34</sup>, powszechny – *καθολικός* (*qātūlīqī* ܩܘܬܘܠܝܩܝ)<sup>35</sup>. Podobnie w anaforze Bār Šalībiego spotykamy zwroty greckie: *efesqūfē ortōdoksū* (ܐܦܫܩܘܦܝܐ ܘܪܬܘܕܟܝܫܘܬܐ) biskupi prawosławni<sup>36</sup>, chrześcijanie (*kristyōnē* ܕܟܪܝܫܬܝܝܐ)<sup>37</sup> i in. Niemniej jednak wyrazy aramejskie w anaforze św. Jakuba zastępują nieraz utarte zwroty greckie, jak np. „bramy

<sup>27</sup> *He Theia leitourgia tou hagiou Iakōbu tu Adelphotheou*, Ekdosis Endekatē, en Athenais 1983, s. 26.

<sup>28</sup> Czasownik *gmār* (ܩܡܐ) oznacza ‘uczynić doskonałym, wypełnić’ (William Jennings, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Clarendon Press, Oxford 1926, s. 48) i jest używany w liturgii na określenie działania Ducha Świętego przemieniającego chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa. W znaczeniu ‘konsekrowana hostia’ wyraz *gōmurtō* (ܩܘܡܘܪܬܘܐ) występuje również w pracach Dionōsiyosa bār Šalībiego (Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Max Niemeyer, Hildesheim – Zürich – New York 1995, s. 122).

<sup>29</sup> Cyt. za: *Wieczera Mistyczna*, op. cit., s. 18.

<sup>30</sup> Jest to najczęściej celebrowana anafora maronicka. Ibidem, s. 204–211.

<sup>31</sup> *Lahmō d-hāyē*, op. cit., s. 150.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 152; wyraz ten oznaczał w starożytnej liturgii wspomnienie żywych i umarłych (zob. np. *Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/05022a.htm> [24.08.2016]). W Asyryjskim Kościele Wschodnim Mar Narsaj (zm. ok. 503) nazywa *Diptych* po aramiesku „księgą dwóch imion, żywych i umarłych” (*The Liturgical Homilies of Narsai*, t. 8, przeł. R.H. Connolly, Texts and Studies, Cambridge 1909, s. 10).

<sup>33</sup> *Lahmō d-hāyē*, op. cit., s. 157.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 163 – w tym przypadku chodziło o modlitwę powszechną: *šlūtō d-qātūlīqī* ܫܠܘܬܘܐ ܕܩܘܬܘܠܝܩܝܐ.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 292.

<sup>37</sup> Słowa „Chrystus” i „chrześcijanin” biskup Mūše bār Kīfā w swojej pracy o Eucharystii tłumaczy na syryjski: R.H. Connolly, H.W. Codrington, *Two Commentaries*, op. cit., s. 58. Podobnie tłumaczy słowa „Kyrie eleison” (s. 61).

piekła” (*pulai hadou* πύλαι ἄδου), które oddano jako *tar‘ē šyūlōyē* (تارعة شولوية) „bramy szeolu”. Kościół Jerozolimski jest nazwany „świętym Syjonem” i „matką wszystkich Kościołów”<sup>38</sup>, co potwierdza związki *Anafory* św. *Jakuba Brata Pańskiego* ze wspólnotą w Jerozolimie, a także to, iż Jerozolima była pierwszą stolicą chrześcijaństwa<sup>39</sup>.

Zwracają na siebie uwagę następujące zapożyczenia greckie:

*Wa-šwē lōh b-‘ūsiyyā* (واشع لوه بوشية) ‘równy Tobie co do istoty’, ‘współlistotny’<sup>40</sup>, odpowiednik greckiego *homousios* (ὁμοούσιος), gdzie wyraz ‘równy’ jest przełożony na syryjski (*šwē* ܫܘܐ), zaś ‘istota’ pozostała jako zapożyczenie z greki (*‘ūsiyyā* ܘܫܝܝܘܐ, *ousia* οὐσία). W liturgii mowa o Duchu Świętym, co odzwierciedla wczesnochrześcijańskie dyskusje dotyczące natury Boga w Trójcy jedynej. Kontrowersje wokół słowa *homousios* wprowadzonego na soborze Nicejskim w 325 r. trwały 56 lat, a spory formalnie zakończył sobór w Konstantynopolu (381 r.), przy czym „wszyscy, którzy wyznawali wiarę, że Syn Boży jest współlistotny Ojcu, to samo myśleli i o Duchu Świętym”<sup>41</sup>.

*B-annāfōrā hōdē* (ܒܢܢܘܦܘܪܐ ܚܘܕܐ) „w tych darach eucharystycznych”<sup>42</sup>; ewidentnie bowiem wyraz *anafora* (ἀναφορά) oznacza tutaj konkretne dary eucharystyczne przynieszone przez kapłana odprawiającego mszę świętą. Jako ciekawostkę można odnotować fakt, że grecki wyraz *anafora* wszedł również do żydowskiego języka aramejskiego i występuje np. w traktacie *P’siqtā rabbā* (פרשקתא רבא) na oznaczenie – paradoksalnie – oficjalnego pisma wojskowego<sup>43</sup>.

*Dmō d-diāyātīqī hđātō* (ܕܡܘܕܕܝܝܐܬܝܩܝܗܕܝܐܬܘܐ) ‘krew Nowego Przymierza’<sup>44</sup>; w tym wyrażeniu, podobnie jak w syryjskim tłumaczeniu *Peszitty* 1Kor 11,24, pozostał wyraz grecki *diatheke* (διαθήκη). Zapożyczenie to występuje również w żydowskich dialektach języka aramejskiego<sup>45</sup>. Levy omawia ten wyraz w formie *diatēqē*’ (דיתקע), która oznacza ‘rozporządzenie, dyspozycję, testament’<sup>46</sup> i wskazuje na związek tego słowa z *hipoteką*: *upothēkē* (υποθήκη), *‘ipōtīqī* (יפותרק). Zamienne stosowanie *diatēqē*’/’*ipōtīqī* występuje w Targumie Neofiti<sup>47</sup> Rdz 24,10. W traktacie talmudycznym *Bawa Mecia* 19a i 19b pojawia się też l.mn. *diatīqaōt* דיייתקאות.

*Hērēzīqōyē* (ܚܪܝܝܩܘܝܐ) ‘heretycy’<sup>48</sup>, greckie *hairetikos* (αἰρετικός), oraz ‘herezja’ (*hairesis* αἵρεσις) (*‘ērēsis* ܚܪܝܝܫܝܐ)<sup>49</sup>. Zapożyczenie *hērēsis* (ܚܪܝܝܫܝܐ) pojawia się w *Peszicie* w 2P 2,1, gdzie jest mowa o ‘zgnubnych herezjach’ (*haireseis apōleias*, αἵρεσεις ἀπωλείας). Odnoto-

<sup>38</sup> *Laḥmō d-hāyē*, op. cit., s. 151–152.

<sup>39</sup> *Wieczera Mistyczna*, op. cit., s. 158–167.

<sup>40</sup> *Laḥmō d-hāyē*, op. cit., s. 143, 144 (2 razy) i 169 (2 razy).

<sup>41</sup> Józef Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa*, „Vox Patrum” 2012, t. 58, nr 32, s. 137–179.

<sup>42</sup> *Laḥmō d-hāyē*, op. cit., s. 145. Payne-Smith odnotowuje znaczenie „chusta, którą nakrywane są święte dary”, Jessie Payne-Smith (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998, s. 21.

<sup>43</sup> M. Jastrow, op. cit., s. 87.

<sup>44</sup> *Laḥmō d-hāyē*, op. cit., s. 151.

<sup>45</sup> Jastrow odnotowuje *dyūtqā* (דיייתקא) jako formę wyrazu *dyūtqā* (דיייתקא), który oznacza sprawdzanie dokumentów rodzinnych (M. Jastrow, op. cit., s. 297–298).

<sup>46</sup> Jacob Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schrifttums*, Verlag von Gustav Engel, Leipzig 1866, s. 173–174.

<sup>47</sup> *The Comprehensive Aramaic Lexicon*, <http://call.cn.huc.edu/showachapter.php?fullcoord=5400112410> [14.01.2016].

<sup>48</sup> *Laḥmō d-hāyē*, op. cit., s. 151.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 161.





‘głosiciel’ od rdzenia *sbār* (سَبَّار), a rzeczownik *sbartō* (سَبَّارَتَا) – co warto odnotować – rozumie się tak samo, jak określenie ‘Dobra Nowina’. Zresztą Payne-Smith odnotowuje, że syryjskie słowo *msabrōnō* (مَسْبَرُونَا) nabrało znaczenia „autor Ewangelii”, czyli „ten, kto napisał Ewangelię”<sup>60</sup>. W analizowanej księdze liturgicznej *Laḥmō d-hāyē* w nazwie *Anafora Marka Ewangelisty*<sup>61</sup> występują obok siebie oba wyrazy: *msabrōnō* w *ēwangēlistō* مَسْبَرُونَا ‘głosiciel i Ewangelista’.

*Šēm ‘ūn d-esṭūne* (سَمُّونُ السُّنَّةِ) ‘Szymon Słupnik’, postać zapewne nieznana Jakubowi Bratu Pańskiemu, gdyż Szymon urodził się pod koniec IV w. Określenie ‘słupnik’ czy ‘stylita’ jest uznawane za zapożyczenie z greckiego στύλιτης, choć wyraz *esṭūnō* (سُتُونَا) może pochodzić z perskiego (*sutūn*)<sup>62</sup>.

#### 4. „ŚWIAT CHRZEŚCIJAŃSKI”

Interesujące zagadnienie rysuje się w związku z określeniem tłumaczonym wspólnie jako ‘świat chrześcijański’<sup>63</sup> (اَلْاَسْمَاءُ دِلسُّنَّةِ كَرِيسْتِيَانِيَّة) w modlitwie za wierzących królów odmawianej podczas każdego nabożeństwa niedzielnego przez jednego z ministrantów<sup>64</sup>. W rozpatrywanym zbiorze tekstów liturgicznych *Laḥmō d-hāyē* zwrot ten pojawia się też w anaforach Bār Šalībiego (s. 294); Piotra Apostoła (s. 191); Jana Ewangelisty (s. 226); Yūhānōna bār Šūšān (XI w., s. 262); Mātāya Ro‘yō (s. 327)<sup>65</sup> oraz Marka Ewangelisty (s. 364). Jednocześnie nie udało się go znaleźć w starszych zbiorach syryjskich anafor przechowywanych w klasztorze św. Marka w Jerozolimie<sup>66</sup>, ani w greckiej wersji anafory św. Jakuba Brata Pańskiego<sup>67</sup>, ani też w materiale zebranym przez Rattraya<sup>68</sup>. Nie ma również odpowiednika określenia „świat chrześcijański” w łacińskim tłumaczeniu anafory Dionōsiyosa bār Šalībiego z początku XVIII w.<sup>69</sup>, ani w cerkiewnosłowiańskim tradycyjnym tłumaczeniu<sup>70</sup>. Niewykluczone, że brak tego zwrotu tłumaczy wyjaśnienie Mūše bār Kīfā: „niektórzy zwykli pomijać w *Anaforze Mor*

<sup>60</sup> J. Payne-Smith, op. cit., s. 284. Słownik ten również podaje, że syryjskim słowem oznaczającym Ewangelię jest *sbartō* (سَبَّارَتَا), a *euangelistēs* (εὐαγγελιστής) odpowiada syryjskiemu *msabrōnō* (مَسْبَرُونَا) (s. 6).

<sup>61</sup> *Laḥmō d-hāyē*, op. cit., s. 349.

<sup>62</sup> C. Brockelmann, op. cit., s. 33. W dzisiejszym dialekcie turabdińskim języka syryjskiego wyraz *stūnō* występuje w znaczeniu filar.

<sup>63</sup> *All Christendom* w angielskiej wersji liturgii: *Order of the Holy Qurbono*, Syriac Orthodox Resources, Los Angeles 2005, s. 39.

<sup>64</sup> *Laḥmō d-hāyē*, op. cit., s. 155.

<sup>65</sup> Anafora Mātāya Ro‘yō nie została wymieniona w książce Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, op. cit., s. 45–47.

<sup>66</sup> Przebadano rękopis o numerze SMC 2–14 datowany na XV w. (zdigitalizowana kopia na stronie <https://archive.org/details/SMC2.14> [02.09.2016]) oraz SMC 2–6 datowany na XVII w. (<https://archive.org/details/SMC2.6> [02.09.2016]).

<sup>67</sup> *He Theia leitourgia*, op. cit., s. 26.

<sup>68</sup> Thomas Rattray, *The ancient liturgy of the Church of Jerusalem*, Printed by J. Bettenham, London 1744, s. 50–51.

<sup>69</sup> Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio, II*, Coignard, Paris 1716, s. 449–452.

<sup>70</sup> *Bożestwienna Liturgia Swiatago Apostola Jakowa Brata Bożia i Pierwago Jerarcha Jerusalitymskago*, Tipografija Kriptomferratskoj obiteli, Władimirowa 1938 – Rim 1970, s. 47–48. Uważa się, że na język słowiański anafora św. Jakuba została przetłumaczona ok. XVI w., prawie na pewno nie wcześniej niż w XIV w. (*Prawosławnoje Boguśluženije*, t. 3, Swiato-Filaretowskij Institut, Moskwa 2010, s. 112).

*Jakuba* część o [wierzących] królach”, choć, z drugiej strony, w jego opisie tej modlitwy również taki zwrot się nie pojawia<sup>71</sup>.

Wyraz *Ifōlōtiyyā* (أَفْهُولِيَّيَا), ewidentnie greckiego pochodzenia, został oddany w równoległym tekście arabskim wydania *Lahmō d-hāyē* jako *ṣaq* (صَق) ‘region’, ‘kraj’<sup>72</sup>. Jednocześnie w anaforze św. Marka Ewangelisty, sprawowanej obecnie w klasztorze pod jego wezwaniem w Jerozolimie, znalazło się tłumaczenie *al-ḥukkām wa-l-mas’ūlūn* الحُكَّامُ وَالْمَسْؤُولُونَ ‘władcy i przełożeni’; unikając trudnego wyrażenia, tłumacz po prostu oddał jego sens tak, jak rozumiał<sup>73</sup>. W tym wydaniu interesujący nas wyraz jest zapisany w nieco innej formie: *’ifūlūtīyyā* (أَفْهُولِيَّيَا), co w przypadku występowania litery „i” (*olaf*), tj. „a” z samogłoską i równoległą literą „i” jest dopuszczalne. Jeszcze inna pisownia, o identycznym brzmieniu, pojawia się w kieszonkowym wydaniu książeczki do nabożeństwa<sup>74</sup>: *أَفْهُولِيَّيَا* (podobnie jak w języku arabskim; często przy zapisie obcych wyrazów głoskę „o” oddaje się nie za pomocą samogłoski *damma*, lecz literą „u”, np. nazwa Polski: *Būlūnia* (بولونيا) lub *Būlandā* (بولندا) (i tak oba przyjęte zapisy można bez samogłosek czytać różnie). Tutaj, niestety, nie ma tłumaczenia na inny język. Również bez tłumaczenia wyraz ten pojawia się w mini-modlitewniku wydanym w Holandii, w zapisie jak w drugiej przytoczonej wersji<sup>75</sup>. Różne wersje zapisu oraz niezbyt dokładne tłumaczenia wskazują na to, że wyraz ten jest nie tylko zapożyczony, ale również niezrozumiały dla dzisiejszych użytkowników języka syryjskiego. Możliwe, że chodzi o grecki wyraz *politeia* (πολιτεία) w znaczeniu ‘rząd’, ‘administracja’<sup>76</sup>, który nie znalazł się w innych znanych dokumentach piśmiennictwa syryjskiego.

Wyraz *politeia* (πολιτεία) nie występuje w tekście greckim, gdzie jest użyte wyrażenie *poleōs kai hōras* (πόλεως καὶ χώρας)<sup>77</sup>, dlatego można wysunąć hipotezę, że pierwotnie był tu wyraz „apologeci”<sup>78</sup>, czyli obrońcy wiary chrześcijańskiej.

Innego wyrazu bliskiego brzmieniem lub pisownią do *ifōlōtiyyā* (أَفْهُولِيَّيَا) nie udało się znaleźć w słowniku greki klasycznej, zwłaszcza że chodzi o wyraz tworzący połączenie ze słowem „chrześcijański”, które mogłoby oznaczać ‘świat chrześcijański’. Z kolei określenie *kristyōnō* (كِرِسْتِيَّوْنُو), zazwyczaj nieużywane w języku mówionym, występuje w *Peszicie* (np. Dz 11,26); choć w Ga 1,22, gdzie jest mowa o Kościołach chrześcijańskich w Judei, *Peszitta* zawiera wyrażenie aramejskie *mhaymnō d-ba-mšīhō* (ܡܗܝܡܢܘ ܕܒܥܡܫܝܗܘ) ‘wierzący w Chrystusa’. Przykłady wystąpienia słowa *kristyōnō* (كِرِسْتِيَّوْنُو) w dialekcie aramejskim palestyńskich chrześcijan odnotowuje Sokoloff<sup>79</sup>.

<sup>71</sup> R.H. Connolly, H.W. Codrington, *Two Commentaries*, op. cit., s. 63.

<sup>72</sup> ‘Area; country; land; place; region; territory’ według słownika Almaany, <http://www.almaany.com/en/dict/ar-en/صَق> [02.09.2016].

<sup>73</sup> *Teksō d-qūrōbō Ālōhōyō*, Dayrō d-Mōr Marqos b-Ūrišlēm 2003, s. 54–55.

<sup>74</sup> *Teksō d-qūrōbō Ālōhōyō*, Daramsūq 1973, s. 27.

<sup>75</sup> *Qīnōtō d-qūrōbō Ālōhōyō*, Dayrō d-Mōr Afrem, Losser 1990, s. 19.

<sup>76</sup> Henry G. Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, American Book Company, New York – Chicago – Cincinnati 1901, s. 163.

<sup>77</sup> *He Theia leitourgia*, op. cit., s. 22.

<sup>78</sup> Zob. np. *أَفْهُولِيَّيَا* ‘apologia’ w słowniku J. Payne Smith, op. cit., s. 26. W tekście greckim *Η Θεία λειτουργία*, op. cit., s. 16, występuje też wyrażenie *καλὴν ἀπολογίαν* w podobnym kontekście modlitewnym.

<sup>79</sup> Michael Sokoloff, *Texts of Various Contents in Christian Palestinian Aramaic*, Peeters, Leuven 2014, oraz Christa Mueller-Kessler, Michael Sokoloff, *The Catechism of Cyril of Jerusalem in the Christian Palestinian Aramaic Version*, vol. 5, *A Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, Groningen 1999.

Jeśli natomiast chodzi o grecki wyraz ἀπολογία (*apologia*), to oprócz języka syryjskiego zapożyczenie *apōlōgiyyā* ܐܦܘܠܘܓܝܝܐ<sup>80</sup> funkcjonowało w dialekcie aramejskim palestyńskich chrześcijan<sup>81</sup>. Ponadto słowo *'apilōgōs* (אפילוֹגוס) ‘obronca’ poświadczane jest w galilejskim dialekcie języka aramejskiego<sup>82</sup>. Można zatem przyjąć z pewną dozą prawdopodobieństwa, że właśnie ten wyraz dość późno wszedł do modlitwy za wierzącymi królów w kilku anaforach, jednak uległ zniekształceniu i jego pierwotne znaczenie zostało zastąpione innym.

## 5. WNIOSKI

W syryjskiej (aramejskiej) „Anaforze Jakuba Brata Pańskiego” można wyodrębnić trzy rodzaje zapożyczeń z języka greckiego:

- wyrazy zapożyczone z greki przez język aramejski prawdopodobnie w czasach przedchrześcijańskich i funkcjonujące w innych dialektach, m.in. w tych używanych przez Żydów,
- wyrazy, które zostały zapożyczone wraz z przyjęciem chrześcijaństwa,
- wyrazy zapożyczone z greki w wiekach późniejszych, m.in. w okresie debat chrystopologicznych.

Syryjskie odpowiedniki wyrazów greckich nieraz występują w tekście równolegle do zapożyczeń, co wskazuje nie tyle na konieczność wprowadzenia zapożyczenia w celu oznaczenia nowego pojęcia, ile na powiązania z grekojęzycznymi wspólnotami i względny wynikające z uświęconej tradycji liturgicznej. Dotyczy to również okresów otwartej wrogości związanej ze sporami doktrynalnymi i nawet prześladowaniami ze strony grekojęzycznych władców. Wyrazy greckie tak bardzo zakorzeniły się w języku syryjskim, że brzmiały dla jego użytkowników całkiem naturalnie i nie zostały usunięte w czasie reform liturgicznych.

## BIBLIOGRAFIA

- Bożestwienna Liturgia Światago Apostola Jakowa Brata Bożia i Pierwago Jerarcha Jerusolimskago*, Tipografija Kriptoferratskoj obiteli, Władimirowa 1938 – Rim 1970.
- Brockelmann Carl, *Lexicon Syriacum*, Max Niemeyer, Hildesheim – Zürich – New York 1995.
- Carr Ephrem OSB, *Liturgical Families in the East*, w: Anscar J. Chupungco (red.), *Handbook for Liturgical Studies: Introduction to the liturgy*, Collegeville 1997, s. 11–24.
- Chabot Jean-Baptiste, *La légende de Mar Bassus: martyr persan, suivie de l'histoire de la fondation de son convent à Apamée, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale*, Leroux, Paris 1893.
- Connolly Richard H., Codrington Humphrey W., *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, Williams and Norgate, London 1913.
- Dalby Andrew, *In Search of the Staple Foods of Prehistoric and Classical Greece*, w: Harlan Walker (red.), *The Staple Food. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 1989*, Prospect Books, London 1990, 5–23.
- Grzywaczewski Józef, *Sobór Chalcedoński. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa*, „Vox Patrum” 2012, t. 58, nr 32, s. 137–179.
- Al-Ġurr Ḥalīl, *Al-Mu'ğam al-'arabī al-ḥadīṭ*, Larousse 1973.
- He Theia leitourgia tou hagiou Iakōbu tu Adelfotheou*, Ekdotis Endekatē, en Athenais 1983.

<sup>80</sup> K. Brockelmann, op. cit., s. 40.

<sup>81</sup> M. Sokoloff, op. cit.

<sup>82</sup> Michael Sokoloff, Joseph Yahalom, *Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity*, Israel Academy of Sciences & Humanities, Jerusalem 1999.

- Jastrow Markus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1 i 2, Luzac & Co, London 1903.
- Jennings William, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Clarendon Press, Oxford 1926.
- Klinger Jerzy, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1969.
- Laḥmō d-hāyē – The Bread of Life: The Book of Divine Liturgy According to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Kitāb al-Qiddās al-ʿIlāhī, Góra Libanu 2002.
- Lattke Michael, *Die griechischen Wörter im syrischen Text der Oden Salomos*, „Aram” 1993, t. 5, nr 1–2, s. 285–302.
- Levy Jacob, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schriftums*, Verlag von Gustav Engel, Leipzig 1866.
- Liddell Henry G., Scott Robert, *A Greek-English Lexicon*, American Book Company, New York – Chicago – Cincinnati 1901.
- Messianic Passover Haggada*, Keren Ahvah Meshihit, Jerusalem 2006, s. 2.
- Mor Ignatius Aphrem I Barsaüm, *Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur*, Harrassowitz, Wiesbaden 2012.
- Mor Severius Moses, Mirosław Rucki, Michael Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 2016, t. 22, nr 1, s. 43–67.
- Mueller-Kessler Christa, Sokoloff Michael, *The Catechism of Cyril of Jerusalem in the Christian Palestinian Aramaic Version*, vol. 5, *A Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, Groningen 1999.
- Order of the Holy Qurbano*, Syriac Orthodox Resources, Los Angeles 2005.
- Payne-Smith Jessie (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998.
- Popowski Remigiusz SDB, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 1994.
- Prawosławnoje Boguśluženije*, t. 3, Swiato-Filaretowskij Institut, Moskwa 2010.
- Qinōṭō d-qūrōbō Ālōhōyō*, Dayrō d-Mōr Afrem, Losser 1990.
- Rattray Thomas, *The Ancient Liturgy of the Church of Jerusalem*, J. Bettenham, London 1744.
- Renaudot Eusèbe, *Liturgiarum orientalium collectio, II*, Coignard, Paris 1716.
- Shhimo: Das Chorgebet der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Kloster Mor Gabriel, Leinatal 2014.
- Sokoloff Michael, *A Dictionary of Christian Palestinian Aramaic*, Peeters, Leuven 2014.
- Sokoloff Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, John Hopkins University Press, London 2002.
- Sokoloff Michael, *Texts of Various Contents in Christian Palestinian Aramaic*, Peeters, Leuven 2014.
- Sokoloff Michael, Yahalom Joseph, *Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity*, Israel Academy of Sciences & Humanities, Jerusalem 1999.
- Ṭeksō d-qūrōbō Ālōhōyō*, Daramsūq 1973.
- Ṭeksō d-qūrōbō Ālōhōyō*, Dayrō d-Mōr Marqos b Ūrišlēm 2003.
- The Liturgical Homilies of Narsai*, t. 8, przeł. R.H. Connolly, Texts and Studies, Cambridge 1909.
- Varghese Baby, *The Anaphora of Saint James and Jacob of Edessa*, w: Bas ter Haar Romeny (red.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Brill, Leiden – Boston 2008, s. 239–264.
- Wieczera Mistyczna*, wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. Henryk Paprocki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988. Witvliet John D., *The Anaphora of St. James*, w: Bradshaw Paul F. (red.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, A Pueblo Book, Collegeville 1997, s. 153–172.
- Wright William, *The Homilies of Aphraates, The Persian Sage*, t. 1, Williams & Norgate, London – Edinburgh 1869.
- Wright William, *Titi Bostrensis Contra Manichaeos libri IV, Graece et Syriace*, Corpus Christianorum, Series Graeca 82, Brepols Publishers, Turnhout 2013.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

<http://cal1.cn.huc.edu/showachapter.php?fullcoord=5400112410> [14.01.2016].

<http://www.newadvent.org/cathen/05022a.htm> [24.08.2016].

<https://archive.org/details/SMC2.14> [02.09.2016].

<https://archive.org/details/SMC2.6> [02.09.2016].



## JAPONIA, KOREA POŁUDNIOWA, CHINY – INICJATYWY WSPÓLNEGO OPISU DZIEJÓW NAJNOWSZYCH\*

ABSTRACT: Differing historical memories cause constant friction in Japan's relations with her Asian neighbours. In the first decade of the twenty-first century these conflicts worsened in connection with, among others, the approval by the Ministry of Education of the controversial history textbook published by Fusōsha. In order to improve mutual relations, joint history research projects such as the Japan-South Korea Joint History Research Committee (2002-2005; 2007-2010) and the Japan-China Joint History Research Committee (2006-2010) were established. It is also worth noting the attempts at creating common teaching materials undertaken by both academia and civil society organizations like the "History that Opens the Future" (*Mirai o hiraku rekishi*, 2005) and its continuation (2012), published in Japanese, Korean and Chinese. The aim of this article is to present joint initiatives that describe the recent history of the East Asian region and an attempt to answer the question of whether the current historical policy of China, South Korea and Japan creates an opportunity to develop a balanced assessment of World War II.

KEYWORDS: Japan, Korea, China, joint history research

Różnicowane spojrzenie na wspólną historię, w szczególności wydarzenia pierwszej połowy XX w., jest źródłem nieustannych spięć w regionie Azji Wschodniej. Konflikt wokół pamięci historycznej pomiędzy Japonią a Koreą Południową i Chińską Republiką Ludową wybuchł jednak dopiero po upływie prawie czterech dekad od zakończenia działań wojennych. Rozniecił go artykuł zamieszczony w czerwcu 1982 r. w japońskim dzienniku „Asahi”, z którego wynikało, że tamtejszy resort edukacji dąży do złagodzenia w podręcznikach szkolnych opisu inwazji i zbrodni dokonanych przez armię cesarską. W efekcie doszło do protestów – nie tylko w krajach poszkodowanych, ale także w samej Japonii. Dla uspokojenia nastrojów rząd Suzukiego Zenkō (1980–1982) wprowadził wówczas dodatkowe kryterium zatwierdzania podręczników, zobowiązując autorów do „uwzględniania w opisie wydarzeń z zakresu historii nowszej kwestii międzynarodowego porozumienia i współpracy w regionie Azji”<sup>1</sup>, co w połączeniu z kampanią przeciwko cenzurze prowadzoną przez historyka Ienagę Saburō przyczyniło się do zwiększenia informacji m.in. na temat ofiar tzw. masakry nankińskiej<sup>2</sup>. W początkach lat 90., kiedy

---

\* Artykuł na podstawie referatu wygłoszonego podczas III Ogólnopolskiej Konferencji Orientalistycznej „Pamięć historyczna w kulturach krajów Azji i Afryki” zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne i Wydział Orientalistyczny UW w dniach 18–19 kwietnia 2016 r. na Uniwersytecie Warszawskim.

<sup>1</sup> [www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/miyazawa.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/miyazawa.html) [11.02.2016].

<sup>2</sup> Na przełomie 1937 i 1938 r. Armia Cesarska dokonała w stolicy Republiki Chińskiej masowych mordów. Oddziały japońskie miały za zadanie wyłapać chińskich żołnierzy, którzy ukryli się wśród cywili, jednak w krótkim czasie okupacja Nankinu przerodziła się w krwawą jatkę, której ofiarami byli nie tylko jeńcy, ale także kobiety i dzieci. Trybunał Tokijski orzekł, że liczba zamordowanych wynosiła co najmniej 200 tys., z kolei trybunał wojskowy zorganizowany w 1947 r. w Nankinie oszacował, że liczba ofiar przekroczyła 300 tys. Zob. [www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/pdfs/rekishi\\_kk\\_j-2.pdf](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/pdfs/rekishi_kk_j-2.pdf)

rozgłosu nabrała kwestia „pocieszycielek” (*ianfu*) narodowości koreańskiej, w japońskich podręcznikach pojawiły się także wzmianki dotyczące przymusowej rekrutacji do wojskowych domów publicznych kobiet z terenów okupowanych przez Japonię. W większości podręczników zamieszczono również informacje na temat Jednostki 731 prowadzącej na terenie Mandżurii eksperymenty z bronią biologiczną i chemiczną. Udział socjalistów w rządzie koalicyjnym (z Partią Liberalno-Demokratyczną) zaowocował w sierpniu 1995 r. uchwaleniem przez Izbę Reprezentantów rezolucji zawierającej słowa przeprosin za czyny popełnione przez Japończyków w czasie wojny. Również w oświadczeniu ówczesnego premiera, Murayamy Tomiichiego (1994–1996), znalazło się stwierdzenie, że „wiele narodów, głównie azjatyckich, doznało ogromnych krzywd i cierpień z powodu japońskiej polityki kolonializmu i agresji”<sup>3</sup>. Przedstawianie historii Japonii w czarnych barwach rodziło sprzeciw kół prawicowych, wskazujących na konieczność rewizji świadomości historycznej ukształtowanej przez wyrok Międzynarodowego Trybunału Wojskowego dla Dalekiego Wschodu (zwanego potocznie Trybunałem Tokijskim; 1946–1948), m.in. przez przygotowanie nowego podręcznika, który umożliwiłby Japończykom „racjonalne” spojrzenie na przeszłość własnego kraju. Postulaty te spotkały się z kolei z ostrą krytyką państw azjatyckich zaniepokojonych możliwością odrodzenia się militarystyki w Japonii. Doniesienia na ten temat przyćmiły działania służące pojednaniu, w tym inicjatywy w zakresie wspólnego opisu dziejów najnowszych tego regionu.

#### JAPONIA-KOREA POŁUDNIOWA – PRÓBY WYPRACOWANIA WSPÓLNEJ OCENY WYDARZEŃ POD AUSPICJAMI WŁADZ

Zasługą rządu Murayamy było m.in. ustanowienie Ośrodka Dokumentacji Historii Azji<sup>4</sup> oraz uruchomienie Japońsko-Koreańskiego Forum Wspólnych Badań (jap. Nikkan Kyōdō Kenkyū Fōramu). Efektem badań realizowanych w latach 1995–2008, przy wsparciu Japońsko-Koreańskiej Fundacji Wymiany Kulturalnej była seria publikacji (ogółem 21 tomów) obejmujących problematykę historyczną, polityczną i gospodarczą, przegląd kontaktów kulturalnych, a także poświęconych Korei Północnej, w których opracowanie zaangażowało się ponad 200 badaczy z obu krajów<sup>5</sup>.

Współpracę tę podtrzymał następca Murayamy, premier Hashimoto Ryūtarō (1996–1998), który uzgodnił z prezydentem Kim Yōngsamem (1993–1998) utworzenie Japońsko-Koreańskiego Komitetu ds. Promocji Nauk Historycznych (jap. Nikkan Rekishi Kenkyū Sokushin ni kan suru Kyōdō Inikai)<sup>6</sup>. W raporcie tego organu, złożonym w maju 2000 r., wyrażona została potrzeba współdziałania w zakresie opracowania wspólnych materiałów dydaktycznych, nie znalazły się w nim jednak żadne konkretne propozycje, co zdaniem krytyków, świadczyło o tym, że był to raczej dialog pozorowany<sup>7</sup>. Warto jednak zauważyć, że przedsięwzięcie to miało swoją kontynuację w postaci Zjazdów Historyków Japońskich i Koreańskich (jap.

[11.02.2016]. Badacze japońscy podają liczby od 20 tys. do stu kilkudziesięciu tysięcy. Zob. Hata Ikuhiko, *The Nanking Atrocities: facts and fable*, w: „Japan Echo” 1998, nr 8.

