

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE

PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY

Kwartalnik

Wydano z dotacji
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
Nr umowy 718/P-DUN/2017
i środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 3–4 (263–264) WARSZAWA 2017

WYDAWNICTWO PTO

Wydano z dotacji Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Nr umowy 718/P-DUN/2017)
i środków finansowych Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

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 Małgorzata Religa, dr Magdalena Rodziewicz,
prof. dr hab. Danuta Stasik, dr Jacek Woźniak

RECENZENCI (od 2016)

dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński),	dr hab. Joanna Modrzewska-Leśniewska
dr hab. Marek Baraniak (Uniwersytet Warszawski),	(Szkola Główna Handlowa),
dr Adam Bednarczyk (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika),	dr Piotr Nykiel (Uniwersytet Jagielloński),
dr Monika Browarczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),	prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Uniwersytet Warszawski),
dr Włodzimierz Cieciora (Uniwersytet Warszawski),	dr hab. Józef Pawłowski (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),	dr hab. Marek Piela (Uniwersytet Jagielloński),
dr Marzena Godzińska (Uniwersytet Warszawski),	dr Magdalena Pinker (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski),	prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Arkadiusz Jabłoński	dr hab. Ewa Rynarzewska (Uniwersytet Warszawski),
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),	dr Marcin Rzepka
dr Stanisław A. Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski),	(Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
dr Mateusz M. Kłagisz (Uniwersytet Jagielloński),	dr hab. Sven Sellmer (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Izabela Kończak (Uniwersytet Łódzki),	prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Uniwersytet Jagielloński),	prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo
dr Marcin Krawczuk (Uniwersytet Warszawski),	(Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (Uniwersytet Warszawski),	dr hab. Krzysztof Stroński
prof. dr hab. Tadeusz Majda (Uniwersytet Warszawski),	(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Alfred F. Majewicz	dr Anna Sulimowicz (Uniwersytet Warszawski),
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika),	dr hab. Jerzy Tulisow (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr. hab. Marek Mejor (Uniwersytet Warszawski),	dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),	mgr Małgorzata Wróblewska (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikułska	prof. dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński),
(Uniwersytet Jagielloński),	dr Agnieszka Zastawna-Templin (Uniwersytet Warszawski)

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

Kronika
dr Magdalena Rodziewicz

Sekretarz
Nr 1–2 mgr Magdalena Szpindler, dr Justyna Wiśniewska-Singh, nr 3–4 dr Zuzanna Augustyniak

Okladka
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

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE

PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY

Kwartalnik

Wydano z dotacji
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
Nr umowy 718/P-DUN/2017
i środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 3 (263)

WARSZAWA

2017

WYDAWNICTWO PTO

Wydano z dotacji Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Nr umowy 718/P-DUN/2017)
i środków finansowych Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

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 Małgorzata Religa, dr Magdalena Rodziewicz,
prof. dr hab. Danuta Stasik, dr Jacek Woźniak

RECENZENCI (od 2016)

dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński),	dr hab. Joanna Modrzewska-Leśniewska
dr hab. Marek Baraniak (Uniwersytet Warszawski),	(Szkoła Główna Handlowa),
dr Adam Bednarczyk (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika),	dr Piotr Nykiel (Uniwersytet Jagielloński),
dr Monika Browarczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),	prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Uniwersytet Warszawski),
dr Włodzimierz Cieciora (Uniwersytet Warszawski),	dr hab. Józef Pawłowski (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),	dr hab. Marek Piela (Uniwersytet Jagielloński),
dr Marzena Godzińska (Uniwersytet Warszawski),	dr Magdalena Pinker (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski),	prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Arkadiusz Jabłoński	dr hab. Ewa Rynarzewska (Uniwersytet Warszawski),
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),	dr Marcin Rzepka
dr Stanisław A. Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski),	(Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
dr Mateusz M. Kłagisz (Uniwersytet Jagielloński),	dr hab. Sven Sellmer (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Izabela Kończak (Uniwersytet Łódzki),	prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Uniwersytet Jagielloński),	prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo
dr Marcin Krawczuk (Uniwersytet Warszawski),	(Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (Uniwersytet Warszawski),	dr hab. Krzysztof Stroński
prof. dr hab. Tadeusz Majda (Uniwersytet Warszawski),	(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Alfred F. Majewicz	dr Anna Sulimowicz (Uniwersytet Warszawski),
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika),	dr hab. Jerzy Tulisow (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Mejor (Uniwersytet Warszawski),	dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),	mgr Małgorzata Wróblewska (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska	prof. dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński),
(Uniwersytet Jagielloński),	dr Agnieszka Zastawna-Templin (Uniwersytet Warszawski)

Redakcja językowa

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

Kronika

dr Magdalena Rodziewicz

Sekretarz

Nr 1–2 mgr Magdalena Szpindler, dr Justyna Wiśniewska-Singh, nr 3–4 dr Zuzanna Augustyniak

Okładka

Wanda Winkowska-Siennicka

Przegląd Orientalistyczny nr 3 (263) 2017

Artykuły przygotowane na podstawie referatów wygłoszonych podczas
Ogólnopolskiego Seminarium Naukowego „Ruch konstytucyjny w Iranie (1905–1911).
Przyczyny, przebieg, skutki”, które odbyło się 18 listopada 2016 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim

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

PRAWA I OBOWIĄZKI KOBIET
WEDŁUG BIBI KHANOM ASTARABADI I TADŻOSSALTANE.
DWA PRZYKŁADY FEMINISTYCZNEJ KRYTYKI SPOŁECZNEJ
W IRANIE PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU

Abstract: This paper aims to juxtapose two crucial texts for the early history of feminism in Iran: a satirical treatise entitled *Ma'ayeb al-rejal* (*The vices of men*) from 1894 written by Bibi Khanom Astarabadi (1858/59–1921) and the memoirs of Taj al-Saltana (1884–1936), a daughter of Naser al-Din Shah (r. 1848–1896), penned in 1914. In spite of the authors' different backgrounds and the diversity of issues raised, both devoted plenty of attention to the desirable qualities of a 'modern Iranian woman'—a new ideal championed by the Iranian reformist movement of the late 1800s and early 1900s. This progressive ideal of woman, however, remained rooted in a traditional paradigm equating womanhood with wifehood and motherhood. Through a literary analysis of the works of Bibi Khanom and Taj al-Saltana, the author argues that the early Iranian feminists integrated their advocacy for dignity and 'modernity' of woman into the patriarchal outlook by reserving for their 'sisters' the functions of educators and carers.

KEYWORDS: Bibi Khanom Astarabadi, Taj al-Saltana, feminism, women, Iran.

Irańska rewolucja konstytucyjna (*enqelab-e maszrute*) lat 1905–1911 była zarzewiem głębokich przemian politycznych, społecznych i kulturowych. *Ancien régime* – ucieleśniony w oskarżanej o feudalny despotyzm, korupcję i służalczość wobec Rosji i Wielkiej Brytanii dynastii Kadżarów (1796–1925) – zmuszony był przeformułować się pod naporem procesów modernizacyjnych i tendencji demokratycznych, a ostatecznie upadł, torując drogę dynastii Pahlawich (1925–1979), ostatniej w dziejach Iranu. Wyłonienie się tzw. ruchu konstytucyjnego (*maszrutijat*) – który w 1906 r. doprowadził do uchwalenia pierwszej ustawy zasadniczej i do powołania parlamentu (*Madżles*) – było częścią światowej fali przemian społeczno-politycznych. Na przełomie XIX i XX wieku wiele krajów Azji – oficjalnie skolonizowanych lub, jak Iran, faktycznie zdominowanych przez zachodnioeuropejskie potęgi – doświadczało takowych przemian, a impulsem dla nich była, między innymi, rosyjska rewolucja 1905 r. Do głosu dochodziła nowa tożsamość narodowa, budowana zarazem na wzór europejski i jako wyraz sprzeciwu wobec imperialnej polityki kolonizatorów.

Ważny element nacjonalistycznego dyskursu w krajach Trzeciego Świata stanowiła kwestia praw kobiet i ich udziału w życiu społeczno-politycznym oraz proponowany nowy model monogamicznego małżeństwa. W Iranie zagadnienia te były na ustach wielu reformistycznych intelektualistów doby rewolucji konstytucyjnej, a także postępowych poetów – między innymi Iradża Mirzy (1874–1926), który w ucisku kobiet i w hidżabie upatrywał przejawy „ciemnoty” i „zacofania”, czy Eszqiego (1894–1924), porównującego hidżab do śmiertelnego całunu:

Kobiety w naszym kraju są żywe – a w całunie
To czarny strój jest źródłem ich czarnego losu¹

¹ Mirzade-je Eszqi, *Kollijat-e mosawwar-e Eszqi*, Dżawidan, Tehran 1375, s. 218.

W czasach *maszrutijatu* irańskie kobiety – tradycyjnie noszące przydomki takie, jak *za'ife*, ‘słaba [płeć]’, lub *parde-neszin*, ‘przebywające za zasłoną’ – zaczęły ‘wychodzić zza zasłony’. Kobiety opuszczały prywatną, zamkniętą przestrzeń domu, by coraz śміiej wkraczać w sferę publiczną, w której poświęcały się działalności społecznej, pedagogicznej, literackiej i politycznej. W latach rewolucji konstytucyjnej irańskie reprezentantki ruchu wyzwolenia kobiet zrzeszały się w licznych stowarzyszeniach kobiecych (*andżoman*), w których dyskutowały o prawach i obowiązkach „nowych Iranek” – obywatelk nowoczesnego państwa, ‘kobiet/zon narodu’ (*zanha-je mellat*²). Nowa tożsamość narodowa wymagała bowiem zdefiniowania tożsamości „nowej Iranki”: matki, żony, obywatelki i patriotki.

Przełom XIX i XX wieku był czasem wzmożonej aktywności politycznej i obywatelskiej irańskich kobiet. W 1891 r. za namową duchownych kobiety wzięły masowy udział w tzw. proteście tytoniowym (*nehzat-e tambaku* ‘ruch tytoniowy’) i odmówiły palenia fajek wodnych, by wyrazić sprzeciw wobec decyzji szacha Naseroddina (1848–1896) o przyznaniu Brytyjczykom koncesji na produkcję i sprzedaż tytoniu. W bojkocie wzięły udział nawet żony szacha – z nieformalną królową Iranu, Anisoddoule, na czele. Protest tytoniowy – zakończony cofnięciem koncesji w styczniu 1892 r. – okazał się momentem kluczowym: „[s]kuteczny bojkot stanowił preludium rewolucji konstytucyjnej 1905 r.”³. W latach rewolucji konstytucyjnej kobiety wielokrotnie wychodziły na ulice irańskich miast, by demonstrować przeciwko polityce szacha. W 1911 r., kiedy Madżles uległ ultimatum Rosji, po jej wkroczeniu na północne terytorium Iranu, tłum teherańskich kobiet wdarł się na teren parlamentu, wygrażając jego przewodniczącemu wyciągniętymi spod czadorów rewolwerami. Demonstrantki zdarły zasłony z twarzy i groziły, że zamordują własnych mężów i synów, jeśli parlament nie zapewni krajowi niepodległości⁴. Kobiety brały też udział w walkach zbrojnych, toczonych głównie na północnym zachodzie Iranu. „Hablolmatin”, reformistyczna gazeta z siedzibą w Kalkucie, donosiła jesienią 1908 r., że w Tabrizie śmierć poniosły dwadzieścia dwie kobiety walczące w męskim przebraniu⁵.

Choć na ulice irańskich miast wychodziły kobiety z warstw ludowych, to działaczki irańskiego ruchu wyzwolenia kobiet – podobnie jak nawołujący do reform mężczyźni – rekrutowały się głównie z wyższych klas społeczeństwa: arystokracji, miejskiej inteligencji i rodzin postępowych duchownych. Na ironię może zakrawać fakt, że pierwsze irańskie feministki nierzadko były bezpośrednio związane z haremem szacha, z którego władzą absolutną walczyli przecież członkowie i członkinie ruchu konstytucyjnego. Trzeba jednak pamiętać, że mieszkanki królewskiego *andarunu*⁶ nie tylko stanowiły elitę państwa (między innymi z uwagi na fakt, że niejednokrotnie miały dostęp do prywatnej edukacji),

² Perski rzeczownik *zan* znaczy zarówno ‘kobieta’, jak i ‘żona’. O niejednoznaczności modnego w czasach rewolucji konstytucyjnej pojęcia *zanha-je mellat* zob. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2005, s. 207.

³ Mangol Bayat-Philipp, *Women and Revolution in Iran 1905–1911*, w: Lois Beck, Nikki Keddie (red.), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978, s. 298.

⁴ Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Verso, London, New York 2016, s. 65.

⁵ Marjam Ameli Rezaji, *Safar-e dane be gol. Sejr-e tahawwol-e dżajgah-e zan dar nasr-e doure-je Qadżar (1310–1340 q)*, Naszr-e Tarich-e Iran, Tehran 1389, s. 150.

⁶ *Andarun* – po persku: harem, zamknięta, wewnętrzna część domu, w której przebywają kobiety, niedostępna dla gości z zewnątrz.

ale też od wieków angażowały się, mniej lub bardziej bezpośrednio, w aktywność polityczną. Harem szacha Naseroddina przeszedł do historii jako miejsce nieustannych intryg pałacowych, a samego władcę nieraz oskarżano o zbyt łatwe uleganie swoim liczным żonom, skupionym w rozmaitych, konkurujących ze sobą, frakcjach. Obie bohaterki tego artykułu – Bibi Chanom Astarabadi (1858/1859–1921) i córka Naseroddina, Tadžossaltane (1884–1936) – wychowały się w jego królewskim haremie w teherańskim pałacu Golestan. Obie, każda na swój sposób, opisały upośledzoną pozycję irańskich kobiet (czy żon), przy czym wspomnienia Tadžossaltane stanowią gorzkie oskarżenie rzucone instytucji haremu i własnej klasie społecznej.

BIBI CHANOM ASTARABADI

Bibi Chanom Astarabadi (Bibi Fateme Astarabadi) urodziła się w 1274 AH (1858/1859) w okolicach Astarabadu⁷. Jej ojcem był Mohammad Baqer Chan Astarabadi, wojskowy i dostojnik dworski za panowania Naseroddina. Matka Bibi Chanom również była związana z dworem kadżarskim: Chadidże Chanom, towarzysza i powiernica Szokuhossaltane, jednej z żon Naseroddina⁸, nosiła przydomek *molla-badżi*⁹, świadczący o tym, że zajmowała się kształceniem mieszkanek haremu i królewskiego potomstwa¹⁰. Bibi Chanom od dziecka miała kontakt z królewskim haremem, utrzymywała go również w późniejszych latach. Pochodzenie umożliwiło jej zdobycie bardzo starannej edukacji – zwłaszcza jak na kobietę, wzięwszy pod uwagę, że w czasach jej dzieciństwa dziewczęta w ogóle nie mogły się oficjalnie kształcić. Bibi Chanom była autorką wielu artykułów promujących prawa kobiet (zwłaszcza do edukacji), które ukazywały się na łamach postępowej prasy („Tamaddon”, „Hablolmatin”, „Madżles”). Jest uważana za jedną z pierwszych ważnych postaci irańskiego ruchu kobiecego. Zmarła w Teheranie w r. 1921¹¹.

Życiowym dokonaniem Bibi Chanom było założenie – we własnym domu – jednej z pierwszych prywatnych pensji dla dziewcząt – Dabestan-e Duszizegan (‘Szkoła dla Panien’)¹². Ustanowienie Dabestan-e Duszizegan, w której nauczały sama Bibi i jej dwie córki, Moulud Chanom i Chadidże Afzal Chanom, było w Teheranie sensacją. Wywrotowa idea edukowania dziewcząt spotkała się z wrogim przyjęciem kleru szyickiego, który uznawał ją za niezgodną z islamem: „Podczas ostrzału Parlamentu (*Madżlesu*) w czerwcu

⁷ Obecnie Gorgan – stolica nadkaspjskiej prowincji Golestan (zwanej niegdyś Gorgan).

⁸ Matki następcy tronu, Mozaffaroddina (1896–1907), za panowania którego rozpoczęła się rewolucja konstytucyjna i powołano Madżles. Zob. Mahmud Tolu’i, *Az Tawus ta Farah. Dża-je pa-je zan dar masir-e tarich-e mo’aser-e Iran*, Nasr-e Elm, Tehran 1378, s. 133.

⁹ Od *molla* (‘mułła’) i *badżi* (‘siostra’) – tytuł przyznawany dawniej nauczycielkom i kobietom uczonym w prawie religijnym.

¹⁰ *The Education of Women & The Vices of Men: Two Qajar Tracts*, Hasan Javadi, Willem Floor (przeł.), Syracuse University Press, Syracuse, New York 2010, s. XVI.

¹¹ Ibidem, s. XIX.

¹² Wbrew pojawiającym się opiniom, Dabestan-e Duszizegan nie była pierwszą irańską żeńską placówką edukacyjną. Według Farzaneh Milani już w 1874 r. amerykańscy misjonarze Kościoła Prezbiteriańskiego założyli w Teheranie American Girls School, chociaż pierwsze muzułmańskie dziewczynki zaczęły do niej uczęszczać dopiero w 1891 r. Pierwszą faktycznie irańską szkołą dla dziewcząt była natomiast założona w 1907 r. przez Tubę Azmude (1878–1936) pensja Namus (Honor). Bibi Chanom zakłada Dabestan-e Duszizegan w tym samym roku, ale nieco później – palma pierwszeństwa należy więc do Tuby Azmude. Zob. Farzaneh Milani, *Veils and Words. The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 1992, s. 56.

1908 r.¹³ pewien reakcyjny duchowny potępił założenie szkoły dla dziewcząt. Sejjed Ali Szusztari, jeden z konserwatywnych ulemów, mieszkający w dzielnicy Bibi Chanom, określił ją na ulotkach mianem niewiernej¹⁴. Pod wpływem nacisków duchownych Bibi była zmuszona ograniczyć nauczanie (do tej pory nieuwzględniające wieku pensjonarek) do najmłodszych uczennic pomiędzy czwartym a szóstym rokiem życia – tylko taką podstawową edukację dziewczynek skłonni byli bowiem zaaprobować ortodoksyjni mullahowie. W 1909 r. przeniosła szkołę do nowego budynku, a dwa lata później zamknęła ją. Obydwie jej córki kontynuowały zapoczątkowaną przez matkę tradycję, zakładając nową żeńską szkołę, w której same uczyły¹⁵.

MA'AJEBORREDŻAL

Ma'ajeborredżal („Wady mężczyzn”) to traktat (*resale*) napisany przez Bibi Chanom w 1894 r. „Wad mężczyzn” wówczas nie wydano, ale tekst przekazywany był w postaci kolejnych odpisów i zdobył dużą popularność wśród wykształconych mieszanek Teheranu¹⁶. Dzieło jest ironiczną repliką na anonimową rozprawę zatytułowaną *Ta'dibonneswan* („Wychowanie kobiet”¹⁷), opublikowaną w połowie XIX wieku. Według A. Najmabadi autorem „Wychowania kobiet” był prawdopodobnie syn Fath-Alego Szaha (1797–1834), Chanlar Mirza Ehteszamoddoule (zm. 1861)¹⁸.

Ta'dibonneswan to popis obskuranckiej mizoginii. W tym „poradniku dla dobrych żon” (a także dla ojców córek i dla mężów) autor broni patriarchalnego porządku (najwyraźniej w reakcji na pojawiające się już wówczas tendencje emancypacyjne), uciekając się do arsenału literackich i religijnych odwołań, mających udowodnić przyrodzoną kobiecie – jako istotce mniej inteligentnej i słabszej od mężczyzny, a także o chwiejnej postawie moralnej – podległą mężczyźnie (czytaj: mężowi) pozycję¹⁹. *Ta'dibonneswan* to świa-

¹³ 23 czerwca 1908 r. Madżles został ostrzelany przez Brygadę Kozacką pod dowództwem Władimira Liachowa (1869–1919), działającego na rozkaz panującego wówczas Mohammada Alego Szaha (1907–1909), którego popierały Rosja i Wielka Brytania.

¹⁴ *The Education of Women...*, op. cit., s. XXII.

¹⁵ *Ibidem*, s. XXV.

¹⁶ <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal> [14.06.2017]

¹⁷ Proponuję takie tłumaczenie oryginału, podobnie jak autorzy amerykańskiego przekładu, którzy wydali *Ta'dibonneswan* pod tytułem *The Education of Women*. Należy jednak dodać, że perski słownik frazeologiczny oprócz ‘wychowania’, czy ‘uczenia kogoś dobrych manier’ (*adab-o farhang amuchtan be kasi*) przytacza drugie znaczenie wyrazu *ta'dib*: ‘karanie; besztanie’, zob. Hasan Anwari, *Farhang-e feshorde-je Sochan*, Sochan, Tehran 1390, hasło: *ta'dib*.

¹⁸ <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal> [14.06.2017]. Według H. Javadiiego i W. Floora, autorów wstępu do amerykańskiego podwójnego wydania „Wychowania kobiet” i „Wad mężczyzn”, pierwsze z dzieł ukazało się w Teheranie w 1304 AH, a zatem w 1886 lub 1887 r., zob. *The Education of Women...*, op. cit., s. IX. Wydanie to, jako najwcześniejsze (obok rękopisów z 1313 AH i 1317 AP), odnotowuje R. Karaczi, zob. Ruhangiz Karaczi (oprac.), *Hasz resale dar bayan-e ahwal-e zanan*, Pażuheszgah-e Olum-e Ensani wa Motale'at-e Farhangi, Tehran 1390/2011, s. 280. 1304 AH – jako datę powstania dzieła – przytacza M. Ameli Rezaji, zob. M. Ameli Rezaji, op. cit., s. 80. Wówczas jednak autorem nie mógłby być Ehteszamoddoule, który zmarł ćwierć wieku wcześniej.

¹⁹ *Ta'dibonneswan* zostało podzielone na dziesięć części. Każda z nich opisuje negatywne, zdaniem autora, aspekty zachowania i prowadzenia się kobiet, a także radzi, jak powinny postępować kobiety skromne i posłuszne swoim mężom. W kolejnych rozdziałach autor prezentuje obraz „żony idealnej”:

ductwo dziwnej niekonsekwencji autora, który z jednej strony twierdzi, że kobieta – jako istota pod każdym względem niedoskonała – nie jest godna zaufania i niczego nie można od niej wymagać, jednak z drugiej strony obowiązek udanego pożycia małżeńskiego w całości składa na barki żony²⁰. Zarazem dzieło to świadczy o powierzchownym uleganiu wpływom europejskim wśród irańskich mężczyzn z klas uprzywilejowanych. Namawiając kobiety do stosowania delikatnego makijażu, autor zaznacza: „W całej Europie (*dar tamam-e Farangestan-o Orupa*) nie używa się dużo szminki, pudru i kosmetyków, a bezdyskusyjnie to, co Bóg stworzył jest lepsze od sztucznych rzeczy”²¹. Argument teologiczny, dodatkowo wsparty autorytetem Europejczyków, zaiste był trudny do odparcia.

Zrobiła to jednak (nie tylko w kwestii makijażu) Bibi Chanom. Środkowa część *Ma'ajeborredżał* stanowi replikę na kolejne twierdzenia autora *Ta'dibonneswan*. Bibi z wielką dawką ironii i gorzkiego dowcipu punktuje jego hipokryzję, brak logiki, kierowanie się osobistym gustem mylnym z prawem absolutnym i oderwanie od rzeczywistości. Otwarcie wyśmiewa autora, który ma się za człowieka cywilizowanego (*sewilize*), a nie jest nawet w połowie cywilizowany (*nim-wilize*)²². Ta polemiczna część dzieła została poprzedzona typowymi dla irańskiej literatury elementami: wstępem genealogicznym, mającym uprawomocnić autorytet twórcy²³, oraz wierszami ku czci panującego szacha Naseroddina i następcy tronu, Mozaffaroddina. W kolejnej, trzeciej, części Bibi krytykuje niemoralne zwyczaje i nałogi mężczyzn, destrukcyjnie wpływające nie tylko na nich samych, ale na całe rodziny (głównie – żony), którymi ci powinni się opiekować. Dzieli tę partię na cztery rozdziały poświęcone pijaństwu (*madžles-e szarab*), hazardowi

1) „O prowadzenie się żony” (*Dar soluk-e zan o raftar-e zan*): żona powinna być mężowi we wszystkim posłuszna, bo to jej obowiązek; 2) „O trzymaniu języka za zębami” (*Dar hefz-e zaban*): żona powinna wykazywać wyrozumiałość i nie wypowiadać słów, które mogą doprowadzić do niezgody; 3) „O narzekaniu” (*Dar gele kardan*): żona nigdy nie powinna narzekać na swojego męża, nawet jeśli ma ku temu mnóstwo powodów; 4) „O gniewaniu się” (*Dar qahr kardan*): żona nie powinna się gniewać ani dąsać, niezależnie od tego, jakie trudy i niedogodności musi znosić; 5) „O chodzeniu i poruszaniu się w towarzystwie” (*Dar rah raftan wa harekat dar madžles*): żona powinna chodzić powoli i z uniesioną głową, a jej sylwetka ma być pełna gracji; 6) „O zwyczajach związanych z jedzeniem” (*Dar adab-e qaza chordan*): żona powinna siedzieć przy *sofie* [obrus rozkładany na ziemi, przy którym tradycyjnie jadają Irańczycy], klęcząc na obu kolanach, uśmiechać się i nie rozmawiać podczas posiłku; 7) „O utrzymywaniu ciała w czystości i o używaniu niektórych kosmetyków” (*Dar pakize dasztan-e badan wa este'mal-e ba'zi az atrijat*): żona powinna dbać o higienę, nie malować się przesadnie i za nic w świecie nie używać zwierzęcego tłuszczu do smarowania głowy, twarzy i dłoni; 8) „O tym, jak należy się ubierać” (*Dar adab-e lebas puszidan*): żona powinna zawsze nosić czyste stroje i nie wolno jej pokazywać się mężowi w brudnych i starych ubraniach; 9) „O manierach w alkowie” (*Dar adab-e chabidan*): w łóżku żona powinna być bezpruderyjna i zawsze gotowa do współżycia; 10) „O porannym wstawaniu” (*Dar adab-e sobh az chab bidar szodan*): rano żona powinna wstać pierwsza i zostawić męża samego, by się dlań upiększyć. Zob. Hasan Dżawadi (red.), *Rujarui-je zan wa mard dar asr-e Qadżar. Do resale: Ta'dibonneswan wa Ma'ajeborredżał*, Enteszarat-e Kanun-e Pażuhesz-e Tarich-e Zanan-e Iran, Illinois 1371.

²⁰ M. Ameli Rezaji, op. cit., s. 81.

²¹ H. Dżawadi (red.), op. cit., s. 54.

²² Nieprzetłumaczalna gra słów: galicyzm *sewilize* (fr. *civilisé*) zawiera w sobie perski liczebnik *se* – ‘trzy’, z kolei początkowe *nim* w neologizmie *nim-wilize* oznacza po persku ‘pół’, zob. Bibi Chanom Astarabadi, *Ma'ajeborredżał. Dar pasoch be Ta'dibonneswan*, red. Afsane Nadżmabadi, Chicago, IL, Midland Press, 1371/1992, s. 57

²³ Co ważne, Bibi Chanom, wpisując się wprawdzie w tradycyjną formę, uwzględniła życiorys swojej matki, podczas gdy zwyczajowo wymieniano wyłącznie męskich przodków, zob. Ibidem, s. 48.

(*madžles-e qomarbazi*), narkotyzowaniu się haszyszem i opium (*madžles-e czars-o bang-o tarjak*) oraz łajdakom i oprychom (*madžles-e edžlas-e alwat-o oubasz*). Końcowa partia utworu to „szkic autobiograficzny”, któremu towarzyszy jeszcze jeden pochwalny wiersz, tym razem skierowany do Wielkiego Wezyra (*sadr-e a'zam*).

Tekst *Ma'ajeborredžal* cechuje formalna i językowa oryginalność. Traktat łączy w sobie rozmaite style, konwencje i rejestry języka, na co zwraca uwagę A. Najmabadi:

Bibi Chanom przeplata tekst prozą zawarty na 40 stronach manuskryptu z około 60 wymkami z poezji klasycznej, a także kilkoma wersami własnego autorstwa. W głównym tekście przytacza opowieści i anegdoty, a satyryczny wydźwięk utworu dodatkowo wyostrażają cytowane uliczne piosenki (*tasnif*) i *bahr-e tawi*²⁴. W zręczny sposób łączy pornograficzne opowieści z interpretacjami Koranu i hadisów. Oprócz hadisów (...) i *Nahdžolbalaqe* (zbioru powiedzeń, listów i przemów przypisywanych imamowi Alemu ibn Abi Talibowi), w dziewiętnastu miejscach cytuje, w całości lub we fragmentach, wersety Koranu. Sięgając jednocześnie do źródeł muzułmańskich i do perskiej poezji, eleganckiego i grubiańskiego języka, ustnych i pisemnych tradycji, Bibi Chanom tworzy tekst ugruntowany w szeregu kontekstów kulturowych (...) ²⁵.

Na początku swojego traktatu-pamfletu Bibi Chanom zwraca się bezpośrednio do czytelniczek, nazywając je „moimi pobożnymi siostrami” albo „moimi siostrami w wierze” (*chaharan-e dini-je man*)²⁶. Sugeruje też, że napisała tekst na prośbę kobiet spotkanych na prywatnym przyjęciu, podczas którego wiele z nich żaliło się na swoich mężów. Jedna ze zgromadzonych miała jej wówczas pokazać tekst „Wychowania kobiet”. Bibi przeczytała go i skomentowała, po czym, ulegając namowom „siostr”, postanowiła napisać „Wady mężczyzn” jako odpowiedź na mizoginiczny poradnik. Kierując swoje słowa do „siostr” i wspominając konkretną sytuację towarzyską, która stała za powstaniem jej dzieła, Bibi nie występuje z pozycji anonimowego autorytetu – jej narracja ma charakter intymny i bezpośredni, a autorkę i jej czytelniczki łączy wspólnota doświadczeń kobiet i żon²⁷.

²⁴ Gatunek liryczny, chętnie wykorzystywany w satyrze społeczno-politycznej.

²⁵ <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal> [14.06.2017].

²⁶ Bibi Chanom Astarabadi, op. cit., s. 49.

²⁷ A. Najmabadi zauważa, że siła „Wad mężczyzn” bierze się z umiejscowienia tekstu w homospołecznej kobiecej przestrzeni, co pozwala Bibi Chanom używać języka, który współcześnie zostałby uznany za wulgarny i pornograficzny. Badaczka zwraca uwagę na proces zastępowania bezpośredniego, nacechowanego seksualnie języka przez „oczyszczoną” terminologię medyczną (np. *fardž* lub *kos*, ‘cipa’, zastąpiło zapożyczone z francuskiego *vażan*, ‘wagina’). W znacznym stopniu wiązało się to z poszerzeniem grupy odbiorców: o ile przed rozpowszechnieniem druku literatura pisana była przez kobiety dla kobiet i czytana przez nie w rękopisach, o tyle XX-wieczne autorki, których dzieła ukazywały się w druku, cenzurowały język i styl wypowiedzi skierowanej do czytelników obu płci, zob. Ibidem, s. 13–21 (wstęp w j. angielskim). Oto jak podsumowuje tę transformację języka Najmabadi: „(...) [K]iedy skierowano głos do szerokiej publiczności, stał się on głosem zakrytym (*veiled*), zdyscyplinowanym: usunął lub zastąpił swoje seksualne znaczenia, oczyścił się. Język kobiet, czy ogólniej język współczesności, wytworzył swoją własną formę zasłaniania się (*veiling*) poprzez zastępowanie nacechowanego seksualnie słownika nowym. W homospołecznej kobiecej przestrzeni język (i ciało) mogły być seksualnie bezpośrednie. Dla kobiecego ciała, które wstępowało do heterospołecznego świata nowoczesności skonstruowano zdyscyplinowany język (i zdyscyplinowane ciało)”, zob. Ibidem, s. 20.

Zwracając się do „siostr”, Bibi sięga do argumentacji teologicznej, by zdefiniować miejsce kobiety w świecie: „Bóg najwyższy stworzył was, kobiety, dla mężczyzn, abyście były ich polem uprawnym i wydały na świat wielu potomków, a jeśli nie – to nie ma dla was innego zadania i innej pracy”²⁸. Nazywa też kobietę „ułomną na umyśle i wierze” (*naqesolaql wa al-iman*), a mężczyzn „pełnymi/doskonałymi/skończonymi [istotami] tego świata” (*kamelan-e džahan*)²⁹. Choć te stwierdzenia mają ewidentnie ironiczny charakter, wydaje się, że Bibi faktycznie uznawała podporządkowanie kobiety mężczyźnie jako element naturalnego stanu rzeczy, a miejsce kobiety upatrywała przede wszystkim w małżeństwie. Jednak małżeństwo traktowała jako umowę, zgodnie z którą kobieta zobowiązywała się służyć mężczyźnie w zamian za uczciwe i dobre traktowanie. Jeśli natomiast mąż nie spełniałby tych warunków, kobieta powinna jak najszybciej zażądać rozwodu – najlepiej dopóki jest młoda i bezdzietna, tak aby miała jeszcze szansę ułożyć sobie życie z nowym, szanującym ją i kochającym mężem.

Światopogląd Bibi Chanom nie zakłada więc absolutnego zerwania z patriarchalnym porządkiem: Bibi uznaje, że miejsce kobiety jest w małżeństwie, ale namawia „siostry” do negocjowania wolności i swobody oraz do egzekwowania szacunku i sprawiedliwego traktowania w jego ramach. Zarazem porównuje sytuację irańskich kobiet ze statusem Europejsek. Zwraca uwagę na ich wyemancypowanie, czego przykładem ma być wspólne z mężczyznami jadenie w restauracjach i tańczenie w parach, trzymając się za ręce. Szybko jednak zaznacza, że w Iranie panuje islam, który inaczej reguluje stosunki między płciami: „zwyczaje islamu są inne” (*adab-e din-e eslam digar ast*)³⁰. Jak zauważa M. Ameli Rezaji:

Chociaż wyobrażenie, które [Bibi Chanom] miała na temat stosunków damsko-męskich w Europie, było wyolbrzymione³¹, to jednak samo zwrócenie uwagi na to zagadnienie świadczy o tym, że w tamtej epoce irańskie kobiety [z klas wyższych – dopisek PB] były do pewnego stopnia zaznajomione z położeniem kobiet w innych krajach, a sytuację kobiet europejskich uznawały za dalece lepszą od swojej³².

Według Bibi w Iranie szczególnie podporządkowane mężczyznom są kobiety wiejskie (co ciekawe, rozmija się to z poglądem m.in. Tadžossaltane oraz niektórych europejskich podróżniczek, idealizujących równość płci panującą na irańskiej prowincji³³). W ogóle w tekście Bibi Chanom zwraca uwagę uwrażliwienie na kwestie klasowo-ekonomiczne:

²⁸ Ibidem, s. 49.

²⁹ Ibidem, s. 53.

³⁰ Ibidem, s. 60.

³¹ A także, przynajmniej, oparte na raczej powierzchownych obserwacjach z drugiej ręki (Bibi zaznacza, że swoją wiedzę o obyczajowości na Starym Kontynencie czerpie z opisów podróży i z „geografii historycznej”), zob. Ibidem.

³² M. Ameli Rezaji, op. cit., s. 134.

³³ Podnosiły one wspólny udział mężczyzn i kobiet w pracy, rzadszą poligamię, mniej restrykcyjny i ograniczający kobietę hidżab. The Honourable Mrs William Grey, która odbyła podróż na Wschód w latach 60. XIX wieku, pisała: „(...) pomimo tych wszystkich drogich strojów i luksusu [haremu], wolałabym być najbiedniejszą chłopką pracującą na swój chleb niż jednym z tych nieszczęsnych stworzeń”, zob. The Honourable Mrs William Grey, *Journal of a Visit to Egypt, Constantinople, the Crimea, Greece etc. in the Suite of the Prince and Princess of Wales*, Smith & Elder, London 1869, s. 36, za: Shirley Foster, *Colonialism and Gender in the East: Representations of the Harem in the Writings of Women Travellers*, „The Yearbook of English Studies” 2004, t. 34, nr 6–17, s. 10.

autorka wielokrotnie wskazuje na problem biedy jako na główne źródło ucisku irańskich kobiet. Z drugiej strony, jak widzieliśmy, idealizuje Europę, w której kobiety mogą swobodnie socjalizować się z mężczyznami w przestrzeni publicznej i nie są im „podległe”. Podobne spostrzeżenia i wyobrażenia na temat sytuacji irańskich i – skonstrastowanych z nimi – europejskich kobiet przewijały się u wielu przedstawicieli i przedstawicielek irańskiej postępowej inteligencji przełomu XIX i XX wieku. Nie tylko zresztą u nich: z przejawionym obrazem wolnej i powszechnie szanowanej Europejki spotykamy się nad wyraz często w tekstach rozmaitych mieszkańców Orientu. Oto jak osmański wojażer Mehmed Said Effendi pisał pod koniec XVIII wieku o Francuzkach: „We Francji pozycja kobiet jest wyższa niż mężczyzn, więc robią to, co chcą i chodzą tam, gdzie mają ochotę; a największy z panów okazuje szacunek i bezgraniczną kurtuazję nawet najskromniejszej z dam. W tym kraju to one mają ostatnie słowo”³⁴. To, co interesujące u Bibi Chanom, to jednoczesne włączenie się w społeczność „pobożnych siostr”, któremu towarzyszy stosowanie teologicznej argumentacji (choć, co należy podkreślić, nieraz w sposób nowatorski, ironiczny i subwersywny), oraz krytyka ograniczających kobiety „zwyczajów islamu”, wyrażona poprzez przeciwstawienie ich europejskiemu wyemancypowaniu.

Nowy ideał monogamicznego małżeństwa opartego na miłości i wierności obojga małżonków był na przełomie XIX i XX wieku jednym z ważnych, stale przewijających się elementów nacjonalistycznego dyskursu w krajach Trzeciego Świata. Również dla Bibi Chanom – tak, jak dla wielu reformatorów i reformatorek doby *maszrutijatu* – wzajemna miłość i troska miały stanowić podstawę szczęśliwego pożycia. Podobny pogląd na małżeństwo sformułowała, jak się przekonamy, Tadžossaltane, która z mocą występowała przeciwko tradycji aranżowania małżeństw przez rodziny państwa młodych.

K. Jayawardena zwraca uwagę, że progresywna narracja o małżeństwie i seksualności forsowana w krajach Trzeciego Świata przez reformatorów należących do nowej burżuazji opierała się na chrześcijańskiej idei monogamii i na europejskim modelu kontroli seksualnej kobiet, przy jednoczesnym uznaniu tradycyjnych form ekspresji seksualnej i organizacji życia małżeńskiego (takich, jak poligynia z jednej strony, a poliandria, czy względna swoboda seksualna z drugiej) za „barbarzyńskie”, „zacofane” i „nienaturalne”³⁵. W Iranie argumentowanie za nowym modelem małżeńskiego pożycia często szło w parze z potępieniem stosunków homoseksualnych, dość powszechnie utrzymywanych przez irańskich mężczyzn³⁶. Zostały one uznane za barbarzyńską i niemoralną praktykę, która była powodem do wstydu przed cywilizowanym światem.

Bibi Chanom również potępiała pederastię³⁷, a w *Ma'aje borredżał* przytoczyła pornograficzną anegdotę o mężu, który, mimo że miał piękną żonę, odmawiał jej współżycia, interesując się męskimi prostytutkami. Któregoś razu poprosił służącego, by ten znalazł mu chłopca. Służący, chcąc nie chcąc, udał się w poszukiwaniu młodzieńca dla swojego pana. Nie mogąc go jednak znaleźć, przyprowadził prostytutkę, która zgodziła się przebrać

³⁴ Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Weidenfeld and Nicolson, London 1982, za: K. Jayawardena, op. cit., s. 11.

³⁵ K. Jayawardena, op. cit., s. 9.

³⁶ O homoerotycznym modelu pożądania i relacjach homoerotycznych/homoseksualnych w przednowoczesnym Iranie i o heteronormatywizacji pożądania jako o elemencie narracji patriotycznej i strategii politycznej wraz z nastaniem irańskiej nowoczesności zob. A. Najmabadi, *Women with Mustaches...*, op. cit., s. 11 i następne.

³⁷ Tak można określić model relacji homoseksualnych łączących dojrzałych mężczyzn z młodzieńcami (*amrad*) w przednowoczesnym Iranie.

w męski strój. Mąż dowiedział się o płci prostytutki dopiero podczas stosunku. Poprosił sługę o wyjaśnienia, niezadowolony, że ma do czynienia z kobietą, która nie ma penisa, którym mógłby się bawić. Sługa odpowiedział na to: „Odyt to odyt, a penis to penis. Wejdz w jej odyt, a pobaw się penisem tego sługi”³⁸. Na te słowa mężczyzna, którego opanował atak niekontrolowanego śmiechu, tak nieszcześnie upadł, że gwóźdź odciął mu genitalia, a gałąź drzewa rozerwała mu odyt (*sic!*). Historia ta ma stanowić przestrożkę moralną dla niewiernych mężów: „Taki koniec spotyka pederastów, dziwkarzy, hazardystów i oszustów, i w taki sposób oni traktują żony, a żony ich”³⁹. Jak widać, nie tylko homoseksualiści powinni się czuć zagrożeni – w ogóle nad grzesznymi mężami wisi niebezpieczeństwo marnego końca.

Bibi Chanom zaznacza, że wyższość mężczyzn nad kobietami nie jest regułą absolutną. Przez tekst „Wad mężczyzn” jak refren przewija się zastrzeżenie, że ludzie są różni i powinni być oceniani indywidualnie. Nieuprawione generalizowanie jest jednym z głównych zarzutów, jakie Bibi stawia autorowi *Ta'dibonneswan*: „Nie każdy mężczyzna jest lepszy od każdej kobiety i nie każda kobieta jest gorsza od każdego mężczyzny”⁴⁰. Co więcej, zdaniem Bibi, złe kobiety będą i tak lepsze od złych mężczyzn, ponieważ nie są tak wszeteczne i zepsute. Nie mogą takie być: zepsucie i wszeteczeństwo biorą się ze źle ukierunkowanej siły, a kobiety są za słabe i za delikatne na ciele, umyśle i w uczuciach (*za'ifolhess wa al-džesm wa za'ifolaql*), aby dojść do takiej degeneracji jak mężczyźni. Słabość i delikatność kobiet są tu więc potraktowane jako cnota (albo warunek cnoty), nie zaś jako wada. Jeśli jednak z kobiet „wychodzi zło”, to jest to wina mężczyzn, bo to „(...) mężczyźni są ich wychowawcami, a kobiety ich zakładniczkami (*mardan tarbijat konande-je zananand wa zanan asir-e dast-e iszan*)”⁴¹.

Szczególnie interesującym aspektem *Ma'ajeborredžal* jest częściowo autobiograficzny charakter traktatu. Pisząc „Wady mężczyzn”, Bibi nie tylko odważyła się podpisać je własnym nazwiskiem, ale i zakotwiczyła swój tekst w osobistym doświadczeniu, otwarcie to przyznając i przydając tym samym autentyczności replice wymierzonej w anonimowy utwór. Sama zresztą kilkakrotnie z ironią wytyka bezimiennemu autorowi *Ta'dibonneswan* tchórzostwo i strach przed reakcją kobiet ze swego otoczenia (głównie żony, jak można się domyślać).

W autobiograficznym dodatku do *Wad mężczyzn* Bibi opowiada o swoim małżeństwie z Musą Chanem Wazirowem (znanym później jako Waziri), pochodzącym z Kaukazu oficerem brygady kozackiej. Małżeństwo było udane – Bibi zdołała urzeczywistnić ideał monogamicznego związku z miłości (wbrew woli rodziny, co było w jej czasach aktem odwagi), który promuje w swojej książce. Jednak w 1894 r., gdy Bibi miała 36 lat, małżeństwo przeszło poważny kryzys, kiedy to Musa Chan zawarł czasowe małżeństwo⁴² z pochodzącą z Rasztu służącą, Banu. Kryzys ten został ostatecznie zażegnany, a Musa Chan rozwiódł się z Banu i wrócił do Bibi. To wydarzenie bezpośrednio popchnęło ją do napisania „Wad mężczyzn”, które w związku z tym jawią się jako tekst, być może, autoterapeutyczny, powstały w wyniku nagromadzenia negatywnych emocji, zrodzony z rozczarowania i zderzenia ideałów z brutalną rzeczywistością.

³⁸ Bibi Chanom Astarabadi, op. cit., s. 62.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 54.

⁴¹ Ibidem, s. 64.

⁴² Islam szyicki dopuszcza tzw. małżeństwo czasowe, *sige*, którego długość określana jest w kontrakcie przedmałżeńskim. Mężczyzna może zawrzeć szereg czasowych małżeństw, nawet mając „trwałą” żonę (tzw. *aqdi*). Niezamężna kobieta ma prawo do jednego czasowego męża.

Dociekając przyczyn zachowania męża, które głęboko ją zraniło, Bibi otwarcie pisze o przemijaniu namietności i spadającej temperaturze uczuć pomiędzy nią a mężem już na wcześniejszym etapie małżeństwa. W przeciwieństwie do Tadzossaltane, która będzie idealizować macierzyństwo, Bibi przyznaje, że rodzenie kolejnych dzieci oddaliło ją od męża, ale i, można powiedzieć, od siebie samej. Otwarcie pisze o trwającym dziewięć lat okresie, w którym urodziła sześcioro dzieci, jako o czasie rozpacz, rozczarowań i słabości. Kiedy wyznaje, że „stała się słabą kobietą jak inne”, z jej słów można wyczytać żal za utraconą sprawczością i swobodą. Kwestia braku macierzyńskiej miłości, problem „wiecznej straty” naznaczyły (auto)biografię Tadzossaltane.

TADZOSSALTANE

Zahra Chanom Tadzossaltane (Tadzossaltane)⁴³ przyszła na świat w 1884 r. jako córka szacha Naseroddina i Marjam Turanossaltane, kuzynki Naseroddina i jednej z jego licznych czasowych żon. W 1893 r., jako dziewięcioletnia dziewczynka, podpisała kontrakt małżeński z Hasanem Szodża'ossaltane, choć faktycznie została jego żoną cztery lata później, w 1897 r. Rozwiodła się z Hasanem w 1907 r. i wyszła za mąż jeszcze dwukrotnie. Niewiele wiadomo o jej życiu pomiędzy rokiem 1914, kiedy spisała swoje pamiętniki, a śmiercią w 1936 r.

Z uwagi na postępowe poglądy na temat małżeństwa, równości płci i roli kobiet w społeczeństwie Tadzossaltane jest uważana za jedną z pierwszych irańskich feministek. Shireen Mahdavi nazywa ją „buntowniczką duchem i czynem”⁴⁴. Po rozwodzie z pierwszym mężem, Tadz⁴⁵ przestała nosić hidżab i zaczęła ubierać się w stylu europejskim. Znała europejską literaturę i marzyła o podróży na Stary Kontynent, jednak nigdy nie udało jej się zrealizować tego marzenia. Była jedną z założycielek powstałego w czasach rewolucji konstytucyjnej Towarzystwa na Rzecz Emancypacji Kobiet (*Andżoman-e Horrijat-e Neswan*⁴⁶). Wielokrotnie zabierała głos jako przedstawicielka ruchu wyzwolenia kobiet, nawołując do aktywnego uczestnictwa kobiet w życiu społecznym i politycznym, oraz jako stronniczka postępowego nacjonalizmu, występująca na rzecz uniezależnienia Iranu spod wpływów Wielkiej Brytanii i Rosji⁴⁷.

⁴³ Pisząc o Tadzossaltane i jej wspomnieniach, częściowo opieram się na swoim artykule poświęconym opisowi haremu Naseroddina u Tadzossaltane i Pani z Kermanu (zob. dalej), zob. Piotr Bachtin, *The Royal Harem of Naser al-Din Shah Qajar (r. 1848–96): The Literary Portrayal of Women's Lives by Taj al-Saltana and Anonymous 'Lady from Kerman'*, „Middle Eastern Studies” 2015, t. 51, nr 6, s. 986–1009.

⁴⁴ Shireen Mahdavi, *Taj al-Saltaneh, an Emancipated Qajar Princess*, „Middle Eastern Studies” 1987, t. 23, nr 2, s. 188.

⁴⁵ Odtąd wymiennie z „Tadzossaltane” (z ar. Tāğ as-Saltāna, „Korona Królestwa”) używam formy skróconej przydomka – „Tadz”.

⁴⁶ *Andżoman-e Horrijat-e Neswan* (*Andżoman-e Azadi-je Zanan*) było jednym z wielu stowarzyszeń kobiecych założonych w latach rewolucji konstytucyjnej. W jego szeregach oprócz kobiet zasiadali również mężczyźni. Wśród znanych członkiń *Andżoman-e Horrijat-e Neswan* oprócz Tadzossaltane znajdowały się m.in. jej siostra Eftecharossaltane i Sadiqe Doulatabadi. Zob. Golnaz Sa'idi, *Andżomanha-je zanan dar douran-e Maszrute*, „Ettela'at-e Sijasi-Eqtasadi” 1385, nr 227–230, s. 320. oraz Taj al-Saltana, *Crowning Anguish. Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity, 1884–1914*, red. Abbas Amanat, przeł. Anna Vanzan, Amin Neshati, Mage Publishers, Washington, DC 1993, s. 93.

⁴⁷ <http://www.iranicaonline.org/articles/taj-al-saltana> [14.06.2017] oraz Taj al-Saltana, op. cit., s. 11–102.

CHATERAT-E TADŽOSSALTANE

Chaterat-e Tadžossaltane („Wspomnienia Tadžossaltane”⁴⁸), napisane w 1914 r. – a zatem trzy lata po zakończeniu rewolucji konstytucyjnej, gdy Tadž miała 30 lat – są dokumentem niezwykłym pod wieloma względami. To jak dotąd jedyne znane nam osobiste zapiski autorstwa kobiety związanej z dworem królewskim (nie licząc listów czy dzienników podróży⁴⁹). Są też jednym z zaledwie dwóch tekstów zawierających informacje o haremie szacha końca XIX wieku napisanych przez jego bezpośrednie obserwatorki – drugim takim tekstem jest trawelog anonimowej kadżarskiej arystokratki z Kermanu, która po odbyciu pielgrzymki do Mekki często gościła w królewskim *andarunie* w latach 1892–1894, kilkakrotnie stykając się z Tadž (wówczas małą dziewczynką), a nawet biorąc bezpośredni udział w przygotowaniach Tadž do ślubu z Hasanem Chanem w r. 1893⁵⁰. Jednak *Chaterat...* to przede wszystkim pierwsza znana nam irańska autobiografia napisana przez kobietę.

Transgresyjny charakter pamiętników Tadžossaltane bije niemal z każdej ich strony – do tego stopnia, że pojawiały się głosy, jakoby zostały one sfabrykowane. Abbas Amanat we wstępie do amerykańskiego wydania *Chaterat...* pisze:

Jej język i sposób ekspresji są obrazoburcze, bo [Tadž] wskazuje nie tylko na przywary swojej klasy społecznej, ale też swojej rodziny i siebie samej. (...) Jest bystrą obserwatką, która opowiada historię swojego życia w sposób klarowny, niczym w prywatnej rozmowie, w stylu opanowanym przez matrony starych rodów. Zainspirowana duchem europejskiego romantyzmu, bez wysiłku pozwala wybrzmieć swojej indywidualności. Tadž wybija się spośród pamiętnikarzy swojej epoki, przekraczając groźną granicę autocenzury⁵¹.

W swoich wspomnieniach Tadž poświęca wiele miejsca problemowi edukacji, a raczej jej braku. Podstawowe wykształcenie, które odebrała w szkole pałacowej było krótkie i fragmentaryczne, zakończone wraz z zaręczynami w 1893 r., a zatem w wieku zaledwie dziewięciu lat. W następnych latach Tadž miała prywatnych nauczycieli, opanowała również grę na pianinie i tradycyjnym instrumencie strunowym *tar* oraz malowała. W pamiętnikach pisze jednak o sobie jako o osobie niewykształconej, częściowo obwiniając o to niekompetentnych nauczycieli:

Wszystkie wolne dni spędzałam na zabawie, zupełnie beztroska, i nigdy nie starałam się zapamiętać tego, co mówił nauczyciel. (...) Jeśli jednak spojrzymy na tę sytuację obiektywnie, to nasz nauczyciel wiedział niewiele więcej od tego, czego nauczał; zależało mu na tym, żeby zarobić i związać koniec z końcem. Och, jaka szkoda, że ja, nieszczęsna, nie miałam dobrego, rozsądnego nauczyciela, przez co zostałam pozbawiona możliwości

⁴⁸ Tytuł nadany przez irańskiego wydawcę.

⁴⁹ Por. np. dziennik z pielgrzymki do Mekki i mauzoleów szyickich w dzisiejszym Iraku autorstwa Waqaroddoule, wdowy po szachu Naseroddinie: Sakine Soltan Waqaroddoule Esfahani Kuczak, *Ruzname-je safar-e Atabat wa Makke*, Rasul Dża’farijan, Kijanusz Kijani, Haft Lang (red.), Enteszarat-e Elm, Tehran 1389.

⁵⁰ Hadżdżije Chanom Alawije Kermani, *Ruzname-je safar-e hadżdż, Atabat-e Alijat wa darbar-e Naseri 1309–1312 q./1271–1273 sz.*, Rasul Dża’farijan (red.), Naszr-e Mowarrach, Qom 1386, s. 127.

⁵¹ Taj al-Saltana, op. cit., s. 12.

rozwoju w życiu (*az taraqijat-e doure-je zendegani mahrum*). Dzisiaj widzę wyraźnie, że niewykształcony człowiek jest podlejszy od nieożywionej materii (*wa emruz chub mibinam ke szachs-e bisawad az dżamad pasttar ast*)⁵².

W dalszej części wywodu Tadz pisze o roli edukacji jako źródła wiedzy umożliwiającej rozwój ludzkości poprzez postęp technologiczny i budowanie społecznego i ekonomicznego ładu: „możemy uznać postęp za synonim wiedzy (*elm*)”⁵³, podsumowuje. Zaznacza jednak z goryczą, że na przestrzeni dziejów „bramy wiedzy” (*bab-e elm*) były zamknięte przed kobietami i z tego powodu także jej edukacja była „bardzo ograniczona, w zasadzie żadna; a wieczna strata (*herman-e abadi*) jest moją towarzyszką”⁵⁴. Za jeden z głównych warunków emancypacji kobiet uważa zatem Tadz umożliwienie kobietom pełnego, nieskrępowanego prawa do edukacji.

Światopogląd Tadz można określić mianem oświeceniowego (mimo, czy też obok, wspomnianego przez A. Amanata inspirowania się „duchem europejskiego romantyzmu”⁵⁵): indywidualne wykształcenie ma dawać człowiekowi wiedzę, torując drogę do samorozwoju i niezależności, natomiast skumulowana wiedza wykształconych jednostek umożliwia rozwój całej ludzkości. „Strata”, o której pisze Tadz, jest nie tylko jej osobistą stratą, ale i stratą dla ludzkości, bo w warunkach, w których odmawia się kobietom prawa do zdobywania wiedzy, ogranicza się potencjalny rozwój cywilizacyjny. W tym miejscu, jak i w wielu innych, argumentacja Tadz jest wyraźnie zabarwiona progresywną narracją czasów ruchu konstytucyjnego – narracją w znacznym stopniu zaczerpniętą z Europy i posługującą się europejskim słownikiem (a zatem pojęciami takimi, jak: „cywilizacja”, „edukacja”, „postęp”, „technologia”).

Tadz poświęciła znaczną część swoich wspomnień dzieciństwu spędzonemu w haremie królewskim w teherańskim pałacu Golestan. Pisze w nich o swojej matce, ojcu-szachu i innych osobach związanych z dworem, które brały udział w procesie jej wychowania. Opowiada, że jako dziecko nie mieszkała razem z matką, a przebywała w osobnej rezydencji. Mogła odwiedzać matkę dwa razy dziennie, a ojca raz dziennie po południu. Faktycznie wychowywały ją *daje*, mamka, *dade*, czarnoskóra niania, oraz *nane*, biała niania.

Jednym z przewijających się motywów wspomnień Tadz jest dojmujące poczucie braku miłości i opieki ze strony matki. Turanossaltane jest przez swoją córkę nazywana zimną, surową, a nawet pozbawioną serca kobietą. Tadz przyznaje, że poddana takiemu a nie innemu modelowi wychowania, czuła o wiele większe przywiązanie do swojej czarnej niani⁵⁶. Jej wspomnienia są pełne żalu i wyrzutów wobec matki, jednak Tadz nie poprzestaje na płaszczyźnie psychologicznej. Osobiste doświadczenie – w tym wypadku żal wobec matczynej oziębłości – staje się punktem wyjścia teoretycznych rozważań. Całość jej wspomnień skonstruowana jest w ten sposób: Tadz traktuje swoje gorzkie, nieszczęśliwe życie jako efekt opresji kultury i obyczajów jej klasy społecznej. Pisząc o matce, odwołuje się do socjologii, tłumaczącej ludzkie zachowania niezależnie od indywidualnego charakteru jednostek:

⁵² Tadzossaltane, *Chaterat-e Tadzossaltane*, Naszr-e Tarich-e Iran, Tehran 1381, s. 21.

⁵³ Ibidem, s. 22.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Taj al-Saltana, op. cit., s. 12.

⁵⁶ Tadzossaltane, op. cit., s. 9.

Historia świata uczy nas, do jakiego stopnia absolutna władza (*farmanrawaji*) niszczy morale (*achlaq*). Kiedy matka od chwili narodzin [dziecka] oddała je od siebie, zaniebuje jego wychowanie fizyczne i psychiczne, a zapewnienie przetrwania niemowlęcia powierza obcej osobie, gdy dla własnej wygody powstrzymuje się od karmienia dziecka piersią i pozbawiając to nieszczęsne dziecko jego naturalnego pokarmu oddaje je mamce – to dziecko takie nie może zaznać prawdziwej ojcowskiej miłości (*mohabbat-e haqiqi-je pedar*) ani wychowawczej opieki matki (*aqus-e tarbijat-e madar*)⁵⁷.

Dopiero z dalszego fragmentu dowiadujemy się rzeczy najistotniejszej: mówiąc o „dziecku”, Tadz ma na myśli dziewczynkę. Niemożność emocjonalnego zaangażowania się matek w wychowanie córek usiłuje wytłumaczyć przenoszoną z pokolenia na pokolenie traumą:

Kiedy [dziewczynka] dorasta, to nie tylko brak jej w życiowych sprawach inteligencji i siły woli – bez wątpienia dlatego, że matka nie zapewniła jej miłości i ciepła – ale i swoich własnych dzieci nie będzie kochać prawdziwą miłością (*ba mehrabani-je haqiqi*)⁵⁸.

Z jednej strony, zdaniem Tadzossaltane, kobietą nie rządzi absolutny i odmieniający ją jak za sprawą czarodziejskiej różdżki „instynkt macierzyński” – gdyby tak było, opisywany przez nią problem nie miałby miejsca. Z drugiej strony, Tadz idealizuje macierzyństwo i intymną więź łączącą matkę i dziecko. Jak zauważa A. Najmabadi, poglądy Tadzossaltane w kwestii macierzyństwa mogły być ukształtowane przez reformatorską prasę, jak miesięcznik „Bahar” albo gazety dla kobiet, takie jak „Danesz”, „Szokufe” czy „Zaban-e zanan”. Najmabadi zwraca uwagę na patriotyczny ton tych pism, które, zachęcając kobiety do opieki nad swoimi dziećmi i do nieoddawania ich w ręce mamek i niań, nawoływały w ten sposób do „wychowywania nowoczesnych, patriotycznych obywateli”⁵⁹.

Wspominając swoje dzieciństwo spędzone w królewskim haremie, Tadz pisze o życiu mieszkających tam kobiet jako o pozbawionym wszelkich trosk: „Człowiek nie mógłby sobie wyobrazić równie słodkiego, łatwego życia. W ciągu roku nie nachodziła ich żadna rozpacz, trudność, ból czy gorycz”⁶⁰. Według Tadz kobiety spędzały większość czasu na rozrywkach i zabawach, „rozmowach i śmiechach do kolacji” oraz na dbaniu o urodę i stroje. Cechowała je też żarliwa religijność: wszystkie obchodziły post i nie zapominały o modlitwach⁶¹. Choć ta ostatnia informacja nie została opatrzona żadnym komentarzem, można przypuszczać, że Tadz negatywnie oceniała płytką, skupioną na bezrefleksyjnym wypełnianiu rytuałów religijność kobiet z haremu. Co ciekawe, sama nie pisze o swoim stosunku do religii (w przeciwieństwie do Bibi Chanom, która zwraca się do „sióstr w wierze” i sięga w swoim traktacie do teologicznej argumentacji), sądząc jednak po jej biografii, był on co najmniej indyferentny. Według A. Amanata owa „znamienna nieobecność islamu” w autonarracji Tadz świadczy o „blednącej sile religii”⁶² w okresie

⁵⁷ Ibidem, s. 56.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ <http://www.iranicaonline.org/articles/taj-al-saltana> [14.06.2017].

⁶⁰ Tadzossaltane, op. cit., s. 19.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Taj al-Saltana, op. cit., s. 14.

po rewolucji konstytucyjnej, w którym to do głosu doszła laicka inteligencja, upatrująca w religii jednej z głównych przeszkód na drodze do postępu i modernizacji Iranu.

Zdaniem Tadz kobiety z *andarunu* były do tego stopnia oderwane od rzeczywistości, że nie byłyby w stanie odpowiedzieć na pytanie „czym jest przykrość?”⁶³. Formułując tę, pewnie przesadną, opinię, Tadz podkreślała absolutną zależność i brak autonomii kobiet, połączone z brakiem refleksji na ten temat. Dowodem na tragizm położenia kobiet z królewskiego *andarunu* był ich los po zamachu na Naseroddina w 1896 r.: większość z nich, wydalona z pałacu, wkrótce zmarła. „Bardzo niewiele z nich zostało przy życiu” – pisze Tadz⁶⁴. Jej słowa to smutne świadectwo tego, co działo się z kobietami pozbawionymi „męskiego opiekuna”.

Dwa z trzech głównych punktów feministycznej agendy Tadzossaltane zakładały prawo do edukacji i do niezależności kobiet. Trzeci dotyczył małżeństwa, które według kadżarskiej księżniczki powinno być monogamiczne i zawierane z obustronnej miłości. Choć Tadz nie krytykuje poligynii *expressis verbis*, to jednak gorzkie opisy haremu i infantylnego stosunku jej ojca do gromadzonych bez umiaru żon, a także wpływ współczesnej myśli europejskiej i postępowej irańskiej prasy na rozwój intelektualny Tadz, nie pozostawiają wątpliwości, że jej wizja małżeństwa zakładała monogamię. Pisząc z goryczą o nieudanym pożyciu z Hasanem, Tadz otwarcie sprzeciwiła się zwyczajowi aranżowania małżeństw i „handlowi” kobietami – tak ważnemu dla uzyskiwania korzyści ekonomicznych oraz dla nawiązywania i rozwijania koneksji towarzyskich i politycznych wśród przedstawicieli jej klasy:

O, ja nieszczęsna, którą sprzedano niczym niewolnicę (*mesl-e asir o kaniz*), ze wszystkimi klejnotami i zewnętrznymi ozdobami; podczas gdy wcześniej nawet nie zobaczyłam tego męża i nie nawiązałam do jego charakteru (*achlaq*) (...) ⁶⁵

We wspomnieniach Tadz – podobnie jak w traktacie Bibi Chanom – irańskie realia zostają skontrastowane z europejskimi. I tu także Europa przedstawiona jest jako miejsce, w którym kobiety cieszą się swobodą i wolnością, mogą wybierać sobie mężów w zgodzie z własnym upodobaniem. Jej narracja jest częścią reformatorskiego dyskursu o małżeństwie z początku XX wieku. W ustach postępowych krytyków irańskiej kultury i realiów społecznych przełomu wieków ‘ciemnota’ (*dżahl*) i ‘zacofanie’ (*aqab-ofiadegi*; *aqab-mandegi*) to kluczowe terminy, diagnozujące chorobę kraju, którą należy wyleczyć za pomocą reform, edukacji i wprowadzenia nowego modelu rodziny nuklearnej opartego na monogamicznym małżeństwie. Jak pisze Tadz:

Do największych nieszczęść człowieka należy właśnie to, że musi żenić się lub wychodzić za mąż zgodnie z wolą rodziców. A przecież jest to sprzeczne z rozumem (*bar chalaq-e aql*), prawem (*maqajer-e qanun*) i bardzo dziwne (*besjar adżib*). I w tym względzie racja leży po stronie Europejczyków; choć przecież oni są od nas w każdej rzeczy bardziej uczeni (*alemtar*), a ich postępek zaszedł dalej (*taraqijateszan zijadtar ast*). Przykro mi, że

⁶³ W oryginale *zahmat*: ‘trud’, ‘kłopot’, ‘dolegliwość’, ‘niewygoda’, ‘fatyga’, zob. Tadzossaltane, op. cit., s. 19. Amerykański tłumacz używa słowa *suffering* – ‘cierpienie’, zob. Taj al-Saltana, op. cit., s. 132.

⁶⁴ Tadzossaltane, op. cit., s. 19.

⁶⁵ Ibidem, s. 28.

jestemy tak ciemni (*dżahel*), że nie potrafimy nawet odróżnić dobra od zła, ale skoro już sami nie potrafimy, to chociaż moglibyśmy nauczyć się tego od innych⁶⁶.

Aranżowanie małżeństw jest tu potraktowane jako jeden z elementów irańskiej kultury, które powinny zostać odrzucone pod wpływem kontaktów z Europą. „Ciemnota” Iranu zostaje skontrastowana z „uczonością” Starego Kontynentu. Po stronie Europy Tadz stawia wiedzę i racjonalność (Europejczycy są *alem*, uczeni, bo kierują się nauką – *elm* – i rozumem – *aql* – podczas gdy realia irańskie są sprzeczne z rozumem, *bar chalaq-e aql*), prawo (*qanun*) i zdrowy rozsądek (aranżowanie małżeństw jest po prostu dziwaczne – *besjar adżib*). Europejczycy są nie tylko „uczni” i „postępowi”, ale i moralni, bo potrafią odróżnić dobro od zła. Rozum, prawo, rozsądek i moralność Europy Tadzossaltane przeciwstawia irańskiej „ciemnocie”, która zawiera w sobie to, co nieracjonalne, bezprawne, nielogiczne i niemoralne.

ZAKOŃCZENIE

Jak podkreśla K. Jayawardena, głównymi elementami progresywnej agendy krajów Trzeciego Świata w „kwestii kobiecej” było domaganie się edukacji kobiet, swobody poruszania się kobiet w sferze publicznej oraz postulat monogamii – to te zagadnienia były widziane jako „(...) oznaki nowoczesności, rozwoju i cywilizacji”⁶⁷. Jednak, co ważne, „nowa kobieta” – której ideał wykuwano wraz z nową tożsamością narodową – nie mogła być „zbyt” nowoczesna i „zbyt” wyemancypowana. Kobieta miała być nośnikiem tradycyjnych wartości, a jej misja, spełniana głównie w zaciszu domowego ogniska, winna była się sprowadzać do roli matki, żony, opiekunki i wychowawczyny:

Nowo powstała burżuazja, poszukując tożsamości narodowej, nawiązywała zarazem do kultury narodowej (*national culture*): nowa kobieta nie mogła być zupełnym zanegowaniem tradycyjnej kultury. Wprawdzie uważano, że pewne w oczywisty sposób niesprawiedliwe praktyki powinny zostać zniesione, a kobiety zaczęły angażować się w aktywności poza domem, jednak nadal musiały postępować jak strażniczki kultury narodowej, rodzimej religii i tradycji rodzinnych – innymi słowy, miały być jednocześnie „nowoczesne” i „tradycyjne”⁶⁸.

Takie pojmowanie roli i funkcji kobiety widać zarówno u Bibi Chanom Astarabadi, jak i u Tadzossaltane. Bibi Chanom nie kwestionuje przecież służebnej pozycji kobiety-żony: swój traktat kieruje do *żon*, a nie do *kobiet* w ogóle, zaznaczając że obowiązkiem żon jest służenie mężom. Feminizmowi Bibi Chanom daleko do obrazoburczej postawy młodej Zofii Rygier-Nałkowskiej, wołającej na I Zjeździe Kobiet Polskich w 1907 r. (trzydzieści lat po powstaniu *Ma’ajeborredżal* i siedem lat przed spisaniem wspomnień przez Tadz): „Chcemy całego życia!”⁶⁹. Kobieta (*zan*) to żona (*zan*) – żona kochana, szanowana i ciesząca się należnymi jej prawami, ale funkcjonująca w ramach hierarchicznego, patriarchalnego układu. Zresztą, osobiste perypetie Bibi – która zgodziła się, by jej mąż poślubił czasową żonę, uznając takie rozwiązanie za remedium na małżeński kryzys,

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ K. Jayawardena, op. cit., s. 12.

⁶⁸ Ibidem, s. 14.

⁶⁹ Hanna Kirchner, *Nalkowska albo życie pisane*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011, s. 73, 78.

kiedy sama była obarczona rodzeniem i wychowywaniem kolejnych dzieci – świadczy o dramatycznych wyborach, przed którymi stawały irańskie żony, oraz o trwałości tradycyjnych wzorców, przejawiającej się tak w postępowaniu mężów, jak w rozumowaniu żon – nawet tych „świadomych” i „postępowych”. Konsekwencją zawarcia czasowego małżeństwa z Banu było – również czasowe – wyrzucenie Bibi z domu przez Musę Chana. Monogamiczne małżeństwo z miłości? W przypadku autorki „Wad mężczyzn” trudno uznać ten ideał za faktycznie spełniony.

Co nie mniej ważne, wyrażając zgodę na *siqe* swojego męża, Bibi postąpiła w zgodzie z tradycją sprowadzającą kobiety z klas niższych do roli antidotum na małżeńskie kryzysy żon z warstw średniej i wyższej. Banu spełniła swoją funkcję, rozładowując seksualną frustrację Musy Chana, po czym musiała opuścić dom swojego pracodawcy i byłego męża. Na klasowy wymiar tej praktyki zwraca uwagę M. Ameli Rezaji:

Opowieść Bibi Chanom o znalezieniu czasowej żony świadczy o klasowych i społecznych aspektach wielożeństwa w Iranie. Z jej dzieła dowiadujemy się, że kobiety z klasy średniej uznawały zagadnienie *siqe* i ponownego ślubu swoich mężów za rodzaj lekarstwa – choć gorzkiego. Niektóre kobiety zdejmowały sobie w ten sposób z barków nieco ciężaru związanego z obowiązkami małżeńskimi i utrzymaniem domu, sprawiając zarazem satysfakcję swoim małżonkom. Jednocześnie wybierały czasowe żony z niższych warstw społecznych, aby nie zagrozić swojej pozycji i w razie pojawienia się uczucia między panem a służącą zachować status („*chanomi*” *wa bozorgi*) pani domu⁷⁰.

Choć spośród obu autorek to głównie Tadz używa w swoich wspomnieniach pojęć ze słownika irańskiego obozu postępowego początków XX wieku, biografia Bibi Chanom podpowiada, że i dla niej „sprawa kobieca” była „sprawą patriotyczną”. W oczach obu kobiet *zanha-je mellat* to świadome i nowoczesne towarzyszkę patriotycznych mężów; to matki patriotycznych synów i córek, przygotowywanych do ról przykładowych żon i matek. Podolewanie tym rolom miała kobietom umożliwić edukacja, której Bibi Chanom poświęciła życie, zakładając Dabestan-e Duszizegan i która stanowi *leitmotiv* wspomnień Tadzossaltane.

U Tadz kwestia edukacji przeplata się z zagadnieniem wychowania. Wspominając skomplikowaną relację z matką, Tadz nieustannie podkreśla wagę matczynej miłości i ciepła dla odpowiedniego rozwoju intelektualnego i emocjonalnego dzieci (córek). Akcentuje niezastąpioną rolę biologicznej matki, która nie powinna oddawać swoich dzieci pod opiekę mamek i niań. Oziębłość Turanossaltane skłania ją do skrytykowania tradycyjnych metod wychowania. Niewłaściwe metody wychowawcze mają jej zdaniem źródło w ignorancji matek – ta z kolei bierze się z faktu, że kobiety nie mogą się kształcić:

Broń Boże, nie wypieram się swojej matki, którą darzę wielkim szacunkiem! Nie, to nie ją należy winić. Mam za złe tradycji i etosowi narodu, który stanął na drodze do szczęścia wszystkich kobiet i utrzymuje je, nieszczęsne i nieoświecone, w stanie skrajnej ignorancji (*dar monteha-je dzahl-o bi-etela'i*). **Wszystkie moralne wady i całe zło w tym kraju wzięły się z braku edukacji kobiet** (podkreślenie PB)⁷¹.

⁷⁰ M. Ameli Rezaji, op. cit., s. 136.

⁷¹ Tadzossaltane, op. cit., s. 7.

Znamienne, że Tadz uznaje wychowanie dzieci za obowiązek matek, nie wspominając przy tym o ojcach. Światopogląd kadżarskiej księżniczki został ukształtowany przez nowoczesny dyskurs przełomu wieków, który miejsce „nowej kobiety” definiował, paradoksalnie, zarówno w obrębie tradycyjnego paradygmatu, wedle którego kobiety należały do przestrzeni prywatnej, jak i poza nim. Nie starał się jednak „uprywatnić” mężczyzn, choć propagował przywiązanie i szacunek do żon i walczył, jak czyniła to Bibi Chanom, ze zgubnymi skutkami męskich praktyk homospołecznych. Jednak nie tylko mężczyźni są nieobecni w analizach Tadz: w swojej krytyce haremu i zniewolenia kobiet Tadz poprzestaje na sproblematyzowaniu bolączek kobiet należących do jej własnej warstwy społecznej. Uznaje siebie za ofiarę opresyjnej kultury i patriarchy, zapominając o swojej i tak uprzywilejowanej pozycji. Wypowiada się w imieniu wszystkich kobiet, a przecież zagadnienie, któremu poświęca tyle miejsca – oddawanie dzieci pod opiekę mamkom i nianiom przez biologiczne matki – nie dotyczyło kobiet z klas ludowych.

Wychodząc od klasycznego już podziału Simone de Beauvoir na aktywną, męską transcendencję i pasywną, żeńską immanencję, na którą skazuje kobiety patriarchat, można stwierdzić, że „nowej kobiecie” projektowanej przez intelektualistów doby *maszrutijatu* umożliwiano samorealizację i emancypację na tyle, na ile uprawniało ją to do lepszego wykonywania obowiązków tradycyjnie wyznaczonych „drugiej płci” – jej transcendencja była tylko pozorna; kobieta nadal była „immanentnym Innym”⁷². W dzisiejszym Iranie, w którym – pomimo rozmaitych ograniczeń – wiele kobiet uczy się, pracuje i czynnie działa w sferze publicznej, „kobiecość” jest nadal sprowadzana do roli opiekuńczo-wychowawczej: irańskie podręczniki szkolne promują zawód pielęgniarki lub nauczycielki jako profesje „właściwe” dla kobiet, a kobiety nie mogą studiować na kierunkach uznanych za „męskie”. Ów model kobiecości obowiązujący we współczesnym irańskim dyskursie publicznym i kształtujący irańską rzeczywistość jest w znacznym stopniu ugruntowany w koncepcjach z czasów rewolucji konstytucyjnej lat 1905–1911. Analiza twórczości pierwszych irańskich feministek pozwala zaobserwować, że one same te koncepcje współtworzyły.