<sup>3</sup> [www.mofa.go.jp/mofaj/press/danwa/07/dmu\\_0815.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/press/danwa/07/dmu_0815.html) [11.02.2016].

<sup>4</sup> [www.jacar.go.jp](http://www.jacar.go.jp) [11.02.2016].

<sup>5</sup> [www.jkcf.or.jp/projects/past/kaigi](http://www.jkcf.or.jp/projects/past/kaigi) [01.03.2016].

<sup>6</sup> [www.jcie.or.jp/thinknet/forums/k-j\\_history.html](http://www.jcie.or.jp/thinknet/forums/k-j_history.html) [01.03.2016].

<sup>7</sup> Lionel Babicz, *South Korea, Japan and China: In Search of Shared Historical Awareness*, [https://koreanstudiesaa.files.wordpress.com/2015/11/global\\_korea\\_proceedings\\_115-127\\_babicz.pdf](https://koreanstudiesaa.files.wordpress.com/2015/11/global_korea_proceedings_115-127_babicz.pdf) [12.03.2016].



Nikkan Rekishika Kaigi) organizowanych od 2001 r. co roku przy wsparciu władz obu krajów na przemian w Seulu i Tokio<sup>8</sup>.

Władze Japonii niechętnie angażowały się w dyskusję na temat podręczników na forum międzynarodowym. Kiedy we wrześniu 1997 r. z inicjatywy Koreańskiego Komitetu ds. UNESCO we współpracy z Instytutem Międzynarodowych Badań nad Podręcznikami Szkolnymi im. Georga Eckerta zorganizowane zostało w Seulu sympozjum poświęcone sytuacji podręcznikowej w Azji Wschodniej, Japoński Komitet ds. UNESCO nie wykazał zainteresowania współpracą, aczkolwiek w zjeździe tym, poza badaczami z Korei (a także Niemiec, Francji i Polski), wzięli udział historycy japońscy<sup>9</sup>. Współpracy bilateralnej nie służyły kontrowersyjne wypowiedzi konserwatywnych polityków, m.in. ministra oświaty Machimury Nobutaki, który w czerwcu 1998 r. stwierdził w parlamencie, że podręczniki japońskie prezentują mało zrównoważone, tzn. zbyt negatywne, podejście do historii, czego następstwem były naciski na wydawców w kierunku wykreślenia z podręczników niepożądanych fragmentów. Z drugiej strony, już w październiku tego roku przy okazji wizyty w Japonii prezydenta Republiki Korei, Kim Dae-junga (Kim Dae-dzunga), premier Obuchi Keizō (1998–2000) przeprosił za aneksję Korei, a w ogłoszonej wówczas deklaracji „Nowe Partnerstwo w XXI wieku” wyrażona została potrzeba prowadzenia wspólnych badań historycznych<sup>10</sup>. Weryfikacji wymagała m.in. kwestia *ianfu*. Wprawdzie w 1993 r. rzecznik rządu Japonii (szef Kancelarii Premiera), Kōno Yōhei, przyznał, że „tzw. stacje ukojenia (*ianjo*) były otwierane na wniosek ówczesnego dowództwa wojskowego i dawna armia japońska była zaangażowana w sposób bezpośredni lub pośredni w ich tworzenie i nadzorowanie, a także transport ‘pocieszycielek’”<sup>11</sup>, jednak brak ewidentnych dowodów potwierdzających „przymusowy werbunek” (*kyōsei renkō*) ze strony organów państwowych spowodował, że z japońskich podręczników zaczęto wycofywać informacje na ten temat. W 2001 r. o *ianfu* pisano już tylko w trzech podręcznikach gimnazjalnych (na siedem dopuszczonych do użytku w szkołach). Wzburzenie Koreańczyków wywołało ponadto zatwierdzenie wiosną tego roku „Nowego podręcznika do historii” opublikowanego przez wydawnictwo Fusōsha (subsydiumowane przez prawnicową gazetę „Sankei Shinbun”)<sup>12</sup>. Przeciwno kontrowersyjnemu podręcznikowi protestowano także w Chinach i samej Japonii. Zwracano uwagę, że ukazuje on wyższość japońskiej cywilizacji, prawomocność rządów kolonialnych, zaś posługiwanie się określeniem „wojna Wielkiej Azji Wschodniej” gloryfikowało militarystyczną przeszłość tego kraju. Na żądanie Seulu i Pekinu resort oświaty wymógł na autorach podręcznika wprowadzenie ponad 130 poprawek, czego efektem było m.in. dodanie informacji na temat koreańskiego ruchu oporu oraz uwypuklenie kwestii zbrodni w Nankinie. Modyfikacje te nie zostały uznane przez azjatyckich sąsiadów za satysfakcjonujące, bowiem ostatecznie nie znalazło się w nim ani słowo „agresja”, ani wzmianka na temat *ianfu*. Japońskie władze odmówiły jednak dalszej ingerencji w tekst,

<sup>8</sup> [www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/historian2013/](http://www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/historian2013/) [12.03.2016]. Zob. materiały z konferencji organizowanych w latach 2001–2007: Kibata Yōichi, Ha Sooncha (red.), *Nikkan rekishika no tanjō*, Tōkyō Daigaku Shuppankai, Tōkyō 2008.

<sup>9</sup> UNESCO, które było promotorem porozumienia w kwestii utworzenia komisji podręcznikowej pomiędzy Francją a Niemcami (1951), a następnie Niemcami i Polską (1975), dążyło do zainicjowania takiego dialogu także pomiędzy Japonią a Koreą Południową już pod koniec lat 60., jednak nie doszedł on do skutku ze względu na wewnętrzne japońskie spory podręcznikowe.

<sup>10</sup> [www.mofa.go.jp/region/asia-paci/korea/joint9810.html](http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/korea/joint9810.html) [15.03.2016].

<sup>11</sup> [www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/kono.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/kono.html) [15.03.2016].

<sup>12</sup> *Atarashii rekishi kyōkasho*, Fusōsha, Tōkyō 2001.

zastrzegając przy tym, że treści zawarte w tym podręczniku nie powinny być odbierane jako oficjalne stanowisko Japonii w kwestiach historycznych<sup>13</sup>. Mimo to koreański MSZ powołując się na „klauzulę stosunków dobrosąsiedzkich” z 1982 r., oświadczenie Murayamy z 1995 r. oraz „deklarację partnerstwa” z 1998 r., przedstawił kolejną listę niezbędnych poprawek (także w odniesieniu do innych japońskich podręczników do historii). Administracja Koizumiego Jun’ichirō (2001–2006) nie była skłonna do dalszych ustępstw (wprowadzono już tylko marginalne poprawki). Konflikt zaostrzyła ponadto wizyta złożona przez japońskiego premiera w świątyni Yasukuni w sierpniu 2001 r. Z uwagi na fakt, że wśród bohaterów narodowych czczonych w tej świątyni figurują także nazwiska osób sądzonych przez Trybunał Tokijski, wizytę tę uznano za wyraz hołdu wobec zbrodniarzy wojennych.

Sytuacja uległa zmianie po ataku terrorystycznym na World Trade Center, jak również w związku z rosnącym zagrożeniem ze strony Korei Północnej i potrzebą zacieśnienia współpracy w zakresie polityki bezpieczeństwa. Rozwiązanie, a przynajmniej wyciszenie sporu, konieczne było także ze względu na zbliżające się mistrzostwa świata w piłce nożnej, organizowane wspólnie przez Japonię i Koreę (maj–czerwiec 2002). W październiku 2001 r. w Seulu premier Koizumi oraz prezydent Kim Dae-jung ogłosili decyzję o powołaniu Japońsko-Koreańskiej Komisji ds. Badań nad Historią (jap. Nikkan Rekishi Kyōdō Kenkyū linkai). Rozpoczęła ona działalność w maju 2002 r. i obradowała do marca 2005 r. W jej skład weszło 22 członków (po połowie z każdego kraju) zgrupowanych w trzech sekcjach: (1) historii starożytnej, (2) historii średniowiecznej i nowożytnej oraz (3) historii nowszej i współczesnej. Strona koreańska usiłowała wydobycь zobowiązanie, że efekty prac Komisji znajdą odzwierciedlenie w szkolnych podręcznikach, rząd Japonii zwracał jednak uwagę, że nie może narzucić ich autorom formułowania określonych treści, a jedynie zasugerować wykorzystanie informacji, co do których obu stronom uda się osiągnąć konsensus, lub w przypadku różnicy zdań – przytoczenie obu wersji wydażeń<sup>14</sup>. Konstrukttywnej wymianie poglądów sprzyjać miał patronat Japońsko-Koreańskiej Fundacji Wymiany Kulturalnej, ale oficjalna atmosfera i nastawienie na ochronę interesów narodowych wpływało wyraźnie negatywnie na postępy prac. Problemem było już nawet uzgodnienie zagadnień badawczych, którymi komisja miałaby się zająć. Japońscy uczeni postulowali np. rozpatrzenie kwestii terytorialnych, tj. przynależności wysp Takeshima (kor. Tokto), natomiast Koreańczycy twardo obstawali przy stanowisku, że wyspy te są bez wątplenia własnością Korei i w zasadzie nie ma o czym dyskutować. Wyniki badań opublikowane zostały w czerwcu 2005 r. w wersji japońskiej i koreańskiej. W toku dyskusji zaznaczyły się tak znaczące różnice poglądów, że ostatecznie każda ze stron omawiała poszczególne zagadnienia w odrębnych artykułach, które następnie opatrywane były komentarzami strony przeciwnej, a w dalszej kolejności wyjaśnieniami autora tekstu. Całkowita objętość tych materiałów sięga 1400 stron. Ich autorami byli także badacze spoza ścisłego grona członków Komisji, na przykład do współpracy nad opracowaniem części poświęconej historii nowszej, tj. wydarzeniom po 1910 r., zaproszono 12 japońskich badaczy pomocniczych i 11 koreańskich, czego efektem było ponad 30 artykułów<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Gi-Wook Shin, Daniel C. Snider (red.), *History Textbooks and the Wars in Asia: Divided Memories*, Routledge, 2011, s. 253–254.

<sup>14</sup> [http://japanese.chosun.com/site/data/html\\_dir/2002/04/22/20020422000032.html](http://japanese.chosun.com/site/data/html_dir/2002/04/22/20020422000032.html) [11.03.2016].

<sup>15</sup> [www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/first/](http://www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/first/) [11.03.2016].

Rok 2005 przyniósł kolejną falę protestów w Korei, a także w Chinach, którą wywołały m.in. ponowne dopuszczenie do użytku szkolnego „Nowego podręcznika do historii”, spory terytorialne, jak również powtarzające się wizyty Koizumiego w Yasukuni. W lipcu 2005 r. Koizumi oraz prezydent Roh Moo-hyun (No Mu-hyŏn, 2003–2008) podjęli decyzję o kontynuowaniu wspólnych badań. Dwustronna komisja wznowiła jednak działalność dopiero w czerwcu 2007 r. (na co wpływ miały prawdopodobnie także kwestie personalne, tj. wybór nowego przewodniczącego zespołu japońskiego). Podobnie jak wcześniej, utworzone zostały trzy sekcje zajmujące się określonymi epokami w historii obu państw, a ponadto uformowana została czwarta sekcja, której zadaniem było rozpatrzenie problematyki podręczników (po stronie japońskiej została ona określona jako „podgrupa” – *shō gurūpu*). Chociaż prace zaplanowano jedynie na rok, Komisja zakończyła obrady z rocznym opóźnieniem, tj. w listopadzie 2009 r., natomiast raport w postaci artykułów o łącznej objętości ponad 2 200 stron ogłoszono w marcu 2010 r., co zbiegło się z obchodami związanymi z setną rocznicą aneksji Korei<sup>16</sup>.

W rzeczywistości jednym z niewielu konkretnych osiągnięć w zakresie ustalania faktów było odrzucenie hipotezy dotyczącej funkcjonowania na Półwyspie Koreańskim w IV–VI w. japońskiego przedstawicielstwa (Imna Ilbonbu) kontrolującego królestwa Paekche i Silla. Z kolei w sprawie aneksji Korei (1910–1945), strona japońska przyznała, że „istniały naciski ze strony ówczesnego rządu, aczkolwiek z punktu widzenia prawa porozumienie japońsko-koreańskie z 1905 r. oraz traktat o aneksji z 1910 r. zostały zawarte w sposób ważny”. Nie zgodzono się z opinią badaczy koreańskich, że brak podpisu króla Kojonga (1897–1907) przesądzał o nieważności tych porozumień, gdyż z dokumentów, takich jak np. „Zapiski codziennych przemyśleń” (*Ilŏngnok*)<sup>17</sup>, stanowiących świadectwo poglądów koreańskich władców na temat sytuacji państwa wynikało, że Kjong zaaprobował traktat dotyczący ustanowienia w 1905 r. japońskiego protektoratu, zaś jego podpis nie był, według obowiązującego w tym czasie prawa międzynarodowego, niezbędny<sup>18</sup>. Nie udało się także osiągnąć wspólnego podejścia do kwestii odnoszących się do wojny w Azji i na Pacyfiku, takich jak roboty przymusowe, czy *ianfu*. Duże rozbieżności stanowisk odnotowano także w sekcji analizującej problem podręczników, przy czym strona koreańska skupiła się w dużym stopniu na krytyce skrajnego przypadku, tj. podręcznika wydawnictwa Fusōsha<sup>19</sup>. Autorem tego podręcznika zarzucono m.in., że „odpowiedzialny za wywołanie agresywnej wojny” cesarz Shōwa (1926–1989) przedstawiany jest tam jako zwolennik pokojowych rozwiązań, zaś Japonia – jako wyzwoliciel Azji od mocarstw zachodnich. Strona koreańska podkreślała, że dopóki w części podręczników forsowana jest koncepcja „wojny Wielkiej Azji Wschodniej” i podejmowane są próby usprawiedliwiania polityki agresji, to pojednanie pomiędzy Japonią a Koreą nie jest możliwe. Przyznano wprawdzie, że inny podręcznik, wydawnictwa Tōkyō Shoseki (wykorzystywany przez ponad 50% gimnazjów), zawiera krytyczne uwagi m.in. na temat incydentu mandżurskiego<sup>20</sup>,

<sup>16</sup> [www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/second/](http://www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/second/) [11.03.2016].

<sup>17</sup> *Ilŏngnok* – kroniki dworskie prowadzone w latach 1760–1910 (początkowo jako prywatne zapiski króla Yŏngjo). W 2011 r. wpisane na Listę UNESCO „Pamięć Świata”.

<sup>18</sup> [www.jkcf.or.jp/history\\_arch/second/3-02j.pdf](http://www.jkcf.or.jp/history_arch/second/3-02j.pdf) [11.03.2016].

<sup>19</sup> W 2001 r. podręcznik ten użytkowało 0,039% japońskich gimnazjów, w 2005 – 0,4%, zaś w 2009 – 1,7%. Zob. [www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/second/2-4/](http://www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/second/2-4/) [15.03.2016].

<sup>20</sup> We wrześniu 1931 r. Armia Kwantuńska wysadziła w powietrze odcinek należącej do Japonii Kolei Południowomandżurskiej, oskarżając o sabotaż Chiny, co stało się pretekstem do zajęcia przez Japonię Mandżurii.

a także masakry nankińskiej (z zaznaczeniem, że przyniosła ponad 200 tys. ofiar wśród żołnierzy i ludności cywilnej), brakuje w nim jednak całościowego spojrzenia na sytuację skolonizowanej Korei. Oceniając prace sekcji podręcznikowej, jej sekretarz, Furuta Hiroshi, stwierdził, że podejście strony koreańskiej było bardzo wybiórcze i stronnicze<sup>21</sup>. Poza tym, Koreańczycy wychodzili z założenia, że problemem jest edukacja historyczna w Japonii i nie zgadzali się na analizowanie podręczników koreańskich, które z kolei strona japońska skrytykowała m.in. za brak informacji na temat rozwoju powojennych stosunków (dwukrotnie przewyższających czasowo okres kolonizacji), pacyfistycznej konstytucji Japonii, czy oświadczenia Murayamy z 1995 r. Napiętą atmosferę niewątpliwie wywoływały także działania administracji Abe Shinzō (2006–2007), w tym rewizja ustawy oświatowej, służąca promowaniu patriotycznej edukacji.

W opinii uczestników tego projektu, efektywność tego rodzaju przedsięwzięć poprawiłoby zaangażowanie w większym stopniu specjalistów, zajmujących się nie tylko badaniem historii, ale także problematyką świadomości historycznej, funkcjonowania organizacji pokojowych, prawa międzynarodowego, czy ruchu feministycznego (w związku z kwestią *ianfu*)<sup>22</sup>. Tymczasem, jak wspomina jeden z członków komisji, Kimura Kan, lwią część obrad zajęły jałowe spory, strona koreańska stała bowiem na stanowisku, że Japończycy forsują „wypaczony obraz dziejów” i koncentrowała się na korygowaniu go na „obraz właściwy”. Rezultaty tych prac sprowadzały się więc głównie do ujawnienia przepaści dzielącej oba narody w pojmowaniu historii<sup>23</sup>.

#### OFICJALNA WSPÓLPRACA BADACZY JAPOŃSKICH I CHIŃSKICH

Z inicjatywą utworzenia Wspólnej Japońsko-Chińskiej Komisji Badawczej (Nitchū Kyōdō Kenkyū Iinkai) wystąpił podczas wizyty w Pekinie w kwietniu 2005 r. minister spraw zagranicznych Japonii Machimura Nobutaka (były minister oświaty). Regularne wizyty premiera Koizumiego w świątyni Yasukuni, konflikt wokół japońskiego „Nowego podręcznika do historii”, protesty Chin wobec kandydatury Japonii na stałego członka w Radzie Bezpieczeństwa ONZ, a także spory o wyspy Senkaku (chiń. Diaoyu) bardzo zaogniły w tym czasie dwustronne stosunki i liczone, że tego rodzaju przedsięwzięcie wpłynie na ich poprawę. W skład komisji, utworzonej na mocy porozumienia zawartego w listopadzie 2006 r., weszło 20 historyków, po połowie z każdej ze stron<sup>24</sup>. W grudniu tego roku, w przemówieniu inauguracyjnym działalność Komisji przewodniczący zespołu chińskiego, Bu Ping, stwierdził: „W powojennej Japonii można usłyszeć opinie świadczące o wypieraniu się odpowiedzialności wojennej, podważany jest nawet fakt wywołania przez ten kraj agresywnej wojny, co w istotny sposób godzi w odczucia narodów pokrzywdzonych”<sup>25</sup>. Zadaniem komisji miało być w związku z tym „zebranie oraz przestudio-

<sup>21</sup> <http://sankei.jp.msn.com/politics/policy/100323/plc1003231938012-n1.htm> [25.03.2016].

<sup>22</sup> *Nitchūkan rekishi kyōkasho, naze konna ni mo surechigau*, w: „Chūō Kōron” 2013, nr 7, s. 44–53.

<sup>23</sup> Kimura Kan, *Nikkan rekishi ninshiki mondai to wa nani ka. Rekishi kyōkasho, 'ianfu', popyurizumu*, Minerva Shobō, Tōkyō 2015, s. 245–246.

<sup>24</sup> W przypadku Chin byli to głównie pracownicy Chińskiej Akademii Nauk Społecznych, a także Uniwersytetu Pekinńskiego, natomiast w zespole japońskim znaleźli się przedstawiciele uniwersytetów Tokijskiego, Keiō, Ibaraki, Osaka, Kiusiu, Gakushūin, Międzynarodowego Uniwersytetu Chrześcijańskiego (ICU) oraz Instytutu Obrony (NIDS). Do współpracy nad tekstami zaproszono ponadto badaczy pomocniczych – 19 z Chin i 8 z Japonii.

<sup>25</sup> [www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/jc\\_rekishi\\_01.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/jc_rekishi_01.html) [20.04.2016].

wanie wiarygodnych i zróżnicowanych materiałów źródłowych jako podstawy budowania wzajemnego zrozumienia i kontaktów, a także wspólnej świadomości historycznej”. Z kolei Kitaoka Shin’ichi, kierujący zespołem badaczy japońskich, wyraził nadzieję na zmniejszenie przepaści w postrzeganiu historii dzielącej oba kraje i zaznaczył, że są na to szanse, o ile dialog będzie oparty na faktach. Jak przekonywał, „nikt w Japonii nie zaprzecza, że w przeszłości kraj ten wysłał do Chin siły zbrojne, co spowodowało wiele ofiar wśród ludności chińskiej. I o ile osiągnięcie całkowitej zgodności poglądów jest nierealne, pewne uporządkowanie świadomości historycznej jest możliwe”<sup>26</sup>. Kitaoka zwrócił ponadto uwagę na znaczenie relacji japońsko-chińskich i ogromny potencjał dwustronnej współpracy, m.in. w zakresie polityki społecznej, surowcowej, czy ochrony środowiska, której nie powinny hamować kwestie historyczne.

Celem tego przedsięwzięcia z punktu widzenia Tokio miało być przede wszystkim odpolitycznienie debat historycznych i osadzenie „nieszczęśliwego okresu” (jap. *fukō na rekishi*) w szerszej perspektywie czasowej – 2000 lat wzajemnych kontaktów, a także ponad 60 lat pokojowej współpracy powojennej. Istotne znaczenie miało więc to, że prawie połowa członków komisji powołana została do zbadania dziejów poprzedzających wiek XIX, aczkolwiek po stronie chińskiej także w sekcji historii starszej znaleźli się głównie specjaliści dziejów najnowszych. W przypadku tej sekcji dominowało podejście tematyczne, natomiast w sekcji historii nowszej badania zostały rozłożone na trzy okresy: (1) od wojen opiumowych do incydentu mandzurskiego (1839–1931); (2) do zakończenia wojny japońsko-chińskiej (1931–1945); (3) okres powojenny. Ustalono, że każda ze stron opracuje po 3 teksty w ramach poszczególnych podokresów, następnie zostaną one wspólnie przedyskutowane, a w razie potrzeby w raporcie końcowym pod danym tekstem zamieszczone zostaną komentarze strony przeciwnej. Aby w tak pomyślanej „historii równoległej” możliwe było porównanie interpretacji wydarzeń, uzgodniono listę kluczowych zagadnień, do których badacze mieli się odnieść, a więc np. incydent na moście Marco Polo (1937)<sup>27</sup>, zbrodnie nankińskie, koncepcja „nowego porządku w Azji Wschodniej” Konoe Fumimaro (1938)<sup>28</sup>, czy projapońskie rządy Wang Jinwei’a w Chinach (1940–1944). Na wniosek strony chińskiej skupiono się na kontaktach dyplomatycznych oraz przebiegu działań wojennych z pominięciem głębszej analizy sytuacji wewnętrznej obu krajów. W opisie wydarzeń 1 poł. XX w. badacze japońscy kładli nacisk na przedstawienie procesów decyzyjnych, w tym problematykę ścierania się w Japonii stanowisk pomiędzy zwolennikami rozwiązań militarnych oraz pokojowych. Starali się również udowodnić, że incydent na moście Marco Polo wybuchł przypadkowo. Strona chińska skłonna była uznać taką ewentualność, jednocześnie jednak powołując się na dokument dotyczący planów strategicznych wobec Chin na rok 1937 (*Taishi sakusen keikaku*), w którym była mowa m.in. o okupacji Szanghaju i Nankinu, dowodziła, że działania, które podejmowano po tym incydencie, miały już charakter konsekwentnie realizowanej polityki agresji. Historycy japońscy odpowiadali, że tego rodzaju plany przygotowywane były przez dowództwo wojskowe w związku z ustalaniem budżetu i nie odzwierciedlały poglądów całego sztabu. Przekonywali, że Japonia nie planowała agresji i wojny totalnej,

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> W lipcu 1937 r. na przedmieściach Pekinu (most Marco Polo) doszło do starcia pomiędzy oddziałami japońskimi i chińskimi, które przerodziło się trwającą do 1945 r. wojnę z Chinami.

<sup>28</sup> „Nowy porządek w Azji Wschodniej” miał polegać na utworzeniu Wspólnoty Japonii, Mandżuko i Chin o charakterze politycznym, ekonomicznym, kulturalnym, pod przewodnictwem Japonii, przy jednoczesnym ograniczaniu wpływów państw zachodnich w tym regionie.

ale zgadzali się co do faktu, że strzelanina na moście Marco Polo posłużyła wojskom stacjonującym w Chinach Północnych, jak również zwolennikom rozszerzania działań na kontynencie w sztabie sił lądowych za punkt wyjścia do dalszych działań zmierzających do odsunięcia od władzy Czang Kaj-szeka (Jiang Jieshi) i zagarnięcia północnych rejonów Chin, zaś rząd Japonii, jak również środki masowego przekazu „dostroili się” do tych posunięć<sup>29</sup>.

Odnosząc się do „masakry nankińskiej”, strona japońska potwierdziła fakt dokonania masowych mordów na jeńcach i ludności cywilnej, zwracała jednak uwagę, że miały one miejsce zanim nastąpiło oficjalne wypowiedzenie wojny. Nie było wówczas przygotowanych planów polityki wobec okupowanych terenów, żołnierze nie otrzymali rozkazów dotyczących przestrzegania konwencji międzynarodowych, nie dysponowano też odpowiednią liczbą funkcjonariuszy żandarmerii Kenpeitai, których zadaniem byłoby czuwanie nad utrzymaniem dyscypliny. Stwierdzono także, że do rabunków i gwałtów przyczyniły się ewidentne braki aprowizacyjne. Ponadto poruszono kwestię strategii władz Republiki Chińskiej, które mimo braku szans na wygraną nie podjęły decyzji o kapitulacji, a wycofując wojska z oblężonego Nankinu, pozostawiły bez ochrony ludność cywilną. Co do liczby ofiar, przytoczono werdykt Trybunału Tokijskiego, tj. 200 tys., zaznaczono jednak, że część japońskich badaczy uważa, iż nie przekroczyła ona 20–40 tys., co wynika m.in. z odmiennego podejścia do zakresu czasowego, terytorialnego, statystyk ludnościowych oraz danych dotyczących pochówków. Również wśród badaczy chińskich pojawiły się głosy, że szacunki rządu 300 tys. ofiar mają raczej charakter symboliczny, podyktowany względami politycznymi, i w przyszłości zostaną prawdopodobnie zweryfikowane w oparciu o bardziej zaawansowane badania naukowe<sup>30</sup>. Oba zespoły zgodziły się, że nie należy w tym wypadku skupiać się na liczbach, lecz analizie czynników, które doprowadziły do tak wielkiej tragedii<sup>31</sup>. Badacze japońscy potwierdzili, że odpowiedzialność za straty poniesione w czasie walk przez Chiny, leżała generalnie po stronie Japonii<sup>32</sup>.

Zakończenie projektu zaplanowano na rok 2008, tj. 30. rocznicę podpisania japońsko-chińskiego traktatu pokojowego, ostatecznie jednak raport ogłoszony został w styczniu 2010 r. Władze Chin nie zgodziły się na upublicznienie części dotyczącej historii powojennej, w tym oceny Trybunału Tokijskiego oraz wydarzeń na placu Tian’anmen w 1989 r. Nie ujawniono także treści komentarzy do poszczególnych artykułów. Mimo wielu zastrzeżeń dotyczących ingerencji czynników politycznych w prace Komisji, już sam fakt podjęcia tego rodzaju współpracy oceniono jako istotny krok w kierunku pojednania<sup>33</sup>.

#### INICJATYWY ŚRODOWISK AKADEMICKICH I ORGANIZACJI POZARZĄDOWYCH

Pierwsze projekty wspólnych badań historycznych ze strony środowisk akademickich i organizacji pozarządowych wyprzedziły działania władz, sięgają bowiem samych początków konfliktu podręcznikowego. W 1982 r. Nishikawa Masao (specjalizujący się w historii Europy) utworzył Grupę Badawczą Historii Porównawczej oraz Porównawczej

<sup>29</sup> Hatano Sumio, *Kokka to rekishi*, Chūkō Shinsho, Tōkyō 2011, s. 232–233.

<sup>30</sup> Shōji Jun’ichirō, *Nitchū Rekishi Kyōdō Kenkyū o fukikaette. Sono igi to kadai*, w: *Nitchū Rekishi Kyōdō Kenkyū ‘Kingendaishi’ o yomu*, Bensei Shupan, Tōkyō 2010, s. 97.

<sup>31</sup> [www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/pdfs/rekishi\\_kk\\_j-2.pdf](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/pdfs/rekishi_kk_j-2.pdf) [20.04.2016].

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Bu Ping, *Chūnichi Rekishi Kyōdō Kenkyū wa jūyō na daiippo o fumidashita*, w: *Nitchū Rekishi Kyōdō Kenkyū ‘Kingendaishi’ o yomu*, op.cit., s. 245–247.

Edukacji Historycznej. Grupa ta, bazując na doświadczeniach polsko-niemieckich, zorganizowała w 1984 r. na Uniwersytecie Tokijskim sympozjum poświęcone odpowiedzialności wojennej i edukacji historycznej w Azji Wschodniej (jap. Higashi Ajia no Rekishi Kyōiku Shinpojiumu), którego owocem była publikacja „Wspólne dyskusje. Japonia, Chiny, Korea – historia własnego kraju, historia świata”<sup>34</sup>. Konferencje z udziałem wykładowców uniwersyteckich oraz nauczycieli szkół średnich z Japonii, Korei Południowej, Chin, a także Tajwanu, Wietnamu, czy Europy organizowane są odąd co 5 lat<sup>35</sup>.

Kolejnym przykładem współpracy zainspirowanej modelem polsko-niemieckim było Stowarzyszenie Badawcze ds. Wspólnego Japońsko-Koreańskiego Podręcznika do Historii (jap. Nikkan Gōdō Rekishi Kyōkasho Kenkyūkai) utworzone w 1990 r. przez Fujisawę Hōeia oraz Yi Tae-yōnga<sup>36</sup>. Organizacja ta działała do 1993 r. W tym czasie, jak już wspomniano, nagłośniona została kwestia przemocy seksualnej na terenach podbitych przez armię japońską, do czego przyczyniła się m.in. Konferencja Solidarności Azjatyckiej (Asian Solidarity Conference on the Issue of Military Sexual Slavery by Japan) zorganizowana po raz pierwszy w 1992 r. w ramach współpracy Koreańskiej Rady ds. Oddziałów Ochotniczych (Chōng Tae Hyōp), a także Japońskiego Stowarzyszenia Kobietych Organizacji Chrześcijańskich (Nihon Kirisutokyō Fujin Kyōfūkai)<sup>37</sup>. Ponadto, przedstawiciele środowisk akademickich Japonii, Chin i Korei podpisali w Jokohamie wspólną deklarację dotyczącą konieczności weryfikacji podręczników do historii.

W 1997 r. współpracę mającą na celu opracowanie pomocniczych materiałów edukacyjnych rozpoczęli także wykładowcy i doktoranci z uniwersytetów Tōkyō Gakugei oraz Seulskiego, przy współudziale nauczycieli szkół średnich. Efektem prac zespołu, który w ciągu kolejnych 10 lat rozrósł się do około 40 osób, była „Historia kontaktów japońsko-koreańskich. Od czasów najdawniejszych do współczesności”, skierowana do licealistów, nauczycieli, jak również szerokiego grona czytelników nie związanych bezpośrednio z edukacją, opublikowana w 2007 r. w dwóch wersjach językowych<sup>38</sup>. Jako górną cezurę przyjęto tu 2002 r., kiedy to Japonia i Korea były współorganizatorami pucharu świata w piłce nożnej. Kontynuację tego projektu stanowi „Nowsza historia Japonii i Korei” wydana w 2013 r.<sup>39</sup>. Współautor tych książek, Kimijima Kazuhiko, wspomina trudności związane m.in. z ustaleniem wspólnej terminologii, w tym próby doprecyzowywania ogólnikowego określenia „japoński imperializm” (kor. *ilche*, jap. *nit-tei*), nadużywanego przez historyków koreańskich<sup>40</sup>. Kontrowersyjna tematyka dotycząca przemocy seksualnej w czasie wojny została tu ujęta w następujący sposób: „Japońscy żołnierze, żandarmeria, urzędnicy, prywatni pośrednicy i inni sprowadzili 80–200 tys.

<sup>34</sup> *Kyōdō tōgi. Nihon, Chūgoku, Kankoku – jikokushi to sekashi*, Horopu Shuppan, Tokyo 1985.

<sup>35</sup> Hikakushi, Hikakurekishi Kyōiku Kenkyūkai (red.), *‘Jikokushi to sekaishi’ o meguru kokusai taiwa. Hikakushi, Hikaku Rekishi Kyōiku Kenkyūkai 30 nen no kiseki*, Wyd. V2 Solution, Tōkyō 2015.

<sup>36</sup> Nikkan Rekishi Kyōkasho Kenkyūkai (red.), *Kyōkasho o Nikkan kyōryoku de kangaeru*, Ōtsuki Shoten, Tōkyō 1993.

<sup>37</sup> Do 2016 r. odbyło się 14 takich konferencji, z udziałem uczestników z Azji Wschodniej, Południowo-Wschodniej, jak również Holandii.

<sup>38</sup> Rekishi Kyōiku Kenkyūkai (red.), *Nikkan kōryū no rekishi. Senshi kara gendai made. Nikkan rekishi kyōtsū kyōzai*, Meisekisho, Tōkyō 2007.

<sup>39</sup> Rekishi Kyōiku Kenkyūkai (red.), *Manabi, tsunagaru Nihon to Kankoku no kingendaishi – Nikkan kyōtsū rekishi kyōzai*, Meiseki Shoten, Tōkyō 2013.