BIBLIOGRAFIA

- Ameli Rezaji Marjam, *Safar-e dane be gol. Sejr-e tahawwol-e dżajgah-e zan dar nasr-e doure-je Qadżar (1310–1340 q)*, Naszr-e Tarich-e Iran, Tehran 1389.
- Anwari Hasan, *Farhang-e feshorde-je Sochan*, Sochan, Tehran 1390.
- Bachtin Piotr, *The Royal Harem of Naser al-Din Shah Qajar (r. 1848–96): The Literary Portrayal of Women's Lives by Taj al-Saltana and Anonymous 'Lady from Kerman'*, „Middle Eastern Studies” 2015, t. 51, nr 6, s. 986–1009.
- Bayat-Philipp Mangol, *Women and Revolution in Iran 1905–1911*, w: Lois Beck, Nikki Keddie (red.), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978.
- Beauvoir Simone de, *Druga płeć*, Gabriela Mycielska, Maria Leśniewska (przeł.), Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2003.
- Bibi Chanom Astarabadi, *Ma'ajejborredżal. Dar pasoch be Ta'dibonneswan*, red. Afsane Nadżmabadi, Chicago, IL, Midland Press, 1371/1992.
- Dżawadi Hasan (red.), *Rujarui-je zan wa mard dar asr-e Qadżar. Do resale: Ta'dib an-neswan wa Ma'ajejborredżal*, Entesarat-e Kanun-e Pażuhesz-e Tarich-e Zanan-e Iran, Illinois 1371.

⁷² Por. słynne zdanie: „Mężczyzna jest Podmiotem, jest Absolutem; Kobieta jest Innym”. Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. Gabriela Mycielska, Maria Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2003, s. 14.

- Javadi Hasan, Floor Willem (red.), *The Education of Women & The Vices of Men. Two Qajar Tracts*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 2010.
- Foster Shirley, *Colonialism and Gender in the East: Representations of the Harem in the Writings of Women Travellers*, „The Yearbook of English Studies” 2004, t. 34, nr 6–17, s. 6–17.
- Hadżdżije Chanom Alawije Kermani, *Ruzname-je safar-e hadżdż, Atabat-e Alijat wa darbar-e Naseri 1309–1312 q./1271–1273 sz.*, Rasul Dża’farijan (red.), Naszr-e Mowarrach, Qom 1386.
- Jayawardena Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Verso, London, New York 2016.
- Karaczi Ruhangiz (oprac.), *Haszt resale dar bajan-e ahwal-e zanan*, Pażuheszhag-e Olum-e Ensani wa Motale’at-e Farhangi, Tehran 1390/2011.
- Kirchner Hanna, *Nalkowska albo życie pisane*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011.
- Mahdavi Shireen, *Taj al-Saltaneh, an Emancipated Qajar Princess*, „Middle Eastern Studies” 1987, t. 23, nr 2, s. 188–193.
- Milani Farzaneh, *Veils and Words. The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 1992.
- Mirzade-je Eszqi, *Kollijat-e mosawwar-e Eszqi*, Dżawidan, Tehran 1375.
- Najmabadi Afsaneh, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2005.
- Sa’idi Golnaz, *Andżomanha-je zanan dar douran-e Maszrute*, „Ettela’at-e Sijasi-Eqtesadi” 1385, nr 227–230, s. 316–325.
- Sakine Soltan Waqaroddoule Esfahani Kuczak, *Ruzname-je safar-e Atabat wa Makke*, red. Rasul Dża’farijan, Kijanusz Kijani Haft Lang (red.), Enteszarat-e Elm, Tehran 1389.
- Tadżossaltane, *Chaterat-e Tadżossaltane*, Naszr-e Tarich-e Iran, Tehran 1381.
- Taj al-Saltana, *Crowning Anguish. Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity, 1884–1914*, Abbas Amanat (red.), Anna Vanzan, Amin Neshati (przeł.), Mage Publishers, Washington, DC 1993.
- Tolu’i Mahmud, *Az Tawus ta Farah. Dża-je pa-je zan dar masir-e tarich-e mo’aser-e Iran*, Naszr-e Elm, Tehran 1378.
- <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal>.
- <http://www.iranicaonline.org/articles/taj-al-saltana>.

AFGAŃSKO-IRANSKIE RELACJE W ŚWIELE WIELKIEJ GRY I BUDZENIA SIĘ ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ NA ŚRODKOWYM WSCHODZIE W DOBIE RUCHU KONSTYTUCYJNEGO W IRANIE (1905–1911)

Abstract: During the second half of the 19th and early 20th century diplomatic relations on the borders of Central Asia, South Asia and the Middle East were still shaped by the Great Game – a geopolitical rivalry between the Russian and the British Empires. Iran and Afghanistan did not formally become colonial states at this period, but played an extremely important role in the politics of both Moscow and London. While discussing Iran's Constitutional Movement it is worth mentioning the events leading up to the establishment of the constitution in Afghanistan. Numerous Iranian influences and inspirations can be found in this process. A common figure in the discussion on the relations of these countries is Seyyed Jamaluddin al-Afghani, whose Iranian origin is widely contested by Afghans. Adopting the constitution was one of the ways that governments of Muslim states moved towards a modernization of the Muslim world in which al-Afghani saw a way out of dependency on the West.

KEYWORDS: Afghanistan, Iran, Constitution, constitutional movements, bilateral relations, ideology

Przez wiele wieków ziemie Iranu i Afganistanu stanowiły całość polityczno-kulturową. Szczególnie na polu dziedzictwa językowego, kulturowego i cywilizacyjnego po dziś dzień zachowało się wiele cech tej historycznej wspólnoty. Choć Afganistan jako samodzielny byt państwowy oficjalnie zaistniał na mapach za sprawą Ahmada Szaha Durraniego w połowie XVIII wieku, to jak zwraca uwagę Kajhan Barzegar, „historia obu państw faktycznie toczyła się jednym nurtem aż do 1919 roku i uniezależnienia się Afganistanu od Imperium Brytyjskiego”¹. Irański badacz zauważa przy tym, iż ziemie współczesnego Afganistanu można uznać za część historycznego „Wielkiego Chorasanu”². Stąd Afganistan w polityce zagranicznej Iranu, jako państwo sąsiednie oraz „historyczna prowincja” zawsze stanowił ważny kierunek.

Niniejsze opracowanie ma za zadanie poruszyć istotną, acz zazwyczaj omawianą jedynie pobieżnie, jako część szerszych opracowań, kwestię relacji obu państw w przeddzień zakończenia rosyjsko-brytyjskiej rywalizacji w regionie. Dotyczy okresu bezpośrednio poprzedzającego faktyczne usamodzielnienie się tytułowych podmiotów państwowych w dziedzinie polityki zagranicznej i dyplomacji, co związane było z powołaniem konstytucji w obu państwach. W artykule tym, który poprzedziło wystąpienie na konferencji „Ruch Konstytucyjny w Iranie 1905–1911”³, nie zgłębiam kwestii samego ruchu konstytucyjnego w Iranie, starając się zwrócić uwagę na kwestie bilateralne, a także inspi-

¹ Kayhan Barzegar, *Siyasat-e khareji-ye Jomhuri-ye Eslami-ye Iran dar Khavar-e Miyane*, CIRE, Tehran 1395/2017, s. 173.

² Ibidem.

³ Ogólnopolskie Seminarium Naukowe „Ruch Konstytucyjny w Iranie 1905–1911” odbyło się 18 listopada 2016 roku w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim.

racje wydarzeniami w Iranie, które pojawiły się w Afganistanie w owym czasie. Należy przy tym podkreślić, że tak na Zachodzie, jak i w opracowaniach irańskich uczonych, okres ruchu konstytucyjnego (lata 1905–1911) w relacjach afgańsko-irańskich jest stosunkowo pobieżnie opisany, niejednokrotnie wręcz przemilczany. Przykładowo, obszerna monografia, której autorem jest Mohammad Ali Bahmani-Kadžar pt. *Iran i Afganistan – od jedności do ustalenia granic politycznych*⁴, choć dotyczy kwestii bilateralnych – ustanowienia granic między Iranem i Afganistanem, okres badawczy kończy na latach panowania w Afganistanie emira Abdulrahmana Chana (1880–1901). Tymczasem należy zauważyć, że faktycznie granica afgańsko-irańska ostatecznie ukształtowana została właśnie w latach Ruchu Konstytucyjnego poprzez arbitraż brytyjski. Większość źródeł stanowiących bibliografię do niniejszego opracowania to publikacje dotyczące historii Iranu bądź Afganistanu, a także zjawiska konstytucjonalizmu w obu państwach i nie koncentrują się one na zagadnieniach sąsiedztwa i wzajemnych relacji w rzeczonym okresie czasu.

Należy nadmienić, że w artykule nie jest ściśle przestrzegana cezura czasowa ze względu na konieczność omówienia kontekstu poruszanego zagadnienia. Celem opracowania jest zwrócenie uwagi na problematykę historycznego sąsiedztwa dwóch państw, blisko związanych kulturowo i językowo. Niniejszym artykuł ma charakter poglądowy i w zamyśle autora może stanowić bazę do dalszych naukowych dociekań i bardziej wnikliwego opracowania.

KONTEKST HISTORYCZNO-POLITYCZNY

W XIX i na początku XX wieku dyplomację i politykę zagraniczną na Środkowym Wschodzie⁵ kształtowała tak zwana Wielka Gra, czyli geopolityczna rywalizacja o wpływy w tym strategicznie położonym regionie świata, która rozgrywała się pomiędzy Rosyjskim Caratem, a Imperium Brytyjskim. Iran (wówczas częściej zwany Persją⁶) oraz Afganistan, jako że w przeciwieństwie do innych organizmów państwowych Półwyspu Indyjskiego, Azji Centralnej i Kaukazu, formalnie nie zostały skolonizowane, pełniły istotną rolę tak w polityce Petersburga, jak i Londynu. Oba państwa prowadziły także wojny ze wspomnianymi potęgami. W drugiej połowie XIX wieku oraz w dwudziestoleciu międzywojennym Afganistan trzykrotnie stał się z Imperium Brytyjskim, w wyniku czego stracił mniej więcej połowę ziem Pasztunistanu⁷. Persja w kolejnych wojnach toczących się w latach: 1651–1653, 1722–1723, 1796, 1806–1813, 1826–1828 walczyła z Caratem o wpływy na Kaukazie oraz z Brytyjczykami o odebrany Afganistanowi Herat (1856–1857). Okoliczności ostatniego ze wspomnianych konfliktów, ze względu na jego znaczenie w kontekście relacji afgańsko-irańskich, zostaną szerzej opisane w dalszej części artykułu. Należy podkreślić, że przez cały okres trwania Wielkiej Gry ze stro-

⁴ Mohammad Ali Bahmani-Kadžar, *Iran va Afghanistan az yeganegi ta ta'ayin-e marzha-ye siyasi*, Markaz-e Esnad va Tarikh-e Diplomasi, Tehran 1384 (2005).

⁵ Termin zgodny w tym wypadku z angielskim *Middle Asia*.

⁶ Warto zauważyć, że dość powszechnie uważa się, iż szach Reza Pahlawi w 1935 roku zmienił nazwę rządzonego przez siebie państwa. Nie jest to jednak twierdzenie zgodne z prawdą. Na wniosek szacha Ministerstwo Spraw Zagranicznych oficjalnie zwróciło się jedynie do przedstawicielstw dyplomatycznych w Teheranie o używanie w oficjalnej korespondencji określenia „Iran” zamiast dotychczas dominującego terminu „Persja”.

⁷ Pasztunistan lub Pasztunchwa – określenie ziem w obecnym w Afganistanie i Pakistanie w większości zamieszkanym przez Pasztunów.

ny obu mocarstw prowadzona była tak na terenie Afganistanu, jak i Persji rywalizacja wywiadowcza, w którą zaangażowani byli zarówno dyplomaci, jak również podróżnicy i kupcy. Konkludując, Persja i Afganistan na przełomie XIX i XX wieku były zarówno obiektami politycznego zainteresowania mocarstw, budowania stref wpływów, jak i ekspansji terytorialnej w dosłownym znaczeniu tego sformułowania. Najczęściej jednak władze słabych politycznie, ekonomicznie i militarnie, acz walczących o zachowanie suwerenności Afganistanu i Persji, bywały wykorzystywane instrumentalnie w geopolitycznej rozgrywce wielkich sił ówczesnego świata. Co istotne, następstwa Wielkiej Gry, są w regionie odczuwalne po czasy współczesne. W kontekście wspomnianej rywalizacji potęg w regionie dużo mniejszą wagę miały relacje wzajemne słabych politycznie państw regionu. Co istotne, w relacjach afgańsko-irańskich w omawianym okresie bardzo trudno jest wyodrębnić założenia polityki *stricte* bilateralnej spośród zależności istniejących pomiędzy tymi państwami, a Rosją oraz Imperium Brytyjskim. Skupiając się zatem na burzliwych czasach kształtowania się i dojrzewania świadomości konstytucyjnej w Iranie (ale także pod Hindukuszem), warto zaznaczyć, że w odniesieniu do tego okresu niewłaściwym pozostaje użycie terminu „stosunki” afgańsko-irańskie, gdyż na szczeblu politycznym i dyplomatycznym, zostały one oficjalnie zawiązane znacznie później – dopiero w chwili podpisania traktatu o przyjaźni i nieagresji w 1923 roku⁸.

POLITYKA ZAGRANICZNA AFGANISTANU NA POZĄTKU XX WIEKU, A IRAN

Lata ruchu konstytucyjnego w Iranie to w historii Afganistanu czasy pomiędzy wojnami brytyjsko-afgańskimi – drugą z lat 1878–1880 i trzecią, ostatnią z roku 1919. Określając rzecz bardziej precyzyjnie, jest to okres panowania króla Habibullaha Chana (1901–1919). Państwo Habibullaha w wymiarze polityki zagranicznej, podobnie jak wcześniej państwo jego ojca emira Abdurrahmana Chana⁹, znajdowało się całkowicie w orbicie wpływów brytyjskich. Afganistan faktycznie wyswobodził się z nich dopiero po trzeciej wojnie afgańsko-brytyjskiej, rozpoczętej z inicjatywy Amanullaha Chana – trzeciego syna Habibullaha. Patrząc przez pryzmat tej zależności, wydaje się oczywistym, iż sam Habibullah Chan w polityce zagranicznej koncentrował się głównie na wektorze południowym – zakładającym zbliżenie z brytyjskimi Indiami. Afgański władca odbył w czasie swego panowania podróż do Delhi (1906–1907), skąd powrócił zainspirowany do modernizowania kraju oraz westernizacji afgańskiego społeczeństwa. Za sprawą tej fascynacji Habibullah bywa dziś określany w literaturze mianem władcy postępowego, aczkolwiek działającego nieco opieszale i stawiającego swój prywatny komfort ponad dobro państwa i poddanych¹⁰. Warto dodać, że sprzymierzającemu się z Brytyjczykami Habibullahowi zależało także na odzyskaniu północnych ziem zagarniętych wcześniej przez Rosjan w trakcie ekspansji w Azji Centralnej – tą kwestią również można tłumaczyć ścisły sojusz z Londynem i nieco ograniczony pęd ku suwerenności na początku XX wieku. Wobec uzależnienia od Londynu i zainteresowania kierunkiem indyjskim w polityce regionalnej, zachodnie ziemie Afganistanu, jak również zachodni sąsiad – Iran, nie był obiektem szczególnego zainteresowania ze strony Habibullaha.

⁸ Frank Clements, *Conflict in Afghanistan: a Historical Encyclopaedia*, ABC-Clio, Santa Barbara 2003, s. 8.

⁹ Zahir Tanin, *Afghanistan dar qarne bistom (1900–1996)*, Maiwand, Tehran 1383, s. 19.

¹⁰ Ibidem, s. 22.

AFGANISTAN W POLITYCE OSTATNICH WŁADCÓW KADŻARSKICH

Kadżarowie (1789–1925), podobnie jak większość rządzących Persją wcześniej dynastii, byli w swej polityce zagranicznej zasadniczo bardziej skoncentrowani na ziemiach północnego i północno-zachodniego Iranu, a także na Kaukazie, niżli na ziemiach wschodnich i granicy z Afganistanem, którego ziemie w pierwszej połowie XIX wieku wciąż uznawali za część swojej sfery wpływów¹¹, choć w rzeczywistości nie kontrolowali ich. Jeśli chodzi o wschodnie rubieże Persji, szczególne miejsce w polityce Kadżarów do lat 60. XIX wieku zajmował Herat. Władcy Iranu dostrzegali strategiczne znaczenie Heratu, położonego na skrzyżowaniu szlaków z Merwu do Kandaharu i z Maszhadu do Mazar-e Szarif i dalej na wschód. Ponadto „Perła Chorasanu” – miasto w przestrzeni geopolitycznej leżące gdzieś pomiędzy Bliskim Wschodem, obecną Azją Centralną i Południową jeszcze za czasów safawidzkich było uznawane za miasto irańskie i oczywiście, integralną część Iranu¹². Już król Agha Mohammad Chan (1794–1797) przyłączył na krótko w 1797 roku Chorasau wraz z jego stolicą do Persji. Następne próby włączenia tego miasta do Iranu miały miejsce kolejno w 1816 roku, w latach 1837–1838 (tzw. pierwsza wojna o Herat¹³) oraz w 1852 roku. Przynależność terytorialna Heratu stała się niniejszym głównym tematem irańsko-afgańskiego sporu, moderowanego przez Rosjan i Brytyjczyków w XIX wieku. Co prawda na początku XX wieku, w dobie ruchu konstytucyjnego w Persji sprawa irańskich roszczeń wobec Heratu była już ostatecznie rozwiązana na niekorzyść Teheranu, to wciąż nieprzebrzmiałym echem w relacjach sąsiedzkich odbijała się ostatnia z batalii (druga wojna o Herat¹⁴) czyli wojna persko-brytyjska z lat 1856–1857.

Okazją do przejścia Heratu stało się zdobycie tam władzy przez Mohammada Jusefa Chana, który był irańskim protegowanym. Armii perskiej udało się zdobyć miasto bez oporu. Po przybyciu Irańczyków Jusef Chan okazał nielojalność i zwrócił się do emira Kabulu – Dust Mohammada Chana o wsparcie, ten jednak nie przybył mu z pomocą¹⁵. Tymczasem w obronie afgańskich roszczeń do Heratu wystąpili Brytyjczycy, którzy dążyli do uczynienia z Afganistanu państwa buforowego pomiędzy Rosją i należącymi do Korony Brytyjskiej Indiami. Brytyjczycy obawiali się rosyjsko-irańskiej współpracy w działaniach wobec Afganistanu, która mogłaby zagrozić ich kolonii w Azji Południowej, a faktem jest, że w owym czasie irańskie roszczenia wobec Heratu skutecznie podsycala Rosja. Co istotne, działania wojenne we wspomnianym konflikcie nie toczyły się na afgańsko-irańskim pograniczu, Brytyjczycy bowiem zdecydowali się zaatakować Iran od strony Zatoki Perskiej. Już w pierwszych działaniach zbrojnych wyraźną przewagę osiągnęły lepiej wyszkolone i uzbrojone siły imperium, co skłoniło Naseroddina Szacha do szybkiego wycofania się z Heratu oraz podpisania traktatu pokojowego. Traktat Paryski (marzec 1857) jednoznacznie odrzucał irańskie roszczenia do Heratu, jakkolwiek zgodnie z artykułem VII tegoż traktatu Iran zachowywał prawo do wysłania wojsk do Afganistanu w wypadku pogwałcenia jego granic¹⁶. Naseroddin Szach, jako władca Iranu uznał też

¹¹ Mahmud Mahmud, *Tarikh-e ravabet-e siyasi Iran va Englis dar qarn-e nuzdahom-e miladi*, Eqbal, Teheran 1353/1974, t. I, część 9, s. 197.

¹² Mohsen Milani, *Iran's Policy Towards Afghanistan*, „Middle East Journal” 2006, t. 60, nr 2, s. 252.

¹³ Anna Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010, s. 718–721.

¹⁴ Ibidem, s. 750–751.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ M. Milani, op. cit.

jako pierwszy władca Persji niepodległość Afganistanu¹⁷. Rolę mediatora w ewentualnych sporach irańsko-afgańskich miała pełnić Wielka Brytania, która zobowiązywała się do wywierania wpływu na Afganistan, by ten rozwiązywał spory pokojowo¹⁸. Casus wojny o Herat ukazał w pełni słabość siły regionalnej jaką był Iran, wobec konfrontacji z mocarstwem jakim była wówczas Wielka Brytania. Sprawujący władzę w Iranie na przełomie XIX i XX wieku ostatni Kadżarowie mieli wciąż dość żywe doświadczenia z walk nie tyle ze swoimi afgańskimi sąsiadami, co z broniącą ich praw do Heratu armią brytyjską, na początku XX wieku nadal preferowali więc utrzymanie postanowień traktatu.

PROCES KSZTAŁTOWANIA SIĘ GRANICY AFGAŃSKO-IRAŃSKIEJ

Mimo znaczącej kontroli poczyną politycznych i dyplomatycznych ze strony Londynu, a także zaangażowania Moskwy – co w obu wypadkach miało na celu m.in. utrzymanie impasu w relacjach Kabulu z Teheranem – w dobie ruchu konstytucyjnego na gruncie irańsko-afgańskim miało miejsce kilka bardzo istotnych wydarzeń, które bezsprzecznie należy odnotować w skomplikowanej historii relacji obu państw. Najważniejszymi spośród nich wydają się być przeprowadzona w 1904 roku demarkacja granicy afgańsko-irańskiej, która wcześniej została nakreślona przez Brytyjczyków w 1872 roku w ramach misji arbitrażowej sir Fredericka Goldsmida¹⁹, oraz początki trwającego po czasy współczesne sporu o zasoby wodne rzeki Helmand (Hirmand) zasilające bezodpływowe jezioro Hamun-e Helmand.

Należy podkreślić, że kształt granicom politycznym Afganistanu nadała *de facto* rosyjsko-brytyjska rywalizacja i konieczność utworzenia strefy buforowej pomiędzy obiema potęgami. Stąd też, co szczególnie często jest podnoszone przy okazji współczesnych dyskusji na temat Afganistanu, wszystkie obecne granice tego państwa mają charakter sztuczny²⁰, choćby ze względu na fakt, że dzielą terytoria zamieszkałych wzdłuż nich grup etnicznych, między innymi: Pasztunów, Beludżów, Turkmenów, Uzbeków i Tadżyków. Nie inaczej rzecz ma się z granicą z Iranem, która ostatecznie uregulowana została właśnie w dobie irańskiej rewolucji konstytucyjnej. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dość powszechną opinię współczesnych mieszkańców afgańsko-irańskiego pogranicza, iż podobnie jak południowa granica Afganistanu z Pakistanem, tak i wschodnia Iranu z Afganistanem jest przemyślanym dziełem Brytyjczyków, którzy ich zdaniem, wydatnie przyczynili się do skomplikowania sytuacji w regionie, czego konsekwencje odczuwalne są do dziś. Końcowy etap kształtowania granicy afgańsko-irańskiej przypada na lata ruchu konstytucyjnego w Iranie i związany jest również z zagadnieniem hydropolityki na terenie Sistanu. Problem podziału wód rzeki Helmand wyrósł na główny problem graniczny po ostatecznej utracie Heratu przez Persję. Rzeka Helmand, która stanowiła źródło wody dla Sistanu wypływa z serca gór Hindukusz – około 80 km na zachód od Kabulu. Jest istotnym źródłem irygacji w całym stosunkowo pustynnym południowo-zachodnim Afganistanie i uchodzi do jeziora Hamun-e Helmand podzielonego granicą między Iran i Afganistan.

¹⁷ Andreas Wilde, *Continuity and Hiatus: Structural Patterns of Iran's Policy in Afghanistan*, „Internationales Asienforum” 2009, t. 40, nr 1–2, s. 13.

¹⁸ A. Krasnowolska, op. cit., s. 751.

¹⁹ Ramamoorthy Gopalakrishnan, *The Geography and Politics of Afghanistan*, Concept Publishing Company, New Delhi 1982, s. 93.

²⁰ K. Barzegar, op. cit.

W 1872 roku misja arbitrażowa pod kierownictwem generała Sir Frederica Goldsmida podzieliła Sistan na dwie części – „właściwą” i gęsto zaludnioną irańską oraz „zewnątrzną” afgańską. Granicę wyznaczył środek biegu rzeki Helmand na odcinku od Kohak Dam (Band-e Sistan) do krańca jeziora Hamun-e-Puza(k).²¹ Na mocy porozumienia obie strony zachowały prawo do korzystania z wód rzeki Helmand i wód innych okolicznych rzek, spływających do niecki sistańskiej. Nie sprecyzowano jednak dokładnie, co ten zapis oznacza w praktyce, toteż obie strony interpretowały go i korzystały z niego mając baczenie wyłącznie na własny interes. Naturalnie wyrósł wokół tej kwestii spór, który nasilał się zwłaszcza w okresach suszy. Tymczasem w 1896 roku miała miejsce powódź, w wyniku której rzeka Helmand zmieniła swój bieg i przesunęła się bardziej w głąb terytorium Persji. Co godne podkreślenia w ówczesnej sytuacji, lokalne autorytety po obu stronach granicy doszły do porozumienia i budując zaporę ziemną na kanale Parian, przywróciły bieg rzeki do swego wcześniejszego koryta zwanego Siksar. W 1896 roku ustawiono też 89 słupów granicznych na całej długości granicy. Sześć lat później w 1902 roku w wyniku suszy woda przestała docierać do irańskiego Sistanu, co doprowadziło do zbrojnych potyczek mieszkających po obu stronach granicy populacji. To zakończyło się drugim arbitrażem ze strony Brytyjczyków, który miał dokładnie sprecyzować kwestie praw do korzystania z lokalnych zasobów wodnych²². Po niemal dwóch latach spędzonych w Sistanie (od 1903), w kwietniu 1905 pułkownik Arthur MacMahon na czele drugiej komisji granicznej dokonał kolejnego brytyjskiego arbitrażu pomiędzy Iranem i Afganistanem. Powstały w tym czasie ośmiopunktowy dokument dał Iranowi prawo do wykorzystania $\frac{1}{3}$ wody, która dociera do Sistanu (określono bowiem, że taka ilość wody w zupełności wystarczy do irygacji upraw na tym terenie), zaś cały górny bieg rzeki Helmand pozostawać miał do wyłącznej dyspozycji Afganistanu. W pierwszej klauzuli postanowiono, że obie strony mają całkowity zakaz swobodnej budowy nowych kanałów irygacyjnych, mając jednocześnie prawo do utrzymania już istniejących kanałów, otwierania starych, bądź nawet budowy nowych, lecz jedynie w wypadku gdy założona ilość wody dla obu stron pozostanie wartością nienaruszoną. W siódmej klauzuli zawarto też zapis, że wody górnego biegu rzeki Helmand ze względu usytuowania geograficznego należą wyłącznie do Afganistanu, a Persja nie ma prawa do przekazywania swego prawa do zasobów wodnych żadnemu podmiotowi trzeciemu. Iran w odróżnieniu od afgańskiego władcy Habibullaha, nigdy oficjalnie nie zaakceptował tych postanowień i poinformował o tym brytyjski rząd w 1906 roku²³. Należy nadmienić w tym miejscu jako rzecz interesującą, iż sprawa nie została oficjalnie rozwiązana do dziś, co rodzi pewne konflikty, niemniej ogólnie rzecz ujmując, tak na początku dwudziestego wieku, jak i obecnie nie przeszkadza Afganistanowi i Iranowi w normalizacji wzajemnych relacji²⁴.

Angielsko-Rosyjskie porozumienie z 1907 roku²⁵, które formalnie miało zakończyć Wielką Grę podzieliło przejrzystość region Środkowego Wschodu na strefy wpływów. Persja została miała podzielona na trzy strefy: południową – podporządkowaną Wielkiej

²¹ Daniel Baland, *Boundaries: iii. Boundaries of Afghanistan*, Encyclopaedia Iranica, t. IV/4, s. 406–415, www.iranicaonline.org/articles/boundaries-iii [05.04.2017].

²² Pirouz Mojtahed-Zadeh, *Boundary Politics and International Boundaries of Iran*, Universal Publishers, Florida 2006, s. 247.

²³ Louis Dupree, *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton, 1973, s. 432.

²⁴ A. Wilde, op. cit.

²⁵ *The Anglo-Russian Entente 1907*, Great Britain, Parliamentary Papers, London, 1908, t. CXXV, Cmd. 3750: www.lib.byu.edu/index.php/The_Anglo-Russian_Entente [27.03.2017].

Brytanii, północną – kontrolowaną przez Rosję oraz środkową – z zasady neutralną, stanowiącą rodzaj bufora pomiędzy strefami wpływów obu mocarstw. W treści konwencji, oczywiście, nie nazwano tych rejonów strefami wpływów poszczególnych krajów, aby nie sugerowało to żadnej formy rozbioru Persji przez mocarstwa. Rosja zobowiązała się też uznać brytyjski protektorat nad Afganistanem, przy jednoczesnym przyzwoleniu na utrzymywanie kontaktów dyplomatycznych z emirem Afganistanu. To postanowienie, podpisane bez wiedzy władz Afganistanu i Persji straciło swoje znaczenie w czasie I wojny światowej, która zmieniła układ sił w regionie, zaś sam Afganistan wyswobodził się spod ścisłej brytyjskiej protekcji w 1919 roku.

POCZĄTKI RUCHU KONSTYTUCYJNEGO W AFGANISTANIE

– IRAŃSKIE INSPIRACJE I NACJONALIZM PASZTUŃSKI

W odniesieniu do wydarzeń związanych z powstaniem irańskiej ustawy zasadniczej, należy wspomnieć również o wydarzeniach prowadzących do ustanowienia konstytucji Afganistanu. Zwłaszcza, że w tym procesie również można odnaleźć liczne irańskie ślady oraz inspiracje a także zbieżności w kwestiach okoliczności powstania konstytucji obu krajów. Istotną postacią zarówno w kontekście ruchu konstytucyjnego w Iranie, jak i w Afganistanie jest Sejjed Dżamaloddin al-Afghani, o którym warto wspomnieć w kontekście budzących się w regionie ruchów konstytucyjnych i nacjonalizmów.

W 1880 roku, Abdurrahman Chan doszedł do władzy w Afganistanie i ustanowił scentralizowaną monarchię absolutną (z wpływami brytyjskiego rządu w Indiach). Zasadniczo od samego początku jego panowania w łonie afgańskiej inteligencji, która rekrutowała się z administracji dworskiej i wykształconych najczęściej w Indiach Brytyjskich, liderów poszczególnych plemion, pojawiły się dążenia do przekształcenia monarchii absolutnej w formę monarchii, w której większą rolę odgrywaliby obywatele państwa. Również szkoły otwierane w Afganistanie przez Abdurrahmana (1880–1901), jak i jego syna Habi-bullaha (m.in. *Habibija*²⁶) miały wpływ na kształtowanie się inteligencji i co za tym szło, także nowoczesnych poglądów inspirowanych myślą zachodnią. Jak podkreśla Said Amir Ardżomand: „niewielki ruch konstytucyjny w łonie afgańskiej miejskiej inteligencji istniał już w pierwszej dekadzie XX wieku i był stymulowany przez ruchy konstytucyjne w Rosji w 1905 roku, Iranie w roku 1906 i Osmańskiej Turcji w 1908 roku”²⁷. Na fali ruchów rewolucyjnych w Azji, na terenie Afganistanu liderem ruchu konstytucyjnego został Sarwar Wasif – poeta i uczony. Był to ruch stosunkowo niewielki, bo ledwie kilkuset osobowy (za główny odpowiedzialny czynnik niewielkiej popularności ruchu uznaje się powszechny w Afganistanie w tym czasie analfabetyzm), na który składało się kilka niewielkich grup zarówno na dworze, jak i poza nim, zrzeszających przede wszystkim postępowych ulemów²⁸. Jednocześnie ruch Wasifa był dość wpływowy, zdobywał popularność, krytykując zależność Afganistanu od Imperium Brytyjskiego, a także niemoc polityczną i rozwiązyły tryb życia Habibullaha. Wasif jego otoczenie piętnowali

²⁶ Szkoła średnia założona przez króla Habibullaha Chana, która stała się kolebką afgańskiej inteligencji; patrz: Jawan Shir, *Afghan Nationalism: State-Elites and Historiography: 1901–1929*, History Department, James Madison University, 2010, s. 3.

²⁷ Hassan M. Kakar, *Constitutional History of Afghanistan*, w: *Encyclopaedia Iranica* t. VI/2, 1992, s. 158–59.

²⁸ Thomas Ruttig, *Islamists, Leftists – and a Void in the Center. Afghanistan's Political Parties and where they come from (1902–2006)*, Konrad Adenauer Stiftung 2006, s. 3.

także znaczące sumy pieniędzy, które płynęły z dworu do prominentnych przedstawicieli rządzącego rodu Mohammadzajów oraz potępiali działania prowadzące do utrzymania ogólnego zacofania kraju. Jak zauważył brat ówczesnego władcy Afganistanu Nasrallah Chan, to „edukacja wyprodukowała konstytucjonalizm, zaś konstytucjonalizm stoi w opozycji do władzy królewskiej usankcjonowanej przez szariat (prawo muzułmańskie)”²⁹. Ruch konstytucyjny został krwawo stłumiony w 1909 roku przez króla, który nakazał stracić ośmiu spośród jego liderów, zaś trzydziestu pięciu kolejnych zostało uwięzionych po odkryciu, że grupa miała zamiar się uzbroić³⁰.

Wspólnym mianownikiem w dyskusji nad historią Iranu i Afganistanu w dobie formowania się konstytucjonalizmu w regionie jest wspomniana postać al-Afghaniego, o którego pochodzenie do dziś Irańczycy spierają się z Afgańczykami³¹. Al-Afghani działał w Afganistanie, Iranie, Indiach, Imperium Osmańskim i w świecie arabskim, ale także w Rosji i na Zachodzie, starając się propagować pogląd, iż muzułmanie nie muszą stanowić jedynie słabej jakości naśladowców Zachodu, ale mogą pójść własną drogą, czerpiąc z własnych tradycji i szukając wzorców w Koranie³². Uchwalanie konstytucji przez rządy kolejnych państw muzułmańskich było jedną z dróg modernizacji, w której al-Afghani widział drogę wyjścia świata muzułmańskiego z impasu i poddaństwa względem Zachodu. Zachodni uczeni rozpoczynając rozważania o irańskim ruchu konstytucyjnym wspominają często o fascynacji al-Afghaniego zachodnią myślą³³. Właśnie za sprawą działań al-Afghaniego, Iran miał szansę przyjąć konstytucję znacznie wcześniej, bowiem już w latach 80. XIX wieku. W 1887 roku Naseroddin Szach zaprosił al-Afghaniego do Persji z zadaniem przygotowania reform dla kraju. Ten jako doradca szacha opracowywał konstytucję, na mocy której miała w Iranie powstać monarchia konstytucyjno-parlamentarna, jednak zaniepokojone kręgi dworskie sugerowały Naseroddinowi, że projekt al-Afghaniego może doprowadzić nawet do odsunięcia go od władzy. Ponadto różnice zdań m.in. w kwestii przyznania koncesji tytoniowej obcokrajowcom wpłynęły na zawiązanie się poważnego konfliktu na linii al-Afghani – Naseroddin Szah. Wreszcie al-Afghani stał się zaciekleym przeciwnikiem polityki szacha, za co w 1891 roku został wygnany z Iranu.

Wspomniana postać miała prawdopodobnie nawet bardziej istotny, choć w tym wypadku już pośredni wpływ na kształtowanie się drugiego prądu konstytucyjnego w Afganistanie. Ideologia al-Afghaniego inspirowała bowiem Mahmuda Tarziego, który uznawany jest za najwybitniejszego intelektualistę afgańskiego pierwszych dwóch dekad XX wieku. Tarzi jako wydawca pierwszego regularnie ukazującego się afgańskiego pisma – dwumiesięcznika „Saradz-ol-achbar”, określany bywa ojcem afgańskiego dziennikarstwa, modernizacji oraz prekursorem zmian społecznych. Jego również uważa się za ojca drugiego prądu afgańskich konstytucjonalistów zwanego *Maszruta chahan*³⁴. Choć sam Tarzi urodził się w Ghazni w arystokratycznej pasztuńskiej rodzinie, jego światopogląd został ukształtowany poza Afganistanem. W latach 70. XIX wieku ojciec Tarziego popadł w niełaskę emira Abdurrahmana i zmuszony był wyjechać z rodziną z Afganistanu. Po

²⁹ H.M. Kakar, *ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ A. Krasnowolska, *op. cit.*, s. 762–763.

³² Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”: A Political Biography*, University of California Press, Berkeley 1972, s. 163–164.

³³ Ervand Abrahamian, *The Causes of the Constitutional Revolution in Iran*, „International Journal of Middle East Studies” 1979, t. 10, nr 3, s. 385.

³⁴ W języku dari i paszto znaczy dosłownie „pragnący konstytucji / stronnictwo rewolucyjne”.

trzyletnim pobycie w Indiach, przeprowadził się do Turcji. Młody Mahmud Tarzi, który spędził w Imperium Osmańskim bez mała dwadzieścia lat, zainspirował się ideami Atatürka, czego dał wyraz stając później w swym kraju na czele „Młodych Afganów”. Jak czytamy w *Afghanistan dar qarne bistom*, Tarzi stał się „zwolennikiem sekularyzacji państwa i zwalczania zacofania”³⁵. Jednak za kluczowy okres, który ukształtował poglądy Tarziego i w którym zdecydował się on podjąć misję krzewienia myśli narodowej i budowę nowoczesnego społeczeństwa w Afganistanie, był czas spotkań z al-Afghanim w Stambule w 1897 roku. Muzułmański działacz i ideolog szybko stał się mentorem dla Tarziego, który sam napisał „siedem miesięcy rozmów (z al-Afghanim – przyp. JG) było warte tyle, co siedem lat doświadczeń z podróży”³⁶. W 1901 roku dążący do zreformowania kraju Habibullah Chan zaprosił rodzinę Tarziego do Afganistanu i powierzył mu posadę w strukturach władzy. W ten sposób Mahmud Tarzi zaczął przedstawiać w Afganistanie nowoczesne idee, które powoli rozkwiwały, aż, jak niektórzy twierdzą, umożliwiły reformy Amanullahowi Chanowi po I wojnie światowej oraz wyzwoleniu się Afganistanu spod brytyjskiej protekcji (pełnię niezależności Afganistan zyskał dopiero na mocy traktatu w Rawalpindi z 1919 roku, kończącego trzecią z wojen brytyjsko-afgańskich).

Szczególnie istotną kwestią w kontekście relacji afgańsko-irańskich poruszaną przez Mahmuda Tarziego pozostaje także rola języka perskiego w Afganistanie. Język perski – urzędowy w Iranie stanowi część wspólnego dziedzictwa i po dziś dzień pozostaje elementem pozwalającym na zbliżenie kulturowe i polityczne, dzięki czemu może być uznany przez niektórych mieszkańców Afganistanu (szczególnie dominujących liczebnie i cechujących się silnym etnocentryzmem Pasztunów³⁷) za instrument szerzenia wpływów Iranu w Afganistanie. Tarzi miał tego świadomość. Paradoksalnie pisząc po persku i publikując w tym języku w *Saradž-ol-achbar*, podkreślał konieczność podniesienia rangi języka paszto w Afganistanie³⁸. Co jednak godne uwagi, Tarzi nie kwestionował języka perskiego jako komponentu afgańskiej tożsamości³⁹. Niemniej poruszone tu kwestie językowe związane są ściśle z budzeniem się narodowej świadomości pasztuńskiej, która wraz z językiem i kulturą paszto stoi w Afganistanie niejako w opozycji do tożsamości związanej z kulturą języka dari (perskiego), jakkolwiek niewątpliwie obie te rzeczywistości wspólnie kształtują oblicze Afganistanu jako państwa⁴⁰.

Ówczesny nacjonalizm w regionie – tak w Iranie, jak i Afganistanie związany również z dążeniem do rozwoju i uchwalania konstytucji przez narody, cechował się dążeniem do wyzwolenia spod obcych, kolonialnych wpływów. Jednak nacjonalizm pasztuński w Afganistanie nie tylko skierowany był przeciwko dominacji mocarstw, a tak wówczas jak i obecnie stanowił postawę przeciwną zbliżeniu z Iranem, jako regionalnym hegemonem traktującym Afganistan protekcyjnie oraz próbującym narzucić mu własną kulturę.

³⁵ Z. Tanin, op. cit., s. 25.

³⁶ *Serāj al-aḡbār* t. VI/5, s. 1b–8, za: May Schinasi, *Tarzi Mahmud*, Encyclopaedia Iranica: www.iranicaonline.org/articles/tarzi-mahmud [04.04.2017].

³⁷ Ebrahim Khatemi-Khosroushahi (red.), *Ketab-e Asia (3). Vizhe-ye Afghanistan pas az Taleban*, TISRI, Teheran 2004, s. 13.

³⁸ Senzil K. Nawid, *Tarzi and the Emergence of Afghan Nationalism: Formation of the Nationalist Ideology*, AIAS-University of Arizona, 2009: www.bu.edu/aia/nawid_article.pdf [31.03.2017].

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Więcej informacji na ten temat znaleźć można w: Jolanta Sierakowska-Dyndy, *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków. Normatywno-aksjologiczne aspekty tradycji afgańskiej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1998.

Początek XX wieku w relacjach afgańsko-irańskich pozostaje okresem działań pod dyktando uczestników Wielkiej Gry. Iran, który przez wiele wieków odgrywał dominującą rolę na Środkowym Wschodzie, w tym okresie pozostawał już jedynie pasywnym graczem⁴¹ w zdominowanej przez Rosjan i Brytyjczyków walce o wpływy. Należy jednocześnie zaznaczyć, że obecność mocarstw w regionie i świadomość politycznej dominacji tych sił były silnym katalizatorem zmian społecznych i politycznych, których przykładem są powstające w tym okresie ruchy konstytucyjne tak w Iranie, jak i w Afganistanie. Jednocześnie to Iran jako państwo silniejsze i lepiej rozwinięte był jednym z pionierów oraz inspiratorów modernizacji tradycyjnego społeczeństwa w regionie. Wzorce irańskie przenikały również do Afganistanu, choć w tym kraju istotniejszą rolę odegrała inteligencja pasztuńska, z zasady niechętna zbliżeniu z Iranem, a czerpiąca początkowo z wzorców zachodnich, a następnie z tureckich.

Okres ruchu konstytucyjnego w Iranie jest bardzo istotny dla budzenia się świadomości politycznej mieszkańców nie tylko samego Iranu, ale także sąsiedniego Afganistanu. Jest czasem przenikania się ideologii, tworzenia i umacniania tożsamości zarówno narodowych, jak i ponadnarodowej – muzułmańskiej (tu rola takich ideologów jak al-Afghani), dążących do wyrwania się społeczeństw blisko- i środkowowschodnich spod jarzma brytyjskiej oraz rosyjskiej dominacji.

Rzeczywistość regionu zmieniała się diametralnie wraz z wybuchem I wojny światowej, co w efekcie umożliwiło obu państwom prowadzenie własnej i niezależnej polityki zagranicznej. Afganistan i Iran podpisały traktat o przyjaźni w 1921 roku za panowania ostatniego z Kadzarów (Ahmada Szaha) i afgańskiego króla Amanullaha – od tego momentu można mówić już oficjalnie o stosunkach afgańsko-irańskich. Tymczasem konstytucja w Afganistanie została finalnie wprowadzona w 1923 roku przez postępowego króla Amanullaha⁴².

Początek dwudziestego stulecia jest również okresem ostatecznego ukształtowania się przebiegu granicy afgańsko-irańskiej, a jednocześnie początkiem dysputy granicznej – sporu o wody rzeki Helmand, który deklarował wielokrotnie, a w drugiej dekadzie XXI wieku wciąż nie został formalnie zakończony. Warto zauważyć przy tym, że granica afgańsko-irańska, podobnie jak afgańsko-pakistańska (nieuznana dotąd przez władze w Kabulu) pozostają wciąż istniejącym dziedzictwem poczynań kolonialnej Wielkiej Brytanii w regionie, dzieląc członków tych samych grup etnicznych pomiędzy różne organizmy państwowe.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamian Ervand, *The Causes of the Constitutional Revolution in Iran*, „International Journal of Middle East Studies” 1979, t. 10, nr 3, s. 381–414.
- Adamec Ludwig, Clements Frank, *Conflict in Afghanistan: a Historical Encyclopaedia*, ABC-Clío, Santa Barbara 2003.
- Arjomand Said Amir, *Constitutional Developments in Afghanistan: a Comparative and Historical Perspective*, 53 Drake L. Rev. 943, 2005: <http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/drklr53&div=36&id=&page=> [27.06.2017].

⁴¹ Pirouz Mojtahed-Zadeh, *Small Players of the Great Game. The Settlement of Iran's Eastern Borderlands and The Creation of Afghanistan*, Routledge Curzon, London 2004, s. 60.

⁴² Alexander Their, *The Making Constitution of Afghanistan*, „New York Law School Review” 2006–2007, t. 51, s. 560.

- Balland Daniel, *BOUNDARIES iii. Boundaries of Afghanistan*, Encyclopaedia Iranica, 1990, IV/4, s. 406–415: www.iranicaonline.org/articles/boundaries-iii [05.04.2017].
- Bahmani-Kajar Mohammad Ali, *Iran va Afghanistan az yeganegi ta ta'ayin-e marzha-ye siyasi*, Markaz-e Esnad va Tarikh-e Diplomasi, Tehran 1384 (2005).
- Barzegar Kayhan, *Siyasat-e khareji-ye Jomhuri-ye Eslami-ye Iran dar Khavar-e Miyane*, CIRE, Tehran 1395/2017.
- Dupree Louis, *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton 1973.
- Gopalakrishnan Ramamoorthy, *The Geography and Politics of Afghanistan*, Concept Publishing Company, New Delhi 1982.
- Kakar Hassan M., *Constitutional History of Afghanistan*, w: *Encyclopaedia Iranica*, 1992, s. 158–162: www.iranicaonline.org/articles/constitutional-history-of-afghanistan [14.06.2017].
- Keddie Nikki, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, University of California Press, Berkeley 1972.
- Khatemi-Khosroushahi Ebrahim (red.), *Ketab-e Asia* (3). *Vizhe-ye Afghanistan pas az Taleban*, TISRI, Teheran 2004.
- Krasnowolska Anna (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010.
- Mahmud Mahmud, *Tarikh-e ravabet-e siyasi Iran va Englis dar qarn-e nuzdahom-e miladi*, tom I, Eqbal, Teheran 1353/1974.
- Milani Mohsen, *Iran's Policy Towards Afghanistan*, „Middle East Journal” 2003, t. 60, nr 2, s. 235–256.
- Mojtahed-Zadeh Pirouz, *Boundary Politics and International Boundaries of Iran*, Universal Publishers, Florida 2006.
- Mojtahed-Zadeh Pirouz, *Small Players of the Great Game. The Settlement of Iran's Eastern Borderlands and The Creation of Afghanistan*, Routledge Curzon, London 2004.
- Nawid Senzil K., *Tarzi and the Emergence of Afghan Nationalism: Formation of the Nationalist Ideology*, AIAS-University of Arizona 2009: www.bu.edu/aias/nawid_article.pdf [31.03.2017].
- Ruttig Thomas, *Islamists, Leftists – and a Void in the Center. Afghanistan's Political Parties and where they come from (1902–2006)*, Konrad Adenauer Stiftung 2006: www.kas.de/wf/doc/kas_9674-544-2-30.pdf [27.06.2017].
- Shir Jawan, *Afghan Nationalism: State-Elites and Historiography: 1901-1929*, History Department, James Madison University, 2010: www.jmu.edu/mecm/files/bkpapers/Jawan%20Shir%20Nationalism%20in%20Afghanistan.pdf [27.06.2017].
- Sierakowska-Dyndo Jolanta, *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków. Normatywno-aksjologiczne aspekty tradycji afgańskiej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1998.
- Schinasi May, *Tarzi Mahmud*, Encyclopaedia Iranica: www.iranicaonline.org/articles/tarzi-mahmud [04.04.2017].
- Tanin Zahir, *Afghanistan dar qarn-e bistom (1900–1996)*, Maiwand, Tehran 1383/2010.
- Tariq Mohammad. M., *Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism*, „The Dialogue” 2011, t. VI, nr 4: www.qurtuba.edu.pk/thedialogue/The%20Dialogue/6_4/Dialogue_October_December2011_340-354.pdf [27.06.2017].
- The Anglo-Russian Entente 1907*, Great Britain, Parliamentary Papers, London 1908, t. CXXV, Cmd. 3750: www.lib.byu.edu/index.php/The_Anglo-Russian_Entente [02.04.2017].
- Their Alexander, *The Making Constitution of Afghanistan*, „New York Law School Review” 2006–2007, t. 51, 557–579.
- Wilde Andreas, *Continuity and Hiatus: Structural Patterns of Iran's Policy in Afghanistan*, „Internationales Asienforum” 2009, t. 40, nr 1–2, s. 11–38.

KADŻARSKIE ŹRÓDŁA MYŚLI AHMADA KASRAWIEGO?

Abstract: Although Ahmad Kasravi presented himself as the creator of an entirely original movement encompassing religion, society and politics, called Pakdini, one finds influences of other intellectual movements in his works. He was especially heavily influenced by various thinkers from the Qajar period, particularly Mirza Agha Khan Kermani.

This paper aims to present some of these influences, focusing mostly on the impact of the above-mentioned intellectuals. This is achieved by comparing elements of Kasravi's thought with those of the thinkers that had preceded him. At the same time, some attention is given to Kasravi's argument that—as he differed from them in various aspects—one cannot consider these influences to be direct loans from previous intellectuals, which is an argument that cannot be ignored.

As it seems, Kasravi created an original system, yet he borrowed many ideas from his predecessors. At the same time it may be difficult to pin-point the exact source of these influences.

Keywords: Kasravi, Constitutional Revolution, Modernity, Religion, History, Kermani

Osoba Ahmada Kasrawiego (1890–1946), irańskiego historyka, językoznawcy i krytyka zjawisk społeczno-religijnych, po dziś dzień wzbudza żywe zainteresowanie osób zajmujących się historią i kulturą Iranu. Ogranicza się ono jednak bardziej do krótkich wzmianek, niż głębszych analiz o charakterze naukowym¹. Szczególnie wyraźne jest ubóstwo dedykowanej mu literatury w językach zachodnich; w języku angielskim i francuskim funkcjonują jedynie dwie poświęcone mu publikacje książkowe (Lloyd Ridgeon, *Sufi Castigator: Ahmad Kasravi and the Iranian Mystical Tradition*, Routledge, Oxon 2006; Alireza Manafzadeh, *Ahmad Kasravi. L'homme qui voulait sortir l'Iran de l'obscurantisme*, l'Harmattan, Paris 2004²). Również artykuły naukowe dotyczące postaci i twórczości Kasrawiego są stosunkowo nieliczne, ograniczone zwykle do kilku zakresów jego działalności. Trochę lepiej przedstawia się sytuacja rodzimej, perskiej literatury przedmiotu, tutaj jednak – oprócz publicystyki – dominują prace dotyczące historiografii, zwracają także uwagę dość surowe analizy bibliograficzne³. Co istotne, nie wypowiadają się one, z nielicznymi wyjątkami, co do źródeł myśli Kasrawiego, czy wpływu wcześniejszych intelektualistów irańskich na jego idee. Wymowny może być tu fakt, że praca, po której właśnie takiej analizy można się by było spodziewać, niepublikowana dysertacja doktorska

¹ Por. tylko pozornie wyglądający na tekst naukowy artykuł w: A. Milani, *Eminent Persians*, Syracuse University Press, Nowy Jork 2008, t. 2, s. 947–950.

² Pomijam m.in. tłumaczenie części jego *Historii Rewolucji Konstytucyjnej* – Ahmad Kasravi, Evan Siegel (tłum.), *History of the Iranian Constitutional Revolution*, Mazda Publishers, Costa Mesa 2006, będące wszak tłumaczeniem (nie jedynym, lecz najlepiej opracowanym) pracy Kasrawiego, a nie odrębnym dziełem.

³ W kwestii historiografii por. np.: Simin Fasihi, *Dżarajanha-je asli-je tarichnegari dar doure-je pahlawi*, Nawand, Maszhad 1372 (1993); Sohrab Jazdani, *Kasravi wa Tarich-e Masrute-je Iran*, Nej, Teheran 1376 (1997–1998); z opracowań bibliograficznych należy zwrócić uwagę przede wszystkim na M. Katiraji, *Ketabszenasi-je Kasrawi*, „Farhang-e Iranzamin” 1350 (1971–1972), t. 18, s. 361–398.

William'a Converse'a Staley'a Juniora – *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi*, Princeton 1966, niemal zupełnie pomija ten temat. W związku z tym zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na wpływy wcześniejszych myślicieli na ideologię Kasrawiego.

Szczególnie wyraźne, co postaram się dalej wykazać, są podobieństwa idei Kasrawiego do tych, które formułowali intelektualiści okresu kadżarskiego (XVIII–XX w.). Z tego też powodu to im w znacznej mierze poświęcone zostało niniejsze opracowanie. Grupę tę rozumiem jako złożoną z osób, które działały w omawianym okresie, miały silne związki z Iranem, zabierały głos w sprawach politycznych, kulturowych, społecznych itp. tego kraju, a także wywarły wpływ na życie umysłowe Persji. Mimo znacznych podobieństw trudno jest wskazać w jednoznaczny sposób, którzy z tych intelektualistów wpłynęli na poszczególne aspekty myśli Kasrawiego. Co więcej, pytanie o konkretne źródła wydaje się źle postawione, co również postaram się uzasadnić w dalszej części tekstu. Z tego też powodu, po krótkim wstępie przybliżającym życie i rozmaite koncepcje Kasrawiego, pierwsza część artykułu została poświęcona omówieniu wspomnianych podobieństw, druga zaś przedstawia problemy podejścia polegającego na wskazywaniu konkretnych postaci jako źródła poszczególnych elementów myśli Kasrawiego. Należy również podkreślić, że całościowa analiza rozległych zainteresowań Kasrawiego wykraczałaby poza ramy niniejszego tekstu. W związku z tym za podstawowe kryterium doboru omawianych źródeł postanowiłem przyjąć szeroko pojęty stosunek do cywilizacji Zachodu i dziedzictwa Orientu. Wynika to z dwóch przyczyn. Pierwszą z nich stanowi fakt, że kwestia ta zajmowała poczesne miejsce w twórczości Kasrawiego. Po drugie natomiast, po dziś dzień jest to jeden z najistotniejszych problemów, z którymi mierzą się kolejne pokolenia perskich intelektualistów. Dzieje się tak zwłaszcza od narodzin ruchu konstytucyjnego (1905–1911). Stąd też zrozumienie tej kwestii jest też jednym z kluczowych zagadnień współczesnej myśli perskiej. Nasza analiza pozwoli więc nie tylko lepiej poznać poglądy jednego z najważniejszych myślicieli współczesnego Iranu, lecz również historię idei w Iranie w XIX i XX wieku w ogóle.

KIM BYŁ AHMAD KASRAWI?

Ahmad Kasrawi⁴ urodził się w 1890 r. w Hokmabadzie pod Tabrizem, a zamordowany został w 1946 r. przez członków fundamentalistycznego ugrupowania szyickiego *Fedajan-e Eslam* ('Poświęcający się dla islamu'), założonego zresztą właśnie w celu dokonania tego zamachu. Pochodził z tradycyjnej, religijnej rodziny. Takie też odebrał wykształcenie, dlatego jako młody człowiek na skutek nacisków swoich bliskich został mułłą. Dwa wydarzenia z wczesnego etapu jego życia sprawiły jednak, że skierował się ku nowym prądom ideowym i tzw. nowym naukom (*olum-e dżadide*)⁵.

Pierwszym wydarzeniem była rewolucja konstytucyjna, która wywarła duży wpływ na szesnastoletniego wówczas Kasrawiego. Po raz pierwszy zetknął się wówczas z polityką, a głoszone hasła wolności i sprawiedliwości nie mogły pozostawić go obojętnym. Od tego momentu stał się wyznawcą idei konstytucjonalizmu i władzy reprezentatywnej,

⁴ Ze względu na charakter obecnego artykułu sekcja ta celowo jest krótka. Zainteresowanych odsyłam do Stanisław A. Jaśkowski, *Ahmad Kasravi – pierwsza ofiara rewolucji*, „Przegląd Orientalistyczny” 2011, nr 1–2, s. 77–85 i Stanisław A. Jaśkowski, *Kasravi – Was He Truly the Integrative Nationalist of Iran*, w: Mirosław Michalak, Magdalena Rodziewicz (red.), *In Quest of Identity. Studies on the Persianate World*, Dialog, Warszawa 2015.

⁵ Terminem tym określano nauki uprawiane w stylu zachodnim.

którą w późniejszych latach nazywać będzie „najlepszym rodzajem władzy”. Upadek władzy (*quasi*-) demokratycznej w Persji oraz sprzeciw konserwatywnej części kleru szyickiego wobec przemian określił w dużym stopniu jego stosunek do poszczególnych osób i grup społecznych⁶.

Drugim z wydarzeń był przelot Komety Halleya w 1910 r. Zjawisko to wielce zainteresowało Kasrawiego. W księgach wschodnich uczonych nie mógł jednak znaleźć jego wytłumaczenia ani dokładnego opisu (w madrasach wciąż nauczano bowiem astronomii ptolemejskiej). Dowiedział się wtedy, że interesujące go zagadnienie opracowane zostało przez europejskich astronomów. Zrodziło to w nim pragnienie poznania nowych nauk. W znanych mu wówczas językach – perskim, tureckim i arabskim – nie mógł jednak zgłębić tej tematyki w stopniu, który by go zadowolił. Zaowocowało to chęcią nauczania się języka któregoś z państw europejskich. Po poszukiwaniach wybór padł na angielski, który zaczął studiować w Memorial School w Tabrizie⁷. Dzięki temu mógł poznać kulturę Zachodu, do której od samego początku, aż po kres swojego życia odnosił się krytycznie, mimo fascynacji pewnymi jej osiągnięciami.

Po krótkim zaangażowaniu politycznym w okresie pierwszej wojny światowej i wczesnych latach powojennych, Kasrawi obrał karierę prawniczą, początkowo jako sędzia. Z racji pełnionej funkcji dużo podróżował po kraju, dzięki czemu poznał lokalne dialekty i języki Iranu, rozwijając swoje zainteresowania lingwistyczne. W wolnym czasie oddawał się też studiom nad rodzimą historią (z czasem łącząc ją z językoznawstwem), co zaowocowało początkowo artykułami naukowymi, następnie zaś publikacjami książkowymi.

Lata trzydzieste i odejście Kasrawiego z urzędu sędziowskiego w Ministerstwie Sprawiedliwości (*Wezarat-e Adlije*) rozpoczęły nowy etap w jego życiu. W okresie tym, niemal do śmierci utrzymywał siebie i rodzinę z pracy adwokackiej⁸, przede wszystkim oddawał się jednak działalności społecznej i religijnej⁹. Opublikował dwa tomy pracy *Ajin* („Prawo”¹⁰, 1311 (1932–1933)), w której krytykował Zachód i – głównie – zauroczenie Zachodem w Persji. Następnie pierwszego dnia miesiąca *azar* 1312 r. (tj. 22.11.1933), rozpoczął wydawanie najważniejszego ze swoich czasopism, „Pejman”¹¹ („Przymierze”). Data ta jest o tyle istotna, że stanowi zarazem początek zainicjowanego przez Kasrawiego ruchu, który z czasem nazwany został przez niego *pakdini* (‘czysta religijność’). Był on *de facto* skrajnie racjonalistyczną odmianą deizmu, kładącą przy tym znaczny (chciałoby się rzec – manichejski) nacisk na dualizm duszy (*rawan*), stanowiącej wyjątkową cechę ludzką, i pozostałych, niższych elementów, tj. ‘ciała’ (*tan*) oraz ‘życia’ (*dżan*). Te ostatnie miały łączyć człowieka ze zwierzętami, gdyż gnieździły się w nich niskie instynkty. Najważniejszą z cech duszy była, zdaniem Kasrawiego, mądrość (*cherad*), rozróżniająca dobro i zło, prawdę i fałsz itd. Wyrokom jej należało poddać się całkowicie, jeśli chciało

⁶ Ahmad Kasravi, Mohammad Amini, *Life & Time of Ahmad Kasravi*, Ketab Corp., Los Angeles 2016, s. 65nn.

⁷ A. Kasravi, M. Amini, *Life & Time...*, op. cit., s. 85–90, 116–120.

⁸ Dopiero pod sam koniec życia w związku z toczącą się przeciwko niemu sprawą sądową musiał porzucić to zajęcie; wówczas po raz pierwszy pisanie i wydawanie książek stało się jego podstawowym źródłem utrzymania.

⁹ A. Kasravi, M. Amini, *Life & Time*, passim.

¹⁰ Sam Kasrawi tłumaczył to słowo jako ‘szariat’, w związku z czym zasadne może być tłumaczenie tego tytułu jako ‘prawo boskie’.

¹¹ W późniejszych latach wydawał też inne czasopisma, takie jak dziennik, dwutygodnik, a następnie tygodnik „Parczam” („Flaga”).

się być człowiekiem prawym. Stąd grupa wyznawców Kasrawiego zaczęła się z czasem określać mianem *Azadegan* ('Ludzi prawych i wolnych')¹².

Zapoczątkowany przez Kasrawiego ruch, usilnie podkreślający religijność, pozostawał jednak w kontrze nie tylko do prozachodnich materialistów, lecz również do znacznej części dziedzictwa Wschodu. Kasrawi traktował kler szyicki jako „darmozjadów oglupiających ludzi, zarabiających na ignorancji pobożnych prostaczków”. Sam szyizm uważał zaś za oparty na fałszywych podstawach i sprzeczny zarówno z mądrością, jak i z rozumem. Z kolei sufich krytykował za nieróbstwo i otumanianie narodu. Podobnie krytyczny stosunek Kasrawi miał wobec literatury, mimo że nie uważał jej za z gruntu złą. Stanowiła ona jednak dla niego medium propagowania szkodliwych idei (np. sufickich), pozbawiona była często sensu i sprowadzała się do „czczej gadaniny”¹³.

Jak już podkreślono, kluczowe daty dla rozwoju intelektualnego Kasrawiego to ok. 1906 roku (wybuch rewolucji konstytucyjnej) i 1910 (pojawienie się Komety Halleya); oba te wydarzenia przypadają na panowanie dynastii Kadżarów (1794–1925). Choć w ciągu życia poglądy Kasrawiego podlegały ewolucji¹⁴, to w tym właśnie okresie ustalony został ich główny kierunek. Równocześnie myśliciel ten nie znał wówczas języków zachodnich na tyle, by stamtąd czerpać inspirację; w oczywisty sposób wśród jego lektur dominować musiały teksty arabskie, tureckie i, przede wszystkim, perskie¹⁵. Warto w związku z tym przyrzeć się kilku przykładom zbieżności myśli Kasrawiego z tymi, które odnajdujemy u irańskich intelektualistów okresu kadżarskiego, aby przeanalizować podobieństwo głoszonych przez nich idei, a następnie zwrócić uwagę na pewne problemy, związane z takim podejściem do omawianego zagadnienia.

PRZYKŁADY ZBIEŻNOŚCI IDEI AHMADA KASRAWIEGO

I MYŚLICIELI OKRESU KADŻARSKIEGO – POTENCJALNE ZAPOŻYCZENIA?

Jak zwróciłem już uwagę, stosunek Kasrawiego do Zachodu daleki był od zachwytu. Krytykował go za szeroko pojętą niemoralność, a przede wszystkim pychę, wywyższanie się nad resztę świata, drapieżność i pazerność. Podkreślał, że Europejczycy, uważając siebie za lepszych, przyznawali sobie prawo do podbijania i wyzyskiwania słabszych. Myśl ta sama w sobie nie była szczególnie nowa (nowatorstwo Kasrawiego tkwiło raczej w zwróceniu uwagi na zwesternizowanych Irańczyków)¹⁶. Podobne poglądy odnajdu-

¹² Słowo *azade* ma liczne znaczenia w języku perskim, np. 'człowiek wolny', 'człowiek szlachezny i prawy' (a więc mający cechy, którymi powinien wyróżniać się człowiek wolny), czy wreszcie 'Irańczyk' (por. H. Anwari (red.), *Farhang-e Feszorde-je Sochan*, Sochan, Teheran 1388 (2009–2010), t. 1, s. 31). Szerzej na temat *pakdini* w: Stanisław A. Jaśkowski, *Historian, Social Critic, Prophet – Ahmad Kasravi and His Struggle*, niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Warszawski 2015, s. 237–259.

¹³ Szerzej w: S.A. Jaśkowski, *Historian, Social Critic, Prophet*, op. cit., s. 157–236.

¹⁴ Nie miejsce tu na szersze omawianie tego zagadnienia (jak dotąd nie udało się zresztą prawidłowo rozwikłać kilku dotyczących go problemów); w dużym uproszczeniu można przedstawić te zmiany jako – z jednej strony – zmianę zasadniczej uwagi z kwestii naukowych na problematykę społeczną i radykalizację poglądów we wszelkich dziedzinach, a także stopniowe wydzielanie się *pakdini* z islamu, jak również zmianę akcentów z nacjonalistycznych na internacjonalistyczne. Więcej o nacjonalizmie i internacjonalizmie u Kasrawiego w: S.A. Jaśkowski, *Kasravi – Was He Truly the Integrative Nationalist of Iran*, op. cit.

¹⁵ A. Kasravi, M. Amini, *Life & Time*, passim.

¹⁶ Więcej o krytyce Zachodu i zwesternizowanych Irańczyków w: S.A. Jaśkowski, *Historian, Social Critic, Prophet*, op. cit., s. 125–156.

jemy bowiem u myślicieli czasów kadżarskich, szczególnie wyraźnie u Al-Afghaniego (Asadabadiego, dla którego podstawowym postulatem była walka z kolonializmem)¹⁷, czy u Mirzy Aghi Chana Kermaniego¹⁸. Ów ostatni twierdził, identycznie niemal jak kilka dekad później Kasrawi, że osiągnąwszy wiele w dziedzinie nauki i techniki, ludzie Zachodu uznali się za doskonałych, po czym powodowani chciwością zaczęli kolonizować oraz podbijać kraje Wschodu.

Ponadto sprzeciwiając się Europie, Kasrawi występował przeciwko temu, co określał mianem materializmu, propagując zarazem potrzebę racjonalnej religii, oczyszczonej z zabobonów. Podobne idee głosiła znaczna część myślicieli kadżarskich, zwłaszcza Ali Akbar Dehkhoda¹⁹ i wspomniany Kermani. W przypadku tego ostatniego uwagę zwraca zastosowanie podobnych środków literackich, co u Kasrawiego. Obaj porównywali bowiem proroków Wschodu, którzy nieśli światu prawo i religię, do lekarzy. Wyraźnie wskazywał na to Kasrawi:

Pewien człowiek ciężko zachorował, lekarz przystąpił do jego kuracji i wydał polecenia, do których trzeba się zawsze stosować. W międzyczasie kowal, wykonawszy narzędzia takie jak łopata, kilof, i siekiera wysłał je tej osobie i oczekuje, że jak wykazał się w sporządzeniu tych narzędzi, to uznają go za wyższego nad lekarza i ów człowiek będzie postępował według rozkazów kowala.

Europa z całą swoją nauką i rzemiosłem, z wszystkimi wynalazkami i odkryciami, z punktu widzenia zysków i strat świata jest jeno kowalem. (...) Jednak prorocy są lekarzami świata...²⁰

U Kermaniego odnajdujemy podobne porównanie religii do medycyny: „wszelkie zakazy obecne w religiach, dotyczące rzeczy szkodliwych, niebezpiecznych i trujących, w ogóle tego co dozwolone i zakazane, są [niejako] szariacką medycyną”²¹.

Stąd Kermani głosił hasła upadku cywilizacji zachodniej. Przykładowo w pracy *Haszt Beheszt* („Osiem rajów”, napisanej wspólnie z Szejchem Ahmadem Ruhim, wskazywał na uwiąd cywilizacji francuskiej, wynikający z osłabienia religii i moralności:

¹⁷ Nikkie Keddie, *Afgani, Jamal-al-din*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, I/5 Columbia University, New York 1983/2011, s. 481–486;

¹⁸ Ferejdun Adamijat, *Andiszeha-je Mirza Agha Chan Kermani*, Pajam, Teheran 1357 (1978–1979), s. 242–255. Mirza Agha Chan Kermani (1854–1896) – irański pisarz i myśliciel, kojarzony głównie z sekularyzmem i nacjonalizmem. Przeszedł skomplikowaną drogę duchową, poprzez ruchy heretyckie dochodząc do ateizmu, a stamtąd do panislamizmu (choć zapewne niepowiązanego z osobistą wiarą). Był pionierem darwinizmu społecznego w Iranie, a także badań nad starożytnością Persji. Powieszony za rzekomy udział w zamachu na szacha Iranu Naser ad-Dina (1896).

¹⁹ Nahid Mozaffari, *An Iranian Modernist Project: Ali Akbar Dehkhoda's Writings in the Constitutional Period*, w: Houchang E. Chehabi, Vanessa Martin (red.), *Iran's Constitutional Revolution. Popular Politics, Cultural Transformations and Transnational Connections*, Tauris, London 2010, 193–212. Ali Akbar Dehkhoda (1879–1956) – jeden z najsłynniejszych dwudziestowiecznych humanistów Iranu, myśliciel, pisarz, publicysta, znany przede wszystkim jako autor wielotomowego słownika języka perskiego.

²⁰ Ahmad Kasrawi, *Ajin*, Teheran 1311 (1932–1933), s. 30.

²¹ Mirza Agha Chan Kermani, Mohammad Dżafar Mahdżub (red.), *Sad chetabe*, Ketab Corp., Los Angeles 2006, s. 181.

...i [upadł też] naród francuski (...) jak tylko [jego] cywilizacja poczyniła postęp i pojawiło się w nim kilka osób, m.in. Wolter, Jan Jakub Rousseau, które [działały] w imię oświecenia umysłów i usunięcia zabobonów, a także weszło kilka grup takich jak nihilści, masoni, socjaliści, radykałowie i anarchiści i zepsuwszy moralność tego szlachetnego narodu, doprowadziło do tej całej rewolucji i chaosu w państwie francuskim. Mimo iż Napoleon I usiłował przywrócić wiarę chrześcijańską i bardzo starał się poprawić moralność narodu, ale znów nie udało się przezwyciężyć tej nikczemności, miałości i słabości, które opanowały były ludność, które przynosiły i nadal przynoszą gorzkie skutki kondycji tego narodu²².

Według Kermaniego i Ruhiego działo się tak ilekroć cywilizacja czyniła postęp w dziedzinie nauki i porzucała religię:

Ta smutna sytuacja wszędzie jest konsekwencją cywilizacji i pełnej urbanizacji, gdyż ludzie z natury dla prawidłowego biegu swoich myśli potrzebują trzech rzeczy, z których brak bądź słabość choćby jednej osłabia ludzką istotę (...) stąd ludzie potrzebują wiary, rozumienia i strachu, które zaspokajają [odpowiednio] siła prorocтва, filozofii i sułtanatu. Wiara jednak dotyczy spraw wyniosłych (...), których nie obejmą niedoskonałe umysły (...), rozumienie zaś poziomów, które czyste umysły mogą dobrze ogarnąć i poznać, tak jak to, że trucizna jest zabójcza, a miód leczniczy (...) Jednak strach jest dla dusz o zły, głupiej i dzikiej naturze, które nie chcą rozumieć, a zatwardziałość i nikczemność serca nie pozwala im uwierzyć (...) Póki ludzie żyli w stanie dzikim (...) nie zbywało im pod kątem wiary i strachu, brakło im jedynie rozumienia. Jednak ledwie wkroczyli w obręb cywilizacji (...), wzmacnia się ich rozumienie, słabnie zaś siła wiary i strachu, stąd też objawiają się w nich szkodliwe zepsucia tysiącokrotnie gorsze od stanu barbarzyństwa i dzikości. Tajemnym niech nie pozostanie, że jeśli rozumienie osiągnie pełnię, w sposób konieczny będą mu towarzyszyły wiara i strach.

Mowa nasza o niepełnej, wątpliwej nauce²³ jest taka, że niweczą ludzką moralność i niosą zatrącenie człowiekowi i światu (...), gdyż pod ich wpływem krótkowzroczni ludzie zaprzeczając prorokom i sprawom ostatecznym poczynają wyśmiewać księgi niebiańskie i ludzi pobożnych, a religijność nazywają zabobonem, psując tym samym moralność prostaczków (...)

Istotą cywilizacji jest bowiem jeno życie ogółu ludzkości i społeczeństwa (...) [Cywilizacja pozbawiona ducha] szybko ulega zaś zepsuciu²⁴.

Diagnoza Kasrawiego była w tym względzie niemal identyczna:

Najlepszą rzeczą, która łagodzi trudy tego świata i poprawia dobrostan ludzi, jest religia. Nic innego nie jest uczynić to, co w tej kwestii działa religia. Cokolwiek chcą powiedzieć wrogowie religii, doświadczyliśmy bezbożnictwa, które jest przyczyną nieszczęścia na świecie i wrogiem dobrobytu ludzi. (...)

Europa od dnia, kiedy poczęła czynić wynalazki i stworzyła kilka maszyn, stała się wrogiem religii i jęła podkopywać ten wielki czynnik działający dla pokoju ludzkości,

²² Mirza Agha Chan Kermani, Ahmad Ruhi, *Haszt beheszt*, Bayani Digital Publications 2001, s. 108 (150).

²³ W oryginale liczba mnoga.

²⁴ M.A.Ch. Kermani, A. Ruhi, *Haszt beheszt*, s. 108 (150) – 110 (153).

tak że bezbożnictwo jest jednym z upominków, które młodzież przywozi swoim ziomkom z podróży do Europy²⁵.

Jednym z objawów upadku cywilizacji i obyczajów była – zdaniem Kasrawiego – zwolennika przymusu małżeństwa, niska dietność:

Dziś jednym z problemów Iranu (a wręcz całego świata) jest nie branie żon przez mężczyzn. Większość młodzieży się nie żeni, a nie powstrzymuje się przy tym od przyjemności z kobietami. Nie zakładają rodzin, nie szczedzą też rodzinom szkód. Chcą dziewcząt, z którymi mogliby uprawiać miłość, a nie chcą wziąć z którąś słuźbu i żyć w sposób słuszny²⁶.

Kiedy kobieta i mężczyzna wiążą się ze sobą i wspólnie żyją, owocem tego związku i współżycia musi być wydanie potomstwa²⁷.

Podobną myśl głosił Kermani:

[Jest wręcz] tak, że od kilku lat spada liczba ludności tego kraju, gdyż ze względu na brak wiary w duchowość ludność stara się nie zawierać małżeństw, a nawet gdy zawiera, to starają się, żeby nie rodziły się z nich dzieci, a jeśli już, to najwyżej jedno albo dwa...²⁸.

Jednak krytyka wpływów europejskich, choć niezwykle istotna dla samego Kasrawiego, nie jest tym, z czego został najlepiej zapamiętany. Najbardziej znane jest jego – wspomniane już – negatywne podejście do znacznej części dziedzictwa Iranu i świata islamu, w tym nauki i religii. Również tutaj nie był jednak pierwszym, głoszącym takie idee. W kwestii literatury i nauki Wschodu podobne stanowisko zajmowali Achundzade²⁹ i Kermani; szczególnie widoczne jest to u drugiego z nich. Twierdził on wprost:

Zamysłem, dla którego tak rozwinęliśmy naszą wypowiedź o nauce jest to, że nauka zasada się na pojmowaniu korzyści i zagrożeń tego świata, a uczonym narodu jest ten filozof, który rozpoznawszy interesy i zagrożenia dla swojego narodu rozbudzi jego uspięone czucie bądź to słowem, bądź w jakikolwiek inny sposób.

Podług tego kryterium możesz dobrze zmierzyć stopień ignorancji wszystkich uczonych Iranu, spośród których – na Boga!³⁰ – ani jeden nie powiedział ani nie napisał choćby i dwóch słów przydatnych dla kondycji narodu. Jakąż to korzyść przyniosły temu udręczonemu narodowi filozofia Molli Sadry³¹, osul³² Szejcha Mortezy [Ansariego]³³, mistycyzm

²⁵ A. Kasrawi, *Ajin*, op. cit., s. 10–11.

²⁶ Ahmad Kasrawi, *Chaharan o dochtaran-e ma*, b.m.w, b.d.w., s. 28.

²⁷ Ibidem, s. 44.

²⁸ M.A.Ch. Kermani, A. Ruhi, op. cit., s. 108 (150).

²⁹ Hamid Algar, *Akundzada*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, 1/7 Columbia University, New York 1984/2011, s. 735–740; uaktualniona wersja dostępna na: <http://www.iranica-online.org/articles/akundzada-playwright> [20.01.2017]; Mirza Fathali Achundzade (znaný również jako Achundow, 1812–1878) – mieszkający na Kaukazie irańsko-azerbejdżański myśliciel, pisarz, dramaturg i ojciec perskiej krytyki literackiej; słynął z radykalnych, często ateizujących poglądów.

³⁰ Lellah al-hamd – dosł. ‘dziękujemy Bogu’.

³¹ Molla Sadra – filozof z XVI–XVII w.

³² Osul, usul – zasady i fundamenty jurysprudencji szyickiej.

³³ Morteza Ansari – prawnik szyicki z XVIII–XIX w.

Szejcha Ahmada³⁴, Bajan³⁵ Baba, feghh Szejcha Mohammada Hasana [Nadžafiego]³⁶! Ani nie zwiększyły bogactwa rządu, ani wygody i dobrobytu narodu, ani nie zapobiegły szkodom wyrządzanym przez Rosję i Anglię; dzień po dniu ich bieda i ubóstwo powiększa się, a udręka i poníženie wzrasta, są więc oni (tj. ci uczeni) ignorantami³⁷.

Podobny sposób rozumowania odnajdujemy u Kasrawiego. Kryterium, według którego oceniał on naukę, kulturę czy religię, było to, czy mogą one zapobiec nieszczęściom ludu, wśród którego są rozpowszechniane. Stąd krytykował koncepcje, które w średnio-wiecznej Persji głosili sufi; owi święci mężowie nie potrafili bowiem zapobiec rzeziom, dokonywanym przez mongolskich najeźdźców:

...kiedy Mongołowie przybyli do Iranu i dokonali tych wszystkich mordów i rabunków, tak że trzeba powiedzieć, że były to najcięższe dni Irańczyków, dlaczego żaden z Sufich, którzy byli wówczas we wszystkich miastach i licznie żyli podczas ludzi, nie okazał najmniejszej sztuki (tj. cudu) i mimo tych wszystkich przechwałek na temat władzy nad światem (materią) nie zabrał się do najmniejszego [nawet] czynu³⁸?

W sposób prześmiewczy podkreślał Kasrawi, że gdyby rzeczywiście sufi potrafili dokonywać niezwykłych rzeczy, to praktycznie nastawieni do życia Europejczycy zamiast uniwersytetów i szpitali budowałiby *changhahy*³⁹.

Kryterium to – tj. praktyczne podejście do nauki i kultury – odnajdujemy również u Achundzadego, dla którego w literaturze nadrzędna była treść dzieła, nie zaś jego forma. Oczywiście w idealnej sytuacji oba te elementy powinny stać na najwyższym poziomie, jak np. u Ferdousiego⁴⁰, treść dzieła może jednak rekompensować inne niedociągnięcia, jak np. u Moulawiego (Rumiego)⁴¹. Podobne podejście reprezentował Kasrawi, który traktował poezję jako mowę ozdobną, ocenianą przede wszystkim pod kątem treści, nie zaś figur retorycznych⁴².

Również pomysł Kasrawiego, aby przyjąć dla języka perskiego alfabet łaciński jako prostszy do nauczania, nie był niczym oryginalnym; przed nim idee zmiany zapisu postulowali choćby Achundzade (który jednak skłaniał się raczej ku modyfikacji alfabetu arabskiego) i Mirza Malkom Chan⁴³.

³⁴ Zapewne chodzi o Ahmada Ghazalego, mistyka z wieku XI.

³⁵ *Bajan* ('Wypowiedzenie') – jedno z podstawowych pism religijnych Babistów.

³⁶ Mohammad Hasan Nadżafi – prawnik szyicki z XVIII–XIX w.

³⁷ M.A.Ch. Kermani, M.Dż. Mahdżub, op. cit., s. 64n.

³⁸ Ahmad Kasrawi, *Farhang ast ja nejrang*, b.m.w., b.d.w., s. 7.

³⁹ Ibidem, s. 8; *changhah/chaneegah* – 'miejsce spotkań i często zamieszkania sufich'.

⁴⁰ Abu al-Ghasem Ferdousi (ok. 940–1020) – najwybitniejszy perski poeta epicki, twórca *Szahnama* ('Księgi królewskiej').

⁴¹ Moulana Dżalaloddin Rumi (Moulawi, 1207–1273) – słynny perski poeta i mistyk, autor m.in. *Masnawi-je Ma'nawi* ('Masnawi o sprawach ducha'). Iradj Parsinejad, *Mirza Fath Ali Akhundzadeh and Literary Criticism*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokio 1988, s. 34nn.

⁴² S.A. Jaśkowski, *Historian, Social Critic, Prophet*, op. cit., s. 120–124; Ahmad Kasrawi, *Dar piramun-e adabijat*, b.m.w, b.d.w, passim; Mohammad Ali Jazayeri, *Ahmad Kasrawi and the Controversy over Persian Poetry. I. Kasrawi's Analysis of Persian Poetry*, „International Journal of Middle East Studies” 1973, nr 2, s. 190–203.

⁴³ H. Algar, op. cit., passim; Mirza Malkom Chan (1833–1908) – irański myśliciel, dyplomata i działacz polityczny pochodzenia ormiańskiego, zwolennik reform, twórca m.in. *Faramuschan*

Jak więc wykazaliśmy w powyższym krótkim zestawieniu, wiele koncepcji uznawanych za typowe dla Kasrawiego odnajdujemy również u wcześniejszych od niego myślicieli okresu kadżarskiego. Nie wydaje się więc bezzasadne przyjąć, że to od nich zaczerpnął jeśli nie swoje idee, to przynajmniej inspirację do nich. Co więcej podobieństwo pewnych obserwacji Kasrawiego i zwłaszcza Kermaniego zdaje się sugerować, że to właśnie od niego uczony z Tabrizu przejął pewne poglądy. Takie jednak spojrzenie na zagadnienie wiąże się z pewnymi wątpliwościami.

PROBLEM USTALENIA ŹRÓDEŁ KONCEPCJI KASRAWIEGO

Na zbieżność wielu poglądów Kasrawiego i Kermaniego zwracano uwagę już wcześniej⁴⁴. Problem polega jednak na tym, że sam Kasrawi zdecydowanie zaprzeczał wpływom starszego myśliciela na własne koncepcje. Podkreślał przy tym większe i mniejsze różnice między ich poglądami, zwłaszcza dotyczącymi sfery religijnej. Kermani przychylił się bowiem zarówno do idei babistycznych⁴⁵, jak i ateistycznych, a pod koniec życia panislamistycznych. Kasrawi zaś zawsze określał się jednoznacznie jako osoba wierząca (muzułmanin). Chcąc uznać znaczący wpływ Kermaniego na Kasrawiego, musielibyśmy więc przyjąć, że myśliciel z Tabrizu miał się z prawdą. Tymczasem różne osoby mogą niezależnie od siebie dojść do podobnych koncepcji⁴⁶.

Podobnie zaprzeczał Kasrawi uwagom, jakoby konkretne pomysły zaczerpnął od babistów lub bahaitów. Należy zatem zważyć, że obie te religie uważał za z gruntu fałszywe, a jedną ze swoich prac poświęcił ich krytyce (*Baha'igari*, 'Bahaizm'). Jednocześnie w dwutygodniku *Parczam* częsty temat stanowiły właśnie polemiki z bahaitami i opisy wzajemnej niechęci⁴⁷.

Kolejny problem stanowi fakt, że w pracach o charakterze ideologicznym Kasrawi z reguły nie podawał źródeł swojej inspiracji, konkretnych autorów czy książek; wskazywał na to natomiast w dziełach historycznych. W okresie formatywnym w swoich dziełach wspominał przede wszystkim prace Talebowa⁴⁸ i *Sajahatname-je Ebrahim Bejg*

('Domu Zapomnienia', organizacji paramasońskiej), wydawca gazety *Ghanun* („Prawo”), w której postulował m.in. kodyfikację prawa. Wokół niego skupiała się znaczna część reformistów okresu kadżarskiego.

⁴⁴ Kamran M. Dadkhah, *Ahmad Kasravi on Economics*, „Middle Eastern Studies” 1998, nr 2, s. 41–44, F. Adamijat, op. cit., 210–211, Iraj Parsinejad, *Ahmad-e Kasrawi wa naghd-e adabi*, „Iran Nameh” 1993, nr 2, s. 481–504.

⁴⁵ Babizm – synkretyczny nurt religijny założony przez Sejjeda Alego Mohammada Sziraziego zwanego Babem – ‘bramą’ (1819–1850), skupiający się przede wszystkim na kwestii postępującego objawienia, pokoju na świecie itp. Z czasem w ramach tego ruchu wyrósł bahaizm (założony przez Baha’ollaha (1817–1892), co doprowadziło do rozłamu w nowej wierze i krwawych starć. Obie grupy są właściwie od momentu powstania dyskryminowane w Iranie.

⁴⁶ F. Adamijat, op. cit., 210n.

⁴⁷ Wart podkreślenia jest jednak fakt, że znaczną część wyznawców *pakdini* stanowili byli bahaici; w dodatku niektórzy spośród nich, wykluczeni z grupy *Azadegan* lub sami z niej rezygnujący, wrócili następnie do bahaizmu. Zdaje się to sugerować, że obie religie trafiały do podobnego rodzaju odbiorców. Oprócz tego patrz: S.A. Jaśkowski, *Historian, Social Critic, Prophet*, op. cit., s. 215–236.

⁴⁸ Abdorrahman Talebow Tabrizi (1834–1911) – irański kupiec, intelektualista i popularyzator nauki działający w Rosji. Jednym z najbardziej znanych jego dzieł było *Ketab-e Ahmad* („Księga Ahmada”), będąca luźnym tłumaczeniem *Emila Rousseau*.

(„Księga podróży Ebrahima Bejga”) Zejnolabedina Maraghe’ijego⁴⁹, a pobieżnie Asadabadiego i Malkom Chana. Pierwszy z wymienionych autorów zajmował się jednak przede wszystkim tematyką popularnonaukową (choć nie tylko), drugi zaś przedstawiał ciężką sytuację Irańczyków i upadek Persji w okresie bezpośrednio poprzedzającym rewolucję konstytucyjną. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że w *Tarich-e Maszrute-je Iran* („Historii Rewolucji Konstytucyjnej”) Kasrawi zdecydowanie krytykował Talebowa za jego postawę w okresie przemian w Persji. Twierdził bowiem:

Talebow żył wówczas we Władykaukazie i wybrano go [do pierwszego Madżlesu] tylko w imię jego wcześniejszych wysiłków i pism. Jednak teraz obruszył się i nie radował go ten ruch i staranie Irańczyków. Jest tak w przypadku wielu osób, które działając na pewnej ścieżce dotrą do jakiegoś miejsca, [że] później stają się zniechęcone i zawracają. Talebow należał do takich osób i okazywał wówczas urazę.

(...)

Ludzie okazali uznanie dla jego starań, on zaś czynił im te bezmyślne zarzuty. Co gorsza, pod tym samym pretekstem pan Talebow nie przybył do Teheranu i w takim czasie, kiedy doświadczony uczoney mógł uczynić narodowi najwięcej dobra, usunął się na stronę⁵⁰.

Przywołany tekst wskazuje więc na to, że Kasrawi z pewnością nie uważał się za duchowego spadkobiercę Talebowa. Z kolei wychwalając podejście Al-Afghaniego (Asadabadiego) do kwestii modernizacji krajów Wschodu, krytykował go jednocześnie za zbytne skupianie się na sobie, a także negatywnie oceniał sposób jego działania i swoisty kult jednostki, występujący wśród jego zwolenników:

Sejjed [Dżamaloddin] był mężem odważnym, krytykował samowładztwo szacha i interesowność Amina As-Soltama oraz budził w ludziach uczucia i podburzał ich, i ludzie się wokół niego zgromadzili. Rzecz w tym jednak, że działania sejjeda Dżamaloddina nie przyniosły właściwego skutku, a jego uczniowie mówiąc o nim popadli w przesadę.

Sejjed powstał do wielkiego dzieła, ale nie poznał metody jego [realizacji], nigdy też o sobie samym nie zapomniał. W takiej działalności pierwszym krokiem jest zapomnieć siebie. Gdyby sejjed, zamiast udawać się na ten czy inny dwór, działał w całości na rzecz budzenia ludzi i oczyszczania ich myśli, osiągnąłby lepszy skutek⁵¹.

Stosunek Kasrawiego do Malkom Chana również nie był jednoznacznie pozytywny. Chwaląc go za przenikliwość polityczną, raczej krytycznie podchodził do jego przyna-

⁴⁹ Zejnolabedin Maraghei (1840–1910) – irański kupiec działający głównie w Turcji Osmańskiej, znany przede wszystkim jako autor *Księgi podróży Ebrahima Bejga*. Dzieło to opisuje dzieje Ebrahima Bejga, postaci fikcyjnej, syna bogatego kupca z Iranu mieszkającego w Egipcie. Tytułowy bohater wychowany został w skrajnym kulcie nigdy nie widzianej ojczyzny, którą uważał za raj na ziemi, w związku z czym szokiem jest dla niego podróż do kraju przodków, któremu zdecydowanie bliżej do piekła.

⁵⁰ Ahmad Kasrawi, *Tarich-e Maszrute-je Iran*, Amir Kabir, Teheran 2537 (1978–1979), t. 1, s. 190n.

⁵¹ A. Kasrawi, *Tarich-e Maszrute*, op. cit., t. 1, s. 11; co ciekawe, podobną konstatację odnajdujemy w ostatnim z listów samego Al-Afghaniego (Asadabadiego); por. Sejjed Dżamaloddin Asadabadi, Sejjed Hadi Chosrouzahi (red.), *Nameha wa asnad-e sijasi-tarichi*, Szorugh, Ghom 1379 (2000–2001), s. 152.

leżności do masonerii⁵². Z kolei niektórych uczonych, głoszących konieczność przemian w kraju, w tym reformy alfabetu, nie wymieniał (np. Achundzadego).

Sprawę komplikuje też obecność poglądów zbliżonych do głoszonych przez Kasrawiego w dziełach, na których niemal na pewno się nie wzorował. Dobry przykład stanowią tu *Pamiętniki Osiolka* Sophie de Segur⁵³, w tłumaczeniu perskim wzbogacone o obszerny komentarz społeczny. Odnajdujemy tam zarówno krytykę sufizmu, z której tak słynął Kasrawi, jak również porównanie bogactwa wsi i miasta, niemal identyczne do tego, które odnajdujemy w *Kar o pisze wo pul* („Praca, rzemiosło i pieniądź”) Kasrawiego. Ten bowiem napisał:

Jeśli zapytacie ludzi: „wieś jest bogatsza czy miasto?”, powiedzą: „miasto, ponieważ w nim wiele pieniędzy, różnorodne i liczne towary, wysokie i piękne pałace... we wsi tego nie ma.” Podczas gdy w rzeczywistości jest przeciwnie i wieś ze swoimi gruntami i wodami jest bogatsza od miasta. [Jest tak] z tego powodu, że gdyby uciąć kontakt między ludnością wiejską i miejską, wpływ tego na życie wsi byłby nieznaczny, a w każdym razie nie miałyby ona problemów. Mieszczanie doświadczyliby jednak głodu i bezradności i popadli w kłopoty⁵⁴.

W *Pamiętnikach Osiolka* odnajdujemy zaś następujący fragment:

Każdy lud i plemię lub rodzina i osoba, podczas gdy zajmują się uprawą roli, hodowlą zwierząt i rzemiosłem, które są potrzebne do życia, między innymi przędzeniem wełny i bawełny oraz ich tkaniem w celu wykonania ubrań, żyją w pełni szczęścia i pomyślności. O ile jeśli chodzi o posiadanie cennych monet są ubodzy, to jednak nigdy nie opanuje ich prawdziwe ubóstwo i nędza, ponieważ sami⁵⁵ przygotowują [rzeczy] potrzebne do życia, na które wymienia się srebro i złoto. Nigdy też nie wyobrażają sobie, że umarliby z głodu, zimna, braku ubrań i domu.

Kiedy jednak człowiek odetnie się od ziemi, która jest mu niczym mamka i żywicielka oraz oddali się od naturalnych bogactw, które Stwórca dał mu w celu zapewnienia życia, i wzgardzi pieczonym chlebem, różnorodnymi owocami, nabiałem, zwierzętami jadalnymi, ptactwem i leśną⁵⁶ dziczyzną, smakowitymi rybami z rzek i jezior, porzuci pustkowie, wsię i pola uprawne, a skryje się za murami miasta, wówczas nie może już z łatwością sięgnąć do tego magazynu żywności roślinnej i zwierzęcej, ani z łatwością uzyskać rzeczy potrzebne do życia i z nich korzystać⁵⁷.

⁵² A. Kasrawi, *Tarich-e Maszroute*, op. cit., t. 1, s. 10n.

⁵³ Pierwsze wydanie perskie ok. 1888–1889; dzieło to funkcjonuje pod wieloma tytułami, m.in. *Mantegh al-wahsz* („Mowa zwierzęcia”), *Kharname* („Księga osła”) czy wreszcie *Biografi i wa chaterat-e jek char* („Biografia i wspomnienia pewnego osła”). Tłumaczem, albo raczej szefem zespołu tłumaczy był wykształcony na zachodzie, ale związany ze środowiskiem dworskim E'temad as-Saltane (1943–1896), będący zwolennikiem modernizacji, ale nie liberalizacji kraju; zastąpił m.in. jako pomysłodawca i pierwszy szef cenzury w Iranie.

⁵⁴ Ahmad Kasrawi, *Kar o pisze wo pul*, b.m.w., b.d.w., s. 23.

⁵⁵ Pers. *chod*. W tekście pojawia się *chosz* ‘szczęśliwy, dobr’, jednak wydaje się być to błędem redakcyjnym.

⁵⁶ Pers. *džangali*. W tekście pojawia się *džangi* ‘wojenną’, co stanowi oczywisty błąd drukarski.

⁵⁷ Sophie de Segur, E'temad as-Saltane, *Biografi wa chaterat-e jek char*, Markaz-e Enteszarat-e Melli-je Iran, Teheran b.d.w., s. 34n. Uwagi te zostały dodane w tłumaczeniu perskim; por. Sophie de Segur, Bożena Sęk (tłum.), *Pamiętniki osiolka*, Alfa Warszawa 1992, s. 32.

Oczywiście w obu tych przypadkach widoczna jest inspiracja twórczością Rousseau, a także fizykalistami. Wskazuje się przy tym zazwyczaj, że poglądy te Kasrawi zaczerpnął za pośrednictwem Kermaniego, bądź z opowiadania Bernardina de Saint Pierre'a *Kawiar-nia w Suracie*. Tymczasem fakt, że oba fragmenty są niemal identyczne, wcale nie musi oznaczać, że dzieło późniejsze opierało się na wcześniejszym. Kasrawi nie wspominał bowiem nigdy o inspiracji *Pamiętnikami Osiolka*, ich perskim tłumaczem był E'temad as-Saltane, a Kasrawi będąc przeciwnikiem fikcji w literaturze po prostu nie czytał bajek.

Kolejnym problemem w poszukiwaniu źródeł poglądów Kasrawiego jest to, że większość (jeśli nie wszystkie) z nich wywieść można z założeń jego własnego systemu. Przykładowo, odrzucenie przez niego mistycznych elementów dziedzictwa Wschodu mogło wprost wynikać z racjonalistycznych pobudek, które nakazywały wszystko poddawać dyktatowi rozumu i mądrości, a jeden z podstawowych zarzutów wobec sufich odnosił się do potępiania przez nich rozumu⁵⁸. Szyizm również był potępiany m.in. ze względu na obecność w nim różnorodnych rytuałów, które szerzyły zabobon i nie służyły żadnym doczesnym celom. Zajmowanie się nimi sprzeczne było więc z mądrością, gdyż zachowania nie przynoszące korzyści nie pozwalały oddawać się pożytecznej aktywności⁵⁹. Z kolei krytyczny stosunek do Europy spowodowany był tym, że panował w niej materializm, zaprzeczający dwoistej naturze człowieka i istnieniu Boga, co prowadziło do ubóstwa i wojen, które w ocenie mądrości są bezsprzecznie złe⁶⁰.

O ile więc można wskazać na pewien wpływ intelektualistów okresu kadżarskiego na myśl Kasrawiego, szczególnie wyraźny w przypadku dzieł Kermaniego, o tyle trudno jest jednoznacznie określić, że poglądy Kasrawiego zostały wyraźnie ukształtowane poprzez prace jednego konkretnego autora. Podobne do siebie idee były bowiem obecne w wielu tekstach tamtego okresu, często takich, o których Kasrawi wyraźnie nie wspominał, mimo iż prawdopodobnie miał do nich dostęp. Nie ulega też wątpliwości, że znaczny wpływ mogły wywrzeć nań czytane w gazetach artykuły – tu zaś mamy dodatkowo do czynienia z problemem polegającym na tym, że oprócz prasy perskiej Kasrawi czytał też publikacje tureckie i arabskie (w późniejszym okresie pisywał nawet do wydawanego w Sydonie *Al-Irfan*). Co więcej, kiedy tylko sugerowano Kasrawiemu, że jakąś częśćkę swojego systemu zaczerpnął od kogoś innego, spotykało się to z jego zdecydowanym zaprzeczeniem.

Rozwiązania tego problemu możemy poszukiwać w podobieństwie poglądów wielu ówczesnych autorów. Stąd zamiast zaliczać ich do poszczególnych nurtów ideologicznych, określano ich zwykle wspólnym mianem *azadichah* ('pragnący wolności'). Istotne jest zatem nie to, od kogo mógł Kasrawi zaczerpnąć swoje poglądy, bądź pod czyim wpływem mogły się one ukształtować, lecz to, że koncepcje te wyrastały z ogólnej atmosfery intelektualnej drugiej połowy panowania Kadżarów. Nawet więc, jeśli Kasrawi sam doszedł do głoszonych tez, to możemy go ulokować intelektualnie jako partnera myślicieli dziewiętnastowiecznego Iranu. Wydaje się to tym bardziej zasadne, że nieszczególnie zajmowały go problemy nurtujące inteligencję czasów Pahlawich, np. kwestie socjali-

⁵⁸ Ahmad Kasravi, Mohammad Amini, *Sufism*, Ketab Corp., Los Angeles 2014, *passim*.

⁵⁹ Ahmad Kasravi, Mohammad Amini, *Shi'ism*, Ketab Corp., Los Angeles 2011, *passim*. Kasrawi był tu niekonsekwentny; niektóre działania uważał bowiem za obojętne. Problem ten znika jednak, kiedy uświadomimy sobie, że owe neutralne akcje były *de facto* pożyteczne, jedynie korzyści z nich nie były oczywiste ani prędkie, do działań takich zaliczał np. czytanie książek historycznych, zajmowanie się kaligrafią czy też malarstwem.

⁶⁰ Por. m.in. A. Kasrawi, *Ajin*, op. cit., *passim*.

zmu. Dla uczonego z Tabrizu doświadczeniem pokoleniowym była bowiem rewolucja konstytucyjna, stanowiąca niejako szczyt dążeń myślicieli kadżarskich.

Należy więc stwierdzić, że Kasrawi był nie tylko pod wpływem atmosfery tamtych czasów, ale wręcz krążące wówczas idee doprowadził do ekstremum, niemal ignorując to, co w latach późniejszych stanowiło temat dyskusji intelektualistów. W związku z tym, mimo iż jego prace naukowe wyprzedzały epokę, jeśli wziąć pod uwagę badania nad dziejami Iranu, to jako filozof (choć sam odżegnywał się od tego miana) był raczej ostatnim – a zarazem najbardziej radykalnym – Irańczykiem wieku dziewiętnastego, aniżeli człowiekiem swoich czasów.

BIBLIOGRAFIA

- Adamijat Ferejdun, *Andiszeha-je Mirza Agha Chan Kermani*, Pajam, Teheran 1357 (1978–1979).
- Algar Hamid, *Akundzada*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, I/7, Columbia University, New York 1984/2011, s. 735–740; uaktualniona wersja dostępna na: <http://www.iranicaonline.org/articles/akundzada-playwright> [20.01.2017].
- Asadabadi Sejjed Dżamaloddin, Sejjed Hadi Chosrouszahi (red.), *Nameha wa asnad-e sijasi-tarichi*, Szorugh, Ghom 1379 (2000–2001).
- Dadkhah Kamran M., *Ahmad Kasravi on Economics*, „Middle Eastern Studies”, 1998, nr 2, s. 37–59.
- De Segur Sophie, Sęk Bożena (tłum.), *Pamiętniki osiołka*, Alfa, Warszawa 1992.
- De Segur Sophie, E'temad as-Saltane, *Biografi wa chaterat-e jek char*, Markaz-e Enteszarat-e Melli-je Iran, Teheran b.d.w.
- Jaśkowski Stanisław Adam, *Ahmad Kasravi – pierwsza ofiara rewolucji*, „Przegląd Orientalistyczny” 2011, nr 1–2, s. 77–85.
- Jaśkowski Stanisław Adam, *Kasravi – Was He Truly the Integrative Nationalist of Iran*, w: M. Michalak, M. Rodziewicz (red.), *In Quest of Identity. Studies on the Persianate World*, Dialog, Warszawa 2015.
- Jaśkowski Stanisław Adam, *Historian, Social Critic, Prophet – Ahmad Kasravi and His Struggle*, niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Warszawski 2015.
- Jazayery Mohammad Ali, *Ahmad Kasravi and the Controversy over Persian Poetry. I. Kasravi's Analysis of Persian Poetry*, „International Journal of Middle East Studies” 1973, nr 2, s. 190–203.
- Kasravi Ahmad, Amini Mohammad, *Life & Time of Ahmad Kasravi*, Ketab Corp., Los Angeles 2016.
- Kasravi Ahmad, Siegel Evan (tłum.), *History of the Iranian Constitutional Revolution*, Mazda Publishers, Costa Mesa 2006.
- Kasrawi Ahmad, *Farhang ast ja nejrang*, b.m.w., b.d.w.
- Kasrawi Ahmad, *Ajin*, b.m.w., b.d.w.
- Kasrawi Ahmad, *Dar piramun-e adabijat*, b.m.w., b.d.w.
- Kasrawi Ahmad, *Kar o pize wo pul*, b.m.w., b.d.w.
- Kasrawi Ahmad, *Chaharan o dochtaran-e ma*, b.m.w., b.d.w.
- Kasrawi Ahmad, *Tarich-e Maszrute-je Iran*, Amir Kabir, Teheran 2537 (1978–1979).
- Kasrawi Ahmad, Amini Mohammad, *Sufism*, Ketab Corp., Los Angeles 2014.
- Kasrawi Ahmad, Amini Mohammad, *Shi'ism*, Ketab Corp., Los Angeles 2011.
- Keddie Nikkie, *Afgani, Jamal-al-din*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, I/5, Columbia University, New York, 1983/2011, s. 481–486; uaktualniona wersja dostępna na: <http://www.iranicaonline.org/articles/afgani-jamal-al-din> [20.01.2017].
- Kermani Mirza Agha Chan, Mahdżub Mohammad Dża'far (red.), *Sad chetabe*, Ketab Corp., Los Angeles 2006.
- Kermani Mirza Agha Chan, Ruhi Ahmad, *Haszt beheszt*, Bayani Digital Publications 2001.
- Manafzadeh Alireza, *Ahmad Kasravi. L'homme qui voluait sortir l'Iran de l'obscurantisme*, l'Harmattan, Paryż 2004.

- Mozaffari Nahid, *An Iranian Modernist Project: Ali Akbar Dehkhoda's Writings in the Constitutional Period*, w: Houchang E. Chehabi, Vanessa Martin (red.), *Iran's Constitutional Revolution. Popular politics, cultural transformations and transnational connections*, Tauris, London 2010, s. 193–212.
- Parsinejad Iraj, *Mirza Fath Ali Akhundzadeh and Literary Criticism*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokio 1988.
- Parsinejad Iraj, *Ahmad-e Kasrawi wa naghd-e adabi*, „Iran Nameh” 1993, nr 2, s. 481–504.
- Ridgeon Lloyd, *Sufi Castigator: Ahmad Kasravi and the Iranian Mystical Tradition*, Routledge, Oxon 2006.
- Staley William Converse Junior, *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi*, niepublikowana praca doktorska, Princeton 1966.

KILKA UWAG O RUCHU KONSTYTUCYJNYM W AFGANISTANIE

ABSTRACT: The constitutional movement in Afghanistan differed from its Turkish or Iranian counterparts due to some historical features of the local political scene. Being a (semi-)tribal monarchy, Afghanistan firstly had to rebuild its political structure in order to become an absolute monarchy, before entering a new stage of development—a constitutional system. At the beginning, Abdurrahman-khan tried to consolidate his power and political position. Later, a few reformists represented by Mahmud Tarzi tried to implement modern concepts to change the political, social and economic *status quo*. In this article, some aspects of their efforts are discussed with particular reference to Abdurrahman-khan's biography (*Taj-ot-tawarikh*) and Mahmud Tarzi's manifesto (*Aya che bayad kard*).

KEYWORDS: constitution, tribal monarchy, absolute monarchy, political changes

WSTĘP

Zachęcając rodaków do wdrażania reform, które przyniosłyby Afganistanowi pożądane zmiany społeczno-polityczne, Mahmud Tarzi (1865–1933) – polityk, pisarz, tłumacz i intelektualista,¹ pytał z przekorą:

Co trzeba zatem zrobić? Wyczekiwać, aż pojawi się Zbawiciel? Bardzo dobrze! Jak należy więc go wyczekiwać? Z założonymi rękami? Nieruchomo? Zaciskając wargi, zamykając oczy? Niczym leń leżący pod morełą i wyczekujący z szeroko otwartymi ustami, aż spadnie jakiś owoc?²

Zaraz też tłumaczył, że tylko zbiorowy wysiłek całego społeczeństwa pozwoli zrealizować postulowane cele, spośród których uchwalenie konstytucji pozostawało jednym z ważniejszych³. Dla ówczesnych afgańskich reformatorów ustawa zasadnicza była nie tylko konstytutywnym aktem prawnym normującym całokształt życia społeczno-politycznego. Stanowiła również swoisty symbol zmian wdrażanych niezależnie od ponoszonych kosztów; o gotowości do poświęcenia, także życia, świadczy chociażby postać Moham-mada Sarwara-chana, który tuż przed egzekucją miał powiedzieć: „Utrata majątku, utrata życia, utrata głowy – oto pierwszy krok na drodze ku konstytucji!”⁴. Pytanie Tarziego

¹ Nasir Sahar, *Allama Mahmud-e Tarzi. Pedar-e žurnalizm-e Afqanestan*, Alazahr Kotob Chana, Peszawar 1378/1999-2000; May Schinasi, *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century. Nationalism and journalism in Afghanistan. A study of Serâj il-akhbâr (1911–1918)*, Istituto Universitario Orientale, Naples 1979.

² Mahmud Tarzi, *Aja cze bajad kard?*, w: Rawan Farhadi (red.), *Maqalat-e Mahmud-e Tarzi dar Saradz-ol-achbar-e Afqanija*, Entesarat-e Bejhaqi, Kabol 1355/1976–1977, s. 134.

³ Ibidem, s. 135nn.

⁴ Mir-Qolam M. Qobar, *Afqanestan dar masir-e tarich*, t. II, Mohammad-Ebrahim Szari'ati Afqanestani, Tehran 1390/2010–2011, s. 560.

nie straciło na aktualności i dziś, gdy, jak pisze Lutz Rzehak, rozmaite ideologie ścierają się ze sobą, walcząc o rząd dusz⁵.

Choć kwestia afgańskiego konstytucjonalizmu (*maszruta*) była już przedmiotem badań polskich orientalistów⁶, w tym artykule poruszam to zjawisko jeszcze raz, sięgając po dwa teksty: Abdurrahmana-chana i Tarziego właśnie.

ABDURRAHMAN-CHAN I *TADŻ-OT-TAWARICH*

O Abdurrahmanie-chanie (1880–1901), nazywanym “żelaznym emirem”, jeszcze za życia mówiono, że uważa się za geniusza posiadającego monopol na wszelkie talenta⁷. Gdy w 1880 r. sięgał po władzę, pokonując innych pretendentów do tronu, właściwie z marszu rozpoczął unifikację podzielonego państwa afgańskiego, organizację nowoczesnego aparatu administracyjnego czy reorganizację systemu prawnego poprzez podporządkowywanie duchowieństwa muzułmańskiego władzy centralnej. Podjął się także trudnej próby złamania niezależności politycznej plemion pasztuńskich, przesiedlając część z nich na obszary zamieszkiwane przez ludność persko- i turkijskojęzyczną⁸. O jego zdolnościach trafnej oceny przeszłych wydarzeń pod kątem przyszłych posunięć świadczy m.in. waga jaką przywiązywał do zapewnienia swojemu następcy – Habibullahowi (1901–1919) – pełnego poparcia w chwili sukcesji. To m.in. dla niego (i kolejnych emirów) przygotował autobiografię *Tadž-ot-tawarich* ('Korona historii')⁹, w której przywołał czasy swojej młodość, jedenaście lat przymusowej migracji w Taszkencie, powrót do ojczyzny i walkę o władzę. Najciekawszą część stanowi jednak rozdział *Ouza'-e ajande-je Afqanestan* ('Przyszła sytuacja Afganistanu')¹⁰ będący *quasi*-testamentem politycznym.

W wstępie emir podkreśla niemożność precyzyjnego przewidywania przyszłości, zaraz jednak wyjaśnia, że gruntowna znajomość historii jak i własne doświadczenie pozwalają mu wysuwać pewne przypuszczenia¹¹. Nakreśla zatem ważniejsze, jego zdaniem, kwestie, które przyszły władca winien brać pod uwagę, tworząc swój program polityczny: 1) zasobność Afganistanu w surowce mineralne, 2) jego handel i strukturę ekonomiczną, 3) jego położenie geograficzne, 4) specyfikę jego ludności i religii, a także 5) jego relacje z Rosją i Wielką Brytanią. Zwraca się przy tym do następców, przestrzegając ich przed powielaniem błędów poprzedników: „Moi synowie nie mogą działać tak, jak czynił to Szer Ali-chan, którego źli doradcy nakłonili do walki z Wielką Brytanią, która go zniszczyła”¹². Dawne pomyłki mają być przestrogą na przyszłość, ponieważ losy państwa zależą tylko i wyłącznie od kompetencji jego przywódcy:

⁵ Lutz Rzehak, *Doing Pashto. Pashtunwali as the ideal of honourable behaviour and tribal life among the Pashtuns*, „Afghanistan Analysts Network Thematic Report” 2011, nr 1, s. 1.

⁶ Jolanta Sierakowska-Dyndo, *Afghan Parliamentary Democracy in the Political Conception of Mohammad Daud and in the Practical Action*, Marek Mejor et al. (red), *Papers on Asia Past and Present*, WUW, Warszawa 1987, nr 1, s. 31–69.

⁷ George N. Curzon, *Tales of Travel*, Hodder and Stoughton, London 1923, s. 65.

⁸ Hasan K. Kakar, *Government and Society in Afghanistan. The Reign of Amir 'Abd al-Rahman Khan*, University of Texas Press, Austin–London 1979, s. 3nn.

⁹ Abdurrahman-chan, *Tadž-ot-tawarich. Sawaneh-e omri, safarname wa chaterat az 1747–1900*, Markaz-e Nasrijati-je Majwand, Kabul 1375/1996–1997.

¹⁰ Ibidem, s. 457–511.

¹¹ Ibidem, s. 424.

¹² Ibidem, s. 442. Szer Ali-chan (emir Afganistanu w latach 1863–1866, 1868–1878) prowadził z Londynem rozmowy na temat pomocy w przypadku ataku ze strony Rosji. Rozczarowany efektami,

Nie ma wątpliwości, że Afganistan to kraj, który bądź to stanie się bardzo silnym, sławnym królestwem, bądź też zostanie zmieciony z powierzchni ziemi. To drugie stanie się w przypadku, gdy władca zostanie niedoświadczony i słaby emir¹³.

Tekst *Tadż-ot-tawarich* należy czytać w szerszym kontekście historycznym, zwłaszcza że za sprawą upokarzającego traktatu pokojowego z Gandamaku (1879) Afganistan wkraczał w XX w. jako byt niesamodzielny (geo)politycznie. Kraj ten był bowiem reprezentowany na arenie międzynarodowej przez Wielką Brytanię, która od dłuższego już czasu rywalizowała z Rosją na Środkowym Wschodzie o wpływy m.in. ekonomiczne w ramach tzw. Wielkiej Gry¹⁴. To XIX-wieczne „zderzenie cywilizacji”, by użyć terminu Samuela P. Huntingtona, zaowocowało dla przykładu dwiema wojnami anglo-afgańskimi (1839–1841 i 1878–1880), sprawiając, że pod koniec wieku pary i elektryczności Afganistan zamknął swoje granice w obronie przed kolejną inwazją. Izolacjonizm umacniany postawami ksenofobicznymi stał się jednym ze sposobów wzmocnienia państwa od środka¹⁵. Z dzisiejszej perspektywy to odgródzenie się od świata można interpretować jako warunek *sine qua non* późniejszych zmian prowadzących do uchwalenia pierwszej afgańskiej ustawy zasadniczej(!).

MAHMUD TARZI I *AJA CZE BAJAD KARD*

W zamyśle Aburrahmana-chana zamknięcie granic miało zapobiec ponownemu wciągnięciu Afganistanu w nierówną walkę z potęgami kolonialnymi. Sprawilo jednak, że wszelkie nowinki, w tym postępowe idee polityczne, pojawiały się tu z opóźnieniem. Gdy jednak docierały, padały na żyzny grunt, zmuszając lokalne elity – podobnie jak tureckie czy irańskie – do tego, by stanęły twarzą w twarz ze społecznymi i technicznymi zdobyczami świata zachodniego obrazującymi ich własne wielowiekowe zacofanie¹⁶. Dyskusje o powodach, dla których kwitnący niegdyś świat islamu znalazł się w odwrocie, ustępując

zgodził się na zbliżenie z Sankt Petersburgiem, w wyniku czego doszło do militarnej interwencji Brytyjczyków. Zainicjował zmiany administracyjno-podatkowe w duchu europejskim, inspirowany przez Dżamaloddina al-Afghaniego (Ludwik W. Adamec, *Historical Dictionary of Afghanistan*, The Scarecrow Press, Metuchen NJ – London 1991, s. 218n; M.-Q.M. Qobar, op. cit., s. 557). Niechęć Abdurrahmana-chana do Szera Alego-chana wynikała m.in. z odmiennego rozumienia dostępu do edukacji. Dla Abdurrahmana-chana winna ona pozostać domeną elit, podczas gdy al-Afghani (a za nim w przyszłości Tarzi i syn emira – Habibullah) widział w powszechnym szkolnictwie sposób na zrównanie cywilizacyjne świata islamu z Zachodem (Asta Olesen, *Islam and Politics in Afghanistan*, Curzon Press, Richmond 1995, s. 99).

¹³ Abdurrahman-chan, op. cit., s. 426. Przymiotnik „słaby” określa tu nie przywary charakteru, lecz zależność władcy od pasztuńskiej arystokracji plemiennej, która od początku istnienia państwa afgańskiego dzieliła między siebie wpływy w myśl powiedzenia: *tura da Ghildzo da, paczaji da Durrano* „odwaga należy do Ghilzajów, królestwo do Durranych”. Jej siły nie zdołał przełamać ani Ahmad-szach (1747–1772), ani jego syn – Timur-szach (1772–1793), przenosząc stolicę z pasztuńskiego Kandaharu do bardziej kosmopolitycznego Kabulu, ani żaden późniejszy emir (Hasan K. Kakar, op. cit., s. 7).

¹⁴ Peter Hopkirk, *Wielka Gra*, Zysk i S-ka, Poznań 2006.

¹⁵ Thomas Barfield, *Afghanistan. A Cultural and Political History*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2010, s. 165.

¹⁶ Abdolhaj Habibi, *Pa Afqanestan ki da maszrutijat qurdzang*, Da Chuszał Farhangi Tolana au da Dżawaharalal Nehru Pohantun Paszto Canga, Kabul 1382/2003–2004, s. 7nn.

cywilizacji europejskiej¹⁷, były od dawna udziałem muzułmańskich myślicieli m.in. Dżamaloddina al-Afghaniego (1838–1897) czy Mirzy Jusofa-chana Tabriziego Mostaszaroddoulego (1813–1895) – autora *Traktatu zatytułowanego „Jedno słowo”*¹⁸. Lektura tego i innych zaangażowanych politycznie pism pozwala wychwycić powtarzające się uniwersalne pytanie o przyczyny zapaści społecznej, politycznej, ekonomicznej czy kulturowej: „Co się właściwie stało?”¹⁹, „Kto jest temu winien?”²⁰ oraz: „Co należy zrobić, by zmienić ten stan rzeczy?”.

W takim też stylu problem formuje Tarzi w tytule swojego manifestu *Aja cze bajad kard* („Co należy zrobić?”); być może słowo „manifest” jest nadużyciem, zwłaszcza że całość stanowi pobieżne omówienie dziejów Turcji, Iranu i Afganistanu wsparte analizą anachroniczności cywilizacyjnej islamu²¹. Jak w innych własnych esejach, tak i w tym autor przedstawia rozwiązania, które jego zdaniem pozwoliłyby zniwelować istniejące różnice, przekształcając Afganistan w awangardę państw nowoczesnych. Nadzieję na zmiany widzi on w postępowej lekturze Koranu, rozwoju naukowo-technicznym czy wreszcie w odbudowie potencjału militarnego²². Panislamski i antykolonialny ciężar ideologiczny tekstu ujawnia *ergo* wpływ jaki na autora miał al-Afghani, którego poznał on w Turcji, dokąd udał się jako młody człowiek wraz z ojcem – Qolamem Mohammadem-chanem (1830–1900) na wymuszoną przez Abdurrahmana-chana emigrację.

Co ciekawe, myśl polityczna Tarziego zbiega się w niektórych punktach z poglądami Abdurrahmana-chana, np. w kwestii potrzeby integracji społeczeństwa afgańskiego czy powrotu świata muzułmańskiego do ideałów wspólnoty religijnej (*ummy*): „By uzdrowić państwo i osiągnąć niepodległość potrzebujemy jedności. Moim zdaniem, jedność pokona każdą siłę”²³. Już chociażby z tego powodu można jego rozprawę uznać za tekst programowy reformatorów, którzy doprowadzili w latach 20. XX w. do uchwalenia pierwszej afgańskiej ustawy zasadniczej. Jest to także tekst, który znajdzie swoje urzeczywistnienie w imponującym programie reform Amanullaha-szacha (1919–1929) składającym się z aż stu punktów i obejmującym praktycznie wszystkie dziedziny życia²⁴.

¹⁷ Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. II, Dialog, Warszawa 1998, s. 63nn.

¹⁸ Mirza Jusof-chan Tabrizi Mostaszaroddoule, *Traktat zatytułowany „Jedno słowo”*, w: Anna Krasnowolska, Renata Rusek-Kowalska, Marcin Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, WUJ, Kraków 2014, s. 11–28.

¹⁹ Bernard Lewis, *Co się właściwie stało? O kontaktach zachodu ze światem islamu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 9.

²⁰ Ibidem, s. 180.

²¹ M. Tarzi, op. cit., s. 117–160.

²² Ibidem, s. 155–159. Na podobne poglądy natrafiamy w *Elm wa islamijat* („Nauka i islam”), dlatego oba teksty warto czytać razem (Mahmud Tarzi, *Elm wa islamijat*, w: Rawan Farhadi (red.), op. cit., s. 161–282). Tarzi polemizuje tu z zarzutami wysuwanymi przez badaczy europejskich o braku zgodności między islamem a nauką. Przywołuje te ustępy z Koranu, które jego zdaniem zachęcają wiernych do uprawiania nauki jako formy religijnego obowiązku. Główna część to apel do muzułmanów, w którym podkreślono, że bez rozwoju edukacji i nauki niemożliwym będzie odzyskanie dawnej świetności.

²³ M. Tarzi, op. cit., s. 139. Wieloetniczność wymagała stworzenia wspólnej dla wszystkich Afgańczyków tożsamości, w tym językowej. Zdaniem Tarziego taką rolę miało odegrać paszto (Nadźm Kawijan, *Sargozaszt-e zaban-e farsi dar sad sal-e pasin dar Afqanestan wa Tadżikestan wa czand maqale-je digar*, Enteszarat-e Foruqi, Köln 1394, s. 15–24). Początki modernizacji Afganistanu to okres, gdy rodzi się także nowoczesny pasztuński nacjonalizm. Zaowocuje on w postaci konkretnych zapisów konstytucji z 1964 r. uznającej paszto za język narodowy.

²⁴ Leon B. Poullada, *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919–1929*, Cornell University Press, Ithaca–London 1973, s. 70–79.

W STRONĘ MONARCHII ABSOLUTNEJ

Tadž-ot-tawarich (a dokładniej *Ouza'-e ajande-je Afqanestan*) to wizja monarchii absolutnej, w której nie ma miejsca na ustawę zasadniczą pisaną przez społeczeństwo i ograniczającą swobodę działania władzy centralnej. Pamiętać należy, że sytuacja Afganistanu była różna od Turcji czy Iranu. W ich przypadku władza wynikała z tradycji rządów autokratycznych (*classical Islamic model*). W tym modelu źródłem władzy sułtana czy szacha jest Bóg, a jej pośrednikami na ziemi – kolejno Prorok Muhammad, pierwsi kalifowie i *ulamowie*, tj. duchowni muzułmańscy:

Bóg → prorok / kalifowie → *ulama* → **sultan** / **szach**²⁵.

Tymczasem rządy szachów i emirów Afganistanu opierały się na porozumieniu zawartym przez przedstawicieli pasztuńskich plemion. Dzięki niemu stali się oni inherentną częścią aparatu państwowego, cieszyli się znacznymi prerogatywami opiniotwórczym czy wykonawczymi, a równocześnie zachowali szeroką autonomię polityczno-ekonomiczną²⁶. Jak tłumaczy Asta Olesen, w tym egalitarnym modelu rządów (*tribal state model*):

Bóg → prorok / kalifowie → plemiona → **emir**²⁷,

przywódcy plemienni zastąpili duchownych, zajmując pozycję równą pozycji emira²⁸.

Symbolem zależności władzy centralnej od arystokracji plemiennej jest przebieg obrad, których celem był wybór nie tyle „króla” (choć taki tytuł będzie on nosił) co „przywódcy” Pasztunów pozostającego *primus inter pares*²⁹. Choć do tej godności pretendowało wielu znamienitych kandydatów, powierzono ją Ahmadowi-chanowi³⁰. Liderzy doszli bowiem do wniosku, że „skoro Ahmad-chan należy do pomniejszego plemienia [Sadozaj – MMK], nie będzie dla nich problemem usunięcie go z tronu w przypadku, gdyby chciał ich nadmiernie kontrolować”³¹. Wprawdzie rada plemienna (*dżirga*) kładzie szczególny nacisk na nominalną równość wszystkich uczestników³² i oficjalnie każdy z kandydatów ma

²⁵ A. Olesen, op. cit., s. 64.

²⁶ T. Barfield, op. cit., s. 161n.

²⁷ A. Olesen, op. cit., s. 64.

²⁸ Ibidem, s. 62–64. Oba modele odpowiadają analogicznym konstruktom – kołu i piramidzie – zaproponowanym przez Jolantę Sierakowską-Dyndo (Jolanta Sierakowska-Dyndo, *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków*, Dialog, Warszawa 1998).

²⁹ Ganda Singh, *Ahmad Shah Durrani. Father of Modern Afghanistan*, Asia Publishing House, Bombay-Calcutta-New Delhi-Madras 1959, s. 25–28. Rolę *primus inter pares* dobrze oddaje tytuł władców Afganistanu – *dorr-e dorrani* „perła perel, perła pośród perel”.

³⁰ Ahmad-szach Abdali / Durrani (1747–1772) – założyciel dynastii Sadozaj, przesiedlony z Heratu do Mazandaranu przez Nadir-szacha (1736–1747), został przez niego mianowany gubernatorem tej prowincji a następnie dowódcą afgańskiego oddziału w ramach armii irańskiej. Po zabójstwie Nadir-szacha powrócił do Afganistanu, gdzie został wybrany pierwszym królem. Poprowadził szereg ekspedycji do Północnych Indii, powiększając obszar państwa o Kaszmir, Sind i Zachodni Pendżab (L.W. Adamec, op. cit., s. 24n).

³¹ Hasan M. Kakar, *Afqan, Afqanestan wa mochtasar-i az kuszeszha-je Afqanha bara-je taszkil-e doulat dar Hendustan, Fars wa Afqanestan*, Pohantun-e Kabol, Kabol 1357/1978–1979, s. 83.

³² T. Barfield, op. cit., s. 79.

takie same szanse, to w tym przypadku o ostatecznym wyborze zaważyły pragmatyzm i niechęć do oddania całej władzy w ręce jednej, zbyt silnej i ambitnej jednostki³³.

Niezależność plemion pasztuńskich (ale i m.in. dużych właścicieli ziemskich – *arabów*) skutecznie hamowała konsolidację młodego państwa afgańskiego, spowalniała tworzenie struktur administracyjnych i ograniczała ogólny rozwój społeczno-ekonomiczny³⁴. Równocześnie, jak pisał Tarzi, przeszkodą były dworskie intrzygi sterowane przez żony, konkubiny, potomstwo i krewnych kolejnych emirów³⁵. Nie może więc dziwić, że w XIX w. władza centralna miała charakter symboliczny i kończyła się tuż za rogatkami stolicy. Nie może też dziwić, że gdy po tron sięgał Abdurrahman-chan, mając w pamięci nie kończące się rodowe spory wykorzystywane przez Rosję i Wielką Brytanię dla partykularnych celów, zainicjował reformy administracyjno-wojskowe, które miały ukrócić istniejącą patologię. Świadomy skomplikowanych stosunków społecznych zmusił przedstawicieli różnych grup etnicznych i zawodowych do złożenia publicznej przysięgi na wierność – 17 sierpnia 1896 r. przekazano mu 194 dokumenty potwierdzające lojalność obywateli; dzień ten przeszedł do historii jako *Dżasz-n-e mutafiqqije-je milli* „Święto jedności narodowej”³⁶. Owe 194 dokumenty to kwintesencja rodzącego się absolutyzmu, za sprawą którego wielu niepokornych zostało wygnanych (m.in. ojciec Tarziego) lub straciło życie. Można jednak spojrzeć na nie także przez pryzmat późniejszego wezwania Tarziego adresowanego do muzułmanów, w którym nawoływał od do odbudowy *ummy*³⁷.

Skupienie przez Abdurrahmana-chana praktycznie całej władzy w swoich rękach było możliwe dzięki stopniowemu uzależnieniu od państwa duchowieństwa. Dokonano tego m.in. na drodze częściowej nacjonalizacji należących do kleru majątków (*waqfów*)³⁸. Finansowani od tej pory z budżetu centralnego mułlowie stali się jednym z trybów w powstającej machinie państwowej i dostarczali emirowi m.in. wersety koraniczne oraz hadisy, niezbędne w legitymizacji ścisłej kontroli nad poddanymi, np.:

Prorok powiedział: Wierny winien słuchać i podporządkowywać się (rozkazom władcy) niezależnie od tego, czy mu się one podobają, czy też nie, tak długo jak jego rozkazy nie zmuszają nikogo do nieposłuszeństwa względem Boga, lecz jeśli jakkolwiek akt

³³ Jolanta Sierakowska-Dyndo, *Afganistan – narodziny republiki*, Dialog, Warszawa 2002, s. 33.

³⁴ Mir-Qolam M. Qobar, *Tarich-e adabijat-e Afqanestan. Doure-je Mohammadza'iha*, Markaz-e Naszrati-je Arasz, Peszawar 1378/1999–2000, s. 1–10.

³⁵ M. Tarzi, *Aja cze...*, s. 150.

³⁶ H.K. Kakar, *Government...*, s. 10. Pełny tekst deklaracji zob. Hasan M. Kakar, *A Political and Diplomatic History of Afghanistan, 1863–1901*, Brill, Leiden–Boston 2006, s. 239n. Użyty tu rzeczownik „obywateli” nie jest najtrafniejszy, zwłaszcza że w ówczesnej perszczyźnie nie istniało takie pojęcie, sam emir pisał zaś o „poddanych”. Także interpretowanie wyrazu *milli* jako „narodowy” wskazuje na ideę jednego narodu, podczas gdy podstawowe znaczenie tego wyrazu odwoływało się wtedy raczej do grupy wiernych.

³⁷ M. Tarzi, op. cit., s. 156. Abdurrahman-chan był jedną z pierwszych osób, który dostrzegał potrzebę stworzenia wspólnej dla wszystkich grup etnicznych i językowych zamieszkujących Afganistan tożsamości. Za taki wspólny mianownik uznał islam.

³⁸ Olivier Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 46; Senzil Nawid, *The State, the Clergy, and British Imperial Policy in Afghanistan during the 19th and early 20th Century*, „International Journal of Middle East Studies” 1997, nr 29, s. 593. Nacjonalizacja *waqfów* nie była czymś wyjątkowym, np. w Iranie przeprowadził ją w XVIII w. Nadir-szach. Por. Ann K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, I.B. Tauris & Co Ltd, London–New York 1991, s. 131n.

nieposłuszeństwa względem Boga zostanie wymuszony, nikt nie powinien go słuchać i przestrzegać³⁹ (...)

Zdaniem Louisa Dupree proces budowania państwa afgańskiego jako *nation-state* rozpoczął się *de iure* właśnie za panowania Abdurrahmana-chana⁴⁰. To wtedy podjęto bowiem próby zastąpienia politycznego egalitaryzmu plemion pasztuńskich (*tribal state model* / model koła) hierarchicznością charakterystyczną dla świata persko-muzułmańskiego (*classical Islamic model* / model piramidy)⁴¹. Proces ten mógł się rozpocząć m.in. dzięki sukcesom militarnym emira w walce z Ghilzajami, udanej pacyfikacji Hazaradzatu (1891–1893) czy islamizacji Kafirystanu (1895–1896), które zapewniły mu kontrolę nad całym krajem. Nowy, scentralizowany aparat administracyjny znalazł się jednak w opozycji do tradycyjnego afgańskiego wyobrażenia o relacjach władza-poddani, skutkując występującymi po dziś dzień napięciami między stolicą a prowincją⁴². Po śmierci Abdurrahmana-chana model absolutystyczny znalazł się także w opozycji do forsowanego coraz śmielej modelu konstytucyjnego, w którym równoległym do Boga i Koranu źródłem władzy pozostaje społeczeństwo⁴³. Absolutyzm stał się bez wątpienia pierwszym etapem na drodze do zniwelowania różnic rozwojowych między Afganistanem a Zachodem, którą podążali jego syn – Habibullah-chan, oraz wnuk – Amanullah-chan/-szach.

W STRONĘ MONARCHII KONSTITUCYJNEJ

Idee konstytucjonalizmu trafiały do Afganistanu różnymi drogami za sprawą takich jednostek jak Tarzi. Studiując poza ojczyzną, czy to w Indiach czy też na Bliskim Wschodzie, stykali się tam oni z nowoczesnymi prądami ideologicznymi, które starali się następnie przenieść na grunt afgański⁴⁴. Paradoksalnie jednak aktywność rodzących się afgańskich elit intelektualnych, które inspirowały się efektami podróży Habibullaha-chana (1901–1919) do Indii Brytyjskich (1907) i jego zachwyty nad poziomem tamtejszego rozwoju społeczno-ekonomicznego, wydarzeniami lutowymi w Rosji (1905), osiągnięciami rewolucji konstytucyjnej w Iranie (1905–1911), ideałami ruchu młodoosmańskiego i młodotureckiego w Turcji (1908), skutkami podpisania porozumienia rosyjsko-angielskiego (1907) dzielącego wpływy w regionie bez udziału państw zainteresowanych (tj. Iranu, Afganistanu i Tybetu), czy wreszcie przebiegiem I wojny światowej (1914–1918)⁴⁵, nie byłaby możliwa bez konkretnych posunięć politycznych Abdurrahmana-chana.

³⁹ al-Bukhari, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari – Arabic-English*, t. IX, Darussalam Publications, Riyadh 1997, księga nr 89, hadis nr 258.

⁴⁰ Louis Dupree, *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton 1980, s. xix. Podobną myśl przytacza także Tarzi, uznając rok 1880 za punkt zwrotny w ewolucji afgańskiego systemu politycznego (M. Tarzi, op. cit., s. 151nn).

⁴¹ T. Barfield, op. cit., s. 165. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt ostatecznego ukształtowania granic Afganistanu za panowania Abdurrahmana-chana (Abdurrahman-chan, op. cit., s. 439–456).

⁴² T. Barfield, op. cit., s. 161.

⁴³ A. Olesen, op. cit., s. 122.

⁴⁴ Źródłem informacji o świecie były przede wszystkim importowane gazety m.in. *Habl-ol-matin* wydawana w Kalkucie. Pierwszą afgańską gazetę – *Szams-on-nahar* ('Dzienne słońce') – drukowano bardzo krótko w latach 70. XIX w., a na kolejną Afgańczycy musieli czekać aż trzydzieści lat (Ursula Sims-Williams, *The Afghan Newspaper Siraj al-Akhbar*, „British Society for Middle Eastern Studies” 1980, t. 7, nr 2, s. 118nn).

⁴⁵ A. Olesen, op. cit., s. 95. Świadectwem zaznajamiania się z mechanizmami geopolityki jest chociażby przekład tureckiego dzieła o wojnie rosyjsko-japońskiej *Tarich-e maharebe-je Rus wa Żapan*

To on stworzył (nie)świadomie grunt pod przyszłe dysput, których uczestnikami stała się nowa klasa polityczna zasilana w głównej mierze przez przyuczanych na urzędników synów lokalnych przywódców, przedstawicieli drobnej arystokracji czy osoby wykształcone w tradycyjnych ośrodkach (później również w pierwszych szkołach typu europejskiego)⁴⁶. To oni obserwowali z coraz większym niezadowoleniem istniejące *status quo* i niemoc władzy, która, próbując przebudować system polityczny, nie była w stanie odrzucić całkowicie dawnych wzorców określających relacje ze społeczeństwem; słusznie dostrzega to Jolanta Sierakowska-Dyndo, zastanawiając się czy współczesne afgańskie realia nie są właśnie echem niemożności wydostania się z ucisku tradycyjnych mechanizmów politycznych⁴⁷. Aparat państwowy osłabiany nepotyzmem, zżerany korupcją, zwiększał obciążania fiskalne, pogrążając niższe warstwy zmuszane do finansowania wątpliwej *de facto* lojalność plemiennej arystokracji⁴⁸. W tej sytuacji wizja praw, które regulowałyby nie tylko przywileje ale i obowiązki czy zobowiązania emira względem tak państwa jak i obywateli, musiała zyskiwać kolejnych zwolenników. Pierwsze jaskółki zwiastujące zmiany dały się zauważyć dopiero po śmierci Abdurrahmana i otwarciu się Afganistanu na świat zewnętrzny za panowania Habibullaha-chana.

Następca tronu kontynuował proces unifikacji kraju zapoczątkowany przez ojca, ale zrewidował metody rządzenia i poluzował dotychczasowy terror polityczny, umożliwiając działalność organizacji i stowarzyszeń, spośród których pierwszym było – zdaniem Mir-Qolama Mohammada Qobara, *Dżam'ijat-e serri-je melli*, „Tajne Narodowe Stowarzyszenie”⁴⁹, lub, zdaniem Abdulhaja Habibiego – *Echwan-e afqan*, „Afgańscy Bracia”⁵⁰. Cele poszczególnych organizacji zdają się być często zbieżne, jeśli nie tożsame, i dotyczą m.in. ustanowienia monarchii konstytucyjnej, zagwarantowania pełni swobód politycznych czy wprowadzenia powszechnych i wolnych wyborów do parlamentu, poprzez który obywatele mieliby realny wpływ na kształt rządu. Wiele z tych postulatów, zostanie zagwarantowanych w pierwszej afgańskiej konstytucji z 1923 r., ale na wprowadzenie rzeczywistej monarchii konstytucyjnej i śmielsze, aczkolwiek krótkotrwałe eksperymenty z demokracją (m.in. wolnością prasy, swobodną działalnością partii politycznych) musieli Afgańczycy czekać aż do 1964 r.⁵¹

Wstępując na tron, Habibullah-chan nie podjął prowadzonej przez Tarziego dyskusji nad problemem uniezależnienia się od Wielkiej Brytanii, czym dość szybko zraził do siebie wielu reformatorów o wyraźnie antybrytyjskim nastawieniu. Odzyskanie prawa do samostanowienia na arenie międzynarodowej było jednym z nadrzędnych celów wielu

(„Historia wojny Rosji i Japonii”) przygotowany przez Tarziego (Mahmud Tarzi, *Tarich-e maharebe-je Rus wa Japan*, t. I-V, Enajat, Kabul 1334-1336/1916-1918; autorami oryginału tureckiego byli Osman Sanai i Ali Fuad – oficerowie tureckiego Sztabu Generalnego).

⁴⁶ H.K. Kakar, *Government...*, s. 20nn.

⁴⁷ Jolanta Sierakowska-Dyndo, *Afganistan – w objęciach czy w szponach tradycji?*, Poznań 2008.

⁴⁸ A. Habibi, op. cit., s. 11–50, 100–116.

⁴⁹ M.-Q.M. Qobar, *Afqanestan...*, op. cit., s. 558.

⁵⁰ A. Habibi, op. cit., s. 27. Istniały trzy ośrodki: 1) dwór i liberałowie w otoczeniu emira, 2) Liceum Habibija, 3) kręgi poza-dworskie i poza-szkolne (M.-Q.M. Qobar, op. cit., s. 557nn). Liceum Habibija powstało w 1904 r. z inicjatywy Habibullaha-chana jako madrasa, lecz dość szybko przekształciło się w nowoczesną szkołę z indo-brytyjskim programem nauczania (L.W. Adamec, op. cit., s. 98n).

⁵¹ Thomas Ruttig, *Afghanistan's Early Reformists. Mahmud Tarzi's ideas and their influence on the Wesh Zalmian movement*, „Afghanistan Analysts Network Occasional Paper” 2011, nr 1, s. 1nn; Roman T. Ahramowicz, *Afganistan w 1961–1966 gg.*, Nauka, Moskwa 1967.

ówczesnych polityków, w tym Tarziego, i doprowadziło w okresie I wojny światowej do zawarcia porozumienia między kręgami prореformatorskimi a konserwatywnymi⁵².

Podobnie jak w sąsiednim Iranie, afgański ruch na rzecz zmian miał charakter pokojowy, mimo to sprawnie działająca siatka agenturalna przekonała emira jakoby konstytucjonaliści planowali obalenie monarchii. Doszło do serii zatrzymań i egzekucji, ofiarą których padło kilkadziesiąt osób (m.in. wspomniany Mohammad Sarwar-chan), ale aresztowania nie łamały wiary konstytucjonalistów. Zreorganizowali oni swoje siły i zajęli się kolportażem druków ulotnych (*szabnama*). Wydarzenia z 1909 r. sprawiły jednak, że Habibullah-chan zmienił na jakiś czas swój stosunek do środowisk reformatorskich, stając się bardziej zachowawczy, zwłaszcza w kwestiach nowoczesnej edukacji⁵³. Wielu spośród konstytucjonalistów kształciło się bowiem w nowoczesnych szkołach typu zachodniego, które Nasrullah – brat Habibullaha-chana – postrzegał jako negacja tradycji: „Nowoczesna edukacja rodzi konstytucjonalistów, a konstytucja stoi w sprzeczności z władzą emira sankcjonowaną przez *szari’at*”⁵⁴.

Podkreślić warto fakt, że celem afgańskich konstytucjonalistów nigdy nie było zastąpienie monarchii republiką. Promonarchistyczne poglądy Tarzieg widać wyraźnie we wstępie do *Aja cze bajad kard*:

Jednym z powodów tych dobrych postępów są rozkazy dobrego króla kierowane do królestwa i ludu, zwłaszcza królestwa i ludu islamu, dlatego że każdy muzułmanin uważa obecność króla za coś ważnego i tak postrzega swoje prawa i obowiązki, a w świecie islamu nigdy nie istniała republika prócz *szura* i *dżomhur*, które jednak zwoływano, by wybrać kalifa, a nie ustanawiać rządy republikańskie⁵⁵.

Fragment ten usunięto(!) z re-edycji jego pism przygotowanej w latach 70., tj. w czasach pierwszej afgańskiej republiki Mohammada Dauda-chana (1973–1978).

Zgodnie z twierdzeniami Tarziego pozycja władcy jest niezachwiana, ponieważ stoi on na straży Koranu oraz religii⁵⁶. Z podobnego założenia wychodził Abdurrahman-chan, który przestrzegał syna przed nadmiernym zawierzaniem wszelkim ciałom doradczym. Jeśli więc Tarzi dostrzegał pomyślność kraju w ramach czynnego udziału obywateli

⁵² Ostatecznie pełną suwerenność wywalczył w wyniku III wojny anglo-afgańskiej (1919) następca Habibullaha-chana, Amanullah-chan. Pełny tekst deklaracji: H.M. Kakar, *A Political...*, op. cit., s. 234–236. Sojusz polityczny zrzeszający przedstawicieli różnych środowisk nie był niczym wyjątkowym. Wspomnieć można podobny sojusz w czasie irańskiej rewolucji konstytucyjnej czy Indyjski Kongres Narodowy założony w 1885 r., który pierwotnie stawiał sobie za cel zapewnienie wyedukowanym Hindusom większego wpływu na sytuację polityczną w Indiach Brytyjskich; dopiero pod koniec lat 20. XX w. zradykalizował swoje postulaty, żądając pełnej niezależności.

⁵³ M.-Q.M. Qobar, op. cit., s. 560n.

⁵⁴ Ibidem, s. 563. Nasrullah nawiązuje tu do przytoczonej już opinii Abdurrahmana-chana, w której przestrzega się potomnych przed popełnianiem błędów poprzedników i zbyt ufnemu słuchaniu doradców. Nie należy jednak traktować jego słów jak negacji potrzeb edukacyjnych społeczeństwa. Abdurrahman-chan podkreślał, że „wykształcenie naszych poddanych jest zatem przedmiotem wielkiej wagi w przyszłości. W przyszłości Afganistan nigdy nie przekształci się w nowoczesne państwo, chyba że Afganki będą wykształcone. Dzieci pobierają pierwsze lekcje u swoich matek a myśli i idee w nich zaszczerpione wpływają na ich przyszły charakter (...)”, Abdurrahman-chan, op. cit., s. 451.

⁵⁵ Mahmud Tarzi, *Aja cze bajad kard ta’lif-e Mahmud-e Tarzi*, Matba’e-je Dar-os-Saltana, Kabil 1330/1912, s. 3n.

⁵⁶ Ibidem, s. 4n.

w rządzeniu państwem, o tyle emir przerzucał odpowiedzialność za przyszły dobrobyt na barki władcy, zapewniając mu jak najszersze prerogatywy⁵⁷.

Zainicjowanych w początkach XX w. zmian nie dało się zatrzymać i Habibullah-chan w ostatecznym rozrachunku zdecydował się na kontynuowanie powolnej modernizacji kraju. W 1911 r. zezwolił Tarziem na druk dwutygodnika „Saradž-ol-achbar” („Lampa wiadomości”), na łamach którego dyskutowano m.in. o edukacji, zgodności podstaw islamu z modernizacją, rozwoju ekonomicznym i imperializmie europejskim (głównie brytyjskim), niezależności i jedności narodowej, solidarności panislamskiej i panazjatyckiej. Gazeta ta stała się też z czasem przestrzenią dla krytyki uskuteczniejszej przez reformatorów rozczarowanych zachowawczą postawą emira m.in. w kwestii ewentualnego udziału Afganistanu w I wojnie światowej⁵⁸. O ile bowiem Tarzi optował za aktywnym opowiedzeniem się po stronie państw centralnych, o tyle Habibullah postanowił zachować pełną neutralność. Idea neutralności (*bitarafi*) musiała zostać zaszczipiona Habibullahowi jeszcze przez ojca i, co ciekawe, stanowiąc *clou* późniejszej polityki Mohammada Dauda-chana, została po raz pierwszy zanegowana dopiero przez afgańskich komunistów⁵⁹.

Możemy zastanawiać się, jak rozwijałaby się sytuacja, gdyby nie niespodziewane zabójstwo Habibullaha-chana 2 lutego 1919 r. i sprawna reakcja Amanullaha-chana, który natychmiast przejął władzę po ojcu. To on, wychowanek i zięć Tarziego, doprowadził do uchwalenia w 1923 r. pierwszej afgańskiej ustawy zasadniczej – 47 lat po pierwszej tureckiej i 17 po pierwszej irańskiej⁶⁰; w przeciwieństwie do Iranu, gdzie jej ogłoszenie wymuszono na szachu Mozafaroddinie (1896–1907), w Afganistanie był to jednak owoc starań władcy. Najważniejszym elementem tej konstytucji był artykuł IV, w którym stwierdzano, że:

Z uwagi na wyjątkową służbę na rzecz postępu i niepodległości narodu afgańskiego świadczoną przez Jego Królewską Mość szlachetny naród Afganistanu ślubuje wierność następcom z męskiej części jego linii wybieranym przez Jego Królewską Mość i naród⁶¹.

Jak pisze Olesen, takie sformułowanie wyraźnie negowało muzułmańską zasadę legitymizacji władzy poprzez odwołanie się do boskiej woli, ponieważ stanowiło realizację idei rozdziału państwa i religii reprezentowaną przez Młodoturków⁶². Z drugiej strony, ten sam artykuł (i następny) czynił pewne ustępstwa na rzecz islamu. Zdaniem Sierakowskiej-

⁵⁷ Abdurrahman-chan, op. cit., s. 445.

⁵⁸ I tak między 1918 a 1919 kilkakrotnie dochodziło do napięć między Tarzim a Habibullahem, który groził nawet redaktorowi banicją, jeśli nie złagodzi on swojego antybrytyjskiego tonu wypowiedzi (Ursula Sims-Williams, *The Afghan Newspaper Siraj al-Akhbar*, „British Society for Middle Eastern Studies” 1980, t. 7, nr 2, s. 120).

⁵⁹ Louis Dupree, *Myth and Reality in Afghan “Neutrality”*, „Central Asian Survey” 1988, t. 7, nr 2n, s. 145–151.

⁶⁰ Nazwano ją *nizamnama*, a więc inaczej niż w Iranie (choć autorom irańskim zdarzało się używać i tej nazwy) czy Turcji, gdzie użyto terminu *qanun-e asasi* ‘podstawowe prawa’. W Afganistanie termin *nizamnama* odwołuje się do pojęcia *nizam* ‘system; formacja (wojskowa)’ i określa przede wszystkim ‘przepisy wojskowe’, wtórne zaś ‘kodeks prawny’. Zastosowanie go wynikało zapewne z charakterystycznego dla rządów Amanullaha zwyczaju operowania różnymi *nizamnamami*, które wydawano niczym dzienniki ustaw celem regulacji poszczególnych sfery życia społeczno-politycznego.

⁶¹ Leon B. Poullada, op. cit., s. 277n.

⁶² A. Olesen, op. cit., s. 120n.

-Dyndo, dająca się tu zauważyć sprzeczność w stwierdzeniu, że oto źródłem władzy był naród, a równocześnie Bóg, jest pozorna i może być z powodzeniem tłumaczona na gruncie afgańskim⁶³.

ZAKOŃCZENIE

Pytania i odpowiedzi w kwestii przyszłości pojawiają się często w *Tadž-ot-tawarich* oraz w *Aja cze bajad kard*, dlatego oba teksty można traktować jako manifesty odpowiadające ówczesnym potrzebom (re)definicji po(d)staw politycznych państwa afgańskiego – absolutyzmu i konstytucjonalizmu. Zainicjowane w nich dyskusje nie zakończyły się wraz z uchwaleniem pierwszej afgańskiej ustawy zasadniczej, lecz trwają z różnym natężeniem po dziś dzień. Można postawić tu zatem pytanie, czy Afganistan, określany obecnie jako państwo upadłe, osiągnął kiedykolwiek status realnego bytu politycznego, czy też dopiero aspirował do tego miana. Z pewnością, ruch konstytucyjny, dążąc do kompleksowej modernizacji kraju, stał się jednym z symboli rodzimych ambicji, o których pisał już Abdurrahman-chan:

(...) rozważając stan kraju w chwili mojego wstąpienia na tron i jego wspaniały rozwój, którego dokonano w tak krótkim czasie, (...) jest powód do tego, by mieć nadzieję i oczekiwać, że Afganistan rozwinie się w silne, zjednoczone i niezależne królestwo z pomocą króla królów, wszechmogącego Boga⁶⁴.

Warto postawić tu jeszcze pytanie o to, w jaki sposób doświadczenia pierwszego ruchu konstytucyjnego wpłynęły na późniejsze pokolenia rodzimych polityków. Afganistan doczekał się aż sześciu różnych ustaw zasadniczych uchwalanych w 1923 r., 1964 r., 1973 r., 1987 r., 1990 r. i 2004 r., spośród których tylko konstytucję z 1964 r. można uznać za rzeczywistą próbę realizacji postulatów politycznych z początku XX w. Liczba konstytucji może sugerować różne od irańskiego czy europejskiego rozumienie jej funkcji, a przecież dziś, podobnie jak sto lat temu, postrzega się ją nie tylko jako źródło, ale i gwaranta prawa. Wujaszek Ra'uf – siwy bohater serii komiksów przygotowanych przez

⁶³ Jolanta Sierakowska-Dyndo, *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków*, Dialog, Warszawa 1998, s. 150. Badaczka odwołuje się tu do wyboru Ahmada-chana na króla. Choć decyzję podjęła rada plemienna, to osobę Ahmada-chana wskazał we śnie mistrzowi sufickiemu (*pirowi*) Saberowi-szachowi sam Bóg.

⁶⁴ Abdurrahman-chan, op. cit., s. 426. W lipcu 2005 r. Aszraf Ghani (od 2014 r. prezydent Afganistanu) wygłosił w ramach projektu TedTalks wystąpienie *How to rebuild a broken state*. Wymienił wówczas dziesięć punktów, które składają się na sprawnie funkcjonujące państwo: „Legalny monopol na stosowanie przemocy, kontrola administracyjna, zarządzanie finansami publicznymi, inwestowanie w kapitał ludzki, zapewnianie praw obywatelskich, zapewnianie infrastruktury, zarządzanie materialnymi i niematerialnymi aktywami państwa poprzez regulowanie i tworzenie rynków, umowy międzynarodowe – w tym zaciąganie długu publicznego i, co najważniejsze, państwo prawa” (www.ted.com/talks/ashraf_ghani_on_rebuilding_broken_states/transcript?language=pl [01.06.2017]). Wielu z tych punktów można doszukiwać się w programach pierwszych afgańskich reformatorów czy Abdurrahmana-chana. Takie analogie nie są oczywiście pozbawione uproszczeń – zrujnowany Afganistan z początku XXI w. nie jest lustrzanym odbiciem siebie samego sprzed stu lat. To jednak co łączy współczesnych i dawnych rodzimych intelektualistów to rozważania nad pytaniem „Co się właściwie stało?”, „Kto jest temu winien?” oraz „Co należy zrobić, by zmienić ten stan rzeczy?”.