<sup>40</sup> Kimijima Kazuhiko, *Nikkan rekishi kyōkasho no kiseki. Rekishi no kyōtsū ninshiki o motomete*, Suzusawa Shoten, Tōkyō 2009, s. 105.

kobiet koreańskich, okrutnie wyzyskiwanych jako ‘pocieszycielki’ armii japońskiej<sup>41</sup>. Warto przy tym wspomnieć o „Nowszej historii Japonii i Korei w świetle teorii gender” opracowanej przez działaczki japońskie i koreańskie, w której problem ten został omówiony szerzej<sup>42</sup>.

Ponadto od 1998 r. z inicjatywy historyków z uniwersytetów Hitotsubashi (Tokio) oraz Seulskiego, przy wsparciu Fundacji Mitsui rokrocznie organizowane są sympozja z udziałem badaczy z obu krajów w ramach Projektu Wspólnych Japońsko-Koreańskich Badań Historycznych (jap. Nikkan Rekishi Kyōdō Kenkyū Purojekuto). Od 2008 r. na Uniwersytecie Hitotsubashi wydawane jest także czasopismo „Nikkan Sōgo Ninshiki” (Wzajemna Świadomość Japonii i Korei)<sup>43</sup>. Poglębieniu porozumienia służyć ma również projekt badawczy pod kierunkiem wykładowcy tej uczelni, Yoshidy Yutaki, zaplanowany na lata 2014–2019<sup>44</sup>.

Kryzys w stosunkach z Koreą i Chinami wywołany zatwierdzeniem do użytku szkolnego podręcznika wydawnictwa Fusōsha uruchomił szereg inicjatyw ze strony organizacji pozarządowych. W czerwcu 2001 r. w Tokio zwołana została Nadzwyczajna Konferencja Solidarności Azjatyckiej pod hasłem „Nie zezwolimy na podręcznik naginający historię!” (*Rekishi Waikyoku Kyōkasho o Yurusanai! Ajia Rentai Kinkyū Kaigi*) z udziałem około 250 badaczy i działaczy społecznych z Japonii, a także Korei, Chin, Tajwanu, Filipin, Malezji i Indonezji<sup>45</sup>. W marcu 2002 r. w Nankinie zorganizowano forum „Świadomość Historyczna i Pokój w Azji Wschodniej”. Na bazie jego uczestników uformował się trójstronny Komitet ds. Opracowania Wspólnego Podręcznika do Historii, zaś efekt tych działań stanowi publikacja „Historia, która otworzy drogę ku przyszłości”, wydana w 2005 r. w wersji japońskiej, koreańskiej i chińskiej<sup>46</sup>. Nad przygotowaniem książki, mającej stanowić materiał pomocniczy w nauczaniu historii w szkołach średnich, pracowało 54 badaczy, nauczycieli szkół średnich i działaczy społecznych (14 z Japonii, 17 z Chin, 23 z Korei Południowej), w tym pracownicy Chińskiej Akademii Nauk Społecznych, Muzeum Pamięci Zbrodni Nankińskiej, uczelni koreańskich (m.in. uniwersytetów Sōnggyun’gwan, Yonsei oraz Seulskiego), japońskich (uniwersytety Waseda, Dōshisha, Aoyama) oraz członkowie Azjatyckiej Sieci Edukacji Historycznej (jap. Rekishi Kyōiku Ajia Nettowāku). Zasadniczą część tej publikacji składa się z czterech rozdziałów, opatrzonych sugestywnymi tytułami: (1) „Otwarcie portów i modernizacja”; (2) „Rozprzestrzenianie się japońskiego imperializmu i opór ze strony Chin oraz Korei”; (3) „Wojna agresywna, masowe ofiary”; (4) „Azja po II wojnie światowej”. W rozdziale 1., we fragmencie dotyczącym wojny japońsko-rosyjskiej (1904–1905), podczas której, jak podkreślono, terenem walk był obszar Korei i Mandżurii (a nie Japonia czy Rosja), przytoczone zostały poglądy ówczesnego japońskiego szefa dyplomacji, Komury Jutarō, który w 1903 r. tak uzasadniał konieczność interwencji zbrojnej:

<sup>41</sup> *Nikkan kōryū no rekishi*, op. cit., s. 272.

<sup>42</sup> Nikkan ‘Josei’ Kyōdō Rekishi Kyōzai Hensan Inkaei (red.), *Jendā no shiten kara miru Nikkan kingendaishi*, Nashinokisha, Tōkyō 2005.

<sup>43</sup> <http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/handle/10086/17441> [01.05.2016].

<sup>44</sup> [www.soc.hit-u.ac.jp/~politics/project.html](http://www.soc.hit-u.ac.jp/~politics/project.html) [03.05.2016].

<sup>45</sup> Ze względu na brak możliwości przyjazdu do Japonii badacze z Korei Północnej przesłali jedynie pisemne referaty. Zob. [www.jca.apc.org/keystone/K-ML200106/4012.html](http://www.jca.apc.org/keystone/K-ML200106/4012.html) [20.12.2015].

<sup>46</sup> Nitchūkan Sangoku Kyōtsū Rekishi Kyōzai Inkaei (red.), *Mirai o hiraku rekishi. Higashi Ajia sangoku no kingendaishi*, Kōbunken, Tōkyō 2005. W ciągu roku w Chinach sprzedano 120 tys. egzemplarzy tej książki, w Japonii – 70 tys., zaś w Korei – 60 tys.



Półwysp Koreański jest niczym ostry sztylet wynurzający się z kontynentu w kierunku centralnej Japonii. Niewiele oddalony od Tsushimy. Zajęcie tego półwyspu przez inne mocarstwa stanowić będzie zagrożenie dla bezpieczeństwa Japonii. Nie możemy na to pozwolić<sup>47</sup>.

W komentarzu zaznaczono jednak, że był to jedynie pretekst, by zagarnąć Koreę, bowiem nie istniało w tym czasie zagrożenie ze strony carskiej Rosji (w odróżnieniu od tego, co podawał „Nowy podręcznik do historii”<sup>48</sup>).

W rozdziale 2. zwrócono uwagę na różnice w historiografii japońskiej i koreańskiej, widoczne m.in. w posługiwaniu się odmiennymi terminami, tj. „przyłączenie” (jap. *heigō*) oraz „wymuszona okupacja” (kor. *Ilche Kanjōmgi*) w odniesieniu do polityki Japonii wobec Korei w latach 1910–1945. Wspomniano również o ruchach niepodległościowych w Korei i Chinach w 1919 r., a także nagonce wobec ludności koreańskiej i chińskiej zorganizowanej pod pretekstem uśmierzenia rebelii, do jakiej miało dojść tuż po trzęsieniu ziemi w regionie Kantō (Tokio i prefektury przyległe) w 1923 r., czego skutkiem miało być ponad 6 tys. ofiar w ludziach<sup>49</sup>.

W rozdziale 3. skoncentrowano się na opisie krzywd, jakie przyniosła trwająca około 15 lat japońska agresja wojenna (zapoczątkowana podbojem Mandżurii w 1931 r.). Podkreślano, że nazwa „wojna Wielkiej Azji Wschodniej” była jedynie przykrywką dla programu eksploatacji ekonomicznej zagarnianych terenów. Pisano o „masakrze nankińskiej” (podano liczbę ponad 200 tys. zabitych), ofiarach bombardowania Chongqing w latach 1938–1943, „tatyce spalonej ziemi” oraz wykorzystaniu przez Japonię broni biologicznej i chemicznej. Znalazły się tu informacje na temat Japońskiej Antywojennej Unii Ludowej (Nihon Jinmin Hansen Dōmei) organizowanej w Chinach od 1938 r., jak również chińskich i koreańskich kolaborantów współpracujących z reżimem japońskim. Zaznaczono przy tym, że także ludność Japonii była ofiarą tej wojny. Wspomniano o tragedii mieszkańców Okinawy, w tym „masowych samobójstwach”, w które zamieszana była armia japońska, oraz młodych pilotów kamikaze, w tym Koreańczyków, wcielanych do Specjalnych Oddziałów Szturmowych. Ponadto poruszono kwestię ofiar nalotów dywanowych, a także bomb atomowych zrzuconych przez Amerykanów na Hiroszimę i Nagasaki, nie tylko po to, „by przyspieszyć kapitulację Japonii, ale także by wyprzedzić Związek Radziecki w walce o prymat w powojennym świecie”<sup>50</sup>. W podsumowaniu tego rozdziału czytamy m.in.:

Japonia uważała się za „przywódcę Azji” i swoje panowanie nad innymi krajami azjatyckimi traktowała jako rzecz naturalną. Dokonując agresji, przysporzyła tym narodom ogromnych cierpień. Zastanówmy się, w kontekście historii Azji Wschodniej, w jakich okolicznościach narodził się japoński militarizm i jak można zapobiec wybuchowi nowych wojen? [...] Dlaczego naród japoński utracił zdolność racjonalnego myślenia i dał się wprząc w maszynę agresywnej wojny totalnej? W jaki sposób wykształcono w nim przekonanie o wyższości rasy japońskiej i uprzedzenia wobec innych nacji? Przeanalizujmy rolę sys-

---

<sup>47</sup> Cyt. za Nitchūkan Sangoku Kyōtsū Rekishi Kyōzai Linkai (red.), *Mirai o hiraku rekishi*, op. cit., s. 28.

<sup>48</sup> *Atarashii rekishi kyōkasho*, op. cit., s. 220–221, 225.

<sup>49</sup> Nitchūkan Sangoku Kyōtsū Rekishi Kyōzai Linkai (red.), *Mirai o hiraku rekishi*, op. cit., s. 82. Brakuje wiarygodnych danych dotyczących rzeczywistej liczby ofiar.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 156.

temu cesarskiego, dyktatury wojskowych oraz indoktrynacji w duchu militarystyki. [...] Podbite narody azjatyckie stoczyły zwycięską walkę z japońskim imperializmem i odegrały znaczącą rolę w światowym froncie antyfaszystowskim. [...] Japończycy powinni postawić się na miejscu narodów, wobec których dokonali agresji, zestawić własne doświadczenia zniszczeń wojennych z krzywdami, które sami wyrządzili. Tylko w ten sposób możliwe będzie pojednanie i budowa pokoju oraz dobrobytu nowej Azji Wschodniej<sup>51</sup>.

Rozdział 4. zawiera teksty na temat: (a) wczesnych lat powojennych, w tym reform okupacyjnych w Japonii, wyzwolenia, a następnie podziału Korei oraz powstania ChRL; (b) „wątpliwych rozliczeń Japonii z przeszłością”, w tym „podporządkowanego amerykańskim celom politycznym” Trybunału Tokijskiego, polityki wobec żołnierzy i robotników przymusowych z byłych kolonii japońskich – Korei i Tajwanu, oraz (c) problemu normalizacji stosunków pomiędzy krajami regionu Azji Wschodniej w warunkach zimnej wojny. Tekst główny uzupełniają „informacje w ramce”, w tym m.in. na temat procesu resocjalizacji japońskich zbrodniarzy wojennych przeprowadzonego w latach 1949–1956 przez władze ChRL. W epilogu omówiono pokrótce kwestie utrudniające osiągnięcie pojednania, takie jak brak rekompensaty dla indywidualnych ofiar zbrodni wojennych, unikanie przez rząd japoński odpowiedzialności za system przemocy seksualnej z okresu wojny w Azji i na Pacyfiku (przy tej okazji nadmieniono o bezkarności żołnierzy amerykańskich stacjonujących po wojnie na terenie Japonii i Korei, którzy również dopuszczali się gwałtów na lokalnych kobietach). Skrytykowano także tendencje do łagodzenia opisów przebiegu działań wojennych w japońskich podręcznikach do historii, czego przykładem był podręcznik wydawnictwa Fusōsha, który „usprawiedliwiał agresywną wojnę, a także politykę kolonializmu prowadzoną w przeszłości przez Japonię, naginał fakty, był przejawem szowinistycznej pogardy dla innych krajów oraz ciasnych poglądów nacjonalistycznych”<sup>52</sup>. Znalazły się tu również krytyczne uwagi na temat świątyni Yasukuni stanowiącej jeden z „duchowych filarów japońskiego militarystyki”, a z drugiej strony – zagadnienia związane z rozwojem ruchu antywojennego.

Publikację tę można uznać za zdecydowany krok w kierunku wypracowania wspólnego, w dodatku trójstronnego, spojrzenia na historię, aczkolwiek nie do końca okazał się on wspólny, skoro w zakończeniu wskazano, który zespół odpowiedzialny jest za ostateczne zredagowanie danego fragmentu (przykładowo rozdziały poświęcone zbrodniom wobec narodu chińskiego opracowali autorzy narodowości chińskiej). Jej wydźwięk jest zdecydowanie krytyczny wobec Japonii. Nie ustrzeżono się także szeregu błędów faktograficznych, eliminowanych w kolejnych wznowieniach.

Kontynuacją projektu realizowanego w ramach forum „Świadomość Historyczna i Pokój w Azji Wschodniej” jest dwutomowa „Nowa historia współczesna Azji Wschodniej”<sup>53</sup>. Zakres czasowy obejmuje tu okres od XVII w. do 2011 r., poprzedzającego wydanie tej książki. W tomie I. zastosowano porządek chronologiczny, zaś w tomie II. przedstawiono wybrane zagadnienia, jak np. zarys historii konstytucji, rozwój metropolii (na przykładach Szanghaju, Jokohamy, Pusanu), etapy rozbudowy transportu kolejowego, migracje ludności i rozwój studiów zagranicznych, relacje rodzinne i role płci, rozwój

<sup>51</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 221.

<sup>53</sup> Nitchūkan Sangoku Kyōtsū Rekishi Kyōzai Inkaei (red.), *Atarashii Higashi Ajia no kingendashi. Tēma de yomu hito to kōryū. Mirai o hiraku rekishi*, t. 1; *Kokusai kankei no hendō de yomu. Mirai o hiraku rekishi*, t. 2, Nihon Hyōronsha, Tōkyō 2012.

edukacji i kultury masowej, problematykę pamięci zbiorowej. W odróżnieniu od publikacji pilotażowej z 2005 r., wymieniono tu imiennie autorów poszczególnych rozdziałów, przy czym należy podkreślić, że wszystkie teksty podlegały dyskusjom, w celu uwzględnienia uwag badaczy reprezentujących pozostałe kraje. Interesującym źródłem informacji na temat procesu redagowania tej publikacji jest rozdział „Wojna a społeczeństwa. Doświadczenie i pamięć” opracowany przez badaczy koreańskich. Ponieważ, jak zaznaczono, zabrakło dostatecznej ilości czasu na przedyskutowanie tego fragmentu książki, na końcu tekstu zamieszczono również opinie członków komisji japońskiej i chińskiej. Trójstronne forum kontynuuje swoją działalność<sup>54</sup>, warto przy tym nadmienić, że w 2008 r. nawiązano współpracę z niemieckim Instytutem im. G. Eckerta. Jej owocem była m.in. konferencja zwołana w Tokio w 2011 r., w której wzięli udział także przedstawiciele Francji, Niemiec, Palestyny i Izraela. Wskazano wówczas m.in. potrzebę powołania instytucji na kształt Europejskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Historii (EUROCLIO)<sup>55</sup>.

Protesty przeciwko „Nowemu podręcznikowi do historii” stały się także bodźcem do nawiązania współpracy pomiędzy japońską Radą Nauczycieli Historii (Rekishi Kyōikusha Kyōgikai) oraz jej koreańskim odpowiednikiem. Od 2001 r. rokrocznie organizowane są wspólne sympozja, a ich efektem jest trzytomowe opracowanie zatytułowane „Twarzą w twarz – historia Japonii oraz Korei Południowej i Północnej”<sup>56</sup>. W książce tej, biorąc pod uwagę tytuł, ewidentnie zabrakło głosu przedstawicieli Korei Północnej, co można byłoby zniwelować np. zaproszeniem do współpracy nauczycieli szkół koreańskich prowadzonych w Japonii przez stowarzyszenie rezydentów propółnocnych Choch’ongnyōn (Chongryon, jap. Chōsen Sōren). Innym przykładem współpracy zapoczątkowanej w 2001 r., tym razem przez związki zawodowe nauczycieli (oddziały w miastach Hiroszima i Taegu), są książki wydane w dwóch wersjach językowych, mające stanowić materiały pomocnicze do historii, a mianowicie „Koreańskie misje dyplomatyczne do Japonii. Od inwazji Toyotomiiego Hideyoshiego na Koreę do relacji opartych na przyjaźni” z 2005 r.<sup>57</sup>

Ponadto w 2001 r. dzięki wsparciu finansowemu Fundacji Przyjaźni Japońsko-Chińskiej Sasakawy zainicjowany został cykl Konferencji Młodych Badaczy Historii<sup>58</sup>. Efektem tego projektu jest książka „Świadomość historyczna ponad granicami. Próba dialogu pomiędzy Japonią a Chinami” opublikowana w 2006 r. w dwóch wersjach językowych<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> W listopadzie 2015 r. forum zwołano na Okinawie. Zob. [www.ne.jp/asahi/kyokasho/net21/east-asia-forum-appeal.e.htm](http://www.ne.jp/asahi/kyokasho/net21/east-asia-forum-appeal.e.htm) [3.05.2016].

<sup>55</sup> W lipcu 2016 r. EUROCLIO było gospodarzem Międzynarodowej Konferencji na temat Edukacji Historycznej w Azji Wschodniej i Europie, zorganizowanej w Hadze.

<sup>56</sup> W 2006 r. ukazały się pierwsze dwa tomy, w których omówione zostały zagadnienia z zakresu dziejów obu krajów po czasy nowożytne, zaś w 2015 r. – obejmujące historię nowszą. Zob. Rekishi Kyōikusha Kyōgikai, Zenkoku Rekishi Kyōshi no Kai (red.), *Mukaiau Nihon to Kankoku Chōsen no rekishi kingendai hen*, Ōtsuki Shoten, Tōkyō 2015.

<sup>57</sup> Nikkan Kyōtsū Rekishi Kyōzai Sakusei Chiimu (red.), *Chōsen tsūshinshi: Toyotomi Hideyoshi no Chōsen shinryaku kara yūkō e. Nikkan kyōtsū rekishi kyōzai*, Meiseki Shoten, Tōkyō 2005.

<sup>58</sup> [www.spf.org/projects/project\\_1511.html](http://www.spf.org/projects/project_1511.html) [05.05.2016]. Fundacja Sasakawy (Nippon Zaidan) ustanowiona została przez biznesmena oskarżanego o zbrodnie wojenne Sasakawę Ryōichiego (1899–1995). Organizacja ta (niezależnie od kontrowersji związanych z osobą fundatora) jest uznanym sponsorem wielu projektów na rzecz pomocy humanitarnej oraz międzynarodowego porozumienia i pokoju.

<sup>59</sup> Liu Jie, Mitani Hiroshi, Yang Danqing (red.), *Kokkyō o koeru rekishi ninshiki. Nitchū taiwa no kokoromi*, Tōkyō Daigaku Shuppansha, Tōkyō 2006. Zob. wersję anglojęzyczną: Daqing Yang, Jie Liu, Hiroshi Mitani, Andrew Gordon (red.), *Toward a History Beyond Borders. Contentious Issues in Sino-Japanese Relations*, Harvard University Asia Center, Cambridge 2012.

Publikacja ta zawiera 13 artykułów autorstwa 8 badaczy japońskich i 3 chińskich, aczkolwiek należy zaznaczyć, że ci ostatni działali naukowo głównie poza Chinami<sup>60</sup>. Jej walorem jest wyważone, wsparte przy tym wypisami źródłowymi, spojrzenie na tak kontrowersyjne kwestie w historii wzajemnych stosunków, jak kolonizacja Tajwanu, 21 żądań wobec Chin, marionetkowy rząd Wang Jingwei'a, „Memorandum Tanaki”<sup>61</sup>, zbrodnie w Nankinie, problem świątyni Yasukuni, odszkodowania wojenne, czy podęczniki do historii. Kontynuacją tej inicjatywy jest wydana w 2009 r. książka „Świadomość historyczna roku 1945. Próba dialogu na temat ‘końca wojny’”, gdzie wśród autorów znalazło się 6 badaczy chińskich (tym razem reprezentujących także uczelnie chińskie, takie jak Uniwersytet Pekijski, czy szanghajski Uniwersytet Donghua), oraz 4 badaczy z Japonii<sup>62</sup>. Kolejna pozycja z tej serii to „Świadomość historyczna konfliktów i koegzystencji. 150 lat kontaktów japońsko-chińskich” wydana w 2013 r. w warunkach zaostrego sporu o wyspy Senkaku<sup>63</sup>. Składa się na nią 16 artykułów, opracowanych przez 8 badaczy chińskich (z takich placówek, jak Chińska Akademia Nauk Społecznych oraz Uniwersytet Pekijski), a także 8 badaczy japońskich (m.in. z uniwersytetów Tokijskiego, Japońskiego, Riukiuńskiego). Na uwagę zasługuje także praca zbiorowa pod redakcją Mitaniego Hiroshiego oraz Kim Tae-changa, zatytułowana „Dialog wokół historii Azji Wschodniej. Ponad granicami i pokoleniami”<sup>64</sup>, stanowiąca pokłosie sympozjum zorganizowanego w 2004 r. przez Forum Kioto z udziałem historyków i filozofów japońskich, koreańskich, a także chińskich. W opinii Mitaniego, ważnym osiągnięciem jest nie tyle uzyskanie wspólnych wniosków, co po prostu wskazanie, w których kwestiach pamięć historyczna tych państw jest odmienna i z czego te różnice wynikają<sup>65</sup>.

Pomimo szeregu inicjatyw w zakresie współpracy naukowej, spory wokół historii pomiędzy Japonią a Koreą Południową oraz Chińską Republiką Ludową przybierają w ostatnich latach na sile. Konflikty te spotęgowała w 2015 r. decyzja UNESCO o zarejestrowaniu na liście „Pamięć Świata” dokumentacji dotyczącej zbrodni w Nankinie. Jednym z bardziej drażliwych tematów pozostaje także kwestia *ianfu* rozpatrywana w kategoriach zbrodni przeciwko ludzkości.

Zdaniem chińskiego historyka Bu Pinga, mimo coraz większego zacieśniania wzajemnych kontaktów, polityczna i emocjonalna przepaść na tle historycznym pomiędzy Japonią a Chinami i Koreą Południową praktycznie uniemożliwia wytworzenie „świadomości

---

<sup>60</sup> Liu Jie oraz Yang Zhihui to wykładowcy Uniwersytetu Waseda w Tokio, zaś Yang Daqing – Uniwersytetu George’a Washingtona.

<sup>61</sup> Memorandum premiera Tanaki Giichiego (1927–1929) rozpoczynające się od słów: „Aby Japonia mogła podporządkować sobie świat, musi najpierw podbić Chiny...” i określane jako odpowiednik *Mein Kampf*, stanowiło prawdopodobnie podstawę sformułowania przez Urząd Oskarżycielski Trybunału Tokijskiego zarzutu „spisku w celu wywołanie agresywnej wojny”. Mimo przesłanek, że dokument ten był fałszerstwem, wzmianki na ten temat można było odnaleźć także w chińskich podęcznikach do historii.

<sup>62</sup> Liu Jie, Kawashima Shin (red.), *1945 nen no rekishi ninshiki. ‘Shūsen’ o meguru Nitchū taiwa no kokoromi*, Tōkyō Daigaku Shuppansha, Tōkyō 2009 (wersja chińska ukazała się w 2010 r.).

<sup>63</sup> Liu Jie, Kawashima Shin (red.), *Tairitsu to kyōzon no rekishi ninshiki. Nitchū kakei no 150 nen*, Tōkyō Daigaku Shuppansha, Tōkyō 2013 (wersja chińska ukazała się w 2015 r.).

<sup>64</sup> Mitani Hiroshi, Kim Tae-chang (red.), *Higashi Ajia rekishi taiwa. Kokkyō to sedai o koete*, Tōkyō Daigaku Shuppansha, Tōkyō 2007.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 13–14.

wspólnotowej<sup>66</sup>. Sceptyczny wobec szans na zredagowanie wspólnych podręczników do historii jest także uczestnik projektów japońsko-koreańskich Kimura Kan<sup>67</sup>, natomiast Kitaoka Shin'ichi podkreśla, że potrzeba rewizji pojmowania historii nie odnosi się wyłącznie do Japonii<sup>68</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Atarashii rekishi kyōkasho*, Fusōsha, Tōkyō 2001.
- Bu Ping, *Chūnichi Rekishi Kyōdō Kenkyū wa jūyō na daiippo o fumidashita*, w: *Nitchū Rekishi Kyōdō Kenkyū 'Kingendaishi' o yomu*, Bensei Shupan, Tōkyō 2010.
- Daqing Yang, Jie Liu, Hiroshi Mitani, Andrew Gordon (red.), *Toward a History Beyond Borders. Contentious Issues in Sino-Japanese Relations*, Harvard University Asia Center, Cambridge 2012.
- Gi-Wook Shin, Daniel C. Snieder (red.), *History Textbooks and the Wars in Asia: Divided Memories*, Routledge, 2011.
- Hata Ikuhiko, *The Nanking Atrocities: Facts and Fable*, w: „Japan Echo” 1998, nr 8.
- Hatano Sumio, *Kokka to rekishi*, Chūkō Shinsho, Tōkyō 2011.
- Hikakushi, Hikakurekishi Kyōiku Kenkyūkai (red.), *'Jikokushi to sekaishi' o meguru kokusai taiwa. Hikakushi, Hikaku Rekishi Kyōiku Kenkyūkai 30 nen no kiseki*, Wyd. V2 Solution, Tōkyō 2015.
- Kibata Yōichi, Ha Sooncha (red.), *Nikkan rekishika no tanjō*, Tōkyō Daigaku Shuppankai, Tōkyō 2008.
- Kimijima Kazuhiko, *Nikkan rekishi kyōkasho no kiseki. Rekishi no kyōtsū ninshiki o motomete*, Suzusawa Shoten, Tōkyō 2009.
- Kimura Kan, *Nikkan rekishi ninshiki mondai to wa nani ka. Rekishi kyōkasho, 'ianfu', popyurizumu*, Minerva Shobō, Tōkyō 2015.
- Kitaoka Shin'ichi, *Kokuren no seijiryokugaku*, Chūkō Shinsho, Tōkyō 2008.
- Kyōdō tōgi. Nihon, Chūgoku, Kankoku-jikokushi to sekashi*, Horopu Shuppan, Tokyo 1985.
- Liu Jie, Kawashima Shin (red.), *1945 nen no rekishi ninshiki. 'Shūsen' o meguru Nitchū taiwa no kokoromi*, Tōkyō Daigaku Shuppansha, Tōkyō 2009.
- Liu Jie, Mitani Hiroshi, Yang Daqing (red.), *Kokkyō o koeru rekishi ninshiki. Nitchū taiwa no kokoromi*, Tōkyō Daigaku Shuppansha, Tōkyō 2006.
- Liu Jie, Kawashima Shin (red.), *Tairitsu to kyōzon no rekishi ninshiki. Nitchū kakei no 150 nen*, Tōkyō Daigaku Shuppansha, Tōkyō 2013.
- Mitani Hiroshi, Kim Tae-chang (red.), *Higashi Ajia rekishi taiwa. Kokkyō to sedai o koete*, Tōkyō Daigaku Shuppansha, Tōkyō 2007.
- Nikkan 'Josei' Kyōdō Rekishi Kyōzai Hensan Inkaikai (red.), *Jendā no shiten kara miru Nikkan kingendaishi*, Nashinokisha, Tōkyō 2005.
- Nikkan Kyōtsū Rekishi Kyōzai Sakusei Chiimu (red.), *Chōsen tsūshinshi: Toyotomi Hideyoshi no Chōsen shinryaku kara yūkō e. Nikkan kyōtsū rekishi kyōzai*, Meiseki Shoten, Tōkyō 2005.
- Nikkan Rekishi Kyōkasho Kenkyūkai (red.), *Kyōkasho o Nikkan kyōryoku de kangaeru*, Ōtsuki Shoten, Tōkyō 1993.
- Nitchūkan rekishi kyōkasho, naze konna ni mo surechigau*, w: „Chūō Kōron” 2013, nr 7.
- Nitchūkan Sangoku Kyōtsū Rekishi Kyōzai Inkaikai (red.), *Atarashii Higashi Ajia no kingendaishi. Tēma de yomu hito to kōryū. Mirai o hiraku rekishi*, t. 1; *Kokusai kankei no hendō de yomu. Mirai o hiraku rekishi*, t. 2, Nihon Hyōronsha, Tōkyō 2012.
- Nitchūkan Sangoku Kyōtsū Rekishi Kyōzai Inkaikai (red.), *Mirai o hiraku rekishi. Higashi Ajia sangoku no kingendaishi*, Kōbunken, Tōkyō 2005.

<sup>66</sup> Nitchūkan Sangoku Kyōtsū Rekishi Kyōzai Inkaikai (red.), *Atarashii Higashi Ajia no kingendaishi*, op. cit., t. 2, s. 225.

<sup>67</sup> Kimura Kan, op. cit., s. 248.

<sup>68</sup> Kitaoka podaje przykład muzeum upamiętniającego bohaterską walkę armii chińskiej z japońskim najeźdźcą (usytuowanego pod Pekinem, w pobliżu mostu Marco Polo), gdzie nie wspomina się, że w rzeczywistości walki te toczyły wojska Czang Kaj-szeka. Zob. Kitaoka Shin'ichi, *Kokuren no seijiryokugaku*, Chūkō Shinsho, Tōkyō 2008, s. 225; [www.1937china.com/zjbg/](http://www.1937china.com/zjbg/) [20.05.2016].

- Rekishi Kyōiku Kenkyūkai (red.), *Nikkan kōryū no rekishi – senshi kara gendai made. Nikkan rekishi kyōtsū kyōzai*, Meisekisho, Tōkyō 2007.
- Rekishi Kyōiku Kenkyūkai (red.), *Manabi, tsunagaru Nihon to Kankoku no kingendaishi – Nikkan kyōtsū rekishi kyōzai*, Meiseki Shoten, Tōkyō 2013.
- Rekishi Kyōikusha Kyōgikai, Zenkoku Rekishi Kyōshi no Kai (red.), *Mukaiiau Nihon to Kankoku Chōsen no rekishi kingendai hen*, Ōtsuki Shoten, Tōkyō 2015.
- Shōji Jun'ichirō, *Nitchū Rekishi Kyōdō Kenkyū o fukikaette. Sono igi to kadai*, w: *Nitchū Rekishi Kyōdō Kenkyū 'Kingendaishi' o yomu*, Bensei Shupan, Tōkyō 2010.

ŹRÓDLA INTERNETOWE

- Babicz Lionel, *South Korea, Japan and China: In Search of Shared Historical Awareness*, [https://koreanstudiesaa.files.wordpress.com/2015/11/global\\_korea\\_proceedings\\_115-127\\_babicz.pdf](https://koreanstudiesaa.files.wordpress.com/2015/11/global_korea_proceedings_115-127_babicz.pdf) [12.03.2016].
- [www.1937china.com/zjbg/](http://www.1937china.com/zjbg/) [20.05.2016].
- <http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/handle/10086/17441> [1.05.2016].
- [www.jacar.go.jp](http://www.jacar.go.jp) [11.02.2016].
- [http://japanese.chosun.com/site/data/html\\_dir/2002/04/22/20020422000032.html](http://japanese.chosun.com/site/data/html_dir/2002/04/22/20020422000032.html) [11.03.2016].
- [www.jca.apc.org/keystone/K-ML200106/4012.html](http://www.jca.apc.org/keystone/K-ML200106/4012.html) [20.12.2015].
- [www.jcie.or.jp/thinknet/forums/k-j\\_history.html](http://www.jcie.or.jp/thinknet/forums/k-j_history.html) [01.03.2016].
- [www.jkcf.or.jp/history\\_arch/second/3-02j.pdf](http://www.jkcf.or.jp/history_arch/second/3-02j.pdf) [11.03.2016].
- [www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/historian2013/](http://www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/historian2013/) [12.03.2016].
- [www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/first/](http://www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/first/) [11.03.2016].
- [www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/second/](http://www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/second/) [11.03.2016].
- [www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/second/2-4/](http://www.jkcf.or.jp/projects/kaigi/history/second/2-4/) [15.03.2016].
- [www.jkcf.or.jp/projects/past/kaigi](http://www.jkcf.or.jp/projects/past/kaigi) [01.03.2016].
- [www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/jc\\_rekishi\\_01.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/jc_rekishi_01.html) [20.04.2016].
- [www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/pdfs/rekishi\\_kk\\_j-2.pdf](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/china/pdfs/rekishi_kk_j-2.pdf)
- [www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/kono.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/kono.html) [15.03.2016].
- [www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/miyazawa.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/miyazawa.html) [11.02.2016].
- [www.mofa.go.jp/mofaj/press/danwa/07/dmu\\_0815.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/press/danwa/07/dmu_0815.html) [11.02.2016].
- [www.mofa.go.jp/region/asia-paci/korea/joint9810.html](http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/korea/joint9810.html) [15.03.2016].
- [www.ne.jp/asahi/kyokasho/net21/east-asia-forum-appeal.e.htm](http://www.ne.jp/asahi/kyokasho/net21/east-asia-forum-appeal.e.htm) [03.05.2016].
- <http://sankei.jp.msn.com/politics/policy/100323/plc1003231938012-n1.htm> [25.03.2016].
- [www.soc.hit-u.ac.jp/~politics/project.html](http://www.soc.hit-u.ac.jp/~politics/project.html) [03.05.2016].
- [www.spf.org/projects/project\\_1511.html](http://www.spf.org/projects/project_1511.html) [05.05.2016].

## PODRÓŻE INTELEKTUALNE. PROLOG\*

W imię Boga Miłosiernego Litościwego! Chwała Bogu – Sprawcy tego, co zmysłowe i co umysłowe, Celowi wszystkiego, czego można pragnąć i o co można prosić. Błogosławieni wybrańcy spośród Jego sług, przewodnicy stworzeń ku ich Początkowi i Powrotowi, zwłaszcza pan wybranych Muḥammad, posłany do wszystkich spośród „obu ciężarów”<sup>1</sup>. Boże! Pozdrów jego i niepokalane dusze spośród Ludzi Domu [tj. szuytów] oraz jego potomków i jasne dusze spośród jego przodków i następców.