USAID, opowiada swojemu młodemu podopiecznemu – Jasinowi, m.in. o ważniejszych punktach obecnej afgańskiej ustawy zasadniczej. Na koniec zwraca się zaś do niego, mówiąc: „Teraz, gdy dowiedziałeś się, czym jest konstytucja, ucz o niej innych”⁶⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Abdurrahman-chan, *Tadż-ot-tawarich. Sawaneh-e omri, safarname wa chaterat az 1747–1900*, Markaz-e Nasrjati-je Majwand, Kabul 1375/1996–1997 [1885].
- Adamec Ludwig W., *Historical Dictionary of Afghanistan*, The Scarecrow Press, Metuchen NJ-London 1991.
- Ahramowicz Roman T., *Afganistan w 1961–1966 gg.*, Nauka, Moskwa 1967.
- al-Bukhari, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari – Arabic-English*, t. IX, Darussalam Publications, Riyadh 1997.
- Barfield Thomas, *Afghanistan. A Cultural and Political History*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2010.
- Curzon George N., *Tales of Travel*, Hodder and Stoughton, London 1923.
- Dupree Louis, *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton 1980.
- Dupree Louis, *Myth and Reality in Afghan “Neutrality”*, „Central Asian Survey” 1988, t. 7, nr 2–3, s. 145–151.
- Ghani Aszraf, *How to rebuild a broken state* (transkrypcja i polski przekład wystąpienia: www.ted.com/talks/ashraf_ghani_on_rebuilding_broken_states/transcript?language=pl [01.06.2017]).
- Hopkirk Peter, *Wielka Gra*, Zysk i S-ka, Poznań 2006.
- Habibi Abdolhaj, *Pa Afqanestan ki da maszrutijaz qurdzang*, Da Chuszał Farhangi Tolana au da Dżawaharalal Nehru Pohantun Paszto Canga, Kabol 1382/2003–2004.
- Jasin au Ra’uf Aka / Jasin wa Kaka Ra’uf*, t. 6 (*Asasi qanun-ta kata / Negah-i ba qanun-e asasi*) USAID, s. 1. 1390/2011–2012.
- Kakar Hasan M., *Afqan, Afqanestan wa mochtasar-i az kuszeszha-je Afqanha bara-je taszkil-e doulat dar Hendustan, Fars wa Afqanestan*, Pohantun-e Kabol, Kabol 1357/1978–1979.
- Kakar Hasan K., *Government and Society in Afghanistan. The Reign of Amir ‘Abd al-Rahman Khan*, University of Texas Press, Austin–London 1979.
- Kakar Hassan M., *A Political and Diplomatic History of Afghanistan, 1863–1901*, Brill, Leiden–Boston 2006.
- Kawijan Nadżm, *Sargozasht-e zaban-e farsi dar sad sal-e pasin dar Afqanestan wa Tadżikestan wa czand maqale-je digar*, Enteszarat-e Foruqi, Köln 1394.
- Lambton Ann K.S., *Landlord and Peasant in Persia*, I.B. Tauris & Co Ltd, London–New York 1991.
- Lewis Bernard, *Co się właściwie stało? O kontaktach zachodu ze światem islamu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- Tabrizi Mostaszaroddoule Mirza Jusof-chan, *Traktat zatytułowany „Jedno słowo”*, w: Anna Krasnowolska, Renata Rusek-Kowalska, Marcin Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, WUJ, Kraków 2014, s. 11–28.
- Nawid Senzil, *The State, the Clergy, and British Imperial Policy in Afghanistan during the 19th and early 20th Century*, „International Journal of Middle East Studies” 1997, nr 29, s. 581–605.
- Olesen Asta, *Islam and Politics in Afghanistan*, Curzon Press, Richmond 1995.
- Qobar Mir-Qalam M., *Tarich-e adabijaz-e Afqanestan. Doure-je Mohammadza’iha*, Markaz-e Nasrati-je Arasz, Peszawar 1378/1999–2000, s. 1–10.
- Qobar Mir-Qalam M., *Afqanestan dar masir-e tarich*, t. I–II, Mohammad-Ebrahim Szari’ati Afqanestani, Tehran 1390/2011–2012.
- Poullada Leon B., *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919–1929*, Cornell University Press, Ithaca–London 1973.
- Roy Olivier, *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

⁶⁵ *Jasin au Ra’uf Aka / Jasin wa Kaka Ra’uf*, t. 6 (*Asasi qanun-ta kata / Negah-i ba qanun-e asasi*), s. 1., 1390/2011–2012, s. 8.

- Ruttig Thomas, *Afghanistan's Early Reformists. Mahmud Tarzi's ideas and their influence on the Wesh Zalmian movement*, Afghanistan Analysts Network Occasional Paper 2011, nr 01.
- Sahar Nasir, *Allama Mahmud-e Tarzi. Pedar-e žurnalizm-e Afqanestan*, Alazahr Korob Chana, Peszawar 1378/1999–2000.
- Schinasi May, *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century. Nationalism and journalism in Afghanistan. A study of Serāj il-akhbār (1911–1918)*, Istituto Universitario Orientale, Naples 1979.
- Sierakowska-Dyndo Jolanta, *Afghan Parliamentary Democracy in the Political Conception of Mohammad Daud and in the Practical Action*, Marek Mejor et al. (red), *Papers on Asia Past and Present*, WUW, Warszawa 1987, nr 1, p. 31–69.
- Sierakowska-Dyndo Jolanta, *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków*, Dialog, Warszawa 1998.
- Sierakowska-Dyndo Jolanta, *Afganistan – narodziny republiki*, Dialog, Warszawa 2002.
- Sierakowska-Dyndo Jolanta, *Afganistan – w objęciach czy w szponach tradycji?*, UAM, Poznań 2008.
- Sims-Williams Ursula, *The Afghan Newspaper Siraj al-Akhbar*, „British Society for Middle Eastern Studies” 1980, t. 7, nr 2, s. 120.
- Singh Ganda, *Ahmad Shah Durrani. Father of Modern Afghanistan*, Asia Publishing House, Bombay-Calcutta-New Delhi-Madras 1959.
- Tarzi Mahmud, *Aja cze bajad kard?*, w: Rawan Farhadi (red.), *Maqalat-e Mahmud-e Tarzi dar Saradž-ol-achbar-e Afqanija*, Enteszarat-e Bejhaqi, Kabul 1355/1976–1977 [1912], s. 118–160.
- Tarzi Mahmud, *Aja cze bajad kard ta'lif-e Mahmud-e Tarzi*, Matba'e-je Dar-os-Saltana, Kabul 1330/1912.
- Tarzi Mahmud, *Elm wa islamijat*, w: Rawan Farhadi (red.), *Maqalat-e Mahmud-e Tarzi dar Saradž-ol-achbar-e Afqanija*, Enteszarat-e Bejhaqi, Kabul 1355/1976–1977 [1912], s. 161–282.
- Tarzi Mahmud, *Tarich-e maharebe-je Rus wa Žapan* t. I–V, Enajat, Kabul 1334–1336/1916–1918.

110 LAT KONSTYTUCJI IRAŃSKIEJ

ABSTRACT: This article explores the phenomenon of the Iranian ‘Constitutional Revolution’ of 1906, focusing on its historical context and, more specifically, on the changes in Iranian social consciousness that it triggered. Some important issues regarding the constitutional debate, concerning human and civil rights, are presented. In this author’s opinion, the second Iranian constitution, that of the Islamic Republic of Iran (1979), is an Islamized continuation of the previous one.

KEYWORDS: Iran, Constitutional Revolution, modernization, Islam

Szóstego sierpnia 1906 irański szach Mozaffaroddin (1896–1907) podpisał dekret o rozpisaniu wyborów do Madżlesu (parlamentu), a w październiku tegoż roku Madżles zebrał się po raz pierwszy i wyłonił komisję, która rozpoczęła pracę nad projektem konstytucji.

Dziś, kiedy w myśleniu o świecie islamu dominuje jego wizja statyczna i ahistoryczna, nawiązująca do współczesnych zagrożeń, rzadko pamięta się o tych okresach dziejów świata muzułmańskiego, kiedy toczyły się tam zażarte spory światopoglądowe, zmieniające nie tylko polityczne oblicze krajów regionu, ale, co jeszcze ważniejsze, świadomość społeczną ich mieszkańców. W Iranie takim dynamicznym, brzemienym w skutki czasem był przełom XIX i XX w. Coraz ostrzejsza konfrontacja z cywilizacją zachodnią i narastające problemy społeczno-ekonomiczne doprowadziły do gwałtownego kryzysu, który na początku XX w. zmateriałizował się jako ruch społeczny na tyle silny, że zdołał doprowadzić w Iranie do zmiany ustroju – zastąpienia monarchii absolutnej konstytucyjną.

Fenomenem było to, że ciąg wydarzeń, w Iranie określanych jako *Engelab-e maszrute* – ‘Rewolucja konstytucyjna’, był w gruncie rzeczy pokojowym protestem o szerokim zapleczu społecznym. Do walk doszło dopiero wtedy, gdy szach Mohammad Ali Qadżar (1907–1909), próbując cofnąć zmiany, zawiesił konstytucję (czerwiec 1908) i z użyciem brygady kozackiej rozpędził parlament, stosując brutalne represje wobec jego członków, czym wywołał zbrojny opór zwolenników reform¹.

Drugim pomyślnym faktem było to, że chociaż zmiany demokratyczne inspirowane były ustrojami krajów zachodnich (twórcy konstytucji wzorowali się w szczególności na ustawach zasadniczych Belgii i Bułgarii)², to nie zostały narzucone z zewnątrz –

¹ Powstania wybuchły nie tylko w dużych miastach (najdłużej trwające w Tabrizie), ale też na prowincji – w lesistym Gilanie, czy wśród bachtiarskich koczowników okolic Isfahanu, doprowadzając do detronizacji szacha Mohammada Alego (1909) i przywrócenia działalności Madżlesu; zob. Edward G. Browne, *The Persian Revolution 1905–1909*, Cambridge University Press 1910; new edition Mage Publishers, Washington D.C., 1995, s. 196nn.; Ahmad Kasrawi, *Tarich-e maszrute-je Iran*, Mo’assese-je entesarat-e Amir Kabir, Tehran 2536 (1977), s. 196–291; Jean-Pierre Digard (i in.), *L’Iran au XXe siècle*, Fayard, Paris 1996, s. 38–43; Anna Krasnowolska, *Iran współczesny (XIX–XX w.)*, w: A. Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010, s. 775–786.

² Saïd Amir Arjomand, *The 1906–07 Iranian Constitution and Constitutional Debate on Islam*, „Journal of Persianate Studies” 2012, V/2, s. 159n.

decyzję o konieczności ich przeprowadzenia, podnoszoną już wcześniej przez irańskich intelektualistów, podjęli sami uczestnicy protestów.

Trzecia wreszcie szczęśliwa okoliczność polegała na tym, że doszło do taktycznego przymierza sił i środowisk społecznych bardzo różnorodnych: elitarnego środowiska prozachodnich liberałów, zarówno tych związanych z dworem jak opozycyjnych, radykalnych socjaldemokratów, irańskich nacjonalistów, oraz tradycyjnych, konserwatywnych środowisk bazarowych, reprezentowanych i wspieranych przez szyickich modżtahedów (uczonych prawników-teologów), a także szacha, który rewolucyjne zmiany usankcjonował swoim podpisem³. Sojusz tych sił szybko się rozpadł, trwał jednak na tyle długo, by doprowadzić do powołania parlamentu i wypracowania konsensusu konstytucyjnego.

XIX-wieczny Iran, przez Europejczyków nazywany Persją, nie był kolonią, za to pełnił rolę buforu pomiędzy dwiema potęgami prowadzącymi w regionie Wielką Grę: Wielką Brytanią i Rosją. Ich wpływy ścierały się tu i znosiły wzajemnie w taki sposób, że żadne z mocarstw nie osiągało stałej dominacji, ale też nie pozwalało drugiemu, ani żadnej stronie trzeciej, na głębsze zadomowienie się, mogące zaowocować modernizacją, rozwojem przemysłu i infrastruktury. Przedstawiciele dynastii kadżarskiej (1779–1925), z pochodzenia tureccy koczownicy, którzy do władzy doszli drogą brutalnej eliminacji konkurentów, byli despotyczni w polityce wewnętrznej, a słabi i nieudolni – w zagranicznej. Nie mieli pomysłów na rozwój kraju, a plany reformatorskie kilku kolejnych światłych wezyrów grzęzły w dworskich intrygach, obstrukcji religijnych konserwatystów i powszechnej niemożności. Szach Naseroddin (1848–1896) i jego następcą Mozaffaroddin lekką ręką zadłużali państwo i przyznawali zachodnim przedsiębiorcom koncesje, prowadzące do eksploatacji gospodarczej kraju.⁴

Po XVIII-wiecznych wojnach i rzeziach Iran z trudem wychodził z ruiny. W II poł. XIX w. ok. 1/3 jego ludności stanowiły plemiona koczujące, na wsi panowały archaiczne stosunki feudalne i wielka bieda; podatki były nieściągalne, analfabetyzm powszechny, nie istniał prawie nowoczesny przemysł, linie kolejowe i szosy. Szerzyła się korupcja, urzędy państwowe i stanowiska w armii wystawiano na przetarg. Wszystkie wojny prowadzone przez Kadżarów z sąsiadami skończyły się klęską. Dwie przegrane wojny z Rosją o Zakaukazie, zakończone traktatami golestańskim (1813) i torkemanczajskim (1828) spowodowały nieodwracalną utratę Gruzji, Armenii i części Azerbejdżanu, nałożyły na Iran wysoką kontrybucję oraz silnie uzależniły go politycznie i gospodarczo, tyleż od Rosji co od Wielkiej Brytanii. Dwie wojny z Afganistanem o Herat (1837–8, 1856–7) nie doprowadziły do jego odzyskania, a ekspansja Rosji w Azji Centralnej trwale pozbawiła Iran nadziei na odzyskanie Marwu⁵.

Przez większą część epoki kadżarskiej duchowieństwo szyickie było jedyną siłą społeczną zdolną przeciwstawić się władzy królewskiej (zwłaszcza, że główne ośrodki teologii szyickiej znajdowały się poza granicami kraju, w Nadżafie i Karbali, na terytorium osmańskim), ale też w wielu kwestiach szyickie autorytety wchodziły w sojusz z tronem. Zarówno wymiar sprawiedliwości, jak instytucje oświatowe i dobroczynne

³ Zob. F.R.C. Bagley, *New light on the Iranian constitutional movement*, w: Edmond Bosworth, Carole Hillenbrand (red.), *Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change 1800–1925*, Mazda Publishers, Costa Mesa 1992, s. 48–64.

⁴ Zob. Sir Percy Sykes, *A History of Persia*, Macmillan and Co., London 1930, t. 2, s. 367–380.

⁵ G.R.R. Hambly, *Iran During the Reigns of Fath 'Alī Shāh and Muḥammad Shāh*, w: Peter Avery (red.), *The Cambridge History of Iran*, t. 7, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 144–173; Anna Krasnowolska, op. cit., s. 701–770.

miały charakter religijny. Fundacje religijne powstałe wokół miejsc pielgrzymkowych i poszczególni wpływowi teolodzy dysponowali ogromnym majątkiem, pochodzącym z pobożnych donacji i zapisów testamentowych. Islam szyicki wywierał potężną presję na życie prywatne i publiczne; modźtahedzi mający prawo wydawania *fatwy*⁶, stosowali ją jako skuteczne narzędzie wywierania presji politycznej i dyskredytowania nowości przychodzących z Zachodu. Fatwa używana była jako środek zastraszania, karania i wykluczania osób nieprawomyślnych⁷.

Od około połowy XIX wieku kontakty Iranu ze światem zewnętrznym nasilają się. Cudzoziemcy zaczynają się tu coraz częściej pojawiać w różnym charakterze. W roku 1851 powstaje w Teheranie pierwsza nowoczesna szkoła wyższa (wojskowo-techniczna) – Darolfonun (*Dar al-fonun* – ‘Dom umiejętności’)⁸, a wraz z nią liczne innowacje: upowszechnia się druk litograficzny, pojawiają się przekłady literatury zachodniej, wychodzą pierwsze gazety⁹, europejscy architekci zatrudnieni jako wykładowcy szkoły rozbudowują Teheran. Irańczycy coraz częściej wypuszczają się w świat – jako dyplomaci, kupcy, studenci, emigranci polityczni i zarobkowi; podróżują monarchowie otoczeni licznym dworem.¹⁰ Rolę ważnych pośredników kulturowych odgrywają Turcja Osmańska i rosyjskie Zakaukazie, zwłaszcza Tyflis jako żywe centrum kulturalne i Baku, gdzie rozwija się przemysł naftowy, przyciągający rzesze bezrobotnych Irańczyków. Przykłady modernizacji idą też z brytyjskich Indii. Zgodnie z modą epoki podróżnicy spisują swoje dzienniki podróży, w których opisują kraje Europy, starając się dociec sekretu ich dobrobytu, ładu i postępu. Jako wyjaśnienie tej zagadki objawia się im ustrój konstytucyjny, który określony zostaje terminem *maszroute*, czyli ‘uwarunkowanie’, ‘ograniczenie [królewskiej autokracji]’, ‘umowa społeczna’¹¹. W tym kontekście pojawia się też termin *qanun* (‘prawo’, ‘kodeks prawny’, ‘ustawa zasadnicza’), tu rozumiany jako warunek ładu społecznego i praworządności. XIX-wieczni autorzy perscy bezpośrednio wiążą konstytucję i parlamentaryzm z postępem cywilizacyjnym i gospodarczym sugerując, że zaprowadzenie takiego systemu w Iranie mogłoby być lekarstwem na wszystkie bolączki

⁶ *Fatwa* – orzeczenie prawno-religijne, będące odpowiedzią na zapytanie wiernych i dla nich wiążące, w islamie szyickim wydawane przez wybitnych modźtahedów, uznanych za „wzór do naśladowania” (*mardża’-e taqlid*); por. Mehdi Mozaffari, *Fatwa. Violence & Discourtesy*, Aarhus University Press, Aarhus 1998, s. 16–38.

⁷ Masza’llah Adżudani, *Maszroute-je Irani*, Naszr-e Achtaran, Tehran 1383 (2004), s. 97–104. Spektakularnym przykładem politycznego wykorzystania *fatwy* było użycie jej przez Mirzę Hasana Sziraziego dla usankcjonowania bojkotu tytoniowego w 1890 roku.

⁸ John Gurney, Negin Nabavi, *Dār al-fonun*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. VI, fasc. 6, s. 662–668; www.iranicaonline.org/articles/dar-al-fonun-lit [14.11.2011].

⁹ Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 1914, s. 27–153; Peter Avery, *Printing, the Press and Literature in Modern Iran*, w: P. Avery (red.), op. cit., s. 815–840.

¹⁰ Naseroddin-szah (1847–96) jeździł do Europy trzykrotnie, jego następca Mozaffaroddin (1896–1907) – również trzykrotnie, obaj pozostawili relacje z podróży, z których widać, że Zachód fascynował ich swoimi wynalazkami, lecz nie pojmowali jego mechanizmów; por. G.M. Wickens, *Shah Muzaffar al-Din’s European tour, AD 1900*, w: E. Bosworth, C. Hillenbrand (red.), op. cit., s. 34–47.

¹¹ Pochodzenie tego terminu, używanego w Turcji i Iranie, lecz nie w krajach arabskich, jest niejasne; por. Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, University of Texas Press, Austin 1998, s. 24n.; Homa Katouzian, *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Rise of the Pahlavis*, I.B. Tauris, London–N. York 2006, s. 32 i przyp. 28.

i nieszczęścia kraju, rzucające się w oczy w konfrontacji z żywiołowo rozwijającym się Zachodem, a nawet krajami sąsiednimi.

Jako jeden z pierwszych autorów perskojęzycznych o osobliwościach ustrojowych świata zachodniego pisał Mirza Abu Taleb Esfahani, perski kupiec żyjący w Indiach, który do Europy podróżował na przełomie XVIII–XIX w. jako urzędnik Kompanii Wschodnioindyjskiej. W swoich notatkach z pobytu w Anglii Abu Taleb pisze:

[Posłowie do parlamentu] wszyscy są uczciwymi, rozumnymi ludźmi, gdyż każda wieś i każde miasto w Anglii zbiera się i większością głosów wybiera swojego przedstawiciela. Taki deputowany spędza w gmachu parlamentu w Londynie siedem zim, doglądając [powierzonych mu] spraw. Pierwszym z zadań posłów jest zatwierdzenie sporządzonego przez ministrów planu wydatków na dany rok. Jeśli budżet zyska ich aprobatę, to w pierwotnym kształcie lub też po wprowadzeniu zmian i poprawek, narzucony zostanie poddanym. Wojna i pokój oraz wszelkie inne zmiany również wymagają akceptacji tego zgromadzenia. Król, książęta i pozostali ludzie władzy przedstawiają parlamentowi swoje plany i jeśli parlament zaakceptuje ich pomysły, asygnuje środki na ich sfinansowanie. [...] Parlament dyskutuje ustawy szczegółowe, dotyczące takich kwestii, jak ceny towarów czy wysokość płac. Nawet kary za przestępstwa nie leżą w gestii religii i nakazów boskich¹².

Mieszkańcy Anglii [...] nie odczuwają przed rządzącymi i wielmożami najmniejszego lęku o swoją cześć, mienie, nie mówiąc o życiu. A rządzący nie mają do tych rzeczy najmniejszego prawa. [...] [Ludzie] mogą w mowie, piśmie i rysunku jawnie i publicznie krytykować wady swoich władców i wezyrów. [...] Wolno robić to wszystko, co nie przynosi innym szkody i nie jest zabronione przez prawo, lecz nie jest tak, by każdy robił to, co mu się żywnie podoba. Anglicy bowiem w wielkiej estymie mają swoje prawa religijne i świeckie (*qawanin-e szar'i wa orfi*)...¹³

Rzecznikiem wprowadzenia konstytucji w Iranie był Mirza Malkom-chan (1833–1908), Ormianin z pochodzenia, dworzanin, dyplomata, intelektualista i skandalista, który w wydawanym przez siebie na londyńskiej emigracji piśmie „Qanun” („Prawo”; 1890–98) upowszechniał ideę praworządności. Pismo było w Iranie zakazane, lecz przemycane przez granicę, jak kilka innych emigracyjnych tytułów prasowych, cieszyło się dużym zainteresowaniem w kręgach elitarnych. Jeszcze będąc w Iranie, w latach 50. XIX w., Malkom napisał pierwszą wersję swojego projektu reformy ustrojowej *Ketabcze-je qejbi ja daftar-e tanzimat* („Sekretna książeczka, czyli opis reform”). Jego propozycja ustrojowa to rodzaj absolutyzmu oświeconego, gdzie władzę wykonawczą sprawuje monarcha z pomocą rady ministrów (*madżles-e wozara*), a prawo jest stanowione, także pod jego egidą, przez ciało określane jako *madżles-e tanzimat* (‘rada koordynacyjna / reformatorska’). Projekt kładzie nacisk na konieczność spisania obowiązujących w kraju praw religijnych i świeckich w jeden spójny kanon, i ścisłe ich przestrzeganie przez rządzących i rządzonych. Efektem będzie sprawiedliwość, ukrócenie korupcji i przejrzystość procedur. Obywatelom Iranu, tu określanym terminem *ro'aja* (‘poddani’), projekt zapewnia równość wobec prawa, bezpieczeństwo życia i mienia, wolność przekonań i bezpłatną edukację¹⁴.

¹² Abu Taleb b. Ahmad Esfahani, *Masir-e Talebi*, Hosejn Chodiwdżam red., Szerkat-e Enteszarat-e Elmi-o Farhangi, Tehran 1383 (2004), s. 250n.; ten i następne przekłady autorki tekstu.

¹³ Tamże, s. 231.

¹⁴ Malkom-chan, *Resaleha-je Mirza Malkom-chan-e Nazemodoule*, Mohammad Mohit Tabataba'i (oprac.), Naszr-e Gardun, Berlin 1389 (2010), s. 1–52.

Kolejny projekt zmiany ustroju w Iranie zaproponował Jusof-chan Tabrizi Mostaszaroddoule (zm. 1895), dyplomata i polityk, który po trzyletnim pobycie w Paryżu wydał drukiem (1870) broszurę zatytułowaną *Jek kaleme* („Jedno słowo”)¹⁵. To tytułowe słowo-kłucz, to *qanun* – ‘prawo’, ‘konstytucja’:

To jedno słowo, które zamyka w sobie cały system ustrojowy krajów Europy, to „Księga Praw”. W niej spisane zostały zasady, rozporządzenia i procedury administracyjne, o których przestrzeganie i trwałość dbają wspólnie rządzący i poddani. Dzięki temu żaden spośród mieszkańców Francji czy Anglii, Austrii czy Prus nie osiąga władzy absolutnej. Znaczy to, że w kwestiach prawnych, politycznych i tym podobnych nikt nie może postępować według własnego uznania. Te same przepisy obowiązują króla i żebraka, chłopą i żołnierza, nikomu z nich nie wolno działać niezgodnie z Księgą Praw. Trzeba ci wiedzieć, że prawo, które po francusku nazywa się *loi*, zebrane zostało w szereg tomów, zwanych kodeksami. Kodeksy te dla Francuzów mają taką wartość, jak księgi szari’atu dla muzułmanów¹⁶.

Autor referuje kolejne artykuły konstytucji francuskiej, na poparcie każdego z nich znajdując odpowiedni cytat w Koranie, by przekonać czytelnika, że idee trójpodziału władzy, praworządności i swobód obywatelskich, nie tylko nie są sprzeczne z islamem, lecz zgoda w nim zawarte, choć zapomniane. Zatem w kraju muzułmańskim, jakim jest Iran, wystarczy je tylko przywrócić. Malkom-chan zresztą także wyraża opinię, że jeśli kraje muzułmańskie miałyby przyjąć z Zachodu jakieś innowacje, to pod warunkiem, iż uda się dowieść ich uprzedniego zapożyczenia z islamu do cywilizacji chrześcijańskiej¹⁷.

Wiedzę o świecie zewnętrznym, nieobecną w religijnym obiegu, rozpowszechniała szkoła Darolfonun i jej wydawnictwa (tłumaczenia z języków zachodnich i prace oryginalne)¹⁸, a także czasopisma emigracyjne i teksty literackie (poezja i proza), krytykujące stosunki społeczne i zacofanie Iranu¹⁹. Wydawnictwa te trafiały do wąskiego grona osób wykształconych, ale bywały też przedmiotem głośnej lektury w rodzinach i kręgach towarzyskich, a zawarte w nich idee szły w lud i krążyły w przekazie ustnym.

Możliwość zmiany ustroju pojawiła się gwałtownie i niejako z zaskoczenia, chociaż okoliczności do niej prowadzące zaczęły się kształtować już od początku lat 90. XIX w. Pogłębiający się chaos i niewydolność państwa kadżarskiego, widoczna szczególnie po

¹⁵ Mirza Jusof-chan Tabrizi, *Jek kaleme*, oprac. Ali-Reza Doulatzahi, Enteszarat-e Bał, Tehran 1386 (2007); por. Mirzā Jusof-chān Tabrizi Mostaszaroddoule, *Traktat zatytułowany ‘Jedno słowo’*, Małgorzata Abassy (tłum.), w: Anna Krasnowolska, Renata Rusek-Kowska, Marcin Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności*, WUJ, Kraków 2014, s. 11–28.

¹⁶ Tabrizi, op. cit., s. 25; por. przekład M. Abassy, op. cit., s. 13.

¹⁷ Zob.: Mirzā Malkom-chān, „Cywilizacja irańska”, Marcin Rzepka (tłum.), *Irańskie drogi* op. cit., s. 33–40.

¹⁸ Listę publikacji Darolfonun i instytucji pokrewnych (162 tytuły) podaje E.G. Browne, *The Press and Poetry*, op. cit., s. 157–166.

¹⁹ Do takich lektur należały: *Hadżi-baba-je Esfahani* (*The Adventures of Hajji Baba of Isfahan*) Jamesa Moriera w przekładzie Habiba Esfahaniego (w Iranie długo uważany za oryginalne dzieło perskojęzyczne), *Sijahat-name-je Ebrahim-bejg* („Księga podróży Ebrahim-bega”) Zejnowalabedina Maraqqe’i’ego, utwory sceniczne (*Tamsilat*) Achund-zadego, czy pisma Abdorrahima Talebowia; zob. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia* t. IV, Cambridge University Press, Cambridge 1953, s. 459–464; Baqer Mo’meni, *Adabijat-e maszrute*, Mo’assese-je Czap-e Enteszarat-e Kaszani, Tehran 1354 (1975).

zabójstwie szacha Naseroddina (1896), sytuacja gospodarcza pogarszająca się na skutek kolejnych lat nieurodządu, spadku światowych cen srebra, zadłużenia Iranu i jego uzależnienia od koniunktury międzynarodowej spowodowały, że do konfliktów i zamieszek dochodziło raz po raz, w kolejnych punktach kraju²⁰.

Masowy protest społeczny w latach 1890–92, poparty przez najwyższe szyickie autorytety religijne, zmusił do wycofania się z Iranu brytyjską firmę tytoniową Tobacco Régie która, dzięki przyznanej przez szacha koncesji, stała się tytoniowym monopolistą na terenie całego kraju, rujnując miejscowych plantatorów, przetwórców i sprzedawców. Odszkodowania, które Iran zapłacić musiał za zerwanie koncesji, wpędziły go w długi, mające poważne konsekwencje gospodarcze i polityczne. Jednak w odczuciu społecznym było to wielkie zwycięstwo nad obcymi, w dodatku obnażające słabość władzy i zachęcające do dalszych akcji.²¹ Koalicję opozycyjną, wymierzoną przeciwko własnej, niepopularnej monarchii i obcej ingerencji, tworzyły: z jednej strony pro-reformatorska elita związana z dworem, szkołą Darolfonun i z tajnymi lub pół-jawnymi bractwami typu wolnomularskiego (*faramusz-chane*)²², dążąca do modernizacji kraju na wzór zachodni, lecz bez uzależnienia od państw europejskich; z drugiej – konserwatywna, kupiecko-rzemieślnicza społeczność bazarowa, pobożna, wspierana przez szyickich modźtahedów, która czuła się zagrożona przez cudzoziemców w swoich interesach gospodarczych, w swoim tradycyjnym trybie życia i muzułmańskich wartościach.

Grupą społeczną, która odegrała ważną rolę w ruchu konstytucyjnym, byli studenci i absolwenci szkół teologicznych – największa grupa inteligencji tradycyjnej, mająca poczucie misji społecznej i podatna na idee skrajne, tyleż prawicowe, co lewicowe. Spośród nich wywodzili się najbardziej radykalni rewolucyoniści i reformatorzy społeczni. Osobami posiadającymi wykształcenie teologiczne byli m.in. ideolog panislamizmu Sejjed Dżamaloddin Afqani (1838–1897), który odegrał ważną rolę w proteście tytoniowym²³, Sejjed Hasan Taqizade (1878–1970), jeden z najbardziej radykalnych działaczy ruchu konstytucyjnego, czy Mirza Kuczek-chan (1880–1921), przywódca gilańskiej partyzantki leśnej (*dżangalije*). Nowe idee przywozili robotnicy sezonowi wracający z Baku i innych rosyjskich ośrodków przemysłowych, gdzie stykali się z działalnością związków zawodowych i organizacji rewolucyjnych. Irańska partia socjaldemokratyczna (*Ferq-e edżtema'ijun-e amijun*), organizowana w dużej mierze przez rewolucjonistów z rosyjskiego Zakaukazia, powstała w roku 1904²⁴. Na dalekiej i bliskiej emigracji działały środowiska wydające własne czasopisma o różnej ideowej orientacji, krytykujące politykę kadżarską i ingerencję mocarstw europejskich w politykę i sprawy gospodarcze Iranu. Zwolennikami reform byli, w kraju i na emigracji, babiści – wyznawcy nowej religii, która wyłoniła

²⁰ H. Katouzian, op. cit., s. 29–35.

²¹ Ahmad Kasrawi, op. cit., s. 15–18; Janet Afary [Žanet Afari], *Enqelab-e maszrute-je Iran (1906–1911)*, Reza Reza'i (tłum.), Naszr-e Bisotun, Tehran 1379 (2000), s. 50–55.

²² Thierry Zarcone, *Secret et sociétés secrètes en Islam*, Archè, Milano 2002, s. 119–131, 155–162; Mansure Ettehadije, *Pejdajesz-o tahawwol-e ahzab-e sijasi-je maszrutijat*, Ketab-e Sijamak, Tehran 1381 (2002), s. 115–126; J. Afary, op. cit., s. 63–68.

²³ Zob. Nikki R. Keddie, *Afgani, Jamal-al-din*, w: E. Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. I/5, s. 481–486, www.iranicaonline.org/articles/afgani-jamal-al-din [07.03.2014]; P. Sykes, op. cit., t. II, s. 396–397.

²⁴ M. Ettehadije, op. cit., s. 130–138; por. M. Adżudani, op. cit., s. 411–444; J. Afary, op. cit., s. 114–122.

się z islamu szyickiego w połowie XIX w.²⁵, a także przedstawiciele starych mniejszości wyznaniowych (chrześcijanie, żydzi, zoroastrianie), lepiej od muzułmanów obeznani ze światem zewnętrznym, dzięki kontaktom ze swoimi współwyznawcami z zagranicy. Recepty na naprawę ustroju były różne, od powrotu do wyidealizowanej wspólnoty muzułmańskiej czasu pierwszych wyznawców, poprzez panislamizm, pragnący zamienić islam w nowoczesne, sprawne narzędzie polityczne, po zachodniego typu liberalizm w różnych wersjach, socjalizm, a także nacjonalizm irański, gloryfikujący mocarstwową przeszłość achemenidzką, a odcinający się od islamu i świata arabskiego²⁶.

Przełom wieku XIX i XX, to w Iranie okres narastania niezadowolenia społecznego i równocześnie intensywnego obiegu nowych idei. Wojna rosyjsko-japońska (1904) i rewolucja w Rosji 1905 były przez perską opinię publiczną pilnie śledzone i dyskutowane. Za wzór do naśladowania stawiano sobie Japonię, która miała siłę przeciwstawić się potężnemu imperium. Za jedną z przyczyn japońskiego zwycięstwa uważano fakt, że Japonia, małe biedne państwo azjatyckie, posiadała już konstytucję, podczas gdy wielka, europejska Rosja była jej pozbawiona²⁷.

Masowe protesty w Teheranie rozpoczęły się w roku 1905. Początkowo były skierowane, z jednej strony, przeciwko burmistrzowi Teheranu, który niesprawiedliwie ukarał chłostą szanowanych kupców za podnoszenie cen cukru, z drugiej – przeciwko ekipie belgijskich ekspertów, w których gestię, dla spłacenia długów zagranicznych, szach oddał urzędy celne północnego Iranu, i którzy faworyzowali rosyjskie towary ze szkodą dla miejscowych kontrahentów. Dochodziły do tego motywy obrazy uczuć religijnych, podsycane przez lokalnych kaznodziejów: krążyły zdjęcia szefa belgijskich celników, Josepha Nausa, który na balu kostiumowym wystąpił w przebraniu muły, beczeszcząc tym strój duchowny; budowa rosyjskiego banku na terenie opuszczonego cmentarza wywołała akcję gniewnego tłumu, który w jedną noc podciągnięte już do góry mury banku rozebrał aż po fundament²⁸.

Protestujący sięgali po środki tradycyjne: strajk bazaru, strajk modżtahedów, którzy masowo wyjeżdżali ze stolicy i zamykali się w okolicznych sanktuariach, pozbawiając Teheran usług religijnych, edukacyjnych, prawnych, notarialnych itp. Wypróbowaną metodą protestu był *bast* – strajk okupacyjny w sanktuariach, miejscach eksterytorialnych i magicznych, gdzie osoba ścigana stawiała się nietykalna. Za takie uważano także obce ambasady, stajnie królewskie, a nawet stacje brytyjskich linii telegraficznych, które przebiegały przez Iran, łącząc Indie z Europą. Nasilające się protesty powodowały eskalację rządowej przemocy. Dowodzona przez rosyjskich oficerów brygada kozacka krwawo rozpędzała demonstrantów, nie wahając się nawet przed pogwałceniem miejsc świętych, śmierć demonstrantów wywoływała kolejne protesty. Strajkom, wybuchającym w Teheranie i innych miastach Iranu, towarzyszyło intensywne życie polityczne. Tworzyły się lokalne stowarzyszenia (*andżoman*), mające charakter klubów dyskusyjnych, organizacji zawodowych i sąsiedzkich, a także zbrojnych grup samoobrony; działała prasa, żywo

²⁵ Zob. Denis M. MacEoin, *Babism*, w: E. Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. III, fasc. 3, s. 309–317, www.iranicaonline.org/articles/babism-index [07.03.2014].

²⁶ Por. Małgorzata Abassy, *Irańska inteligencja w XIX wieku i Rewolucja Konstytucyjna (1905–1911)*, WUJ, Kraków 2010, s. 95–112; A. Krasnowolska, op. cit., s. 760–766.

²⁷ H. Katouzian, op. cit., s. 34.

²⁸ A. Kasrawi, op. cit., s. 27–38; 50–52; 54–58; P. Sykes, op. cit., t. I, s. 401–403.

komentująca bieżące wydarzenia²⁹, powstawały pierwsze stowarzyszenia kobiece³⁰. Kolportowano ulotki (*szab-name*), poeci układali na znane melodie piosenki będące ironicznymi komentarzami do bieżących wydarzeń, wystawiano farsy polityczne³¹.

Ambasada brytyjska dyskretnie wspierała protestujących, gdyż ich sprzeciw wymierzony był przeciwko pro-rosyjskiej polityce rządu i władz stolicy. W lipcu 1906 ambasada udzieliła schronienia demonstrantom w swojej opuszczonej na lato teherańskiej rezydencji. W jej rozległych ogrodach powstało miasteczko namiotów wystawionych przez poszczególne *andżomany*, masowy *bast* obywatelski przybierał formę niekończącego się wieceu politycznego, który zgromadził kilkanaście tys. demonstrantów. Ofiarni mieszkańcy Teheranu nosili protestującym tysiące porcji obiadowych, przy okazji przysłuchując się przemówieniom i dyskusjom.

Żądania strajkujących, początkowo skromne, bo dotyczące zmian personalnych – dymisji burmistrza Teheranu i niepopularnego wezyra, wydalenia belgijskich celników oraz wypłacenia odszkodowań rodzinom zabitych demonstrantów, w miarę rozwoju wypadków nabierały coraz bardziej politycznego charakteru. Domagano się utworzenia lokalnych sądów świeckich (*edalat-chane*), mających szybko i sprawnie rozpatrywać skargi obywateli, a wreszcie powołania Zgromadzenia Narodowego (*Madżles-e Szoura-je Melli*), czyli parlamentu i opracowania Ustawy Zasadniczej (*Qanun-e asasi*), która określiłaby ustroj państwa i ustanowiła społeczną kontrolę nad autokratyczną władzą szacha.³² Czynnikiem przełomowym było poparcie, jakiego udzielili strajkującym dwaj szanowani teherańscy teolodzy – Sejjed Abdallah Behbahani i Sejjed Mohammad Tabataba'i, reprezentujący umiarkowany nurt pro-konstytucyjny w środowisku szkół religijnych. Ich autorytet przekonał do udziału w proteście licznych innych duchownych, a także tłum zwykłych, bazarowych rzemieślników i kupców. Skłonił też szacha do poważnego potraktowania żądań strajkowych.

Mozaffaroddin-szah, ciężko chory, ugiął się już na początku sierpnia, podpisując akt powołania Madżlesu i dokument określany jako *Qanun-e asasi*, będący w rzeczywistości nie tyle samą konstytucją, co ordynacją wyborczą do parlamentu.³³ W pół roku później zmarł, zostawiając na tronie swojego syna Mohammada Alego, rusofila wrogiego zmianom demokratycznym. Zwycięstwo protestujących wywołało euforię i atmosferę powszechnego zbratania, która szybko opadła, gdy pojawiły się konflikty między zwolennikami reform a szachem, a w parlamencie rozpoczęła się debata konstytucyjna, mająca zdecydować o przyszłym ustroju Iranu.

²⁹ Spośród masy efemerycznych czasopism działających w okresie rewolucji konstytucyjnej wysokim poziomem wyróżniało się pismo „Sur-e Esrafil”, ze znakomitymi felietonami Alego Akbara Dehchody i wychodzący w Raszcie satyryczny „Nasim-e Szomal” Sejjeda Aszrafa Gilaniego, zob. E.G. Browne, *The Press and Poetry*, op. cit., s. 115–117, 148–149; J. Afary, op. cit., s. 162–169.

³⁰ J. Afary, op. cit., s. 233–268.

³¹ E.G. Browne, *The Press and Poetry*, op. cit., s. 168–308; Gheissari, op. cit., s. 16nn.

³² J.-P. Digard i in., op. cit., s. 38nn.

³³ Zgodnie z tą pierwszą ordynacją, zmienioną już dla drugiej kadencji, przedstawiciele do Madżlesu wybierano w obrębie sześciu grup społecznych: 1. książęta i członkowie rodów kadzarskich, 2. duchowni, 3. arystokraci, 4. kupcy, 5. właściciele ziemscy, 6. rzemieślnicy. Kandydujących na posłów obowiązywał cenzus wieku (między 30 a 70 lat), majątku i wykształcenia (Kasrawi, op. cit., s. 167).

Właściwa ustawa zasadnicza określana była jako „suplement” do konstytucji (*Motam-mem-e qanun-e asasi*)³⁴ i to ona zawierała podstawy ustroju: gwarancje praw i swobód obywatelskich (art. 8–25)³⁵, uznanie władzy za pochodzącą z nadania narodu (*mellat*) i jej podział na ustawodawczą (szach i parlament dwuizbowy³⁶), sądowniczą (wymiar sprawiedliwości religijny i świecki) oraz wykonawczą, sprawowaną przez monarchę i radę ministrów (art. 26–28).³⁷ Dalej określone zostają kompetencje monarchy, rządu, madżlesu i sądów (art. 35–89) oraz samorządów lokalnych (art. 90–93)³⁸, zasady dotyczące finansów państwa i systemu podatkowego (art. 94–103) oraz organizacji sił zbrojnych (art. 104–107)³⁹.

O ile posłowie byli mniej więcej jednomyślni co do ukrócenia ingerencji cudzoziemców i ograniczenia samowoli szacha w sprawach takich, jak udzielanie koncesji i zaciąganie pożyczek zagranicznych, to kwestie światopoglądowe głęboko podzieliły doraźną koalicję. Spierano się o rolę islamu w nowym ustroju⁴⁰, o prawa mniejszości wyznaniowych, prawa kobiet, przywileje majątkowe (immunitet podatkowy) wielkich właścicieli ziemskich i status *waqfów* – dóbr należących do instytucji i osób duchownych, zakres wolności słowa i przekonań. Socjaldemokraci starali się przeforsować swoje postulaty, wzorowane na żądaniach rewolucjonistów rosyjskich i nie zawsze realistyczne w warunkach irańskich – m.in. oddanie ziemi chłopom, ośmiogodzinny dzień pracy, powszechny obowiązek szkolny i powszechną służbę wojskową, wolność przekonań, zgromadzeń, słowa i demonstracji⁴¹.

Ordynacja wyborcza do pierwszego madżlesu przewidywała wprawdzie wybór własnych przedstawicieli przez trzy uznane oficjalnie mniejszości wyznaniowe: chrześcijan, żydów i zaratusztrian, ale przyznanie równych praw nie-muzułmanom wzbudzało ostry sprzeciw konserwatywnej części posłów, złożonej z przedstawicieli społeczności bazarowej, którzy w czasie strajków wybili się na lokalnych przywódców i którzy stanowili największą grupę deputowanych. Prawa do własnej reprezentacji nie otrzymali babiści i bahaiści, przez szyicką ortodoksję uznawani nie za wyznawców odrębnej religii, lecz heretyków; nie dostała ich też mniejszość sunnicka⁴². W konstytucji nie pojawiła się kwestia mniejszości etnicznych i ich praw; pośrednio jedynie problem przewinął się w debacie o prawach wyborczych plemion koczowniczych (z reguły będących mniejszościami etnicznymi), jednak problem ich odrębności nie zaistniał w świadomości społecznej.

Kobiety w ordynacji wyborczej zaliczone zostały, wraz z przestępcami, bankrutami, cudzoziemcami i ludźmi upośledzonymi umysłowo do kategorii trwale pozbawionej praw wyborczych⁴³ (otrzymały je dopiero w roku 1963, przy silnym sprzeciwie duchowieństwa

³⁴ *Qanun-e asasi-je Iran 1324 h.q. (1906)*, <http://fis-iran.org/fa/resources/legaldoc/iranconstitution> [07.03.2014]; tłumaczenie angielskie: E.G. Browne, *The Persian Revolution*, op. cit., s. 372–384.

³⁵ Ibidem, s. 374n.

³⁶ Izba wyższa parlamentu (senat) istniała jedynie za panowania Mohammada Rezy Pahlawiego, w latach 1949–1979.

³⁷ Ibidem, s. 376n.

³⁸ Ibidem, s. 377–383; wobec rozwiązania *andżomanów*, samorządy lokalne nie powstały.

³⁹ Ibidem, s. 383–384.

⁴⁰ Zob. S. Amir Arjomand, op. cit., s. 161–172.

⁴¹ Tekst statutu partii socjaldemokratycznej (*Maram-name-je Dżami'at-e Edżtema'ijun-e Amijjun*) w: M. Ettihadije, op. cit., s. 495nn.

⁴² J.-P. Digard (i in.), op. cit., s. 33; J. Afary, op. cit., s. 100n.

⁴³ Art. 3 ordynacji wyborczej z 9 września 1906, E.G. Browne, *The Persian Revolution*, op. cit., s. 355.

i konserwatywnej opozycji), w dyspucie konstytucyjnej pojawiło się jednak pytanie, czy ma je objąć powszechny obowiązek szkolny, na które jasna odpowiedź w tekście ustawy zasadniczej nie padła. Główny przeciwnik sekularyzacji, szejch Fazlollah Nuri wydał natomiast fatwę przeciwko kształceniu kobiet, upatrując w nim zagrożenia dla rodziny i wartości moralnych⁴⁴. Nawet sama idea powszechnej szkoły świeckiej (art. 19 *Suplementu*)⁴⁵ budziła silne opory, podobnie jak koncepcja świeckiego systemu prawnego.

Nieporozumienia tkwiły już w terminologii – w obieg wchodziły nowe słowa, a stare nabierały nowych znaczeń. Słowo *mellat*, przez nacjonalistów z kręgu pisma „Achtar” już wcześniej używane w znaczeniu ‘narodu’, pierwotnie oznaczało ‘wspólnotę wiernych’ i tak było rozumiane przez szyickich modżtahedów. Podobnie termin *qanun* – dla różnych grup oznaczał różne systemy prawne. Modżtahedzi, także ci „postępowi”, wyobrażali sobie nowy porządek prawny na wzór tradycyjnego muzułmańskiego, gdzie prawo religijne, *szar’*, tylko w nieznacznym zakresie (kwestie gospodarcze, drobne wykroczenia, przestępstwa polityczne) uzupełniane było przez prawo zwyczajowe, *orf*, sprawowane przez świecki wymiar sprawiedliwości. Nie brali jednak pod uwagę możliwości, że całe dziedziny życia społecznego mogłyby zostać wyłączone spod ich jurysdykcji, a zarazem – wyjęte spod kontroli systemu moralności religijnej. Możliwość ograniczenia despotycznej władzy monarchy wyobrażali sobie szyicy teolodzy jako narzucenie mu praw boskich, a nie – stanowionych przez ludzi. Nowy ustroj widzieli więc nie jako *maszrute*, lecz *maszru’e* – porządek oparty na szari’acie⁴⁶.

Podobnie rzecz miała się z wolnością słowa, nie do przyjęcia, gdyby miała promować treści sprzeczne z religią (*Suplement*, art. 20), stąd spór na temat cenzury; regulacje w tej kwestii wprowadziło osobne prawo prasowe. Kontrowersje wzbudzała koncepcja równości (*mosawat*) wobec prawa, gdyż, jak dowodzili konserwatyści, zgodnie z Koranem różne kategorie ludzi z natury nie są sobie równe (muzułmanie i niewierni; mężczyźni i kobiety; duchowni i świeccy; panowie i słudzy), zatem w sposób oczywisty ich prawa też muszą być zróżnicowane⁴⁷.

Spór zakończył się ustępstwami zwolenników koncepcji laickiej – w pierwszym artykule *Suplementu* islam szyicki dża’farycki (uznający szereg dwunastu imamów) określony został jako religia oficjalna Iranu; drugi artykuł mówi o powołaniu kolegium co najmniej pięciu modżtahedów, którzy w zastępstwie Ukrytego Imama i aż do jego powtórnego przyjścia, którego oczekują szyici, czuwać będą nad niesprzecznością ustaw z religią⁴⁸. Artykuł 8 *Suplementu* podkreśla, że obywatele są równi wobec prawa państwowego (*qanun-e doulati*), co nadal zakłada dwutorowość prawa: szari’at takiej równości nie uznaje; swobody obywatelskie przysługują jedynie wtedy, gdy nie kolidują z prawem religijnym.

W czasach monarchii pahlawijskiej (1925–1979) konstytucja kilkakrotnie była modyfikowana, przede wszystkim pod kątem zapewnienia nowej dynastii silnej władzy i ciągłości sukcesyjnej; traktowana była instrumentalnie, jako demokratyczna fasada autorytarnego

⁴⁴ J. Afary, op. cit., s. 250nn.

⁴⁵ E.G. Browne, *The Persian Revolution*, op. cit., s. 375; tworzenie zapisanego w *Suplemencie* systemu powszechnej, bezpłatnej i obowiązkowej oświaty pod nadzorem stosownego ministerstw trwało kilkadziesiąt lat.

⁴⁶ J. Afary, op. cit., s. 123-155.

⁴⁷ Zob. Szejch Fazlollah Nuri, *Odrzucenie idei konstytucjonalizmu*, tłum. M. Abassy, w: A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), op. cit., s. 55–66.

⁴⁸ Zob. E.G. Browne, *The Persian Revolution*, op. cit., s. 372n; F.R. Bagley, op. cit., s. 53nn.

reżimu, a niektóre jej postanowienia nie były realizowane. Bywało, że naruszali ją też politycy opozycyjni, jak premier Mosaddeq (1951–1953), który dla przeprowadzenia nacjonalizacji przemysłu naftowego zażądał dla siebie uprawnień nadzwyczajnych. Jednak konstytucja pozostawała w świadomości społecznej wartością, do której odwoływano się w ostatecznej instancji. W swoich wczesnych tekstach politycznych Chomejni, krytykując szacha, zarzucał mu łamanie konstytucji;⁴⁹ to samo czyniła laicka opozycja końca lat 70. w listach protestacyjnych, zarzucających Mohammadowi Rezie Pahlawiemu (1941–1979) gwałcenie praw człowieka, gwarantowanych konstytucyjnie. Hasła przestrzegania konstytucji padały w rewolucji 1978–1979 roku. Gdy rewolucję tę zdominowali ekstremiści religijni, a Chomejni wrócił z paryskiego wygnania, powrócił utopiiny pomysł teokratycznej republiki islamskiej opartej na prawie koranicznym⁵⁰.

W praktyce nowa konstytucja Islamskiej Republiki Iranu okazała się raczej modyfikacją (islamizacją) starej, niż całkiem nową konstrukcją. Trójdzielna struktura władzy została zachowana, przy czym władzę wykonawczą poszerzono o instytucję prezydenta (art. 84–90, 113–174)⁵¹ i obudowano dublującymi ją i kontrolującymi ciałami o charakterze religijnym; monarchę zastąpił znawca prawa religijnego (*wali-je faqih*) jako najwyższy autorytet i instancja nadrzędna ponad całą strukturą władzy (preambuła, art. 5, 57, 107–112)⁵². Wielkiego znaczenia nabrała rada ekspertów religijnych, (*Szoura-je negahban*), nadzorująca zgodność prawa państwowego z islamem (art. 91–99)⁵³, zapisana już w pierwszej konstytucji, lecz wcześniej praktycznie nie działająca. Utrzymano powszechne wybory parlamentarne i dodano prezydenckie; pierwsze wybory do samorządów lokalnych, wcześniej nie funkcjonujących, odbyły się w roku 1999. Trzy mniejszości wyznaniowe zachowały oficjalne uznanie i reprezentację w parlamencie (art. 13–14)⁵⁴, chociaż równocześnie nasiliła się dyskryminacja nie-muzułmanów. Kobiety zachowały czynne i bierne prawa wyborcze, wcześniej przez Chomejniego kwestionowane, jednak re-islamizacja systemu prawnego (szczególnie w zakresie prawa rodzinnego) pozbawiła je wielu wcześniej uzyskanych praw. Konstytucja Republiki Islamskiej gwarantuje Irańczykom prawa człowieka i swobody obywatelskie, pod warunkiem, że są „niesprzeczne z zasadami islamu” (art. 19–41)⁵⁵.

Istnienie mniejszości etnicznych i narodowych nadal nie jest w konstytucji Republiki Islamskiej dostrzegane, mimo, że w ciągu półwiecza nacjonalistycznej, anty-mniejszościowej polityki Pahlawich problem nabrał ostrości i jasno wykrystalizował się w świadomości społecznej. Zmianą w stosunku do pierwszej konstytucji jest dopuszczenie języków mniejszościowych do użytku w mediach i sferze publicznej (art. 15)⁵⁶.

⁴⁹ Zob. Ervand Abrahamian, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, J.B. Tauris & Co Ltd Publisher, London–New York 1993, s. 21, 106.

⁵⁰ Koncepcję tę rozwinął Chomejni w serii swoich wykładów z początku lat 70., argumentując, że jedynie teolog o wysokich kompetencjach w zakresie prawa religijnego może zarządzać wspólnotą wiernych, której ostatecznym celem jest osiągnięcie zbawienia: Emam Chomejni, *Welajat-e faqih*, wyd. VI, Mo’assese-je Tanzim-o Nasr-e Asar-e Emam Chomejni (s), Tehran 1376 (1997), s. 32–47.

⁵¹ *Qanun-e asasi-je Dżomhuri-je Eslami-je Iran*, [Tehran] 1362, s. 55nn; 69–92.

⁵² Ibidem, s. 11, 22, 44, 65–69.

⁵³ Ibidem, s. 58–61.

⁵⁴ Ibidem, s. 25n.

⁵⁵ Ibidem, s. 26–36.

⁵⁶ Ibidem, s. 26n.

Ruch konstytucyjny początku XX w. był punktem zwrotnym w procesie modernizacji Iranu. Zapoczątkował zmiany zarówno w sferze ustrojowej i cywilizacyjnej, jak i w świadomości społecznej. Po raz pierwszy pojawiły się w publicznym dyskursie o szerszym zasięgu kwestie takie jak tożsamość narodowa, niepodległość, stosunek do cywilizacji zachodniej, relacje państwo-religia, praworządność, demokracja, prawa jednostki, równość wobec prawa, status mniejszości wyznaniowych, prawa kobiet i in.

Ważne etapy XX-wiecznej historii Iranu – przewrót Rezy-chana (1921) i jego późniejsze rządy jako monarchy – Rezy-szaha Pahlawiego (1925–1941), zakładające kompleksową, nacjonalistyczno-modernizacyjną przebudowę kraju; program nacjonalizacji zasobów naftowych i uniezależnienia się od Wielkiej Brytanii premiera Mohammada Mosaddeqa (1951–53); program odgórnych reform tzw. „Białej Rewolucji” Mohammada-Rezy Pahlawiego (1941–1979) z lat 1962–63, to kolejne próby nowych rozwiązań w sferze polityki, gospodarki i ideologii, każdorazowo rozbudzające dyskusję społeczną, zazwyczaj szybko tłumioną, na tematy sformułowane wcześniej przez ruch konstytucyjny. Rewolucja lat 1978–79, znana jako „islamska” po raz kolejny tę dyskusję rozbudziła, by potem brutalnie ją zdławić. Jednak spór światopoglądowy i polityczny, zapoczątkowany przed stuleciem, trwa nadal i rozwija się dynamicznie. Iran testuje kolejne koncepcje ustrojowe, a republika teokratyczna z pewnością nie jest rozwiązaniem ostatecznym.

BIBLIOGRAFIA

- Abassy Małgorzata, *Irańska inteligencja w XIX wieku i Rewolucja Konstytucyjna (1905–1911)*, WUJ, Kraków 2010.
- Abrahamian Ervand, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, J.B. Tauris & Co Ltd Publisher, London–New York 1993.
- Adżudani Masza'llah, *Masrute-je Irani*, Naszr-e Achttaran, Tehran 1383 (2004).
- Afary Janet, *Iranian Constitutional Revolution (1906–1911)*, Columbia University Press, New York 1996, przekł. perski: Żanet Afari, *Engelab-e masrute-je Iran (1906–1911)*, tłum. Reza Reza'i, Naszr-e Bisotun, Tehran 1379 (2000).
- Amir Arjomand Said, *The 1906–07 Iranian Constitution and Constitutional Debate on Islam*, „Journal of Persianate Studies” 2012, t. V/2, s. 152–174.
- Avery Peter, *Printing, the press and literature in modern Iran*, w: Peter Avery (red.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 7, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1991.
- Ażand Ja'qub, *Tadżaddod-e adabi dar doure-je masrute*, Enteszarat-e Mo'assese-je Tahqiqat-o Touse'e-je Olum-e Ensani, Tehran 1384 (2005).
- Bagley F.R., *New Light on the Iranian Constitutional Movement*, w: Edmond Bosworth, Carole Hillenbrand (red.), *Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change 1800–1925*, Mazda Publishers, Costa Mesa 1992, s. 48–64.
- Browne Edward G., *The Press and Poetry of Modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 1914.
- Browne Edward G., *A Literary History of Persia*, t. IV: *Modern Times (1500–1924)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1924.
- Browne Edward G., *The Persian Revolution 1905–1909*, Mage Publishers, Washington D.C. 1995.
- Chomejni Emam Chomejni (s), *Welajat-e faqih. Hokumat-e eslami*, wyd. VI, Mo'assese-je Tanzim-o Naszr-e Asar-e Emam Chomejni (s), Tehran 1376 (1997).
- Digard Jean-Pierre, Hourcade Bernard, Richard Yann, *L'Iran Au XXe siècle*, Fayard, Paris 1996.
- Esfahani, Abu Taleb b. Ahmad, *Masir-e Talebi ja safar-name-je Mirza Abu Taleb-chan*, be kuszesz-e H. Chodidżam, Szerkat-e Enteszarat-e Elmi-o Farhangi, Tehran 1383 (2004).
- Ettehadije (Nezam Mafi) Mansure, *Pejdajesz-o tahawwol-e ahzab-e sijasi-je maszrutijat*, Ketab-e Sijamak, Tehran 1381 (2002).
- Gheissari Ali, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, University of Texas Press, Austin 1998.

- Gurney John, Nabavi Negin, *Dār al-fonun*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica* VI/6, s. 662–668, www.iranicaonline.org/articles/dar-al-fonun-lit [14.11.2011].
- Hambly G.R.R., *Iran during the reigns of Fath 'Alī Shāh and Muḥammad Shāh*, w: Peter Avery (red.), *The Cambridge History of Iran*, t. 7, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 144–173.
- Kasrawi Ahmad, *Tarich-e maszrute-je Iran*, Mo'assese-je Enteszarat-e Amir Kabir, Tehran 2536 (1977), wyd. XIII.
- Katouzian Homa, *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*, I.B. Tauris, London–N. York 2006.
- Keddie N.R., Afgani, Jamal-al-din, *Encyclopaedia Iranica* I/5, 481–486, www.iranicaonline.org/articles/afgani-jamal-al-din [07.03.2014].
- Krasnowolska Anna, *Iran współczesny (XIX–XX w.)*, w: A. Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010, s. 699–920.
- Krasnowolska Anna, Rusek-Kowalska Renata, Rzepka Marcin (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, WUJ, Kraków 2014.
- MacEoin Denis M., *Babism*, w: E. Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. III, fasc. 3, s. 309–317, www.iranicaonline.org/articles/babism-index [07.03.2014].
- Malkom-chan, *Resaleha-je Mirza Malkom-chan Nazemoddoule*, oprac. Mohammad Mohit Tabataba'i, Naszr-e Gardun, Berlin 1389 (2010).
- Mo'meni Baqer, *Adabijat-e maszrute*, Mo'assese-je czap-e enteszarat-e Kaszani, Tehran 1354 (1975).
- Mozaffari Mehdi, *Fatwa. Violence & Discourtesy*, Aarhus University Press, Aarhus 1998.
- Qanun-e asasi-je Džomhuri-je Eslami-je Iran*, [Tehran] 1362 (1983).
- Sykes Sir Percy, *A History of Persia*, t. 1–2, Macmillan and Co., London 1930.
- Tabrizi Mirza Jusof-chan, *Jek kaleme*, Ali-Reza Doulatszahi (oprac.), Enteszarat-e Bal, Tehran 1386 (2007).
- Wickens G.M., *Shah Muzaffar al-Din's European tour, AD 1900*, w: Edmond Bosworth, Carole Hillenbrand (red.), *Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change 1800–1925*, Mazda Publishers, Costa Mesa 1992, s. 34–47.
- Zarcone Thierry, *Secret et sociétés secrètes en Islam. Turquie, Iran et Asie centrale XIX–XX siècles*, Archè, Milano 2002.

PAULINA NIECHCIAŁ
Uniwersytet Jagielloński

MARCIN RZEPKA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ZARATUSZTRIANIE I ASYRYJCZYCY W OKRESIE REWOLUCJI KONSTYTUCYJNEJ W IRANIE (1905–1911)

ABSTRACT: The article is based on the assumption that the historical meaning of the Constitutional Revolution of Iran should be investigated not only considering the constitution itself, but also the process of socio-political and cultural changes preceding it, as well as the debate over the constitution. Filling the gaps in the research on the minorities of that period, the article discusses the Zoroastrian and Assyrian communities from a comparative perspective. It covers the different situations of the minorities at the threshold of the Revolution, as well as the ways they participated in the Constitutional Movement. Comparing two different minority communities contributes to a deep understanding of the social changes taking place in Iran along with the accompanying tensions.

KEYWORDS: Iran, Constitutional Revolution, religious minorities, Zoroastrians, Assyrians

Znaczenia ruchu konstytucyjnego w historii współczesnego Iranu nie należy postrzegać tylko przez pryzmat przyjętej wówczas pierwszej irańskiej ustawy zasadniczej. Istotny wydaje się bowiem zarówno proces przemian społeczno-politycznych oraz kulturowych, które oprowadziły do uchwalenia irańskiej konstytucji, jak i zapoczątkowane wówczas dyskusje nad ideą prawa stanowionego, rolą religii w irańskiej przestrzeni społeczno-politycznej, a także pozycją jednostki w społeczeństwie, będącej podmiotem działań politycznych. Partycypacja i reprezentacja wyznaczyły nowy sposób myślenia i działania w polityce. Zważywszy na zróżnicowanie społeczeństwa irańskiego – etniczne, społeczne, a także religijne – zasadne jest pytanie o mniejszości i ich aktywność w tym okresie. W pierwszej irańskiej konstytucji wyróżniono religię oficjalną (*mazhab-e rasmi*) oraz uznane mniejszości religijne (*aqalijat-e dini*). Przyjęto również odpowiednie regulacje dotyczące ich funkcjonowania w państwie. Do mniejszości zaliczono zaratusztrian, żydów i chrześcijan związanych z Kościołami etnicznymi – Ormiańskim Kościołem Apostolskim, Asyryjskim Kościołem Wschodu oraz Katolickim Kościołem Chaldejskim.

Zogniskowanie badań na mniejszościach pozwala ukazać konflikty i interesy różnych grup biorących udział w ruchu konstytucyjnym, bądź – przeciwnie – sprzeciwiających się idei konstytucji. Wypełniając lukę w badaniach nad wybranymi mniejszościami tego okresu, w artykule omówione zostaną społeczności zaratusztrian i Asyryjczyków¹. Zesta-

¹ Określenie Asyryjczycy (pers. *Aszuriha*, *Aszurijan*) używane jest w niniejszym tekście w odniesieniu do chrześcijan należących do kościołów tradycji wschodniosyryjskiej – Asyryjskiego Kościoła Wschodu oraz Katolickiego Kościoła Chaldejskiego. Nabiera ono charakteru etnicznego w XX w. W Iranie, w wyniku przemian związanych z ruchem konstytucyjnym, pozwala na tworzenie szerszej, pozbawionej charakteru wyznaniowego tożsamości chrześcijan. Użycie tego terminu jest również motywowane rozróżnieniem, jakie przynosi konstytucja irańska w odniesieniu do chrześcijan, wprowadzając kategorie etniczne Ormian i Asyryjczyków.

wienie ze sobą tych grup, wydawałoby się skrajnie odmiennych, może przyczynić się do głębszego zrozumienia przemian społecznych zachodzących w Iranie wraz z towarzyszącymi im napięciami. Pozwoli też uchwycić zmieniające się układy lokalne i ponadlokalne, a równocześnie udzielić odpowiedzi na pytanie o uniwersalizm ruchu konstytucyjnego i jego wpływ na sytuację mniejszości religijnych w tym kraju.

ASYRYJCZYCY I ZARATUSZTRIANIE

— CHARAKTERYSTYKA KULTUROWA BADANYCH GRUP

Pośród uznanych przez państwo irańskie mniejszości religijnych zaratusztrianie stanowią społeczność wyjątkową w tym sensie, że w wymiarze kulturowym są najbliżsi grupie dominującej – perskojęzycznym wyznawcom islamu. Historycznie zaratusztrianie dzielą z nimi pochodzenie, a różni ich przede wszystkim religia, chociaż przed islamizacją to zaratusztrianizm był religią państwową, wyznawaną przez większość mieszkańców państwa Sasanidów (224–651). Odmienność religijna towarzysząca kulturowej i językowej wspólnocie irańskich zaratusztrian i muzułmanów w istotny sposób wpłynęła na ich wzajemne relacje. Zaratusztrianie przez wieki doświadczali dyskryminacji i marginalizacji jako niemuzułmanie, ale z czasem dla niektórych przedstawicieli grupy dominującej stali się symbolem przedmuzułmańskiego dziedzictwa kulturowego Iranu. Wiązało się to z rekonceptualizacją dominującej islamocentrycznej narracji o jego dziejach, sięgającą przełomu XVI i XVII w. W tamtym okresie powstały prace takie jak *Dasatir* czy *Dabestan-e mazaheb*, tworzone w nurcie ruchu intelektualnego pod patronatem Azara Kajwaniego (1533–1618) – zaratusztriańskiego kapłana, który wyemigrował z Farsu do Indii. Pisma te miały wskrziesić pamięć o przedmuzułmańskim Iranie i w drugiej połowie XIX w. zainspirowały zarówno orientalistów piszących o historii Iranu, jak i lokalnych intelektualistów, takich jak Dżalaloddin Mirza czy Mirza Aqa-chan Kermani, poszukujących zakorzenienia irańskiego nacjonalizmu w czasach przed islamizacją². Amerykański orientalista A. V. Williams Jackson dowodził na przykład, że Zaratusztra pochodził z rejonu nad Jeziorem Urmia³, czyli z obszaru leżącego w granicach politycznych współczesnego Iranu, a nie na wschód od niego. Takie prace dostarczyły pozostającym na marginesie społeczeństwa zaratusztrianom argumentów podkreślających ich związki z historią swojego kraju. Z czasem coraz ważniejszym elementem zaratusztriańskiej tożsamości stawało się podkreślanie ich dawności i rdzennej przynależności do Iranu. Wykorzystanie symboli przedmuzułmańskiej historii i mitologii, takich jak Persepolis czy Demawend, posłużyło sakralizacji przestrzeni, a także legitymizacji zakorzenienia tej społeczności w konkretnym obszarze geograficznym⁴.

Asyryjczycy w porównaniu z zaratusztrianami stanowią w Iranie społeczność trwale obcą. Czynnikiem konstytuującym ich odmienność jest nie tylko religia – chrześcijaństwo tradycji syryjskiej – ale również różnice kulturowo-językowe. Asyryjczycy używają języka z rodziny semickiej i własnego alfabetu. Niemniej elementem łączącym ich z Irańczykami jest przestrzeń, terytorium i ukierunkowany na lokalną historię dyskurs tożsamościowy. Nawiązania do starożytnej Asyrii, które od połowy XIX w. kształtowały świadomość etnona-

² Abbas Amanat, *Historiography: VIII. Qajar Period*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. XII, fasc. 4, Columbia University, New York 2004; Mohamad Tavakoli-Targhi, *Contested Memories of Pre-Islamic Iran*, „The Medieval History Journal” 1999, t. 2, nr 2, s. 245–275.

³ A.V. Williams Jackson, *Zoroaster: The Prophet of Ancient Iran*, Macmillan, London 1899, s. 17.

⁴ Paulina Niechciał, *Mniejszość zaratusztriańska we współczesnym Teheranie: O tożsamości zbiorowej w kontekście dominacji szyickiej*, Nomos, Kraków 2013, s. 245–248.

rodową Asyryjczyków, warunkują postawy względem zamieszkanych przez nich terenów północno-zachodniego Iranu, postrzeganych jako ojczyzna. Dodatkowo wzrastające znaczenie kulturowe, religijne oraz polityczne Urmii od XIX w. przyczyniło się do traktowania tego obszaru jako centrum również przez chrześcijan tradycji syryjskiej mieszkających poza Iranem, sakralizowanego poprzez odwołanie się do religii. Miejsce to było postrzegane przez pryzmat działalności św. Tomasza. Ten element „wyobrażonych geografii” zbliżał Asyryjczyków do zaratusztrian, wprowadzając kategorię wspólną, choć odmiennej, związanej z Iranem historii. W pismach misjonarzy to właśnie wspólnota terytorialna została podkreślona – przestrzeń Zaratusztry i chrześcijańskich, syryjskich świątych⁵.

2. ASYRYJCZYCY I ZARATUSZTRIANIE U PROGU REWOLUCJI KONSTITUCYJNEJ

2.1 HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA PERCEPCJI ZARATUSZTRIAN I ASYRYJCZYKÓW ZE STRONY GRUPY DOMINUJĄCEJ

Za podstawę wyróżnienia w irańskiej konstytucji religii oficjalnej oraz wybranych mniejszości religijnych należy uznać kategorie wypracowane na gruncie teologii muzułmańskiej, służące klasyfikowaniu ludzi w odniesieniu do wyznawanej przez nich religii. Co ciekawe, prawdopodobnie do zastosowania takich rozwiązań w islamie przyczynił się zaratusztrianizm i jego model postępowania z mniejszościami religijnymi na terenie przedmuzułmańskiego Iranu Sasanidów – niektóre z mniejszości miały wówczas status chroniony, pod warunkiem nieangażowania się w politykę, natomiast porzucenie zaratusztrianizmu było surowo karane⁶. Rezultatem islamizacji był podobny podział – na muzułmanów oraz niewiernych (arab. *kuffar*, pers. *koffar*). Wśród tych ostatnich wyróżniono społeczności należące do koranicznej kategorii „ludzi księgi” (arab. *ahl al-kitab*, pers. *ahl-e ketab*), czyli wyznawców tych religii objawionych, które posiadają święte pisma i są starsze niż islam, a stosunek do nich na podbijanym przez muzułmanów obszarze zależał m.in. od tego, czy poddawały się dobrowolnie. Członkowie tych grup mogli otrzymać od muzułmańskich władz status „ludzi chronionych” (arab. *ahl al-zimma*, pers. *ahl-e zemmi*), płacąc przy tym specjalne podatki, a za złamanie porozumienia czekała ich kara. Niemuzułmanie spoza tej kategorii to politeiści (arab. *muszrikin*, pers. *moszrekan*), którzy w wymiarze społecznym byli przeciwnikami Mahometa i budowanego przez niego nowego społeczeństwa, natomiast w wymiarze religijnym – grzesznikami, oddającymi cześć boską istotom innym niż jedyny Bóg, dla których ratunkiem jest wyłącznie konwersja⁷.

Jeśli chodzi o zaratusztrian, to w swojej opinii na ich temat muzułmańscy teologowie odwoływali się do wersetów koranicznych oraz hadisów, według których Mahomet traktował wyznawców zaratusztrianizmu tak, jakby byli ludem księgi i to samo zalecał swoim naśladowcom. Problemy z interpretacją pism religijnych zaratusztrianizmu oraz kontrowersje wokół osoby proroka Zaratusztry powodowały jednak problemy klasyfikacyjne i akceptacja zaratusztrian wynikała raczej z przypisywanego im statusu ludzi

⁵ Arthur J. MacLean, William H. Browne, *The Catholicos of the East and his People*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1892, s. 114.

⁶ Jacques Waardenburg, *The Medieval Period: 650–1500*, w: Jacques Waardenburg (red.), *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, Oxford University Press, New York, Oxford 2005, s. 35.

⁷ Heribert Busse, *Islam, Judaism, and Christianity: Theological and Historical Affiliations*, Markus Wiener Publishers, Princeton, NJ 1998, s. 141nn; Jacques Waardenburg, *The Early Period: 610–650*, w: J. Waardenburg (red.), op. cit., s. 3–7.

chronionych niż ze znajomości ich świętych tekstów przez muzułmańskich egzegetów i historyków⁸. Stopniowo stabilizacja arabskiego panowania na terenach Iranu wiązała się nie tylko ze spadkiem liczby wyznawców zaratusztrianizmu, ale i coraz większą nietolerancją muzułmanów wobec nich, przede wszystkim w Farsie i Chorasanie – dawnych centrach imperium irańskiego⁹.

Jeśli chodzi o chrześcijan tradycji syryjskiej, dominujących na obszarach północno-zachodniego Iranu, to w wyniku islamizacji tego regionu również ich pozycja uległa zmianie. Podobnie jak w czasach sasanidzkich należeli do religii akceptowanych przez władzę i islam przyznał im status „ludu księgi”, jednakże w perspektywie długofalowej dominacja arabska znacznie osłabiła Kościół, który systematycznie notował spadek wiernych¹⁰. Wydaje się jednak, że to nie religia, a zajmowany przez nich obszar pogranicza, będący w późniejszym okresie przedmiotem rywalizacji osmańsko-safawidzkiej, decydował o tym, jak byli postrzegani przez władzę centralną.

Współczesny charakter relacji między państwem i duchowieństwem irańskim a mniejszościami religijnymi wyznaczyły przede wszystkim rządy Safawidów (1501–1722). W rezultacie szyizacji izolację niemuzułmanów w stosunku do grupy dominującej pogłębiła lansowana przez szyizm doktryna rytualnego skalania (*nedžasat*). Jej źródło stanowi fragment Koranu mówiący o skalaniu politeistów (9: 28), natomiast rozbudowane i szczegółowe wytyczne reguły postępowania z tym, co rytualnie nieczyste (*nadžes*), opierają się przede wszystkim na hadisach i ich teologicznych interpretacjach¹¹.