Zatem ten oto potrzebujący łaski Niepotrzebującego, Muḥammad znany jako Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī mówi: często sądzi się, że szczęście to osiągnięcie stopni zmysłowych oraz dotarcie do najwyższych poziomów wyobrazeniowych, ale jakże jasne jest dla kogoś, kto bada te sprawy i jest bystry w poznawaniu, że krótkotrwałe radości i natychmiastowe zmysłowe zaspokojenie nie są tym, co przynosi szczęście i umysłową rozkosz. Widać bowiem wyraźnie, że boski spokój jest niedostępny dla kogoś, kto jest pochłonięty i odurzony tymi sprawami i że nie zechce w nim zagościć boskie poznanie. Bez stawienia oporu światowym ambicjom i bez starcia się z przemijającymi pragnieniami niemożliwa jest szczerłość i czystość duchowych zamiarów, ponieważ wypływają one ze środka substancji umysłowej<sup>2</sup> i to dzięki nim ma się nadzieję na osiągnięcie prawdziwego szczęścia oraz łączności z niebiańską łaską, która zdejmuje ślepotę z oczu duszy – ślepotę tkwiącą w niej od narodzin z powodu zamknięcia w świecie wygnania (*‘ālam al-ġurba*), jej bytowania w krainie cielesności i uwięzienia uniemożliwiającego jej oglądanie nieprzemijającego piękna i wieczystego majestatu.

Bez wątpienia ostateczny cel możliwy do osiągnięcia dla każdego z bytów to szczególnie dla niego doskonałość i to, co mu odpowiada. Za każdym razem, gdy dane stworzenie temu celowi uwłacza, jest to niedoskonałość i zniekształcenie istniejącej w nim prawdy – nawet jeśli jest ono doskonałością w stosunku do tego, co w porządku istnienia jest od niego niższe. A więc nie ma takiego, nawet najpodlejszego stworzenia, które nie byłoby w stanie osiągnąć celu, który jest mu dany w jego naturze, jeśli tylko nie utrudni mu tego jakaś przeszkoda. Natomiast gatunek ludzki posiada szczególną doskonałość właściwą swojej naturze i zasadzie swojej rzeczywistości, której żadna wyższość nie przewyższy i żadne pierwszeństwo nie wyprzedzi. Doskonałością tą jest łączność ze światem inteligibiliów, przebywanie w bliskości Boga i oddzielenie od rzeczy materialnych. I chociaż

\* Poniższe tłumaczenie oparte jest na arabskim tekście *Podróży intelektualnych* Sadry, pochodzącym z kanonicznego wydania tego dzieła pod redakcją M.R. Muzaḥfara: Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikma al-muta‘āliyya fi-l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a*, red. Riḍa Luṭfī i in., „Wstęp” Šayḥ Muḥammad Riḍa Muzaḥfar, 3 wyd., Dār Iḥya al-Turāth al-‘Arabī, Teheran 1383 LH [1981]), s. 1–12. Informacje o autorze zawarte są w artykule pt. *Mullā Ṣadrā (1572–1640) – wprowadzenie do życia i myśli filozofa perskiego* w obecnym numerze PO.

<sup>1</sup> W oryginale: *kaffat at-taqalayn*. Jest to nawiązanie do koranicznego określenia „dwa ciężary” (zob. np. Koran 55:31. Wszystkie cytaty koraniczne podaję za przekładem Józefa Bielawskiego, *Koran*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986), które zdaniem zdecydowanej większości komentatorów odnosi się do dwóch klas stworzeń, tj. dzinnów i ludzi.

<sup>2</sup> Tj. z duszy rozumnej.

ze względu na pozostałe władze człowiek współuczestniczy z innymi bytami, które pod danym względem są z nim równe lub od niego niższe, to znaczy z pozostałymi ciałami uczestniczy w przebywaniu w miejscu i przestrzeni, z roślinami w odżywianiu i wzroście, z nierozumnymi zwierzętami w życiu dzięki oddychaniu, w ruchu zgodnie z wolą oraz w zmysłach, to jednak tamta właściwość [tj. szczególna człowiekowi doskonałość] aktualizuje się poprzez nauki i wiedzę oraz oderwanie się od błyskotek<sup>3</sup>.

[Twierdząc] zatem: ponieważ istniała mnogość nauk i wielorakie były sposoby poznania, a opanowanie ich wszystkich było niemożliwe albo przynajmniej trudne, dlatego też pomnożyły się wysiłki w tym zakresie, podobnie do mnożenia się sposobów uprawiania rzemiosł wśród ludzi tego świata. Tak więc uczeni pogrupowali się w liczne frakcje i „podzielili się na różne sekty”<sup>4</sup>, zwracając się w kierunku nauk rozumowych lub przekazanych, nauk pobocznych i podstawowych, [w językoznawstwie:] składni, fleksji i zasad, [w prawie:] jurysprudencji, biografii mężów i teologii.

A zatem jest niezbędne dla człowieka rozumnego, aby całym sobą zwrócił się ku temu, co najważniejsze i aby mocno baczył na to, by poświęcić swe życie zdobyciu tego, co najpełniej doskonali jego istotę – gdy już utrwalone w nim zostaną inne nauki i dziedziny poznania w takim stopniu, by potrzeby tego i tamtego życia zostały zaspokojone i gdy odetnie się od tego, co utrudnia mu dotarcie do etapu właściwego postępowania i Dnia Ostatecznego. Ta [najważniejsza rzecz] ma związek z naukami, a zdobycie tego, co najpełniej doskonali istotę człowieka, możliwe jest dzięki udoskonaleniu jednej z dwóch władz, z których pierwsza prowadzi istotę człowieka i jego oblicze ku Bogu, a druga nakierowuje to wszystko, co nie stanowi jego istoty, oraz jego oblicze ku stworzeniu. A jest nią [tzn. tą właściwą władzą] myślenie teoretyczne stanowiące rdzeń jego istoty, które osiąga jest bez połączenia i relacji z ciałem i bycia przez nie aktualizowanym.

Nie istnieje żadna nauka, za wyjątkiem boskiej mądrości, której nie byłoby potrzebne wprowadzenie przez ciało i jego władze i która nie byłaby związana z nim i jego pragnieniami. Nie ma takiej nauki, oprócz czystych nauk rozumowych, która dbałaby o udoskonalenie rdzenia ludzkiej istoty i usunięcie wad, kiedy ta odetnie się od świata i jego zawartości, powróci do źródła rzeczywistości i w całości zwróci się do swojego Stwórcy i swojej Przyczyny, Dawcy jej istnienia, Hojnie Obdarowującego. [Ta najdoskonalsza z nauk] to nauka o Bogu i Jego przymiotach, aniołach, księgach i posłańcach, o najdoskonalszym sposobie, w jaki wypływają z Niego rzeczy, o najwyższym porządku, sposobie działania Jego opatrności i Jego wiedzy o nim [tj. o tym porządku], o Jego przewodnictwu pozbawionym wad i zaniechań, zawsze doskonałym i zawsze trwającym. To także nauka o duszy i jej wędrówce do Tamtego Świata, jej połączeniu z najwyższymi dostojnikami<sup>5</sup> i zerwaniu więzów z materią, ponieważ to dzięki tej nauce odbywa się przeprawa przez cieśniny możliwości i wybawienie od wstrząsów dwóch zdarzeń [tj. narodzin i śmierci], zanurzenie w morzu anielskiego świata i zespolenie się z mieszkańcami świata boskiego rozkazu, uwolnienie z więzienia żądz, miotania się w osłepieniu oraz przyjmowania skutków ruchu i rozkazów sfer niebieskich. Jeśli jednak nauki, które za nią stoją, stanowią środek do jej opanowania, to są dla niej pożyteczne, te natomiast, które nie są do niej środkiem, jak gramatyka i językoznawstwo, poezja i różnorakie

<sup>3</sup> Tj. od życia ziemskiego, por. np. Koran 43:35.

<sup>4</sup> Koran 23:53.

<sup>5</sup> Ar. *malā al-‘alā* – grupa aniołów pozostających na wysokościach, por. Koran 37:8, 38:69. Hadisy opowiadające o tych aniołach można spotkać w wielu źródłach.



rodzaje nauk, są rzemiosłami i sztukami jak pozostałe rzemiosła i umiejętności<sup>6</sup>. Natomiast pobożne praktyki i cześć oddawana sercem i ciałem są konieczne, aby oczyścić duszę przez wypełnianie nakazów prawa i cielesną ascezę; aby uniemożliwić jej przyjęcie formy podatnej na ciało i jego pragnienia (z uwagi na działanie duszy w ciełe i skłonność ku jego namiętnościom i pragnieniom oraz fascynację jego potrzebami); i aby nie utwierdziła się w niej skłonność do ulegania żądaniom ciała, która odgrodziłaby ją, gdy umrze ciało, od przyjemności jej właściwych, tj. sąsiedowania z blisko dopuszczonymi [aniołami]<sup>7</sup>, oglądu pięknych spraw i światła świętych. Wtedy bowiem nie będzie z nią [ziemskiego] ciała, by ją rozpraszać, jak zwykle sprawiać, że zapominała. Dlatego z łaski i prawa miłosiernego Boga wypływa rozkaz, żeby władze duszy nakłaniającej do zła<sup>8</sup> były posłuszne duszy uspokojonej<sup>9</sup> w tym, co się tyczy nakazów religii i boskich rozporządzeń. Jest to ćwiczenie dla ciała i jego pragnień oraz wysiłek dla ludzkiej duszy i walka z jego [tj. człowieka] wrogami spośród niektórych z jego władz, by złączyły się z nią [tj. duszą uspokojoną] na drodze kierowania ku Prawdzie ze świata ułudy i jaskini próżnych złudzeń i nie przeszkadzały jej, ale żeby towarzyszyły jej do upragnionego celu.

Następnie [twierdzą]: we wcześniejszych okresach, od wczesnej młodości i czasów największego rozkwitu, przeznaczałem siły w mierze, w jakiej zostałem wyposażony w zdolności, na studiowanie metafizyki i w stopniu odpowiednim do moich wysiłków wyniosłem z tego wielorakie korzyści. Śledziłem dzieła wcześniejszych mędrców i późniejszych uczonych, przejmując wyniki ich przemyśleń i poglądów oraz korzystając z oryginalności ich tajemnic. Opanowałem to, co znalazłem w księgach Greków, najświetniejszych spośród nich, w sposób, który wydobywa sedno z każdego rozdziału, unikając rozwlekłej mowy. Stroniłem też w tym od górnolotnych aspiracji przy równoczesnym ograniczonym działaniu i od pokazów gadulstwa w dyskusjach, gdy zbliża się Godzina i Wyznaczony Termin, oraz od pragnienia iluzorycznej pozycji i tęsknoty za wymyślnym przewodem bez zdobycia dla siebie jakiegokolwiek wiedzy i bez osiągnięcia konkluzji w dyskusji.

Jak widać po większości „synów czasu”, którzy zajmują się księgami nauk i gnozy, na początku z całą powagą zmagają się z dziełami mędrców i niezmiernie trują nad pracami uczonych, a następnie szybko nasycają się kęsem każdej z nauk i czują się napojeni łykiem z każdego pucharu, ponieważ nie znaleźli w nich tego, co ich zwabiło. Ich chęci podobne są do żądy impotent, a ich pragnienie jest pragnieniem niemowlęcia, dlatego też nie osiągają wielkiego udziału w nauce, a żaden zagubiony i nieszczęśliwy spośród nich nie staje się szczęśliwie widzącym. Zamiast tego widzisz, że oddający się [tym naukom] poświęcają całe życie na trwające dzień i noc dyskusje i powtarzanie, a pod koniec dnia wracają z pustymi rękami, stając się miejscem wstydu i hańby. Wspomniani są oni w słowach Najwyższego:

Powiedz, czyż ja mam wam obwieścić o tych, którzy ponieśli największą stratę przez swoje czyny? O tych, których wysiłek zagubił się w życiu tego świata, gdy tymczasem sądzili, iż czynią dobrze?<sup>10</sup> Niech Bóg wybawi nas od tego ciężkiego położenia i ponurej ciemności!

<sup>6</sup> Tzn. są bezużyteczne z punktu widzenia dochodzenia do wiedzy metafizycznej.

<sup>7</sup> Chodzi o grupę aniołów wzmiankowaną w Koranie, por. np. Koran 4:172.

<sup>8</sup> *Nafs ammāra* – dosł. ‘dusza, która pobudza do złego’ (Koran 12:53), dusza opanowana przez zmysły, żądze.

<sup>9</sup> *Nafs muṭma’ina* – dusza zadowolona, uspokojona (Koran 89:27).

<sup>10</sup> Koran 18:103–104.

W wypełnionym po brzegi morzu mądrości natrafiłem na muszle nauki wsparte na filarach olśniewających dowodów, wypełnione klejnotami znakomitych i błyskotliwych uwag i skryte w nich świetliste perły subtelności. Przez długi czas wahałem się i powstrzymywałem swoje strzały i rozkazy duszy, byłem w wewnętrznym konflikcie co to tego, co wiedziałem, z powodu miłości do pragnących odpowiedzi i tych, których celem jest odnalezienie prawdy – [zastanawiałem się,] czy mam przepołowić te cenne muszle i wydobyć z nich drogocenne perły znaczeń, oczyścić w nich filtrem myśli to, co czyste i pozbyć się tego, co brudne, przesiać przez sito natury, oddzielając wnętrze od tego, co na zewnątrz, i ułożyć wyczerpującą księgę, która obejmowałaby to, co znalazłem w dziełach poprzedników, składającą się ze streszczenia opinii perypatetyków, wyboru intelektualnych intuicji iluminacjonistów spośród mędrców stoickich<sup>11</sup> oraz innych zagadnień, które nie znalazły się w książkach uczonych różnych specjalności ubiegłych epok oraz unikalnych punktów, do których nie dotarł żaden z uczonych [minionych] czasów, [księgę] której nie dopuścili dotąd obroty nieba ani nie widział niczego podobnego do niej świat ruchów. Jednak osiągnięcie celu uniemożliwiały mi przeciwności, codzienność wymierzała we mnie ciosy przeszkód, uniemożliwiając mi trafienie w cel.

Zaiste, dni zmuszały mnie do beczynnego spoczynku i uniemożliwiały powstanie z miejsca, a eon<sup>12</sup> odgradzał mnie od realizacji pragnienia. Widziałem wrogość eonu, który wychowuje ignorantów i nikczemników, oraz ogień ignorancji i zbląkania, który rozniecił się z powodu nędznego stanu mężów.

Byłem nękany towarzystwem ludzi, od których odstąpił rozum; których oczy były zamknięte na zrozumienie światła mądrości i jej tajemnic; ich wzrok zmacony – niczym wzrok nietoperzy – światłami wiedzy i jej blaskiem<sup>13</sup>. Za niebezpieczną innowację uwa-

<sup>11</sup> Nieco światła na to dość osobliwe określenie rzuca następująca uwaga S. H. Nasra: „Mułła Sadra do pewnego stopnia był również pod wpływem niektórych elementów stoickiej logiki i filozofii przyrody, prawdopodobnie dzięki takim pośrednim źródłom, jak pisma Galena. Jednak najbardziej zdumiewające jest używanie przez niego słowa stoik/stoicki (*riwāqī*) w sposób będący zwieńczeniem tradycji, która wyprzedza go o kilka wieków. Mimo kilku ostatnich prac nad stoicyzmem w islamie nie wiadomo jeszcze, w jaki sposób termin *riwāqī* stopniowo zaczął oznaczać w późniejszych szkołach filozofii islamu najbardziej wzniosłą i wysublimowaną teozofię stojącą wyżej nie tylko nad perypatetyką, ale czasami również iluminacjonistyczną szkołą. Jest to tym dziwniejsze, że stoicyzm, przynajmniej ten znany w świecie starożytnym, słynął szczególnie z braku zainteresowania metafizyką i gnozą. Jednak Mułła Sadra często wymienia w swoim *Al-Asfār* i gdzie indziej trzy grupy *hakimów* [mędrców]: perypatetyków (*mashshā'ī*), iluminacjonistów (*ishrāqī*) oraz stoików (*riwāqī*). Innymi razy używa terminu *riwāqī* synonimiczne do *ishrāqī*. Niemniej, dopóki szeroko zakrojone badania nie wyjaśnią, w jaki sposób *riwāqī* zyskał takie właśnie znaczenie dla Mułły Sadra i innych teozofów jego szkoły, samo użycie słowa *riwāqī* w jego pismach nie powinno być traktowane jako posiadające odniesienie do stoicyzmu. Związek idei Mułły Sadry ze źródłami stoików powinien być oceniany w odniesieniu do treści omawianych idei, a nie użyciem terminu *riwāqī* wraz ze wszystkimi znaczeniami, które nabył w późniejszej historii filozofii muzułmańskiej”. Seyyed Hossein Nasr, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy Background, Life and Works*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1978, s. 76. Niestety postulowane przez irańskiego filozofa badania nie zostały do tej pory podjęte.

<sup>12</sup> W oryginale *dahr* – wieczna długość czasu, w której wieczne trwanie czegoś (wieczność *ex parte ante*) trwa w unii z wiecznością *ex parte post*, wiecznością tego, co już zaistniało. Mułła Sadra używa tego pojęcia metaforycznie, by podkreślić jak długo musiał trwać w stanie bolesnej dla niego beczynności oraz wskazać, że świat zawsze produkuje ludzi niegodziwych, złych.

<sup>13</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, A I 993 b 9–11, przeł. Kazimierz Leśniak, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 645.

żają oni zagłębianie się w sprawy boskie i refleksję nad cudownymi wersetami Księgi, a sprzeciw wobec prostych mas spośród nieokrzesej hołoty – za zbłądzenie i podstęp. W stosunku do zbiorów hadisów są jak hanbalici, dla których jednakowe jest to, co konieczne i możliwe, nowe i stare, ich wzrok nie wykroczył poza poziom cielesny i jego ograniczenia, a ich myśl nie wychodzi poza ciemne formy i ich posępność<sup>14</sup>.

Tak też z powodu swojej wrogości wobec nauki i gnozy oraz odrzucenia w całości drogi mądrości i pewności, zostali pozbawieni boskich nauk i szlachetnych, należących do Pana tajemnic, które prorocy i przyjaciele Boga wyrażali symbolami, na które uczeni i sufi kierowali uwagę za pomocą wskazówek. Tak oto zawitała ignorancja i niewiedza, podnosząc sztandary i ujawniając swoje widome znaki, a [ignoranci] unicestwili naukę i jej szlachetność, za podłą uznali gnozę i jej zwolenników, odwrócili się od mądrości, nie z niej nie czerpiąc, z powodu swej zatwardziałości odcięli od niej jej miłośników, tłumiąc natury uczonych i odrzucając ich razem z gnostykami i najznamienitszymi [myślicielami]. Każdy, kto był głębiej [zanurzony] w morzu ignorancji i głupoty, im bardziej pozbawiony blasku nauk intelektualnych i przekazanych, tym wyższy osiąga szczyt akceptacji i aprobaty, i tym mądrzejszy i godniejszy staje się w opinii władców czasu:

Jakże często mądry nie znajduje drogi do środka, pukając w moje drzwi,  
A ignorant wchodzi, zanim nawet zapukał do drzwi<sup>15</sup>.

Dlaczego nie miałyby tak być? Skoro ich przywódcy są grupą, która oddzieliła się od erudycji i dobrego sądu, ramion ich nie okrywa ubranie rozumu i właściwego postępowania, piersi – szata oglądy i dobrego wychowania, a na twarzach nie widnieją atrybuty dobra.

Zatem kiedy zobaczyłem taki stan rzeczy, że w mieście brakuje kogoś, kto znałby wartość tajemnic i wiedzę ludzi wolnych, i że zniszczone zostały gnoza i jej sekrety, zgaszona została prawda i jej światła, zagubiona droga sprawiedliwego postępowania, bezwartościowe i fałszywe poglądy rozprzestrzeniły się, a źródło wody życia<sup>16</sup> znalazło się pod ziemią, interes jej stronników nie powiódł się, ich twarze, po okresie rozkwitu, zmarszczyły się i ich kapitał poszedł na straty, odwróciłem się od synów czasu i ukryłem przed nimi swoje wnętrze.

Z powodu wrogości czasu i braku pomocy ze strony obrotów niebieskich wygasły moje wrodzone skłonności i skostniała natura; pociągnęło mnie to do szukania miejsca odosobnienia gdzieś poza miastem. Tam się zaszyłem, gnuśny i zdruzgotany, odcięty od nadziei, ze złamanym umysłem. Nie szczeniłem wtedy wysiłków jedynie na zajmowanie się absolutnie koniecznymi obowiązkami religijnymi, starając się uniknąć zaniechań przed Bogiem.

---

<sup>14</sup> Obiektem krytyki Sadry jest tutaj grupa szyickich uczonych, zwanych achbarytami, którzy odmawiali uczonym prawa do samodzielnej, opartej na rozumie interpretacji tradycji (Koranu i zbiorów powiedzeń imamów – *achbarów*), uznawali oni jedynie jej dosłowne odczytanie. Filozof porównuje ich do hanbalitów, znanych ze swojej antyintelektualnej postawy i konserwatyizmu.

<sup>15</sup> Wiersz nieznanego autorstwa, pochodzący prawdopodobnie z czasów Mułły Sadry.

<sup>16</sup> Sadra ma tu na myśli mityczne źródło, którego miał szukać na Wschodzie Aleksander Wielki według bliskowschodniej wersji romansu o tym władcy. W tradycji muzułmańskiej popularność legendy można przypisać również koranicznym wzmiankom we fragmentach sury *Grota*. Podobna legenda istniała jednakże już we wcześniejszej tradycji greckiej, m.in. wzmiankowana była przez Herodota, gdzie mowa o Fontannie Młodości.

W tym stanie ani nie uczyłem, ani nie pisałem, ponieważ zajmowanie się naukami i wytworami [intelektualnymi], argumentowanie w dyskusjach, odpiernanie trudności, wyjaśnianie celów oraz rozwiązywanie problemów wymaga oczyszczenia myśli i uwolnienia wyobraźni od rzeczy, które prowadzą do dręczącego niepokoju i braku równowagi, jak również stateczności w różnych sytuacjach i stanach oraz opróżnienia umysłu. Jakże miałyby to być możliwe dla człowieka, by mieć przestrzeń do mówienia, zabierania głosu, cóż dopiero odpowiadania na pytania, wyjaśnienia i rozwiewania wątpliwości, [gdzie spotykają go] niedole i potworności, które słyszy i widzi u ludzi epoki, i doświadcza tego, czemu ochoczo poświęcają się ludzie w tym wieku: niedostatek sprawiedliwości, nadmiar niesprawiedliwości, umniejszanie wielkich i szlachetnych, wywyższanie niskich i niecnych, pojawienie się niegodziwego ignoranta, nieuczzonego z pospólstwa pod postacią mądrego i wykwalifikowanego i w przebraniu uczonego autorytetu, a oprócz tego wiele potwornych, złych rzeczy, które się rozprzestrzeniły. Jak mówią niektórzy z moich braci Irańczyków:

Nie napelniaj uszu – niczym muszla – perłami mowy,  
Sporządź szkatułkę dla rubinu przykrytego szmaragdem<sup>17</sup>.  
Nie potrzeba odpowiedzi na każde pytanie,  
Widzące oczy usprawiedliwiają milczenie ust.

Na początku czułem się tak, jak mówił mój Pan, nauczyciel i przewodnik, ten, do którego się uciekam, pierwszy imam i powiernik, ojciec imamów – męczenników i powierników, rozdzielający raj i piekło<sup>18</sup>, praktykujący *taqīyya*<sup>19</sup> i powściągliwość wobec niegodziwców i który odsunął się od źródła kalifatu, miał niewielu pomocników, rozszedł się z tym światem i wybrał tamten, będąc sojusznikiem z każdym, kto miał Posłańca Boga za sojusznika; jego brat i kuzyn oraz jego wspólnik w dostatku i biedzie: „Jąłem rozmyślać, czy atakować z odciętą ręką, czy czekać w ślepych ciemnościach, w których starzy zniedołężnieli, młodzi osiwieci, a pobożny trzymał się aż do spotkania z Bogiem”. Po raz drugi zwróciłem się w jego stronę, by podążyć jego ścieżką i go naśladować: „Zobaczyłem, że czekanie jest bliższe mądrości, więc zachowałem cierpliwość, choć w moim oku był pył, a w gardle kość”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Wydaje się, że Mułła Sadra wykorzystuje tutaj mistyczną symbolikę kolorów: czerwony, kolor rubinu, jest kolorem serca, natomiast zielony czy szmaragdowy to kolor życia wiecznego, szczególnie w symbolice niektórych bractw sufickich, m.in. kubrawiyyi.

<sup>18</sup> ‘Alī ibn Abī Ṭālib (599–661) był stryjecznym bratem, przybrany synem, a następnie zięciem proroka Mahometa dzięki małżeństwu z Fatimą. Mułła Sadra przeprowadza analogię między jego i swoim własnym ciężkim położeniem. By podkreślić tę zbieżność losów, stosuje zabieg językowy polegający na ukryciu, do którego podmiotu odnoszą się używane w zdaniu czasowniki – zabieg ten jest jednak niemożliwy do oddania po polsku.

<sup>19</sup> *Taqīyya* – z ar. dosłownie ‘strach, ostrożność’; szyicka praktyka polegająca na zatajeniu lub zaprzeczeniu wiary w obliczu prześladowań. Znana była wśród Towarzyszy Proroka, w pewnych szczególnych okolicznościach do dziś dozwolona w sunnizmie.

<sup>20</sup> Fragmenty te pochodzą z „Kazania *Šiqšiqīyya*”, które Ali miał wygłosić do swoich zwolenników. Tytuł odnosi się do wydarzenia, kiedy to Ali przerwał kazanie, by odczytać list, który właśnie do niego nadszedł. Poproszony o kontynuowanie kazania, odmówił, argumentując, że byłoby to jak piana z pyska wielbłąda (*šiqšiqā*), którą ten otwiera, by zaryzykować, a następnie milknąć. Zob. ‘Alī ibn Abī Ṭālib, *Nahğ al-balağā*, red. Šubhī Aṣ-Šāliḥ, 4 wyd., Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Kair, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, Beirut LH 1425 [2004], s. 48–50 (kazanie 3).

Wtedy też zaprzestałem zajmowania się ludźmi i utrzymywania stosunków z nimi, zawiodłem się na ich przyjaźni i bliskich. Łatwe do zniesienia stały się dla mnie wrogość obrotów niebieskich i opór synów czasu, uwolniłem się zarówno od ich odrzucenia, jak i akceptacji, a ich wyrazy uznania czy pogardy stały się w moich oczach jednakie. W takim stanie zwróciłem się instynktownie ku „Powodującemu przyczyny” i zgodnie z naturą wyraziłem swoją pokorę przed „Czyniącym” trudne sprawy prostymi. I kiedy trwałem w tym stanie utajenia i odosobnienia, gnuśności i wycofania przez bardzo długi czas, moja dusza – dzięki długotrwałym wysiłkom – zapłonęła świetlistym płomieniem, a moje serce – dzięki wielości ascetycznych ćwiczeń – zapaliło się mocno. Przelały się na nie światła anielskiego świata dusz i rozstrzygnęły się przed nimi zagadki świata boskiego rozkazu, podążyły za nimi światła boskiej jedności i dosięgły ich pańskie łaski. Dzięki temu dowiedziałem się o tajemnicach, których nie znałem do tej pory i odsłoniły się przede mną znaki, które dotąd nie były odkryte dzięki logicznym rozumowaniom, ale wszystko, co wcześniej znałem spośród tajemnic boskich i pańskich prawd dzięki rozumowaniom, teraz zbadalem naocznie i z nawiązką, wraz z teologicznymi depozytami i tajemnicami Pana Wieczności.

Wówczas uspokoił się mój umysł dzięki światłom prawdy świecącym nad nim nieustannie od najwcześniejszego świtu do ciemnej mocy, doszedł z nimi do Niego tak blisko, że stanął tuż przy Nim, pozostając w stanie modlitwy i intymnej rozmowy. Tak oto wydobyl ze swoich zewnętrznych części jakby obficie płynącą wodę, a na głębokościach zgromadził [różne sposoby] rozumowania dla pragnących, podobne falującemu morzu. Doliny pojmowania napełniły się z przelewania wód według stosownej dla siebie miary, a strumienie umysłów wypełniły się po brzegi i stały rzekami. Doliny wyrzuciły na brzegi uszu błyszczące klejnoty i perły, a potoki sprawiły, że soczyste pąki i świeże owoce rozkwitły. A ponieważ niestrudżoność bożej łaski i prawo Jego opatrności były takie, że nie pozostawia On bez znaczenia i beczynninie żadnej koniecznej i ważnej sprawy, której potrzebują ludzie stosownie do swych dyspozycji, oraz nie skąpi On rzeczy, które są przydatne w dobrych zamiarach sług, z tego powodu Jego łaska wymagała, by te znaczenia nie pozostały schowane we wnętrzu i ukryciu, i zostały odsłonięte przede mną przez Emanującego świat tajemnic, a światła przelane na mnie przez Światło Światła nie pozostawały w utajeniu i za zasłoną. Bóg natchnął mnie do tego, bym przelał kroplę z tego, co piłem, dla zaspokojenia olbrzymiego pragnienia spragnionych i bym promieniem tego, com znalazł, rozświetlił serca podążających Ścieżką, by ożywili się ci, którzy spili kroplę i rozjaśniły się serca tych, którzy ujrzeni promień.

Książka osiągnęła swój czas, wola Boga [zechciała] jej przedstawienia. Nadeszła jej chwila i tak oto Bóg przedstawił ją w czasie, który jej przeznaczył i tym, dla których ją uczynił prostą. Obserwowałem, jak z możliwości przeradzała się w akt, osiągając doskonałość, jak przechodziła z ukrycia do istnienia, aż została ukończona; wykorzystałem w niej swoje myśli, gromadząc jej fragmenty, rozproszone we mnie, i prosząc Boga, by mnie wzmocnił, zdjął ze mnie ciężar za sprawą swej hojności, a pierś moją pozostawił otwartą aż do ukończenia zadania.

Mój zapal obudził się po okresie uśpienia, poruszyła się moja ambicja, która wcześniej pozostawała w bezwładzie; co było nieruchome w mojej aktywności, zostało wstrząśnięte, zafalowało to, co było zmrożone w mojej jednostajności. Powiedziałem sobie: to jest czas troszczenia się i rozpoczęcia [pracy], wyjaśnienia zasad, z których wynikną problemy szczegółowe, czas przyozdobienia uszu klejnotami najwyższych znaczeń i przedstawienia prawdy w godny podziwu i przejrzysty sposób. Tak oto skomponowałem boską książkę

dla wędrujących, zajętych osiągnięciem doskonałości i wyjaśniłem niebiańską mądrość dla spragnionych tajemnic Pana Majestatu i Piękna, jakby prawda zawarta w niej miała przejawiać się światłem, które koniecznie powinno się unaozcnić i jakby było blisko odkrycia wszystkiego, co zaszyfrowane i utajone.

W tej oto [książce] Bóg ujawnił przede mną znaczenia, które rozświetliły swoimi promieniami poznanie Jego istoty i atrybutów, choć umysły uczonych krążyły wokół nich i wracały z niczym. Natchnął mnie dzięki swojej pomocy (którą okazuje każdemu, komu zechce, spośród swoich sług) najwyższymi prawdami, których sekrety tkwią w odkrywaniu Początku i Końca, mimo że rozumowania uczonych błędziły wokół świątyni Jego chwały i wracały zwyciężone. Zatem chwała niech będzie Bogu, że moja mowa wróciła [zwycięsko], nie wykazując dewiacji, dwuznaczności, wahania i nieporządku, które mogłyby się jej przydarzyć, strzegąca warunków, w sprawach tajemnic i wskazówek – pełna sekretów i wskazówek, w swoim wysokim przeznaczeniu – bliska i łatwa do zrozumienia, a ze swoim bliskim i łatwym celem – wzniesiona wysoko na swej pozycji.

W [książce] tej zebrane zostały boskie nauki dotyczące wiedzy dyskursywnej, prawdy mistyczne uzbroidy się w dydaktyczne wyjaśnienia, tajemnice Pańskie ubrały się w znane wyrażenia, a tajemne znaczenia wyrażone zostały w słowach bliskich uszom. I oto dowody rozumowe paradują w niej, pyszniąc się swoją jasnością, podczas gdy sofizmaty ignorantów nieświadomych prawdy zostały umniejszone i obnażone. Tak więc spójrz oczami swego umysłu na znaczenia tej książki – czy znajdziesz w niej jakiś brak? „Następnie zwróć swoje spojrzenie jeszcze dwa razy”<sup>21</sup> na jej słowa – „czy zobaczysz” w niej „jakąś skazę”<sup>22</sup>

W szyfrach tej książki wskazałem na skarby pośród prawd, do których nie dotarłby nikt oprócz tego, kto poddawał swą duszę wysiłkom intelektualnych ćwiczeń, aż poznał te zagadnienia, a w poszczególnych częściach tej książki pouczyłem o zasadach, których istoty nie pozna nikt oprócz tego, kto utrudzi swe ciało religijną ascezą, aż nie rozsmakuje się w napoju [poznania]. I tak ułożyłem to [dzieło] dla moich braci w wierze i towarzyszy na ścieżce odkryć wolnych od wątpliwości. Nie wyniesie bowiem wielu pożytków z tej książki nikt oprócz tego, kto opanował większość opinii ludzi intelektu i uświadomił sobie treści dzieł uczonych, nie zakleszczając się we własnej wiedzy i nie negując tego, co jest ponad jego rozumieniem, ponieważ prawda nie ogranicza się do tego, co ktoś z niej rozumiał, i nie mierzy się miarą poszczególnego rozumu lub wyobraźni.