Do elementów polityki safawidzkiej należało odwracanie uwagi społeczeństwa od spraw wywołujących niezadowolenie przez czynienie kozłami ofiarnymi mniejszości religijnych i etnicznych w chwilach kryzysu; podejmowano też kampanie zmuszające te społeczności do konwersji na islam¹². Oczywiście polityka wobec poszczególnych mniejszości religijnych w szyickim Iranie nie była jednolita. Najtrudniejsza była sytuacja zaratusztrian, żyjących w zagrożeniu przed wymuszoną konwersją czy utratą miejsc kultu. W praktyce ich sytuacja zależała od miejsca zamieszkania danej grupy i lokalnych władz¹³. Ograniczenia nałożone na nich jako rytualnie skalanych egzekwowano przede wszystkim w Jazdzie i Kermanie – zaratusztrianie nie mogli tam korzystać z miejsc użytku publicznego, jak łaźnie czy herbaciarnie, budować wysokich domów i otwierać szkół, musieli też zakładać wyróżniającą ich odzież. Restrykcje dotyczyły również zawodów wykonywanych przez zaratusztrian – żeby nie narażać muzułmanów na kontakt z tym, co skalane, nie mogli na przykład prowadzić sklepów na bazarze ani zajmować się obróbką płótna. Muzułmanie dopuszczali się porwań i morderstw zaratusztrian, a także zmuszali

⁸ Francis E. Peters, *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition: Volume I: The Peoples of God*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2003, s. 274.

⁹ Abd Al-Husain Zarinkūb, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, w: Richard Nelson Frye (red.), *The Cambridge History of Iran: Volume 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 32.

¹⁰ David Wilmshurst, *The Martyred Church: A History of the Church of the East*, East & West Publishing, London 2011, s. 100.

¹¹ Co ciekawe, głównym źródłem tych koncepcji była prawdopodobnie doktryna zaratusztriańska, mająca złożony system regulacji podobnych kwestii, cf. Jamsheed K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, University of Texas Press, Austin 1989.

¹² Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris, London, New York 2009, s. 99, 106.

¹³ Aptin Khanbaghi, *The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*, I.B. Tauris, London, New York 2006, s. 97–102.

zaratusztriańskie kobiety do małżeństwa z przedstawicielami własnej religii i konwersji na islam¹⁴. Postępującej izolacji zaratusztrian sprzyjał fakt, że również oni sami uważali wyznawców innych religii za rytualnie skalanych, a to tworzyło dodatkowe bariery w ich relacjach z muzułmanami¹⁵.

W odniesieniu do sytuacji chrześcijan pod rządami Safawidów nie sposób pominąć wpływu misjonarzy katolickich, występujących nierzadko w charakterze dyplomatów i reprezentantów europejskich potęg, na władców safawidzkich, a tym samym na prowadzoną przez nich politykę względem mniejszości. Niewątpliwie najlepiej powodziło się Ormianom, sprowadzonym do Isfahanu w XVII w., zwłaszcza kupcom¹⁶. Stanowili oni jednak wyjątkowy przykład na tle chrześcijan w Iranie, a utrzymywane przez nich międzynarodowe kontakty polityczne i handlowe czyniły z nich grupę wpływową o znacznym potencjale mediacyjnym. W przeciwieństwie do nich Asyryjczycy stanowili grupę zorientowaną na lokalność i w przeważającej mierze zależną od lokalnych zarządców prowincji i miast. Problemy religijne były przedmiotem negocjacji między różnymi grupami zamieszkującymi wspólne terytorium. Natomiast asyryjska obecność w polityce ponadlokalnej przejawiała się raczej w kontekście obrony obszarów przylegających do Imperium Osmańskiego.

2.2. ZARATUSZTRIANIE I ASYRYJCZYCY: DANE DEMOGRAFICZNE

U progu ruchu konstytucyjnego mniejszości religijne stanowiły około 3% ludności Iranu. W połowie XIX w. społeczność zaratusztrian liczyła prawdopodobnie około 7,2 tys. osób¹⁷, potem odnotowano jej stopniowe powiększanie się dzięki poprawie sytuacji ekonomicznej i społeczno-prawnej. Mimo że w latach 1855–1861 około 12% irańskich zaratusztrian wyemigrowało do Indii, dane z 1879 r. wskazują na ich populację w Iranie liczącą prawie 8,5 tys. osób. Według szacunków sporządzonych w 1891 r. zaratusztrian w Iranie było już prawdopodobnie ponad 9,2 tys., jednak nie wszystkie źródła się z tym zgadzają¹⁸. W tamtym okresie zaratusztrianie mieszkali przede wszystkim na terenach dwóch prowincji: Jazdu (przede wszystkim we wsiach, ale również w stolicy prowincji) i Kermanu. Taka koncentracja osadnictwa była związana z pogarszającą się sytuacją zaratusztrian w muzułmańskim Iranie, w efekcie której najwyższy kapłan schronił się we wsi Tork-abad położonej na północ od Jazdu, a dwa święte ognie ukryto w niedalekim Szarif-abadzie¹⁹. U progu rewolucji konstytucyjnej hołdująca tradycyjnym wartościom i stylowi życia społeczność tego regionu stanowiła symbol zaratusztriańskiej ortodoksji obyczajowej i religijnej.

¹⁴ Janet Kestenberg Amighi, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, AMS Press, New York 1990, s. 84nn.

¹⁵ Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, Columbia University Press, New York 1997, s. 127.

¹⁶ A. Khanbaghi, op. cit., s. 113nn.

¹⁷ Są też szacunki wskazujące, że było ich wówczas 20 tys., ale ogólnie wszystkie dane są niepewne – nie przeprowadzono spisów, system podatkowy był mało wiarygodny, a podróżnicy odwiedzający Iran przedstawiali rozbieżne opinie; cf. Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1983, s. 12.

¹⁸ Dżahangir Oszidari, *Tarich-e Pahlavi va zartosztijan*, Hucht, Tehran 2535c/1976, s. 234n; David Yeroushalmi, *The Jews of Iran in the Nineteenth Century: Aspects of History, Community, and Culture*, Brill, Leiden 2009, s. 311.

¹⁹ Mary Boyce, *Zaratusztrianie: Wiara i życie*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1988, s. 215.

Przełom XIX i XX w. wiązał się z przełamywaniem izolacji zaratusztriańskich dzielnic – wyznaczonych kwater miast, na przykład w Isfahanie czy Kermanie, za panowania Safawidów przekształconych w swoiste getta wyznaniowe, których mieszkańcy cierpieli z powodu dyskryminacji. Temu otwarciu towarzyszyła poprawa warunków życia mieszkańców, co niewątpliwie miało związek z pomocą współwyznawców z zagranicy. Na zmianę dawnych struktur społecznych niebagatelny wpływ wywarły też migracje ludności – zarówno z prowincji do stolicy, jak też emigracja poza granice kraju²⁰. Dzięki nim kształtowała się m.in. zaratusztriańska społeczność w Teheranie – jeszcze w połowie XIX w. szacowano, że mieszkało tam zaledwie pięćdziesięciu zaratusztriańskich kupców, natomiast według spisu z 1892 r. populacja zaratusztrian w Teheranie liczyła prawie trzysta osób²¹. W tamtym okresie w stolicy działała już zaratusztriańska szkoła podstawowa, dom dla podróżnych oraz *dachme* (wieża służąca ekspozycji zwłok związanej z rytuałem pogrzebowym).

O wielkości populacji asyryjskiej pod koniec XIX w. możemy wnioskować na podstawie raportów misyjnych i konsularnych z tego okresu. Społeczność asyryjska cechowała się stosunkowo wysokim stopniem zurbanizowania, natomiast ludność zamieszkująca wsie oraz rejony górzyste żyła w sposób tradycyjny. Istotnym elementem życia społecznego była przynależność plemienna. Na przełomie XIX i XX wieku społeczność asyryjska składała się z ponad dwudziestu plemion, na czele każdego z nich stał *malik*, podporządkowany asyryjskiemu patriarsze²². Około 1900 r. populacja Asyryjczyków w Iranie wynosiła prawdopodobnie 76 tys. Zdaniem asyryjskiej badaczki Aryane Ishayi w tym czasie chrześcijanie stanowili 40% całej populacji regionu Jeziora Urmia, a ich liczba na tym obszarze wynosiła wówczas 30–35 tys., zaś w samym mieście Urmia mieszkało sześciuset Asyryjczyków. Spośród wszystkich trzystu wiosek regionu, sześćdziesiąt było zdominowanych przez Asyryjczyków, zaś sześćdziesiąt miało populację mieszaną – obok ludności asyryjskiej zamieszkiwali je Ormianie, Turcy oraz Persowie²³. Asyryjczycy akcentują do dziś ciągłość osadnictwa asyryjskiego na obszarze północnej Mezopotamii oraz północno-zachodniego Iranu sięgającego czasów starożytnej Asyrii. W rzeczywistości ich koncentracja na tym obszarze wynikała z uwarunkowań historycznych oraz zmian politycznych, jakie przyniosły najazdy mongolskie i panowanie Timurydów w XIII i XIV w.²⁴ Późniejsze wojny między Osmanami a Safawidami, skutkujące podziałem Kurdystanu, wpłynęły na niemal równomierny rozkład ludności asyryjskiej po obu stronach granicy. To właśnie graniczność obszaru, na którym mieszkali, oraz lokalne uwarunkowania – kontakty z Kurdami, Turkami, szyitami, sunnitami – wpływały na zmiany demograficzne wśród tej grupy. W odróżnieniu od zaratusztrian – bardziej rozproszonych, a od końca XIX w. migrujących do stolicy – Asyryjczycy tworzyli raczej społeczność zorientowaną na rejon Jeziora Urmia. Nieliczni wyjeżdżali do Tebrizu czy położonego dalej Teheranu.

²⁰ Anne-Sophie Vivier-Muresan, *Communitarian Neighbourhoods and Religious Minorities in Iran: A Comparative Analysis*, „Iranian Studies” 2007, t. 40, nr 5, s. 593–603.

²¹ J. Kestenberga Amighi, op. cit., s. 147.

²² Konstantin P. Matwiejew, *Assirijcy i assirijaska problema w nowoje i nowiejszeje wriemia*, Nauka, Moskwa 1979, s. 45.

²³ Aryane Ishaya, *Settling Into Diaspora: A History of Urmia Assyrians in the United States*, „Journal of Assyrian Academic Studies” 2006, t. 20, nr 1, s. 3–27.

²⁴ D. Wilmshurst, op. cit., s. 260–263.

2.3. KWESTIE SPOŁECZNO-EKONOMICZNE I KONTAKTY MIĘDZYNARODOWE

Pod względem gospodarczym losy omawianych mniejszości religijnych u progu rewolucji konstytucyjnej zdecydowanie się różnią. Za element wspólny należy uznać wpływ wywierany na nie przez współwyznawców zza granicy. Początki panowania Kadżarów (1794–1925) oznaczały pogorszenie społeczno-ekonomicznej sytuacji zaratusztrian, której stopniową poprawę przyniosła pomoc finansowa, prawna i organizacyjna ze strony Parsów – zaratusztrian, którzy wieki wcześniej wyemigrowali do Indii. Postacią o kluczowym znaczeniu był Manekdżi Limdżi Hataria (1813–1890), przysłany w połowie XIX w. przez bombajskie Towarzystwo dla Polepszania Warunków Życia Zaratusztrian w Persji (Society for the Amelioration of the Conditions of the Zoroastrians of Persia). O ile wcześniej to irańscy zaratusztrianie stanowili dla Parsów wzór i autorytet w sprawach religijnych, od XVIII w. – wraz z pogorszeniem się ich sytuacji w Iranie – przekształcali się w grupę potrzebującą pomocy, coraz bardziej skoncentrowaną na walce o przetrwanie²⁵.

Hataria zaangażował się w naprawę podupadłej zaratusztriańskiej infrastruktury religijnej oraz świeckiej, a także prowadził rozmowy z przedstawicielami rządu irańskiego na temat problemów zaratusztrian w tym kraju, takich jak opłacanie *dżizji*. Ze statystyk Hatarii wynikało, że spośród ponad 6,5 tys. zaratusztrian w Jazdzie jedynie dwustu nie miało problemów z opłacaniem pełnej kwoty podatku. Dzięki Parsom również przedstawiciele rządu brytyjskiego interweniowali u szacha Naseroddina (1848–1896) w sprawie *dżizji*. W rezultacie tych starań władze najpierw zredukowały kwoty wymagane od zaratusztrian, a w 1882 r. zniosły obowiązek płacenia przez nich *dżizji* oraz zrównały status podatkowy zaratusztrian i muzułmanów²⁶.

Następcą Hatarii został Kejchosroudżi Chansaheb, a irańskim zaratusztrianom pomagali też tacy parsyjscy działacze z przełomu XIX i XX w. jak Dadabhai Naurodżi oraz Pestondżi Dossabhai Marker. Poprawa sytuacji zaratusztrian znalazła odzwierciedlenie w zniesieniu dotyczących ich ograniczeń, utrudniających dotąd rozwój społeczno-ekonomiczny; w 1897 r. pozwolono im dosiadać osłów w obecności muzułmanów, a w następnych latach budować urządzenia wentylujące („łapacze wiatru”), zakładać sklepy na bazarze i trudnić się handlem bławatnym, choć to rozluźnianie przepisów wywoływało sprzeciw wielu muzułmanów, przede wszystkim członków tradycyjnej społeczności prowincji Jazd²⁷. Mimo trudności nowe warunki społeczno-ekonomiczne oraz pomoc Parsów, a także Europejczyków, w tym pożyczki z rosyjskiego banku, pozwoliły zaratusztrianom na angażowanie się w handel międzynarodowy oraz bankowość, a z czasem na rozwój swojej działalności niezależnie od pomocy z zewnątrz. Szczególnie bujnie rozwijały się zaratusztriańskie przedsięwzięcia w stolicy, gdzie najaktywniejszym przedsiębiorcą był Dżamszid Dżamiszidijan, który mały sklep na bazarze rozwinął w międzynarodową instytucję zajmującą się handlem i operacjami finansowymi. Dzięki jego staraniom rozwijała się nowoczesna zaratusztriańska społeczność stolicy kraju – pod koniec pierwszej dekady XX w. założył tam szkołę oraz publiczną aulę, sprowadził kapłana z Jazdu, kupił

²⁵ M. Boyce, op. cit., s. 249n., 273; Monica M. Ringer, *Reform Transplanted: Parsi Agents of Change amongst Zoroastrians in Nineteenth-Century Iran*, „Iranian Studies” 2009, t. 42, nr 4, s. 522–549.

²⁶ Dż. Oszidari, op. cit., s. 430–437; M.M. Ringer, op. cit., s. 552nn; Michael Stausberg, *From Power to Powerlessness: Zoroastrianism in Iranian History*, w: Anne Sofie Roald, Anh Nga Longva (red.), *Religious Minorities in the Middle East*, Brill, Leiden, Boston 2011, s. 178.

²⁷ J. Kestenberg Amighi, op. cit., s. 131.

pojazd do transportu zwłok do *dachme*, a także pomógł w budowie pierwszej świątyni w Teheranie – Adorjan-e Tehran²⁸.

Poprawa sytuacji ekonomicznej zaratusztrian i przemiany społeczne, w tym nastanie mody na przedmużmańskie dziedzictwo Iranu, pod koniec XIX w. miały niewątpliwie wpływ na zmianę postrzegania zaratusztrian przez mużmańców. Dzięki pieniądзом niektóre konflikty społeczne udawało się załagodzić – bogaci zaratusztrianie wkupywali się w łaski mużmańskich elit, płacili też uleom, żeby ci zapobiegali wybuchom antyzaratusztriańskiej przemocy wśród mużmańców. Takie strategie odnosiły najlepszy skutek w Teheranie, gdzie zaratusztrianie dopiero niedawno się osiedlili. Dżamszidijan gościł u siebie mużmańskich poetów, kupców czy intelektualistów i prowadził działalność filantropijną nie tylko na rzecz własnej społeczności, finansując na przykład nawadnianie ziemi rolniczej w północnym Teheranie czy budowę zbiorników na wodę. Dzięki tym działaniom przyczyniał się do budowania obrazu zaratusztrian jako obywateli hojnych i szczerych²⁹. Na prowincji wciąż jednak dyskryminacja ze strony mużmańców była na porządku dziennym, a lokalne władze w Jazdzie nadużywały swoich prerogatyw i – mimo dekretu szacha – pobierały *dżizję*³⁰. Tam też społeczność zaratusztriańska najdłużej hołdowała tradycyjnym wartościom i stylowi życia, niechętnie poddając się zmianom.

W przeciwieństwie do długo pozostających na marginesie społeczeństwa zaratusztrian, Asyryjczycy w Iranie wzbudzali zainteresowanie władz perskich jako ludność pogranicza. Typowe dla okresu kadżarskiego małżeństwa władców z córkami lokalnych przywódców plemiennych³¹, służące większej integracji plemion z polityką rządu, miały miejsce również w przypadku Asyryjczyków, których cechowała rozbudowana struktura plemienna. Na początku XIX w., gdy obszar zamieszkały przez Asyryjczyków był infiltrowany zarówno przez Osmanów, jak i Rosjan, konieczne stało się silniejsze personalne powiązanie asyryjskich wodzów z władcą. Fath Ali (panował w latach 1797–1834) po zwycięstwie nad Kurdami i Turkami poślubił Asyryjkę³², potwierdzając równocześnie status chrześcijan syryjskich jako obrońców północno-zachodniej granicy Iranu.

Niewątpliwie sytuacja Asyryjczyków w Iranie była znacznie lepsza niż w Turcji osmańskiej, zaś Urmie praktycznie do początku I wojny światowej postrzegano jako ich swoiste centrum duchowe i kulturalne. Nie przypadkiem właśnie tutaj Amerykanie założyli w 1835 r. stację misyjną, która obejmowała działalnością Asyryjczyków w obu krajach. Kontakty z Europejczykami oraz Amerykanami warunkowały przemiany zachodzące wśród społeczności asyryjskiej, wpływając na kształtowanie się świadomości świeckiej, ponadreligijnej, będącej załączkiem nacjonalizmu asyryjskiego. Przyczyniły się do tego również prace archeologiczne, w tym odkrycie Niniwy przez Austena Layarda w 1847 r., a także rozwój języka literackiego opartego na dialekcie wschodnio-aramejskim okolic Jeziora Urmia. Niebagatelną rolę odegrał tu misjonarz amerykański, prezbiterianin Justin Perkins (1805–1869), który po przyjeździe do Urmii w latach 30. XIX w. podjął

²⁸ Ibidem, s. 150nn; Monica M. Ringer, *Pious Citizens: Reforming Zoroastrianism in India and Iran*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 2011, s. 165n.

²⁹ Cf. J. Kestenberg Amighi, op. cit., s. 156n.

³⁰ M.M. Ringer, *Reform...*, op. cit., s. 554.

³¹ Ervand Abrahamian, *Historia współczesnego Iranu*, tłum. Natalia Nowak, Książka i Wiedza, Warszawa 2011, s. 46n.

³² Rudolf Macuch, *Assyrians in Iran: I. The Assyrian Community (Āšūrīān) in Iran*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica Online*, 2016, <http://www.iranicaonline.org/articles/assyrians-in-iran-i-community> [20.03.2017].

wysiłki na rzecz uruchomienia drukarni i założenia szkoły oraz szpitala. Działania te poprawiły kondycję społeczną i oświatową chrześcijan regionu, stymulując też rozwój ekonomiczny. Wydaje się jednak, że w większym stopniu był on związany z dystrybucją funduszy pochodzących z zagranicy, a nie z rozwojem lokalnych inicjatyw gospodarczych. W drugiej połowie XIX w. nasiliła się migracja zarobkowa Asyryjczyków do Rosji, zwłaszcza na Kaukaz – do Tyflisu, oraz Stanów Zjednoczonych.

2.4. STRUKTURY ORGANIZACYJNE ORAZ SZKOŁY

Współczesne rozwiązania organizacyjne społeczności zaratusztrian kształtowały się od drugiej połowy XIX w. W marcu 1854 r. Hataria zwołał zgromadzenie lokalnych liderów zaratusztriańskich w Jazdzie, kładąc podwaliny pod Panczająt Jazdu (*Panchajāt-e Jazd*) – lokalną radę wzorowaną na parsyjskim panczajacie w Bombaju. Instytucja przejęła funkcje oficjalnie uznawanego przez muzułmanów, świeckiego przywództwa społeczności zaratusztrian – rady starszych oraz naczelnika wioski (*kalantar*). W 1855 r. w Kermanie zorganizowano podobne zgromadzenie. Do założonych obszarów działalności rad należało organizowanie nowoczesnej edukacji, działalność charytatywna, opieka nad infrastrukturą religijną i dbałość o obyczaje religijne. Niemniej podczas nieobecności Hatarii aktywność rad zaczęła spadać i dopiero w ostatniej dekadzie XIX w. jego następcą, Chansaheb, powołał nowe instytucje w Jazdzie, Kermanie i Teheranie, chociaż ta ostatnia bardzo szybko przestała funkcjonować. Były to Rady Naserskie (*Andżoman-e Naseri*), nazwane tak od imienia szacha Naseroddina. W Jazdzie działała też niezależna Rada Dobroczynności Zaratusztrian Jazdu (*Andżoman-e Chejrchah-e Zartosztijan-e Jazd*), której celem było wzmacnianie solidarności grupowej i aranżowanie działalności kulturalnej³³.

Od końca XIX w. świeckie przewodnictwo społeczności zaczęło wypierać autorytet kapłanów – niewykształconych i niepiśmiennych, żyjących w biedzie. Krytykowano ich coraz bardziej za recytowanie tekstów religijnych przy nieumiejętności ich egzegezy, ponadto do podważenia statusu duchowieństwa przyczynili się też młodzi zaratusztrianie, którzy dzięki misjonarzom z Europy przyjmowali chrześcijaństwo. Dziedziczny urząd kapłański przez swój brak atrakcyjności finansowej przegrywał wśród potomków kapłanów z zawodami świeckimi. Liczba praktykujących duchownych malała, wzrastało za to znaczenie lokalnych rad (*andżomanów*), a świeccy myśliciele i aktywiści zaczęli angażować się w komentowanie tekstów religijnych i reformy³⁴.

Strukturę administracyjną i religijną Asyryjczyków określał przez wieki urząd patriarchy, przechodzący na brata. Od XVII w. siedzibą patriarchy była miejscowość Koczaniś (dziś Konak, Hakkari) oddalona o prawie 200 km od miasta Urmia. Patriarcha stanowił symbol asyryjskiego Kościoła, odgrywał również istotną rolę w polityce. Miał prawo kontaktować się z sułtanem tureckim oraz szachem perskim³⁵, odpowiadał również za wojsko. W okresie poprzedzającym rewolucję konstytucyjną daje się jednak zaobserwować spadek znaczenia jego roli przy jednoczesnym powolnym rozpadzie struktur

³³ Manouchehr Kasheff, *Anjoman-e Zartoštīān*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. II, fasc. 1, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Henley 1985.

³⁴ M.M. Ringer, *Pious Citizens...*, op. cit., s. 174; Michael Stausberg, *Zarathustra and Zoroastrianisms: A Short Introduction*, Equinox Publishing, London, Oakville, CT 2008, s. 81n.

³⁵ K. Matwiejew, op. cit., s. 48.

rodowo-plemiennych, któremu towarzyszył wzrost tendencji unifikujących wszystkich Asyryjczyków bez względu na ich przynależność wyznaniową³⁶.

Do kluczowych elementów, które przyczyniły się do przemian tradycyjnych struktur irańskich mniejszości religijnych w nowoczesne społeczności kierowane przez świeckich liderów, była nowoczesna edukacja, inicjowana i rozwijana dzięki pomocy z zagranicy. Hataria ufundował pierwsze zaratusztriańskie szkoły męskie w Jazdzie i Kermanie, a następnie w Teheranie, choć nie obyło się to bez sprzeciwu niektórych duchownych zaratusztriańskich, problem stanowiły też niedostatki finansowe. Zajęcia w tych placówkach prowadzili Parsowie, natomiast z czasem ich uczniowie zostali nauczycielami i zakładali kolejne szkoły. Nauczanie miało w nich charakter świecki i było prowadzone w sposób nowoczesny, inaczej niż w popularnych wówczas tradycyjnych szkołach muzułmańskich: dzieci uczono pisania i czytania, rachunków, religii zaratusztriańskiej, a w niektórych placówkach nawet angielskiego. Według danych zebranych przez Chansahęba w 1891 r. na terenie prowincji Jazd działało kilka ośrodków edukacyjnych, kształcących po kilkudziesięciu uczniów – na zajęcia w Jazdzie uczęszczało 149 uczniów, do szkoły w Chorramszahu przychodziło 84 uczniów, a na lekcje odbywających się w prywatnym mieszkaniu w Narsi-abed-e Taft, uczęszczało 32 dzieci. Zajęcia odbywały się też w Teheranie czy Kermanie. W pierwszych dekadach XX w. szkoły działały już we wszystkich zdominowanych przez zaratusztrian miejscowościach, a piśmienność wśród zaratusztriańskich mężczyzn była prawie powszechna³⁷.

Nie sposób również pominąć roli edukacji w rozwoju społecznym Asyryjczyków. Pierwsze szkoły, działające od lat trzydziestych XIX w. z programem nauczania obejmującym naukę języków – nowoaramejskiego, perskiego, tureckiego, a także matematyki, geografii – uruchomili Amerykanie. W następnych latach rozwinęli oni znacząco system szkolnictwa, oferując również kursy medycyny. Szkoły misyjne stanowiły podstawę systemu edukacji Asyryjczyków, o czym dobitnie informują statystyki. W sumie pod koniec XIX w. misjonarze prowadzili 147 szkół dla 2666 uczniów³⁸.

Poprawę statusu Asyryjczyków w XIX w. wiązać należy przede wszystkim z ożywionymi kontaktami z misjonarzami i korzyściami, jakie przyniosły one tej społeczności. Możemy zatem stwierdzić, że wpływ działalności misyjnej i edukacyjnej misjonarzy doprowadził do wykształcenia się świeckiej inteligencji, nierzadko silnie zwesternizowanej, występującej przeciwko tradycyjnym formom organizacji społecznej. Negacja tradycji religijnej, rozpoczęta konwersją na jedną z form protestantyzmu, stanowiła sprzeciw wobec zastanych form administracyjno-politycznych, wypracowanych przez wieki w środowisku asyryjskim. Przedstawiciele nowej inteligencji – George D. Malech, Isaac Adams czy Andrew Urshan – na przełomie XIX i XX w. dokonywali rewizji historii. Istotnym czynnikiem stymulującym rozwój społeczno-polityczny Asyryjczyków była również prasa, która jawiła się wówczas jako jeden z ważniejszych elementów kształtowania postaw narodowościowych.

³⁶ Eden Naby, *The Assyrians of Iran: Reunification of a 'Millat' 1906–1914*, „International Journal of Middle East Studies” 1977, t. 8, nr 2, s. 242n.

³⁷ Turadż Amini, *Asnadi az zartosztijan-e mo'aser-e Iran (1338–1358 sz.)*, Szazman-e Asnad-e Melli-je Iran, Tehran 1380/2001, s. 210; Dż. Oszidari, op. cit., s. 412.

³⁸ Houri Berberian, *Armenians and the Iranian Constitutional Revolution of 1905–1911*, Westview Press, Colorado, Oxford 2001, s. 42.

3. MNIEJSZOŚĆ ZARATUSZTRIAŃSKA I ASYRYJSKA A RUCH KONSTYTUCYJNY

3.1. UDZIAŁ MNIEJSZOŚCI W RUCHU KONSTYTUCYJNYM

W Iranie początku XX w. poszczególne mniejszości religijne odmiennie postrzegały swoją rolę w polityce. Kiedy w okresie ruchu konstytucyjnego ustalany był nowy status tych grup, najaktywniejsi byli zaratusztrianie i Ormianie, których społeczności były wówczas stosunkowo dobrze zorganizowane i przewodzone³⁹. Asyryjczycy pozostawali początkowo nieco na uboczu wydarzeń politycznych.

Wśród haseł podnoszonych podczas protestów w brytyjskiej ambasadzie znalazło się między innymi zastąpienie zgromadzenia islamskiego (*madżles-e eslami*) zgromadzeniem narodowym (*madżles-e melli*), a także przywilej wprowadzenia do parlamentu przedstawicieli Żydów, Ormian i zaratusztrian⁴⁰. Sejjed Abdollah Behbehani obiecał mniejszościom „nową erę zjednoczenia”, ale w wieczór przed wyborami sejjed Mohammad Tabatabaży i jego pomocnicy wymusili na Ormianach i Żydach, by oddali swoje głosy na muzułmańskich przedstawicieli. Straszono, że zrównanie praw muzułmanów i niemuzułmanów wywoła uniemożliwiający wybory sprzeciw ulemów z Nadżafu i Karbali. Ostatecznie Ormianie i Żydzi wycofali swoich kandydatów, oddając głosy na Tabatabażygo i Behbehaniego. Inaczej stało się w przypadku zaratusztrian – wpływowy kupiec Dżamszid Dżamszidijan sprzeciwił się tej presji, licząc na poparcie nacjonalistów. Co więcej, prawdopodobnie nawet opłacił Behbehaniego, aby ten przemówił publicznie na korzyść zaratusztrian⁴¹.

Pierwsza konstytucja (*qanun-e asasi*) z 9 września 1906 r. była *de facto* ordynacją wyborczą, którą 7 października 1907 r. uzupełniono o obszerny suplement (*motam-mem-e qanun-e asasi*). Przywilej wyłonienia własnych parlamentarzystów przez uznane mniejszości religijne nie został wyrażony wprost w tych dokumentach, ale wynikał z interpretacji, jakiej dokonał Mehdi-Qoli Hedajat, nadzorujący wybory w Teheranie. Oficjalnie dopiero w ordynacji wyborczej z 1 czerwca 1909 r. możliwość posiadania jednego reprezentanta w parlamencie otrzymały uznane mniejszości religijne – Żydzi, zaratusztrianie oraz chrześcijanie (art. 7). W przypadku chrześcijan kierowano się jednak rozróżnieniem etnicznym – Ormianie i Asyryjczycy otrzymali po jednym miejscu w parlamencie. Za oficjalną religię państwa uznano islam szyicki szkoły dżafaryckiej (art. 2.), co oznaczało, że niemuzułmanom uznawanym dotąd za ludzi chronionych nadano status obywateli oraz pewne przywileje, jak posiadanie przedstawicieli w parlamencie. Mimo że wszyscy Irańczycy stali się równi w świetle prawa (art. 8.), niemuzułmanów pozbawiono dostępu do najwyższych stanowisk ministerialnych (art. 58.) i sędziowskich, a także – np. poprzez zakaz publikacji szkodliwych dla islamu (art. 20.) – ograniczono ich prawa w sferze wolności słowa⁴².

³⁹ Eliz Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2000, s. 54.

⁴⁰ Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*, Oxford University Press, New York, Oxford 1991, s. 137.

⁴¹ Ibidem, s. 144n; Anna Krasnowolska, *Iran współczesny (XIX–XX w.)*, w: Anna Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010, s. 779.

⁴² Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, University of Wisconsin Press, Madison 2003, s. 227; A. Krasnowolska, op. cit., s. 780. Teksty konstytucji, suplementu i ordynacji wyborczych z czasów rewolucji konstytucyjnej dostępne w angielskim tłumaczeniu w:

Chociaż społeczność irańskich zaratusztrian w początkach XX w. wydawała się doceniać rolę szacha w ochronie ich dóbr oraz praw, okazało się to nie kolidować z zaangażowaniem w zmierzający do ograniczenia władzy Kadżarów ruch konstytucyjny. Atrakcyjny był dla nich projekt prawa świeckiego, a także retoryka radykalnie nacjonalistycznych nurtów intelektualnych, odwołująca się do przedmuzułmańskiego dziedzictwa Iranu⁴³. Dla przykładu zaratusztrianin był jednym z członków założycieli powstałej 28 maja 1904 r. sekretnej organizacji skupiającej ponad trzydziestu rozmaitych intelektualistów i wpływo- wych działaczy, zmierzającej do obalenia tyranii, a także podjęcia działań na rzecz edukacji społeczeństwa⁴⁴. Zaratusztrianie działali w *andżomanach*, czyli popularnych w tamtym okresie stowarzyszeniach prowadzących działalność o charakterze politycznym i kulturalnym. Zakładali też własne – na bazie instytucji powołanych w XIX w. dzięki pomocy Parsów, a w okresie ruchu konstytucyjnego kształtowały się nowe struktury, na przykład w 1907 r. na bazarze teherańskim założono pierwszą nowoczesną radę zaratusztriańską – działającą do dziś Radę Zaratusztrian Teheranu (*Andżoman-e Zartosztijan-e Tehran*).

Jak pisze zaratusztriański historyk, zaratusztrianie brali udział w ruchu konstytucyjnym „jak ich irańscy bracia i siostry”, działając na rzecz reform i ponosząc ofiary śmiertelne⁴⁵. Przede wszystkim pod wpływem sympatyzujących z Brytyjczykami Parsów przyłączali się do muzułmanów, domagając się pełnej społecznej i politycznej wolności. Niektórzy bogaci kupcy zaratusztriańscy przeznaczali na cele rewolucji duże sumy pieniędzy, a dzięki zaangażowaniu w handel zagraniczny mieli też możliwość dostarczania walczącym w Teheranie broni z przemytu. Kiedy następca zmarłego w styczniu 1907 r. szacha Mozafaroddina, Mohammad Ali (1907–1909), wystąpił przeciwko reformom, również zaratusztrianie ucierpieli – kupcy byli atakowani, ich własność konfiskowana, a trzech z nich zamordowano⁴⁶.

Świadectwa misjonarzy pracujących w tym czasie w okolicach miasta Urmia potwierdzają pozytywne reakcje Asyryjczyków na decyzję szacha Mozafaroddina o powołaniu parlamentu⁴⁷. Dało to impuls do tworzenia lokalnych asyryjskich komitetów (*motwa*), określanych w języku perskim jako komitety rewolucyjne Asyryjczyków (*komite-je enqe-labi-je Aszuriha*). W 1907 r. z inicjatywy Asyryjczyków-protestantów oraz członków Asyryjskiego Kościoła Wschodu powołano Zgromadzenie Narodowe w nadziei, że będzie ono stanowiło wspólną ponadwyznaniową platformę dla wszystkich chrześcijan wywodzących się z tradycji wschodniosyryjskiej. Ruch konstytucyjny został niejako zinterioryzowany przez Asyryjczyków, wprowadzony w asyryjski obieg kulturowy. Dowodzi tego również działalność wydawnicza. Wiosną 1906 r. ukazał się pierwszy numer dwutygodnika „Kochwa” („Gwiazda”) wzywający do tworzenia organizacji świeckich i narodowych.

Innym przejawem działalności Asyryjczyków było zaangażowanie polityczne w ramach działających partii ormiańskich – zwłaszcza Dasznaków, którzy, jak się wydaje, szukali współpracy z Asyryjczykami również w kwestiach możliwości działań na rzecz kobiet

Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905–1909*, Cambridge University Press, Cambridge 1910, s. 353–400.

⁴³ M.M. Ringer, *Pious Citizens...*, op. cit., s. 167n.

⁴⁴ M. Bayat, op. cit., s. 73.

⁴⁵ Dż. Oszidari, op. cit., s. 240.

⁴⁶ J. Kestenberg Amighi, op. cit., s. 158n; Dż. Oszidari, op. cit., s. 240–243.

⁴⁷ Adam H. Becker, *Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*, University of Chicago Press, Chicago, London 2015, s. 285n.

w Iranie. Niewątpliwie obawy wyrażane przez społeczność asyryjską dotyczące możliwości wkroczenia wojsk tureckich do Iranu sprzyjały zacieśnianiu współpracy z Dasznakami. W Urmii i Salmas powstały wówczas komitety obrony⁴⁸.

3.2. ZMIANY POSTRZEGANIA MNIEJSZOŚCI PRZEZ GRUPĘ DOMINUJĄCĄ

Problematykę mniejszości religijnych w interesującym nas okresie należy rozpatrywać nie tylko w zakresie ich zaangażowania politycznego czy militarnego w obronie ruchu konstytucyjnego – ruch ów to też istotny czynnik warunkujący ich percepcję w irańskim kontekście społeczno-politycznym. Symboliczne znaczenie dla uznanych mniejszości religijnych – przede wszystkim zaratusztrian – miały wypadki będące konsekwencją głośnych morderstw dokonanych na zaratusztriańskich kupcach zaangażowanych w ruch konstytucyjny. Pierwszym był Parwiz Szahdżahan, pochodzący z Jazdu, zamordowany w 1907 r. – w sprawie ukarania sprawcy do Irańczyków zwrócił się brytyjski minister Cecil Spring-Rice, zachęcony przez Parsów. W owym czasie według prawa zbrodnie popełnione na muzułmanach i niemuzułmanach nie były równo traktowane, a wspomniany artykuł 8. konstytucji był wciąż obiektem dyskusji. Zaratusztrianie nieustannie agitowali na rzecz równości obywateli, wyrażając obawy o swoje życie i mienie, powołując się też na sytuację Parsów w Indiach – pełnoprawnych poddanych brytyjskich. Ostatecznie artykuł 8, dzięki lobby bogatych kupców zaratusztriańskich z Iranu i Indii, zagwarantował równe prawa wszystkim obywatelom Iranu. Parlament potwierdził nawet prawo Parsów – jako „prawdziwych” Irańczyków – do powrotu do ojczyzny⁴⁹. Niebawem bestialsko zamordowany został inny zaratusztriański kupiec, co zaowocowało starciami przeciwnych frakcji parlamentarnych i było praktycznym sprawdzianem dla artykułu 8. O wydarzeniach pisały gazety, zaratusztrianie ślali do parlamentu listy domagające się sprawiedliwości, interweniowali Brytyjczycy, a wpływ na wyrok miały podobno również duże łapówki zaratusztriańskich kupców, w tym dla Behbehaniego. Ostatecznie dwóch winnych zostało skazanych na piętnaście lat więzienia, a dziewięciu na tysiąc batów każdy – wymierzaniu kary przyglądał się wielotysięczny tłum⁵⁰. Niektórzy badacze zwracają uwagę, że część opinii publicznej nie była w stanie pogodzić się z tym, że „niewierni” mają być traktowani jako ludzie tak samo wartościowi jak muzułmanie, wobec czego winnych muzułmanów ukarano „tylko” karą batów i więzienia, a nie śmierci⁵¹. Trudno się jednak nie zgodzić – biorąc pod uwagę dotychczasową prawną sytuację mniejszości religijnych – że opisane tu wydarzenia miały charakter raczej przełomowy, a nie dowodzący stagnacji.

Mimo korzystnych dla uznanych mniejszości religijnych zmian dla wielu z muzułmańskich duchownych było oczywiste, że – mimo pewnych sformułowań w konstytucji – w konkretnych kwestiach prawnych nie istnieje równość ze względu na wyznawaną religię. Można tu przytoczyć napisany w 1908 r. tekst Fazlollaha Nuriego, który ostro skrytykował zrównanie praw muzułmanów i niemuzułmanów, dowodząc, że:

W islamie istnieją różnice zasad, jeśli chodzi o praktyki religijne, transakcje, handel i politykę. Istnieją różnice między nieletnimi i tymi, którzy są dojrzałymi, rozsądnymi i nierozsądnymi, zdrowymi na umyśle i szalonymi, (...) muzułmanami i niewiernymi, niewier-

⁴⁸ H. Berberian, op. cit., s. 141.

⁴⁹ M. Bayat, op. cit., s. 190n.

⁵⁰ Ibidem, s. 216n; Dż. Oszidari, op. cit., s. 247.

⁵¹ M. Stausberg, *From Power...*, op. cit., s. 180.

nymi pozostającymi pod opieką muzułmanów i niewiernymi, którzy toczą z muzułmanami wojnę, niemuzułmaninem z urodzenia i odstępcą od wiary i tak dalej”⁵².

Zdaniem Nuriego islam nie może tolerować zapisanej w konstytucji idei równości muzułmanów i niemuzułmanów, dlatego do „niegodziwych i pozbawionych religijnej żarliwości” muzułmanów, którzy odrzucili dane im przez szari’at przywileje, zwracał się następująco: „wy odrzuciliście je, mówiąc, że musicie być równi z braćmi zaratusztrianami, Ormianami i Żydami; oby Bóg przeklął tych, którzy to popierają!”⁵³.

Choć w 1910 r. Mohammad-Kazem Chorasani wydał fatwę, według której wszelkie poniżające traktowanie zaratusztrian i innych społeczności chronionych przez islam jest bezprawne⁵⁴, tendencje szyickiego duchowieństwa do ataków na te społeczności nie zaniknęły. Jeśli chodzi o zaratusztrian, najgorzej wiodło się tym na prowincji, gdzie wciąż definiowano ich poprzez przynależność religijną. W Jazdzie nadal musieli nosić żółte stroje, nie wolno im było korzystać z łaźni publicznych czy dosiadać koni. Jeszcze pod koniec lat 30. XX w. dochodziło do porwań zaratusztrianek i zmuszania ich do konwersji na islam oraz małżeństw z muzułmanami⁵⁵. Natomiast Asyryjczycy na przełomie XIX i XX w. w wymiarze lokalnym wykazywali szereg podobieństw z ludnością muzułmańską (dotyczyło to przede wszystkim ludności wiejskiej), która pomimo wewnętrznych konfliktów mogła jednoczyć się na przykład w obliczu roszczeń poborców podatkowych. Asyryjczycy byli kategoryzowani w przestrzeni lokalnej jako chrześcijanie, czemu towarzyszyło wyznaczenie granic – symbolicznych, kulturowych – sporadycznie zakłócanych konwersjami na islam. Zdecydowanie jednak ważniejszy wydawał się wpływ kontaktów międzynarodowych na relacje z muzułmanami oraz kształtowanie się świadomości Asyryjczyków, w której przynależność eklezjalna przestała być kategorią nadrzędną.

4. PODSUMOWANIE

Porównane w artykule mniejszości religijne – zaratusztriańska i asyryjska – to grupy różniące się od siebie nie tylko pod względem wyznawanej religii, ale też w aspekcie kulturowo-językowym i demograficznym, a także relacji z grupą dominującą. Zaratusztrianie – mniej liczni, przez wieki chroniący się przede wszystkim w oddalonych od centrum prowincjach Jazd i Kerman – byli dyskryminowani i wzbudzali niechęć bliskich im kulturowo i językowo irańskich muzułmanów, postrzegających ich przede wszystkim przez pryzmat odrębnej, nie w pełni akceptowanej religii. Inaczej Asyryjczycy – zamieszkujący ważne z punktu widzenia irańskich władz tereny północno-zachodniego pogranicza – wzbudzali ich zainteresowanie polityczne, które na dalszy plan odsuwało ewentualne animozje religijne.

Warunkujące odpowiedni typ myślenia kontakty zagraniczne i pomoc w zakresie budowania nowoczesnego systemu edukacji mniejszości w XIX w. (w przypadku zaratusztrian głównie ze strony Parsów, a w przypadku Asyryjczyków – Europejczyków

⁵² Szejjch Fazlollāh Nuri, *Odrzucenie idei konstytucjonalizmu*, w: Anna Krasnowolska, Renata Rusek-Kowalska, Marcin Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności: Projekty, idee, manifesty*, WUJ, Kraków 2014, s. 60.

⁵³ Ibidem, s. 61.

⁵⁴ Dż. Oszidari, op. cit., s. 252.

⁵⁵ Cf. Jamsheed K. Choksy, *Despite Shāhs and Mollās: Minority Sociopolitics in Premodern and Modern Iran*, „Journal of Asian History” 2006, t. 40, nr 2.

i Amerykanów), a także ogólne zmiany, jakie zaszły w Iranie przełomu XIX i XX w. i znalazły swoją kulminację w ruchu konstytucyjnym, stymulowały rozwój obu społeczności. Zaratusztrianie zyskali możliwość tworzenia nowoczesnych struktur społecznych, ulokowanych w centrum, w Teheranie, gdzie w szybkim tempie rozwijała się nowa gmina zaratusztriańska. Tym samym malała w obrębie ich społeczności rola lokalnych i tradycyjnych centrów – przede wszystkim Jazdu – ograniczając społeczną funkcję kapłanów na rzecz nowej i aktywnej grupy: kupców, dysponujących finansami niezbędnymi na działalność polityczną, a także innych świeckich działaczy społecznych. Wzrost znaczenia świeckich autorytetów i spadek znaczenia przywódców religijnych obserwujemy również u Asyryjczyków. W przypadku tej grupy trudno przecenić inicjatywy na rzecz osiągnięcia jedności oraz podejmowanych wysiłków na rzecz kształtowania własnej podmiotowości wobec misjonarzy – obcych, oraz Irańczyków – swoich.

Zarówno zaratusztrianie, jak i Asyryjczycy w wyniku rewolucji konstytucyjnej otrzymali status uznanej mniejszości, pozwalający im na posiadanie przedstawiciela w parlamencie. Jednak w początkowym okresie beneficjentami tego przywileju byli właściwie tylko ci pierwsi, którym – dzięki koneksjom w stolicy i zapleczu finansowemu – udało się wprowadzić swojego kandydata do parlamentu już w pierwszych wyborach. Aktywna partycypacja zaratusztrian w rewolucji konstytucyjnej wiązała się z nadzieją na stworzenie prawa świeckiego znoszącego dyskryminację na tle religijnym. Wśród Asyryjczyków natomiast brak jedności oraz podziały wyznaniowe ograniczały korzystanie z możliwości, jaką dawały wybory do parlamentu irańskiego. Nie sposób przy tym oprzeć się wrażeniu, że posiadanie w nim własnych przedstawicieli było niejako na marginesie starań o stworzenie wspólnej płaszczyzny porozumienia dla Asyryjczyków. Znacznie kontrastuje to z postawą zaratusztrian, którzy ze społeczności ulokowanej na społecznym i geograficznym marginesie, dzięki sprzyjającym przemianom polityczno-społecznym w Iranie, stali się również ich częścią. Asyryjczycy natomiast zawężili pojęcie ojczyzny do obszaru Urmi, zamykając się w lokalności, choć promowanej na forum międzynarodowym.

W istocie ruch konstytucyjny spowodował nie tylko reformy prawno-polityczne w odniesieniu do mniejszości religijnych, ale również zmiany świadomościowe. Z jednej strony przyczynił się do zmiany postrzegania mniejszości religijnych przez grupę dominującą, co jest szczególnie widoczne w odniesieniu do zaratusztrian. Nie od razu irańskie społeczeństwo, a szczególnie konserwatywni ulemowie, zaakceptowało koncepcję równości muzułmanów i uznanych mniejszości religijnych – tych, które wcześniej miały status ludzi chronionych. Niemniej konstytucja uczyniła mniejszości religijne pełnoprawnymi członkami irańskiego narodu, a także spowodowała zmiany w obrębie tych społeczności. Przekształciły się one z tradycyjnych wspólnot religijnych w nowoczesne grupy kierowane przez świeckich liderów. Cechowała je zmiana świadomości, warunkowana „odkryciem” przeszłości oraz konstruowanie na tej podstawie tożsamości zbiorowych, przekształcenie struktur społecznych, a także podejmowanie działań politycznych i społecznych zmierzających do jednoczenia się tych grup.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamian Ervand, *Iran between Two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1983.
Abrahamian Ervand, *Historia współczesnego Iranu*, tłum. Natalia Nowak, Książka i Wiedza, Warszawa 2011.
Amanat Abbas, *Historiography: VIII. Qajar Period*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. XII, fasc. 4, Columbia University, New York 2004, s. 369–377.

- Amini Turadż, *Asnadi az zartosztijan-e mo'aser-e Iran (1338–1358 sz.)*, Sazman-e Asnad-e Melli-je Iran, Tehran 1380/2001.
- Berberian Houri, *Armenians and the Iranian Constitutional Revolution of 1905–1911*, Westview Press, Colorado, Oxford 2001.
- Bayat Mangol, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*, Oxford University Press, New York, Oxford 1991.
- Becker Adam H., *Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*, University of Chicago Press, Chicago, London, 2015.
- Boyce Mary, *Zaratusztrianie: Wiara i życie*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1988.
- Browne Edward G., *The Persian Revolution of 1905–1909*, Cambridge University Press, Cambridge 1910.
- Busse Heribert, *Islam, Judaism, and Christianity: Theological and Historical Affiliations*, Markus Wiener Publishers, Princeton, NJ 1998.
- Choksy Jamsheed K., *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, University of Texas Press, Austin 1989.
- Choksy Jamsheed K., *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, Columbia University Press, New York 1997.
- Choksy Jamsheed K., *Despite Shāhs and Mollās: Minority Sociopolitics in Premodern and Modern Iran*, „Journal of Asian History” 2006, t. 40, nr 2, s. 129–184.
- Fischer Michael M.J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, University of Wisconsin Press, Madison 2003.
- Ishaya Aryane, *Settling Into Diaspora: A History of Urmia Assyrians in the United States*, „Journal of Assyrian Academic Studies” 2006, t. 20, nr 1, s. 3–27.
- Jackson A.V. Williams, *Zoroaster: The Prophet of Ancient Iran*, Macmillan, London 1899.
- Kasheff Manouchehr, *Anjoman-e Zartoštīān*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. II, fasc. 1, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Henley 1985, s. 90–95.
- Kestenberg Amighi Janet, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, AMS Press, New York 1990.
- Khanbaghi Aptin, *The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*, I.B. Tauris, London, New York 2006.
- Krasnowolska Anna, *Iran współczesny (XIX–XX w.)*, w: Anna Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010, s. 699–920.
- MacLean Arthur J., Browne William H., *The Catholicos of the East and his People*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1892.
- Macuch Rudolf, *Assyrians in Iran: I. The Assyrian Community (Āšūrīān) in Iran*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopaedia Iranica Online*, 2016, <http://www.iranicaonline.org/articles/assyrians-in-iran-i-community> [20.03.2017].
- Malech George D., *History of the Syrian Nation and the Old Evangelical-Apostolic Church of the East from Remote Antiquity to the Present Time*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1910.
- Matwiejew Konstantin P., *Assirijcy i assirijaska problema w nowoje i nowiejszeje wriemia*, Nauka, Moskwa 1979.
- Naby Eden, *The Assyrians of Iran: Reunification of a 'Millat' 1906–1914*, „International Journal of Middle East Studies” 1977, t. 8, nr 2, s. 237–249.
- Newman Andrew J., *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris, London, New York 2009.
- Niechciał Paulina, *Mniejszość zaratusztriańska we współczesnym Teheranie: O tożsamości zbiorowej w kontekście dominacji szyickiej*, Nomos, Kraków 2013.
- Nuri Szejch Fazlollāh, *Odrzucenie idei konsytucjonalizmu*, w: Anna Krasnowolska, Renata Rusek-Kowska, Marcin Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności: Projekty, idee, manifesty*, WUJ, Kraków 2014, s. 55–66.
- Oszidari Dżahangir, *Tarich-e Pahlavi va zartosztijan*, Hucht, Tehran 2535c/1976.
- Peters Francis E., *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition: Volume I: The Peoples of God*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2003.

- Ringer Monica M., *Reform Transplanted: Parsi Agents of Change amongst Zoroastrians in Nineteenth-Century Iran*, „Iranian Studies” 2009, t. 42, nr 4, s. 549–560.
- Ringer Monica M., *Pious Citizens: Reforming Zoroastrianism in India and Iran*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 2011.
- Sanasarian Eliz, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2000.
- Schwartz Richard M., *The Structure of Christian-Muslim Relations in Contemporary Iran*, Halifax, Nova Scotia 1985.
- Stausberg Michael, *Zarathustra and Zoroastrianisms: A Short Introduction*, Equinox Publishing, London, Oakville, CT 2008.
- Stausberg Michael, *From Power to Powerlessness: Zoroastrianism in Iranian History*, w: Anne Sofie Roald, Anh Nga Longva (red.), *Religious Minorities in the Middle East*, Brill, Leiden, Boston 2011, s. 171–193.
- Tavakoli-Targhi Mohamad, *Contested Memories of Pre-Islamic Iran*, „The Medieval History Journal” 1999, t. 2, nr 2, s. 245–275.
- Vivier-Muresan Anne-Sophie, *Communitarian Neighborhoods and Religious Minorities in Iran: A Comparative Analysis*, „Iranian Studies” 2007, t. 40, nr 5, s. 593–603.
- Waardenburg Jacques, *The Early Period: 610–650*, w: Jacques Waardenburg (red.), *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, New York, Oxford 2005, s. 3–17.
- Waardenburg Jacques, *The Medieval Period: 650–1500*, w: Jacques Waardenburg (red.), *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, New York, Oxford 2005, s. 18–69.
- Wilmshurst David, *The Martyred Church: A History of the Church of the East*, East & West Publishing, London 2011.
- Yeroushalmi David, *The Jews of Iran in the Nineteenth Century: Aspects of History, Community, and Culture*, Brill, Leiden 2009.
- Zarrinkūb Abd Al-Husain, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, w: Richard Nelson Frye (red.), *The Cambridge History of Iran: Volume 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, Cambridge 1999, s. 1–56.

PRÓBY REFORMOWANIA IMPERIUM OSMAŃSKIEGO PRZEZ RUCH MŁODOOSMAŃSKI

ABSTRACT: In the nineteenth century, the Ottoman Empire was on the verge of collapse. This country needed drastic reform. Those who decided to save the 'Colossus with feet of clay' were the Young Ottomans headed by Midhad Pasha. During the reign of Abdul Hamid II the first Constitution in the history of the Ottoman Empire was introduced. The document was in force for only two years (1876–1878) and this period is sometimes called the first constitutional monarchy (*Birinci Meşrutiyet*). The reforms that had been introduced postponed the collapse of this country on the Bosphorus. The constitution equated the laws of the believers of various religions and introduced civil liberties, but the position of the sultan was still superior. Most of the provisions simply remained on paper and the sultan dissolved the parliament soon after.

KEYWORDS: Ottoman Empire, Midhad Pasha, Abdul Hamid II, Ottoman constitution of 1876, Young Ottomans, First Constitutional Era

WPROWADZENIE

Konstytucja Midhadowska (1876-1878) była pierwszą ustawą zasadniczą w Imperium Osmańskim oraz drugą, po tunezyjskiej spisanej konstytucją w świecie muzułmańskim¹. Mimo tego, że obowiązywała tylko dwa lata, a większość jej zapisów pozostała jedynie na papierze to wprowadziła wiele nowoczesnych rozwiązań. Wystarczy tu jedynie wspomnieć o innowacyjnym jak na te czasy zrównaniu obywateli bez względu na religię. Warto zwrócić uwagę również na konstytucję osmańską, jako na tą, na której opierali się reformatorzy w krajach arabskich, z dzieła Midhada czerpała także pierwsza konstytucja irańska.

W swoim artykule chciałabym omówić tę bardzo istotną ustawę zasadniczą. W języku polskim ukazało się kilka opracowań tego tematu jednakże duża część z nich nie korzysta ze źródeł ani opracowań w języku tureckim, na Uniwersytecie Jagiellońskim została obroniona praca magisterska poruszająca tę tematykę, ale nie została ona opublikowana. Największą wartość mojej pracy stanowi główne źródło na którym się opieram, czyli tekst pierwszej osmańskiej konstytucji w tłumaczeniu na współczesny język turecki oraz współczesne tureckie opracowania tego tematu. Praca ma za zadanie rozważyć czy rozwiązania zaproponowane w konstytucji były możliwe do przeprowadzenia w ówczesnym państwie sułtanów.

SYTUACJA IMPERIUM OSMAŃSKIEGO W XIX WIEKU

Wiek XIX to dla państwa znad Bosforu czas rosnącego zadłużenia państwa, którego armia była źle wyszkolona, słabo uzbrojona i zdemoralizowana. Sytuacja międzynarodowa również nie była sprzyjająca. Konflikt z Rosją zaoigniał się, narody bałkańskie zachęcane powodzeniem Rewolucji Francuskiej zaczęły dążyć do niepodległości. Egipt pod rządami

¹ Konstytucja tunezyjska pochodzi z 1861 roku, ograniczała ona monarchę oraz działała na korzyść europejskich migrantów, którzy od jej uchwalenia byli pod opieką tunezyjskiego prawa.

Mohammada Alego i jego następców walczył o coraz większą samodzielność, państwa europejskie ingerowały w wewnętrzne sprawy Imperium, antagonizując stronnictwa polityczne, tak, aby móc wywierać większy wpływ na sułtana i rządy w państwie². Posiłkowały się hasłami religijnymi zasłaniając swoje zapędy terytorialne obroną uciskanych chrześcijan. W 1853 r. Rosja, pod pretekstem obrony chrześcijan w Mołdawii, wkroczyła do Rumunii³. Był to jednak tylko pretekst do zerwania stosunków dyplomatycznych, tym bardziej, że jeszcze w tym samym roku wybuchła Wojna Krymska⁴.

Aby zmienić bardzo trudne położenie kraju znad Bosforu potrzebne były gruntowne zmiany, mające na celu zmodernizowanie struktury państwa. Pierwszy pakiet reform wprowadził sułtan Selim III, który jeszcze przed wstąpieniem na tron w 1789 r. interesował się sprawami Europy⁵. Program reform nazwany *Nizam-ı Cedid* ('Nowy Porządek') miał na celu uporządkowanie pewnych spraw wojskowo-administracyjnych⁶. Pozbawiono lenn wojskowych (*timarów*) lenników niewywiązujących się z obowiązków, zostały nałożone nowe podatki, zabrano się za zwalczanie nadużyć i korupcji, zreorganizowano flotę i artylerię, a utworzone kasy skarbowe pilnowały finansowania reform⁷. Utworzono *Nizam-ı Cedid Ordusu*, czyli oddziały regularnej armii, wyszkolone i uzbrojone zgodnie z europejskimi standardami. Sułtan z pomocą francuskiego rządu werbował zagranicznych oficerów, doradców i instruktorów⁸. Reformy nie odniosły spodziewanego skutku z powodu zbyt dużej skali korupcji i nepotyzmu. Obowiązki urzędników nie były odpowiednio uregulowane prawnie, sytuacja nie poprawiała także przerwy w wypłacaniu pensji oraz rosnąca inflacja.

Następcy Selima postanowili kontynuować zmiany w państwie. Mahmud II, panujący w latach 1808–1839, zdawał sobie sprawę, że czynnikiem destabilizującym są janczarzy, którzy byli tak niezadowoleni utworzeniem nowego wojska przez Selima III, że wywołali zamieszki, w trakcie których padyszach został pojmany i zdetronizowany⁹. Aby uniknąć losu poprzednika, Mahmud II w dniu 15 czerwca 1826 r. rozwiązał korpus janczarów oraz związane z nimi bractwo bektaszytów¹⁰. Korpus zakończył swoje istnienie po tym,

² Więcej o Egipcie pod rządami Mohammada Alego, zob. Barbara Stępniewska-Holzer, *Bariery modernizacji. Studium z dziejów Egiptu w pierwszej połowie XIX wieku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.

³ Stanford J. Shaw, Ezel Shaw, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, Dialog, Warszawa 2012, s. 226–229.

⁴ Więcej o konfliktach osmańsko-rosyjskich zob. Wojciech Morawski, Sylwia Szablowska, *Wojny rosyjsko-tureckie od XVII do XX wieku*, Trio, Warszawa 2006; Mieczysław Tanty, *Bosfor i Dardanele w polityce mocarstw*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.

⁵ Stanford J. Shaw, op. cit., Dialog, Warszawa 2012, s. 404–409; III. *Selim Dönemi Avrupa-Osmanlı Ülkeleri ile İlişkiler*, <http://osmanli.site/osmanli-padisahlari-sultan-padisah-sultanlari/sultan-3-selim/iii-selim-donemi-avrupa-osmanli-ulkeleri-ile-iliskiler/> [10.06.2017].

⁶ Enver Karal, *Nizam-ı Cedid ve Tanzimat (1789–1856)*, „Osmanlı Tarihi” 1947, t. V, s. 63n.

⁷ Stanford J. Shaw, *The Nizam-ı Cedid Army under Sultan Selim III 1789–1807*, „Oriens” 1965/1966, nr 18/19, s. 173.

⁸ Erik J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu do współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 21n.

⁹ Salih Gülen, *Tahtın Kudretli Misafirleri Osmanlı Padişahları*, Yitik Hanzie, İstanbul 2009, s. 218nn.

¹⁰ Lord Kinross, *Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire*, Perennial, London 2002, s. 456n.

jak oddziały wierne sułtanowi zgładziły ponad 4 tysiące janczarów¹¹. Dla bektaszytów Mahmud stał się symbolem zła (nawet współcześnie przechodząc obok *türbe*¹² sułtana w Stambule spluwają i wypowiadają przekleństwa)¹³.

REFORMY OKRESU TANZIMATU

Na czas panowania Abdülmecida (1839–1861) i Abdülaziza (1861–1876) przypadł okres *tanzimatu*. Za początek zmian uznaje się datę 3 listopada 1839 r., gdy sułtan Abdülmecid wydał dekret w Gülhane, który zapoczątkował reformy w państwie¹⁴. Wprowadzone zmiany były raczej powierzchowne, ale pokazywały tendencje reformatorskie. Chciano ujednolicić zarządzanie prowincjami, zagwarantować ochronę życia, honoru i własności poddanych Imperium Osmańskiego, zmodernizować system nakładania podatków oraz opracować nowe metody gwarantujące sprawiedliwość przy poborze, szkoleniu i utrzymywaniu żołnierzy¹⁵. Wprowadzono nową regularną armię *nizamiye*, od 1845 r. pobór został oficjalnie ustanowiony na niemal całym obszarze Imperium,¹⁶ zarządzano również powszechną służbę wojskową dla muzułmanów, z której można było się wykupić, oraz możliwość odbywania służby wojskowej przez chrześcijan, którzy jednak mieli możliwość w zamian za nią zapłacić specjalny podatek (*bedel-i askeri*)¹⁷. Stopniowo doposażano armię oraz rozbudowywano marynarkę z *ironcladami*, czyli okrętami pancernymi. Rok później ustanowiono kodeks administracyjny. Szkoły miały być bezpłatne i przejść spod kontroli duchownych pod kuratelę rządu. W 1847 roku utworzono sądy mieszane karne i cywilne, w których świadectwo muzułmanina było traktowane na równi ze świadectwem nie muzułmanina. W późniejszych latach przyjęto wzorowany na francuskim kodeks handlowy (1850), podzielono kraj na *wilajety*¹⁸, *sandżaki*¹⁹ oraz *kaza*, *nahiye* i *kariye*, czyli gminy, gromady i wioski (1864).²⁰ W 1854 r. powstało nowe ciało z funkcją legislacyjną – Najwyższa Rada do Spraw Reform (*Meclis-i Ali-yi Tanzimat*). Założono Bank Osmański (1856) oraz Ministerstwo Oświaty (1857).

Duże zmiany zaszły szczególnie dla przedstawicieli mniejszości religijnych, jako że kolejny edykt (*Islahat Fermani*) wydany przez sułtana Abdülmecida I w 1856 roku zakładał równość wszystkich religii, wyznanie nie miało już wpływać na dostęp do służby publicznej i szkół wojskowych²¹. Wysokość podatków nie miała być zależna

¹¹ Stanisław Guliński, *Alewizm i Bektaszizm. Historia i rytuał*, Nomos, Kraków 1999, s. 88.

¹² Türbe – grobowiec, rodzaj mauzoleum budowanym na terenie Iranu oraz na terytorium Imperium Osmańskiego dla władców i ważnych osób.

¹³ Stanisław Guliński, op. cit., s. 90.

¹⁴ Lord Kinross, op. cit., s. 473n.

¹⁵ S.J. Shaw, E. Shaw, op. cit., s. 112.

¹⁶ Erik J. Zürcher, *The Ottoman Conscription System in Theory and Practice, 1844–1914*, w: Erik J. Zürcher (red.), *Arming the state: military conscription in the Middle East and Central Asia 1775–1925*, I.B. Tauris, London 1999, s. 82.

¹⁷ Norman A. Stillman, *The Jews of Arab lands: a history and source book*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1979, s. 97.

¹⁸ Jednostka najwyższego stopnia podziału administracyjnego, od 1864 roku w Imperium Osmańskim nazwa prowincji.

¹⁹ Jednostka administracyjna drugiego stopnia od 1864 r. podległa *wilajetowi*, na jej czele stał *bej*.

²⁰ Selda Kiliç, *Tanzimat sonrası Osmanlı Vilayet Bütçeleri*, „Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi” 2000, t. XX, nr 31, s. 193.

²¹ Kadri Unat, *Osmanlı Devleti'nde Sosyo-Ekonomik Düzen ve XIX. Yüzyıl Yenileşme Hareketleri*, w: Temuçin Faik Ertan, Siyasal Kitabevi (red.), *Başlangıcından Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Ankara 2012, s. 36.

od pochodzenia, czy wyznawanej religii. Od 1869 roku wszyscy obywatele Imperium Osmańskiego płci męskiej zostali zrównani wobec prawa, bez względu na religię i narodowość. Pomogło w tym stopniowe wprowadzenie sądów świeckich. Dużym postępem było również powstawanie szkół żeńskich²².

Warto w tym miejscu wspomnieć sylwetkę polskiego hrabiego Leona Waleriana Ostroga, który znacznie przyczynił się do zreformowania osmańskiego systemu prawnego. W 1894 r. został mianowany szefem działu prawnego Osmańskiej Administracji Długu Publicznego, w 1909 r. został radcą prawnym w Ministerstwie Sprawiedliwości²³.

W samym Imperium Osmańskim dochodziło do głosu nowe pokolenie, wykształcone w zeuropeizowanych szkołach państwowych, którego przedstawiciele związani byli z kręgiem kultury francuskiej. W 1859 r. została założona w Stambule *Mekteb-i Mülkiye* ('Szkoła Administracji Publicznej')²⁴. Abdülaziz podróżując po Europie postanowił zmodernizować turecki system edukacji na wzór francuski. Po powrocie z Wystawy Światowej w Paryżu wydał edykt o Edukacji Publicznej nakładający obowiązkową edukację na wszystkie dzieci poniżej dwunastego roku życia. W 1868 r. zmodernizowano słynne liceum Galatasaray z francuskim językiem wykładowym i wieloma europejskimi nauczycielami, jednym z nich był współzałożyciel szkoły polski dziennikarz Karol Karski. Uczniami szkoły mogli zostać wszyscy obywatele Imperium Osmańskiego bez względu na wyznanie i pochodzenie etniczne²⁵.

Był to okres, gdy rodziła się osmańska inteligencja. To właśnie ona sprzeciwiała się bezrefleksyjnemu kopiowaniu wzorów europejskich przez autorów reform *tanzimatu*. Uważała, że reformatorzy *tanzimatu* byli zbyt ugodowi. Z kolei tak zwani nowoosmanowie chcieli gruntownych zmian i nie popierali kompromisów w zakresie reformowania państwa. Słowa krytyki płynęły z różnych stron. Od 1862 r. zaczęło ukazywać się w Stambule czasopismo „*Tasvir-i Efkar*” („Odbicie Poglądów”), którego redaktorem był İbrahim Şinasi, otwarcie krytykujący politykę władz. W 1865 r. Şinasi opuścił Imperium Osmańskie – jako jeden z współorganizatorów tajnego stowarzyszenia Młodych Osmanów najprawdopodobniej obawiał się represji. Szybko też opuścił szeregi ruchu i zaprzestał działalności politycznej²⁶.

YENI OSMANLILAR

Ruch młodoosmański powstał w 1859 r.. Była to grupa konspiracyjna zmierzająca do zmiany rządów i radykalnych reform. Liczba członków tajnej organizacji była bardzo mała²⁷. Młodoosmanowie stanowili grupę wywodzącą się z inteligencji, kręgów oficerskich i urzędniczych, nie mieli kontaktu z niższymi warstwami społeczeństwa. Nie posiadali działaczy wśród mas, ani jasnej koncepcji jak przeprowadzić zaplanowane przez siebie reformy. Ich zorganizowana działalność nie trwała dłużej niż pięć lat. Wykrycie orga-

²² E.J. Zürcher, *Arming...*, op. cit, s. 55–65.

²³ Paulina Dominik, *Pour la réforme de la justice ottomane: Count Leon Walerian Ostrogor (1867–1932) and His Activities in the Final Decades of the Ottoman Empire*, „*Slavia Meridionalis*” 2017, nr 17, s. 3n.

²⁴ Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton University Press, Princeton 1989, s. 114.

²⁵ *Galatasaray Lisesi Tarihi*, <http://www.gsl.gsu.edu.tr/tr/tarihce/genel> [11.01.2017].

²⁶ Grażyna Zając, *Ożenek Poety İbrahima Şinasiego i narodziny teatru tureckiego*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014, s. 38.

²⁷ E.J. Zürcher, *Tureja...*, op. cit., s. 69.

nizacji przez policję zmusiło czołowych uczestników ruchu do emigracji. Sponsorem ruchu był posażny osmański dostojnik, brat Kedywa Egiptu, Mustafa Fazıl pasza, on też nadał organizacji nazwę Młodych Osmanów (*Yeni Osmanlılar*), wzorowaną na romantycznych organizacjach takich jak Młode Włochy czy Nowe Niemcy²⁸. Mustafa Fazıl pasza był wnukiem Muhammada Alego oraz następnym po Ismailu paszy kandydatem do egipskiego tronu, lecz jego brat naciskami i łapówkami przekupił rząd w Stambule, aby zmienić zasady sukcesji i na następcę egipskiego tronu wyznaczyć swojego syna. Zraziło to Mustafę do rządu w Stambule i pchnęło go w stronę ruchów reformatorskich.

W 1865 r. sześciu młodych mężczyzn; (wśród których był między innymi Namik Kemal, turecki działacz polityczny, pisarz, poeta i publicysta) podczas pikniku w Lesie Belgradzkim w Stambule założyło Sojusz Patriotyczny, załączek ruchu Młodych Osmanów²⁹. Ruch młodoosmański oficjalnie został proklamowany w Paryżu 30 sierpnia 1867 r. Wtedy ogłoszony został akt powstania organizacji zatytułowany *Chancellerie de la Jeune Turquie*³⁰. Przewodniczącym został Mustafa Fazıl, wiceprzewodniczącym Polak Władysław Plater. Ważną postacią związaną z ruchem był również prekursor nawożytnej literatury tureckiej Namik Kemal, redaktor wychodzącego w Genewie pisma „Hürriyet” („Wolność”) oraz autor sztuki *Vatan yahut Silistre* („Ojczyzna albo też Sylistra”), w której pokazał biurokratyczną machinę Wysokiej Porty. Kilku dni po premierze został aresztowany i zesłany na Cypr³¹.

Jeszcze w okresie francuskim młodoosmanowie dbali o pozytywne postrzeganie ich organizacji. Władysław Plater cieszący się nieskazitelną opinią na europejskich salonach zajmował się propagandową stroną działalności oraz rozpowszechnianiem idei reformatorskich³². W sierpniu 1866 roku Mustafa Fazıl pasza napisał list otwarty do sułtana Abdülaziza. Trafił on również do tureckich gazet, opublikowali go wspomniany wcześniej Namik Kemal i Ziya³³. Za ten czyn sułtan postanowił zesłać Namika Kemala i Ziyę paszę, lecz było to zesłanie wewnątrz kraju, tak, żeby mieć nad nimi większą kontrolę. Wykorzystał to Mustafa Fazıl pasza i zaproponował im przyjazd do Paryża, z czego skorzystali. 22 listopada 1867 r. Ziya pasza opublikował na łamach różnych osmańskich czasopism wydawanych w Europie Zachodniej „Memoriał o sytuacji w Imperium Osmańskim”. Mustafa Fazıl pasza powrócił do kraju w 1867 r., po wizycie sułtana Abdülaziza we Francji, gdzie doszło do ich pogodzenia się³⁴.

Po 1870 r. działacze młodoosmańscy zaczęli stopniowo wracać do kraju. W tym czasie nastąpiło zbliżenie młodoosmanów z Midhadem paszą³⁵, zwolennikiem monarchii

²⁸ Jan Reychman, *Historia Turcji*, Ossolineum, Wrocław 1973, s. 240.

²⁹ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton 2000, s. 10.

³⁰ Dariusz Kołodziejczyk, *Turcja*, Trio, Warszawa 2000, s. 19.

³¹ Stanisława Płaskowicka-Rymkiewicz, Münevver Borzęcka, Małgorzata Łabęcka-Koecher, *Historia Literatury Tureckiej*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 181.

³² Jerzy S. Łątka, *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 253.

³³ Ziya pasza – dokładnie Abdul Hamid Ziyaeddin, w młodości pełnił funkcję gubernatora Cypru, zaangażował się w działalność Ruchu Młodoosmańskiego. Na emigracji wydawał gazetę *Hürriyet*, znany jest jako publicysta, polityk oraz pisarz osmański.

³⁴ E.J. Zürcher, op. cit., s. 69.

³⁵ Ahmad Şefik Midhad pasza – osmański polityk, podczas sprawowania funkcji gubernatora Wilajetu Naddunajskiego przyczynił się do znacznego rozwoju gospodarczego tej prowincji. W 1869 roku został przeniesiony do Iraku, gdzie również sprawował urząd gubernatora do 1872 roku, kiedy to

konstytucyjnej. Wykorzystali oni kryzys w kraju wywołany sytuacją na Bałkanach (m.in. oburzenie wywołała masakra muzułmanów w Bułgarii i Bośni)³⁶ i zorganizowali wiosną 1876 r. dużą demonstrację w Stambule. Reformatorzy głosili hasła liberalizmu, konstytucjonalizmu i demokracji. Problemem w realizacji założeń był jednakże podział wewnątrz samego ruchu. Reformatorzy domagali się usunięcia wielkiego wezyra Mahmuda Nedima paszy oraz wielkiego muftego Hasana Fermiego Efendiego. Jedni ze zwolenników reform liczyli na demokratyzację z pomocą państw Europy Zachodniej, inni byli przekonani, że jedynym wyjściem jest rewolucja i przewrót pałacowy.

Sułtan widząc niezadowolenie społeczne postanowił szybko dokonać zmian w rządzie, jednak było na to już za późno. 30 maja 1876 r. Abdülaziz został zdetronizowany. Kilka dni później popełnił samobójstwo, choć szybko pojawiły się plotki, że został skrytobójczo zamordowany³⁷. Odsunięcia od władzy padyszacha dokonali liberałowie wspólnie z kadetami Akademii Wojskowej (*Harbiye*). Wydawało się, że jego następcą Murat V będzie osobą wspierającą zmiany. Sympatyzował on ze środowiskami liberalnymi, był dobrze wykształcony i żywo zainteresowany europejskimi wzorcami. Wszystko to okazało się jedynie iluzją, ponieważ Murat V borykał się z problemami psychicznymi wynikającymi z długotrwałego zamknięcia w „klatce”³⁸, które po objęciu władzy tylko się nasilały. Te problemy doprowadziły w końcu do jego detronizacji po zaledwie trzech miesiącach panowania. W ten sposób w jednym roku na tronie zasiadło trzech sułtanów – ostatnim z nich był Abdülhamid II i on właśnie ogłosił 23 grudnia 1876 r. ustawę zasadniczą, co zapoczątkowało pierwszą osmańską monarchię konstytucyjną³⁹.

Proklamowanie konstytucji z 1876 r. zbiegło się w czasie z konferencją ambasadorów mocarstw europejskich w Stambule (*Tersane Konferansı*). Przedstawiciele Rosji, Francji, Wielkiej Brytanii, Austro-Węgier, Włoch i Niemiec debatowali nad przyszłością bałkańskich prowincji Imperium Osmańskiego. Wprowadzenie konstytucji wytrąciło delegatom z rąk argument o rozkładzie państwa i doprowadziło do zamknięcia obrad.

TWÓRCY KONSTYTUCJI

Pierwszą osmańską konstytucję kraj znad Bosforu zawdzięcza dwóm postaciom: sułtanowi Abdülhamidowi II oraz wielkiemu wezyrowi Midhadowi Paszy.