O, widzący, jeśli uznasz, że ta książka stoi w sprzeczności z przekonaniem lub rozumieniem stosownie do twego zdrowego wyczucia, nie neguj tego [pochopnie], ponieważ „nad każdym posiadającym wiedzę jest wszechwiedzący”<sup>23</sup> – a więc każdy, kto zatrzymuje się na granicy swojej wiedzy i zaprzecza temu, co ponad jego rozumieniem, jest odgradzony zasłoną od zagadek i sekretów swego Pana, Rozsądzającego.

Nie twierdzą również, że osiągnąłem w niej kres tego, co zamierzyłem, o nie! Albowiem aspekty pojmowania nie sprowadzają się do tego, co sam rozumiałem, i nie dają się zliczyć, a prawdziwe poznanie nie zamyka się w tym, co napisałem, i nie może być objęte. Prawda jest bowiem rozleglejsza niż to, co z niej ujmuje rozum i definicje, i zbyt wielka, żeby ograniczał ją węzeł bez węzła<sup>24</sup>. Zatem jeśli dzięki bożej opatrności roz-

<sup>21</sup> Koran 67:4.

<sup>22</sup> Koran 67:3.

<sup>23</sup> Koran 12:76.

<sup>24</sup> Tj. umowa czy przymierze, które nie jest właściwym (boskim) przymierzem.

supłałeś ten problem [tj. dotyczący prawdziwej wiedzy] i z jego pomocą wyjaśniłeś ten dylemat, dziękuję twemu Panu za tę ilość mądrości, do której cię poprowadził, chwal Go za to, czym cię obdarzył spośród swoich błogosławieństw i bierz przykład ze słów Pana Dwóch Światów i ich Lustra (największe modlitwy i najczystsze pozdrowienia dla niego i jego rodziny)<sup>25</sup>: „Nie ofiarowujcie mądrości tym, którzy nie są jej stronnikami, bo sprowadzicie ją na manowce, nie zakazujcie [mądrości] jej stronnikom, gdyż uczynicie jej niesprawiedliwość”. A więc na tobie niech ciąży oczyszczenie jej z martwej skorupy i uważanie na to, by nie ofiarować jej nikomu oprócz żywych dusz, tak jak ustanowili i zalecili to najświetniejsi spośród uczonych posiadających siłę i ogład.

Wiedz! Możliwe, że przekraczałem granice tego, co jest prawdą dla mnie i na czym opiera się moje przekonanie, by wyjaśnić punkty widzenia innych i to, co jest w zgodzie i w sprzeczności z nimi, aby następnie w toku krytyki szeroko i według możliwości uświadomić i upomnieć, oddzielając fałsz i zniszczenie od budowania i obrony przed nimi – po to, by wyostrzyć na nie myśli i umocnić umysły tak, by uwzględniały nieznanne i subtelne postrzeżenia oraz piękne i szczytne zachowania i by wyćwiczyć w duszach pragnących prawdy zdolność do odkrywania skomplikowanych zagadnień oraz by przynieść pożytek umysłom zajmującym się badaniami, uświadamiając je o problematycznych dyskusjach.

Prawda jest taka, że większość dyskusji przedstawionych na kartach ksiąg ma tę jedynie zaletę, że uzmysławia i obejmuje myśli tych, którzy przodują w wiedzy i widzeniu, po to, by wzniecić pragnienie zjednoczenia [z Bogiem], a nie by zadowolić się intelektualnymi i przekazanymi odciskami w duszy. Samo zadowolenie z dotarcia do nich nie prowadzi bowiem do pewności serca, spokoju duszy, pociechy umysłu i dobrego smaku, lecz przygotowują one tego, kto pragnie, do podróżowania drogą poznania i dostępu do tajemnic boskich, jeśli będzie on podążać drogą pobożnych i przyozdobi się zaletami dobrych.

I wiem, że celem poznania Boga oraz wiedzy o Końcu i drodze życia wiecznego nie jest przekonanie, które dostaje w spadku człowiek z pospólstwa albo prawnik i którego szybko się chwytą, ponieważ przed kimś zakochanym w naśladownictwie i skostniałym w formie nie otwiera się droga [odkrycia] prawd, tak jak otwiera się ona przed czciogodnymi spośród boskich filozofów. Poznanie Stwórcy stworzeń i rzeczywistości prawd nie ujawnia mu się w symbolach, tak jak odkrywa się przed mistykami lekceważącymi świat form i przyjemności zmysłowych, ani też nie [jest mu dostępna] droga używania słów i ścierania się w polemikach dla udowodnienia przewagi swej metody, co mają w zwyczaju teolodzy. Celem nie jest również sama dysputa, co jest zwyczajem uczonych i ambicją mistrzów dyskusji i myślenia, ponieważ wszystkie z nich „[t]o są ciemności jedne nad drugimi. Kiedy ktoś wyciągnie rękę, ledwie może ją zobaczyć. Jeśli Bóg nie da komuś światła, to on tu nie ma światła”<sup>26</sup>. Ale jest nim [celem poznania Boga] rodzaj pewności, który powstał ze światła ciśniętego w serce wiernego dzięki jego połączeniu ze światem świętości i czystości oraz oczyszczeniu się poprzez wysiłki przeciwko ignorancji, haniebnym zwyczajom, miłości do przewodzenia oraz przywarciu do ziemi i przywiązaniu do cielesnych ozdób.

I proszę często Boga o przebaczenie za to, że strwońiłem część życia, by podążać za filozofującymi głosami oraz dyskutującymi spośród teologów i ich dzieleniem włosa na czworo oraz uczyć się bałamuctwa w mowie i różnorodności w dysputach, aż w końcu

<sup>25</sup> W sufizmie Mahomet symbolizuje Człowieka Doskonałego, w którym odbijają się najjaśniejsze boskie akty, imiona i atrybuty oraz rzeczywistość dwóch światów – materialnego i niematerialnego.

<sup>26</sup> Koran 24:40.

dzięki światłu wiary i duchowej pomocy Boga-Dobroczyńcy ukazało mi się jasno, że ich dedukcyjne rozumowania były jałowe, a ich droga błędna. Wtedy poddałem się Jemu i Jego Posłańcowi, Ostrzegającemu, Napominającemu; zawierzyłem we wszystko, co od Niego otrzymałem, przyjąłem jako prawdę i nie uznałem za dopuszczalne, by wyobrazić sobie dla tej pracy metodę racjonalną i dyskursywną, ale poszedłem za Jego przewodem i zatrzymałem się przed Jego zakazem, będąc posłusznym słowom Najwyższego: „A to, co wam daje Posłaniec, to bierzcie; a czego wam zakazał, od tego się powstrzymajcie!”<sup>27</sup> – aż Bóg otworzył to, co otworzył, w moim sercu i w ten sposób, dzięki błogosławieństwu podążania za nim [tj. Posłańcem], [to dzieło] powiodło się i zyskało całkowitą pomyślność.

O, mój przyjacielu! Zanim przeczytasz tę książkę, oczyść swą duszę z jej pragnień i namiętności: „Pomyślność osiągnął ten, kto ją oczyścił, / Lecz poniósł stratę ten, kto ją zaciemnił!”<sup>28</sup>, umocnij najpierw podstawy poznania i mądrości, następnie wyszlifuj jej szczyty, w przeciwnym razie będziesz wśród nich: „Bóg zniszczył ich budowlę od podstaw. I zawalił się nad nimi dach”<sup>29</sup>, jeśli Bóg je zniszczy. Nie zajmuj się też niedorzecznościami suffickiego pospólstwa ignorantów i nie opieraj się całkowicie na ich filozofujących powiedzeniach, ponieważ są one zwodniczą pokusą, a dla stóp potknięciem na właściwej drodze, oni są tymi, którzy „kiedy przyszli do nich posłańcy z jasnymi dowodami, (...) cieszyli się wiedzą, jaką posiadali. I objęło ich to, z czego oni szydzi-li”<sup>30</sup>. Niech Bóg ochroni mnie i ciebie przed złem tych dwóch grup i nie połączy nas z nimi nawet na mgnienie oka.

#### BIBLIOGRAFIA

- ‘Alī ibn Abī Ṭālib, *Nahğ al-balağā*, red. Ṣubḥī Aṣ-Ṣāliḥ, 4 wyd., Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Kair, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, Beirut LH 1425 [2004].
- Arystoteles, *Metafizyka*, A I 993 b 9–11, przeł. Kazimierz Leśniak, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2003.
- Koran*, przeł. Józef Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikma al-muta ‘āliyya fi-l-asfār al-‘aqliyya al-arba’a*, red. Riḍa Luṭfī i in., „Wstęp” Ṣayḥ Muḥammad Riḍa Muzaffār, 3 wyd., Dār Iḥya al-Turāth al-‘Arabī, Teheran 1383 LH [1981]), s. 1–12.
- Nasr Seyyed Hossein, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy Background, Life and Works*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1978.

<sup>27</sup> Koran 59:7.

<sup>28</sup> Koran 91:9–10.

<sup>29</sup> Koran 16:26.

<sup>30</sup> Koran 40:83.



ADAM BEDNARCZYK  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

NATSUME SŌSEKI, *WROTA*, PRZEŁ. PAULINA WOJNAROWSKA,  
WYDAWNICTWO PSYCHOSKOK, KONIN 2016, STR. 235

Po niespełna dekadzie od ukazania się polskiego przekładu *Panicza* (oryg. jap. *Botchan*, 1906)<sup>1</sup> oraz *Snów dziesięciu nocy* (oryg. jap. *Yume jūya*, 1908)<sup>2</sup>, w 2016 r. na rynku wydawniczym pojawiły się *Wrota* – tłumaczenie kolejnego dzieła wybitnego japońskiego pisarza, Natsume Sōsekiego 夏目漱石 (właściwie imię: Kinnosuke, 1867–1916)<sup>3</sup>. Powieść *Mon* 門<sup>4</sup>, gdyż tak brzmi japońska wersja tytułu, opublikowana w 1910 r., należy do utworów ze środkowego okresu twórczości Sōsekiego. Pisarz na tle perypetii rodzinnego skromnego urzędnika z przedmieść Tokio i jego żony zaprezentował nie tylko subtelną analizę psychiki dwojga wyalienowanych ludzi, ale dotknął także problemu depresyjnego wpływu wielkiej aglomeracji miejskiej na losy swoich bohaterów. Monotonia i przyzwyczajenia codziennego życia, zaszłości z okresu młodości, skrywane tajemnice, niedopowiedzenia, rodząca się w sercu głównego bohatera chęć poznania i zrozumienia filozofii zen jako panaceum na domowe (i egzystencjonalne) problemy... te wszystkie elementy stanowią o uroku i niezwykłości tego utworu. Co więcej, wiele z tych wątków spleta się z faktami z biografii samego autora, jak zresztą ma to miejsce w wielu innych jego tekstach, i dodatkowo zachęca do wnikliwej lektury.

Polscy czytelnicy doskonale znają talent pisarski Sōsekiego z jego debiutanckiej powieści *Jestem kotem* (oryg. jap. *Wagahai wa neko de aru*, 1904)<sup>5</sup> czy późniejszego, dojrzałego dzieła *Sedno rzeczy* (oryg. jap. *Kokoro*, 1914)<sup>6</sup> – oba utwory w przekładzie Mikołaja Melanowicza.

<sup>1</sup> Sōseki Natsume, *Panicz*, przeł. Bożena Murakami, Wydawnictwo Inter Media, Sosnowiec 2009.

<sup>2</sup> Sōseki Natsume, *Sny dziesięciu nocy*, przeł. Monika Tsuda, Oficyna Wydawnicza WSJO, Poznań 2009.

<sup>3</sup> Sōseki to pseudonim literacki Kinnosukego, którym pisarz zaczął posługiwać się w okresie studiów, od 1889 r. W maju tego roku poznał swojego późniejszego przyjaciela Masaokę Shikiego (1867–1902), autora *kanshi* (poezji w języku chińskim) i *haiku* (krótkich, siedemnastogłoskowych wierszy w języku japońskim). Masaoka wydał akurat tomik wierszy w języku chińskim pt. *Nanakusashū* („Zbiór siedmiu ziół”), do którego na końcu Kinnosuke dodał kilka krytycznych uwag. To właśnie wtedy po raz pierwszy użył pseudonimu, którym podpisał posłowie do zbiorku poezji. Swoje nowe imię Sōseki przejął od samego Masaokiego, który posługiwał się takim pseudonimem na początku lat 80. XIX w. Więcej na temat biografii i twórczości Natsume Sōsekiego zob. Tsukuru Fujimura, Minoru Nishio (red.), *Nihon bungakushi jiten*, Nihon Hyōron Shinsha, Tōkyō 1954, s. 636–647; Mikołaj Melanowicz, *Literatura japońska, t. 2: Proza XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 61–74; Donald Keene, *Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era*, Columbia University Press, New York 1998, s. 305–354.

<sup>4</sup> Więcej na temat *Mon* zob. D. Keene, op. cit., s. 331–332.

<sup>5</sup> Sōseki Natsume, *Jestem kotem*, przeł. Mikołaj Melanowicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 253.

<sup>6</sup> Zob. Sōseki Natsume, *Sedno rzeczy*, przeł. Mikołaj Melanowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973. Szerzej o powieści zob. też: D. Keene, op. cit., s. 339–341.

Dlatego z pewnością ucieszy ich kolejne dzieło Sōsekiego przetłumaczone na j. polski. Autorką przekładu *Mon* jest Paulina Wojnarowska-Wrońska, która – jak podkreśla – literaturą i kulturą japońską, zwłaszcza okresu Meiji (1868–1912), Taishō (1912–1926) i Shōwa (1926–1989), interesuje się od piętnastego roku życia.<sup>7</sup> Tłumaczka nie zna jednak języka japońskiego, więc czytelnik otrzymuje powieść przełożoną za pośrednictwem angielskiego<sup>8</sup>. Ten mankament dałoby się może pominąć, gdyby autor tłumaczenia angielskiego nie popełnił kilku gaf, które nieświadomie powieliła również tłumaczka polska, na dodatek dokładając do tego wiele innych własnych błędów. Zdarzają się bardzo dobre przekłady pośrednie, jednakże przykład *Wrót* zdaje się pokazywać, że mamy do czynienia raczej z mało udaną próbą. Sama tłumaczka zdaje sobie sprawę, że jej przekład może nie być do końca zadowolający, gdyż dopytywana, czy nie obawia się, że coś mogło umknąć z oryginału z powodu „podwójnego filtra językowego”, odpowiada następująco: „fakt, że tłumaczyłam z angielskiego, mocno obniża wartość takiego przekładu, i początkowo wahałam się, czy aby na pewno uzasadnionym jest jego wydawanie. Potem jednak zorientowałam się, że takie przekłady pojawiały się już w przeszłości na polskim rynku, chociażby *Japońska opera za trzy grosze* Kaiko Takeshiego (niemiecki), *Koniec samuraja* Kojirō Serisawy (francuski) czy *Na uwięzi. Ballada o miłości* Mishimy Yukio (angielski), i jeśli lepszego przekładu nie ma, to chyba dobry i taki. Mam nadzieję, że kogoś, kto chciałby poznać kolejne pozycje literatury japońskiej, mimo wszystko ucieszy wersja po polsku”<sup>9</sup>. Faktycznie, w latach 50. i 60. ubiegłego wieku wydawano głównie przekłady pośrednie, jednak wynikało to z braku tłumaczy literatury japońskiej a nie łatwiejszego i pożądanego sposobu publikowania tej mało jeszcze wtedy znanej twórczości z Dalekiego Wschodu<sup>10</sup>.

Przechodząc jednak do zarzutów, jakie można postawić tłumaczeniu Pauliny Wojnarowskiej, trzeba na początku podkreślić, że dotyczą one zarówno kwestii merytorycznych, jak i czysto językowych. Autorka przekładu, co bez wątplenia należy docenić, konsultowała swoją pracę z językoznawcami i japonistami<sup>11</sup>, nie wiadomo jednak, o co dokładnie ich pytała. Wydawałoby się, że osoba niebędąca japonistą, angażując się w projekt translatorski powieści japońskiej, powinna być wyjątkowo wyczulona na wszelkie niejasności związane z warstwą merytoryczną tekstu. Niestety, tłumaczka w kilku miejscach wykazała się rażącą niezajomością wiedzy japonologicznej (a także sinologicznej). Oto kilka przykładów.

W rozdziale pierwszym prezentującym dwójkę głównych bohaterów powieści – Sōsuke i jego żonę, Oyone – w scenie zwyczajnego dnia w porze babiego lata (jap. *akibiyori*), czytelnik dowiaduje się, że: „Dzwonek przejeżdżającej *jinrikishi* zadzwonił dwa lub trzy razy, a w oddali piał kogut” (s. 6). Tłumaczka posłużyła się tu oryginalnym japońskim terminem *jinrikisha*, który oznacza – co wyjaśniła w przypisie – rikszę, czyli „siedzenie pasażera osadzone na kołach ciągnięte przez człowieka – rikszarza”. Gdyby jednak autorka tłumaczenia wiedziała, że przekład angielski zawiera błąd, a użyty przez nią wyraz w ogóle nie występuje w tekście oryginalnym, najpewniej uniknęłaby przekłamania. W wersji oryginalnej *Mon* Sōseki posłużył się bowiem terminem *gomuguruma* 護謨車 (dosł. ‘ogumiony (po)wóz / pojazd’), a więc „automobil”, „samochód”,

<sup>7</sup> Agnieszka Markiewicz, *Wokół powieści „Wrota” Sōsekiego Natsume. Rozmowa z Pauliną Wojnarowską-Wrońską*, w: *Litera-Tour. Podróże słowem i obrazem*; blog, <https://literatour2.wordpress.com/> [15.12.2016].

<sup>8</sup> Soseki Natsume, *The Gate*, przeł. Francis Mathy, Peter Owen Ltd, London 1972.

<sup>9</sup> A. Markiewicz, op. cit.

<sup>10</sup> Wiesław Kotański, Kamil Seyfried, *Stosunki kulturalne między Polską i Japonią (zarys)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1961, nr 2 (38), s. 153–154; Mikołaj Melanowicz, *Zainteresowanie Japonią i Koreą oraz główne kierunki rozwoju polskiej japonistyki i koreanistyki*, „Przegląd Orientalistyczny” 1976, nr 4 (100), s. 378; Mikołaj Melanowicz, *Literatura japońska*, op. cit., s. 461; Adam Bednarczyk, *O stanie i kierunkach rozwoju polskiej japonistyki – zarys problematyki*, w: A. Bednarczyk, Marcelina Leśniczak, Wojciech J. Nowak (red.), *Verba et imagines Iaponiae: Nowe trendy i kierunki badań w polskiej japonistyce w 5. rocznicę powołania studiów japonistycznych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu*, seria „Japonica Toruniensis” 3, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s. 60–61, 70.

<sup>11</sup> Por. S. Natsume, *Wrota*, op. cit., s. 3; A. Markiewicz, op. cit.

ale nie riksza! Samochody były produkowane w Japonii już w pierwszej dekadzie ubiegłego stulecia<sup>12</sup>, a w 1910 r. (data powstania powieści) po ulicach Tokio jeździło co najmniej kilka typów aut, w tym model Forda. O ile w 1907 r. w stolicy można było zobaczyć tylko z dziesięć aut, to pięć lat później było ich już około 500. W 1912 r. powstała też pierwsza japońska firma taksówkarska, obsługująca jedynie najbogatszych Japończyków<sup>13</sup>. A propos – pozostając jeszcze przez moment w tematyce środków lokomocji – koniecznie należy zwrócić uwagę na stronę 15 i następujące zdanie: „Kiedy [Sōsuke] siadał, pomyślał o tym, jaką ciężką walkę o miejsce toczy codziennie rano o tej samej porze w tramwaju do Muromachi, gdy każdy próbuje wcisnąć się przed drugiego”. O ile tym razem nie ma wątpliwości co do rodzaju pojazdu, okazuje się, że tłumaczka błędnie wskazała kierunek, w którym zwykle jeździł bohater powieści. Nie chodzi tu o Muromachi (choć teoretycznie mogłoby to być Muromachi w dzielnicy Nihonbashi), gdyż w tym wypadku w oryginale figuruje Marunouchi (sic!), jedna z centralnych dzielnic Tokio, przylegająca do głównego węzła kolejowego stolicy. Trudno domniemywać, że autorka przekładu aż tak się pomyliła. Jest to najprawdopodobniej nieświadome skopiowanie nieprawidłowej nazwy występującej w angielskim przekładzie *Mon*.

Idąc dalej, na stronie 69 można odnaleźć następujące zdanie: „Czytałem dzisiaj «Analektę» Konfucjusza. Pierwszy raz od dawna”. Powszechnie wiadomo, że nie chodzi tutaj od *tę Analektę*, lecz *te Analekta* – zbiór aforyzmów, maksym i krótkich przypowieści Konfucjusza, spisanych przez jego uczniów. Tytuł ten pojawia się znacznie rzadziej aniżeli bardziej spopularyzowane *Dialogi konfucjańskie*<sup>14</sup>. Tłumaczka posłużyła się najprawdopodobniej kalką z angielskiego, która brzmi *Analectis*, a więc z wyraźnie zaznaczoną liczbą mnogą, jednak ostatecznie zmniejszyła tę liczbę prawidłowej wersji tytułu.

Jako ewidentne niedociągnięcie należy wskazać także objaśnienie dotyczące *hina matsuri*, czyli Dnia Dziewczynek. Na stronie 107, w przypisie *nomen omen* numer 35 (w odniesieniu do błędnie podanej daty), znajduje się informacja, że „Święto Dziewcząt lub Święto Lalek obchodzone [jest] w Japonii 3 maja”. Według japońskiego kalendarza świąt państwowych *hina matsuri* przypada 3 marca, natomiast 3 maja Japończycy – podobnie jak Polacy – świętują Dzień Konstytucji.

Inna niedokładność wkradła się przy okazji wzmianki na temat opracowania poświęconego buddyzmowi zen, którego tytuł został przywołany pod koniec rozdziału osiemnastego (s. 208). Tłumaczka pozostawiła oryginalne brzmienie tegoż tytułu, mianowicie *Zenkan sakushin*<sup>15</sup>. Nie byłoby w tym nic zaskakującego, w szczególności, że dołączyła przypis objaśniający, co to za tekst. Czytelnika dezorientuje jednak inna wersja tytułu wspomnianego dzieła, które w przypisie pojawia się jako *Zengan sakushin*. Zdarza się, że niektóre teksty japońskie dopuszczają dwa lub nawet trzy sposoby odczytania znaków, zatem i tyle wersji danego tytułu, w tym jednak wypadku tak nie jest. Jedyną formą prawidłową jest *zenkan*.

Bez wątplenia wiele niejasności wprowadza użyte przez tłumaczkę sformułowanie „twarz [...] Arhanina” (s. 202). Choć pojawia się tu dookreślenie – „wychudzona i z wyłupiastymi oczami” – odbiorca w dalszym ciągu nie ma pojęcia, czym lub kim jest (lub był) Arhanin. Fraza ta nie

---

<sup>12</sup> Najstarszy model samochodu rodzimej japońskiej produkcji powstał w 1904 r., z inspiracji amerykańskim autem pokazanym podczas 5. Japońskiego Forum Rozwoju Przemysłu w Osace w 1903 r. Był to tzw. parowy pojazd Yamaby – konstrukcja Yamaby Torao, zamówiona przez jednego z magnatów przemysłowych z Okayamy. Czysto japońską produkcją był spalinowy model Yoshidy, „Takuri”, powstały w 1907 r. Jego konstruktorami byli Yoshida Shintarō i Uchiyama Komanosuke. Słynnym użytkownikiem tego auta był m.in. książę Arisugawa Takehito, nazywany *jidōsha no miyasama*, czyli „samochodowym książę”. Zob. *Nihon no jidōshashi*, (1): *Nihon no jidōsha sangyō no yoake*, <http://www.sc-abeam.com/sc/?p=942> [15.12.2016].

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Zob. *Dialogi konfucjańskie*, przeł. i oprac. Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Mieczysław Jerzy Künstler, Zdzisław Tłumski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.

<sup>15</sup> *Zenkan sakushin* 禪關策進 (chiń. *Chánguān cèjìn*, Strategiczne pokonywanie barier zenu, 1600) – zbiór studiów zenistycznych skompilowanych przez mingowskiego mnicha Yunqi Zhuhong (jap. Unsei Shukō, 1535–1615). W Japonii tekst ten stał się popularny za sprawą mistrza Hakuin Ekaku (1686–1769).

została opatrzona żadnym komentarzem. Czyżby tłumaczka założyła, że czytelnik zna rzeczony termin? Zapewne jest to kolejna niefortunna kalka z przekładu angielskiego, gdyż w oryginale japońskim występuje fraza *rakan no yō na kao* (w przybliżeniu: „twarz jak u osoby świątobliwej”). Można bowiem przypuszczać, że gdyby tłumaczka знаła pierwotne słowo *rakan* (lub *arakan*), nie sięgałaby po nieznanne słowo „Arhanin”, dodatkowo w wersji zniekształconej. Chodzi bowiem o termin buddyjski *arahan*, który pochodzi od palijskiego *arhant* (skr. *arhat*, chiń. *(ā)luóhàn*, kor. *arahan*), oznaczającego dosłownie ‘godny’. Odnosi się on do osoby w pełni oświeconej, posiadającej czwarty stopień „świętości”, wyzwolonej z wszystkich dziesięciu pęt (pali *samyojana*)<sup>16</sup>, a więc osoby świętej, świątobliwej. Zastosowanie przez tłumaczkę parafrazy oryginalnego terminu *rakan* lub dodanie do przypisu byłoby najwłaściwszym rozwiązaniem.

Ewidentnym błędem w tłumaczeniu, który także został powielony w procesie przekładu pośredniego, można znaleźć na stronie 146, w fragmencie dotyczącym wizyty Oyone u wróżbity, gdzie przeczytamy następujące zdanie: „Przekładał tam swoje wróżbiarskie klocki to tu, to tam”. Tłumaczka chcąc przybliżyć, czym był ów magiczny przedmiot, dała przypis: „*Jiaobei* – drewniane lub bambusowe klocki w kształcie półksiężyca, używane do wróżenia. Dawały odpowiedź tak lub nie”. Problem w tym, że w tekście oryginalnym nie występuje takie słowo, które tutaj na dodatek stało się terminem chińskim (!). *Jiāobēi* 筊杯 (dosł. ‘bambusowe czareczki’) rzeczywiście oznacza najczęściej „rogalokształtne” fragmenty bambusa (lub drewna), z jednej strony zaokrąglone, wypukłe (strona *yin*), z drugiej – płaskie (strona *yang*). Było to popularne narzędzie manticzne w tradycyjnej kulturze chińskiej<sup>17</sup>. Japońskim odpowiednikiem *jiaobei* są tzw. *shinbae* lub *shanbei* 神筭 (dosł. ‘boskie gryfy [łuku]’). Taki wyraz również nie występuje w oryginalnej wersji *Mon*. Sōseki posłużył się natomiast terminem *zeichiku* 筮竹 (chiń. *shìzhú*, dosł. ‘bambusowe źdźbła/łodyżki do wróżenia’), co jednoznacznie wskazuje na bambusowe wróżbiarskie patyczki a nie klocki!<sup>18</sup>

Tłumaczka miała ewidentnie problem z niektórymi terminami japońskimi, które – pomimo przyjętego już w polskim piśmiennictwie ich uzusu – są różnorodnie odmieniane, transliterowane i objaśniane. Przykładem może być powszechnie znane słowo *kōan*<sup>19</sup>. W rozdziale osiemnastym znajdziemy takie oto zdanie: „Jednak jego obecny nastrój powodował, że *kōan* wydawała mu się całkowicie nieistotna” (s. 205). Dwadzieścia stron dalej jest: „[...] nie potrafił rozwiązać nawet najprostszego *kōan*” (s. 223). Wyraźnie widać, że wyraz *kōan*, który w opracowaniach polskich przybiera rodzaj męski, w zdaniu pierwszym ma formę żeńską.

Czytelnik spotka we *Wrotach* także dwie definicje *jōruri*. W przypisie 45 (s. 152) tłumaczka objaśnia, że „*jōruri* – [to] rodzaj japońskiej narracji śpiewanej” (pisownia oryginalna), natomiast na stronie 176 przeczyta o Sodehagi, iż to „jedna z bohaterek sztuki *jōruri* sławnego Chikamatsu”. Przypis 53 poświęcony Chikamatsu Monzaemonowi, informuje dodatkowo, że to „[...] dramaturg piszący sztuki *jōruri*, zwany japońskim Szekspirem”. Ponadto, pierwsza wersja słowa *jōruri* występuje bez makronu, co nie jest – niestety – jedynym przypadkiem w całej powieści. Problem dwoistości transliteracji lub niespójności stosowanej przez tłumaczkę transkrypcji Jamesa Curtisa Hepburna (tzw. *Hebon-shiki rōmaji*) jest dostrzegalny w każdym rozdziale książki. Absolutnie od przyjętej przez autorkę konwencji zapisu japonizmów (np. siogun, riksza, samisen, kimono, gejsza) czy toponimów japońskich (np. Tokio, Hiroszima, Jokohama), które weszły do polszczyzny, wyjątkową niekonsekwencję i niespójność dostrzega się w przytaczaniu pozostałych

<sup>16</sup> Por. hasło *arhat* w: *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/arhat> [16.12.2016].

<sup>17</sup> Jacques Pimpaneau, *Chiny. Kultura i tradycje*, przeł. Irena Kałużyńska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2001, s. 161.

<sup>18</sup> Chodzi to komplet 50 bambusowych patyczków (przypominających tzw. *takehigo*), o długości od 35 do 55 cm.

<sup>19</sup> Dosł. ‘publiczny dokument’, który stał się podstawą prawnego precedensu. W rozumieniu ogólnym są to „wypowiedzi mistrzów zen lub fragmenty sutr, których znaczenie może być rozumiane jedynie dzięki głębszemu poziomowi umysłu, poza dyskursywnym myśleniem”. Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 12.

japońskich nazw i terminów. Mówiąc wprost, tłumaczka wprowadziła do przekładu totalny chaos w romanizacji, który można podzielić na kilka kategorii błędów:

- (1) mieszanie wyrazów w transkrypcji Hepburna z jej niedokładnymi wariantami:
  - brak oznaczenia długości samogłoski, np. *moso* (s. 7, powinno być: *mōsō*), *Naka-roku-bancho* (s. 46, powinno być: *Nakarokubanchō*), *Sanjo*, *Shijo*, *Kyogoku*, *Enkoji* (s. 151, powinno być: *Sanjō*, *Shijō*, *Kyōgoku*, *Enkōji*), *gidayu* (s. 190, powinno być: *gidayū*), *Gido* (s. 199, *passim*, powinno być: *Gidō*), *nanshu* (s. 203, powinno być: *nanshū*);
  - nieprawidłowy zapis długości samogłoski, np. „To znak *oo* w słowie *oomi* – odpowiedziała” (s. 6, powinno być: *ō* w słowie *ōmi*);
  - nieujednolicony zapis moraicznego *-n/-m*, np. *Gunma* (s. 151), ale *Shimbashi* (s. 31);
  - różne wersje transliteracji tego samego słowa, np. *Shimbashi* (s. 31) a *Simbashi* (s. 199);
- (2) bezzasadne wskazywanie kursywą spolszczonych wyrazów japońskich (w szczególności tych, które zostały włączone do słownika języka polskiego), np. *sake* (s. 24, 130, 192, 195), *kimono* (s. 28, 32, 129, 146 i in.), *gejsza* (s. 176), *zen* (s. 198, 204, 220);
- (3) oznaczanie italikami nazwisk i toponimów japońskich, co jest praktyką niespotykaną również w wypadku innych języków, np. *Daruma* (s. 18, 24, 26), *Naka-roku-bancho* (s. 46), *Kiichi*, *Ganku*, *Gantai* (s. 53, p. 23, 25, 26);
- (4) niekonsekwentny zapis kursywą terminów japońskich, np. *shōji* (s. 203, 207, 215) a *shōji* (s. 5–7, 9, 93–98, 206, 216, 235).

Wykazane powyżej niepoprawności – wyłącznie językowe – znacząco obniżają wartość estetyczną przekładu, choć zapewne nie wpływają na przejrzystość samego tłumaczenia. Niemniej jednak, w tej kwestii niektóre miejsca również pozostawiają wiele do życzenia. Tłumaczka przekładając powieść z języka pośredniego, świadomie podjęła ryzyko powielenia błędów popełnionych w tłumaczeniu angielskim. Dopiero konfrontacja z tekstem oryginalnym pokazuje rozbieżności, jakie występują pomiędzy tekstem wyjściowym a wersją docelową. Poniżej, dla przykładu, spróbuję pokazać kilka niedoskonałości translatorskich, a czasami wręcz ewidentnych przekłamań.

Wróćmy więc na chwilę do wspomnianej już sceny z rozdziału pierwszego, ukazującej krótką rozmowę dwójki głównych bohaterów, gdy Oyone szyla, a Sōsuke odpoczywał na werandzie (wtedy też usłyszał klakson samochodu). W przekładzie czytamy następujący opis: „Spokojnie, nie zasnę – odpowiedział cicho. Znowu się rozciągnął. [...] Wygrzewał się w ciepłych promieniach słońca, które pokonywały fałdy jego nowego kimona i docierały do samych kości” (s. 6). Fragment ten zawiera uogólnienia i przeinaczenia, bowiem w oryginale mowa jest, że Sōsuke „*Sorekara mata shizuka ni natta* それからまた静かになった”, a więc nie rozciągnął się, lecz znowu zamilkł! Również informacja dotycząca ubrania bohatera i sposobu jego „wygrzewania się” na słońcu jest niedokładna. Tekst źródłowy mówi o „*shitateoroshi no bōsekiori no senaka* 仕立おろしの紡績織の背中”, a zatem o „plecach [okrytych] nowiutkim, tkany odzieniem”, które były wystawione do słońca, a ciepło jego promieni nie docierało „do samych kości”, lecz dało się je odczuć tak, że wnikało nawet pod koszulę (oryg. jap. „*shatsu no shita de musaboru hodo ajiwainagara* 襦衣の下で貪ぼるほど味いながら”).

W rozdziale drugim Sōseki opisał scenę, w której główny bohater, w czasie spaceru ulicami miasta, podziwiał witryny sklepowe. Przyglądając się różnym napisom na szyldach z reklamami, natknął się również na taką, która „dotyczyła popularnej adaptacji powieści Tołstoja, obecnie prezentowanej przez dramatyczną grupę z Tokio” (s. 16). Jak bardzo jest to uproszczone i nieprecyzyjne tłumaczenie widać, gdy sięgniemy po tekst w języku japońskim: „*Sanbanme ni wa Rokoku bungō Torusutoihaku kessaku „Senko no yuki” to iu no to, bankara kigeki Kotatsu ōchiza to iu* 三番目には露国文豪トルストイ伯傑作「千古の雪」と云うのと、パンカラ喜劇小辰大一座と云う”. Zdanie w poprawnym przekładzie powinno brzmieć: „Na trzecim [szyldzie] widniał napis: «*Wieczny śnieg* – arcydzieło hrabiego Tołstoja, rosyjskiego mistrza pióra», a także «nowoczesna komedia trupy Kotatsu»”. Czytelnik w przekładzie Pauliny Wojnarowskiej nie znajdzie więc ani honoryfikatywnego przydomku Tołstoja, ani konkretnego tytułu wystawianej sztuki, ani szczegółów dotyczących samej grupy artystycznej. Dowiaduje się jednak o „dramatycznej grupie z Tokio”, czego oczywiście nie sposób wyczytać z oryginału.

W kolejnym rozdziale również znajdziemy przykład niestarannego przekładu. We fragmencie przedstawiającym rodzinny posiłek podczas gościnnej wizyty brata Sōsuke – Koroku, pojawia

się epizod związany z Darumą<sup>20</sup>: „Zanim zaczęli jeść, Sōsuke, z uśmiechem na twarzy, wyjął balon w kształcie *Darumy*. Koroku zaraz go nadmuchał. Napelniony powietrzem spadł ze stołu na podłogę, ale nawet wtedy pozostał w pozycji pionowej. – Spójrz! – wykrzyknął Sōsuke. Oyone głośno się zaśmiała [...]” (s. 24). Nieco zabawna scenka z balonem, która miała dalszy swój ciąg, z pozoru wydaje się oddana w przekładzie bez zarzutu. Dopiero jej zestawienie z oryginałem odsłania mankament tłumaczenia – i to w już pierwszym zdaniu. Połowa jego faktycznej treści została w przekładzie opuszczona! Wersja pełna przekładu i zgodna z tekstem japońskim powinna wyglądać, na przykład, następująco (dla przejrzystości podaję każde zdanie osobno; wytuszczenie analizowanych fragmentów pochodzi ode mnie):

„Przed posiłkiem Sōsuke uśmiechając się **powiedział, że ma coś niezwykłego, i wyciągnął z kieszeni zakupiony przez siebie balon-Darumę.**

Nadmuchał go do sporej wielkości, a **następnie położył na pokrywce od miski, objaśniając im jego właściwości.**

**Zaciekawilo to zarówno Oyone, jak i Koroku, więc wpatrywali się w leciutkę kulę. Aż w końcu Koroku zrobił „fuuh!”** (oryg. 御米も小六も面白がって、ふわふわした玉を見ていた。しまいに小六が、ふうっと吹いたら) i Daruma spadł ze stolika na tatami.

I na dodatek nie leżał do góry nogami.

– No popatrz! – odrzekł Sōsuke, na co Oyone roześmiała się tym swoim kobiecym głosikiem [...]”.

Poza pominięciem kilku istotnych szczegółów, z polskiego przekładu wynika, że osobą, która nadmuchała „balon-Darumę”, był Koroku. W rzeczywistości był nią Sōsuke, który nabył ów balon.

Zaskakującą wersję tłumaczenia – bez wątplenia będącą powieleniem błędnego przekładu na język angielski – można odnaleźć w rozdziale osiemnastym. Opisuje on moment życia Sōsuke, w którym ten „czuł się słaby, niespokojny, pełen strachu, niepewny, tchórzliwy i nędzny” (s. 193), ale jednocześnie pragnął „odnaleźć swoją własną filozofię życia [...] opartą na tym, co leżało głęboko w jego sercu” (s. 194). W tym celu postanowił udać się do Kamakury na medytację w świątyni zenistycznej. „Zdecydował się wziąć dziesięć dni urlopu pod pretekstem choroby. Przed Oyone także udawał chorego, by nie domyśliła się prawdziwego powodu jego postępowania. – Coś jest nie tak z moimi płucami. Wezmę sobie dziesięć dni wolnego i pojadę gdzieś, żeby odpocząć. [...] Nie wiem, czy mi to pomoże, ale wszyscy mówią, że tydzień na prowincji ze świeżym powietrzem to najlepsze lekarstwo” (s. 198–199). Uzasadnienie Sōsukego nie budzi zastrzeżeń jego żony (miasto to było bowiem znanym kurortem uzdrowiskowym i turystycznym<sup>21</sup>) – raczej zdziwienie, że ten wybrał akurat „pełną życia i koloru” Kamakurę, która nie pasowała do jego prostoty (s. 198). Nie to jest jednak istotne, ale rozbieżność w rzekomych dolegliwościach zdrowotnych głównego bohatera. W oryginale nie ma mowy o żadnej przypadłości płuc! (cf. „*Sukoshi nō ga warui kara, ishūkan hodo yakusho o yasunde asunde kuru yo*» to itta. 「少し脳が悪いから、一週間ほど役所を休んで遊んで来るよ」と云った。”). Kluczowe zdanie wypowiedziane przez Sōsukego powinno brzmieć następująco: „**Źle się coś czuję** (lub: **Trochę źle się czuję**)<sup>22</sup>. Wezmę sobie w urzędzie z tydzień wolnego i pojadę gdzieś, by odpocząć.”

<sup>20</sup> Bodhidharma (chiń. Pútídámó, kor. Pori Dalma, jap. Bodai Daruma) – na w pół legendarny mnich buddyźmu zen, uznawany za jego patriarchę. Miał przybyć do Chin z Indii, aby przekazać nauki Buddy.

<sup>21</sup> Szerzej na temat zobacz: Adam Bednarczyk, *W atmosferze kąpielisk i kurortów Shōnan. Kamakura w powieściach Sōsekiego*, w: Iwona Kordzińska-Nawrocka, Katarzyna Sonnenberg, Aleksandra Szczecha (red.), *W kręgu „Kokoro”. O literackich i pozaliterackich kontekstach „Sedna rzeczy” Natsume Sōsekiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 95–119.

<sup>22</sup> Podstawowe znaczenie frazy *nō ga warui* odnosi się do złego samopoczucia. W dialekcie prefektury Kōchi (na wyspie Sikoku) jest to ekwiwalent *guai ga warui* (źle się czuć); por. *Todōfukensetsu zenkoku hōgen jiten* [‘Słownik dialektów całego kraju – z podziałem na prefektury’], Ryōichi Satō (red.), Sanseidō, Tokio 2013, s. 320. Co więcej, w dialekcie Shimonoseki (prefektura Yamaguchi w zachodniej części Honsiu) oznacza ona dosłownie „boli mnie głowa”, „mam bóle głowy”; por. *Shimonosekiben jiten* [‘Słownik dialektu Shimonoseki’], <http://www.5b.biglobe.ne.jp/~hakuno/hougen.htm> [16.12.2016].

Autorka polskiego przekładu nie mogła wiedzieć, że tłumacz wersji angielskiej błędnie odczytał frazę *nō ga warui*, ewidentnie myląc znak *nō* 脳 ('mózg', 'głowa') ze znakiem *hai* 肺 ('płuca').

Wskazane powyżej błędy w tłumaczeniu bynajmniej nie wyczerpują wszystkich wad polskiego przekładu *Mon*. Raczej mają pokazywać ich różnorodność i potencjalny (negatywny) wpływ na jakość odbioru powieści przez czytelnika, który, niestety, nieświadom ułomności tekstu, i tak otrzymuje porcję pięknej prozy mistrza Sōsekiego. Tak! Abstrahując od wszelkich nieścisłości i niedoskonałości pracy Pauliny Wojnarowskiej, polski czytelnik doceni z jednej strony opisy modernizującej się Japonii, nowoczesnego Tokio, po którym jeżdżą automobile i przechadzają się panowie w garniturach i jedwabnych krawatach, z drugiej – odkryje Japonię tradycyjną, utrwaloną na starych malowidłach i parawanach, czy pośród zabudowań starych świątyń. Warto zatem sięgnąć po przekład polski *Mon*, aby poprzez kolejne dzieło Sōsekiego odkrywać Japonię i Japończyków z początku ubiegłego stulecia. Również po to, aby lepiej poznać samego pisarza, który w każdym dziele starał się zawrzeć odniesienia do wydarzeń i doświadczeń z własnego życia.

IRENA KAŁUŻYŃSKA  
Uniwersytet Warszawski

PIOTR ADAMEK, *A GOOD SON IS SAD IF HE HEARS  
THE NAME OF HIS FATHER. THE TABOOING OF NAMES  
IN CHINA AS A WAY OF IMPLEMENTING SOCIAL VALUES*

MONUMENTA SERICA MONOGRAPHS SERIES LXVI,  
INSTITUT MONUMENTA SERICA, SANKT AUGUSTIN  
MANEY PUBLISHING, LEEDS, 2015,  
ISBN 978-1-9096-6269-8, ISSN 0179-261X, 392 S. + 6 NLB.

Tematem recenzowanej monografii jest przede wszystkim zjawisko tabu imienia w Chinach, ukazane na szerokim tle historycznym i kulturowym.

Problematyką tabu obejmującą w skali światowej wiele różnorodnych zjawisk zajmowali się liczni specjaliści antropologowie w ramach badań nad zwyczajami i wierzeniami różnych ludów. Terminem *tabu* określa się zwykle zakaz kontaktu i dokonywania pewnych czynności wobec określonych przedmiotów, zwierząt i ludzi, a przekroczenie tego zakazu ściąga na sprawcę sankcję sił nadprzyrodzonych lub władz ludzkich. Instytucja tabu została po raz pierwszy odkryta w 1771 r. przez J. Cooka na wyspie Tonga.

W Chinach feudalnych obowiązywało przede wszystkim tabu imienia osobistego, *ming*, nadawanego człowiekowi w okresie niemowlęctwa i stanowiącego jego imię prywatne, sekretne. Pełnoletni Chińczyk otrzymywał inne imiona oficjalne, służące do użytku publicznego. Związek pomiędzy człowiekiem a jego imieniem, zwłaszcza imieniem osobistym traktowany był jako rzeczywisty, ścisły i bardzo ważny. Chińczycy uważali imię za istotną część swojej osoby i dbali o nie w odpowiedni sposób.

W Chinach tabu imienia obowiązywało zarówno w mowie, jak i w piśmie. Nie można było wypowiedzieć czy zapisać imienia władcy, dostojnika, osoby wyższej rangą czy wiekiem, dzieciom nie wolno było wymawiać imion rodziców czy dalszych przodków. W sposób szczególny przestrzegano tabu w stosunku do cesarza i członków jego rodu. Zinstytucjonalizowane tabu miało służyć podkreśleniu boskości cesarza, jego nadrzędnej pozycji w społeczeństwie. Kto naruszył tabu, ten abstrahując już od sankcji sił nadnaturalnych, czy zwykłych wymogów grzeczności, popełniał wykroczenie polegające na naruszeniu obowiązującej normy społecznej i podlegał karze, nierzadko karze więzienia, a czasem nawet śmierci.

Zjawisko tabu imienia występowało w Chinach od niemal początków ich istnienia i zostało zniesione dopiero w 1911 r. Pozostawiło po sobie wiele trwałych śladów w niemal wszystkich dziedzinach, przede wszystkim zaś w historiografii i leksyce języka chińskiego.

Autor omawianej monografii, Piotr Adamek, bardzo dokładnie, z wielką wnikliwością i starannością przeanalizował wszelkie dostępne materiały historyczne i filologiczne zawierające informacje dotyczące różnych aspektów tabu w Chinach, jego zakresu, historii, instytucjonalizacji, konsekwencji społecznych i innych. Opublikowana monografia to kompendium wiedzy o tym zjawisku społecznym i językowym.

Książka składa się z dziesięciu rozdziałów, które przedstawiają, w największym skrócie, poniższe zagadnienia:

Rozdział 1. Wprowadzenie (Introduction), s. 1–21; omówiono tu odnośną terminologię zachodnią i chińską, stan badań nad tabu, cel i zakres pracy.

Rozdział 2. Tabu i imię (Taboo and Name), s. 23–39; przedstawiono historię terminu *tabu* i jego zakres, rodzaje i funkcje tabu w Chinach, tabu językowe i tabu imienia; charakterystykę imion chińskich, moc imion i sposoby ich ochrony.



Rozdział 3. Podstawowe cechy tabuizacji imion (Basic Characteristics of Name Tabooing), s. 41–73; scharakteryzowano tabuizowane osoby, imiona, znaki chińskie i dźwięki, opisano metody tabuizacji (zastąpienie zakazanego znaku chińskiego innym, modyfikacja znaku, opuszczenie jednej kreski, opuszczenie znaku w tekście i inne), zasady tabuizacji dotyczące czasu, osób i imion, przeanalizowano motywacje tabu (strach, szacunek, nienawiść, legitymizacja bądź uzurpacja).

Rozdział 4. Początki zwyczaju tabu imienia w Chinach (Beginnings of the Custom of Name Taboo in China), s. 75–102; przedstawiono toczące się dyskusje i kontrowersje dotyczące czasu pojawienia się zjawiska tabu w Chinach, wskazano ślady występowania tabu za dynastii Shang, Zhou i Qin (XVI w.p.n.e.–207 r.p.n.e.) i omówiono podstawowe źródła wiedzy o tabu z tego okresu.

Rozdział 5. Tabuizacja imion od czasów dynastii Han do okresu Dynastii Północnych i Południowych (Name Tabooing from the Han to Southern and Northern Dynasties), s. 103–137; omówiono zjawisko tabu w czasach dynastii Han (206 r. p.n.e.–220 r. n.e.), Trzech Królestw (220–280), Jin i Szesnastu Królestw (265–420), Dynastii Północnych i Południowych (420–589); przedstawiono podstawowe źródła informacji, zasady i metody tabuizacji, nowe regulacje w dziedzinie tabu.

Rozdział 6. Kulminacja zwyczaju tabu imienia (Culmination of the Custom of Name Taboo), s. 139–172; omówiono zjawisko tabu za panowania dynastii Sui (581–618) i Tang (618–906), Pięciu Dynastii i Dziesięciu Królestw (907–960), dynastii Song (960–1279); wskazano obowiązujące zasady i regulacje, ukazano nowe zjawiska dotyczące tabu w tym okresie.

Rozdział 7. Ostatnie wieki tabuizacji imienia (Last Centuries of Name Tabooing), s. 173–210; omówiono tabu w czasach dynastii Yuan (1279–1368), Ming (1368–1644), Qing (1644–1912) i czasach współczesnych, nowe zasady i regulacje, tabu imion obcych ludów, bardziej szczegółowo przedstawiono cechy różniące tabu prywatne od tabu państwowego.

Rozdział 8. Konsekwencje tabu imienia dla narodu chińskiego (Consequences of Name Taboo for Chinese People), s. 211–226; przedstawiono spowodowane przez występowanie zjawiska tabu imienia zmiany w leksyce apelatywnej i nazwach własnych języka chińskiego, zmiany w organizacji życia społecznego, stosowane przez chińskie organy sądownicze kary za naruszenie tabu.

Rozdział 9. Historiograficzne konsekwencje i podstawy dyscypliny tabuizacji imienia (Historiographical Consequences and the Basics of the Discipline of Name Tabooing), s. 227–247; omówiono zmiany w historiografii Chin spowodowane wymogami tabu imienia (zmiany imion, nazwisk, nazw geograficznych, nazw instytucji i innych), przedstawiono problemy weryfikacji danych historycznych i błędy historyków wynikające ze zjawiska tabu imienia, wskazano podstawy dla dyscypliny badającej tabuizację imion.

Rozdział 10. Specjalne tematy tabuizacji imienia (Special Topics of Name Tabooing), s. 249–280; omówiono takie zagadnienia, jak kobiety i tabu (generalnie mniejsza waga przykładana do tabuizacji imion kobiet, tzw. tabu wewnętrzne, obowiązujące w rodzinie, ale też tabu imion cesarskich chińskich), religia i tabu (tabu imion w taoizmie i buddyzmie), powstania ludności i tabu (tabu imienia w Niebiańskim Królestwie Tajpingów, 1850–1864), przestrzeganie tabu z wcześniejszych epok, identyczne tabu w różnych okresach historycznych i krajach, wpływ chińskiego tabu imienia na kraje sąsiedzkie, tabu imion w Korei i Japonii.

Monografia zawiera także cenne „Podsumowanie” (Concluding Remarks), s. 281–284, bogatą bibliografię, s. 285–335, oraz dwa obszerne indeksy: (1) indeks chronologiczny tabuizowanych imion cesarzy i innych sławnych postaci, s. 337–357, (2) indeks alfabetyczny z glosariuszem terminów, osób, znaków objętych tabu, s. 359–392. Na s. 182–183 zamieszczona jest tabela zawierająca nazwiska urzędników konfucjańskich straconych z powodu naruszenia tabu (wraz ze wskazaniem przyczyny). Na początku pracy zamieszczono tablicę chronologiczną (daty panowania chińskich dynastii) oraz tablicę skrótów zastosowanych w pracy.

Powyższy skróty wykaz zawartości omawianej monografii ukazuje wieloaspektowość zjawiska tabu w Chinach i szeroki zakres analiz i opracowań podjętych przez jej autora. Piotr Adamek udowodnił swą pracą, że posiada rozległą wiedzę na temat tabu w Chinach, głęboką znajomość klasycznych źródeł chińskich i prac w językach angielskim, francuskim, niemieckim i polskim. Wykazał wielką erudycję najlepszych europejskich sinologów.

Monografia jest napisana w sposób przystępny, językiem prostym, bez nadmiaru terminologii fachowej, chociaż siłą rzeczy różnorodnych terminów i cytatów z dzieł chińskich (zapisanych transkrypcją pinyin i tradycyjnymi znakami chińskimi) znajduje się tu bardzo dużo. Jasność wywo-

du wspierają liczne komentarze, przypisy bibliograficzne, notatki wyjaśniające czy informacje uzupełniające. Praca jest bardzo starannie, wręcz perfekcyjnie, zredagowana i wydana.

Publikacja ta jest pozycją bardzo wartościową i powinna stać się lekturą obowiązkową wszystkich sinologów, także japonistów i koreanistów. Warto ją również polecić wszystkim tym Czytelnikom, którzy interesują się szeroko rozumianą kulturą chińską, ponieważ omawiane w niej zjawisko tabu językowego jest niezwykle ważne dla poznania historii, kultury i społeczeństwa Chin.

## Z RUCHU NAUKOWEGO NA POLU ORIENTALISTYKI

## WYJAZDY ZAGRANICZNE POLSKICH ORIENTALISTÓW

Dr Stanisław Adam Jaśkowski z Zakładu Iranistyki WO UW między 16.06 a 19.09.2016 r. przebywał na stypendium „Scholarship Foundation of the Republic of Austria” w Institut für Iranistik, Österreichische Akademie der Wissenschaften w Wiedniu. Podczas swojego pobytu, w dn. 12.09.2016 r. wygłosił referat pt. *Kasravi, Journalism and Azadegan*.

\*

Prof. dr hab. Marek Mejor z Pracowni Studiów nad Buddyzmem WO UW w lipcu 2016 r. przebywał w Indiach. W dn. 8.07.2016 r. na zaproszenie Indira Gandhi National Centre for the Arts w Delhi oraz w dn. 18.07.2016 r. na zaproszenie Central Institute of Buddhist Studies w Leh (Ladakh) wygłosił wykład zatytułowany *Vasubandhu's "Treasury of Higher Doctrine" (Abhidharma-kośa) – Its Significance in the Buddhist World and Its Impact on Buddhist Studies*. W dn. 31.07.2016 r. na zaproszenie Tibet House w Delhi wystąpił z wykładem *Vasubandhu and his Abhidharmakośa*.

\*

Dr Włodzimierz Cieciora z Zakładu Sinologii WO UW w okresie lipiec–sierpień 2016 r. przebywał na wyjeździe badawczym w Chinach (Pekin, Quanzhou, Guilin), gdzie realizował kwerendę biblioteczną oraz prowadził badania terenowe społeczności muzułmańskich. Wyjazd odbył się w ramach grantu badawczego Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange.

\*

Od sierpnia do września 2016 r. dr Adina Zemanek z Zakładu Chin Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ przebywała w charakterze uczonego wizytującego w French Centre for Studies on Contemporary China (CEFC), Research Center for the Humanities and Social Sciences, Academia Sinica w Taipei, gdzie w dn. 9.09.2016 r. wygłosiła referat pt. *Travel, the Gaze and Narratives About Taiwan in Postcards and Graphic Novels*. W dn. 23.09.2016 r. wzięła także udział w konferencji „Taiwan Studies in Eastern Europe. 2016 Annual Meeting of the Lim Pen-Yuan Cultural and Educational Foundation” (Academia Sinica) z prezentacją pt. *De-Cold War, Globalization and the "China Factor" – Taiwan Studies in Poland*.

\*

Od sierpnia do października 2016 r. dr hab. Renata Czekalska z Zakładu Korei IBiDW UJ przebywała jako badacz terenowy („field research fellow”) z ramienia Korea Foundation w Seulu. W dn. 25.08.2016 r. wzięła udział w seminarium Korea Foundation w Seulu z udziałem Field Research Fellows.

\*

W sierpniu 2016 r. dr Justyna Najbar-Miller i dr Anna Paradowska z Zakładu Koreanistyki WO UW przebywały w Republice Korei. Pobyt zrealizowany został w ramach grantu Academy of Korean Studies.

\*

W dn. 15–16.08.2016 r. dr Joanna Wardęga (ZCh IBiDW UJ) uczestniczyła w zorganizowanej na Uniwersytecie Sztokholmskim konferencji „Exploring the China Dream. Trajectories and Articulations of Soft Power in the Sinophone World”, podczas której wygłosiła referat pt. *Constructing a Desired Image of China in Chinese Language Textbooks*.

\*

Dr Justyna W. Kasza z Zakładu Japonistyki UMK w dn. 19–20.08.2016 r. wzięła udział w zorganizowanym przez Shusaku Kurabu, Muzeum Endō Shūsaku i Miasto Nagasaki międzynarodowym sympozjum z okazji 20-lecia śmierci Endō Shūsaku i 50-lecia wydania powieści „Milczenie”. Przedstawiła na nim referat pt. „*Chinmoku*” *wa sekai de dō yomaretaka: Endō Shūsaku to Pōrando (Jak czytano na świecie „Milczenie”? Endō Shūsaku a Polska)*.

\*

W dn. 23.08.2016 r. dr Izabela Will z Katedry Języków i Kultur Afryki WO UW wygłosiła wykład *Nonverbal Ways of Expressing Emotions* w Bayero University Kano.

\*

W dn. 26–31.08.2016 r. dr Paweł Dybała (Katedra Dalekiego Wschodu IBiDW UJ) uczestniczył w „The 7th International Conference on Applied Human Factors and Ergonomics” w Orlando. Wygłosił referat pt. *Towards Joking, Humor Sense Equipped and Emotion Aware Conversational Systems*.

\*

W dn. 1.09–1.10.2016 r. w ramach projektu ERC Starting Grant „Neither Visitors, nor Colonial Victims. Muslims in Inter-war Europe” dr hab. Agata S. Nalborczyk z Zakładu Islamu Europejskiego WO UW prowadziła badania w Department of Philosophy and Religious Studies, Utrecht University w Holandii. W dn. 16.09.2016 r. wygłosiła tam wykład (lecture-cum-seminar) zatytułowany *The First Polish Mufti and Muslims in Inter-war Poland*.

\*

W dn. 8–10.09.2016 r. na Uniwersytecie w Lejdzie odbywała się 7th Coffee Break Conference „Comparisons Across Time and Space”. Katedrę Azji Południowej WO UW reprezentowały dr Aleksandra Turek z referatem *Sita of Sindh* i dr Justyna Wiśniewska-Singh – *Image of the Sacred Cow and the Reinterpretation of Tradition in the Colonial Northern India*.

\*

W dniach 12–16.09.2016 r. w Palermo odbył się 28 Kongres „Union Européenne des Arabisants et Islamisants”, w którym z referatami wystąpili polscy arabiści. Katedrę Arabistyki i Islamistyki WO UW reprezentowały prof. dr hab. Katarzyna Pachniak, która wygłosiła wystąpienie zatytułowane *Islamic Motifs in the Manuscript Found in Saragossa of John Potocki (d. 1815)* oraz dr hab. Paulina Lewicka, z referatem *Woman as Construct. Re-considering Men's Image of Women in the Arab-Islamic World: The Case of the 17<sup>th</sup> Century Cairo*. Na kongresie swój referat pt. *The Role of the Poet and Poetry in Modern Literature of the Gulf* wygłosiła także prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikułska z Katedry Arabistyki IO UJ oraz prof. dr hab. Marek Dziekan z Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ z referatem zatytułowanym *How Ahmad an-Nasiri quoted European sources. The case of Descripción historica de Marruecos by Manuel P. Castellanos*.

\*

W dniach 12–17.09.2016 r. prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Zakład Japonistyki UMK) uczestniczył w międzynarodowej konferencji naukowej „Iz wieka w wiek...”, upamiętniającej 120 rocznicę założenia pierwszego muzeum na Sachalinie. Organizatorami wydarzenia były Sachalińskie Muzeum Regionalne (COKM) w Jużnosachalińsku oraz Muzeum Historii i Literatury Antona Czechowa („A. Czechow i Sachalin”) w Aleksandrowsku Sachalińskim (Rosja).

\*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZIE WO UW) wygłosiła jeden z referatów wprowadzających i wzięła udział w debacie „Images of Women and Women’s Rights in Islam and in Islamic Communities” w ramach programu „Gender equality in East-Central Europe” Friedrich Ebert Stiftung Büro Budapest, Kossuth Klub, organizowanym w Budapeszcie na Węgrzech w dn. 14.09.2016 r.

\*

Dr hab. Piotr Balcerowicz, prof. UW (KAP WO UW) w dn. 15–16.09.2016 r. uczestniczył w międzynarodowym sympozjum „The Constitution of a Literary Legacy and the Tradition of Patronage in Jainism”, zorganizowanym przez Université Jean Moulin Lyon III, na którym przedstawił referat pt. *Royal Patronage of Jainism between Fourth-second Centuries BCE*.

\*

Prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (KA IO UJ) w dn. 18–21.09.2016 r. brała udział w międzynarodowej konferencji w Sharjah (Zjednoczone Emiraty Arabskie), na której wygłosiła referat pt. *Współczesna powieść arabska na emigracji*.

\*

Dr hab. Joanna Jurewicz, prof. UW (KAP WO UW) w dn. 23.09.2016 r. wzięła udział w konferencji „Self, Sacrifice and Cosmos: Late Vedic Thought, Ritual, and Philosophy. A conference in honor of Dr. Ganesh Umakant Thite’s contribution to Vedic Studies” zorganizowanej na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley z referatem pt. *The Consistency of Vedic Argument*.

\*

W dniach 23–24.09.2016 r. w Wiedniu odbywała się międzynarodowa konferencja „Cultural Typhoon in Europe”, zorganizowana przez Institut für Ostasienwissenschaften, Universität Wien. Wziął w niej udział mgr Wojciech J. Nowak (ZJ UMK), który przedstawił prezentację na temat *Looking at the Text. E-moji, Japanese Contribution to Global Indirect Communication*.

\*

Dr Marek Baraniak z Zakładu Hebraistyki WO UW uczestniczył w międzynarodowej konferencji „Fifth International Conference of the International Society for the Study of Biblical and Semitic Rhetoric”, która odbyła się w Rzymie w dn. 29.09–01.10 2016 r. i wygłosił tam referat pt. *The Versions of Psalm 151 from the Perspective of the Biblical and Semitic Rhetoric Analysis*.

\*

Władze Wydziału Filologicznego i Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego złożyły w październiku 2016 r. oficjalną wizytę w ośrodkach akademickich Hongkongu i Tajwanu. Na zaproszenie Ministerstwa Spraw Zagranicznych Tajwanu Dziekan prof. dr hab. Elżbieta Górską, Wicedziekan dr hab. Władysław Witalisz, Dyrektor Instytutu Orientalistyki prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska oraz sinolog-językoznawca dr hab. Ewa Zajdler wzięły udział w uroczystych obchodach Narodowego Święta Republiki Chińskiej na Tajwanie (Double Ten). Na ręce urzędującego Premiera pana Lin Chuan złożyli gratulacje, podkreślając wagę współpracy sinologii krakowskiej z ośrodkami akademickimi Tajwanu.

\*

W dn. 5.10–1.12.2016 r. dr Ewa Kamińska (KDW IBiDW UJ) przebywała jako uczony wizytujący w Tokio Gakugei University. W dn. 16.11.2016 r. na zaproszenie Meiji University w Tokio wygłosiła w języku japońskim wykład *Rola religii w życiu codziennym społeczeństwa z perspektywy porównawczej Japonii i Polski*.

\*

Dr hab. Małgorzata Sadowicz z Zakładu Wschodu Starożytnego WO UW, w dn. 7.10.2016 r. wystąpiła z referatem pt. *Interrogation Protocols (maš’altu) from Uruk, Sippar and Agade: Formats, Markings, and Tablet Trails* na międzynarodowej konferencji „Towards a Diplomatics of Archival Cuneiform Documents” zorganizowanej na Uniwersytecie Wiedeńskim w ramach projektu „Diplomatics and Palaeography of Neo- and Late Babylonian Archival Documents”.

\*

Dr Monika Nowakowska (KAP WO UW) w dn. 9–10.10.2016 r. uczestniczyła w International Seminar on Sanskrit and Europe, odbywającym się w Bharatiya Vidya Bhavan, Delhi Kendra, Centre of Indology, India. Przedstawiła na nim referat *First Polish Descriptions of the Sanskrit Language and Its Grammar – Walenty Skorochód Majewski and His Works*.

\*

Dr Arkadiusz Płonka (KA IO UJ) odbył kwerendę w Institut Français du Proche-Orient (IFPO) w Bejrucie w dn. 10–18.10.2016 r.

\*

Na międzynarodowej konferencji „Uluslararası Türk Masal Dünyası ve Doğumunun 100. Yılında Oğuz Tansel Sempozyumu” (‘Świat baśni tureckich – międzynarodowa konferencja w setną rocznicę urodzin Oğuz Tansela’), która miała miejsce w dn. 20–21.10.2016 r. w Ankarze na Orta Doğu Teknik Üniversitesi, dr Sylwia Filipowska z Katedry Turkologii IO UJ wygłosiła referat pt. „*Selim Mirza bana anlattı ki...*” *Polonya Tatarlarının masalları üzerine* [„*Opowiadał mi Selim Mirza...*” *Baśnie Tatarów polskich*].

\*

Podczas międzynarodowej konferencji „20 Years of ‘Iran and the Caucasus’: a Breakthrough” zorganizowanej w dn. 21–23.10.2016 r. w Aghveran, w Armenii, z okazji dwudziestolecia działalności pisma naukowego „Iran and the Caucasus” referaty wygłosili polscy badacze z ośrodków z Warszawy i Krakowa. Prof. dr hab. Anna Krasnowolska z Zakładu Iranistyki IO UJ wystąpiła z referatem pt. *Aleksander Chodźko’s Report on his Excursion to Alamut in 1835*; dr Magdalena Rodziewicz (ZI WO UW) – *The Culture of Courtesy and Conciliation. Sa’di on the Virtue of Speech and Silence*, dr Mateusz Kłagisz (ZI IO UJ) – *Wīrāz’s Extraterrestrial Adventure as a Journey of Self-discovery*, dr Paulina Niechciał (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) – *Calendar as an Identity Marker on the Example of Zoroastrian Community in Iran*, a dr Artur Rodziewicz (ZI IO UJ) – *Sura mihbetê. The Idea of Love in the Yezidi Cosmogony and the Discussion on the Ontology of Love in Early Sufism*.

\*

Mgr Marta Dudzik-Rudkowska (ZH WO UW) w dn. 26–28.10.2016 r. uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „German-Polish Conference at the University of Potsdam for Junior Academics in the Field of Jewish Studies and Jewish Theology” na Uniwersytecie Poczdamskim, podczas której zaprezentowała referat zatytułowany *Translating Chasidism. Problems of Terminology, Faithfulness and Text Reception in Translating Religious Texts – A Case Study*.

\*

Podczas obrad „2nd Symposium of West African Languages (SyWAL)”, które odbyło się na Uniwersytecie w Wiedniu w dn. 27–29.10.2016 r. swoje referaty wygłosiły: prof. dr hab. Nina Pawlak (KJiKA), *The Use of Hausa Religious Phrases in Non-religious Discourse* oraz dr Izabela Will (KJiKA) *The Relationship between Language and Gestures – Remarks on the Analysis of Hausa Multimodal Discourse*.