Abdülhamid II – nieprzeciętnie inteligentny i zainteresowany kulturą Zachodu syn sułtana Abdülmecida. Sułtan Ahmed I po wstąpieniu na tron przerwał politykę zabijania braci, wprowadził tam samym zasadę zgodnie z którą prawo do tronu miał najstarszy

na krótko został wielkim wezyrem. Był bardzo cennym sprzymierzeńcem Ruchu Młodoosmańskiego jako znany reformator dążący do modernizacji Imperium Osmańskiego.

³⁶ O sytuacji na Bałkanach zob. Mithat Atabay, *İmparatorluktan Ulus Devletlere Türkiye ve Bal-kanlar*, Paradigma Akademi, İstanbul 2013.

³⁷ Salih Gülen, op. cit., s. 250n.

³⁸ Klatka (*Kafes*) były to specjalnie wydzielone pawilony w pałacowym haremie, książęta nie mogli opuszczać swoich komnat i posiadać potomstwa. Często cierpieli na zaburzenia psychiczne, które wynikały z życia w ciągłym strachu przed egzekucją. Halil İnalçık, *Imperium Osmańskie. Epoka klasyczna 1300–1600*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 72.

³⁹ Selda K. Kiliç, *1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarı*, s. 567, <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ieGgAmFQ8NsJ:dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/821/10435.pdf+&c=d=1&hl=pl&ct=clnk&gl=pl&client=opera> [17.06.2017].

mężczyzna z rodu rządzącego⁴⁰. Zgodnie z tym zwyczajem Abdülhamid II nie wydawał się pretendentem do osmańskiego tronu. Dzięki temu, że nie był przeznaczony do rządzenia miał w miarę normalnie dzieciństwo. Jego zainteresowania krajami europejskimi dostrzegł jego wuj sułtan Abdülaziz i zabrał go w podróż do Egiptu i Europy⁴¹. Po wstąpieniu na tron w „roku trzech sułtanów”, współpracował ze środowiskami reformatorskimi, a w szczególności z wielkim wezyrem Midhadem Efendim. Ogłosił pierwszą osmańską konstytucję. Kolejnym przełomowym wydarzeniem podczas jego rządów była inauguracja pierwszego posiedzenia osmańskiego parlamentu. Sułtan szybko (1878 r.) zawiesił jego działalność i nie zwołał go przez 30 lat, kiedy to w wyniku rewolucji Komitetu Jedności i Postępu (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*) Abdülhamid II został zmuszony do przywrócenia konstytucji⁴². Zły stan finansowy państwa, w tym ogromne zadłużenie, zmusiły sułtana do wydania dekrety powołującego (23 grudnia 1881 r.) Komisję Długu Publicznego (*Düyunu Umumiye Komisyonu*). Był to rodzaj kompromisu dzięki któremu Imperium Osmańskie uregulowało swoje zobowiązania finansowe⁴³. Abdülhamid II zdawał sobie sprawę z ogromnych problemów finansowych państwa i zainicjował reformy, chciał objąć całe imperium klasycznym podatkiem dochodowym, który odprowadzać mieliby również cudzoziemcy, co spotkało się ze stanowczym protestem ze strony ambasadorów europejskich⁴⁴. Komitet Jedności i Postępu – złożony z największych oponentów Abdülhamida – zmusił sułtana do ponownego proklamowania konstytucji 23 lipca 1908 r., dając początek drugiej tureckiej monarchii konstytucyjnej⁴⁵. Koła konserwatywne chciały przywrócenia pełni władzy sułtana, w państwie doszło do kontrewolucji z której zwycięsko wyszedł Komitet Jedności i Postępu, który postanowił nie popełniać błędów z przeszłości i 27 kwietnia 1909 r. parlament za pomocą specjalnej fatwy zdeponował sułtana⁴⁶. Czas do swojej śmierci, która nastąpiła 10 lutego 1918 roku spędził najpierw na wygnaniu w Salonikach, zaś od 1912 roku w areszcie domowym w pałacu Beylerbeyi w Stambule.

Drugą osobą, która odegrała główną rolę w tworzeniu osmańskiej konstytucji był Midhat pasza – właściwie Ahmet Şefik, urodzony w 1822 r. W wieku 12 lat został przyjęty do Kancelarii Rady Sułtańskiej, co pozwoliło mu zdobyć doświadczenie w zakresie pism urzędowych oraz rozpocząć naukę arabskiego i francuskiego. Następnie zaczął pracować w Kancelarii Wielkiego Wezyra, a później został protokolantem w Wysokiej Radzie Prawodawczej, która zajmowała się przygotowaniem, wdrażaniem i kontrolą prawną wprowadzanych reform. Dzięki ciężkiej pracy awansował na stanowisko pierwszego sekretarza. Kariera Midhada zawisła na włosku w 1856 r. gdy trafił przed sąd pod zarzutem działalności na szkodę państwa. Po oczyszczeniu z zarzutów mógł wrócić na stanowisko. Rok 1861 przyniósł kolejne wyzwanie dla Midhada paszy, został mianowany

⁴⁰ S.J. Shaw, *Historia Imperium...*, op. cit., s. 296; Godfrey Goodwin, *Prywatny świat kobiet ottomańskich*, Bellona, Warszawa 2006, s. 153.

⁴¹ Grażyna Zajac, *Smutna ojczyzna i ja smutny...Kęgi literackie epoki Abdülhamida II w świetle tureckiej autobiografii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 30–76.

⁴² Öztürk Emiroğlu, *Grupy literackie w Turcji*, Dialog, Warszawa 2004, s. 13.

⁴³ Tomasz Wituch, *Tureckie Przemiany. Dzieje Turcji 1878–1923*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980, s. 55.

⁴⁴ S.J. Shaw, E.K., Shaw, op. cit., s. 352.

⁴⁵ T. Wituch, op. cit., s. 20n.

⁴⁶ Karol Wasilewski, *Turecki sen o Europie-tożsamość zachwowania i jej wpływ na politykę zagraniczną Republiki Turcji*, WDiNP UW, Warszawa 2015, s. 140.

gubernatorem Niszu⁴⁷, jednej z najtrudniejszych bałkańskich prowincji, gdzie bardzo silne były nastroje nacjonalistyczne. W latach 1864–1868 był *walim* Wilajetu Naddunajskiego, w tym okresie zreformował ten region rozbudowując infrastrukturę oraz walcząc z bandytyzmem i nacjonalizmem. W 1868 r. objął stanowisko przewodniczącego Rady Państwa (*Şura-yı Devlet*), szybko poróżnił się z wielkim wezyrem Alim paszą, w konsekwencji został zwolniony ze stanowiska przewodniczącego Rady Państwa i został gubernatorem wilajetu bagdadzkiego. Wcześniejsze doświadczenia pozwoliły mu znacznie zmodernizować również tę prowincję. 31 czerwca 1872 r. sułtan Abdülaziz mianował Midhada na stanowisko wielkiego wezyra, które ten piastował do 19 października 1872 r. W późniejszym okresie utrzymywał bliskie związki z ruchami wspierającymi reformy. Po otrzymaniu zapewnienia od następcy tronu Murada, że jeżeli zostanie nowo wybranym sułtanem, nie będzie oponował przeciw wprowadzeniu monarchii konstytucyjnej, pomógł w zdetronizowaniu sułtana Abdülaziza (30 maja 1876).

Po detronizacji Murada V Midhad kontynuował prace nad ustawą zasadniczą podczas rządów Abdülhamida II. Po zaciętych pertraktacjach z sułtanem udało się ujednolicić tekst ustawy zasadniczej. Midhad niedługo cieszył się swoim sukcesem, został odwołany ze stanowiska wielkiego wezyra i zmuszony do emigracji 5 lutego 1877 r.⁴⁸ Do kraju powrócił we wrześniu następnego roku, po krótkim pobycie na Krecie został wysłany do prowincji syryjskiej, a następnie do prowincji Aydin, gdzie pomagał w usuwaniu skutków trzęsienia ziemi. Jego działalność przysporzyła mu sporo wrogów w Stambule. Doprowadziło to ostatecznie do aresztowania i postawienia przed sądem pod zarzutem współudziału w zabójstwie sułtana Abdülaziza. Midhad skazany został na karę śmierci, która została przez samego sułtana Abdülhamida II zamieniona na dożywotnie pozbawienie wolności. W lipca 1881 r. Midhad został zesłany do twierdzy Taif w Arabii Saudyjskiej. Tam spędził ostatnie 3 lata życia, aż do nocy z 7 na 8 maja 1884 r., kiedy to został uduszony we własnej celi⁴⁹.

ZANIM WESZŁA W ŻYCIE USTAWA ZASADNICZA

Sułtan zdawał sobie sprawę z trudnego położenia Imperium Osmańskiego, a zbliżająca się konferencja ambasadorów sprzyjała agitacji liberalnej. We wrześniu 1876 r. Abdülhamid II zgodził się na podjęcie w rozszerzonej Radzie Stanu rozmów nad projektem ustawy zasadniczej. Midhad od dwóch miesięcy miał gotowy zarys projektu konstytucji⁵⁰.

Midhat pasza w rozmowie z brytyjskim ambasadorem Henrykiem Elliotem tak opisał potrzebę wprowadzenia konstytucji:

Imperium (...) szybko zmierza ku upadkowi... Jedynym środkiem zaradczym (...) jest po pierwsze, zapewnienie kontroli nad władzą, obarczając ministrów, a szczególnie tych zajmujących się finansami, odpowiedzialnością przed narodowym zgromadzeniem ludu, po drugie, uczynienia zgromadzenia rzeczywiście narodowym, przez odrzucenie wszelkich

⁴⁷ Martijn Th. Houtsma, *Midhat Pasha*, w: Martijn Th. Houtsma (red.), *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam 1913–1936*, E.J. Brill, Leiden 1993, s. 481.

⁴⁸ Zvi Y. Hershlag, *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East*, E.J. Brill, Leiden 1980, s. 36n.

⁴⁹ Ali H. Midhat, *The life of Midhat Pasha. A Record of his Services, Political Reforms, Banishment and Judicial Murder*, John Murray, London 1903, s. 255.

⁵⁰ T. Wituch, op. cit., s. 37.

różnic klasowych i religijnych... po trzecie, decentralizacja i ustanowienie prowincjonalnej kontroli nad gubernatorami...⁵¹.

Po zwołaniu spotkania ze Zgromadzeniem Doradczym (*Meşveret Meclisi*), w którym uczestniczyło blisko 200 członków rekrutujących się spośród ulemów, wojskowych i cywilów, Abdülhamid II postanowił rozpocząć prace nad ustawą zasadniczą i w tym celu powołał 30 września 1876 r. komisję konstytucyjną na czele z wielkim wezyrem Midhadem paszą. Komisja liczyła 28 członków w tym 16 wyższych urzędników, 2 generałów i 10 ulemów⁵². Były wśród nich takie postacie jak Namik Kemal, Ziya pasza, minister edukacji Cevdet pasza, minister spraw publicznych Server pasza, podsekretarz ministerstwa spraw zagranicznych Aleksandır Efendi i podsekretarz ministerstwa sprawiedliwości Vakan Efendi. W skład komisji konstytucyjnej wchodziłi zarówno przeciwnicy jak i zwolennicy wprowadzenia ustawy zasadniczej, wszystkim zależało jednakże na jak najszybszym rozwiązaniu kwestii nowego ustroju państwa. W celu przyspieszenia prac komisja obradowała przez większą część doby, za dnia w gmachu Wielkiej Porty, a wieczorami w posiadłości Servera paszy w Fındıklı. Konstytucja midhadowska jak wiele tego typu dokumentów w XIX wieku wzorowana była na konstytucji belgijskiej z 1831 r. oraz pruskim edykcje konstytucyjnym z 1850 roku⁵³.

Przed opublikowaniem ustawy zasadniczej sułtan nakazał zbadać jej zgodność z szariatem. Weryfikacja zgodności z prawem islamskim wszelkich wydanych przez padyszacha dokumentów była procedurą standardową⁵⁴. Po zbadaniu zgodności wydane zostały dwie znacznie różniące się opinie. Pierwsza z nich głosiła, że proklamowanie konstytucji i powołanie parlamentu jest sprzeczne z szariatem. Druga opinia dopuszczała, a nawet zalecała utworzenie organu o charakterze doradczym, którego zakres obowiązków i organizację określałyby przepisy Prawa Zasadniczego (*Kânûn-ı Esâsî*) pod warunkiem, że postanowienia konstytucji nie będą niezgodne z szariatem.

Prawo zgodnie z którym parlament miał składać się z 120 deputowanych różnych wyznań wybieranych na trzyletnią kadencję przy wymianie 1/3 składu co roku zostało ogłoszone 28 października, gubernatorzy zostali zobowiązani do niezwłocznego przygotowania wyborów. Odwlekano jednak z ostatecznym ogłoszeniem konstytucji, ponieważ różne strony miały odmienne interesy i potrzebne było szybkie wypracowanie kompromisów. Mimo tego, że projekt końcowy był gotowy 1 grudnia to przez następne dni trwała ostra dyskusja dotycząca kilku punktów m.in. sułtan nalegał aby został zapisany artykuł pozwalający skazać mu na banicję wszystkich podejrzanych o działanie stanowiące zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa⁵⁵. Twórcy ustawy zasadniczej zdawali sobie sprawę, że nie mają zbyt dużo czasu na negocjacje, 19 grudnia Madhad pasza został mianowany na nową kadencję na stanowisku wielkiego wezyra, a cztery dni później ogłoszono osmańską konstytucję w ostatecznym kształcie.

⁵¹ Bernard Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, PWN, Warszawa 1972, s. 203.

⁵² Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton 2008, s. 116.

⁵³ E.J. Zürcher, op. cit., s. 74.

⁵⁴ H. İnalçık, op.cit, s. 83–88.

⁵⁵ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 277.

KÂNÛN-İ ESÂSÎ – PIERWSZA OSMAŃSKA KONSTYTUCJA

Pierwsza konstytucja osmańska nie zawiera preambuły, zaczyna się od artykułu pierwszego, który podkreśla integralności Imperium Osmańskiego.⁵⁶ Składa się z 119 artykułów, z których drugi mówi, że stolicą państwa jest Stambuł, ale jednocześnie to miasto nie ma z tego tytułu żadnych ulg ani przywilejów. Następny artykuł dotyczył dziedziczenia tronu – tron osmański przypadł najstarszemu księciu z dynastii Osmanów, zasada starszeństwa obowiązywała już wcześniej jednakże nie była ona dotychczas zawsze przestrzegana, ponieważ decydowała raczej wola sułtana, który wyznaczał swojego następcę⁵⁷. W tym miejscu podkreślone jest również, że suwerenność osmańska łączy się w osobie sułtana z kalifatem islamu⁵⁸. Według szóstego artykułu wszyscy członkowie dynastii mają prawo do wolności i ochrony prywatnego majątku.

Midhad Pasza starał się przeforsować projekt ograniczający władzę sułtana. Chciał aby zamiast wielkiego wezyra powstało stanowisko premiera, a ministrowie mieli odpowiadać przed parlamentem, a nie przed sułtanem. Ostatecznie, mimo tego, że takie rozdzielanie kompetencji było jednym z głównych celów Madhada nie został on przyjęty i padyszach zamiast stracić część kompetencji zyskał ogromną przewagę nad parlamentem. Świadczy o tym szczególnie kilka zapisów konstytucji. Artykuł 4 podkreśla, że sułtan był nie tylko władcą całego imperium, ale także gwarantem islamu, jako Najwyższy Kalif. Ten przepis można rozumieć jako uznanie sułtana za zwierzchnika wszystkich muzułmanów, ustanowione przez niego prawo miało obowiązywać wszystkich muzułmanów⁵⁹. Należy zgodzić się A. Szymańskim, że dokument ten tworzy postawy ustroju monarchii konstytucyjnej, jednak z wyraźnym elementem absolutyzmu⁶⁰. Świadczyć może o tym m.in. to, że za swoje decyzje sułtan nie jest przed nikim odpowiedzialny (art. 5). Artykuł 7 uzupełniony innymi zapisami w konstytucji mówi o głównych prawach i obowiązkach sułtana, m.in. o prawie do zwoływania i odwoływania posiedzeń Parlamentu i Rady Ministrów, zawierania umów międzynarodowych, mianowania gubernatorów prowincji, zarządzania środkami publicznymi czy emisji pieniądza, nadawania odznaczeń i urzędów, ogłaszania stanu wojny i pokoju, egzekwowania prawa szariatu i innych przepisów, łagodzenia kar i stosowania prawa łaski, rozwiązywania Izby Deputowanych pod warunkiem rozpisania kolejnych wyborów⁶¹. Najwięcej kontrowersji wzbudzał artykuł 113, według którego w przypadku wybuchu zamieszek na terenie państwa lub ryzyka ich wystąpienia Rada Ministrów ma prawo wprowadzić stan wyjątkowy, co oznaczało zawieszenie praw i wolności obywateli⁶². Sułtan ma również prawo do wydalenia z kraju wszystkich, którym służby rządowe udowodnią, że stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa kraju.

⁵⁶ Wszystkie artykuły pochodzą z *Kânûn-ı Esâsî* [„Konstytucja Imperium Osmańskiego”], <http://www.anayasa.gen.tr/1876ke.htm> [dostęp: 14.11.2016] jeśli nie jest zaznaczone inaczej, *Kânûn-ı Esâsî* to tekst pierwszej osmańskiej konstytucji przetłumaczonej na współczesny język turecki.

⁵⁷ T. Wituch, op. cit., s. 39.

⁵⁸ Grzegorz Kryszewski, *Konstytucja Osmańska z 1876 roku*, w: Stanisław Bożyk, Adam Jamróz (red.), *Konstytucja. Ustrój polityczny. System organów państwowych*, Temida2, Białystok 2010, s. 279.

⁵⁹ Mehrdad Kia, *Daily Life in the Ottoman Empire*, Greenwood, Santa Barbara–Denver–Oxford 2011, s. 133.

⁶⁰ Adam Szymański, *System konstytucyjny Turcji*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006, s. 6.

⁶¹ Şeref Gözübüyük, Suna Kili (red.), *Türk Anayasa Metinleri 1839–1980*, Türkiye İş Bankası, Ankara 1982, s. 27.

⁶² Tarhan Erdem, *Anayasalar ve Seçim Kanunları (1876–1982)*, Milliyet, İstanbul 1982, s. 3–14.

Artykuły od 8 do 26 dotyczyły obywateli osmańskich.⁶³ Według postanowień artykułu ósmego każdy mieszkaniec Imperium Osmańskiego może zostać obywatelem tego państwa bez względu na wyznanie. Zgodnie z artykułami 9 i 10 konstytucji każdy obywatel Imperium Osmańskiego posiadał wolność osobistą pod warunkiem, że nie naruszała ona wolności innych obywateli państwa⁶⁴. Jednakże artykuł 11 określał, że religią panującą w kraju jest islam, ale wyznawcy innych religii mogli swobodnie praktykować, jeśli ich obrzędy nie będą zakłócać publicznego i moralnego porządku w państwie. Konstytucja gwarantowała wolność prasy (art. 12). Ten punkt wszedł do ustawy zasadniczej dzięki naciskom ze strony Midhada i Mehmeda Rüşdü⁶⁵. Obywatele mogą swobodnie zakładać instytucje rolnicze, handlowe i artystyczne (art. 13) oraz mają prawo do składania skarg do Zgromadzenia Narodowego, jeśli urzędnicy nie wywiązują się ze swoich obowiązków (art. 14). Każdy męski obywatel Imperium ma prawo do edukacji, która ma być bezpłatna (art. 15). Państwo bierze całe szkolnictwo pod swój nadzór (art. 16)⁶⁶. W okresie *tanzimatu* nastąpił intensywny rozwój światy, obok tradycyjnych szkół religijnych powstały placówki państwowe oraz prywatne wzorowane na europejskich⁶⁷. Zgodnie z artykułem 114, będącym uzupełnieniem wcześniejszych artykułów, szkolnictwo na poziomie podstawowym uznano za obowiązkową dla wszystkich obywateli Imperium Osmańskiego. Środki na edukację rozdzielane były między wszystkie prowincje (art. 16).

Według 17 artykułu wszyscy obywatele bez względu na wyznanie byli równi wobec prawa i mieli te same obowiązki wobec państwa. Artykuły 18 i 19 mówią, że wszyscy obywatele osmańscy mają prawo do sprawowania urzędów publicznych, jeśli posiadają ku temu odpowiednie predyspozycje i posługują się językiem tureckim w mowie i piśmie. Artykuł 21 gwarantował im prawo do własności. Państwo nie mogło bezprawnie wywłaszczyć jednostki z ich majątku. Dopuszczalne były to jedynie na cele publiczne za odpowiednim zadośćuczynieniem⁶⁸. Na podstawie artykułów 22, 24 i 26 nie można było zakłócać miru domowego, zabroniona była praca przymusowa, stosowanie tortur czy kar cielesnych. Konstytucja regulowała kwestie podatków, ich wysokość była określona indywidualnie w zależności od majątku (art. 20), nie można było również pobierać żadnych opłat nieokreślonych w ustawie (art. 25)⁶⁹.

Władza wykonawcza należała do Rady Ministrów na czele, której stał wielki wezyr mianowany przez sułtana. Mimo tego, że Rada mogła prowadzić zagraniczną i wewnętrzną politykę państwa, to i tak wszystkie decyzje musiał zatwierdzić sułtan dekretem, jednocześnie to właśnie sułtan powoływał najważniejszych urzędników państwowych – wielkiego wezyra i *şeyhülislama* (art. 27–28). Radę Ministrów tworzyli zrzeszeni w różnych resortach ministrowie. Wielki wezyr mógł ją zwoływać i jej przewodniczyć oraz zajmować się sprawami, które nie były przypisane do odpowiednich ministerstw (art. 29)⁷⁰. Wielki wezyr mimo zaszczytnego tytułu pełnił funkcję jednego z ministrów⁷¹. Każdy z nich był

⁶³ Ş. Gözübüyük, S. Kili (red.), op. cit., s. 28nn.

⁶⁴ *Kânûn-ı Esâsî* [Konstytucja Imperium Osmańskiego], op. cit., art. 9–10.

⁶⁵ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 277.

⁶⁶ *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 13–16.

⁶⁷ Grażyna Zajac, *Ciało twoje, kości moje... Rodzina i szkoła epoki Abdulhamita II w świetle tureckiej autobiografii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 25.

⁶⁸ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 281.

⁶⁹ *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 20–26.

⁷⁰ *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 29.

⁷¹ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 278.

odpowiedzialny nie tylko przed sułtanem ale również przed Zgromadzeniem Narodowym, które miało prawo do wezwania ich na obrady i zażądanie wyjaśnień. Szef resortu miał prawo do zwlekania z udzieleniem odpowiedzi, jednak ponosił odpowiedzialność za wynikające z tej sytuacji opóźnienia (art. 38). Minister mógł zostać postawiony przed Sąd Najwyższy, a do czasu oczyszczenia z zarzutów był zawieszony w obowiązkach (art. 34). Dotyczyło to jednak tylko sytuacji, gdy złamał prawo z racji pełnienia funkcji. W wypadku gdyby dopuścił się wykroczenia natury cywilnej, czekało go postępowanie w sądzie powszechnym na takich samych zasadach, jakim podlegali wszyscy obywatele Imperium Osmańskiego (art. 33). Padyszach miał wyłączne prawo do rozwiązywania albo utworzenia Rady Ministrów (art. 35). W szczególnych okolicznościach lub w okresach, gdy parlament nie obradował odpowiedni ministrowie mieli prawo podjąć niezbędne kroki, zgodne z konstytucją, które miały na celu ochronę bezpieczeństwa publicznego czy państwa. Podjęte decyzje miały tymczasową moc prawną pod warunkiem, że zostały zatwierdzone dekretem sułtańskim. Niezbędne było również przedstawienie ich w pierwszej kolejności na najbliższych obradach parlamentu (art. 36).

Władza ustawodawcza należała do dwuizbowego parlamentu, z inicjatywą legislacyjną mógł wystąpić także wielki wezyr oraz ministrowie. Jednakże każdą ustawę, aby weszła w życie, musiał zatwierdzić sułtan. Parlament tworzyły dwie izby: niższa Izba Deputowanych (*Heyet-i Mebusan*), w której zasiadali posłowie wybrani w głosowaniu w prowincjach i wyższa Izba Senatorów (*Heyet-i Ayan*) z senatorami mianowanymi przez sułtana za wybitne zasługi dla kraju (art. 42). Co ciekawe, o stanowisko senatora mogli się ubiegać patriarchowie kościołów chrześcijańskich oraz wielcy rabinowie. Parlament rozpoczynał obrady 1 listopada każdego roku, a kończył posiedzenie 1 marca. Obrady parlamentu otwierał i zamykał dekret sułtana (art. 43), musiało to odbywać się w obecności władcy (art. 45). Zgodnie z tym samym artykułem jeśli monarcha nie mógł uczestniczyć w otwarciu obrad, musiał być zastąpiony przez wielkiego wezyra jako swojego reprezentanta, w obecności wszystkich ministrów i parlamentarzystów. Obrady rozpoczynały się od przemówienia padyszacha, który zdawał zgromadzonym relację z sytuacji wewnętrznej Imperium oraz ze stosunków zagranicznych. Przedstawiał również zgromadzonym projekty ustaw, które według władcy były konieczne do przyjęcia. Zgodnie z artykułem 44 padyszach miał przywilej przyspieszania sesji parlamentu lub wydłużenia jej⁷². Artykuły 47 i 49 zapewniały parlamentarzystom prawo do swobodnego wyrażania swoich opinii oraz głosowania zgodnie z własnym sumieniem. Nikt nie miał prawa karać ich za wygłaszane poglądy, chyba, że naruszałyby porządek obrad. Parlamentarzyści nie mogli również być zmuszani do podejmowania decyzji niezgodnych z ich poglądami, a wymuszanych poprzez groźby lub inną drogą. Posiadali również immunitet, który uchylić mogła jedynie odpowiednia izba większością głosów⁷³. Pomimo tego, że ustanowienie parlamentu i wprowadzenie go do systemu władzy monarchii absolutnej było widoczną zmianą, to nie było mowy o wprowadzeniu w kraju ustroju parlamentarnego⁷⁴.

Artykuły 51 i 58 opisują procedurę głosowania. Wszystkie decyzje zapadać miały bezwzględną większością głosów, chyba, że dotyczyły sytuacji, które według zapisów w konstytucji wymagały większości 2/3 głosów. W przypadku równej ilości głosów, głosem rozstrzygającym był ten oddany przez marszałka. Dopuszczalne były dwa spo-

⁷² *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 42–45.

⁷³ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 279.

⁷⁴ T. Wituch, op. cit., s. 39.

soby głosowania w parlamencie: jawne, gdzie posłowie oddawali głosy imiennie bądź poprzez podniesienie ręki oraz tajne, gdzie głosowało się za pomocą kart do głosowania⁷⁵. Zgodnie z artykułami 53 i 54 ministrowie oraz obydwie izby parlamentu mogli zgłaszać projekty nowych ustaw oraz poprawki do już istniejących, z jednym zastrzeżeniem: nie mogły one wykraczać poza ich kompetencje. Nowe projekty ustaw mogła zgłaszać także Rada Państwa, która przekazywała je Izbie Deputowanych, a ta dalej do Izby Senatorów. Nie należy jednak zapominać, że aby ustawa weszła w życie, musiała zostać dekretem zatwierdzona przez sułtana. Jeśli chodzi o poprawki, to musiałyby być one zgłoszone wielkiemu wezyrowi, który następnie przedstawiał je sułtanowi, a ten mógł wydać dekret upoważniający Radę Państwa do ponownego przygotowania projektu ustawy z uwzględnieniem zgłoszonych poprawek i propozycji.

Każda z izb głosowała nad ustawą artykuł po artykule (art. 55). W trakcie jednego posiedzenia nie można było przedłożyć dwukrotnie tekstu tej samej uchwały (art. 54). Nikt, z wyjątkiem ministrów, ich przedstawicieli oraz urzędników państwowych, którzy otrzymali specjalne zaproszenie, nie mógł uczestniczyć w obradach żadnej z izb, ani występować w charakterze konsultanta (art. 56). Obrady odbywały się w języku tureckim osmańskim, a wszystkie podjęte uchwały były drukowane i rozpowszechniane z datą podjęcia przez parlament (art. 57)⁷⁶. W dalszej części ustawy zasadniczej znajduje się zapis o tym, że władca powołuje przewodniczącego i członków Izby Senatorów (art. 60) oraz przewodniczącego i dwóch wiceprzewodniczących w Izbie Deputowanych. Rekrutowali się oni z pośród 9 kandydatów wybranych większością głosów przez izbę (art. 77). Dieta miesięczna deputowanego wynosiła 5.000 kuruszy (*kuruşlar*)⁷⁷, zaś senatora 10.000 kuruszy⁷⁸. Ponadto Skarb Państwa zobowiązał się do pokrycia kosztów podróży deputowanego na obrady parlamentu.

Członkowie parlamentu po otwarciu posiedzenia zobowiązani byli do złożenia przysięgi wierności wobec sułtana oraz kraju, a także zobowiązywali się do przestrzegania konstytucji. Nowi członkowie musieli zrobić to dwukrotnie, pierwszy raz podczas pierwszej sesji Zgromadzenia Narodowego, drugi raz na posiedzeniu Izby, do której należeli (art. 46). Posiedzenia Izby Deputowanych były jawne, choć dopuszczano utajnienie obrad na wniosek ministrów, przewodniczącego izby lub piętnastu członków Izby, po przegłosowaniu takiego wniosku w głosowaniu niejawnym (art. 78). Zgodnie z artykułem 65 ustawy zasadniczej na 50.000 „mężczyzn państwowości osmańskiej” przypadał jeden deputowany do parlamentu, wybierany w tajnym głosowaniu⁷⁹. Funkcji deputowanego lub senatora nie można było łączyć z żadnym innym urzędem państwowym, za wyjątkiem stanowiska ministra. W przypadku, gdy urzędnik został wybrany do parlamentu, miał możliwość wyboru czy woli zostać deputowanym, czy pozostać na dotychczasowym stanowisku (art. 67). Kadencja deputowanych trwała cztery lata, ale po jej ukończeniu możliwa

⁷⁵ *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 51, 58.

⁷⁶ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 279.

⁷⁷ Błędne kwoty podał w swoim artykule Grzegorz Kryszewski: *Konstytucja Osmańska z 1876 roku*, op. cit., s. 283. Jako wynagrodzenie miesięczne deputowanych podaje 20 000 piastrow, z zapisu w konstytucji *Kânûn-ı Esâsî* (art. 63) wynika, że miesięczna dieta wynosi 5 000 kuruszy, a roczna (licząc miesiące obradowania parlamentu od 1 listopada do 1 marca) 20 000 kuruszy. Przytoczona przez wspomnianego autora jednostka piastrow jest to alternatywne określenie tureckiej nazwy *kuruşlar*.

⁷⁸ *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 63 i 76; Bakırcı, Fahri *Meclis Üyelerini Aylık ve Diğer Ödenekleri*, „Yasama Dergisi” 2006, sayı 3/Ekim-Kasım-Aralık, s. 30.

⁷⁹ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit. s. 279.

była reelekcja (art. 69)⁸⁰. Artykuł 68 określał, komu nie przysługiwało czynne prawo wyborcze, mianowicie: osobom nie posiadającym tureckiego obywatelstwa, posiadającym immunitet związany z pełnieniem funkcji międzynarodowych, obywatelom nie znającym języka tureckiego, osobom poniżej 30 roku życia, bankrutom, obywatelom ograniczonym w prawach wyrokiem sądowym, jednostkom nie posiadającym praw obywatelskich oraz osobom ubiegającym się o obywatelstwo innego kraju. Wszyscy deputowani bez względu na to, w jakiej prowincji byli wybrani reprezentowali interesy całego społeczeństwa (art. 71–72)⁸¹. Byli chronieni immunitetem publicznym, który w przypadku popełnienia przestępstwa mógł zostać uchylony (art. 79). W skład Parlamentu wchodziła także Izba Senatorów, w której skład wchodziły osoby bezpośrednio mianowane przez sułtana, na dożywotnią służbę, a ich liczba nie mogła przekroczyć liczby członków Izby Deputowanych (art. 60). Prawo do ubiegania się o mandat senatorski posiadali gubernatorzy prowincji, ministrowie, sędziowie, dyplomaci, marszałkowie armii osmańskiej, wielcy rabin, patriarchowie kościołów chrześcijańskich, admirałowie i generałowie sił lądowych (art. 62). Dodatkowym wymogiem było ukończenie przez kandydata 40 roku życia oraz wykazanie się wybitnymi zasługami dla kraju (art. 61). Senator nie mógł łączyć posad, dlatego mógł utracić mandat, gdyby przyjął inny urząd państwowy (art. 62). Miesięczna dieta senatorska wynosiła 10 000 kuruszy. Senator otrzymujący ze Skarbu Państwa wypłatę niższą niż uposażenie ma prawo jedynie do wyrównania [do 10.000 kuruszy]. Jeśli suma jest równa lub wyższa od uposażenia senatorskiego, zachowuje się prawo do wyższej pensji (art. 63)⁸².

Sułtan, jako naczelny dowódca sił zbrojnych, żądał prawa do planowania i realizacji operacji wojskowych. Monarcha uzurpował sobie również prawo do zwierzchnictwa nad władzą sądowniczą. Zgodnie z artykułem 92, miał w razie potrzeby prawo do powoływania Sądu Najwyższego, a także wybierania członków Trybunału Obrachunkowego (art. 106). Ta instytucja została powołana aby kontrolować działania finansowe funkcjonariuszy państwowych. Jednym z jej zadań było sporządzenie corocznych sprawozdań budżetowych. Kwestie finansowe były jedyną dziedziną, w której konstytucja dość wyraźnie cedowała uprawnienia na reprezentantów społeczeństwa⁸³.

Jeśli chodzi o kwestie prowincji, o władzę lokalną i podział terytorialny, to konstytucja potwierdziła wyżej opisane postanowienia z 1864 r.⁸⁴. Zaznaczając tylko w 108 artykule, że administracja prowincji powinna być oparta na zasadzie decentralizacji, a wszystkie szczegóły dotyczące organizacji zawarte będą w oddzielnej ustawie⁸⁵. Istotny jest artykuł 111, zgodnie z którym w każdej prowincji miała funkcjonować rada złożona z przedstawicieli mniejszości religijnych, odpowiadała ona za kontrolę i zarządzanie przychodami i wydatkami fundacji religijnych⁸⁶.

Władza sądownicza była w dalszym ciągu oparta na prawach szariatu. Sędziowie zgodnie z konstytucją mianowani mieli być dożywotnio (art. 81), sądy miały działać bez

⁸⁰ Cezmi Eraslan, Kenan Olgun, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento*, 3F Yayınevi, İstanbul 2006, s. 39.

⁸¹ *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 68, 71n.

⁸² *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 63.

⁸³ T. Wituch, op. cit., s. 40.

⁸⁴ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 281.

⁸⁵ *Kânûn-ı Esâsî*, op. cit., art. 108.

⁸⁶ Ibidem, art. 111.

jakiegokolwiek zewnętrznej ingerencji (art. 83)⁸⁷. Utworzono nową instytucję Trybunał Stanu (*Divan-ı Ali*) odpowiedzialny za wydawanie wyroków w sprawach dotyczących najwyższych funkcjonariuszy państwowych⁸⁸.

Pierwsza osmańska konstytucja była wzorowana na innych tego typu ustawach zasadniczych. Jak już wspomniano, dla Midhada pierwowzorem tureckiej ustawy zasadniczej była konstytucja belgijska z 1831 roku. Wiernie skopiowany został zakres praw i obowiązków obywateli. Z jednym wyjątkiem: w osmańskiej konstytucji pominięto punkt o prawie obywateli do zrzeszania się. Abdülhamid II obawiał się, że jeśli społeczeństwo dostanie zbyt wiele swobód, a przecież otrzymało m.in. wolność religijną i wolność słowa, to po krótkim czasie będzie chciało sięgnąć po władzę. Niektóre elementy Midhad zaczerpnął z innych źródeł, np. układ konstytucji i sposób jej podziału na rozdziały wzorował na konstytucji francuskiej z 1814 roku.

Bardzo istotnym było, że parlament osmański nie mógł w żaden sposób ingerować w przywileje sułtana. Do władcy należała ostateczna decyzja, co do wszystkich ustaw, nie musiał on w żaden sposób się z nich tłumaczyć czy konsultować. Dzięki artykułom 5 i 113 padyszach zagwarantował sobie absolutną dominację nad wszystkimi organami politycznymi⁸⁹.

PIERWSZE WYBORY PARLAMENTARNE

Po wprowadzeniu konstytucji przyszedł czas na przeprowadzenie wyborów do parlamentu osmańskiego. Nie było jeszcze wtedy opracowanego prawa wyborczego, dlatego oparto się na rozporządzeniu z 28 października 1876. Na jego mocy łączna liczba deputowanych i senatorów wynosić miała 130 (80 deputowanych miało być muzułmanami, pozostałych 50 przedstawicielami innych wyznań). Z powodu bardzo szybkiego trybu przeprowadzenia wyborów niektóre *wilajety* (m.in. Egipt, Serbia, Rumunia, Czarnogóra czy Tunezja) nie wydelegowały ani jednego przedstawiciela. Zainteresowanie ludności przebiegiem wyborów było znikome. W niektórych miejscach zamiast zorganizować wybory, gubernator sam mianował deputowanych⁹⁰.

19 marca 1876 nastąpiła inauguracja pierwszego osmańskiego parlamentu⁹¹. Na miejsce rozpoczęcia jego prac wybrano pałac Dolmabahçe. Tron sułtański ustawiono w sali audiencyjnej (*Muayede Salonu*). Podczas tej uroczystości wśród zebranych byli nie tylko parlamentarzyści, ale również dwaj bracia sułtana, Mehmed Reşat oraz Ahmet Kemalletin Efendi, wazyrowie, dyplomaci, wyżsi ulemowie, dostojnicy cywilni i wojskowi, przedstawiciele władz kościołów oraz prasy. Po inauguracji parlamentarzyści udali się do przygotowanych specjalnie budynków przy meczecie Sultanahmet⁹². Abdülhamid II bardzo szybko pokazał, jak duży wpływ chce mieć na to, co dzieje się w parlamencie, mianując na stanowisko przewodniczącego Izby Deputowanych Ahmeda Vefika Paszę, który nie był wcześniej nawet oficjalnym kandydatem na to stanowisko. Należy zauważyć

⁸⁷ S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 281.

⁸⁸ T. Wituch, op. cit., s. 40.

⁸⁹ Ş. Gözübüyük, S. Kili (red.), op. cit., s. 27, 41n.

⁹⁰ C. Eraslan, K. Olgun, op. cit., s. 48n.

⁹¹ Tilmann J. Röder, *The Separation of Power in Muslim Countries*, w: Rainer Grote, Tilmann J. Röser (red.), *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 329.

⁹² C. Eraslan, K. Olgun, op. cit., s. 50.

w pierwszej kolejności, że według postanowień konstytucji sułtan nie miał prawa obsadzić tego stanowiska, ponieważ przewodniczący Izby Deputowanych miał być wybierany przez parlamentarzystów w drodze głosowania⁹³.

Pierwsza sesja parlamentu trwała od 20 marca o 28 czerwca 1877 r. W tym czasie członkowie dwóch izb pracowali nad ustawami odnoszącymi się do budżetu państwa, administracji *wilajetów*, postępowania sądowego, prasy, czy służby wojskowej dla niemużulmanów.⁹⁴ Opracowano ustawę o nowej ordynacji wyborczej⁹⁵, którą jednakże odrzucił sułtan, ale wróciła ona w niezmienionej formie podczas II Monarchii Parlamentarnej w 1908 roku.

Drugie wybory odbyły się we wrześniu i październiku. Nową sesję parlamentu otworzył sułtan 13 grudnia 1877 roku, a parlament obradował do 14 lutego 1878 r.⁹⁶ Tym razem obradowało 106 deputowanych (59 z nich było mużulmanami, 47 innowiercami). Druga sesja parlamentu upłynęła pod znakiem wojny z Rosją oraz świadomości klęski Imperium Osmańskiego. Sułtan w lutym 1878 roku zdawał sobie już sprawę, że czeka go podpisanie upokarzającego traktatu pokojowego. Deputowani krytykowali sposób prowadzenia kampanii, czy wysiłek wojenny. Parlament parł do wypowiedzenia wojny Rosji, a niektórzy senatorzy zaciągali już opinię o możliwości zwrócenia się do floty brytyjskiej, aby wypłynęła w razie potrzeby na morze Marmara w celu obrony Stambułu przed okrętami rosyjskimi⁹⁷. Do tego dochodziło coraz więcej niezadowolonych głosów posłów, głównie Greków i Ormian, którzy powoływali się na przywileje przynane im przez Mehmeda Zdobywcę i żądali uznania ich języków narodowych za oficjalne języki obrad. Coraz częściej pojawiały się również głosy domagające się powrotu Midhada Paszy z zesłania. To wszystko przyczyniło się do zamknięcia bezterminowo parlamentu przez Abdülhamida II dnia 14 lutego 1878 r.⁹⁸ Na zwołanie kolejnego posiedzenia parlamentu osmańskim poddanym przyszło czekać trzydzieści lat⁹⁹.

PODSUMOWANIE

Kânûn-ı Esâsî stanowi drugą po tunezyjskiej skodyfikowaną konstytucję w świecie mużulmańskim. Obowiązywała ona jedynie dwa lata, została ogłoszona przez sułtana Abdülhamida II w porozumieniu ze środowiskami reformatorskimi. Konstytucja ta dała początek pierwszej monarchii parlamentarnej (tur. *Birinci Meşrutiyet*). Sytuację, która wtedy panowała w państwie trafnie podsumował turecki prawnik Tarık Zafer Tunaya pisząc, że: „Konstytucja dawała przyzwolenie despotyzmowi czekającemu na nią za

⁹³ S.J. Shaw, E.K Shaw, op. cit., s. 287n.

⁹⁴ Hasan Kayali, *Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876–1919*, „International Journal of Middle East Studies” 1995, nr 27/3, s. 265–282.

⁹⁵ Na mocy nowego prawa wyborczego jeden deputowany przypada na 50 000 mężczyzn mieszkających w jednym sandzaku. Ponadto, odbywają się pośrednie wybory elektorów. Prawo głosu mieli wszyscy mężczyźni poddani, którzy skończyli 25 lat, nie byli bankrutami lub skazańcami i cieszyli się dobrą reputacją. S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., s. 292.

⁹⁶ C. Eraslan, K. Olgun, op. cit., s. 49.

⁹⁷ S.J. Shaw, E.K Shaw, op. cit., s. 295.

⁹⁸ T. Wituch, op. cit., s. 46.

⁹⁹ C. Eraslan, K. Olgun, op. cit., s. 55.

drzwiami, ale jednocześnie otwierała te drzwi postępowi, który nie pozwalał już na ich zamknięcie”¹⁰⁰.

Warto podkreślić, że gdy rewolucja kemalistowska przyniosła kres Imperium Osmańskiego i otworzyła drzwi Republice Turcji, wydawało się, że ustawie zasadniczej z 1876 r. zadano ostateczny cios. Tymczasem kolejne konstytucje republiki, aż do 1960 r. bazowały właśnie na niej. Nie mówiło się jednak o tym głośno, że nowoczesna republika korzysta z rozwiązań zawartych w dokumencie osmańskim.

Konstytucja wzorowana na europejskich i posiadająca postępowe zapisy (jak na standardy Imperium Osmańskiego) w dalszym ciągu stawiała sułtana ponad prawem. Osoba padyszacha była święta, nie odpowiadała przed nikim za swoje decyzje, mógł bez konsultacji z parlamentem powoływać i dymisjonować ministrów, wszystkie uchwały musiały być desygnowane przez sułtana. Wszystko to świadczy o niezachwianej pozycji władcy, Abdülmecid II nie miał kompetencji mniejszych niż jego poprzednicy. Trudno się jednak dziwić takim zapisom, konstytucja ta miała bowiem wyprzedzić konferencję ambasadorów i nie pozwolić mocarstwom europejskim na ingerowanie w wewnętrzne sprawy państwa. Wtedy jeszcze nawet najbardziej liberalni politycy osmańscy nie poruszali tematu utworzenia republiki.

Ważnymi artykułami w konstytucji są te, które poruszają zagadnienie mniejszości religijnych. Przedstawiciele mniejszości uzyskali dostęp do urzędów oraz służby wojskowej, obywatelem Imperium stał się każdy Osmanin bez względu na wyznanie. Jednakże te reformy przyszły już trochę za późno. Mniejszości religijne często były wykorzystywane przez mocarstwa europejskie do załatwiania swoich rozgrywek z urzędnikami osmańskimi. W XIX wieku rodziło się poczucie świadomości narodowej i nowoczesny nacjonalizm, co się z tym wiąże wiele narodów wchodzących w skład Imperium Osmańskiego nie chciało dłużej być osmańskimi poddanymi, lecz wolało tworzyć własne państwa narodowe.

Pierwsza konstytucja osmańska nawet jeśli nie wprowadzała wielu przełomowych rozwiązań, to była sukcesem Midhada paszy i ruchu młodoosmańskiego. Mimo tego, że nie obowiązywała długo, odcisnęła piętno w świadomości Turków i zaowocowała zmianami w przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Atabay Mithat, *İmparatorluktan Ulus Devletlere Türkiye ve Balkanlar*, Paradigma Akademi, İstanbul 2013.
- Bakırcı Fahri, *Meclis Üyelerini Aylık ve Diğer Ödenekleri*, „Yasama Dergisi” 2006, sayı 3/Ekim-Kasım-Aralık, s. 27–70.
- Dominik Paulina, *Pour la réforme de la justice ottomane: Count Leon Walerian Ostroróg (1867–1932) and His Activities in the Final Decades of the Ottoman Empire*, „Slavia Meridionalis” 2017, nr 17, s. 18–36.
- Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- Emiroğlu Öztürk, *Grupy literackie w Turcji*, Dialog, Warszawa 2004.
- Eraslan Cezmi, Olgun, Kenan, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento*, 3F Yayınevi, İstanbul 2006.
- Erdem Tarhan, *Anayasalar ve Seçim Kanunları (1876–1982)*, Milliyet, İstanbul 1982.
- Goodwin Godfrey, *Prywatny świat kobiet ottomańskich*, Bellona, Warszawa 2006.

¹⁰⁰ İlber Ortaylı, *Osmanlı'da değişim ve anayasal rejim strun*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 2008, s. 246.

- Gözübüyük Şeref, Kili, Suna (red.), *Türk Anayasa Metinleri 1839–1980*, Türkiye İş Bankası, Ankara 1982.
- Guliński Stanisław, *Alewizm i Bektaszizm. Historia i rytuał*, Nomos, Kraków 1999.
- Gülen Salih, *Tahtın Kudretli Misafirleri Osmanlı Padişahları*, Yitik Hanzie, İstanbul 2009.
- Hanioglu Şükrü, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- Hershlag Zvi Y., *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East*, E.J. Brill, Leiden 1980.
- Houtsma Martijn Th., Midhat Pasha, w: Houtsma Martijn Th. (red.), *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam 1913–1936*, E.J. Brill, Leiden 1993.
- İnalçık Halil, *Imperium Osmańskie. Epoka klasyczna 1300–1600*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Karal Enver, *Nizam-i Cedit ve Tanzimat (1789–1856)*, „Osmanlı Tarihi” 1947, t. V, s. 13–76.
- Kayali Hasan, *Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876–1919*, „International Journal of Middle East Studies” 1995, nr 27/3, s. 265–286.
- Kia Mehrdad, *Daily Life in the Ottoman Empire*, Greenwood, Santa Barbara-Denver-Oxford 2011.
- Kiliç Selda, *Tanzimat sonrası Osmanlı Vilayet Bütçeleri*, „Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi” 2000, t. XX, nr 31, s. 193–207.
- Kinross Lord, *Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire*, Perennial, London 2002.
- Kołodziejczyk Dariusz, *Turcja*, Trio, Warszawa 2000.
- Kryszeń Grzegorz, *Konstytucja Osmańska z 1876 roku*, w: Stanisław Bożyk, Adam Jamróz (red.), *Konstytucja. Ustrój polityczny. System organów państwowych*, Temida2, Białystok 2010.
- Lewis Bernard, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, PWN, Warszawa 1972.
- Łątka Jerzy S., *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005.
- Mardin Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Midhat Ali H., *The life of Midhat Pasha. A Record of his Services, Political Reforms, Banishment and Judicial Murder*, John Murray, London 1903.
- Morawski Wojciech, Szablowska, Sylwia, *Wojny rosyjsko-tureckie od XVII do XX wieku*, Trio, Warszawa 2006.
- Ortaylı İlber, *Osmanlı'da değişim ve anayasal rejim strun*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 2008.
- Plaskowicka-Rymkiewicz Stanisława, Borzęcka Münevver, Łabęcka-Koecher Małgorzata, *Historia Literatury Tureckiej*, Ossolineum, Wrocław 1971.
- Reychman Jan, *Historia Turcji*, Ossolineum, Wrocław 1973.
- Röder Tilmann J., *The Separation of Power in Muslim Countries*, w: Grote Rainer, Röser Tilmann J. (red), *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Shaw Stanford J., *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej 1280–1808*, Dialog, Warszawa 2012.
- Shaw Stanford J., *The Nizam-i Cedid Army under Sultan Selim III 1789–1807*, „Oriens” 1965/1966, nr 18/19, s. 168–184.
- Shaw Stanford J., Shaw, Ezel, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej 1808–1975*, Dialog, Warszawa 2012.
- Stępniewska-Holzer Barbara, *Bariery modernizacji. Studium z dziejów Egiptu w pierwszej połowie XIX wieku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.
- Stillman Norman A., *The Jews of Arab lands: a History and Source Book*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1979.
- Szymański Adam, *System konstytucyjny Turcji*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006.
- Tanty Mieczysław, *Bosfor i Dardanele w polityce mocarstw*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.

- Unat Kadri, *Osmanlı Devleti'nde Sosyo-Ekonomik Düzen ve XIX. Yüzyıl Yenileşme Hareketleri*, [w:] Temuçin Faik Ertan (red.), *Başlangıcından Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2012.
- Wasilewski Karol, *Turecki sen o Europie – tożsamość zachwowania i jej wpływ na politykę zagraniczną Republiki Turcji*, WDiNP UW, Warszawa 2015.
- Wituch Tomasz, *Tureckie Przemiany. Dzieje Turcji 1878–1923*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980.
- Zajac Grażyna, *Ciało twoje, kości moje... Rodzina i szkoła epoki Abdulhamita II w świetle tureckiej autobiografii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.
- Zajac Grażyna, *Ożenek Poety Ibrahima Şinasiego i narodziny teatru tureckiego*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014.
- Zajac Grażyna, *Smutna ojczyzna i ja smutny... Kręgi literackie epoki Abdülhamida II w świetle tureckiej autobiografii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.
- Zürcher Erik J., *The Ottoman Conscription System in Theory and Practice, 1844–1914*, w: Zürcher, Erik J. (red.), *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia 1775–1925*, I.B. Tauris, London 1999.
- Zürcher Erik J., *Turcja. Od sultanatu do współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

Źródła internetowe:

- Kânûn-ı Esâsî*, <http://www.anayasa.gen.tr/1876ke.htm> [dostęp: 14.11.2016].
- Galatasaray Lisesi Tarihi*, <http://www.gsl.gsu.edu.tr/tr/tarihce/genel> [11.01.2017].
- Selim Dönemi Avrupa-Osmanlı Ülkeleri ile İlişkiler* <http://osmanli.site/osmanli-padisahlari-sultan-padisah-sultanlari/sultan-3-selim/iii-selim-donemi-avrupa-osmanli-ulkeleri-ile-iliskiler/> [10.06.2017].
- Selda K. Kiliç, *1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı*, <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ieGgAmFQ8NsJ:dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/821/10435.pdf+&cd=1&hl=pl&ct=clnk&gl=pl&client=opera> [17.06.2017].

PATRIOTYZM JAKO WALKA Z IGNORANCJĄ. REFLEKSJE O EDUKACJI IRAŃSKICH KOBIET W PISMACH SADIQE DOULATABADI*

ABSTRACT: This article is devoted to Sadiqe Doulatatabadi (1882–1961), one of the first Iranian feminists, activists and journalists of the post-Constitutional era. From the very beginning of her activity, Doulatatabadi focused on women's education, which she considered a patriotic obligation and a necessary condition for the country's development. She believed that it is important that women regain a lost sense of responsibility for the country's prosperity and contribute to its welfare. Based on source material (writings, articles and speeches delivered between 1923–1945), this article analyses Sadiqe Doulatatabadi's views on the relationship between patriotism and the need for women's education.

KEYWORDS: Sadiqe Doulatatabadi, Iranian feminism, patriotism, constitutional revolution, women's press, women's education

Odbuduję Cię ojczyzno!
Chociażby z cegły własnej duszy.
Podeprę dach twój kolumną,
chociażby kością z kręgosłupa.

دوباره می‌سازمت وطن!
اگر چه با خشت جان خویش.
ستون به سقف تو می‌زنم،
اگر چه با استخوان خویش

Simin Behbehani (1927–2014)

I

Jednym z wielu elementów towarzyszących przemianom społeczno-politycznym w Iranie końca XIX i początku XX wieku, była zmiana w obrębie języka publicznego dyskursu. Na przełomie wieków, jak pisze Mohamad Tavakoli-Taraghi, „język, nośnik komunikacji i znaczeń, *locus* tradycji i pamięci kulturowej został przemodelowany”¹. Szczególnie

* Artykuł powstał na podstawie materiału źródłowego tj. artykułów i tekstów publicznych wystąpień Sadiqe Doulatatabadi z lat 1923–1945, zebranych i opublikowanych przez Afsaneh Najmabadi i Mahdokht Sana'ati w antologii zatytułowanej *Sadiqe Doulatatabadi: Nameha, Newseszteha, wa Jadha* („Sadiqe Doulatatabadi: Listy, teksty i wspomnienia”). Publikacja ukazała się w 1998 roku w perskojęzycznej serii wydawniczej redagowanej przez Mohamada Tavakoli-Taraghi i Afsaneh Najmabadi, opatrzonej wspólnym tytułem *Negaresz wa negaresz-e zan* („Poglądy i pisma kobiet”), wydanej nakładem wydawnictwa Midland Press. Odwołania do tekstów autorstwa Sadiqe Doulatatabadi w artykule kierować będą czytelnika do tej antologii. Jej redaktorzy zachowali ciągłość numeracji stron we wszystkich trzech tomach.

¹ Mohamad Tavakoli-Taraghi, *Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution*, „Iranian Studies” 1990, t. 23, nr. 1/4, s. 77.

widoczne było to w przypadku kluczowych terminów i pojęć, którymi zaczęli posługiwać się ówczesni perscy intelektualiści². Słowa takie jak *watan* (dotychczas rozumiane jako ‘miejsce urodzenia albo życia’) czy też *mellat*, oznaczające członków wspólnoty religijnej, nabierały nowych sensów³. Zaczęły być stosowane do wyrażenia znaczenia, kolejno ojczyzny i narodu irańskiego, czyli zbiorowości obywateli posługujących się jednym językiem, dzielących – jak ujął to Abbas Amanat – „narodowe (*melli*) dziedzictwo i wspólny interes wykraczający poza religijne i etniczne podziały”⁴. W piśmiennictwie tego okresu coraz częściej zaczęto mówić także o miłości do ojczyzny (*hobb-e watan*, *watandusti*, *watanparasti*), której nadawano kobiecą tożsamość i postrzegano jako ukochaną matkę rodzicielkę⁵.

Zmiany zachodzące w dyskursie intelektualnym przełomu wieków inicjowane były przede wszystkim otwarciem się Iranu na kontakty z Zachodem. Napływ nowych idei i koncepcji z zagranicy przyniósł Irańczykom m.in. hasła walki z autorytaryzmem monarchów oraz postulaty stworzenia systemu konstytucyjnego. Towarzyszyła temu jednocześnie, wynikająca ze spojrzenia na inne społeczeństwa, refleksja nad zacofaniem cywilizacyjnym kraju. Na skutek zbliżenia z państwami Zachodu, w tym także z Rosją i Turcją, irańscy intelektualiści stanęli z jednej strony wobec pytania o źródło słabej kondycji swojego kraju, z drugiej przed wyzwaniem stworzenia takiego modelu jego relacji z obcymi imperiami, szczególnie Wielką Brytanią i Rosją, który uchroniłby kraj przed niebezpieczeństwem postępującego od XIX wieku uzależnienia politycznego, ekonomicznego i finansowego. Z tego także powodu, ważnym elementem ówczesnego patriotyzmu były dla Irańczyków próby unowocześniania państwa, jak i walka o swobody konstytucyjne i obywatelskie oraz starania ograniczenia despotyzmu władców, czy opór wobec ekonomicznej dominacji obcego kapitału⁶.

Dość szybko jednak zdano sobie sprawę z faktu, że żaden z tych postulatów, ani reformy społeczno-polityczne, ani próby oparcia się imperiom europejskim, nie będą możliwe bez gruntownej reformy systemu edukacji. Postulaty dotyczące nowego podejścia do kształcenia po raz pierwszy zaczęto formułować w Iranie już w połowie XIX wieku, kiedy to w militarnych klęskach Iranu zaczęto dopatrywać się symptomów zacofania kraju. Ostatecznie, jak zauważa Sali Shahvar, „intelektualiści i reformatorzy doszli do wniosku (...), że kluczem do europejskiej przewagi jest edukacja oraz że prawdziwy i znaczący postęp może być osiągnięty jedynie poprzez reformę tradycyjnego systemu edukacji”⁷. Pierwsze kroki zmierzające ku stworzeniu nowoczesnego kształcenia na wzór zachodni poczynione zostały w przestrzeni militarno-technicznej. Miało to na celu nie

² Ibidem; M. Tavakoli-Taraghi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Palgrave Macmillan, New York 2001, 113–127.

³ Ali Akbar Dehchoda, Mohammad Moin (red.), *Loghatname-je Dehchoda*, („Słownik Dehchody”, Mo’assese-je entesar va czap-e daneszhah-e Tehran, Teheran (1372 AP/1994), s. 214n, 1059.

⁴ Abbas Amanat, *Constitutional Revolution i. Intellectual background* w: Ehsan Yarshater (red.) *Encyclopædia Iranica*, t. VI, Bibliotheca Persica Press, New York 2002, s. 172.

⁵ Zob. Afsaneh Najmabadi, *The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and To Protect*, „Comparative Studies in Society and History” 1997, t. 39, nr 3; Mohammad Tavakoli-Targhi, *From Patriotism to Matritism: A Tropological Study of Iranian Nationalism, 1870–1909*, „International Journal of Middle East Studies” 2002, t. 34, nr 2.

⁶ Zob. Peter Avery, Gavin R.G. Hambly, Charles Melville (red.), *The Cambridge History of Iran*, t. 7, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 174–212.

⁷ Sali Shahvar, *The Forgotten Schools. The Baha’is and Modern Education in Iran, 1899–1934*, I.B. Tauris, London, New York 2009, s. 11.

tylko stworzenie nowoczesnej armii, ale także klasy wykwalifikowanych urzędników. W 1851 roku za sprawą ministra kadżarskiego dworu, Mirzy Taqi Chana Farahaniego (powszechnie znanego jako Amir Kabir), otwarto w Teheranie pierwszą świecką szkołę politechniczną, *Dar al-Fonun* ('Dom Umiejętności')⁸.

Choć powstawanie instytucji takich jak *Dar al-Fonun*, nadzorować miało utworzone w kilka lat później Ministerstwo Nauki (Wezarat-e olum), reforma szkolnictwa była projektem wyjątkowo trudnym. Próby jej realizacji spotykały się bowiem ze sprzeciwem kręgów uczonych szyickich obawiających się utraty monopolu na kształcenie. Poza bazą czy lokalnymi instytucjami takimi jak *zurchane*, od wieków edukacja pozostawała w rękach muzułmańskich uczonych, którzy kształcili swoich uczniów w przymeczetowych *maktabach* czy *madrasach*⁹. Z jeszcze większą dezaprobatą *ulemów*, ale także oporem ze strony dużej części tradycyjnego społeczeństwa, spotkał się pomysł posyłania do publicznych szkół dziewczynek. Do początków XX wieku ich edukacja, o ile miała miejsce, odbywała się podczas lekcji prywatnych. Toteż w odpowiedzi na pojawiające się wśród intelektualistów i reformatorów głosy o szerszej potrzebie kształcenia kobiet, szyiacy uczeni zwracali uwagę na wiążące się z tym problemy, m.in. potrzebę zapewnienia dziewczynom bezpieczeństwa w szkole i w drodze do niej, czy wykształcenia damskiej kadry nauczycielskiej¹⁰.

Pierwszym, który miał podnieść kwestię potrzeby wprowadzenia nowoczesnej edukacji, także dla kobiet, był intelektualista i reformator Mirza Fath Ali Achundzade (1812–1878). Pozbawienie kobiet prawa do wykształcenia uznawał za jedną z przeszkód na drodze rozwoju irańskiego społeczeństwa¹¹. Podobnego zdania był związany z ruchem babickim działacz polityczno-społeczny, Aqa Chan Kermani (1854–1896), czy nieco młodszy od niego Mirza Malkam Chan (1833–1908). Obaj, zagadnienie statusu kobiet w społeczeństwie poruszali w ramach szerszej dyskusji dotyczącej relacji religii i państwa, niesprawiedliwości i tyranii władców¹². Już na samym początku dyskusji w sprawie edukacji, poza intelektualistami i reformatorami głos zabierały także kobiety (choć zdarzało się to stosunkowo rzadko). Najsłynniejsze z nich to Qurrat al-Ajn (1814–1852), poetka i teolog babizmu, oraz związana z dworem kadżarskim Bibi Chanum Astarabadi (1858–1921)¹³.

⁸ Negin Nabavi, John Gurney, *Dār al-Fonūn* w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, t. VI, Bibliotheca Persica Press, New York 2002, s. 662–668.

⁹ S. Shahvar, op. cit., s. 10nn.

¹⁰ Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, University of Texas Press, Austin 1998, s. 34. Nie wszyscy uczeni szyiacy byli przeciwni pomysłowi powszechnej edukacji kobiet. Niektórzy duchowni, szczególnie ci, będący zwolennikami idei konstytucjonalizmu i reform państwowych (m.in. ojciec Sadiq Doulatabadi, Hadzi Mirza Hadi Doulatabadi, Szejjch Hadi Nadżmabadi, czy Szejjch Mohammad Hosejn Jazdi), popierali pomysł publicznego kształcenia kobiet. Duchowni ci przekonani byli, że rozwój nowoczesnego szkolnictwa, także dla dziewcząt, jest koniecznym warunkiem walki z niesprawiedliwością i tyranią. Zob. S. Shahvar, op. cit., s. 52; A. Najmabadi, *The Erotic Vatan...*, op. cit., s. 233n).

¹¹ Haideh Moghissi, *Populism and Feminism in Iran. Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement*, Palgrave Macmillan UK, Basingstoke 1996, s. 81.

¹² Zob. Michael Amin Camron, *The Making of Modern Iranian Women. Gender, State Policy, and Popular Culture, 1865–1946*, University Press of Florida, Gainesville 2002, s. 6.

¹³ Zob. Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, I.B. Tauris, London, New York 1992, s. 77–99; Janet Afary, *Feminist Movements i. Introduction, ii. In the Late Qajar Period* w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, t. IX, Bibliotheca Persica Press, New York 1999, s. 490.

Do początków XX wieku dyskusja na temat kształcenia kobiet pozostawała jednak nadal dyskusją o charakterze teoretycznym. Nieliczne szkoły dla dziewcząt prowadzili prawie wyłącznie cudzoziemscy misjonarze lub przedstawiciele mniejszości religijnych, co sprawiało, że rzadko uczyły się w nich muzułmańskie dziewczynki¹⁴. Ogłoszona w 1906 roku ustawa zasadnicza, mimo zapisu zakładającego rozwój obowiązkowego, bezpłatnego i państwowego szkolnictwa, nie precyzowała, czy nakaz ten obejmować będzie także dziewczynki¹⁵. Pierwsze irańskie szkoły dla dziewcząt, takie jak np. otwarta w 1907 roku z inicjatywy Tuby Azmude szkoła *Namus* („Cześć”), były, dlatego najczęściej placówkami prywatnymi¹⁶. Praca tych instytucji była często bojkotowana, a szkoły określano jako „miejsca zepsucia”¹⁷. Jednym z pierwszych przejawów oporu wobec publicznego kształcenia kobiet było m.in. wydanie przez wysokiej rangi szyickiego uczonego Szejcha Fazollaha Nuriego *fatwy*, decyzji prawnej uznającej kształcenie dziewczynek w publicznych szkołach za religijnie niedozwolone¹⁸.

Sytuacja szybko się zmieniała i pomimo trudności, z jakimi borykali się pierwsi irańscy edukatorzy, już w kilka lat później, bo w 1915 roku, w stolicy funkcjonowało ponad sześćdziesiąt szkół dla dziewcząt. Sytuację tę tłumaczy fakt, że postulaty kształcenia kobiet oparte były na dość stabilnych podstawach ideowych, bowiem wpisywały się w żywą w owym czasie dyskusję dotyczącą kondycji państwa. W przekonaniu wielu intelektualistów, edukacja kobiet była koniecznym krokiem na drodze wychodzenia kraju ze stanu zacofania. Jak pisze badaczka Afsaneh Najmabadi: „wraz z nadejściem XX wieku pojawia się argument, że edukacji kobiet należy przyznać wyższy priorytet niż edukacji mężczyzn, ponieważ z wyedukowanych kobiet wyłoni się wyedukowany naród”¹⁹. Mówiło się wówczas także o tym, że „kobiety powinny być wykształcone, ponieważ wychowują dzieci i towarzyszą mężczyznom”²⁰, oraz że „wykształcone kobiety są lepszymi żonami i matkami”²¹.

Przełom wieków był jednak także czasem coraz szerszego zaangażowania się kobiet w sprawy państwa. Choć w muzułmańskim Iranie pozycja kobiety jako matki czy żony mogła być w rodzinie i lokalnej społeczności wysoka, jej wpływ na sprawy państwowe miał zazwyczaj charakter wyłącznie pośredni. Swoją obecność kobiety zaznaczały w zasadzie przede wszystkim ‘zza zasłony’ (*az poszt-e parde*). Paradoksalnie wpływ ten mógł być dość znaczący, co pokazuje choćby przykład *Malek Dżahan Chanum*, matki kadżarskiego władcy Naseroddina, która poprzez zakulisowe działania miała kształtować istotne

¹⁴ S. Shahvar, op. cit., s. 35n.

¹⁵ Mostafa Rahimi, *Qanun-e asasi-je maszrute-je iran wa osul-e demokrasi* („Konstytucja Iranu i zasady demokracji”), Nilufar, Teheran 1389 AP/2010.

¹⁶ Eliz Sanasarian, *Characteristics of Women's Movement in Iran*, w: Asghar Fathi (red.), *Women and the Family in Iran*, Brill, Leiden 1985, s. 98.

¹⁷ F. Milani, op. cit., s. 56n.

¹⁸ Afsaneh Najmabadi, *Eductaion xxv. Women's Education in the Qajar Period* w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, t. VIII, Mazda Publishers, Costa Mesa 1998, s. 233.

¹⁹ Afsaneh Najmabadi, *Crafting an Educated Housewife in Iran* w: Lila Abu-Lughod (red.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998, s. 102.

²⁰ Ibidem, s. 95.

²¹ Firoozeh Kashani-Sabet, *Patriotic Womanhood: The Culture of Feminism in Modern Iran, 1900–1941*, „British Journal of Middle Eastern Studies” 2005, t. 32, nr 1 s. 32.

decyzje w państwie²². Innym przykładem może być tu postawa mieszanek królewskiego haremu, które w 1891 roku wsparły społeczny sprzeciw wymierzony w brytyjski monopol na sprzedaż wyrobów tytoniowych. Solidarnie zrezygnowały wówczas z korzystania z popularnej w owym czasie rozrywki, jaką było palenie fajek wodnych²³. Z czasem kobiety zaczęły coraz jawniej wyrażać swoje poglądy polityczno-społeczne i zaznaczać swoją obecność w życiu publicznym. Okazją do tego stał się ruch konstytucyjny, a także niepokoje społeczne będące reakcją na łamanie dopiero co ogłoszonej ustawy zasadniczej przez szacha Mohammada Alego. Zdarzało się, że kobiety wspierające idee ruchu konstytucyjnego zamieniały swoje tradycyjne spotkania w żeńskim gronie w zebrania politycznych towarzystw (*andżomanów*). Uczestniczyły w ulicznych protestach przeciwko łamaniu zapisów konstytucji, a także demonstrowały swoją niezgodę wobec dalszego finansowanego i gospodarczego uzależniania kraju od zagranicznych pożyczek. Ważną rolę kobiety irańskie odegrały także w bojkotach produktów importowanych z zagranicy. Dalszej emancypacji sprzyjał rozwój prasy kobiecej oraz powstanie pierwszych kobiecych czasopism m.in. „Danesz” (1910) i „Szekufe” (1913).

II

Jednym z głównych tematów podejmowanych na łamach prasy i dyskutowanych na spotkaniach w organizacjach kobiecych był postulat stworzenia powszechnego, państwowego i świeckiego szkolnictwa dla kobiet. Osobą, która w sposób szczególnie i na wyjątkową skalę zaangażowała się w ten projekt, była Sadiqe Doulatabadi²⁴. Hasła edukacji dla kobiet przyświecały jej wieloletniej aktywności jako redaktorki, dziennikarki, a także, w latach późniejszych, urzędniczki państwowej. Sadiqe Doulatabadi przyszła na świat prawdopodobnie w 1882 roku w Isfahanie jako córka Hadżiego Mirzy Hadi Doulatabadiego (1832–1908), lokalnego *modżtaheda*, przedstawiciela wspólnoty Azalitów w Isfahanie, oraz Chatun Bejgom wnuczki znanego ówczesnego szyickiego uczzonego

²² Abbas Amanat, *Pivot of the Universe: Nasir Al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831–1896*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1997, s. 31.

²³ Hamideh Sedghi, *Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling and Revealing*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 41.

²⁴ Życiu i twórczości Sadiqe Doulatabadi została poświęcona monografia autorstwa Jasmin Khosravie pt. *Zabān-i Zanān – Die Stimme der Frauen. Leben Und Werk von Šadīqa Doulatābādī (1882–1961)* opublikowana w 2012 r. przez wydawnictwo EB. Khosravie jest także autorką artykułu, który ukazał się w 2013 r. pod tytułem *Women on the Road. The Case of Šadīqe Doulatābādī in Europe, 1923–27*, w: Bekim Agaī, Olcay Akyildiz, and Caspar Hillebrand (red.), *Venturing beyond Borders – Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*, Würzburg 2013. Tekst ten dotyczy podróży Sadiqe Doulatabadi po Europie. Iranie poświęcona została także nieopublikowana praca doktorska obroniona w 2014 roku na Uniwersytecie Arizona w Stanach Zjednoczonych autorstwa Julie Marie Ellison-Speight pod tytułem *Sadiqeh Dowlatabadi: An Early Twentieth Century Advocate of Iranian Modernity (1882–1961 CE)*. Informacje dotyczące Sadiqe Doulatabadi, jej prywatnego życia, działalności i poglądów znaleźć można także w *Encyclopædia Iranica*, oraz kilku pracach badaczy zajmujących się rozwojem ruchu kobiecego w Iranie w XX wieku. Tu wymienić należy Afsaneh Najmanadi, *Crafting an Educated Housewife*, w: Lila Abu-Lughod (red.), *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, New Jersey 1998; Sanam Vakil, *Women and the Politics in the Islamic Republic of Iran. Action and Reaction*, The Continuum International Publishing Group, New York 2011 oraz Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Mulli Alego Nuri Isfahaniego²⁵. Pośród sześciu braci była jedyną córką z pierwszego małżeństwa swojego ojca. Ze względu na jego polityczne zaangażowanie, rodzina Doulatabadich była zmuszona opuścić rodzinne miasto i zamieszkać w stolicy. Tam też dziewczynka otrzymała wykształcenie, na które, poza tradycyjną edukacją religijną, składała się także nauka języka perskiego, arabskiego i francuskiego. Sadiqe uczyła się pod opieką znajomego ojca, Szejcha Mohammada Rafi Attariego, uczonego religijnego także zaangażowanego w ruch konstytucyjny, wśród jej nauczycieli byli również wykładowcy świeckiej szkoły *Dar al-Fonun*.

Wpływ na kształtowanie się przyszłych poglądów Sadiqe i jej wyborów życiowych, poza nauczycielami, mógł mieć prawdopodobnie o dwadzieścia lat starszy brat, Jahia Doulatabadi (1862–1939), znany prokonstytucyjny aktywista działający na rzecz reformy irańskiego szkolnictwa²⁶.

W 1903 roku mając dwadzieścia lat Sadiqe Doulatabadi wyszła za mąż za doktora Ettezada al-Hokama. Małżeństwo zamieszkało w stolicy, gdzie kobieta szybko zaangażowała się w działalność *andżomanów*. W 1906 roku, w okresie politycznego rozluźnienia za panowania szacha Mozafaroddina, została sekretarzem *Andżoman-e Mochaddarat-e Watan* (Patriotycznego Stowarzyszenia Kobiet), w którym działała m.in. na rzecz ograniczania ingerencji obcych mocarstw w gospodarkę kraju oraz organizowania bojkotu importu zachodnich produktów. Po rozwodzie w 1917 roku powróciła do Isfahanu i od razu poświęciła się inicjatywom edukacyjnym. Zwracała uwagę na fakt, że choć w stolicy szkoły dla dziewczynek już działały, to w jej rodzinnym mieście nadal ich brakowało²⁷. Pierwsza szkoła do dziewcząt w Isfahanie *Maktabchane-je Shari'at*, została otwarta właśnie dzięki jej staraniom. Nieco później Doulatabadi przyczyniła się także do otwarcia podobnej instytucji dla ubogich kobiet *Om ol-Madares*. W kolejnych latach założyła także inne kobiece stowarzyszenia m.in. *Andżoman-e Chawatin-e Esfahan* ('Stowarzyszenie Kobiet Isfahanu'), czy *Andżoman-e Azmajesh-e Banuwan* ('Kobiece Stowarzyszenie ds. Badań'), które działało już w Teheranie. Za niezwykle ważne jej osiągnięcie uznaje się jednak przede wszystkim rozpoczęcie wydawania pierwszego w Isfahanie a trzeciego w kraju czasopisma dla kobiet „Zaban-e zanan” („Język kobiet”), redagowanego i prowadzonego przez kobiety²⁸. Choć „Zaban-e zanan” nie było pierwszym czasopismem o tematyce kobiecej, była to, jak zauważa Nassereddin Parvin „pierwsza stworzona i wydawana przez kobietę w Iranie gazeta, która w artykułach pisanych przez kobiety zajmowała się kwestiami ich praw, a także pierwsza gazeta, w tytule której użyto słowa *zan* ('kobieta')”²⁹.

²⁵ Biografię Sadiqe Doulatabadi prezentują przede wszystkim w oparciu o informacje zawarte we wstępie do antologii jej tekstów oraz artykuły: Jasmin Khosravie, op. cit.; A. Najmabadi, *Sadiqa Doulatabadi*, w: *Encyclopaedia Iranica*, op. cit.; oraz Nassereddin Parvin, *Zabān-e zanān*, w: *Encyclopaedia Iranica*, op. cit.

²⁶ Na temat życia Jahii Doulatabadiego zob. Jahia Doulatabadi, *Hajat-e Jahia* („Życie Jahii”). Enteszarat-e Attar, Teheran 1361-62 AP/1982–83.

²⁷ Mahdokht Sana'ti, Afasneh Najamabadi (red.), *Sadiqe Doulatabadi: Nameha, Newszteha, wa Jadha*, op. cit., s. 174.