\*

W dn. 1–3.11.2016 dr Kamila B. Stanek (ZTiLAŚ WO UW) wzięła udział w Kültürel Bellek Sempozyumu w Ankarze i wygłosiła referat pt. *Türk Atasözlerinde Birlik Ve Yalnızlık Kavramları Örneğinde Dilde Yaşayan Kültür* (Kultura żywa w języku – koncepcja *zjednoczenia* i *rozdzielenia* w przysłowiaach tureckich).

\*

Podczas III Sympozjum Leksykograficznego zorganizowanego w Eskisehir w dn. 3–4.11.2016 r. dr Kamila B. Stanek (ZTiLAŚ WO UW) wystąpiła z referatem pt. *Dil – Kültür İlişkisi Bağlamında ‘Kedi’ Kelimesinin Sözlük Tanımından Hareketle Bilgisel Tanımının Hazırlanmasının Mecburiyeti* (Konieczność stworzenia definicji kognitywnej na podstawie stosunków między językiem a kulturą, na przykładzie wyrazu *kot*).

\*

Dr Joanna Wardęga (ZCh IBiDW UJ) wzięła udział w „The 10th Annual Conference on Asian Studies: Connecting the Old with the New” na Uniwersytecie Palackiego w Ołomuńcu, gdzie w dn. 4.11.2016 r. wygłosiła referat *Development of Mandarin Chinese teaching in Poland in the 21. Century*.

\*

W dn. 5.11.2016 r. dr hab. Ewa Trojnar i dr Bogdan Zemanek (ZCh IBiDW UJ) wzięli udział w „CEEC Symposium on Sinology Research and Chinese Language Pedagogy” na Uniwersytecie Łotewskim w Rydze. Sympozjum zorganizowane zostało przy okazji szczytu 16+1.

\*

W dn. 20–23.11.2016 r. delegacja władz Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ na czele z prof. dr hab. Adamem Jelonkiem odwiedziła Białoruski Uniwersytet Państwowy w Mińsku.

\*

W okresie między 21.11 a 21.12.2016 r. dr Sylwia Surdykowska (ZI WO UW) przebywała na stypendium Erasmus Mundus SALAM 2 na Uniwersytecie Teherańskim.

\*

W dn. 25.11.2016 dr hab. Piotr Balcerowicz, prof. UW (KAP WO UW), wygłosił na Uniwersytecie Pendżabskim (Punjab University) w Lahaur w Pakistanie dwa wykłady: *The Legal Status of Jammu and Kashmir and the Implications for the Region* oraz *The Dismemberment of Afghanistan*.

\*

W dn. 27.11–5.12.2016 r. dr hab. Renata Czekalska (ZK IBiDW UJ) odwiedziła Pukyong National University, Hankuk University of Foreign Studies, Seoul National University, Korea University, Sungkyunkwan University, Kyung Hee University, a także Academy for Korean Studies.

\*

W dn. 28.11–10.12.2016 r. dr Artur Rodziejewicz (ZI IO UJ) przebywał w Armenii, gdzie prowadził badania terenowe oraz odbył kwerendę.

\*

W dn. 28–29.11.2016 r. Dyrektor IBiDW UJ, prof. dr hab. Adam Jelonek oraz dr hab. Ewa Trojnar (ZCh IBiDW UJ) złożyli roboczą wizytę na Uniwersytecie Islandii. Delegacja IBiDW UJ spotkała się z przedstawicielami Wydziału Języków Obcych, Literatury i Lingwistyki prowadzącymi bliźniacze studia blisko- i dalekowschodnie.

\*

W dn. 6–8.12.2016 r. dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZIE WO UW) wygłosiła w Instytucie Stosunków Międzynarodowych, Historii i Studiów Orientalistycznych na Kazańskim Uniwersytecie Państwowym (Kazanskij Fiederalnyi Uniwersitet) w Kazaniu, w Rosji w Centrum Badań Rozwoju Edukacji Muzułmańskiej i Islamistyki (Riesursnyj centr po razwitiu islamskowo i islamowiedczeskowo obrazowanija) sześć wykładów: *Muslims and the State, Main Issues in the State-Islam Relations in the Case of European Muslim Minorities – an Introduction; The Legal Status of Muslims in Poland and Finland as an Example of Traditional Muslim Minorities; More than 100 Years of the Regulated Legal Status of Islam in Austria; The Legal Status of Islam in the Former Soviet and Socialist States – Lithuania, Latvia, Estonia vs. Czech Republic, Slovakia; Problems with the Legal Status of Islam and Muslims in Germany; Muslim Minorities and the British State*.

\*

Dr Urszula Lewicka-Rajewska (KA IO UJ) wygłosiła w dn. 7.12.2016 r. wykład pt. *Poland and the Slavs in Mediaeval Arab Literature of c. X-XII*. Prelekcję zaprezentowano w Ambasadzie Rzeczypospolitej Polskiej w Kairze w ramach projektu „Kairskie sympozjum z okazji 1050 lat polskiej państwowości”. Ten sam wykład został zaprezentowany w dn. 8.12.2016 r. na Uniwersytecie Ain Shams (Kair).

\*

W dn. 8.12.2016 podczas konferencji „Oriental Studies – Yesterday, Today, Tomorrow” w Belgradzie dr Kamila B. Stanek (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat pt. *An Essay on the Concept of ‘Hospitality’ in Turkish Culture and Language*.

\*

Na odbywającej się w dn. 8–9.12.2016 r. międzynarodowej konferencji „Oriental Studies – Yesterday, Today, Tomorrow”, organizowanej przez The Faculty of Philology of Belgrad University w Belgradzie wystąpili: dr Magdalena Kubarek (Pracownia Języka i Kultury Arabskiej UMK) z referatem pt. *The Martyr Motif in Modern Islamic Prose. On the Basis of Nağīb Al-Kaylānī’s Novels*, dr Magdalena Lewicka (PJIKA UMK) z referatem pt. *Tatar Kitabs, Chamails and Hramotkas: Treasures of the Cultural Literary Heritage of the Muslim Minority in Poland* oraz dr Adam Bednarczyk (ZJ UMK), który podczas konferencji wygłosił referat pt. *Medieval Japanese Travel Literature – Previous and New Research Perspectives*.

\*

W dn. 9–17.12.2016 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) przebywała na zaproszenie Ambasady RP w Tokio, gdzie wygłosiła dwa wykłady. Podczas sympozjum „Sugihra Chiune i Tadeusz Romer. Dwaj dyplomaci, którzy uratowali Żydów podczas II wojny światowej”, które odbyło się na Uniwersytecie Waseda w dn. 12.12.2016 r. wygłosiła wykład pt. *Ambasador RP w Japonii Tadeusz Romer i Polacy oraz polscy Żydzi*. Drugi wykład, w języku polskim, pt. *Tadeusz Romer, Chiune Sugihara i inni – współpraca polsko-japońska w czasie II wojny światowej* miał miejsce w dn. 15.12.2016 r. w ambasadzie RP i przeznaczony był m.in. dla japońskiej Polonii i stypendystów z Polski, Japończyków mówiących po polsku, w tym naukowców i studentów polonistyki.

\*

W dn. 11–13.12.2016 r. dr Monika Stępień (ZH WO UW) uczestniczyła w konferencji „Methodological Problems of Jewish Studies” na Ukraińskim Uniwersytecie Katolickim we Lwowie, gdzie wygłosiła referat pt. *Warsaw, Łódź, Kraków – Post-war Polish Cities as Depicted in Jewish Personal Accounts*.

\*

W dn. 14–15.12.2016 r. dr hab. Przemysław W. Turek (Zakład Izraela i Lewantu IBiDW UJ) wziął udział w obradach konferencji „New Prospects of Sociolinguistics Conference” na Uniwersytecie Amerykańskim w Kairze, gdzie wygłosił referat pt. *Arabic Language Broadcast Media and Their Use of Modern Standard Arabic Contrasted with Arabic Dialects*.

\*

Dr Kamila B. Stanek (ZTiLAŚ WO UW) wzięła udział w III. International Turkish World Research Symposium zorganizowanym w Ufie w dn. 15.12.2016 r. z referatem pt. *The Impact of Culture on Language Teaching – Courtesy Words In The Turkish Language*.

\*

W dn. 17.12.2016 przedstawiciele Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ: dr hab. Łukasz Gacek, dr Joanna Wardęga i mgr Małgorzata Osińska (ZCh IBiDW UJ) uczestniczyli w konferencji „Rozwój stosunków chińsko-polskich: przegląd i perspektywa” na Pekinśkim Uniwersytecie Języków Obcych (Beijing Foreign Studies University).

\*

Dr Aleksandra Turek (KAP WO UW) w dn. 19.12.2016 r. wystąpiła z wykładem *The Dungi-Jawarji Story in the Context of Rajasthani Literature* w Birla Institute of Technology and Science w Pilani w Indiach.



## WIZYTY ZAGRANICZNYCH GOŚCI W POLSCE

Prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Gołaś w dn. 2–6.10.2016 r. gościła w Katedrze Turkologii IO UJ prof. Stefano Trinchese z Uniwersytetu w Chieti-Pescara, we Włoszech, który wygłosił wykład inauguracyjny w Instytucie Orientalistyki UJ oraz w Katedrze Turkologii IO UJ.

\*

W dn. 10.10.2016 r. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ gościła delegacja Hong Kong Polytechnic University pod przewodnictwem prof. Edwina Chenga. Delegacja spotkała się z pracownikami i studentami IBiDW UJ.

\*

W dn. 14.10.2016 r. prof. Frank Dikötter z Uniwersytetu Honkongu (HKU), (autor m.in. wydanych po polsku prac: „Tragedia wyzwolenia. Historia rewolucji chińskiej 1945–1957” oraz „Wielki głód, tragiczne skutki polityki Mao 1958–1962”) wygłosił w Zakładzie Sinologii WO UW wykład pt. *The Cultural Revolution: A People's History*.

\*

W dn. 19.10.2016 r. dr Joanna Białek z Uniwersytetu Ludwig Maximilian w Monachium wygłosiła wykład na temat języka starotybetańskiego dla studentów mongolistyki i tybetologii Zakładu Turkologii i Ludów Azji Środkowej Wydziału Orientalistycznego UW.

\*

W dn. 20.10.2016 r. JE Ambasador Republiki Korei w RP odwiedził Zakład Koreanistyki WO UW, spotkał się z pracownikami, wygłosił wykład dla studentów i подарował Zakładowi projektor LG. W dn. 22.10.2016 r. Zakład Koreanistyki WO UW odwiedziła z kolei prof. Hi-won Yoon z Seoul National University (Republika Korei), która spotkała się z pracownikami Zakładu oraz wygłosiła wykład dla studentów. Prof. Yoon uważana jest za inicjatorkę powołania w Korei studiów nad językiem koreańskim jako językiem obcym.

\*

W dn. 20.10.2016 r. w IBiDW UJ gościł prof. Alexander Bogomolov, dyrektor Instytutu Studiów Orientalnych w Narodowej Akademii Nauk Ukrainy w Kijowie. Prof. Bogomolov wygłosił wykład pt. *Making Sense of the Egyptian Arab Spring. A Cognitive Semantic Approach*, w którym zaprezentował przykłady dyskursu medialnego w kontekście Arabskiej Wiosny. Opierając się na kilku wybranych wyrazach, przedstawił ich etymologię, jak i nowe znaczenia, jakie zyskały w trakcie wydarzeń rewolucji w Egipcie.

\*

W dn. 2–15.11.2016 r. gościem Katedry Języków i Kultur Afryki WO UW był prof. Lionel Posthumus z Uniwersytetu w Johannesburgu (Department of African Languages), specjalista z zakresu sociolingwistyki i językoznawstwa porównawczego bantu, autor licznych prac o językach południowych bantu (zulu, sotho, ndebele), współautor modelu polityki językowej RPA.

\*

W dn. 14.11.2016 r. odbyło się w IBiDW UJ seminarium z udziałem prof. Salvatore Babonesa z University of Sydney, profesora wizytującego UJ, poświęcone koncepcji „amerykańskiego Tianxia”. Zostanie ona wkrótce rozwinięta w jego najnowszej książce *American Tianxia: State and Self At the End of History*. Prof. Babones jest uznanym w świecie socjologiem, specjalistą z zakresu teorii systemów-światów, a także ekonomii, polityki i społeczeństwa Chin i Stanów Zjednoczonych, autorem publikacji czasopisma *Foreign Affairs* i stacji telewizyjnej *Al-Jazeera English*. W dn. 18.11.2016 r. wygłosił także wykład pt. *The Future of the Global Economy and Poland's Place in It*. W trakcie wykładu prof. Babones omówił najnowsze trendy w gospodarce światowej, ich implikacje dla Azji i dla Polski.

\*

W dn. 29.11.2016 r. podczas seminarium afrykanistycznego w Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW wykład pt. *Sokoto Caliphate Scholars and the Classical Islamic Philosophers*:

*Issues in Divine Command Theory of Ethics* wygłosił Abubakar Zaria Ibrahim z Ahmadu Bello University w Nigerii.

\*

W dn. 1.12.2016 r. w Zakładzie Sinologii WO UW odbyło się spotkanie z Lamą Tenzinem Wangyalem Rinpocze zatytułowane „Koncepcje współuczucia w różnych religiach”. Spotkanie miało charakter panelu naukowego z udziałem przedstawicieli religii bon: Wangyala Rinpocze i Ponloba Trinley Nyima Rinpocze oraz chrześcijaństwa: ojca Artura Filipowicza z parafii Św. Boboli. Omówiono rozumienie terminu „współuczucie” i dyskutowano o podobieństwach i różnościach w pojmowaniu tego terminu przez wyznawców obu religii.

#### KRONIKA NAUKOWA

Sekcja Egiptologii Zakładu Wschodu Starożytnego WO UW razem z Instytutem Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW oraz Uniwersytetem Jerzego Augusta (Georg-August Universität) w Getyndze, współorganizowały międzynarodową konferencję „Sign and Symbol in Egypt and Mesoamerica”, która odbyła się w dn. 30.06–2.07.2016 r. w Warszawie.

\*

W dn. 6–31.07.2016 r. odbyła się Szkoła Letnia IBiDW UJ w Azji Południowo-Wschodniej. Grupa pod przewodnictwem prof. dr hab. Adama Jelonka, z udziałem dr hab. Agnieszki Kuczkiewicz-Fraś, dr Łukasza Fyderka, dr Michała Lubiny oraz studentów Instytutu odwiedziła Tajlandię, Wietnam, Kambodżę i Birmę.

\*

W dn. 27–29.07.2016 r. na Uniwersytecie Warszawskim, pod patronatem honorowym JM Rektora UW, odbywała się 24th European Conference on South Asian Studies (ECSAS), którą współorganizowało Polskie Towarzystwo Orientalistyczne i Katedra Azji Południowej WO UW jako projekt współfinansowany przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej (dotacja w ramach konkursu: Współpraca w Dziedzinie Dyplomacji Publicznej 2016). ECSAS to najważniejsza europejska konferencja gromadząca pracowników naukowych i studentów niemal z całego świata, zajmujących się studiami nad Azją Południową w szerokim zakresie problematyki nauk humanistycznych, społecznych, politycznych, prawnych, ekonomicznych i sztuki. Odbywa się co dwa lata z inicjatywy European Association for South Asian Studies (EASAS), stowarzyszenia akademickiego, które ma na celu rozwój i wspieranie w Europie badań oraz dydaktyki dotyczącej współczesności i przeszłości Azji Południowej. Konferencja w ciągu swojej prawie 50-letniej historii dopiero po raz drugi miała miejsce w Europie Środkowej (w 1998 r. odbyła się w Pradze). W ECSAS2016 uczestniczyło 449 naukowców i studentów z ok. 40 krajów (ponad 400 spoza Polski), a także 30 zaproszonych gości. Zorganizowano 49 paneli, które umożliwiły badaczom prezentację wystąpień i dyskusję nad nimi. Gościem sesji plenarnej konferencji był prof. Sumit Guha, Frances Higginbotham Nalle Centennial Professor of History z University of Texas w Austin, autor przełomowej książki *Beyond Caste: Identity and Power in South Asia, Past and Present* (I wyd. Brill 2013), który wygłosił wykład *Asia, Europe and America in the Making of 'Caste'*. Na uroczystej kolacji w dn. 27.07.2016 r. w ogrodach BUW gości ECSAS2016 w imieniu prezydent m.st. Warszawy, Hanny Gronkiewicz-Waltz, przywitał zastępca prezydenta m.st. Warszawy – Michał Olszewski. Wizyta w Warszawie ponad 400 zagranicznych naukowców zaowocowała promocją UW jako prężnego ośrodka akademickiego, umiejętnie pełniącego funkcję gospodarza dużych imprez międzynarodowych.

\*

W trakcie 24th European Conference on South Asian Studies referaty przedstawiły: dr hab. Bożena Śliwczyńska, prof. UW, referat pt. *Kūṭiyāṭṭam Theatre: The Aesthetic and Ritual Experience of the Performance*; prof. B. Śliwczyńska przewodniczyła także panelowi P02; dr Aleksandra Turek, referat pt. *Hostility or Solidarity? Rajputs and Jats in the Chavali Poems from the Region of Shekhawati*) oraz dr Justyna Wiśniewska-Singh referat pt. *First-person Narrative in the Hindi Novel*, reprezentujące KAP WO UW.

\*

W 11 Międzynarodowym Kongresie Mongolistycznym IAMS (International Association of Mongolian Studies) odbywającym się w Ulan Batorze w dn. 15–18.08.2016 r. wzięła udział trójka mongolistów z ZTiLAŚ WO UW: dr Agata Bareja-Starzyńska z referatem pt. *Mongolian Texts and Documents in Poland – A Brief Overview*, mgr Byambaa Ragchaa z referatem pt. *Mongoliin undesnii aj uildveriin neg shaazan vaariin uildveriig hugjuulehed lam nariin guitsetgesen uureg* (Wkład mnichów w rozwój narodowego przemysłu mongolskiego na przykładzie Zakładów Ceramicznych) i doktorantka mgr Joanna Dolińska z referatem pt. *Altaic Theory and the Optative Forms in Mongolian and Turkish Languages*. Podczas zakończenia obrad w dniu 18 sierpnia, dr Bareja-Starzyńska została uhonorowana Złotym Medalem Kubilaj-chana za wkład w rozwój nauki i technologii Mongolii wręczonym przez Prezesa Mongolskiej Akademii Nauk prof. D. Regdela.

\*

W dn. 19.08.2017 podczas International Conference Dedicated to the 110th Birth Anniversary of Mergen gun Gombojav zorganizowanej w Ulan Batorze mgr Byambaa Ragchaa (ZTiLAŚ WO UW) wygłosił referat pt. *Mergen gun Gombojaviin nomiin bagsh Ar Xalhiin Darba bandita Agvaanchojjordondubiin namtar zohiol buteeliin tuhai* (O biografii i dorobku ar-chałchaskiego Darba Pandity Agwaanczoidzordonduba, nauczyciela Mergen guna Gombodzawa).

\*

W dn. 26–27.08.2016 r., na międzynarodowej konferencji naukowej „Miejsca wspólnej pamięci Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego” organizowanej w ramach XVIII Letniej Akademii Wiedzy o Tatarach przez Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, Białostockie Muzeum Wsi, Białystok-Studzianka, dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZIE WO UW) zaprezentowała referat pt. *Miejsca pamięci w teorii pamięci kulturowej a badania nad Tatarami*.

\*

W dn. 7.09.2016 r. prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska (ZI WO UW) wygłosiła wykład pt. *O śródziemnomorskich dziejach dawnych ksiąg orientalnych* w Instytucie Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN.

\*

W dn. 10.09.2016 r., podczas International Conference on the 430<sup>th</sup> Anniversary of Erdene Zuu, mgr Byambaa Ragchaa (ZTiLAŚ WO UW) przedstawił referat pt. *Erdene Zuugiin shireet lam Gonchigjaltsangiin namtariin zohiogchiig todoruulsan ni* (O ustaleniu autorstwa biografii Gonczigdzalcana, przełożonego klasztoru Erdene Zuu).

\*

W dn. 12–14.09.2016 r. na Uniwersytecie Jana Kochanowskiego w Kielcach odbyła się konferencja „Borders and Crossings: International and Multidisciplinary Conference on Travel Writing”. Uczestniczył w niej dr Adam Bednarczyk (ZJ UMK), który wygłosił referat pt. *On „Shinshō hōshi nikki” and Journey as an Act of Devotion*.

\*

Podczas odbywającego się na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w dn. 15–17.09.2016 r. „46th Poznan Linguistic Meeting (PLM)”, referaty wygłosiły: Dr Izabela Will (KJiKA) – *The Conceptualization of ‘Head’ among the Hausa based on Verbal and Nonverbal Representation*; dr hab. Iwona Kraska-Szlenk (KJiKA) – *Metonymy in Extending the Body Part ‘head’ in Mental and Social Domains* oraz dr Beata Wójtowicz i dr hab. Iwona Kraska-Szlenk (KJiKA) – *Derivation and Semantic Autonomy: A Corpus Study of Polish głowa ‘head’ and its Diminutive główka*.

\*

W dn. 21–23.09.2016 r. prof. dr hab. Irena Kałużyńska (ZS WO UW) uczestniczyła w XX Międzynarodowej i Ogólnopolskiej Konferencji Onomastycznej w Krakowie, podczas której wygłosiła referat pt. *Chińskie nazwy religijne i zabobonne*.

\*

W ramach obchodów 200-lecia powstania Uniwersytetu Warszawskiego w dn. 21–23.09.2016 r. Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW zorganizował IV Międzynarodowy Kongres Turkologiczny „Turkic Peoples Through the Ages and Lands” przy wsparciu i pomocy Prorektora Uniwersytetu Warszawskiego do spraw Naukowych, Ambasady Republiki Turcji w Polsce i Fundacji Karaimskie Dziedzictwo. Podczas kongresu wygłosiło referaty 84 uczonych z 14 krajów: Albanii, Azerbejdżanu, Baszkirii (Rosja), Chin, Gruzji, Japonii, Kazachstanu, Tatarstanu (Rosja), Litwy, Niemiec, Turcji, Ukrainy, Węgier i Polski. Obrady toczyły się w trzech językach – po angielsku, rosyjsku i turecku. Ze względu na sytuację polityczną w Turcji i brak możliwości przyjazdu przez niektórych badaczy, Komitet Organizacyjny Kongresu zdecydował się zorganizować dwie sesje w trybie telekonferencji – wzięło w nich udział siedmioro uczonych. Głównym obszarem zainteresowania IV Kongresu były współczesne studia i badania nad historią, kulturą i językiem Turcji i ludów tureckich w ujęciu interdyscyplinarnym. Podczas Kongresu zaprezentowano powstałą na podstawie artykułów i wystąpień wygłoszonych w ramach III Międzynarodowego Kongresu Turkologicznego monografię pod tytułem „Remarks on Turkish Studies/ Türklük Mülahazaları” (red. Marzena Godzińska, Aslı Uysal Çevgin, Władysław Chilmon, Warszawa 2016). W Kongresie wystąpili z referatami turkolodzy z Polski: mgr Mariola Abkowicz (Katedra Studiów Azjatyckich, Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa, WN, UAM, referat pt. *New Facts in the Biography of the Karaim Poet Simon Kobecki*), Iurii Chainskyi (Wydział Historyczny UW, referat pt. *Pan-Turkism and Hamdullah Suphi Tanrıöver’s Activity in the Context of the Polish Promethean Policy in Turkey in 1920-1931*), mgr Viacheslav Chernev (ZTiLAŚ WO UW, referat pt. *O niektórych woprosach sovremennogo baszkirskogo yazykovogo standart: ortografiya, grammatika, leksika*), dr Marzena Godzińska (ZTiLAŚ WO UW, referat pt. *Leon Barszczewski – Polish 19<sup>th</sup> Century Photographer in Central Asia*), mgr Melaike Hüseyin Mierzejewski (ZTiLAŚ WO UW, referat pt. *Development of Turkish Painting (Second Half of 19th – Beginning of 20th Century)*), dr Shahla Kazimova (ZTiLAŚ WO UW, referat pt. *Türk Tasavvuf Edebiyatının Oluşumu: Hoca Ahmet Yesevi – Şair ve Sufi* (Geneza tureckiej literatury sufickiej – poeta i mistyk Hoca Ahmet Yesevi), prof. dr hab. Tadeusz Majda (ZTiLAŚ WO UW, wykład inauguracyjny pt. *Contribution of Polish Turkology to Turkish Studies – a Survey*), dr Piotr Nykiel (KT IO UJ, referat pt. *Ottoman Soldiers in Galicia (1916–1917) in the Photographs of Kazimierz Kuzyk*), mgr Agata Pawlina (KT IO UJ, referat pt. *Italian Opera at the Ottoman Court*), mgr Dorota Smętek (Zakład Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM, referat pt. *Notes on Lexical and Phonological Features of Crimean Karaim Bible*), dr Kamila B. Stanek (ZTiLAŚ WO UW, referat pt. *Dil ve Kültür Arasındaki Bağlantı – Merhamet Duygusunun Dilsel Dünya Tasviri (Türk Atasözleri ve Deyimleri)*), mgr Anna Sulimowicz (ZTiLAŚ WO UW, referat pt. *The Copybooks of Yosif Kefeli as a Record of the Living Karaim Folklore of Crimea*).

\*

W dn. 22.09–24.09.2016 r. pod patronatem prof. dr hab. Wojciecha Nowaka, rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz pana Ajay Bisaria, Amabsadora Indii w Polsce, na Uniwersytecie Jagiellońskim odbyło się Międzynarodowe Seminarium „Crossing Boundaries. Transforming Experiences in Indian Literature and Art”. Swoje referaty zaprezentowali prelegenci z różnych ośrodków akademickich. Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej UJ reprezentowali: prof. dr hab. Marzena Czerniak-Drożdżowicz, referat pt. *Travelling to Vaikuṅṭha, Crossing the Borders of Heaven*, dr hab. Lidia Sudyka, prof. UJ, referat pt. *When the Gods of Heaven Come Down to Earth. Santānagopāla myth in Kerala*, dr Ewa Dębicka-Borek, referat pt. *Crossing the Borders – the Case of Narasiṃha as Described in the „Kāñcimāhātmya”*, dr Anna Nitecka, referat pt. *The Concept of ‘bila’ in the Cult of Goddess Kāmākṣī in Kāñcipuram*, mgr Piotr Borek, referat pt. „Un récit d’événements vrais”. *Transforming an Indian Literary Genre into History with a Western Methodology* oraz mgr Hermina Cielas, referat pt. *Pushing mind to the limits. Visual forms in Dharmadāsa’s „Vidagdhāmukhamāṇḍana”*. Z referatami wystąpili także następujący pracownicy Katedry Azji Południowej WO UW: prof. dr hab. Danuta Stasik, referat pt. *A (Thin) Boundary Not To Be Crossed, or Lakṣmaṇ Rekhā*, dr Anna Trynkowska, referat pt. *The Metaphor of Boundary Crossing in Classical Sanskrit Literature*, dr Jakub Wilanowski-Hilchen, referat pt. *Going Mad. Preliminary Remarks on Crossing the Threshold into Insanity*

in Anvar Sajjād's Novel „*Khwushiyō kā bāgh*” i dr Jacek Woźniak, referat pt. *Lords of the Lord. Crossing Boundaries between Human and Divine in Tamil Vaiṣṇava Bhakti Poetry*. Zakład Azji Południowej KO UAM reprezentowała dr Monika Browarczyk z referatem pt. *Prabha Khaitan and Her Travels in 'Outer' and 'Inner' Worlds*.

\*

W dn. 25–27.09.2016 r. dr Lidia Napiórkowska (ZH WO UW) zorganizowała na Uniwersytecie Warszawskim „International Conference on Neo-Aramaic Dialectology: Jews, Christians and Mandaeans”, w której udział wzięło 29 prelegentów z 14 ośrodków badawczych na całym świecie. W konferencji uczestniczył m.in. dr hab. Przemysław W. Turek (ZiIL IBiDW UJ) z referatem pt. *The Equivalents of French Tenses in Modern Aramaic Translation of „The Little Prince”* – Malkuno Zcuro.

\*

W dn. 26–27.09.2016 dr hab. Ozturk Emiroğlu (ZTiLAŚ WO UW) wziął udział w konferencji „XI. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildiriler Kitabı” w Budapeszcie i wygłosił referat pt. *Türk Edebiyatının Polonya'da Bilinirliği*.

\*

W ramach XI sympozjum dotyczącego starożytnego Bliskiego Wschodu „Obcy w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu” zorganizowanego w dn. 29–30.09.2016 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie, dr hab. Olga Drewnowska-Rymarz (ZWS WO UW) wygłosiła referat pt. *Wizerunek obcego w tekstach Mezopotamii*.

\*

W dn. 30.09.2016 r. na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się konferencja „The World in Motion. Language, Culture, and Intercultural Communication in Asian and African Studies”. W jej obradach uczestniczyła mgr Patrycja Kozieł (KJiKA), która wygłosiła referat pt. *„I Think You Travel to Search and You Come Back Home to Find Yourself There”. Nomadic Subjectivity and Female (E)motion in the Novels of Nigerian Writers: C. N. Adichie and A. Adimora-Ezeigbo*, mgr Zofia Jakubów (ZS WO UW), która wystąpiła z prezentacją pt. *Confronting the Liquid Modernity: The Middle Generation of Chinese Writers*, mgr Katarzyna Guillon (ZS WO UW) z referatem pt. *All Those Imperialists... A Comparative Study of anti-British and anti-Mainland Protests in Contemporary History of Hong Kong* oraz Anna Dolega (ZTiLAŚ WO UW) z referatem pt. *The Last Journey of Mongolian Nomads – Causes of Internal Migration from the Steppes to Ulaanbaatar*.

\*

Komitet Nauk Orientalistycznych Polskiej Akademii Nauk i Wydział Orientalistyczny UW zorganizował 5th International Conference of Oriental Studies „Concepts, Methods, Challenges and Perspectives” w dniach 17–18.10.2016 r. w Sali im. J. Brudzińskiego w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego. W konferencji wzięło udział 27 prelegentów z ośrodków orientalistycznych w kraju i na świecie, w tym reprezentujących Polską Akademię Nauk, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Jagielloński, University of California (Berkeley), University of California (Riverside), University of London (School of Oriental and African Studies), Ludwig Maximilian Munich University, Vienna University, Bern University, Bavarian Academy of Sciences, z referatami w j. angielskim na temat aktualnie prowadzonych badań w zakresie języków i literatur orientalnych, badań nad społeczeństwami krajów Azji i Afryki, zwłaszcza religią, historia i kulturą. Z referatami wystąpili także polscy badacze, m.in.: prof. dr hab. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (UJ), referat pt. *Studying Indian Religions – Concepts and Directions*, dr Monika Nowakowska (KAP WO UW), referat pt. *Interpretations of a Sūtra – the Thing is What*, dr Renata Rusek-Kowalska (UJ), referat pt. *Poetics of Experience on the Example of Persian Carceral Narratives*, prof. Kyong-geun Oh, prof. Aleksandra Matulewska, mgr Daria Zozula (UAM), referat pt. *Expressing Obligation, Prohibition and Permission in Korean, Indonesian, English and Polish Legal Texts: Comparative Analysis of Selected Aspects of Deontic Modality in Statutory Instruments*, dr Marcin Michalski

(UAM), referat pt. *Describing Written Moroccan Arabic: Selected Problems*, dr Jamila Oueslati, prof. dr hab. Jerzy Bańcerowski (UAM), referat pt. *Towards a Theory of Tense in Tunisian Arabic*, dr Joanna Grzybek (UJ), referat pt. *One Language, Two Systems. Comparative Analysis of Signifiers Conveying the Deontic Meaning of Permission in Legal Language of China and Taiwan*, dr Szymon Grzelak (UAM), referat pt. *Scalar Structure of Japanese Discourse Markers*, dr Joanna M. Guzik (UJ), referat pt. *The New Japanese Civil Society after Fukushima 2011*, mgr Daniel Wolniewicz-Slomka (doktorant PAN), referat pt. *Research in a "Besieged" Society – Lessons from Encounters with Security Forces during Research in Israel*, dr Angelika Adamczyk i mgr Marta Dudzik-Rudkowska (ZH WO UW), referat pt. *Modern Hebrew for Modern Students. Meeting 21<sup>st</sup> Century Students' Expectations in Designing Teaching Methodology*, dr Thupten Kunga Chashab (ZTiLAŚ WO UW), referat pt. *Metrical System of the 16<sup>th</sup> Century Guide to Shamhala by Ngag dbang 'jig grags – General Overview*, dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZIE WO UW), referat pt. *Methodology and Challenges in the Study of Muslim Minorities in Europe Europe – from the Perspective of Oriental Studies* mgr Viacheslav Chernev (doktorant ZTiLAŚ WO UW), referat pt. *Language via the Brain: A Sketch of Language Instruction and Acquisition Problems with regards to the Turkic Minority Languages*, mgr Paweł Szczap (doktorant ZTiLAŚ WO UW), referat pt. *Studies on Ulaanbaatar – Problems, Perspectives and Areas of Scholarly Interest*.

Szczególną uwagę poświęcono stosowanym przez orientalistów metodologiom, zagadnieniom interdyscyplinarności, poszukiwań i nowych rozwiązań w orientalistyce. Konferencja stanowiła ważny etap w prowadzonej przez KNO pracy nad opracowaniem wniosku o zaliczenie orientalistyki w poczet dyscyplin naukowych w Polsce.