²⁸ Archiwum części tekstów artykułów i przemów Sadiqe Doulatabadi wydanych w piśmie „Zaban-e zanan” znajdują się w kilku irańskich bibliotekach w tym m.in. w Bibliotece Narodowej w Teheranie oraz w Bibliotece Uniwersytetu Teherańskiego i Uniwersytetu Isfahańskiego, a także od niedawna w International Institute of Social History w Holandii.

²⁹ N. Parvin, op. cit.; Pierwszym irańskim czasopismem dla kobiet było pismo „Danesz” („Wiedza”) ukazujące się w Teheranie od 1910 roku przez kilka lat, a prowadzone przez małżeństwo Kahal. Drugim było, powstałe w parę lat później, czasopismo „Szekufe” („Kwiat”) redagowane przez Muzajjan al-Saltane, córkę związanego z dworem kadżarskim doradcy ds. zdrowia, założycielkę

Pierwszy numer pisma, początkowo dwutygodnika, które z czasem przekształciło się w tygodnik, ukazał się w 1919 roku. „Zaban-e zanan” wychodziło mniej więcej przez trzy lata, a ostatni, 57 numer wydany został w 1921 roku. Sadiqe Doulatabadi pełniła funkcję redaktora naczelnego, ale była także autorką wielu ukazujących się na łamach czasopisma tekstów. Pismo miało charakter ogólnie-edukacyjny a publikowane w nim teksty dotyczyły zagadnień związanych z życiem codziennym kobiet, ich zdrowiem, higieną, relacjami małżeńskimi, wychowywaniem dzieci, sprawami dotyczącymi prowadzenia gospodarstwa domowego. Jednakże na jego łamach pojawiały się także tzw. teksty zaangażowane, dotyczące spraw społeczno-politycznych. Jeden z nich doprowadził nawet do zamknięcia czasopisma w 1921 roku. Z powodu publikacji krytyki ówczesnego premiera Iranu, Mirzy Hasana Wasuqoddoulego, Doulatabadi straciła koncesję na wydawanie pisma³⁰. Krytyka dotyczyła negocjowanego w tajemnicy porozumienia gospodarczo-politycznego z Wielką Brytanią, które premier miał podpisać w 1919 roku w zamian za ogromną łapówkę.

Trudności nie zniechęciły jednak Sadiqe i już w kilkanaście miesięcy później wznowiła wydawanie „Zaban-e zanan”, tym razem w Teheranie. Pismo funkcjonowało jeszcze przez kilka kolejnych miesięcy, aby ponownie pojawić się w sprzedaży w latach 40-tych. Szczególnie na samym początku, zarówno sama Doulatabadi jako redaktor naczelna pisma, jak i jej pracownicy, musieli stawić czoła niechęci z jaką spotykała się w owym czasie publiczna działalność kobiet. Jak pisze Parvin, w pierwszym okresie funkcjonowania gazety, werbalne ataki miały miejsce zarówno w prasie, jak i w formie rozprowadzanych po mieście ulotek, tzw. *szabname*. Pracownicy redakcji byli wielokrotnie nękanii, a budynek, w którym znajdowało się biuro pisma, atakowany³¹.

Wydawanie „Zaban-e zanan” nie było jednak jedynym zajęciem Doulatabadi. Jak już wspomniano, z wielkim zapałem zajmowała się także organizowaniem pomocy i edukacji dla najmniej uprzywilejowanych społecznie kobiet. Z jej inicjatywy powstało kilka szkół i warsztatów dla kobiet w różnym wieku. W ramach kierowanego przez nią, prawie od początku swojego istnienia tj. od 1937 roku, *Kanun-e Banuwan* (‘Centrum ds. Kobiet’), prowadziła bezpłatną szkołę dla dorosłych, kursy szycia i rękodzieła, a także Akademię Macierzyństwa (*Amuzeshgah-e Tarbijat-e Madar*), w której uczennice rozwijały, jak sama pisała, swoje umiejętności macierzyńskie³². Była także autorką wydanego w 1936 roku nakładem *Kanun-e Banuwan*, zbioru zatytułowanego „Zasady zachowania w przestrzeni publicznej” (*Adab-e Mo’aszerat dar Madžame-je Omumi*), w którym omawiała reguły dobrego wychowania, grzeczności w relacjach z innymi ludźmi, reguły nakrywania do stołu, ubierania się i makijażu.

Sadiqe Doulatabadi kilka lat spędziła także zagranicą. W 1923 roku przez parę miesięcy przebywała w Niemczech i Szwajcarii, gdzie leczyła się, aby później zostać w Paryżu

kilku pierwszych kobiecych organizacji jak np. *Andžoman-e Chawatin-e Irani* (‘Organizacja Kobiet Iranu’) oraz znaną działaczkę na rzecz edukacji, inicjatorkę powstania kilku szkół dla dziewcząt. Oba pisma skupiały się przede wszystkim na sprawach związanych z edukacją, higieną, zdrowiem, życiem rodzinnym, czy sprawami społecznymi i w żadnym z nich zasadniczo nie poruszano kwestii politycznych (H. Sedghi, op. cit., 55; Edward Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge University Press, Cambridge 1914, s. 84).

³⁰ Homa Katouzian, *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*, I.B. Tauris, London, New York 2006, s. 121–163; Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1982, s. 114.

³¹ N. Parvin, op. cit.

³² S. Doulatabadi, op. cit., s. 298.

i kontynuować swoją edukację. We Francji ukończyła studia pedagogiczne. Podczas swojego pobytu w Europie nawiązała wiele kontaktów w środowisku organizacji kobiecych, co pozwoliło jej m.in. w 1926 roku jako jedynej Irance, wziąć udział w X-tym kongresie *International Alliance of Women*. Kiedy w 1928 roku wróciła do Iranu, ze względu na zmiany polityczne oraz objęcie władzy przez głoszącego hasła westernizacji i modernizacji państwa Rezę Chana, jej działalność, szczególnie edukacyjna, spotkała się z pozytywnym przyjęciem ze strony władzy. Została Koordynatorem ds. Nadzoru Edukacji Kobiet przy Ministerstwie Kultury (*Wezarat-e Farhang*). Od czasu swojego powrotu z Europy nie nosiła *hedżabu*, a jego odrzucenie uznawała nie tylko za prawo każdej kobiety, lecz i za krok na drodze ku emancypacji. Była przekonana, że *hedżab* przez wieki stanowił jedynie sztuczną zasłonę niemoralnego zachowania niewykształconych kobiet, zasłonę, której wyedukowana kobieta nie potrzebuje, ponieważ do etycznego zachowania zobowiązuje ją zapisana w islamie zasada cnotliwości, *hedżab-e effat wa esmat*³³. Za jedno z największych świąt irańskich kobiet uważała 17 *deja* 1314 r. (8 stycznia 1936 r.), tj. dzień ogłoszenia przez szacha Rezę Chana dekretu zakazującego kobietom publicznego występowania w zasłonie tzw. *kaszf-e hedżab* ‘odsłonięcie zasłon’³⁴.

Zmarła w 1961 roku w Teheranie, gdzie też została pochowana.

III

W tekstach autorstwa Sadiqe Doulatabadi wyraźnie widoczne jest także pojęcie patriotyzmu, miłości do ojczyzny (*hobb-e watan*), które było ważnym elementem dyskursu intelektualnego pierwszej połowy XX wieku. W sposób szczególny ujawnia się ono w jej przekonaniu, że kształcenie i edukacja jest jednym z najlepszych sposobów służby ojczyźnie. Doulatabadi swoje uczucia kierowała ku ‘matce ojczyźnie’ (*madar-e watan*), której, jak każdej rodzicielce, należy się opieka i obrona. W jednym ze swoich artykułów pytała: „Do kiedy my, dzieci Iranu, będziemy oglądać niedolę, uciemiężenie i nieszczęścia naszej słabej matki ojczyzny?”³⁵.

Podobnie jak wielu innych myślicieli tego okresu przekonana była, że istnieje bezpośredni związek pomiędzy zacofaniem kraju a brakiem powszechnej edukacji kobiet. Co więcej, uważała, że kształcenie tej grupy społeczeństwa jest koniecznym warunkiem jego rozwoju³⁶. Słabość niewykształconych, nieświadomych swoich praw, naiwnych, czy wręcz zacofanych kobiet stanowiła dla niej nawet nie tyle problem sam w sobie, lecz, jak zauważała, przede wszystkim rodziła zagrożenia i szkodziła ojczyźnie³⁷. Stąd kształcenie kobiet stało się dla niej sprawą rangi państwowej. Pisała:

Zamknięte w czterech ścianach matki, bez prawa do udziału w sprawach społecznych, powoli utraciły swoją godność. Z tego powodu przez ostatnie stulecie dzieci Iranu wychowywały się same, co wraz z całym szeregiem innych przyczyn doprowadziło do zachwiania fundamentów naszego patriotyzmu³⁸.

³³ Ibidem, s. 337.

³⁴ S. Doulatabadi, op. cit., s. 404.

³⁵ Ibidem, s. 199n.

³⁶ Ibidem, s. 225.

³⁷ Ibidem, s. 306.

³⁸ Ibidem, s. 16.

Przyjęcie tej perspektywy sprawiło, że w swoich tekstach skupiała się raczej na ogólnopañstwowym wymiarze zjawiska, niż na ubolewaniu nad losem pojedynczej kobiety. Słabość kobiet uznawała za zagrożenie przede wszystkim dla ojczyzny, jej niepodległości i suwerenności, a w dalszej kolejności, także jako przeszkodę na drodze do osiągnięcia stanu szczęścia i pomyślności (*se'adat*), który uznawała za ostateczny cel każdego społeczeństwa³⁹. W jej artykułach i przemówieniach zauważalna jest wiara w to, że edukacja i wiedza są lekarstwem na większość problemów porewolucyjnego Iranu, w tym także wiele problemów samych kobiet. Twierdziła, że „z całą pewnością edukacja jest najlepszym lekarstwem, które może uleczyć wszystkie nasze nieszczęsne dolegliwości”⁴⁰.

Patriotyzm w jej ujęciu był jednak także mocno związany z poczuciem odpowiedzialności kobiet za kraj, odpowiedzialności, z której – na co zwracała szczególną uwagę – były one do tej pory zwalniane⁴¹. Angażując się w sprawy kobiet pragnęła obudzić w kobietach właśnie to poczucie. W jednym z tekstów zwracała się do swoich czytelniczek słowami: „Czy nie sądzicie, że nadszedł czas, aby wziąć na siebie odpowiedzialność za służbę matce ojczyźnie?”⁴² Nie odżegnywała się od powszechnego w tym okresie rozumienia patriotyzmu kobiet w kategoriach macierzyńskich i małżeńskich obowiązków. Jak sama wielokrotnie podkreślała, potrzeba zwrócenia uwagi na status kobiet w społeczeństwie wynika z tego, że „dzisiejsze dziewczęta to przyszłe matki narodu”⁴³. Pisała, że niewykształcona (*bisawad*), ciemna i ograniczona (*dżahel*) kobieta, nie jest w stanie być dobrą matką, taką, którą określała w swoich tekstach, jako *madar-e lajeq*, czyli ‘matkę wartościową, godną i sprawną’⁴⁴. Taka matka w dalszej kolejności nie jest zdolna wydać na świat i wychować wartościowych i godnych mężczyzn (*mardan-e lajeq*), co, jak sądziła, było bezpośrednią przyczyną zacofania Iranu⁴⁵, bowiem „niemożliwym jest, aby z jakichkolwiek innych matek, niż matki mądre i wielkie, rodzili się znakomici i wielcy mężczyźni”⁴⁶.

Jednak swoich oczekiwań wobec kobiet nie ograniczała do traktowania ich wyłącznie zgodnie z perskim powiedzeniem: *Zanan ra bass ast dar dżahan jek honar, neszinand wa zajand sziran-e nar*, w myśl którego „Kobiecie w życiu wystarczy umieć jedno – rodzić lwy”, ani nawet do postrzegania ich wyłącznie jako matek przyszłych pokoleń⁴⁷. Była zdania, że kobiety na równi z mężczyznami muszą wziąć odpowiedzialność za stan państwa. Jak wielokrotnie podkreślała, tego obowiązku, a zarazem prawa, odmawiano kobietom w Iranie przez wieki.

Pozbawienie kobiet prawa do brania odpowiedzialności za stan państwa wiązała z trwającym stulecia ich wykluczeniem z obecności w sferze publicznej. Choć w swoich artykułach rzadko odwoływała się do religii, winą za stan, w jakim znalazły się irańskie kobiety, obarczała kierunek zmian zachodzących w Iranie po najeździe arabskim. Jak pisała: „w efekcie najazdu Arabów na te ziemie, naszym udziałem (...) stało się wielkie

³⁹ Ibidem, s. 210.

⁴⁰ Ibidem, s. 183.

⁴¹ Ibidem, s. 200.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 225.

⁴⁴ Ibidem, s. 332.

⁴⁵ Ibidem, s. 254.

⁴⁶ Ibidem, s. 337.

⁴⁷ Ibidem, s. 235.

nieszczęście”⁴⁸. Tym samym wpisywała się w popularne wśród części ówczesnych perskich historyków i intelektualistów przekonanie, że to Arabowie byli przyczyną zatrzymania cywilizacyjnego rozwoju Iranu. Jednym z przejawów zacofania, które przyniósł najazd arabski była jej zdaniem właśnie izolacja kobiet (*haramsara*), oraz utrwalenie w irańskiej obyczajowości i świadomości podziału na dwie przestrzenie życia. Przestrzeń *andaruni*, tj. odseparowaną od świata zewnętrznego przestrzeń wewnętrzną, niedostępną dla postronnych osób, ale za to bezpieczną oraz przestrzeń *biruni*, bardziej otwartą na świat, lecz narażoną na kontakt z tym, co obce⁴⁹. Umieszczenie kobiet w przestrzeni zamkniętej rozumiała także w kategoriach metaforycznego odseparowania ich od świata społecznego, zepchnięcia ich do cienia. Przekonywała więc, że „gdyby nasze matki nie żyły w *andarunie* ignorancji, za zasłoną niedoli, dzisiaj różnica między nami a innymi, nie byłaby różnicą jak między ziemią a niebem”⁵⁰.

Sadiqe Doulatabadi, chcąc odzyskać dla kobiet należne im miejsce w społeczeństwie, wiele uwagi poświęciła zarysowaniu roli kobiet w państwie. Zwraçała uwagę, na to, że irańska kobieta nie zawsze była zacofana (*aqabaftade*). Jej zdaniem historia Iranu pełna jest przykładów silnych i wartościowych kobiet, które – tak, jak choćby córki sasanidzkich władców, Chosrowa Parwiza, czy Jazdegerda – przyczyniały się do powodzenia swego kraju⁵¹. Tego samego chciała dla siebie i innych kobiet Iranu.

IV

Sadiqe Doulatabadi była przekonana, że dobre i poprawne funkcjonowanie państwa oparte winno być na dwóch głównych fundamentach, bez których kraj traci suwerenność i naraża się na utratę swojej niepodległości. Za pierwszy z nich uznawała *nezam*, czyli pewien ‘polityczny porządek, ustrój’, za drugi *serwat*, czyli ‘bogactwo i dobrobyt’: „dwie rzeczy budują ducha państwa. To znaczy dwie siły chronią kraj – dobrobyt i ustrój”⁵². Udział kobiet w umacnianiu obu tych filarów państwa uznawała za ich patriotyczny obowiązek⁵³. Zdawała sobie jednak sprawę z tego, że taka wizja może zaskoczyć także same kobiety, niewykształcone i od wieków wykluczane z życia publicznego:

Być może niektóre panie pomyślą sobie, że udział w tych dwóch przestrzeniach nie należy do obowiązków kobiet. Ja mówię, że kobiety odgrywają absolutnie kluczową rolę także w budowaniu tych dwóch przestrzeni⁵⁴.

Przez swoją edukacyjną i publicystyczną działalność, Sadiqe Doulatabadi umieściła kobiety w przestrzeni publicznej i państwowej, a wręcz, co sama podkreślała, przywróciła im miejsce przez wieki rezerwowane w świadomości społecznej wyłącznie dla mężczyzn. Warto jednak ponownie podkreślić, że działanie to nie było próbą wyjścia poza ramy ról przypisanych kobietom jako matkom i żonom. Wręcz przeciwnie, udział w budowaniu stabilności państwa, jego niezależności, suwerenności i bogactwa mocno

⁴⁸ Ibidem, s. 256.

⁴⁹ Ibidem, s. 256.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 254.

⁵² Ibidem, s. 176.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

związany był z wypełnianiem przez kobiety ich naturalnych, jej zdaniem, ról. Dlatego szczególną wagę Doulatabadi przykładała do macierzyństwa, które nabierało dla niej wyjątkowego znaczenia właśnie w kontekście państwowym. Matka, jak pisała, pełni pierwszą i najważniejszą funkcję w procesie wychowania dziecka i to ona odpowiada za uformowanie się w dziecku pewnej predyspozycji moralnej. Swoją miłością i okazywanym ciepłem matka uczy dziecko miłości do ojczyzny, a także przyczynia się do wykształcenia w dziecku sumienia (*wodždan*), które zdaniem Doulatabadi, czyni człowieka szlachetnym i dostoynym (*szarif o bozorgwar*)⁵⁵. Tego, kto posiadał sumienie określała także jako *wazifeszenas*, czyli znającego swoje obowiązki, osobę odpowiedzialną⁵⁶. Do tego zdawała się nawiązywać także wówczas, gdy mówiła o ważnej roli kobiet w państwie. Kobieta, przez mądre wychowanie dziecka, w miłości do ojczyzny i poczuciu moralności (*achlaq-e chub*), umacnia państwo w jego podstawach: „kobiety powinny rodzić, wychowywać i kształcić [dzieci – M.R.] oraz doprowadzać swoje potomstwo do pełnego rozwoju fizycznego i intelektualnego, tak aby przekazać społeczeństwu osobę silną i pobożną”⁵⁷. Zwracała uwagę na fakt, że jeśli na tym pierwszym etapie rozwoju człowieka tych działań zabraknie, przyszli obywatele kraju mogą okazać się bezwolni (*bedun-e erade*), asekuranczy (*bi tasmim*) i tchórzliwi (*tarsu*). To z kolei, prowadzić może do podważenia fundamentów państwa, ponieważ skłania obce siły do tego, aby nad takim społeczeństwem przejąć kontrolę⁵⁸. Przekonanie to potwierdzał, jej zdaniem, ówczesny stan państwa.

Toteż Sadiqé Doulatabadi zwracając uwagę na edukację kobiet czyniła je zaangażowanymi i współodpowiedzialnymi za kondycję moralną obywateli:

Wszyscy wiecie, że najlepszą kuracją jest szkoła. Należy otwierać małe i większe szkoły we wsiach i w miastach. Należy bardziej starać się, aby szkoły były państwowe i darmowe, oraz żądać od władzy, aby zrealizowała zapis zawarty w jednym z artykułów naszej ustawy zasadniczej o obowiązku edukacji⁵⁹.

V

O ile Sadiqé Doulatabadi w pierwszych latach swojej działalności domagała się przede wszystkim otwierania szkół dla dziewcząt, z czasem proponowała także konkretny program nauczania. Uważała, że kobiety kształcić należy przede wszystkim w sztuce macierzyństwa, *tarbijat-e madar* i małżeństwa, w które powinny wchodzić z „otwartymi oczami i dojrzałością”⁶⁰. Kobiety należało uczyć także jak dbać o zdrowie i jak opiekować się chorymi⁶¹. Za zajęcia wskazane dla kobiet, uważała z kolei rękodzieło, haft i malarstwo, jako czynności które koją nerwy i często okazują się lepsze „od butelki waleriany”⁶².

Edukację w tych dziedzinach postrzegała jednak nie tylko jako szansę wyjścia z cienia ignorancji i niewiedzy, czy też sposób wykształcenia kobiety w sztuce zajmowania się domem (*chanedari*) oraz sztuce bycia żoną (*szouhardari*), ale przede wszystkim w kon-

⁵⁵ Ibidem, s. 342.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, s. 365.

⁵⁸ Ibidem, s. 376.

⁵⁹ Ibidem, s. 200.

⁶⁰ Ibidem, s. 198.

⁶¹ Ibidem, s. 207.

⁶² Ibidem, s. 366.

tekście funkcjonowania państwa, które pozbawione wykształconych, silnych i zdrowych kobiet chwieje się w swoich podstawach⁶³. Zwracając się do rządzących ubolewała nad tym, że:

Podczas gdy wszyscy mądrzy ludzie dobrze wiedzą, że jedynym panaceum dla ojczyzny i najlepszym lekiem ogólnej słabości, najlepszym sposobem umacniania suwerenności państwa oraz największym szczęściem nas wszystkich jest szkoła dla dziewcząt i chłopców, (...) budżet posterunku policji nadal jest wyższy niż budżet naszego ministerstwa edukacji⁶⁴.

Kolejnym ważnym aspektem edukacji kobiet, który uznawała za konieczny element programu było nauczanie języka perskiego jako języka narodowego, *zaban-e melli*⁶⁵. Istotę edukacji w zakresie pisania i czytania podkreślała najbardziej właśnie w kontekście kobiet, nie tylko jako najbardziej odpowiedzialnych za wychowywanie dzieci, ale także jako tych, które winny podtrzymywać postawy patriotyczne w społeczeństwie. Uważała, że „dbanie o język i zwyczaje należy do najważniejszych czynników służących zachowaniu poczucia narodowości”⁶⁶. Rozwijanie w dzieciach miłości do własnego języka wzmacniało postawę patriotyczną, co w bezpośredni sposób miało przekładać się na budowanie stanu niezależności i niepodległości kraju, czyli umacnianie pierwszego filaru państwowości – ustroju. Za nieodpowiedzialne i głupie uważała zachowanie wielu Iranek, które choć nie opanowały dobrze posługiwania się własnym językiem, oddawały się nauce języków obcych⁶⁷. Pisała, że „panie czy dziewczęta, których edukacja w zakresie języka perskiego jest bardzo słaba lub żadna, poświęcają swój czas na naukę języka obcego, podczas gdy jest to działanie niewłaściwe”⁶⁸.

VI

Zdaniem Sadiqe Doulatabadi, równie znaczącą rolę kobiety miały odgrywać w budowaniu dobrobytu państwa (*serwat*), czyli drugiego kluczowego filaru kraju. Kobiety, poprzez świadomą zmianę swoich przyzwyczajzeń i upodobań, mają szansę wpływać na krajową gospodarkę, na wielkość importu dóbr zagranicznych, czy popularność dóbr lokalnych. Sama Sadiqe już w pierwszych latach swojej aktywności działała na rzecz gospodarczego uniezależnienia się od zachodnich imperiów. Wytykała kobietom tendencje do ślepego naśladownictwa (*taqlidat-e dżahelane*), które przejawiało się między innymi w tym, że zamiast wspierać rodzimą produkcję, ubierać się i szyć stroje z irańskich materiałów (które zresztą, co podkreślała, były rozchwytywane na Zachodzie i od lat cieszyły się tam wielką popularnością), Iranki na siłę wybierały produkty zagraniczne, ulegając niezdrowej i głupiej modzie, oddając się próżności i hołdując pozorom⁶⁹. W takim działaniu dostrzegała nie tylko zagrożenie dla gospodarki, ale także duchowe niebezpieczeństwo

⁶³ Ibidem, s. 262.

⁶⁴ Ibidem, s. 226.

⁶⁵ Ibidem, s. 173.

⁶⁶ Ibidem, s. 173.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, s. 217.

⁶⁹ Ibidem, s. 170

„zaprzędawania duszy kraju”⁷⁰. Ostrzegając, że „działanie na oślep nie przynosi niczego poza stopniowym wyniszczeniem i utratą godności”⁷¹.

Pojawiający się tu wątek utraty godności powraca w publicystyce Doulatabadi kilkakrotnie. Pojawia się on m.in. w kontekście artykułowanej przez nią niechęci wobec wynikającej z braku wykształcenia ignorancji (*dżahl*). Oceniała ją surowiej niż zwykłą głupotę i traktowała jako zło moralne. Oznaczało to, że człowiek głupi nie może być dobrym, także dla ojczyzny. W jej przekonaniu ignorancja przejawiała się bowiem między innymi w niechęci do wiedzy, czyli w tym, że jak mówiła, „nie wiemy i nie chcemy wiedzieć”⁷².

Choć w słowach Sadiqe Doulatabadi z jednej strony dostrzec można współczucie dla kobiet, jak choćby w poetyckim porównywaniu ich do ptaków o połamanych skrzydłach⁷³ oraz wielokrotnym ubolewaniu nad tym, że kobiety irańskie są *aqabaftade*, czyli opóźnione i zacofane⁷⁴, winą za zamknięcie się na wiedzę obarczała także je same. Uważała, że kobiety „z braku wiedzy nie wykształciły w swoich córkach poczucia obowiązku i odpowiedzialności”⁷⁵. Problem jawił się jej zatem jako pewnego rodzaju błędne koło, w którym ukryte w *andarunie* kobiety, pozbawione dostępu do wiedzy, kształtowały życie swoich córek zgodnie z warunkami, w jakich przyszło im żyć. Doulatabadi była jednocześnie przekonana, że ignorancja kobiet kładła się cieniem na całym społeczeństwie⁷⁶. Za jej skutek, bolesny dla ojczyzny, uznawała stan ducha swoich współobywateli, ich tendencję do lenistwa i bezczynności, oraz przekonanie, że pomoc zawsze nadejdzie z zewnątrz⁷⁷. Wady, które toczyły dusze Irańczyków miały być, w jej przekonaniu, powodem frustracji (*ma'jusi*), która pozbawiała ich nadziei i odbierała chęć do działania⁷⁸. Była przekonana, że „większość naszych nieszczęść wynika z rozpacz (*jas*), i beznadziei (*naomidi*)”⁷⁹, te z kolei miały być bezpośrednią konsekwencją braku edukacji kobiet. Uważała jednocześnie, że dzięki edukacji i budzeniu w kobietach świadomości, stan ten może zostać przezwyciężony. Apelowwała, aby „odsunąć od siebie lenistwo i oddalić frustrację, a oczy zamknąć na słowa rozpacz”⁸⁰.

Za zagrożenie płynące z ignorancji, poczytywała także bezczynność, *bikari*, postawę, którą przypisywała swoim rodakom, obok innych wad takich jak: zazdrość, przywiązanie do pozorów, egoizm, niechęć do podejmowania decyzji, brania odpowiedzialności za innych i za stan państwa czy tendencję do łapówkarstwa, któremu zresztą poświęciła dwa osobne teksty⁸¹. Za zagrożenie związane z ignorancją i bezmyślnością uznawała także to, z jaką łatwością Irańczycy poddawali się władzy despotów, których głównym narzędziem była, jej zdaniem, demagogia (*awamfaribi*) mająca wielką siłę wobec nie-douczonej mas akceptujących wszystko bez słowa sprzeciwu⁸².

⁷⁰ Ibidem, s. 171.

⁷¹ Ibidem, s. 170.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem, s. 297.

⁷⁴ Ibidem, s. 189, 210, 256, 274.

⁷⁵ Ibidem, s. 174.

⁷⁶ Ibidem, s. 225.

⁷⁷ Ibidem, s. 188.

⁷⁸ Ibidem, s. 189.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem, s. 190.

⁸¹ Ibidem, s. 298.

⁸² Ibidem, s. 218.

Kluczowym hasłem Doulatabadi stał się dlatego postulat edukacji kobiet, także jako walki z „królową wad”, za jaką uznawała ignorancję i innymi wynikającymi z niej przywarami swoich rodaków. Edukacja miała być także sposobem na zachowanie godności. Istotę sprawy upatrywała w uzyskaniu przez kobiety stanu *binijazi* – niezależności, samowystarczalności, sytuacji, w której nie były zmuszone prosić o pomoc. W jednym ze swoich tekstów zatytułowanych: *Czy będą z nas ludzie?* odnotowała:

Niezależnie od tego, co się działo na świecie, my jak leniwi żebracy przy ulicy wyciągaliśmy i nadal wyciągamy dłonie, jęcząc, i płacząc oczekiwaliśmy, że inni ludzie przyjdą i wezmą nas za ręce. (...) Nigdy nie chcieliśmy stanąć o własnych siłach (...) i sami uleczyć swojej niedoli⁸³.

Szczególnie mocne wrażenie wywarło na niej pewne zdarzenie, które miało miejsce w trakcie jednego z charytatywnych przedsięwzięć zorganizowanych przez cudzoziemców w Iranie, podczas którego jej ubogim rodaczkom wydawane były posiłki. Jak napisała, „widok biednej irańskiej kobiety, wyciągającej rękę i przyjmującej talerz z zupą z rąk cudzoziemki, wstrząsnął całym moim ciałem”⁸⁴. Dlatego też przekonywała, że, aby uchronić kobiety przed wynikającą z biedy utratą godności i koniecznością korzystania z pomocy cudzoziemców, należy je uczyć oszczędności i gospodarności (*sarfedżui*)⁸⁵. Utrzymywała, że „kobiety z punktu widzenia oszczędności i umiarkowania mogą przysłużyć się budowaniu bogactwa państwa bardziej niż mężczyźni”⁸⁶. Umiejętność racjonalnego planowania budżetu domowego była w ówczesnej literaturze tematu, a przede wszystkim w prasie kobiecej, jednym z elementów tzw. sztuki zarządzania domem, określanej terminem *chanedari*. Klasy *chanedari* prowadzone były w Iranie zarówno w ramach kursów dla kobiet, jak i programu szkolnego obejmującego uczennice, a z czasem także studentki⁸⁷. Jak zauważa Afsaneh Najmabadi, zwrócenie uwagi na tę umiejętność było skutkiem przejścia od postrzegania kobiety jako tylko przebywającej w domu, do postrzegania jej jako osoby odpowiedzialnej za dom i nim zarządzającej (*mudabbir-e manzel*). Zdaniem badaczki zjawisko to było charakterystyczne dla dyskusji intelektualnych końca XIX i początku XX wieku, kiedy to nie mężczyźni, ale właśnie kobiecie przypisano odpowiedzialność za dom⁸⁸. Dla Doulatabadi umiejętność prowadzenia gospodarstwa domowego miała jednak wymiar patriotyczny. Wypracowywanie racjonalnych praktyk i przyzwyczajęń gospodarowania domem miało bezpośrednio przekładać się na kondycję całego kraju. Sadiqe Doulatabadi liczyła na to, że wyedukowane kobiety (jak i wychowywani przez nie przyszli obywatele) nie będą zmuszone do tego, aby sięgać po obcą pomoc, dzięki czemu zachowają swoje dobre imię nienaruszone. W jednym ze swoich tekstów pisała, że „zachowanie suwerenności kraju uwarunkowane jest zachowaniem osobowości i godności jego obywateli”⁸⁹. Dlatego rozsądne planowanie wydatków, a w sytuacjach kryzysowych, także oszczędzanie, nie tylko miało jej zdaniem uchronić same kobiety

⁸³ Ibidem, s. 188.

⁸⁴ Ibidem, s. 178.

⁸⁵ Ibidem, s. 201.

⁸⁶ Ibidem, s. 274.

⁸⁷ David N. Yaghoubian, *Ethnicity, Identity, and the Development of Nationalism in Iran*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 2014, s. 183.

⁸⁸ A. Najmabadi, *Crafting an Educated Housewife in Iran...*, op. cit., s. 91.

⁸⁹ S. Doulatabadi, op. cit., s. 376.

przed koniecznością proszenia o pomoc i umożliwić im zachowanie swojej godności, ale być wsparciem dla całego kraju, ponieważ w szerszym kontekście umacniałoby jego fundamenty⁹⁰.

VII

Walka z ignorancją była dla Sadiq Doulatabadi walką rozgrywaną w imię patriotycznych obowiązków, ale była także batalią rozumianą w kategoriach moralnych, walką o godność Irańczyków. Działaczka odwoływała się do bardzo czytelnych dla swoich rodaków metafor światła i ciemności oraz snu i przebudzenia mówiąc, że Iran pogrążony jest w mroku, a jego obywatele we śnie⁹¹. Pragnęła, aby „powstali z łoża choroby i nędzy”⁹². Wybudzenie, jak powtarzała wielokrotnie, możliwe było jedynie za pomocą słowa mówionego i pisanego – *natq wa negaresz* – kierowanego do ludzi przez myślicieli i reformatorów. Aby jednak te słowa miały szansę przebić się przez mur ignorancji i mogły doprowadzić do „wyzwolenia narodu z mrocznego czasu”⁹³, należało jej zdaniem kształcić i edukować właśnie kobiety, bez udziału których kraj nie miał szansy się rozwijać.

Wbrew powszechnemu w niektórych środowiskach, jeszcze w pierwszej połowie XX wieku przekonaniu, że kobiety nie tylko nie posiadają kompetencji do uczestnictwa w sprawach państwowych, ale nawet pozbawione są duszy, podkreślała fundamentalną rolę kobiet w budowaniu stabilności, suwerenności i niezależności ojczyzny⁹⁴. Chciała, aby dzięki powszechnej i łatwo dostępnej edukacji Iranki przewyciężyły wielowiekowe wykluczenie i wzięły odpowiedzialność za swój kraj. Wydaje się, że musiała zdawać sobie sprawę z tego, że jej walka jest nie tylko walką o prawo kobiet do edukacji, ale jest też walką o świadomość, aby kobiety same zdały sobie sprawę ze swojej ważnej roli w państwie. Twierdziła, że to „nie tylko matka jest tą, która włada światem, lecz żona, tą, która dzięki rozumowi i rozsądkowi kieruje mężczyzną”⁹⁵. Piętnując narodowe wady Irańczyków, wpisywała się w rozpowszechniony już od II poł. XIX wieku nurt, który dziś określa się terminem *asibszenasî*, i nazywa nauką o nieprawidłowościach, diagnostyką chorób. Była jedną z pierwszych Iranek w XX wieku, które tak aktywnie zaangażowały się w działalność na rzecz kobiet i które przenikliwie obserwowały irańskie społeczeństwo. Sama oferowała swoim czytelnikom nie tylko diagnozę, ale także kurację.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamian Ervand, *Iran between Two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1982.
- Afary Janet, *Feminist Movements I. Introduction, II. In the Late Qajar Period*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, t. IX, Bibliotheca Persica Press, New York 1999, s. 489nn.
- Amanat Abbas, *Constitutional Revolution I. Intellectual background*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, t. VI, Bibliotheca Persica Press, New York 2002, s. 163–176.
- Amanat Abbas, *Pivot of the Universe: Nasir Al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831–1896*, University of California Press, Berkley, Los Angeles 1997.

⁹⁰ Ibidem, s. 367.

⁹¹ Ibidem, s. 220.

⁹² Ibidem, s. 189.

⁹³ Ibidem, s. 218.

⁹⁴ H. Sedghi, op. cit, s. 49.

⁹⁵ S. Doulatbadi, op. cit., s. 372.

- Avery Peter, Gavin R. Hambly, Charles Melville (red.), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Browne Edward, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge University Press, Cambridge 1914.
- Camron Michael Amin, *The Making of Modern Iranian Women. Gender, State Policy, and Popular Culture, 1865–1946*, University Press of Florida, Gainesville 2002.
- Katouzian Homa, *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*, I.B. Tauris, London, New York 2006.
- Dehchoda Ahi Akbar, Mohammad Moin (red.), *Loghatname-je Dehchoda*, Mo'assese-je entesar va czap-e danesgah-e Teheran, Teheran 1372 AP/199.
- Doulatabadi Jahia, *Hajat-e Jahia*, Entesarat-e Attar, Teheran 1361–62 AP/1982–83.
- Gheissari Ali, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, University of Texas Press, Austin 1998.
- Mahdokht Sana'ti, Afasneh Najamabadi (red.), *Sadiqe Doulatabadi: Nameha, Newesztaha, wa Jadha*, t. 1–3, w: Mohamad Tavakoli-Taraghi, Afasneh Najmabadi (red. serii), *Negaresz wa negaresz-e zan*, Chicago 1998.
- Milani Farzaneh, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, I.B. Tauris, London, New York 1992.
- Kashani-Sabet Firoozeh, *Patriotic Womanhood: The Culture of Feminism in Modern Iran, 1900–1941*, „British Journal of Middle Eastern Studies” 2005, t. 32, nr 1, s. 29–46.
- Khosravie Jasmin, *Iranian Women on the Road. The Case of Šadiqe Doulatabādi in Europe, 1923–27*, w: Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand (red.), *Venturing beyond Borders – Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, Würzburg 2013.
- Moghnessi Haideh, *Populism and Feminism in Iran. Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 1996.
- Nabavi Negin, John Gurney, *Dār al-Fonūn*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, t. VI, Bibliotheca Persica Press, New York 2002.
- Najmabadi Afasneh, *Crafting an Educated Housewife in Iran*, w: Lila Abu-Lughod (red.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998.
- Najmabadi Afasneh, *Educaion xxv. Women's Education in the Qajar Period*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, t. VIII, Mazda Publishers, Costa Mesa 1998.
- Najmabadi Afasneh, *The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and To Protect*, „Comparative Studies in Society and History” 1997, t. 39, nr 3, s. 442–467.
- Parvin Nassereddin, *Zabān-e zanān* w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, wydanie online: <http://www.iranicaonline.org/articles/zaban-zanan>.
- Rahimi Mostafa, *Qanun-e asasi-je maszrute-je iran wa osul-e demokrasi*, Nilufar, Teheran 1389 AP/2010.
- Sanasarian Eliz, *Characteristics of Women's Movement in Iran*, w: A. Fathi (red.), *Women and the Famili in Iran*, Brill, Leiden 1985.
- Sedghi Hamideh, *Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling and Revealing*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Shahvar Sali, *The Forgotten Schools. The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899–1934*, I.B. Tauris, London, New York 2009.
- Tavakoli-Targhi Mohamad, *Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution*, „Iranian Studies” 1990, t. 23, nr 1/4, s. 77–101.
- Tavakoli-Targhi Mohamad, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Palgrave Macmillan, New York 2001.
- Tavakoli-Targhi Mohammad, *From Patriotism to Matrotism: A Tropological Study of Iranian Nationalism, 1870–1909*, „International Journal of Middle East Studies” 2002, t. 34, nr 2, s. 217–238.
- Yaghoobian David N., *Ethnicity, Identity, and the Development of Nationalism in Iran*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 2014.

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE

PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY

Kwartalnik

Wydano z dotacji
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
Nr umowy 718/P-DUN/2017
i środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 4 (264)

WARSZAWA

2017

WYDAWNICTWO PTO

WEWNĘTRZNE PRZYCZYNY UPADKU MONARCHII SAFAWIDÓW W DZIELACH O. TADEUSZA KRUSIŃSKIEGO SJ

ABSTRACT: The Hotaki rebellion ending the Safavid rule over Iran, came as a considerable surprise to the Europeans. A Polish missionary named Tadeusz Juda Krusiński SJ, who was present in Isfahan during its siege in 1722, wrote a book about this revolution. This work enjoyed much popularity in 18th-century Europe. Krusiński considers the decline of the Safavid state to have been caused not only by the Afghan rebellion, but also by many internal factors. Among such, Krusiński mentions factionalism (the best example of which was the mutual hatred between the Haydari and Ne'mati societies), and the abuse of state power by provincial governors in various ways.

But the most crucial was, according to Krusiński, the immense influence held by the eunuchs over the weak and irresolute Sultan Husayn, which led to the selling of important positions, and the impunity of the corrupted bureaucrats. Moreover, the numerous and frequent changes caused by the eunuchs' personal policies fueled conflicts between provincial governors, which led to the oppression of Iran's population, especially the Armenians. These internal problems let the Afghans not only to successfully rebel against the Safavid, but also to end their rule over the whole of Iran.

KEYWORDS: Safavid period, eunuchs, Persian Administration, History of Oriental Studies, Sultan Husayn, Armenians in Persia, Tadeusz Juda Krusiński

Dorobek Ojca Tadeusza Judy Krusińskiego SJ (1675–1757), jest w Polsce niesłusznie zapomniany. Pomija się go milczeniem pomimo wielkiej popularności, jaką cieszyły się jego dzieła w Europie I połowy XVIII wieku. Jego praca dotycząca upadku rządzących Iranem Safawidów, doczekała się licznych wariantów, wychodząc po łacinie, francusku, angielsku, turecku, a być może także w innych językach¹. Należy zadać sobie pytanie: czym spowodowane było takie zainteresowanie relacją Krusińskiego?

Safawidzi rządili Iranem od początków XVI wieku, czyli, w praktyce, odkąd na skutek opłynięcia przyłodka Dobrej Nadziei, mocarstwa europejskie zaczęły przejawiać większe zainteresowanie Iranem. Dynastia ta przetrwała liczne wojny prowadzone z budzącymi wówczas w Europie grozę Osmanami, a także z indyjskimi Mogołami i chanami uzbeckimi. I oto, nagle, lud o którym niewiele w Europie słyszano, obala safawidzkiego szacha i doprowadza do upadku dynastii rządzącej Iranem ponad dwa stulecia. O. Krusiński był zaś naocznym świadkiem oblężenia Isfahanu, w wyniku którego wymuszono abdykację szacha Husajna. Przede wszystkim jednak, żyjąc w państwie Safawidów niemal dwie dekady, znając turecki i perski, oraz utrzymując stosunki zarówno z dostojnikami perskimi, jak i później afgańskimi, O. Krusiński próbował w swym dziele odpowiedzieć na pytanie: co spowodowało upadek Safawidów?

¹ Bronisław Natoński wzmiankuje też istnienie tłumaczeń hiszpańskiego i niderlandzkiego, ale nie podaje żadnych namiarów na ww. tłumaczenia. Por. Bronisław Natoński, *Krusiński (Krusieński, Kruszyński) Tadeusz Jan*, w: Emanuel Rostworowski (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, Polska Akademia Nauk, Warszawa–Wrocław 1970, t. 15, z. 5, s. 427.

Niezależnie od wersji tekstu² Krusińskiego, jego narracja skupia się na omówieniu struktury społeczno-politycznej kraju, której stworzenie przypisuje szachowi Abbasowi I (już przez niego zwanemu Wielkim), odchodzeniu od wypracowanych przez szacha rozwiązań lub zmienianiu się ich w okolicznościach różnych od tych, w jakich funkcjonowały one za panowania tego władcy.

Jednym z tych mechanizmów, których niewłaściwe użycie (czy wręcz nieumiejętność zastosowania) przez szacha Husajna doprowadziło monarchię do upadku, była stosowana przez Abbasa I zasada „dziel i rządź”³. Najlepszym przykładem jej działania może być wzajemna wrogość stowarzyszeń Hajdari i Ne’mati (których stworzenie Krusiński mylnie przypisuje Abbasowi⁴). Członkowie tych stowarzyszeń z okazji święta Aszury toczyli ze sobą rytualne walki, upamiętniające śmierć imama szyickiego Husajna. Za czasów Abbasa I walki te toczono na kije i kamienie, a nad ich przebiegiem czuwali żołnierze, w razie potrzeby rozdzielający walczące strony. Nadzoru tego zabrakło za panowania Husajna, walki zaczęto toczyć przy użyciu prawdziwej broni⁵. Co więcej, gubernatorzy⁶, których obowiązkiem było powstrzymywanie tych konfliktów, sami podsycali je chcąc odnieść z nich korzyści finansowe, w postaci grzywien nałożonych na obie strony.

Problem fakkji nie ograniczał się jednak tylko do Hajdarich i Ne’matic – na różne odłamy podzielona była też perska arystokracja i wojsko (co nie pozostało wg Krusińskiego bez wpływu na przebieg bitwy pod Golnabadem⁷). Skłócone ze sobą były podległe szachowi ludy koczownicze, jak np. Lurowie i Bachtiarzy⁸.

W wypadku eunuchów podział przebiegał pomiędzy białymi eunuchami, zajmującymi się synami szacha, a eunuchami czarnymi, sprawującymi dozór nad przebywającymi w haremie kobietami⁹. Co Krusiński podkreśla – praktyka dzielenia poddanych na fakkje nie przyjęła się w sunnickim Kandaharze, co umożliwiło Mir Wajowski Hotakiemu, skuteczne zbuntowanie tego miasta przeciw Persom¹⁰, a to nie byłoby, zdaniem polskiego misjonarza, możliwe w tych miastach, gdzie ludność była podzielona¹¹.

² Wersje tekstu Tadeusza Krusińskiego różnią się objętością jak również szczegółami onomastycznymi. Za najbardziej kompletne należy uważać wydanie lwowskie z roku 1740: *Tragica vertentis belli persici historia per repetitas clades ab anno 1711 ad annum 1728vum continuata post gallicos, hollandicos, germanicos ac demum Turcicos authoris typos. Auctior authore patre Thadeo Krusinski Societatis Jesu misionario persico accessit ad eandem historiam prodormus iteratis typis subjectus*, Coll. Societatis Jesu, Leopoldis, 1740.

³ U Krusińskiego konsekwentnie *divide ut regnabis* („dziel abyś rządził”), nie zaś *divide et impera* („dziel i rządź”). Ponieważ ta druga maksyma jest jednak polskiemu czytelnikowi lepiej znana i znaczeniowo odpowiada temu, co Krusiński opisuje, zdecydowałem się przełożyć ją w ten sposób.

⁴ O Hajdarich i Ne’matic, por. hasło w *Encyclopaedia Iranica*, autorstwa Johna P. Perry’ego: <http://www.iranicaonline.org/articles/haydari-and-nemati> [13 XII 2017].

⁵ Tadeusz Krusiński, *The History of the Late Revolutions in Persia*, t. I, J. Pemberton, London 1728, s. 96.

⁶ Krusiński używa w tekście łacińskim terminu ‘gubernator’, ‘gubernatoris’, określenia perskie (tureckie) podając rzadko. Co więcej w jednym wypadku za łacińskim gubernatorem kryje się ‘chan’ (czasem pisany jako *chanus*), w innym zaś ‘bejlerbej’ (*beglerbegus*). Dlatego też zdecydowałem się nie stosować terminologii orientalnej, o ile nie ma całkowitej pewności, o jaki tytuł autorowi chodzi.

⁷ T. Krusiński, *The History...*, op. cit., t. II.

⁸ T. Krusiński, *Tragica vertentis...*, op. cit., s. 22–23.

⁹ Ibidem, s. 44.

¹⁰ T. Krusiński, *The History...*, op. cit., t. I, s. 93.

¹¹ Ibidem, s. 94.

Sam powrót Mir Wajsa z Isfahanu (gdzie był zakładnikiem politycznym) do Kandaharu był zresztą, wg. Krusińskiego możliwy, w dużej mierze dzięki temu, iż ów pasztuński wielmoża sprawnie umiał lawirować pomiędzy dwiema zwalczającymi się koteriami dworskimi – zwolennikami i przeciwnikami zislamizowanych książąt gruzińskich z dynastii Bagratydów – Chosrow-chana i Gurgin-chana¹². Ci drudzy mieli sprzyjać mu nawet wtedy, gdy otwarcie zbuntował się przeciw szachowi¹³.

Polski misjonarz poświęca w swym dziele wiele uwagi wprowadzonej przez Abbasa praktyce wychowywania następców tronu w haremie. W przeciwieństwie do wielu sobie współczesnych, nie widzi on w haremie miejsca rozkoszy, zauważając iż egzystencja wychowanych w nim następców tronu bliższa była klasztornej niż dworskiej¹⁴. Stąd też podstawowym jego zarzutem jest to, iż wychowanie przyszłych władców w zupełnej izolacji od świata zewnętrznego i jakichkolwiek funkcji publicznych, czyniło ich niezdatnymi do rządów, pomimo starannej niekiedy edukacji.

Dobrym przykładem może być tutaj, iż Szach Husajn:

[...] zaraz po swej intronizacji został zaprowadzony do królewskich ogrodów, które ciągną się, w dobrym porządku, na prawie dwie mile włoskie i zapytał się (mając te ogrody za tak rozległe jak całe imperium) czy w całości należą one do jego królestwa? Wyjechawszy z ogrodów na wzgórze, skąd roztaczał się widok na wiele wsi, [...] zapytał się w której to wsi żyje Huntkiar (jak nazywają Cesarza Tureckiego), o którego potęgę i zawiści wobec państwa perskiego słyszał, nawet będąc zamkniętym w haremie. Na koniec wreszcie wykrzyknął „o jakże wielki jest świat!”¹⁵.

Trudności wynikające z wychowania następcy tronu w haremie nie sprowadzały się jednak tylko do jego geograficznej ignorancji. Innym, zauważonym przez Krusińskiego problemem, był brak ambicji następców tronu i niezdolność radzenia sobie z odpowiedzialnością ciążącą na władcy absolutnym:

Tak oto Mirza Sefi przed księciem Tahmaspem, uczyniony zastępcą króla, znudzony, po trzech, czy czterech tygodniach pełnienia obowiązków, z własnej woli ustąpił i powrócił do haremu, tłumacząc się bólem głowy. Powszechnie uważano jednak, iż usunęła go jedna z fakkji eunuchów¹⁶.

W wypadku szacha Husajna, problemem na który szczególną uwagę zwraca Krusiński, była też jego nadmierna łagodność, przejawiająca się między innymi w niemal zupełnym zaniechaniu kary śmierci za jego panowania¹⁷. Krusiński zarzuca też szachowi jego fatalizm (przytaczając anegdotę o tym, jak zakazał on gaszenia pożaru, uważając go za wyraz woli Bożej¹⁸) i łatwowierność wobec manipulujących nim eunuchów. Ogólnie jednak, polski misjonarz uważał szacha za człowieka kierującego się niekiedy szczytnymi intencjami, lecz nieposiadającego cech charakteru i umysłu potrzebnych władcy¹⁹.

¹² Ibidem, s. 178–183.

¹³ Ibidem, s. 188–191.

¹⁴ T. Krusiński, *Tragica...*, op. cit., s. 6.

¹⁵ Ibidem, s. 14–15 (wszystkie cytaty z tego dzieła w przekładzie własnym autora).

¹⁶ Ibidem, s. 10n.

¹⁷ Ibidem, s. 18.

¹⁸ Ibidem, s. 21.

¹⁹ T. Krusiński, *The History...*, op. cit., vol. I, s. 62.

Powierzenie, teoretycznie absolutnej, władzy jednostkom tak słabym i nieprzygotowanym do rządzenia było przyczyną kolejnego według Krusińskiego wypaczenia zasad ustanowionych przez Abbasa I – wzrostu wpływów eunuchów. Zdaniem polskiego misjonarza: „Za pierwszego odnowiciela perskiej monarchii, Wielkiego szacha Abbasa, tłumy eunuchów, zamknięte były w haremie, aby nie zajmowały się sprawami państwowymi”²⁰. Jedynym wyjątkiem od tej reguły miało być powierzenie rzezańcom kwestii związanych ze skarbem i sprawami podatkowymi „co było mądrym posunięciem, gdyż nie mając synów, ani w ogóle rodzin, które by o coś ich prosiły, mogli wierniej gromadzić pieniądze i bardziej byli godni zaufania, w sprawach skarbu”²¹. Abbas I dbał jednak, według Krusińskiego, o to aby eunuchowie nie cieszyli się poważaniem, a wręcz byli znienawidzeni przez jego poddanych, aby jednym oparciem dla nich była przychyłość władcy²². Było to tym łatwiejsze, iż eunuchowie będący w służbie szacha byli w większości cudzoziemcami, nie zaś Persami²³.

Wzrost wpływów eunuchów miał nastąpić za panowania szacha Sulejmana (1666–1694) który „przez około dwa lata cierpiąc z powodu ciężkiej podagry, powierzył zarząd królestwa, odrzucony przez radę królewską, superintendentowi Hodzia Drakowi”²⁴. Eunuch ten, uważany przez Krusińskiego za człowieka wybitnego, tak dobrze zarządzał królestwem w czasie choroby monarchy, iż ów „powróciwszy do zdrowia utwierdził tego obrotnego półmężczyznę na jego urzędzie podobnie jak i innych eunuchów”²⁵. Co więcej szach Sulejman „w przeciwieństwie do dawnych królów nie widział nic złego w tym, że co znaczniejsi eunuchowie bogacili się jako przyjaciele królewscy, zwłaszcza, że po ich śmierci dobra ich przypadną królowi”²⁶.

Istotne, iż wg narracji Krusińskiego, po śmierci szacha Sulejmana to eunuchowie mieli wybrać jego następcę, spośród dwóch przedstawionych przez poprzedniego władcę kandydatów – Husajna i jego brata przyrodniego, Abbasa. Ten ostatni, byłby zdaniem Krusińskiego, znacznie lepszym władcą, lecz eunuchowie właśnie dlatego woleli wybrać Husajna, którym łatwiej można było manipulować²⁷. Rzezańcy mieli również stać za nakłonieniem szacha (początkowo zdeklarowanego przeciwnika alkoholu), do pijaństwa, aby ten pochłonięty rozrywkami, nie miał czasu ani chęci wtrącać się w rządy, zdając je na nich²⁸.

Dlaczego jednak rządy eunuchów były według polskiego misjonarza tak złe? Z pewnością jedną z przyczyn tak surowej oceny Krusińskiego było to, iż eunuchowie sami będąc podzieleni na faksje, nie potrafili kontrolować wspomnianych powyżej konfliktów pomiędzy różnymi grupami w Iranie. Jeszcze jednak ważniejszą przyczyną niechęci polskiego jezuita była wielka chciwość eunuchów prowadząca do sprzedaży przez nich urzędów.

²⁰ T. Krusiński, *Tragica...*, op. cit., s. 32.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 32n.

²³ Ibidem, s. 30n.

²⁴ Ibidem s. 39. *Hodża* – wg. Słownika PWN (online) ‘tytuł honorowy stosowany dawniej w krajach muzułmańskich’.

²⁵ Ibidem, s. 38n.

²⁶ Ibidem, s. 39.

²⁷ Ibidem, s. 4n; 15.

²⁸ Ibidem, s. 15nn.

Co więcej każda fakcja eunuchów miała swoich klientów i, gdy akurat udało jej się zyskać posłuch u monarchy, doprowadzała do złożenia z urzędu ludzi, którzy okupywali się jej rywalom. To z kolei prowadziło do wzrostu preferencji czasowej urzędników²⁹.

Wcześniej, według Krusińskiego, normą było iż namiestnicy prowincji pełnili swe funkcje dożywotnio. Złych gubernatorów karano śmiercią, lecz nigdy konfiskatą majątku. Nawet w takim wypadku bardzo częste było również mianowanie synów na stanowiska, które zajmowali ich ojcowie. Dzięki temu namiestnicy dbali o prowincje jak o swoją własność³⁰.

Natomiast ludzie, którzy kupili swój urząd, zachowywali się wręcz przeciwnie, chcieli zwrócić sobie poniesione koszty i to szybko, nie mając pewności jak długo utrzymają się na nabytym w ten sposób urzędzie.

Warto tu nadmienić, iż sam fakt częstej zmiany gubernatorów uderzał w ludność prowincji, w których taka zmiana miała miejsce. Po pierwsze było zwyczajem, że przy obejmowaniu urzędu przez nowego gubernatora, dostojnicy danej prowincji ofiarowali mu podarki warte ok. 3–4 tysięcy tumanów³¹. Aby zwrócić im koszty tych podarków, powierzano im dzierżawę specjalnych podatków, dzięki którym, jakoby, zwracali oni sobie wydatki na te prezenty dwukrotnie³².

Zmiany gubernatorów wywoływały też inflację bitej przez nich monety miedzianej (z odwołaniem poprzedniego gubernatora, wybita w jego imieniu moneta traciła połowę swej wartości). Inflacja ta uderzała głównie w ubogich, gdyż zamożniejsi używali bitej w imieniu szacha monety srebrnej³³.

Jedną z form wymuszania na namiestnikach opłacania się protektorom w Isfahanie było wysyłanie do nich posłańców z szatami honorowymi³⁴ od szacha. Zwyczaj ten praktykowany był od dawna, jednak o ile za panowania szacha Abbasa posłańców z szatami wysyłano z okazji Nowego Roku, to w czasach szacha Husajna dochodziło do tego, iż szaty gubernatorom wysyłano raz w miesiącu. Posłańcom tym należało, rzecz jasna, zapewnić godne utrzymanie oraz wręczyć stosowne podarki, z których część trafiała potem do eunuchów w stolicy, zapewniając gubernatorom ich wdzięczność.

Namiestnicy musieli w jakiś sposób zdobyć pieniądze, niezbędne do opłacania się swoim dobroczyńcom. Pozycja namiestnika dawała możliwość wykorzystania przymusowej pracy mieszkańców danej prowincji. Jak to opisuje polski misjonarz:

Ubożsi wieśniacy, aby mieć pieniądze na zapłacenie pogłównego, przybywali do miast aby tam wynająć się za dniówki w gotówce. Byli jednak łapani przez, nie pełniących żadnych urzędów, możnych³⁵ i przymuszani do pracy bez wynagrodzenia, z wielkim

²⁹ Tj. chęci jak najszybszego zysku, bez patrzenia na długofalowe konsekwencje podjętych w celu jego osiągnięcia działań. Por. Ludwig von Mises, *Ludzkie działanie, traktat o ekonomii*, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011, s. 411–415.

³⁰ T. Krusiński, *Tragica...*, op. cit., s. 57.

³¹ Według T. Krusińskiego, por. *Tragica...*, op. cit., s. 66, jeden *toman* odpowiadał 100 *tynfom* (złotym) polskim. Kilka tysięcy *tomanów* byłoby więc wartością sporego majątku ziemskiego.

³² T. Krusiński *Tragica...*, op. cit., s. 57.

³³ Ibidem.

³⁴ Po persku *chel'at*; w wydaniu lwowskim pisane jako „chalaat”, w wydaniu londyńskim z 1726 „chalaat”. Więcej o tych szatach na: <http://www.iranicaonline.org/articles/kelat-gifts> [dostęp z 13 XII 2017].

³⁵ W oryginale *privatis nobilibus*, czyli dosłownie „prywatnych szlachciców”. Dla uniknięcia skojarzeń ze szlachtą w rozumieniu polskim, czy zachodnioeuropejskim, zdecydowałem się jednak tłumaczyć słowa takie jak *nobilis*, czy *magnatus* na ‘możny’, lub ‘dostojnik’ (jeśli nie ma wzmianki

uszczerbkiem dla swych pól, przykuci łańcuchami i wołający sprawiedliwości od nieba. To samo spotykało też rzemieślników³⁶.

Jeżeli nawet nie pełniący urzędów możni mogli bezkarnie przymuszać wieśniaków i rzemieślników do pracy, to o ileż większe możliwości w tym zakresie miał wysoki urzędnik? Namiestnicy i inni dostojnicy, korzystali też ze specjalnych pełnomocnictw, na mocy których miejscowa ludność zobowiązana była do udzielania ich posłańcom gościny, mogli też oni odbierać konie podróżnym. Uprawnienia te w czasach szacha Abbasa były zarezerwowane dla nielicznych posłańców, wysyłanych jedynie przez wysokich rangą dostojników lub samego monarchę. W czasach szacha Husajna ludzi z takimi pełnomocnictwami używali jednak liczni dostojnicy, także w sprawach zupełnie prywatnych³⁷.

Innym ze sposobów na uzyskiwanie pieniędzy od ludności były grzywny. Krusiński wspomina, iż w czasach szacha Abbasa normą było karanie biedniejszych grzywnami, zaś bogatszych – karami cielesnymi. Zarzucenie tego rozwiązania na rzecz karania wszystkich przestępstw grzywnami, dawało spore pole do nadużyć. Przede wszystkim – nieuczciwy urzędnik nie musiał się obawiać o swe życie, ani zdrowie. Z drugiej strony fałszywe lub nadgorliwe oskarżanie ludzi o różne przewinienia stało się pewnym źródłem dochodu. Dobrym przykładem może być sytuacja zaobserwowana przez Krusińskiego w ormiańskiej wsi Akulis. Urzędnika policyjny (*daruga*):

zoczył, iż osioł wszedł w szkodę w winnicy pewnego Ormianina, nałożył natychmiast 50 *aureusów*³⁸ *dziariny*, czyli grzywny, na właściciela osła. Gdy właściciel winnicy wstawił się za swym sąsiadem, upewniając sędziego że nie żywi do sąsiada o to żadnej urazy, ani też sąsiad nie miałby do niego złości o podobną rzecz, *daruga* nałożył taką samą grzywnę na właściciela winnicy, który nawet swoich ust upilnować nie umiał, po czym dał obu dokumenty poświadczające iż mogą wzajemnie naruszać swoje ogrody i winnice, w zamian za płacone przez obu daniny³⁹.

Jak widzimy urzędnicy ingerowali, nawet w konflikty których nie było. Tym bardziej nie dziwi, wspomniane już wyżej podsycanie przez nich wzajemnej nienawiści pomiędzy Hajdarimi i Ne'matimi, w celu uzyskania podobnych korzyści.

o „prywatności”, czyli niepełnieniu urzędu). To jednak może nie jest zawsze właściwe, zważywszy podkreślaną przez Krusińskiego dziedziczość pewnych urzędów przed panowaniem szacha Husajna.

³⁶ T. Krusiński, *Tragica...*, op. cit., s. 64.

³⁷ Ibidem, s. 62n. Por. John Francis Gemelli Carreri, *The collection of voyages and travels by Dr. John Francis Gemelli Carreri. In Six Parts, Viz. I. Of Turkey. II. Of Persia. III. Of India. IV. Of China. V. Of the Philippine Islands. VI. Of New Spain*, Henry Lintot & John Osborn, London 1715, s. 124.

³⁸ Nie mam pewności o jaką walutę Krusińskiemu chodzi. *Aureus* to po łacinie tyle co ‘złoty’, nazywano tak złotą monetę z czasów cesarstwa rzymskiego. Mogą to być, będące pieniądzem obrachunkowym a nie konkretną monetą, współczesne Krusińskiemu polskie złote – tekst lwowskiego wydania jest przecież adresowany przede wszystkim do czytelnika polskiego. Nie można jednak wykluczyć że były to perskie *abbasi*, choć sam Krusiński, praktycznie o monecie złotej w Persji nie wspomina wzmiankując głównie srebrną i miedzianą (*The history...*, op. cit., s. 89; *Tragica...*, op. cit., s. 59). Dlatego zdecydowałem się pozostawić nazwę oryginalną.

³⁹ Ibidem, s. 59n.

Zastępowanie kar cielesnych grzywnami uczyniło też bezkarnymi pospolitych przestępców o ile stać ich było na to aby opłacić się, urzędnikom zajmującym się egzekucją porządku publicznego. Polski misjonarz pisze:

[...] nie można pominąć i tego przykładu wypaczenia sprawiedliwości, że (oby takie rzeczy działy się jedynie w Isfahanie), przed oblężeniem [tj. przed rokiem 1722 – przyp. M.P.B.] głośno było o tym iż *daruga* (którego obowiązkiem była ochrona miasta przed złodziejami i oprychami), tak gorliwie wypełniał swe obowiązki, iż żaden przestępca nie wymknął mu się z rąk. Lecz tych, których nie było stać na uiszczenie grzywny, *daruga*, za zobowiązaniem, wypuszczał nocą z więzienia, aby okradali znane mu domy, po czym z powrotem, przed świtem wpuszczał ich do więzienia, i w ten sposób opłacali mu skradzionymi pieniędzmi grzywnę za swoją poprzednią kradzież⁴⁰.

Taki stosunek do egzekucji sprawiedliwości nie pozostawał bez wpływu na handel karawanowy, co doprowadzało do jego upadku. Jak pisze Krusiński:

Szach Abbas, aby uczynić handel w Persji bezpiecznym, ogłosił edyktem aby jeśli któryś z kupców padnie ofiarą kradzieży i nie będzie można odzyskać jego majątności, z majątności gubernatora tej prowincji w której go okradziono, zwracano mu tyle, ile według godnych zaufania mężów, stracił. Także celników, zwanych *rachtar*⁴¹, tak wziął w karby, że nie naprzykrzali się kupcom niczym, prócz gnuśności i niedbalstwa. Po wsiach, gdzie stawały karawany, na mieszkańców spadał dozór towarów kupieckich, by zmęczeni podróży bezpieczniej odpoczywali. Jeśli czegoś brakowało ściągano od nich grzywny z odsetkami od wartości ukradzionego towaru⁴².

Zasady te, za panowania szacha Husajna, były już tylko wspomnieniem. Karawany nie zatrzymywały się we wsiach z obawy przed złodziejami, a nawet gdy rabusiów ujęto nie można było liczyć na zwrot ukradzionych dóbr.

Trudność z odzyskaniem skradzionej majątności ilustruje anegdota, dotycząca, wspomnianego już wyżej isfahańskiego *darugi*:

Zdarzyło się, że pewien Ormianin, doszedłszy kto go obrabował, ustalił że ów *daruga* sekretnie przejąwszy łup, puścił winowajcę bez oskarżenia. Ormianin poruszony swą stratą, przyrzekł złodziejowi część łupu, w zamian za przyznanie się do winy (co nie było dla tamtego z żadnym niebezpieczeństwem życia). Lecz nieuczciwy sędzia odrzekł mu: „chcesz abym wierzył złodziejom i rabusiom?! Dowiedz tego przez mużulmańskich świadków, nie niewiernych Ormian!”⁴³.

Częste wzmiankowanie przez Krusińskiego Ormian, jako pokrzywdzonych, z pewnością wynika, między innymi, z tego, iż jako misjonarz działał głównie wśród nich. Wydaje się jednak, iż jako niemuzułmanie, żyjący w miastach i zajmujący się handlem,

⁴⁰ Ibidem, s. 55.

⁴¹ Po persku *rāhdār*. Złodziejskie skłonności tych urzędników potwierdza relacja Gemelliego. Por. *The collection...*, op. cit., s. 116.

⁴² Ibidem, s. 55.

⁴³ Ibidem.

mogli być szczególnie narażeni na różne akty niesprawiedliwości. Szczególnie poruszająca jest relacjonowana przez Krusińskiego historia która wydarzyła się w Nowej Dżulfie, ormiańskim przedmieściu Isfahanu:

Muzułmański bandyta, złupiwszy dom pewnej wdowy, zabił ją, razem z czwórką jej dzieci. Sąsiedzi zaalarmowani krzykami mordowanych pochwycili go i tłumnie doprowadzili związanego przed trybunał szacha, żądając krwi za krew. Odprawiwszy ich, szach Husajn wydał nazajutrz wyrok aby – mordercy piątki Ormian – na rynku dziulfańskim, obcięto mały palec⁴⁴.

Rzecz ta byłaby, zdaniem polskiego misjonarza, nie do pomyślenia za czasów szacha Abbasa, kiedy to miano stosować zasadę talionu niezależnie od wyznania mordercy i ofiary⁴⁵. Morderstwa zdarzały się jednak zdaniem Krusińskiego dość rzadko, zwłaszcza zważywszy tak wielką ich bezkarność. Zwraca on uwagę iż Persowie żywią wielką odrazę do przelewu krwi w czasie pokoju⁴⁶. Innym powodem takiej rzadkości morderstw, było prawo nakazujące uiszczenie przez mordercę wszystkich opłat podatkowych (łącznie np. z cłami)⁴⁷ jakie zdaniem sędziów poniosłaby ofiara gdyby jej nie zamordowano. Warto tu nadmienić iż Ormianie ponosili dużo większe obciążenia fiskalne niż Persowie (zdaniem Krusińskiego Ormianin przeszedłszy na islam zobowiązany był do płacenia 10-krotnie niższych podatków, strata skarbu perskiego na tej konwersji była tak duża, iż szach Abbas pozwolił Ormianom-konwertytom powracać do chrześcijaństwa⁴⁸).

Jakkolwiek brzmi to makabrycznie, istnienie takiej kary może tłumaczyć iż ofiarą wyżej wymienionego bandyty padła akurat kobieta z (przypuszczalnie małymi) dziećmi – kobiety bowiem nie były zobowiązane do płacenia większości podatków⁴⁹, życie nie-szczęśliwej wdowy było więc znacznie „tańsze” (a tym samym znacznie mniej chronione prawem), niż życie ormiańskiego mężczyzny.

Sprawdzenie złożonego procesu historycznego, jakim był upadek imperium Safawidów, wyłącznie do wspomnianych powyżej zagadnień byłoby karygodnym uproszczeniem. Krusiński zresztą, zdaje sobie z tego sprawę i w dalszym toku swej narracji wspomina iż zdobycie władzy w Iranie przez Pasztunów nie było czymś nieuniknionym, wiele wydarzeń mogło się potoczyć w sposób bardziej dla Safawidów pomyślny, gdyby Persowie nie popełnili pewnych błędów lub mieli więcej szczęścia⁵⁰.

⁴⁴ Ibidem, s. 83.

⁴⁵ Ibidem, s. 82n.

⁴⁶ Ibidem. Warto zaznaczyć iż obchody święta Aszury, w trakcie których odbywały się walki pomiędzy Hajdarimi a Ne'matimi wyłączone były z tego wstrętu do rozlewu krwi, gdyż kogoś poległego w upamiętniających imama Husajna walkach uważano za męczennika (*szahid*, w zapisie Krusińskiego „szechit”). Por. *Tragica...*, op. cit., s. 4–45.

⁴⁷ Ibidem, s. 86n.

⁴⁸ Ibidem, s. 78n.

⁴⁹ Gerhard Böwering (red.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 2013, s. 545.

⁵⁰ Dobrym przykładem mogą być tu, opisywane przez Krusińskiego przygotowania sił Mir Mahmuda do odwrotu spod Isfahanu, po bitwie pod Golnabadem, które przerwało przybycie perskiego posła z ofertą pokoju od szacha Husajna. Oferta ta uświadomiła ludziom Mir Mahmuda, iż to oni pod Golnabadem wygrali, a Safawidzi uważają się za pokonanych, por. T. Krusiński, *The History of the late revolutions in Persia...*, t. II, London 1728, s. 27.

Jednak, jak sam Krusiński stwierdza: „Ta oto monarchia, nie sprawiedliwą wojną przyciśniona, lecz złodziejstwami wyniszczona, niby z własnego popędu oddała się w jarzmo zachwalej rebelii”⁵¹. Bez wewnętrznych słabości państwa perskiego, bunt afgański nie mógłby według Krusińskiego, zagrozić samemu jego istnieniu.

Zjawiska, które Krusiński piętnuje nie są czymś wyłącznym dla Iranu, pod panowaniem szacha Husajna. Chciwość, krótkowzroczność i niesprawiedliwość rządzących, wszechogarniający duch faksji, czy bezkarność nadużywających władzy, z pewnością dały się widzieć i w innych państwach współczesnych polskiemu misjonarzowi. I ta uniwersalność piętnowanych przez polskiego misjonarza zjawisk z pewnością przyczyniła się do popularności i aktualności jego dzieła.

BIBLIOGRAFIA

- Gemelli Giovanni Francisco, *The collection of voyages and travels by Dr. John Francis Gemelli Carreri. In Six Parts, Viz. I. Of Turkey. II. Of Persia. III. Of India. IV. Of China. V. Of the Philippine Islands. VI. Of New Spain*, (przekład z jęz. włoskiego anonimowy), Henry Lintot & John Osborn, London 1715.
- Anna Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2010.
- Krusiński Tadeusz Juda, *The History of the late revolutions in Persia* (przekład z jęz. francuskiego anonimowy), J. Pemberton, London 1728.
- Krusiński T.J., *Prodromus ad tragicam vertentis belli Persici Historiam*, Coll. Societatis Jesu, Leopoldis, 1737.
- Krusiński T.J., *Tragica vertentis belli persici historia per repetitas clades ab anno 1711 ad annum 1728vum continuata post gallicos, hollandicos, germanicos ac demum Tircicos authoris typos. Auctor autore patre Thadeo Krusinski Societatis Jesu missionario persico accedit ad eandem historiam prodormus iteratis typis subjectus*, Coll. Societatis Jesu, Leopoldis, 1740.
- Krusiński T.J., *The chronicles of the traveller, a history of the Afghan wars with Persia in the beginning of the last century from the commencement to the ascension of sultan Ashruf, being a translation of the "Tareekh -I-Seeah" from the latin of J.C. Clodius* (przekład na jęz. angielski G. Newnham Mitford), James Ridgway, London 1840.
- Matthee Rudi, *Persia in Crisis. Safavid Decline and the Fall of Isfahan*, I.B. Tauris Publishers, New York–London, 2012.
- Natoński Bronisław Krusiński (*Krusieński, Kruszyński*) Tadeusz Jan, w: Emanuel Rostworowski (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, z. 5, s. 427–428, Polska Akademia Nauk, Warszawa–Wrocław 1970.
- Składanek Bogdan, *Historia Persji*, t. III, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2007.

⁵¹ T. Krusiński, *Tragica vertentis belli persici...*, s. 2.

NABI JUNIS – ŚLADY OBCEGO PROROKA. BLISKOWSCHODNIE TRADYCJE LOKALNE ZWIĄZANE Z HISTORIĄ PROROKA JONASZA

ABSTRACT: The Prophet Jonah enjoys special esteem among both Christians and Muslims in the Middle East. Over the centuries more than 20 places were established as being associated with his worship. Many of them still function to this day. This article is devoted to the three mosques erected in places that various traditions indicated as the Prophet's burial site. The oldest known sanctuary of Jonah was built in Gath-Hepher, the hometown of the Prophet, now identified with a Palestinian village Meshhed. St. Jerome already mentioned it in the fourth century, probably referring to the local Jewish tradition. Unfortunately, no one today can confirm Jonah's place of worship in Meshhed. The author tries to discover the reasons for this while describing the history of Jonah's two other sanctuaries. The first of these is Halhul near Hebron, mentioned for the first time in 1173, that is, during the Crusades to the Holy Land, then rebuilt as a mosque that still functions, recently with great trouble, to this day. The second sanctuary, until recently, was in Mosul, on one of the hills that now covers the ruins of ancient Nineveh. One may learn about Jonah's worship at this place from documents dated to the 6th / 7th century when there was a church dedicated to the prophet, converted in later centuries to a mosque and finally blown up by ISIS fighters in 2014. All three places of worship show the complicated historical weave of the followers of the three monotheistic religions in this region, not only in the distant past but today too.

KEYWORDS: Nabi Yunis (or Nabi Yunus, Nebi Yunis etc.), prophet Jonah, Niniveh, Halhul, Mashhad (or Meshhed)

Przy okazji wizyty w Izraelu w ubiegłym roku, pojechałem do niewielkiej palestyńskiej miejscowości opodal Nazaretu – Maszhad. Miejscowość ta utożsamiana jest dość zgodnie z Gat-Hefer, czyli miejscem narodzin proroka Jonasza wzmiankowanego w Księdze Królewskiej. Już w IV w. św. Hieronim pisze o znajdującym się tam grobie proroka. Fakt ten potwierdza także wielu podróżników i pielgrzymów, a w ostatnich wiekach także badaczy odwiedzających to miejsce. Gdy jednak próbowałem odnaleźć grobowiec, dowiedziałem się, że żadnego grobu Jonasza tu nie ma, kiedyś był, ale „Nabi Yunis is gone”¹. Po długich negocjacjach udało mi się przekonać miejscowego imama, żeby pozwolił swojemu pomocnikowi na sfotografowanie wnętrza współczesnego meczetu. Jako dawny meczet Jonasza wskazano mi stary budynek służący obecnie jako magazyn przycementarny. Niczego więcej nie udało mi się dowiedzieć. Zaskoczony bardzo agresywną reakcją na moje pytania o grób Jonasza, zacząłem dociekać możliwych przyczyn tego stanu rzeczy.

W sumie udało mi się odnaleźć 23 sanktuaria albo miejsca „kultu” Jonasza. Przy czym „kult” rozumiem tu jako pewne tradycje, zachowania, praktyki (nie zawsze formalne)

¹ Arabska Wikipedia wspomina o „Jaskini Proroka pod starym meczetem” ar.wikipedia.org/wiki/المشهد_القريّة [16.05.2017].

związane z pamięcią o Jonaszu. Większość tych sanktuariów czy miejsc zachowała się jedynie w dokumentach. Niektóre jednak przetrwały albo nawet funkcjonują do dzisiaj.