\*

Pracownia Języka i Kultury Arabskiej WF UMK, Katedra Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej WSMiP UŁ, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Zakład Islamu Europejskiego UW w dn. 20–21.10.2016 r. zorganizowały II Międzynarodowe Sympozjum „Polityka i społeczeństwo w świecie islamu”. Zakład Islamu Europejskiego reprezentowali: dr hab. Agata S. Nalborczyk z referatem pt. *Status prawny islamu i muzułmanów w poradzieckich państwach nadbałtyckich* oraz dr Konrad Z a s z o w t, który wygłosił referat pt. *Instytucje religijne muzułmanów Ukrainy przed i po aneksji Krymu przez Federację Rosyjską w 2014 roku*. W sympozjum wzięła udział także dr Magdalena Kubarek (Pracownia Języka i Kultury Arabskiej UMK), która wygłosiła referat pt. *Między literaturą a ideologią. Ad-Da'wa al-islāmiyya w powieściach Nağība al-Kaylānīego*, dr Magdalena Lewicka (PJKa UMK) z wystąpieniem *Cywilizacja muzułmańska w relacjach historyków francuskich w Aqwaṃ al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik Ḥayr ad-Dīna at-Tūnūsīego* oraz dr Kamila B. Stanek (ZTiLAŚ WO UW) z referatem pt. *Język – religia – kultura – obraz islamu w świetle przysłów tureckich zawierających słowa helal i haram*.

\*

Dr hab. Ewa Rynarzewska (ZK WO UW) w dn. 21–22.10.2016 r. wzięła udział w International Conference on Korean Studies „New Trends in Korean Studies”, zorganizowanej przez Uniwersytet im. Adama Mickiewicza i wygłosiła referat pt. *Imitation or Innovation: The Development of the Korean 'new school' Theatre (shin'p'a)*.

\*

Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW w dn. 21–22.10.2016 r. wraz z Polskim Towarzystwem Afrykanistycznym, Instytutem Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW oraz Instytutem Filologii Romańskiej UAM współorganizowała konferencję „Intelektualiści afrykańscy wobec doświadczenia dyktatur”. Podczas konferencji referaty wygłosili: dr Ewa Wołk-Sore (Kjika), referat pt. *Krytyka dyktatury Hajle Syllasje I w „Trzynastym słońcu” Daniczewa Werku* oraz dr Hanna Rubinkowska-Anioł (Kjika), referat pt. *Tekle Tsadyk Mekurija i Hajle Syllasje I – trudny związek literata i władcy w Cesarstwie Etiopskim*.

\*

Dr Monika Nowakowska (KAP WO UW) w dn. 21–23.10.2016 r. brała udział w International Conference „Woman – Knowledge, Sciences, Universities. Europe and the World”, zorganizowanej przez Wydział Neofilologii UW, na której wystąpiła z referatem pt. *Mothers, Wives and Lovers, Sometimes Spies: The Educational Needs of Women from the Perspective of Normative (śāstra) Texts in Classical India*.

\*

W dn. 24–26.10.2016 r., w ramach X Dni Japonii na Uniwersytecie Warszawskim, odbyła się zorganizowana przez prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowską i dr Katarzynę Starecką z Katedry Japonistyki WO UW, międzynarodowa konferencja „War and Peace. Japan under Emperor Shōwa (1926–1989)”. Podczas obrad konferencji referaty wygłosiło 18 badaczy w tym 12 z japońskich uniwersytetów i instytutów naukowych. Katedrę Japonistyki WO UW reprezentowały: prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska, która wygłosiła referat w języku japońskim pt. *Emperor Hirohito and His Times – Introduction*, prof. dr hab. Agnieszka Kozyra z referatem *A New Turn in Nishida Kitaro's Philosophy – Treatises on the Philosophy of Science (1939–1945)*, dr Shinobu Kaiho-Przybylska z prezentacją w języku japońskim pt. *The Significance of Visitor Sessions in Learning Japanese Language: The Case of a Class Inviting an A-bomb Legacy Successor from Hiroshima*, oraz dr Katarzyna Starecka, która przedstawiła, także w języku japońskim, referat pt. *Japanese Initiatives Concerning Voluntary Trials for War-responsibility*. W konferencji udział wzięła także dr Aleksandra Jarosz (ZJ UMK), która wygłosiła referat pt. „*Ethnolinguistics*” of the Early Shōwa: *Nikolay Nevskiy and His Study of Miyakoan Varieties*. W ramach równoległe odbywającej się krajowej konferencji „Kultura i realia społeczne okresu Shōwa (1926–1989)”, która zgromadziła 13 prelegentów z UW, UJ, UAM, UMK, PJATK, Instytutu Sztuki PAN, Muzeum Manggha, referaty zaprezentowali: prof. dr hab. Mikołaj Melanowicz (KJ WO UW) z referatem pt. *Codzienność w czasie wojny ery Shōwa według „Sokai nikki”* (‘Dni ewakuacji’) i „*Sasameyuki*” (‘Śnieżynki’) *Tanizakiego Jun'ichirō*, dr hab. Beata Kubiak Ho-Chi, prof. UW (KJ WO UW), która wygłosiła referat *Krytyka powojennej Japonii i pochwała wartości bushidō we Wprowadzeniu do „Hagakure” (1967) Mishimy Yukio*, dr hab. Iwona Kordzińska-Nawrocka (KJ WO UW) z prezentacją pt. *Hibari Misora (1937–1989) – ikona kultury ery Shōwa* i dr Anna Zalewska (KJ WO UW) z wystąpieniem pt. *Poezja tanka cesarza Shōwa – portret człowieka i odbicie epoki*. Podczas konferencji wystąpił także dr Jędrzej Greń (KJ WO UW), który zaprezentował referat pt. *Shinkansen – symbol nowoczesnej Japonii* oraz mgr Monika Nawrocka (KJ WO UW) z wystąpieniem pt. *Zestawy obiadowe bentō jako wyraz patriotyzmu w przedwojennej i powojennej Japonii*. Dr Aleksandra Szczehła (Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ) wygłosiła prelekcję pt. „*Tsushimy Yūko pejsaż powojennej Japonii*” – *Kultura i realia społeczne okresu Shōwa*.

\*

Prof. dr hab. Marek Mejor i prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska (ZI WO UW) współorganizowali międzynarodową konferencję Polskiego Instytutu Badań nad Sztuką Świata, zatytułowaną „*Art and Religion in Pre-Islamic Central Asia*”, która odbyła się w dn. 24–26.10.2016 r. w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha w Krakowie.

\*

Pracownia Studiów Kurdyjskich (Zakład Iranistyki IO UJ) w dn. 24–26.10.2016 r. zorganizowała międzynarodową konferencję pt. „*Uncovering The Past Towards the Future, Uniting Experiences and Values. Kurdistan in Western and Eastern Research Tradition*”. Konferencja została zorganizowana w ramach projektu badawczego „*Jak uczynić głos słyszalnym? Ciągłość i przemiany kurdyjskiej kultury i rzeczywistości społecznej w perspektywie postkolonialnej*” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki w ramach programu SonataBis1. Na konferencji swoje referaty zaprezentowali badacze z ponad 30 ośrodków naukowo-badawczych. Wystąpili na niej także badacze z Polski: dr Marcin Rzepka (Instytut Historii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, ZI IO UJ), referat pt. *Religion. Knowledge. Representation. The Genesis of the Lutheran Orient Mission in Kurdistan*, dr Artur Rodziewicz (ZI IO UJ), referat pt. *Between Bagdad and Lalish. Sufi Theory of Love and the Yezidi Sacred Hymns*, mgr Karol Kaczorowski (PSK IO UJ), referat pt. *Between Thriving and Assimilation – New Generation of Kurdish Migrants in Istanbul*

oraz mgr Krzysztof Lalik (PSK IO UJ), referat pt. *Ethnicity over Religion? The Ambiguous and Multidimensional Character of Kurdish-Assyrian Relations in Contemporary Iraqi Kurdistan*.

\*

W dn. 7–9.11.2016 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim odbyło się 5th International Kraków Study of Religions Symposium „Understanding and Explanation in the Study of Religions. In Memory of Walter Burkert (1931–2015)”. W konferencji uczestniczyła dr Małgorzata Religa (ZS WO UW), która wygłosiła referat pt. *Ancient Buddha – the God of the Four Way?* oraz dr Ewa Paśnik-Tułowicka (ZS WO UW) z referatem pt. *Antemortem Meditations. Death preparations in Taoism and Yungdrung Bon Tradition*. Katedrę Azji Południowej WO UW reprezentowała dr Monika Nowakowska, która wystąpiła z prezentacją pt. *When Gods Are Nothing but Names – a Case of Ritual Syntax*. W obradach konferencji wziął udział także dr Artur Rodziewicz (ZI IO UJ), który wygłosił referat pt. *Last Orphics from the Kurdish Mountains? Orphic Elements in the Yezidi Religious Hymns and the Red Wednesday Festival*.

\*

W dn. 16–18.11.2016 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim odbyła się konferencja „Enhancing Cooperation in Higher Education between Central Asia Countries and the European Union” poświęcona współpracy w dziedzinie szkolnictwa wyższego między Unią Europejską a państwami Azji Środkowej. W konferencji uczestniczył Dyrektor IBiDW UJ prof. dr hab. Adam Jelonk. Oprócz władz i profesury UJ, obecni byli również liczni przedstawiciele uczelni wyższych i ministerstw państw środkowoazjatyckich: Kazachstanu, Kirgistanu, Tadżykistanu, Turkmenistanu i Uzbekistanu.

\*

Zakład Iranistyki Instytutu Orientalistyki UJ we współpracy z Katedrą Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ oraz Zakładem Iranistyki UW i przy patronacie Pracowni Interdyscyplinarnych Badań Eurazjatyckich UJ zorganizował w dn. 18.11.2016 r. jednodniowe, krakowsko-warszawskie seminarium zatytułowane „Ruch konstytucyjny w Iranie (1905–1911). Przyczyny, przebieg, skutki”, którego gospodarzem została KPSC UJ. W seminarium głos zabrało dziesięciu prelegentów, którzy nie tylko wprowadzili słuchaczy w kwestie historyczne, ale również zajęli się porównaniem podobnych ruchów w Egipcie, Afganistanie czy Turcji, miejscem i rolą grup mniejszościowych w społeczeństwie irańskim doby ruchu konstytucyjnego, wreszcie zwiększenia zaangażowanie kobiet i ich aktywnej walki o wymierne poszerzenie praw obywatelskich. Wymiernym efektem seminarium będzie monografia zbierająca wszystkie przedstawione teksty, poszerzona o nowy materiał. Podczas seminarium referaty wygłosili badacze z Zakładu Iranistyki IO UJ: prof. dr hab. Anna Krasnowolska, referat pt. *110 lat konstytucji irańskiej* oraz dr Karolina Rakowiecka-Asgari, referat pt. *Literatura rewolucji – rewolucja w literaturze*. Dr Paulina Niechciał (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) oraz dr Marcin Rzepka (Instytut Historii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz ZI IO UJ) zaprezentowali referat pt. *Mniejszości religijne w okresie ruchu konstytucyjnego. Przykład zaratusztrian i Asyryjczyków*. Zakład Iranistyki WO UW reprezentowali z kolei: dr Magdalena Rodziewicz z referatem *Patriotyzm jako walka z ignorancją. Refleksje o edukacji irańskich kobiet w pismach Sadiq Doulatabadi*, dr Mirosław Michalak z wystąpieniem *Ruch konstytucyjny i konstytucja w Iranie i w Egipcie. Próba analizy porównawczej*, dr Stanisław Jaśkowski, który wygłosił referat pt. *Wpływ myślicieli Iranu okresu kadzarskiego na Ahmada Kasrawiego* oraz mgr Piotr Bachtin, z prezentacją pt. *Prawa i obowiązki kobiet według Tâj al-Salţany (1884–1936) i Bībī Kānom Astarābādī (1858/9–1921)*. W seminarium udział wzięła także mgr Karolina Olszowska (KT IO UJ), referat pt. *Próby reformowania Imperium Osmańskiego przez Ruch Młodoosmański* oraz mgr Jakub Gajda (UŁ), referat pt. *Stosunki irańsko-afgańskie w dobie ruchu konstytucyjnego w Iranie*.

\*

W dn. 18–19.11.2016 r. w Białymstoku odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia”. Konferencję organizowały Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Oddział Podlaski Związku Tatarów RP, Książnica Podlaska im. Łukasza



Górnickiego. Udział w obradach wzięły prof. dr hab. Ewa Siemieniec-Gołaś (KT IO UJ), która wygłosiła referat pt. *Józef Mikosza i jego „obserwacje państwa tureckiego”* oraz dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZIE WO UW), która wystąpiła z referatem pt. *Kobieca perspektywa w polskim spojrzeniu na Iran XIX wieku – Maria Ratuld-Rakowska*.

\*

W dn. 21.11.2016 r. Zakład Koreanistyki WO UW zorganizował sympozjum „Semiotyka kobiecości w kulturze koreańskiej” (finansowane z grantu Academy of Korean Studies, Republika Korei).

\*

W dn. 22.11.2016 r. dr Artur Rodziewicz (ZI IO UJ) wygłosił wykład pt. *Jezydzi – uczniowie Damaskiosa? Platońskie elementy w jezydzkiej metafizyce*, w ramach seminarium IFiS PAN „Myśl antyku dziś” w Warszawie.

\*

Podczas konferencji zorganizowanej dn. 24.11.2016 r. w Ulan Batorze z okazji obchodów 330 rocznicy stworzenia pisma sojombo mgr Byambaa Ragchaa wygłosił referat pt. *Erdene Zuugiin shireet lam Dagvadarjai bolon mongolchuudiin tuvд heleer bichsen Soyombo bichigiin buteeluudiin tuhai* (O Dagwadardzaju, przełożonym klasztoru Erdene Zuu i o utworach napisanych przez Mongołów po tybetańsku w piśmie sojombo).

\*

W dniach 25–27.11.2016 r. na Wydziale Anglistyki UAM odbyła się międzynarodowa konferencja „Young Linguists’ Meeting in Poznań 2016”, podczas której dr Aleksandra Jarosz (ZJ UMK) zaprezentowała poster na temat *Describing Japanese Nominal Morphology in Synthetic Terms: an Alternative Teaching Approach*.

\*

W dniu 30.11.2016 r. odbyła się sesja językoznawcza, zorganizowana przez Instytut Językoznawstwa UAM i Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, poświęcona dyskusji nad książką prof. Andrzeja Bogusławskiego i dr Ewy Drzazgowskiej pt. *Jezyk w refleksji teoretycznej. Przekroje historyczne* (Warszawa 2016). Prof. dr hab. Marek Mejor (PSnB WO UW) przedstawił uwagi dotyczące gramatyki sanskrytu i klasycznego języka tybetańskiego.

\*

W dn. 1–3.12.2016 r. odbyła się w Krakowie międzynarodowa konferencja naukowa pt. „Development and Security in Contemporary Conflict Zones. Migration Crisis, Lessons Learned and Future Opportunities”, którą zorganizował IBiDW UJ wspólnie z International Development Department of University of Birmingham. Wśród zagranicznych gości wystąpili m.in.: prof. Flo-rain Kühn (Helmut Schmidt University Hamburg), prof. Antonio Giustozii (King’s College London), prof. Paul Jackson (University of Birmingham), prof. Carme Roure Pujol (University of Barcelona). IBiDW UJ reprezentował dr Łukasz Fryderek (Katedra Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej IBiDW UJ), który wygłosił referat pt. *Political Rent and State Building: The Case of Kurdistan Region of Iraq*.

\*

W dn. 5–6.12.2016 r. na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się współorganizowana przez Wydział Polonistyki UW i Wydział Filologiczny UMK w Toruniu I Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Płeć – Literatura – Język. „Kobieta w oczach kobiet” / 1st International Conference Gender – Literature – Language „The Woman Through Women’s Eyes”. Pracownię Języka i Kultury Arabskiej UMK reprezentowały dr Magdalena Lewicka z referatem pt. *Obraz kobiety w powieści Zniknięcie języka francuskiego Assia’i Djebar* oraz dr Magdalena Kubarek, która wystąpiła z prezentacją *Inanna i Lilith w poezji Dunyi Miha’il i Ġumāny Haddād – współczesna próba ukonstytuowania mitu o sile kobiecości*. Na konferencji referaty zaprezentowały także mgr Izabela Romańczuk (KJiKA WO UW), referat pt. *Konstrukcje tożsamości kobiecych w twórczości prozatorskiej pisarek z Tanzanii* oraz mgr Patrycja Kozieł (KJiKA WO UW), referat pt. *Creating*

*a Common Memory of the War Experience. Analysis of „Roses and Bullets” by the Nigerian Feminist Writer Akachi Adimora-Ezeigbo.*

\*

W dn. 7–11.12.2016 r. delegacja UJ na czele z JM Rektorem UJ prof. dr hab. Wojciechem Nowakiem, z udziałem prof. dr hab. Adama Jelonka (Dyrektora IBiDW UJ), prof. dr hab. Zdzisława Macha (Dziekana WSMiP UJ) i dr Joanny Wardęgi złożyła wizytę w Chinach. W dn. 8.12.2016 r. delegacja wzięła udział w roboczej konferencji Instytutów Konfucjusza. W drugiej części wizyty przedstawiciele UJ uczestniczyli w ogólnoświatowej konferencji Instytutów Konfucjusza, która odbyła się w Kunmingu. Działalność Centrum Języka i Kultury Chińskiej „Instytut Konfucjusza w Krakowie” została uhonorowana tytułem Confucius Institute of the Year.

\*

W dn. 28.11.2016 r. w części naukowej Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN dr Andrzej Drozd (Katedra Azjatystyki UAM, Poznań) wygłosił referat pt. *Podróże do źródeł piśmiennictwa Tatarów polsko-litewskich. Księgi, inskrypcje, muhiry.*

\*

W dn. 12.12.2016 r. Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW we współpracy z Fundacją Suna & İnan Kıracı w Stambule zorganizował międzynarodową konferencję „Outstanding Polish Émigrés in Turkey from Tanzimat to the end of WW II”. Podczas konferencji referaty wygłosiło 10 uczonych z Polski i Turcji w języku angielskim i tureckim. Przedstawiono wyniki dotychczasowych prac stanowiących część szerszego projektu poświęconego przybliżeniu wkładu wybitnych Polaków w tworzenie nowoczesnej Turcji – jej kultury, gospodarki, prawa i idei tożsamości. Owocem konferencji będzie publikacja poświęcona omawianym problemom i postaciom. Przedstawiono następujące referaty: prof. dr hab. Tadeusz Majda (ZTiLAŚ WO UW) i dr Fatma Çoşkun: *Stanisław Chlebowski (1835–1884)*, dr Beata Nykiel i dr Abdullah Temizkan: *Marian Langiewicz (1827–1887)*, mgr Paulina Dominik (Freie Universität Berlin) i dr Hacer Topaktaş: *Leon Ostroróg (1867–1932)*, prof. dr hab. Tadeusz Majda: *Władysław Semerau-Siemianowski – His Life and Activities in Turkey*, prof. dr hab. Dariusz Kołodziejczyk (WH UW): *Konstanty Borzęcki – Mustafa Celalettin Paşa: the Founder of Turkish Nationalism?*, dr Kamila B. Stanek (ZTiLAŚ WO UW): *Dissemination of Knowledge of 19th-Century Turkish Language in Europe on the Example of the Manual “Le Drogman Turc donnat les mots et les phrases les plus nécessaires pour la Conversation. Vade mecum indispensable a l’Armée d’Orient” by a Polish Orientalist Alexander Chodźko, Önder Bayır: The Research Possibilities in the Ottoman Archives.*

\*

Studenckie Koło Naukowe Indologii „Rasamandala”, działające przy Katedrze Azji Południowej (WO UW), pod patronatem Katedry Azji Południowej WO UW, Pracowni Studiów nad Buddyzmem WO UW oraz Zespołu projektu Indika (<http://www.indika.pl/>) we współpracy z Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie w dn. 16.12.2016 r. zorganizowało, w Muzeum Azji i Pacyfiku, sesję naukową zatytułowaną: „„Języki ludów... starożytności pomnikami” – Walenty Skorochód-Majewski i dwa wieki sanskrytu w Polsce”. Podczas sesji referat pt. *Walenty Skorochód Majewski – jego życie i dzieło na tle epoki* wygłosił prof. dr hab. Marek Mejor (PSnB WO UW).

\*

W obecności prof. dr hab. Elżbiety Górskiej reprezentującej prof. dr hab. Zdzisława Pietrzyka, dyrektora Biblioteki Jagiellońskiej, pani prof. Shu-Hsien Tseng, Dyrektora Generalny Biblioteki Narodowej Tajwanu (National Central Library) i Centrum Badań Chińskich (Center for Chinese Studies) podpisała Memorandum o Współpracy z Biblioteką Jagiellońską.

## DZIAŁANOŚĆ PTO

Na posiedzeniu Zarządu Głównego PTO w dn. 28.11.2016 r. dr Magdalena Kubarek objęła funkcję sekretarza, pełnią dotąd przez mgr Marię Kozłowską, która pozostaje nadal członkiem ZG.

## KRONIKA KULTURALNA

Dr hab. Małgorzata Sandowicz (ZWS WO UW) wzięła udział w filmie „Piwna historia” (reż. Dagmara Spolniak) przygotowywanym dla TVP Historia.

\*

Dr Marta Widy-Behiesse (ZIE WO UW) przeprowadziła wywiad z Tariqiem Ramadanem, który ukazał się pod tytułem *Okres przejściowego załamania*, w lipcowo-sierpniowym numerze pisma „Znak” nr 734–735.

\*

W dn. 26.08.2016 r. w Muzeum Okręgowym w Rzeszowie oraz w dn. 16.09.2016 r. w Muzeum Lubelskim, dr Piotr Nykiel (KT IO UJ) wygłosił cykl wykładów pt. *Kiedy Turek napoi konia w Wiśle. Żołnierze osmańscy na froncie wschodnio-galicyskim (1916–1917)*.

\*

Dr Konrad Zasztowt (ZIE WO UW), przy okazji wystawy sztuki tureckiej w Centrum Sztuki Współczesnej w Toruniu w dn. 9.09.2016 r., przedstawił prelekcję na temat współczesnej Turcji.

\*

Dr Marta Widy-Behiesse wzięła udział w panelu „Uchodźcy – kozioł ofiarny Europy?” podczas konferencji społecznej „deMITologizacje 2016” organizowanej przez Państwomniasto w Warszawie w dn. 18.09.2016.

\*

Prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska (ZI WO UW) w dn. 28.09.2016 r. wygłosiła prelekcję przed filmem „Sonita” podczas odbywającego się w Warszawie Festiwalu Skrzyżowanie Kultur.

\*

Między 13.10.2016 r. a 30.11.2016 r. w Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej w Krakowie prezentowana była wystawa fotografii dr. Artura Rodziewicza (ZI IO UJ) na temat jezydzkiego święta Czerwonej Środy, zatytułowana „Niech się stanie światło!”.

\*

Z okazji wystawy „Życie wśród piękna. Świat chińskiego uczonego”, która była prezentowana w Muzeum Narodowym w Warszawie miały miejsce dwa wykłady: dr Małgorzata Religa (ZS WO UW) wygłosiła wykład pt. „Nauczanie Konfucjusza, czyli o drodze człowieka” (w dn. 27.10.2016 r.), a prof. dr hab. Irena Kałużńska (ZS WO UW) wykład zatytułowany „Chińska kultura nazewnictwa” (w dn. 1.12.2016 r.).

\*

W dn. 28.10.2016 r. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ odbyło się spotkanie z izraelskim pisarzem Yishaiem Saridem, uhonorowanym Nagrodą Bernsteina w 2016 r. za powieść *Ha-Szliszi*. Spotkanie zorganizowano wspólnie z Żydowskim Stowarzyszeniem Cukunft i Ambasadą Izraela w RP.

\*

W dn. 21.11.2016 r. w IBiDW UJ odbył się pokaz tajwańskiego filmu „Song of the Reed” z udziałem reżyserki Hsiu-ching Wu.

\*

Dr Konrad Zasztowt (ZIE WO UW) wziął udział w debacie na temat polityki Turcji zorganizowanej w Szkole Głównej Handlowej w dn. 7.12.2016 r.

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

Piotr Borek, <i>Poezja jako forma zapisu historii w Indiach przedkolonialnych. Expositio rerum gestarum w traktacie o metodzie</i> .....	3
Andrzej Drozd, <i>O twórczości literackiej Tatarów w dobie staropolskiej</i> .....	19
Marek Dziekan, <i>O piśmiennictwie marokańskim w XIX w.: Muḥammad Akansūs (1796–1877) – życie i dzieło</i> .....	45
Agnieszka Erdt, <i>Mullā Ṣadrā (1572–1640) – wprowadzenie do życia i myśli filozofa perskiego</i> .....	57
Marcin Krawczuk, <i>Miejsce etiopskiego kościoła ortodoksyjnego w życiu społecznym i politycznym współczesnej Etiopii</i> .....	67
Ewa Machut-Mendecka, <i>Chwalebna przeszłość arabska w obrazach renesansu literatury XIX i XX w.</i> .....	85
Janusz Mytko, <i>Ozaki Yukio i Inukai Tsuyoshi – liderzy ruchu przeciwko rządowi Katsury Tarō</i> .....	99
Paulina Niechciał i Elżbieta Olzacka, <i>Rozwój prasy tadżyckiej – geneza, przemiany i cele</i> .....	113
Małgorzata Religa, <i>Podstawowe wiadomości o prozodii klasycznej poezji chińskiej shi</i> .....	127
Magdalena Rodziewicz, <i>„Białe małżeństwo” (ezdewadż-e sefid) – dyskusja wokół nieślubnych związków we współczesnym Iranie</i> .....	137
Mirosław Rucki i Michael Abdalla, <i>Zapożyczenia greckie w syryjskiej anaforze Św. Jakuba Brata Pańskiego</i> .....	155
Katarzyna Starecka, <i>Japonia, Korea Południowa, Chiny – inicjatywy wspólnego opisu dziejów najnowszych</i> .....	167

## UTWORY LITERACKIE

Agnieszka Erdt, <i>Mullā Ṣadrā, Podróże intelektualne. Prolog autora</i> .....	183
--	-----

## RECENZJE

### Z KSIĄŻEK I CZASOPISM

Adam Bednarczyk, Natsume Sōseki, <i>Wrota</i> .....	193
Irena Kałużyńska, Piotr Adamek, <i>A Good Son Is Sad if He Hears the Name of His Father. The Tabooing of Names in China as a Way of Implementing Social Values</i> .....	200

## KRONIKA

Z ruchu naukowego w polu orientalistyki	
<i>Wyjazdy zagraniczne polskich orientalistów</i> .....	203
<i>Wizyty zagranicznych gości w Polsce</i> .....	209
<i>Kronika naukowa</i> .....	210
Działalność PTO .....	219
Kronika kulturalna .....	219

## LIST OF CONTENTS

### ARTICLES

Piotr Borek, <i>Poetry as a Form of Historical Record in Precolonial India. Expositio rerum gestarum in the Treatise on the Method</i> .....	3
Andrzej Drozd, <i>On the Literary Works of the Tatars in the Old Polish Period</i> .....	19
Marek Dziekan, <i>About Moroccan Writings in the 19th Century: Muḥammad Akansūs (1796–1877) – Life and Work</i> .....	45
Agnieszka Erdt, <i>Mullā Ṣadrā (1572–1640) – Introduction to Life and Thinking of the Persian Philosopher</i> .....	57
Marcin Krawczuk, <i>The Place of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church in the Social and Political Life of Contemporary Ethiopia</i> .....	67
Ewa Machut-Mendecka, <i>The Glorious Arab Past in the Pictures of 19th- and 20th-century Renaissance Literature</i> .....	85
Janusz Mytko, <i>Ozaki Yukio and Inukai Tsuyoshi – Leaders of the Movement Against Katsura Tarō's Government</i> .....	99
Paulina Niechciał and Elżbieta Olzacka, <i>Development of the Tajik Press – Genesis, Changes and Aims</i> .....	113
Małgorzata Religa, <i>Essentials on Prosody of Classical Chinese Shi Poetry</i> .....	127
Magdalena Rodziewicz, <i>“White Marriage” (ezdewadż-e sefid) – a Discussion about Unmarried Relationships in Modern Iran</i> .....	137
Mirosław Rucki and Michael Abdalla, <i>Borrowings from Greek in the Syriac Anaphora of St. James, the Lord's Brother</i> .....	155
Katarzyna Starecka, <i>Japan, South Korea, China – Initiatives of the Common Depiction of the Contemporary History</i> .....	167

### LITERARY WORKS

Mullā Ṣadrā, <i>Intellectual Voyages. The Author's Prologue</i> (translated from Arabic by Agnieszka Erdt) .....	183
--	-----

### REVIEWS

#### FROM BOOKS AND PERIODICALS

Adam Bednarczyk, <i>Natsume Sōseki, Wrota</i> .....	193
Irena Kałużyńska, <i>Piotr Adamek, A Good Son Is Sad if He Hears the Name of His Father. The Tabooing of Names in China as a Way of Implementing Social Values</i> .....	200

### CHRONICLE

Scientific Activities in Oriental Studies	
<i>Visits Abroad of Polish Orientalists</i> .....	203
<i>Foreign Guests Visiting Poland</i> .....	209
<i>Scientific Chronicle</i> .....	210
Activities of the Polish Society of Oriental Studies .....	219
Cultural Chronicle .....	219

## WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW

(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 w „Przeglądzie Orientalistycznym” oznacza zgodę na archiwizowanie tekstu w wersji elektronicznej w ogólnodostępnej bazie czasopism na Platformie Internetowej Centrum Otwartej Nauki ICM UW w „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (<http://cejsh.icm.edu.pl>) – i innych ogólnodostępnych repozytoriach, do których przystąpi czasopismo.
4. Wszelkie wykryte przejawy nierzetelności naukowej (ghostwriting i guest authorship) będą ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.
5. Autorzy ponoszą odpowiedzialność wynikającą z praw wydawniczych i praw autorских (cytowanie, przedruk ilustracji, tabel i wykresów z innych źródeł).
6. Do przesłanej propozycji publikacji należy dołączyć stosowne oświadczenie dot. powyższych punktów [plik do pobrania na ww. stronie czasopisma].

### 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 w rozmiarze 12, marginesy prawy i lewy 2,5 cm, interlinia 1,5.
3. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrujemy gwiazdką.
4. Przypisy, umieszczone na dole strony, powinny zawierać pełne opisy bibliograficzne przywoływanych tekstów wg poniższych zasad:
  - Książki autorskie  
Imię Nazwisko, *Tytuł książki*, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000–000.  
Imię Nazwisko, *Tytuł książki*, t. X, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000.  
Imię Nazwisko, *Tytuł książki*, oprac. Imię Nazwisko / przeł. Imię Nazwisko / red.  
Imię Nazwisko, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000.
  - Tomy zbiorowe  
Imię Nazwisko (red.), *Tytuł książki*, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000.

- Artykuł w tomie zbiorowym  
Imię Nazwisko, *Tytuł artykułu*, w: Imię Nazwisko (red.), *Tytuł książki*, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000–000.
  - Artykuł w czasopiśmie Imię Nazwisko, *Tytuł artykułu*, „Tytuł Czasopisma” ROK, t. X, nr Y, s. 000–000.
  - Źródła internetowe <http://www.adres.strony> [w nawiasie kwadratowym data dostępu]
  - Odnośnik do przywoływanego wcześniej tekstu  
I. (inicjał) Nazwisko, op. cit., s. 000.  
Jeśli zacytowano więcej prac danego autora: I. (inicjał) Nazwisko, *Skrócony tytuł*, op. cit., s. 000.  
Jeśli przywołujemy ten sam tekst w następujących bezpośrednio po sobie przypisach: Ibidem, s. 000.
- Uwaga: w wypadku prac w języku angielskim prosimy o zapis znaczących wyrazów tytułu dużymi literami (np. *An Outline of the Religious Literature of India*).
5. Bibliografia końcowa powinna być sporządzona w układzie alfabetycznym (źródła internetowe na końcu) w kolejności: Nazwisko Imię, a następnie wg opisów stosowanych w przypisach (patrz pkt. 4).
  6. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
  7. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania złożonych tekstów (także tytułów).
  8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu łacińskiego, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu niełacińskiego (np. wg systemu PWN).

### III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
  - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytułach naukowych i miejscu zatrudnienia/studiów;
  - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon;
  - tytuł i streszczenie (Abstract) artykułu w języku angielskim (maks. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;
  - słowa kluczowe (keywords) artykułu w języku angielskim (ok. 5 słów/terminów kluczowych dla omawianej tematyki).
2. 1 egz. jednostronnego wydruku tekstu przygotowanego zgodnie z powyższymi zasadami powinny zostać przesłane pocztą tradycyjną na adres redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” (Redakcja „Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa) wraz z podpisanym oświadczeniem (patrz wyżej pkt. I.6), a ponadto w postaci pliku elektronicznego (format Word i PDF) pocztą elektroniczną na adres: [przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl](mailto:przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl). Materiały graficzne (fotografie, ilustracje, wykresy) prosimy załączyć w osobnych plikach możliwie najlepszej jakości.
3. Po uzyskaniu co najmniej dwóch pozytywnych recenzji i przyjęciu tekstu do druku, autor zobowiązany jest do dostarczenia poprawionej wersji (uwzględniającej poprawki recenzentów i kolegium redakcyjnego PO) w postaci elektronicznej.



## 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 zaproponowanych 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-pto-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.

„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/publiseringskanaler/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](mailto:przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl)**.

Nasze konto: Polskie Towarzystwo Orientalistyczne  
Zarząd Główny  
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28  
(Wydział Orientalistyczny UW)  
00-927 Warszawa  
bank Millenium S.A.  
54 1160 2202 0000 0000 5515 7039