W niniejszym opracowaniu chciałbym przedstawić trzy spośród nich, chyba najbardziej znaczące, a przy okazji charakterystyczne dla napięć, jakie pojawiają się wokół niektórych arabskich sanktuariów postaci biblijnych². Przy okazji miejsca te są ilustracjami bardzo interesujących historii powstawania lub przejmowania tradycji kultowych w środowisku muzułmańskim.

MASZHAD

Pierwszym z sanktuariów jest, wspomniany już w wstępie, grobowiec proroka Jonasza w jego rodzinnym Gat-Hefer utożsamianym obecnie z palestyńskim Maszhad. Nazwa tej miejscowości oznacza „grób świętego męża/świadka”. Jest więc prawdopodobnie potwierdzeniem najstarszej ze znanych nam tradycji lokalizacji grobu proroka, odnotowanej już w IV w. we wstępie do Komentarza do Księgi Jonasza św. Hieronima³. Wprawdzie Hieronim nie podaje źródła informacji o lokalizacji grobu Jonasza, ale ponieważ na tę samą miejscowość wskazują także późniejsze źródła rabiniczne, nazywając ją Gobeatha Sepphoris, może to sugerować, że Hieronimowa lokalizacja grobu Jonasza była lokalną tradycją żydowską⁴. Tradycja ta podtrzymywana była także w okresie fatymidzkim oraz królestwa Jerozolimskiego, co potwierdza w 1047 roku perski pielgrzym Nasir Chusrau.⁵

² Przez muzułmanów czczonych jest ok. 50 postaci znanych nam z Biblii hebrajskiej.

³ Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza* (*Commentarius in Ionam*, tłum. L. Gładyszewski), Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 85. Informację tę uzupełnia jednak zaraz: „Inni wprawdzie utrzymują, że on [Jonasz] urodził się i pochowany został w pobliżu Diospolis, to jest Liddy; nie dostrzegają oni jednak, że dodane tu Ofer służy do odróżnienia od innych miast o nazwie Get, które obecnie jeszcze wskazuje się w pobliżu Eleuteropolis lub Diospolis”.

⁴ *Genesis Rabba* 98,11, tłum. Harry Freedman, The Soncino Press, London 1939, s. 956; *Ecclesiastes Rabbah* 7,11; *P. Kil'ayim* 9,32b (= *P. Ketubot* 12,35a); *P. Shevi'it* 6,36c (jako Hefer). Wszystkie lokalizacje patrz: Michael Avi-Yonah, *Map of the Roman Palestine*, Government of Palestine, London–Oxford 1940, s. 33. Na temat późniejszych przekazów żydowskich podróżników patrz: Mordechai Ish-Shalom, *Qivrey Avot: le-Heqer Mesorot ha-Qevarim ha-Ivriyyim be-'Erez Yisra'el*, Jerusalem 1948, s. 77nn. oraz Eliakim Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte des XIIIe, XIVe, XVe, XVIe et XVIIe siècle, traduits de l'hébreu, et accompagnés de tables, de cartes et d'éclaircissements*, A. Vandale, Bruxelles 1847. W tej publikacji zamieszczony jest m.in. opis grobów świętych („Description de tombeaux sacrés”) Rabi Jakoba z Paryża z 1258, który grób Jonasza widział w Tyberiadzie – w przypisie wymienione są także inne lokalizacje podawane przez podróżników żydowskich, ale opatrzone komentarzem (przypis 88, s. 211): *ce qui prouve que ces voyageurs n'étaient pas prophètes* („co dowodzi, że ci podróżnicy nie byli prorokami” – w odróżnieniu od Rabi Jakoba).

⁵ Nasir-I-Khusrau, *Diary of a Journey Through Syria and Palestine*, przeł. Guy Le Strange, The Palestine Pilgrims' Text Society, London 1888, t. IV, s. 19. Istnieją także świadectwa lokalizacji grobu Jonasza w samej Kanie Galilejskiej. Np. według relacji Al-Harawiego miał się tam znajdować „Maqām Yūnus” oraz „grób jego syna”, por. ‘Alī Ibn Abī Bakr Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, tłum. i wyd.: Janine Sourdel-Thomine, Institut Français de Damas, Damas 1957, 52 [20]. E. Carmoly, op. cit., s. 256n, przytacza świadectwo rabiego Izaaka Chelo z 1333, który potwierdza lokalizację grobowca Jonasza w Kanie Galilejskiej: „Arabowie zbudowali tu piękny meczet nad grobem tego męża Bożego” i dodaje: „Jonasz jest jednym z siedmiu proroków pochowanych w Palestynie, których groby są znane”. Píše także o Maszhadzie, jako bibijnym Gat-Hefer i miejscu pochodzenia Jonasza, ale ani słowem nie wspomina o grobie Jonasza w tym miejscu. Jako ciekawostkę można wspomnieć, że E. Carmoly przytacza przy okazji pewną opowieść o bogatym mieszkańcu Kany, muzułmaninie nienawidzącym Żydów, który przechodząc obok grobowca Jonasza, spotkał samego proroka, uzbrojonego i o straszliwym

oraz ok. 100 lat później żydowski pielgrzym z Hiszpanii rabi Benjamin z Tudeli⁶. Ciekawą wzmiankę o Kanie i Maszhadzie zostawił w 1718 r. Olfert Dapper⁷. Píše on:

Kana Galilejska [...] półtora mili stąd na zachód ma znajdować się grób proroka Jonasza. I jest tam, według Doubdana⁸, na tym grobie wyryty wieloryb wypływający Jonasza. Quaresmius jednak lokalizuje go o około godziny drogi od Nazaretu, w wiosce Michtith⁹, która ma być równocześnie jego ojczyzną i miejscem pochówku i gdzie również stoi meczet. Turcy bardzo czczą tego proroka i nie pozwalają wchodzić tam chrześcijanom inaczej jak tylko bez butów, żeby oglądać grób¹⁰. Nestorianie uważają, że Jonasz został pochowany w Chaldei, w mieście Niniwa [...] Między Kaną Galilejską a Nazaretem wskazywane są 3 albo 4 ślady stóp w skale, głębokie na ponad 4 palce, które uważane są za odciski stóp Jonasza.

Victor Guérin pisze o Maszhadzie: „[...] czci się tam w małym meczecie grobowiec przykryty zielonym suknem i zawierający, jak się mówi, szczątki proroka Jonasza. Taka tradycja jest przyjęta pośród miejscowych muzułmanów, a także chrześcijan z Nazaretu. Jeśli tradycja ta ma podstawy, to Maszhad¹¹ jest starożytnym Gat-Hefer [...] wzmiankowanym w Księdze Jozuego, jako to, które znajdowało się na granicy plemienia Zabulona”.

W 1929 roku F. Albright wstępnie zbadał Khirbet ez-Zurrâ¹² na południowym skraju miasteczka. W raporcie donosi on, że znalazł tam ślady osadnictwa z okresu wczesnego żelaza I i II. O grobie Jonasza w tej okolicy nic nie wspomina¹³. W samym centrum Maszhadu nigdy nie prowadzono badań archeologicznych.

Na początku lat osiemdziesiątych XX w. okolice Maszhadu (m.in. Khirbet ez-Zurrâ¹⁴) badał również Zvi Gal. W wyniku badań powierzchniowych zebrał on pozostałości ceramiki z okresu brązu (od wczesnego do późnego), okresu żelaza I i II, późnego okresu perskiego i rzymsko-bizantyjskiego¹⁵. Kolejne badania w bezpośredniej okolicy Maszhadu

wyglądzie, który stwierdził, że idzie bronić swojego ludu przed złem. Od tego czasu mężczyzna ten nie tylko nie uczynił nic złego żadnemu Żydowi, ale stał się ich wielkim przyjacielem.

⁶ Benjamin z Tudeli, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, tłum. A. Asher, A. Asher & Co., New York 1907, t. 1, s. 80. Patrz także: www.sacred-texts.com/jud/mhl/mhl20.htm [15.09.2016].

⁷ Olfert Dapper, *Exoticus Curiosus Das ist, des viel-belesenen Hn. Odoardi Dapperi Africa- America- und Asiatische Curiositäten, So in den Drey Haupt-Theilen der Welt verwundernd vorkommen, Palaestinae oder gelobten Lande, Galilaea, Judaea und Idumaea*, t. 2 Asia, Rohrlach, Frankfurt–Leipzig 1718, s. 174n.

⁸ Jean Doubdan w *Le voyage de la Terre-sainte*, Clousier, Paris 1657, s. 584 nie podaje takiej informacji. Nieco wcześniej wspomina on jednak, że idąc w stronę Kany z Nazaretu przechodził przez okolicę, w której w czasach Hieronima miał się znajdować grób Jonasza, ale widział tylko jakieś ruiny. Od niego pochodzi także informacja o rzekomych odciskach stóp proroka.

⁹ Patrz także: Rabbi Joseph Schwarz, *Descriptive Geography and Brief Historical Sketch of Palestine*, A. Hart, Philadelphia 1850, s. 89n.

¹⁰ J. Doubdan, op. cit., s. 585, opisuje w swojej relacji, że w Kanie kobiety i dzieci obrzuciły go kamieniami.

¹¹ W wersji francuskiej ‘El-Mechhed’. Victor Guérin, *Description Géographique Historique et Archéologique de la Palestine*, cz. III („Galilée”), t. I, Imprimé par autorisation de l’empereur à l’Impr. impériale Paris 1880, s. 166.

¹² William Foxwell Albright, *New Israelite and Pre-Israelite Sites: The Spring Trip of 1929*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 35 (Oct., 1929), s. 8.

¹³ Zvi Gal, *Lower Galilee during the Iron Age*, Eisenbrauns, Winona Lake 1992, s. 18.

miały miejsce w latach 1992, 1995, 2007, 2011¹⁴. Nie zmieniły jednak obrazu uzyskanego na podstawie badań z lat 80.

Uwagę zwraca brak ceramiki z okresu żelaza III (731–539 p.n.e.), co może świadczyć, że miejsce to zostało opuszczone, podobnie jak większość miejscowości w Galilei, po kampanii Asyryjczyków w drugiej połowie VIII w. przed Chr. Fakt ten każe się zastanowić, na ile jest możliwe, aby grób proroka związanego z Jeroboamem II (786–746 p.n.e.), lub chociażby pamięć o nim, przetrwały na bezludziu przez cały okres asyryjski i babiloński, czyli 200 lat? A praktycznie znacznie dłużej, bo z okresu perskiego pochodzą zaledwie śladowe ilości ceramiki, a nie znaleziono w ogóle śladów zamieszkania w okresie hel-leńskim. Można zaryzykować stwierdzenie, że miejsce to, po inwazji asyryjskiej, nie było trwale zasiedlone aż do I w. p.n.e. (panowanie Hasmoneuszy)¹⁵. Daje to w sumie ok. 700 lat przerwy w zasiedleniu. Oczywiście nie przesądza to o niczym, ale z pewnością stanowi pewną poszlakę pomagającą określić możliwy początek tradycji o grobie Jonasza w Maszhadzie. Miejscowość ta odżywa w okresie rzymskim. Bijące przy niej źródło zasilало akwedukt prowadzący wodę do Cippori, a przede wszystkim na znaczeniu nabrała przechodząca przez Maszhad droga łącząca region J. Galilejskiego z Akko. Być może właśnie wtedy zrodziła się tradycja, o której pisał św. Hieronim oraz późniejsi, wędrujący tą drogą rabini. Tradycja ta, mimo dość skąpych źródeł, utrzymywała się aż do ostatnich lat, kiedy to pod wpływem wydarzeń z Halhulu czy Mosulu, a przede wszystkim obaw o próby aneksji sanktuarium przez Izrael¹⁶, lokalni mieszkańcy uznali, że lepiej o niej zapomnieć.

HALHUL

W centrum niewielkiego miasteczka Halhul¹⁷, położonego 5 km na północ od Hebbronu, znajduje się meczet Nabi Junis (proroka Jonasza)¹⁸. Meczet wznosi się na szczycie wzgórza Jonasza, najwyższego zamieszkanego wzniesienia na tzw. Terytorium Zachodnim (West Bank) – 1030 m n.p.m. Sama nazwa „Halhul” ma się podobno wywodzić od rocznego pobytu proroka Jonasza w tym miejscu. Arabskie *hl hwl* „żył/przebywał” i „(przez) rok” miało się z czasem przekształcić w nazwę miejscowości (*حلول hlhlwl*)¹⁹. Do tej pory nie przeprowadzono w tym miejscu żadnych badań archeologicznych. Przy rekonstrukcji historii tego miejsca zdani jesteśmy więc niemal wyłącznie na źródła pisane.

Pierwsza nowożytna wzmianka o Halhulu i o grobie Jonasza w tym miejscu pochodzi z 1173 r., czyli z okresu, kiedy te ziemie podlegały Królestwu Jerozolimy. Znajdujemy ją w zapiskach perskiego podróżnika znanego jako Ali z Heratu²⁰ w jego dziele „Miejsca

¹⁴ Raport końcowy z badań w 2011 patrz: www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=2109&mag_id=119 [15.09.2016].

¹⁵ Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Trinity Press International, Harrisburg 2002, s. 206n.

¹⁶ Tak jak np. w przypadku Nabi Samuel.

¹⁷ W mieście tym umiejscawia się także groby proroków Gada i Natana.

¹⁸ Obok meczetu Jonasza w wiosce Halhul w najbliższej okolicy znajdują się jeszcze 23 inne meczety, por. www.halhul-city.ps/site/index.php/2010-01-10-07-53-47 [18.08.2016].

¹⁹ *Halhul Town Profile*, The Applied Research Institute – Jerusalem, Jerusalem 2009, s. 6. Inni nazwę Halhul rozumieją jako ‘drżenie’ (z zimna lub strachu).

²⁰ ‘Alī Ibn Abī Bkr Ḥarawī (zm. 1215).

pielgrzymowania..²¹ Notatka ta pozwala przypuszczać, że grób (*qabr*²²) przypisywany Jonaszowi istniał w tym miejscu zanim pojawił się tutaj meczet. Odwrotnie niż np. cenotaf Mojżesza w pobliżu Jerycha (Nabi Musa). Nie można wprowadzić całkowicie wykluczyć możliwości, że pamięć o proroku Jonaszu trwała tutaj jeszcze przed okresem wypraw krzyżowych, ale z drugiej strony nie wskazują na to żadne przesłanki.

O wybudowaniu w tym miejscu minaretu w 1226 (AH 623) pisze z kolei Mudżir al-Din²³. Przy okazji wspomina, że Matatiasz, ojciec proroka Jonasza, pochowany jest w pobliskim Bait Amur²⁴.

Data wybudowania meczetu w Halhulu pozostaje tajemnicą. Mógł on istnieć w tym miejscu jeszcze przed 1226, ale równie dobrze mógł zostać wybudowany znacznie później. Niektórzy podróżnicy dostrzegali w nim podobieństwo do kościoła, co mogłoby świadczyć o jego chrześcijańskich korzeniach. Należy tutaj jednak wyraźnie zaznaczyć, że były to wyłącznie wrażenia nie poparte żadnymi dowodami²⁵. Wybudowany tutaj ostatecznie meczet wraz z minaretem był w późniejszych czasach wielokrotnie przebudowywany i odnawiany²⁶. Wydaje się prawdopodobne, że mury bezpośrednio otaczające cenotaf Jonasza, przynajmniej w jakiejś części, stanowią pozostałość tej właśnie, najstarszej budowli. Dobudowana do niej część stanowiąca salę modlitewną, wydaje się budowlą z okresu otomańskiego, powstałą pomiędzy 1735, kiedy to miejsce odwiedził mufti Jerozolimy Muhammad bin Muhammad al-Khalili, a wizytą w tym miejscu Edwarda Robinsona w 1838.

O licznych pielgrzymkach do Halhulu wspomina, odwiedzający to miejsce kilkakrotnie (ostatni raz w 1344), Al-‘Umarī²⁷. Pisze on m.in. o kopule przykrywającej grobowiec Jonasza²⁸. Istnienie w tym miejscu meczetu proroka Jonasza odnotował także wybitny uczony arabski z Damaszku, szejk Abdul-Ghani al-Nabulusi²⁹, który odwiedził Halhul w 1689–90 (1101 AH): „dotarliśmy do wioski Halhul, aby odwiedzić Proroka Yunusa,

²¹ ‘Alī Ibn Abī Bkr Harawī, *Guide des...*, op. cit., 70 [29]. Krytyka różnych wydań relacji Al-Harawiego patrz: Shemuel Tamari, *The Nabi Yunus Masjid in Halhul (Judea): an investigation of the prophet Yonah cult in Islam*, „Annali”, Istituto Universitario Orientale, 1984, t. 44 nr 3, s. 386.

²² S. Tamari sugeruje, że wyrażenie użyte przez Al-Harawiego może oznaczać nie grób, ale cmentarz. Patrz: S. Tamari, op. cit., s. 392. Faktem jest, że wokół grobów muzułmańskich świętych lub proroków tworzyły się z czasem cmentarze.

²³ Mğīd al-Dīn (1456–1522). Należy tutaj podkreślić, że relacja Mudżir al-Dina nie musi jednoznacznie świadczyć o istnieniu w tym miejscu meczetu w 1226.

²⁴ Mğīd al-Dīn, *Aws aġlīl*, Cairo 1283 (AD 1866), s. 142 (za: G. Le Strange, op.cit., s. 447n.).

²⁵ Patrz: Johann Nepomuk Sepp, *Neue hochwichtige Entdeckungen auf der zweiten Palästinafahrt*, Huttler, München 1896, t. II, s. 200 oraz Andreas Evaristus Mader, *Altchristlichen Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudaä*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1918, s. 37.

²⁶ Yusuf al-Natsheh, *Mosque of Nabi Yunus (Prophet Jonah)*, in: *Discover Islamic Art*, Museum With No Frontiers, www.discoverislaamicart.org/database_item.php?id=monument;ISL;pa;Mon01;12;en [17.08.2016]. Patrz także: Mahmoud Hawari, Yusuf Natsheh, Nazmi Al-Ju’beh, *Pilgrimage, Sciences and Sufism: Islamic Art in the West Bank and Gaza*, seria Islamic Art in the Mediterranean, Museum With No Frontiers 2014, s. 194n.; S. Tamari, op. cit., s. 373–397.

²⁷ Šihāb al-Dīn Abū al-‘Abās Aḥmad bn Faḍl Allāh al-‘Umarī (zm. 1349). Augustin Sébastien Marmardji, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, J. Gabalda et Cie, Paris 1951, s. 57.

²⁸ Patrz: Al-‘Umarī, *Masālik al-Abṣār fi Mamālik al-Amṣār*, Aḥmad Zakī Bāṣā, Al-Qāhira 1924, t. I, s. 176. Rzecz o tyle zastanawiająca, że w najstarszych zachowanych fragmentach obecnego meczetu wokół grobu proroka nie ma nawet śladu konstrukcji mogących podtrzymywać kiedyś kopułę.

²⁹ ‘Abd al-Ġnī al-Nablsī (1641–1731).

niech pokój będzie z nim, syna Mattaja, i zobaczyliśmy tam meczet i minaret i jego sanktuarium. Tak jak mówił Harawi w Halhulu, jest grób Yunusa³⁰.

O istnieniu meczetu Jonasza w Halhulu wspomina także Odoryk (1320)³¹ oraz odwiedzający te tereny w podobnym okresie Ibn-Battuta (1304–1377)³².

W 1841 r. Edward Robinson donosi o „zrujnowanym meczecie zwanym Nabi Yunas, który wygląda raczej jak wiejski kościół z Nowej Anglii”³³. W 1847 r. John Wilson wspomina wizytę w tym miejscu zupełnie inaczej: „Halhul [...] gdzie znajduje się meczet i ruiny [...] jest celem żydowskich pielgrzymek i znane jest jako miejsce pochówku [proroka] Gada Widzącego”³⁴. W 11 lat po swoim pierwszym raporcie E. Robinson dodaje w 1852, że w Halhulu znajduje się stary meczet w złej kondycji, a obok niego wznosi się wysoki minaret, z którego można dostrzec okoliczne wioski. Meczet ten wydał mu się przerobionym kościołem, ale przyznaje, że nie ma na to dowodów. Do środka nie został wpuszczony³⁵. O zakazie wstępu do meczetu wspomina także francuski podróżnik Victor Guérin, który odwiedził Halhul w 1863. Obok innych osobliwości tej wówczas niewielkiej osady wymienia także meczet proroka Jonasza, który według mieszkańców miał kryć sarkofag ze szczątkami proroka³⁶.

Ciekawa zmiana następuje w opisie Condera i Kitchenera z 1874 (czyli 22 lata po wizycie E. Robinsona), którzy meczet w Halhulu określają jako: „budowlę nowoczesną, wzniesioną na skalnej platformie, która wydaje się być sztucznie podwyższona”. Wspominają oni także ślady mozaikowej posadzki kościoła widoczne na jednym z podwórek w Halhulu oraz liczne groby w samym miasteczku oraz jego okolicy³⁷.

Reasumując o grobie Jonasza w wiosce Halhul wspomina się od roku 1173 (Al-Harawi). O budowie minaretu w 1226 wspomina Mudżir al-Din. Kolejne wzmianki o dokonanej rozbudowie lub przebudowie tego miejsca pochodzą z lat 1689 (Al-Nabulusi) i 1841 (E. Robinson). Zachowały się także dwie późniejsze inskrypcje świadczące o przebudowie meczetu. Pierwsza z 1938, druga z 1974.

³⁰ Wg rysu historycznego miasta na oficjalnej stronie Halhulu: www.halhul-city.ps/site/index.php/2010-01-11-06-02-14 [31.01.2017].

³¹ Patrz: J.C.M. Laurent (red.), *Peregrinatores Medii Aevi Quattuor*, Leipzig 1864, s. 154, cap. XLIV.

³² Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa. 1325–1354*, tłum. S. Lee, Psychology Press, London 1829, s. 20.

³³ Edward Robinson, *Biblical researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea. A journal of travels in the year 1838*, Crocker, Boston 1941, t. I, s. 319.

³⁴ John Wilson, *Lands of the Bible*, William Whyte and Co., Edinburgh 1847, t. 1, s. 384. O grobie Gada jako pierwszy wspomina w XIV w. żydowski pielgrzym Isaac Chilo (por. 1Sm 22,5; 2Sm 24,11n). Tradycja ta była podtrzymywana przez miejscową gminę żydowską, o istnieniu której w miejscowości Halhul wspomina jeszcze w 1333 r. żydowski podróżnik Izaak Hilu z Aragonii. Patrz: Julius [Juda] David Eisenstein (wyd.), *A Compendium, of Jewish Travels*, Y.D. Aizenshtajn, New York 1926, s. 73.

³⁵ E. Robinson, op. cit., s. 281.

³⁶ V. Guérin, op. cit., s. 284n.

³⁷ Claude Reignier Conder, Horatio Herbert Kitchener i in., *The survey of western Palestine: memoirs of the topography, orography, hydrography, and archaeology*, Committee of the Palestine Exploration Fund, London 1881, t. 3, s. 329n. Patrz: Claudine Dauphin, *La Palestine byzantine, Peuplement et Populations*, BAR International Series 726 (po francusku), tom III: Catalogue, British Archaeological Reports, Oxford 1998, s. 937.

Swój obecny kształt meczet przybrał w okresie pomiędzy połową XIX w. (po wizycie E. Robinsona) a latami 1974–79³⁸, zawiera jednak elementy poprzednich meczetów, z meczetem z okresu Ajjubidów włącznie. Cenotaf proroka Jonasza znajduje się pod poziomem głównym. Dotarcie do niego możliwe jest jedynie z jego wnętrza. Poziom dolny, na planie kwadratu, otoczony jest z trzech stron portykami, z których każdy podtrzymywany jest przez trzy podpory dające początek sklepieniu krzyżowemu. W portykach znajdują się okna umożliwiające zajrzenie do krypty grobowej zwieńczonej sklepieniem kolebkowym. Sam cenotaf proroka Jonasza przykryty jest zgodnie ze zwyczajem zielonym materiałem³⁹. Imię proroka wyszyte jest na tkanym kilimie jedwabnym (*kiswa*)⁴⁰ zawieszonym nad oknem zachodnim. Grobowiec proroka to konstrukcja drewniana zawierająca komorę grobową w krypcie pod meczetem. Do grobowca nie ma dostępu ani dla zwiedzających ani dla pielgrzymów.

Grób proroka nie jest skierowany jak to jest w zwyczaju w tego typu muzułmańskich sanktuariach grobowych w stronę *qibli*, ale na południowy-zachód. Niektórzy wywodzą stąd wniosek, że sam grobowiec pochodzi jeszcze z okresu przedmuzułmańskiego, podobnie zresztą jak kilka innych grobów odnalezionych w tym miejscu podczas różnych prac budowlanych.

Miejsce to słynie wśród miejscowej ludności z cudów i stanowi centrum życia religijnego i kulturalnego w okolicy. Stanowi jednak także jeden z bardzo wielu punktów zapalnych w relacjach z ortodoksyjnymi żydami wspieranymi przez władze Izraela. 28 lutego 2012 doszło do profanacji meczetu oraz zamieszek ortodoksów i policji z miejscową ludnością. Według relacji lokalnego imama co chwila dochodzi w tym miejscu do prowokacji i nacisków⁴¹. Być może jest to jeden z powodów, dla których mieszkańcy galilejskiego Maszhadu pożegnali się z prorokiem Jonaszem.

MOSUL/NINIWA

Trzecie i najśłynniejsze sanktuarium proroka Jonasza, znajdowało się jeszcze dwa lata temu na przedmieściach Mosulu, na tellu przykrywającym ruiny starożytnej Niniwy. To właśnie tutaj, w murach wczesnochrześcijańskiego kościoła pochowano wschodnio-syryjskiego patriarchę Henaniszio I (koniec VII w.). Najprawdopodobniej to właśnie otoczony wciąż grób patriarchy stał się z czasem załącznikiem legendy o pochowaniu w tym miejscu proroka Jonasza⁴², na wzgórzu, na którym kiedyś stać miała pogańska świątynia zburzona

³⁸ Obecnie meczet może pomieścić nawet 5000 wiernych (populacja Halhulu w 2007 to ok. 22.500 mieszkańców).

³⁹ Jedną z takich narzut na cenotaf ufundował sultan Inal (1453–1460) – Moshe Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, t. 5: H-I, Brill, Leiden 2013, s. 181.

⁴⁰ Styl wykonania tkaniny pozwala datować ją na późny okres otomański (okres panowania sultana Abd al-Hamida?). Porównaj podobne kilimy w sanktuarium w Hebronie (Yusuf al-Natsheh, op. cit. [dostęp 17.08.2016]).

⁴¹ Patrz np. relację: www.maskawaih.com/v3/blog/2013/02/28/what-was-jerusalem-worth/comment-page-1 [23.09.2016].

⁴² Tak np. Archdale King, *The Rites of Eastern Christendom*, t. 2, Gorgias Press, Rom 1948, s. 301; Christoph Baumer, *The Church of the East*, I.B. Tauris, London 2006 i wielu innych. Wprawdzie nie mamy żadnego dowodu na kult Jonasza w samym kościółku na wzgórzu jego imienia w Mosulu, ale kult Jonasza wśród miejscowych chrześcijan niewątpliwie istniał już wówczas i trwa do dzisiaj. Jednym z jej przejawów jest bardzo ściśle przestrzegany tzw. „Post Niniwitów” (Ba’ūtā al-Ninwāyé = błaganie Niniwitów), znany także jako „Post Jonasza”.

pod wpływem nauk proroka⁴³. Mimo, że muzułmanie zajęli te tereny w 637 r., miejsce to pozostawało w rękach chrześcijan jeszcze w drugiej połowie IX w. o czym świadczy notatka o jego remoncie na rozkaz nestoriańskiego patriarchy Sargisa (860–872)⁴⁴. W sto lat później miejsce to funkcjonowało jako meczet i to „meczet Jonasza”, jak nazywa go jerozolimski podróżnik i geograf Al-Mukaddasi (zm. 988). Niewykluczone, że kult (grobu) Jonasza w tym miejscu datować możemy jeszcze na okres przedmuzułmański. Hipotezę taką wysunął Muhammad Amin al-Khatib al-‘Umari (zm. 1788)⁴⁵. Według niego „grobowiec zwieńczony kopułą znajdował się w kościele wewnątrz góry (na której zbudowana jest Niniwa)”. Jest to jednak tekst bardzo późny. Nie można natomiast wykluczyć, że przynajmniej przez jakiś czas w tym samym miejscu funkcjonowały kościół i meczet równolegle⁴⁶.

Al-Mukaddasi pisze:

Na przedmieściach Mosulu jest meczet Jonasza i inne miejsca związane z jego historią. Niedaleko starej Niniwy znajduje się Wzgórze Skruchy (Tallu-Taubah), na którego szczycie znajduje się meczet, a także domy dla pobożnych. [Wszystko] to zostało zbudowane przez Dżamilę córkę Nasira al-Dawli⁴⁷, która je bogato uposażyła. Mówi się, że siedem wizyt w tym miejscu, odpowiada pielgrzymce do Mekki. Nawiedza się je w czwartkowe wieczory. Jest to miejsce, gdzie udali się ludzie [nawróceni przez] Jonasza, kiedy spodziewali się kary Bożej. W odległości niecałych 3 km od tego miejsca znajduje się Źródło Jonasza⁴⁸.

Nieco dokładniejszy opis samego meczetu pozostawił arabski podróżnik i geograf Ibn Battuta (1304–1377)⁴⁹:

Na wzgórzu jest duży budynek z wieloma pokojami i salami, miejscami do ablucji i fontannami, i wszystko to zamknięte jest przez jedne drzwi. W środku budynku jest pomieszczenie, nad którym rozciągnięty jest jedwabny baldachim oraz drzwi ozdobione szlachetnymi kamieniami. Mówi się, że jest to miejsce, gdzie mieszkał Jonasz oraz że mihrab ze świątyni w tym budynku, to miejsce gdzie przeważnie się modlił.

⁴³ Tak twierdzi np. Jakut al-Hamawi (1179–1229, w Mosulu 1214), patrz: Al-Mukaddasi, *Ahsan-t-tagasim Fima Rifati-l-aqalim Al-muqaddasi (The Best Divisions for Knowledge of the Regions by Al-Muqaddasi)*, przeł. i wyd. G.S.A. Ranking i R.F. Azoo, Asiatic Society, Calcutta 1897, 236, przypis 1 oraz: Obay Sa’id Al-Dewachi, *Ġwam’ al-Mwṣl fī Mḥtlf al-’ṣwr*, Mosul 2012, s. 94nn.

⁴⁴ John Walker, *Nineveh*, w: Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, Lucas Van Rompay (red.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, Rom 2011, s. 309n.; Ernest Alfred Wallis Budge, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga*, t. 1, K. Paul Trench, London 1893, s. cii–cii.

⁴⁵ *Manhal al-Awlija’ wa-Mashrab al-Asfiya’ fī Dhikr Sādāt al-Mawṣil al-Ḥadbā’*, manuskrypt Berlin 9801, fol. 7AB.

⁴⁶ M. Streck uważa, że kościół pełnił swoją funkcję aż do końca okresu kalifatu, a całkowicie przejęty został przez muzułmanów dopiero za panowania Mongołów. Patrz: Michael P. Streck, *Nineveh*, w: M. Thomas Houtsma et al. (red.), *E.J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam (1913–1936)*, t. 1, Brill, Leiden 1960, s. 170.

⁴⁷ Drugi hamanidzki emir Mosulu w latach 314–356 AH (czyli 927–967 AD). Po swojej śmierci ok. 358 AH (969 AD) został pochowany na Wzgórzu Skruchy.

⁴⁸ Al-Mukaddasi, op. cit., s. 236n. Al-Mukaddasi wspomina także o drugim meczecie Jonasza przy źródle niedaleko Balad (op. cit., s. 237). Niemal identyczną notatkę znajdujemy w relacji Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, przeł. R.J.C. Broadhurst, A.P.H. Publishing, London 1952, s. 236.

⁴⁹ Ibn Battuta, op. cit., 135nn. Cyt. za: Ernest Alfred Wallis Budge, *By Nile and Tigris*, Murray, London 1920, t. 2, s. 32.

Pierwsza wzmianka o grobie Jonasza w tym miejscu (nie ogólnie o jego kulcie) pochodzi dopiero z roku 767 AH, czyli 1365 kalendarza chrześcijańskiego. Jej autorem jest Dżalal al-Din Ibrahim al-Khtny⁵⁰. Napisał on, że przy okazji renowacji meczetu odnalazł grób proroka Jonasza nad którym kazał wybudować sarkofag oraz kopułę⁵¹.

Kolejne, coraz liczniejsze opisy meczetu Jonasza w pobliżu Mosulu, pochodzą od podróżników i badaczy europejskich. Trzeba jednak podkreślić, że wprawdzie zauważają oni meczet, ale zainteresowani są przede wszystkim ukrytymi pod nim skarbami Niniwy⁵². Mimo to otrzymujemy od nich dość pobieżne, ale ciekawe opisy tego miejsca. Pierwszy z nich pochodzi od Taverniera (1605–1689), który wspomina, że w okolicy Mosulu jest meczet, gdzie, według miejscowej ludności, został pochowany prorok Jonasz:

[...] a tak bardzo czczą oni to miejsce, że nie pozwalają chrześcijanom, aby do niego wchodzili, chyba że prywatnie i za pieniądze. W ten sposób udało mi się tam wejść z dwoma kapucynami, choć najpierw nakazano nam zdjąć buty. W środku meczetu znajdował się grobowiec nakryty perską tkaniną z jedwabiu i srebra. Na jego narożnikach stały wielkie miedziane lichtarze ze świecami, po bokach zwisały z sufitu lampy i muszle⁵³.

Odmienne od pozostałych opisuje to sanktuarium siostra George’a Percy Badgera (odwiedzająca to miejsce razem z bratem w latach 1842–44):

W środku [tej sali] stoi skrzynia czy trumna, mierząca 10 na 5 stóp i wysoka na 5 stóp. Od strony południowej umieszczony jest na niej ogromny turban wykonany z najkosztowniejszych jedwabi i szali. Sama trumna także pokryta jest kosztownymi tkaninami i otoczona jest poręczami zwieńczonymi wielkimi srebrnymi gałkami, na których, podobnie jak na ścianach wokoło, powieszone jest mnóstwo haftowanych ręczników i jedwabnych strojów do kąpeli. Ściany ozdobione są także lustrami, kolorową ceramiką i sentencjami z Koranu wykaligrafowanymi w kwiecistym stylu arabskim. W jednym z rogów znajduje się pozłacany dzban i misa, kula francuskiego mydła, grzebień i nożyczki dla proroka Jonasza, który, jak mocno wierzą muzułmanie, wstaje z grobu w godzinach modlitwy i dokonuje ablucji zgodnie ze szczegółowymi wskazaniem ich prawa. Sami muzułmanie zasadniczo uważają sam grób za przedmiot nazbyt święty, żeby się do niego zbliżyć i w większości zadawałają się spoglądaniem na niego poprzez zakratowane okno w ścianie meczetu⁵⁴.

⁵⁰ Ġlāl al-Dīn Abrahīm al-Ḥṭnī (zm. 1365 AD).

⁵¹ Oryginał manuskryptu Ġlāl al-Dīn Abrahīm al-Ḥṭnī znajduje się w Stambule. Świadczenia o istnieniu sanktuarium proroka Jonasza przed zdobyciem Mosulu przez Tamerlena patrz rękopisy: T.Ḥ. Al-ṣmrī: *Al-Tar al-ġila fi Hwadī al-Ardīa* oraz *Mnhl al-awliā* w *Mšrb al-asfī* fi *Dkr Sadat al-Mwsl al-Hdba*, znalezione w bibliotece Mḥmwīd T.B. al-Ġlīlī w Mosulu.

⁵² Claudius James Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan, and on the site of Ancient Nineveh*, t. 2, James Duncan, London 1836, s. 30–33 oraz George Percy Badger, *The Nestorians and their rituals*, t. I, Joseph Masters, London 1952, s. 85.

⁵³ Jean-Baptist Tavernier, *Collections of Travels through Turkey into Persia, and the East-Indies*, Moses Pitt, London 1684, s. 71. Kolejne opisy lub notatki dotyczące meczetu Jonasza w Mosulu pochodzą z połowy XVIII w. Patrz: D. Lanza, *Al-Mwsl fi al-Ġil al-Tamīn Ašr* („Mosul in the Eighteenth Century”), przeł./wyd. R. Bidāwīd, Mosul 1951, s. 18n. Przy okazji można wspomnieć, że przy meczecie funkcjonowała w tym czasie, słynna później szkoła, o której wspomina przytaczany już Ġlāl al-Dīn Abrahīm al-Ḥṭnī (zm. 1365).

⁵⁴ G.P. Badger, op. cit., s. 85n.

Powyższy opis meczetu uzupełnia Badger informacją o wspomnianym już na wstępie patriarche „Hnan Yeshua” (ok. 686 r. AC), który wg XIV-wiecznej relacji Bar Saliby (lub Ibn Sleewa) rezydował w konwencie proroka Jonasza⁵⁵. Kiedy patriarcha zmarł został tam pochowany w hebanowej trumnie. Trumnę tę miano otworzyć 650 lat później, a ciało patriarchy miało się zachować w stanie nietkniętym, tak jakby ledwie spał. Bar Saliba (zm. ok. 1340) miał to wszystko widzieć na własne oczy i jak twierdzi, jeśli ktoś nie wierzy, sam może się naocznie przekonać o prawdzie jego słów⁵⁶.

Odwiedzający to miejsce Austen Henry Layard i wielu innych chciało meczet Jonasza po prostu zburzyć⁵⁷. William Ainger Wigram pisze w swoich wspomnieniach:

można tylko zgrzytać zębami z zawiści i gniewu, jeśli uświadomimy sobie, że ulubiony pałac Esarhaddona znajduje się pod tym miejscem. Pałac króla, którego mniejsza rezydencja kryła najwspanialsze z dotychczas znanych, skarby sztuki asyryjskiej. I te jego arcydzieła nie mogą być odkryte, z powodu meczetu Nebi Yunus (czyli Nabi Junis, uwaga red.).

Nieco dalej Wigram podaje informacje dotyczące historii sanktuarium:

Meczet jest w rzeczywistości starym kościołem nestoriańskim, który był katedrą w czasach kiedy istniał niezależny patriarchat w Mosulu. W sarkofagu pochowany jest Jan Kulawy⁵⁸, zacytowany patriarcha z XIII w., który teraz otrzymuje pośmiertną rekompensatę za trudy życia, jako żydowski prorok i muzułmański święty. Czcigodny Jan Kulawy był za życia przyjacielem wiedzy i nauki, jakąż musi być dla tego starego człowieka męczarnią myśl, że jego ciało stało się przeszkodą dla obu⁵⁹.

Z czasem do opisów meczetu wkrada się coraz więcej szczegółów. Np. Harry Charles Luke pisze: „nie więcej prawdziwe niż ciało Jonasza są pozostałości po jego wielorybie, które wiszą nad grobowcem [...] składają się na nie trzy fragmenty „miecza” (jeśli jest to właściwe określenie) miecznika, pokazywane tutaj jako pozostałości szkieletu cierpiącego na mdłości monstrum”⁶⁰. W międzyczasie szczątki te zaginęły (albo H.C. Luke przekazał nieprawdziwą wiadomość). Przez jakiś czas pokazywano pielgrzymom ząb wieloryba,

⁵⁵ Ibidem, s. 401.

⁵⁶ Suleiman Saigh, *History of the Iraqi City of Mosul*, t. 3, Gorgias Press LLC, Piscataway 2008, s. 89.

⁵⁷ Austen Henry Layard, *Discoveries in Nineveh and Babylon*, Putnam, New York 1853, s. 596–598. Michael Streck (dwie wizyty w latach 1927–1928), Helmuth von Moltke i Jean-Michele Fiey zgodnie uważają, że w murach meczetu Jonasza znajdują się groby nestoriańskich świętych Mar Jonan i Mar Yeszuzeka, a także patriarchy Henanisz I, a cenotaf Jonasza jest najprawdopodobniej grobowcem jednej z tych osób. Hipotezę tę podtrzymuje także Helmuth von Moltke, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*, E.S. Mittler, Berlin 1873, s. 240; Jean-Michele Fiey, *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Beyrouth 1959, s. 33.

⁵⁸ Prawdopodobnie ma on na myśli patriarchę Henanisz I (Kulawego) z VII w.

⁵⁹ William Ainger Wigram, *The Cradle of Mankind; Life in Eastern Kurdistan*, A&C Black, London 1922, s. 84n.

⁶⁰ Ibn Battuta, op. cit., t. IV, s. 135. Patrz: Harry Charles Luke, *Mosul and its Minorities*, Gorgias Press, London 1925, s. 34n.

ale potem zaginął i on. W 2008 roku Armia Amerykańska przekazała miejscowemu imamowi replikę zęba kaszalota⁶¹.

W relacjach niemal wszystkich podróżników europejskich pojawia się uwaga o zakazie wchodzenia do tego miejsca przez chrześcijan (oraz żydów). Zakaz taki odnotowywany jest jeszcze na początku XX w.⁶², co ciekawe z tego samego okresu pochodzi notatka Budge'a informująca, że wbrew tradycji muzułmańskiej, miejscowi chrześcijanie wierzą, że prorok Jonasza zmarł i został pochowany w Palestynie⁶³.

Po II wojnie światowej okolice Nabi Junis badane było przez irackich archeologów Mohammeda Ali Mustafę, Tariqę Madhloomę, Manhalma Jabr, w roku 1954 Fuada Safara i Muhammada Ali Mustafę, w latach 1987–1990 Dawida Stronacha (University of California at Berkeley). Wszystkie one jednak dotyczyły pozostałości asyryjskich w tym miejscu.

24 lipca 2014 bojownicy ISIS spełnili marzenie Layarda oraz wielu innych asyriologów. Najpierw nakazali wszystkim modlącym się w meczecie Nabi Junis opuszczenie sanktuarium, potem przez godzinę układali ładunki wybuchowe, a następnie je zdetonowali. Siła wybuchu zniszczyła niemal cały, odbudowany i pięknie zagospodarowany w czasach Saddama Husajna kompleks sanktuarium. Ciężkie maszyny budowlane usunęły w ciągu kolejnych dni pozostałości po eksplozji.

Niewykluczone, że także to wydarzenie wpłynęło na postawę mieszkańców Maszhadu, skłaniając ich do wyparcia się pamięci o grobowcu proroka Jonasza. W jego lokalizację w tej miejscowości wierzone przez ponad 1600 lat od czasów św. Hieronima, łącząc miejsce pochówku proroka z miejscem jego narodzin, biblijnym Gat-Hefer. Trudno się jednak dziwić mieszkańcom niewielkiego palestyńskiego miasteczka, którzy nawet bez dodatkowych zatargów z ortodoksyjnymi żydami (patrz Halhul), na co dzień muszą borykać się z niemałymi problemami ludności palestyńskiej zamieszkałej na terenie Izraela. Z drugiej strony, z Galilei jest niedaleko do Syrii, gdzie od paru lat zainspirowani ideami wahabizmu bojownicy ISIS masowo niszczą naruszające w ich przekonaniu zakaz bałwochwaltwa grobowce i meczety zbudowane nad grobami ważnych dla islamu postaci. Agresywne reakcje na poszukujących śladów grobu Jonasza w Maszhadzie wynikają prawdopodobnie nie tylko ze zwykłych ludzkich obaw, ale paradoksalnie, także z troski o największy skarb miasteczka – grób Jonasza.

BIBLIOGRAFIA

- ‘Alī Ibn Abī Bakr Harawī (zm. AD 1215), *Guide des lieux de pèlerinage (Al-Ishārāt ilā Ma’rifat Al-Ziyārāt)*, tłum. i wyd.: Janine Sourdel-Thomine, Institut Français de Damas, Damas 1957.
Al-Dewachi Obay Sa’id, *Ġwam‘ al-Mwsl fī Mḥltf al-‘šwr*, Mosul 2012.
Al-‘mrī T.Ḥ., *Al-Ṭar al-ġlīlā fī Ḥwadṯ al-Ardīa* – manuskrypt w bibliotece Mḥmwd T.B. al-Ġlīlī w Mosulu.
Al-‘mrī T.Ḥ., *Mnhl al-awlīa’ w Mšrb al-asfī’ fī Dkr Sadat al-Mwsl al-Ḥdba* – manuskrypt w bibliotece Mḥmwd T.B. al-Ġlīlī w Mosulu.

⁶¹ gatesofnineveh.wordpress.com/2014/07/11/what-is-the-tomb-of-the-prophet-jonah/ [24.08.2015]. Przekazanie miało miejsce 30.11.2008.

⁶² O mniejszych lub większych problemach z wejściem do meczetu Nabi Junis dla nie-muzułmanów dowiadujemy się z różnych relacji aż do połowy XX w. Mimo utrudnień wielu badaczom udało się wejść do środka (patrz relacje: Tavernier, Moltke, siostra Badgera, Layard, Hyvernat i Müller-Simonis, Streck i in.).

⁶³ E.A.W. Budge, *By Nile and Tigris*, op. cit., t. 2, s. 35n.

- Al-Mukaddasi, *Ahsanu-t-tagasim Fima Rifati-l-aqalim Al-muqaddasi (The Best Divisions for Knowledge of the Regions by Al-Muqaddasi)*, przeł. i wyd. G.S.A. Ranking i R.F. Azoo, Asiatic Society, Calcutta 1897.
- Al-Natsheh Yusuf, *Mosque of Nabi Yunus (Prophet Jonah)*, w: *Discover Islamic Art*, Museum With No Frontiers, www.discoverislamicart.org/database_item.php?id=monument;ISL;pa;Mon01;12;en
- Albright William Foxwell, *New Israelite and Pre-Israelite Sites: The Spring Trip of 1929*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 35 (Oct., 1929), s. 1–14.
- Avi-Yonah Michael, *Map of the Roman Palestine*, Government of Palestine, London–Oxford 1940.
- Badger George Percy, *The Nestorians and Their Rituals*, t. I, Joseph Masters, London 1952.
- Baumer Christoph, *The Church of the East*, I.B. Tauris, London 2006.
- Benjamin z Tudeli, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, tłum. A. Asher, New York 1907, t. 1 www.sacred-texts.com/jud/mhl/mhl20.htm.
- Budge Ernest Alfred Wallis, *By Nile and Tigris*, t. 2, Murray, London 1920.
- Budge Ernest Alfred Wallis, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga*, t. 1, K. Paul Trench, London 1893.
- Carmoly Eliakim, *Itinéraires de la Terre Sainte des XIIIe, XIVe, XVe, XVIe et XVIIe siècle, traduits de l'hébreu, et accompagnés de tables, de cartes et d'éclaircissements*, A. Vandale, Bruxelles 1847.
- Conder Claude Reignier, Kitchener, Horatio Herbert (et al.), *The Survey of Western Palestine: Memoirs of the Topography, Orthography, Hydrography, and Archaeology*, t. 3, Committee of the Palestine Exploration Fund, London 1881.
- Dapper Olfert, *Exoticus Curiosus Das ist, des viel-belesenen Hn. Odoardi Dapperi Africa- America- und Asiatische Curiositäten, So in den Drey Haupt-Theilen der Welt verwundernd vorkommen*, „Palaestinae oder gelobten Lande, Galilaea, Judaea und Idumaea”, t. 2 „Asia”, Rohrlach, Frankfurt–Leipzig 1718.
- Dauphin Claudine, *La Palestine byzantine, Peuplement et Populations*, BAR International Series 726 (po francusku), t. 3: „Catalogue”, British Archaeological Reports, Oxford 1998.
- Doubdan Jean, *Le voyage de la Terre-sainte*, Clousier, Paris 1657.
- Ecclesiastes Rabbah* (Kohélet Rabbah), www.sefaria.org/Kohélet_Rabbah?lang=bi.
- Eisenstein Julius [Juda] David (wyd.), *A Compendium of Jewish Travels*, Y.D. Aizenshtain, New York 1926.
- Fiey Jean-Michele, *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Beyrouth 1959.
- Genesis Rabba* (B'reshit Rabba), Translated into English with Notes, Glossary and Indices under the editorship of Rabbi Dr. H. Freedman, B.A., Ph.D. and Maurice Simon, M.A., Stephen Austin and Sons, LTD., The Soncino Press, London 1939.
- Guérin, Victor, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, Imprimé par autorisation de l'empereur à l'Impr. impériale, Paris 1869, 1880.
- Hawari, M. (et al.), *Pilgrimage, Sciences and Sufism: Islamic Art in the West Bank and Gaza*, Museum With No Frontiers 2014.
- Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa. 1325–1354*, tłum. S. Lee, Psychology Press, London 1829.
- Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-Aḥṣār fī Mamālik al-Amṣār*, t. I, al-Qāhira 1924.
- Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, przeł. R.J.C. Broadhurst, A.P.H. Publishing, London 1952.
- Ish-Shalom Mordechai, *Qivrey Avōt: le-Heqer Mesorot ha-Qevarim ha-Ivriyyim be-'Ereṣ Yisra'el*, Jerusalem 1948.
- King Archdale, *The Rites of Eastern Christendom*, t. 2, Gorgias Press, Rom 1948.
- Lanza D., *Al-Mwṣl fī al-Ġīl al-Ṭamn Aṣr*, R. Bidāwid (przeł./wyd.), Mosul 1951.
- Laurent J.C.M. (wyd.), *Peregrinatores Medii Aevi Quattuor*, Leipzig 1864.
- Layard Austen Henry, *Discoveries in Nineveh and Babylon*, Putnam, New York 1853.
- Le Strange Guy, *Palestine under the Moslems; a Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500. Translated from the Works of the Mediaeval Arab Geographers*, A.P. Watt, London 1890.
- Luke Harry Charles, *Mosul and its Minorities*, Gorgias Press, London 1925.
- Mader Andreas Evaristus, *Altchristlichen Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudaä*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1918.

- Marmardji Augustin Sébastien, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, J. Gabalda et Cie, Paris 1951.
- Miszna, traktaty: *P. Kil'ayim*, *P. Ketubot*, *P. Shevi'it*.
- Moltke von Helmuth, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*, E.S. Mittler, Berlin 1873.
- Muhammad Amin al-Khatib al-'Umari, *Manhal al-Awlijā' wa-Mashrab al-Asfiyā' fi Dhikr Sādāt al-Mawṣil al-Ḥadbā'*, manuskrypt Berlin 9801, fol. 7AB.
- Nasir-I-Khusrau, *Diary of a Journey Through Syria and Palestine*, G. Le Strange (przel.), The Palestine Pilgrims' Text Society, t. 4, 1888.
- Reed Jonathan L., *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Trinity Press International, Harrisburg 2002.
- Rich Claudius James, *Narrative of a Residence in Koordistan, and on the site of Ancient Nineveh*, t. 2, James Duncan, London 1836.
- Robinson Edward, *Later Biblical Researches in Palestine and the Adjacent Regions*, Crocker, Boston 1856.
- Saigh Suleiman, *History of the Iraqi City of Mosul*, t. 3, Gorgias Press LLC, Piscataway 2008.
- Schwarz Joseph Rabbi, *Descriptive Geography and Brief Historical Sketch of Palestine*, A. Hart, Philadelphia 1850.
- Sepp Johann Nepomuk, *Neue hochwichtige Entdeckungen auf der zweiten Palästinafahrt*, t. 2, Hutter, München 1896.
- Sharon Moshe, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, t. 5: H–I, Brill, Leiden 2013.
- Streck Michael P., *Nineveh*, w: M. Thomas Houtsma et al. (red.), *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam* (1913–1936), t. 1, Brill, Leiden 1960.
- Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza* (*Commentarius in Ionam*, tłum. L. Gładyszewski), Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- Tamari Shemuel, *The Nabi Yunus Masjid in Halhul (Judea): an Investigation of the Prophet Yonah Cult in Islam*, „Annali”, Istituto Universitario Orientale, 1984, 44,3, s. 373-397.
- Tavernier Jean-Baptist, *Collections of Travels through Turkey into Persia, and the East-Indies*, Moses Pitt, London 1684.
- Walker John, *Nineveh*, w: Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, Lucas Van Rompay (red.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, London 2011.
- Wigram William, Ainger, *The Cradle of Mankind; Life in Eastern Kurdistan*, A&C Black, London 1922.
- Wilson John, *Lands of the Bible*, t. 1, William Whyte and Co., Edinburgh 1847.
- Zvi Gal, *Lower Galilee during the Iron Age*, Eisenbrauns, Winona Lake 1992.

Źródła internetowe

- gatesofnineveh.wordpress.com/2014/07/11/what-is-the-tomb-of-the-prophet-jonah/
- hasło *Mashhad (Israel)*: [ar.wikipedia.org/wiki/المشهد_\(قريّة\)](http://ar.wikipedia.org/wiki/المشهد_(قريّة))
- www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=2109&mag_id=119
- www.halhul-city.ps/site/index.php/2010-01-10-07-53-47
- www.halhul-city.ps/site/index.php/2010-01-11-06-02-14
- www.maskawaih.com/v3/blog/2013/02/28/what-was-jerusalem-worth/comment-page-1

SERIAL TELEWIZYJNY W DOBIE „NOWEJ KULTURY” CHIN

ABSTRACT: This paper attempt to define and classify contemporary television series produced in China (chin. *dianshiju*); (eng. *Chinese drama*) in terms of its genre, origin, audience, structure, function and meaning, placing the phenomenon in a broader theoretical, cultural and historical context. The major textual study subject and exemplification are reduced to melodrama, domestic drama, family drama, history drama, idol drama—representing the main types of *dianshiju* in the 21st century.

KEYWORDS: Chinese TV drama, cultural context, audience, typology, function

Chiński serial telewizyjny (*dianshiju*) określany jest w różnorodny sposób, można mówić nawet o zamieszaniu terminologicznym, związanym z równorzędnym stosowaniem pojęć, wskazujących na jego konotacje gatunkowe. Obok używanego w języku ogólnochińskim terminu *guoyu*, na Tajwanie stosowany jest *lianxuju* ('dramat serialowy') oraz *tongsuju* ('dramat popularny') ponadto spotyka się: *shineiju* ('dramat domowy we wnętrzu'), *qingjiejie* lub *yanqingju* ('melodramat'), *feizaoju* ('opera mydlana'), *lishiju* ('serial historyczny') i *jingfeiju* ('detektywistyczny'). W języku angielskim przyjęła się nazwa *Chinese (TV) drama*. Uporządkowanie wszystkich pojęć wymaga szerszej refleksji natury genologicznej, która jest przedmiotem pogłębionych badań medioznawczych. Niezależnie od tego, że według Kisielewskiej¹ i Godzica² wymienne stosowanie pojęcia serialu, tele-sagi, telenoweli czy opery mydlanej jest nieuprawnione, to każde z nich, różniąc się nieco pod względem tradycji i cech gatunkowych, jest narracyjną formą telewizyjną o konstrukcji epizodycznej, która w sposób symultaniczny przedstawia losy wybranej grupy postaci³. Jako jedno ze zjawisk kultury popularnej przez długie lata serial nie cieszył się specjalnym zainteresowaniem środowisk naukowych zajmujących się Chinami. Dopiero w końcu lat 80. zaczęto go badać wykorzystując teorie oraz propozycje metodologiczne wypracowane przez medioznawców, kulturoznawców i socjologów publikujących na Zachodzie. Począwszy od późnych lat 90. pojawiało się coraz więcej analiz tekstualnych a w ślad za nimi badania publiczności i recepcji programów telewizyjnych. Publikacja przynajmniej siedmiu znaczących antologii⁴, w których analizuje się problematykę mediów z odmiennej perspektywy badawczej otworzyła pole do poszukiwania nowego spojrzenia na zjawiska kultury medialnej. Przykładem owej różnorodności badawczej jest książka

¹ Alicja Kisielewska, *Polskie tele-sagi. Mitologie rodzinności*, Rabid, Kraków 2009, s. 26, 28.

² Wiesław Godzic, *Telewizja i jej gatunki po 'Wielkim Bracie'*, Universitas, Kraków 2004, s. 37.

³ Ibidem.

⁴ Najważniejsze antologie to: Zhong Xueping, *Mainstream Culture Refocused: Television Drama, Society, and the Production of Meaning in Reform-era China*, University of Hawaii Press, Honolulu 2010; Zhu Ying, *Television in Post-Reform China: Serial Dramas, Confucian Leadership and the Global Television Market* (Media, Culture and Social Change in Asia), Routledge, London 2009; Ying Zhu, Michael Keane, Ruoyun Bai, *TV Drama in China*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2008; Zhong Yibin, Huang Wangnan, *Zhongguo dianshi yishu fazhan shi*, Zhejiang chubanshe, Zhejiang 1994; Stephanie Hemelryk, Donald, Keane Michael, Yin Hong (red.) *Media in China: Consumption, Content and Crisis*, Routledge, London 2002.

Floriana Schneidera *Visual Political Communication in Popular Chinese Television Series*⁵, w której po raz pierwszy uwzględnia się aspekt wizualno-dźwiękowy w analizie funkcji i politycznego uwarunkowania treści chińskich seriali telewizyjnych. Kolejnym przykładem jest publikacja Zhao Yuezhi, *Communication in China: Political Economy, Power and Conflict* Zhao Yuezhi⁶, w całości poświęcona badaniu polityczno-ekonomicznej strony strukturalnego rozwoju mediów. Wciąż jednak niewiele uwagi poświęca się przyczynom i mechanizmom popularności oraz sile oddziaływania kultury popularnej w dzisiejszych Chinach. Pośród badań kontekstualnych – zawsze interesujących – wspomniane kwestie są podstawą analiz Shuyu Kong, podjętych w *Media, Social Emotion and Public Discourse in Contemporary China*⁷. Przyjmując założenia Kit-wai Ma⁸ Shuyu Kong stara się odsłonić złożoność kultury popularnej, jej podwójne kodowanie, wieloznaczność oraz rozbieżności pomiędzy tekstem i intertekstem a także pokazać aktywną absorpcję wartości kulturowych w procesie produkcji i konsumpcji tekstów medialnych⁹. Aby zrealizować cel Kong adaptuje koncepcję komercyjnej kultury popularnej Grossberga¹⁰, rozumianą jako przestrzeń, w której artykułowane są przede wszystkim relacje afektywne (estetyczne i emocjonalne), nadrzędne wobec ideologicznego konsensusu¹¹. A warto podkreślić, że większość krytyków telewizyjnej kultury masowej w Chinach wciąż uznaje kontekst ideologiczny i polityczny za ważniejszy, akcentując zjawiska depolityzacji, globalizacji i konsumpcjonizmu. Reprezentantem takiej postawy jest Sheldon Lu¹², który traktuje chińską twórczość telewizyjną, w tym seriale, jako produkt będący syntezą oficjalnego dyskursu, ideologii państwowej i „kultury elitarnej” (*jingying wenhua*) oraz nowej „kultury plebejskiej” (*shimin wenhua*). Z tego założenia wynikają jego preferencje badawcze skupione między innymi na polityce kulturalnej ChRL, cenzurze, ale i kapitalistycznym uprzedmiotowieniu kultury oraz gustach publiczności masowej.

Wobec rozległości propozycji badawczych sfery kultury popularnej szczególnie interesująca wydaje się kwestia tożsamości producenta i odbiorcy chińskiego serialu. Podążając tropem rozumowania Melosika¹³ konsumpcja konkretnego produktu kultury popularnej jest wyborem dokonywanym w ramach tożsamości i powstałym „układem komplementarności”. Polega on na tym, że przyjemne doznania, jakie oferuje współczesna konsumpcja, stanowią antidotum dla rzeczywistości zakazów i działania opresyjnych instytucji, które, jak powszechnie wiadomo, stanowią w Chinach ważny komponent współczesnego życia. W konsekwencji oznacza to, że tożsamość oglądającego seriale telewizyjne z jednej stro-

⁵ Florian Schneider, *Visual Political Communication in Popular Chinese Television Series*, Brill, Leiden 2012.

⁶ Zhao Yuezhi, *Communication in China: Political Economy, Power and Conflict*, Lanham, MD, Boulder, CO, New York 2008.

⁷ Kong Shuyu, *Popular Media, Social Emotion and Public Discourse in Contemporary China*, (Contemporary China Series), Routledge, London 2014.

⁸ Eric Kit-wai Ma, *Rethinking Media Studies: The Case of China*, w: J. Curran, M. Perry (red.), *De-westernising Media Studies*, Routledge, London 2000, 21–34.

⁹ S. Kong, *Popular Media, Social Emotion*, op. cit., s. 12.

¹⁰ Lawrence Grossberg, *We Gotta Get out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, Routledge, London 1992.

¹¹ S. Kong, *Media, Social Emotion*, op. cit., s. 13.

¹² Lu Sheldon H., Sheldon H. Lu, *China, Transnational Visuality, Global Postmodernity*, Stanford University Press, Stanford 2001, s. 217.

¹³ Zbyszko Melosik, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Wydawnictwo Impuls, Kraków 2013.

ny cechuje wolność wyboru, ale z drugiej konformizm i dyscyplina wobec narzuconych zasad i tradycji¹⁴. Wyczuwając doskonale napięcie pomiędzy analizami kultury T.W. Adorna i poststrukturalisty J. Fiske’go, Melosik tworzy atrakcyjną perspektywę m.in. dla badania tożsamości konsumentów chińskiej kultury popularnej – w szczególności seriali telewizyjnych – poprzez przeciwstawienie podmiotowości jednostki (implikujące wolność i emancypację) dominacji struktur społecznych (implikujące zniewolenie i uprzedmiotowienie)¹⁵.

Biorąc pod uwagę treści pojawiające się w cyberprzestrzeni¹⁶, najciekawszym polem obserwacji dla przeciętnego obserwatora chińskiej kultury medialnej wciąż pozostają produkcje XXI w. Historia chińskiego filmu telewizyjnego sięga lat 50. i jest dobrze opisana przez badaczy, lecz pierwszy chiński serial wyemitowano w lutym 1981. Ten 9-odcinkowy thriller *Dying shiba nian* (“Osiemnaście lat w obozie wroga”)¹⁷ nie zyskał przychylności widowni, która w latach 80. preferowała seriale zagraniczne, głównie brazylijskie, japońskie i tajwańskie. Do czasu pojawienia się rodzimego serialu *Kewang* („Tęsknota”)¹⁸ w 1993 r. w chińskiej telewizji obowiązywała tzw. „przewodnia melodia” (*zhuxuanli*), która oznaczała połączenie ideologii KPCh z tematyką związaną z przemianami społecznymi, wyrażanych artystycznie w duchu sztuki socrealistycznej. Ogromny sukces 50-odcinkowej “Tęsknoty”, nakręconej przez Pekińskie Centrum Sztuki Telewizyjnej z udziałem wybitnych pisarzy Zheng Wanlonga i Wang Shuo¹⁹, nie tylko wywołało narodową dyskusję na temat nowego modelu socjalistycznej etyki i moralności, ale przede wszystkim rozpoczęło proces zmiany świadomości twórców, krytyków i widowni na temat funkcji oraz jakości przekazu telewizyjnego²⁰. W miejsce patetycznego komunikatu nacechowanego oficjalną ideologią pojawiły się obrazy i teksty atrakcyjne dla widza, który oczekiwał rozrywki oraz urozmaicenia gatunkowego. Pod tym względem w latach 90. największą popularnością cieszyły się seriale historyczne, opowiadające dzieje cesarstwa, by na przełomie wieków ustąpić pierwszeństwa serialom rodzinnym.

W tym czasie reforma systemu kultury (*Wenhua tizhi gaige*)²¹, będąca częścią szerszego projektu urynkwienia gospodarki, doprowadziła do gwałtownego rozwoju przemysłu rozrywkowego, który wraz z całą produkcją telewizyjną ulegał systematycznej komercjalizacji. Począwszy od końca lat 90. przez pierwszą dekadę nowego stulecia, ze względu na pewną liberalizację w sferze cenzury oraz spore zyski, produkcja seriali telewizyjnych rozwinęła się w ChRL na niespotykaną skalę. W 2002 r. funkcjonowało na rynku około 700 podmiotów gospodarczych, posiadających licencje Państwowej Organizacji ds. Prasy, Radia Filmu i Telewizji (*Guojia Guangbo Dianying Dianshi Zongju*)²², które zaangażowały

¹⁴ Ibidem, s. 11.

¹⁵ Ibidem, s. 24.

¹⁶ Między innymi widocznymi na stronach [www: dramacrazy.eu](http://www.dramacrazy.eu); gooddrama.net; dramago.com; myasian.tv/se; kissasian.co; dramafever.com.

¹⁷ Serial *Dying shiba nian* – wyprodukowany przez centralną telewizję chińską (CCTV) w 1980 – poświęcono osiemnastoletniej (1931–49) historii szpiegów Komunistycznej Partii Chin działających w szeregach nacjonalistycznej władzy Guomindangu.

¹⁸ Serial *Kewang* – wyprodukowany przez Pekińskie Centrum Sztuki Telewizyjnej oraz CCTV – opowiada historię miłosną dwóch par w czasie „rewolucji kulturalnej” (1966–76).

¹⁹ Pisarze Wang Shuo i Zheng Wanlong byli autorami scenariusza serialu *Kewang*.

²⁰ Y. Zhu, M. Keane, R. Bai, *TV Drama*, op. cit., s. 6.

²¹ *Wenhua tizhi gaige* – reforma systemu kultury chińskiej obejmująca wszystkie jej dziedziny instytucjonalne: prasę, radio, telewizję, kinematografię, wydawnictwa. Realizowano ją w trzech etapach, w latach 1978–1992, 1993–2002 i 2003–2013.

²² Organizacja rządowa podlegająca Radzie Państwa ChRL.

prywatny kapitał w produkcji serialowe²³. Szacuje się, że zainwestowano około 200 mln juanów w przygotowanie 9257 odcinków składających się na 489 seriali²⁴. Tendencja ta utrzymała się przez kolejne lata XXI w., kiedy to seriale stały się jednym z najbardziej lukratywnych gałęzi przemysłu telewizyjnego. Pomimo dominacji CCTV²⁵ jego mocodawcy pozwolili na usamodzielnienie się stacji prowincjonalnych i satelitarnych, co stopniowo doprowadziło do zmiany hierarchicznego systemu zarządzania mediami przez państwo²⁶. Najpopularniejsze seriale z zasady emitowano w głównym czasie antenowym, czyli zaraz po najważniejszych wiadomościach CCTV o 17:30 i powtarzano kilkakrotnie w godzinach porannych i popołudniowych. Kong powołuje się na dane dostarczone przez CMS Research Media (www.csm.com.cn), z których wynika, że w latach 2007–2010 seriale stanowiły ok. 30% całej produkcji telewizyjnej²⁷.

Wraz z rozwojem rynku medialnego seriale stawały się coraz ważniejszym czynnikiem zmian w pejzażu kultury popularnej w Chinach. Jednocześnie o jego ostatecznym kształcie decydowała ogólna sytuacja w kulturze, będąca funkcją gigantycznych przemian gospodarczych, politycznych i społecznych ChRL, która awansowała z pozycji kraju rozwijającego się do rangi potęgi międzynarodowej. Parafrazując opis pierwszego otwarcia Chin na świat zewnętrzny w latach 20. i 30. XX w., można rzec, że niecałe 100 lat później Chiny po raz pierwszy oglądały się w lustrze świata pozbawione kompleksów i syndromu ofiary. Świadome swej wielkości, inaczej też jeły postrzegać i oceniać świat odbity w chińskim zwierciadle, próbując krytycznej adaptacji zachodniego dziedzictwa kulturowego. Wprawdzie większości niekorzystnych procesów wywołanych przez zjawisko globalizacji nie udało się zahamować, to jednak wielu ideologów i intelektualistów przełomu wieków XX i XXI deklarowało potrzebę kontroli i aktywnego wpływania na stan świadomości chińskiego społeczeństwa. Świadczą o tym dyskusje na temat oceny Ruchu Czwartego Maja 1919 (*Wusi yundong*)²⁸ oraz wyboru drogi pomiędzy tym, co narodowe a zachodnie; globalne a lokalne; nowoczesne a tradycyjne, które rozgorzały za czasów słynnej „debaty kulturowej” (*wenhua taolun*) w tzw. Nowym Okresie (*Xinshi qi*) i trwają do dzisiaj.

W ostatnich 35 latach zasadniczy spór intelektualny dotyczący przyszłości Chin toczył się pomiędzy neoautorytarystami, nową lewicą i liberałami. Ci pierwsi na początku lat 90. opowiedzieli się za neokonserwatyzmem odrzucając ideę nowego oświecenia, inspirowaną przez teoretyków zachodniej, liberalnej demokracji oraz krytykując Kang Youweia i Liang Qichao²⁹ za zbyt radykalne wprowadzanie reform³⁰. Na przeciwstawnych biegunach znajdowali się liberałowie oraz nowa lewica, niechętna gospodarce wolnorynkowej, broniąca czystych wartości socjalizmu zgodnych z ideałami Komunistycznej Partii Chin. Natomiast

²³ S. Kong, *Popular Media, Social Emotion*, op. cit., s. 4.

²⁴ Ibidem.

²⁵ CCTV, czyli Chinese Central Television (Zhongguo Zhongyang Dianshitai) – publiczna telewizja w ChRL.

²⁶ S. Kong, *Popular Media, Social Emotion*, op. cit., s. 7.

²⁷ Ibidem, s. 4.

²⁸ Ruch Czwartego Maja 1919 – masowe wystąpienia studenckie w Pekinie 4 maja 1919 zorganizowane na znak protestu przeciwko postanowieniom traktu wersalskiego. W historiografii chińskiej określa szersze zjawisko, stanowiące element procesu modernizacji Chin w sferze kultury (1915–1919).

²⁹ Kang Youwei i Liang Qichao – dwaj czołowi reformatorzy chińscy, współtwórcy ruchu reformatorskiego tzw. „Stu Dni reform”, który trwał od 11.06. do 21.09.1898. Zakończony fiaskiem postulował reformy w dziedzinie edukacji, modernizację armii i systemu administracyjnego cesarstwa.

³⁰ Y. Zhu, M. Keane, R. Bai, *TV Drama*, op. cit., s. 27.

chińscy liberałowie utożsamiający się z oświeceniowymi ideałami Ruchu Czwartego Maja, przeciwni ortodoksyjnemu marksizmowi-leninizmowi, opowiadali się za pełnym urynkowaniem i polityczną liberalizacją³¹.

Cezura XXI w. zmusiła wielu uczestników sporu do zajęcia stanowiska w sprawie przyszłości Chin w nowym stuleciu. Część intelektualistów³², odmiennie od pozostałych definiując postmodernizm (*houxiandaizhuiyi*) i nowoczesność (*xiandaixing*) w kontekście rozwoju kraju, inaczej oceniła i zrecenzowała chińską rzeczywistość XXI w. Dla Zhanga Yiwu to „zupełnie Nowe Chiny” (*Xinxin Zhongguo*), które w myśl ukutego przez niego określenia są synonimem całkiem nowego porządku. Charakteryzując chińską „kulturę nowego wieku” (*xinshiji wenhua*) z jednej strony docenia on odzyskanie pozycji równorzędnego współuczestnika globalnego świata, z drugiej usprawiedliwia rezygnację z ideałów na rzecz zaspokojenia materialnych pragnień zubożałego społeczeństwa. Innymi słowy przyznaje, że za cenę realizacji tzw. „chińskiego marzenia” (*Zhongguo meng*), które można uznać za wiodące hasło propagandowe XXI w., kultura chińska, zwłaszcza masowa, uległa wpływom globalizacji powodującej upowszechnienie konsumpcjonizmu oraz fetyszyzację jednostki z jej lękami, chwiejną moralnością i brakiem poczucia stabilizacji³³. Ban Wang w przeciwieństwie do Zhang Yiwu nie rozgrzesza a raczej ostrzega przed skutkami globalizacji i panowania „nowej mitologii globalnego rynku”, prorokującej między innymi destrukcję kultury tradycyjnej³⁴. Pęknięcia i polaryzacje widoczne w powyższym dyskursie narodowym bez trudu można odnaleźć na mapie rozwoju chińskich seriali w XXI w.

Dla analityka tekstu kulturowego istotnym elementem badania jego popularności jest odbiorca i jego preferencje, które w Chinach różnią się w zależności od wieku, wykształcenia oraz miejsca zamieszkania. Mimo zróżnicowania chińskiego odbiorcy tworzy on jednak potężną widownię, dla której serial stał się ulubioną formą narracji, całkowicie dystansując literaturę a nawet film, pomimo powinowactwa struktury formalnej. Współczesna publiczność serialowa przypomina dawną widownię teatru muzycznego (*xiqu*)³⁵, która od wieków gromadziła na scenach *zaju*³⁶, *chuanqi*³⁷, *jingju*³⁸ i innych lokalnych

³¹ Ibidem.

³² Por. Zhang Yiwu, *Xinxin Zhongguo de xingxiang*, Shandong weiyichubanshe, Jinan 2005; Wang Ning, *The Mapping of Chinese Postmodernity*, w: Arif Dirlik; Xudong Zhang (red.) *Postmodernism and China*, Duke University Press, Durham 2000, s. 21–40; Lu Sheldon H., *China, Transnational Visuality, Global Postmodernity*, Stanford University Press, Stanford 2001.

³³ Y. Zhang, *Xinxin Zhongguo*, op. cit., s. 2.

³⁴ Ban Wang, *Illuminations from the Past. Trauma, Memory, and History in Modern China*, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 8.

³⁵ *Xiqu* – potocznie ‘chiński teatr operowy’ lub ‘teatr klasyczny’; gatunek sztuki synkretycznej i umownej, złożonej z mowy scenicznej, elementów muzycznych (śpiew, akompaniament instrumentalny), tanecznej, akrobatyki, szermierki i pantomimy. Ze względu na znaczenie śpiewu i muzyki nazywany teatrem muzycznym. Występują w nim postacie sceniczne stylizowane w ramach ściśle reglamentowanych *emploi jiaoxie*.

³⁶ *Zaju* – (dosł. ‘sztuki rozmaitości’) północna szkoła chińskiej dramaturgii z okresu dyn. Yuan (1271–1368); rodzaj śpiewogry wywodzącej się z *zhugongdiao* (‘melodie w różnych tonacjach’) z XII i XIII w.

³⁷ *Chuanqi* – literatura dramatyczna za czasów dyn. Ming (1368–1644) i Qing (1644–1911), wykorzystywana jako libretta w wielu gatunkach oper szkoły południowej, głównie teatrze *kunqu*; charakterystyczna zwarta budowa i ściśle określone zasady kompozycyjne zawikłanej fabuły dzielonej na 40–50 scen.

³⁸ *Jingju* – (dosł. ‘dramat stołeczny’) najpopularniejszy w Chinach gatunek tradycyjnego teatru muzycznego; uznawany za symbol narodowej sztuki scenicznej Chin; powstał z połączenia dwóch

form teatru muzycznego miłośników tradycji łączącej obraz, słowo, muzykę i ruch. Tak jak kiedyś scena wymagała znajomości konwencji oraz treści popularnych opowieści (były znane publiczności chińskiej jako własność rodzimego dziedzictwa kulturowego), tak dzisiaj oczekuje prawie wyłącznie umiejętności zrozumienia przekazu, który jest banalnie prosty i schematyczny na poziomie faktów, obrazów oraz emocji. Z punktu widzenia słowa i narracji kuszące wydaje się porównanie dzisiejszego serialu telewizyjnego z działalnością songowskich (dyn. Song 960–1279) opowiadaczy, zrzeszonych w gildiach i prezentujących swoje opowieści³⁹ przez kilka dni, kończąc każdy z odcinków w najciekawszym momencie, aby następnego dnia przyciągnąć jak najwięcej słuchaczy. Ta sama zasada epizodycznej, rytmicznej struktury narracyjnej, wyznaczającej ramy dla zajmujących opowieści miłosnych, historycznych, przygodowych, kryminalnych (np. historie o sędzim Bao) i fantastycznych obowiązuje także we współczesnym serialu. Oba gatunki dzielą ze sobą to, co zdaniem Michele i Armanda Matterlart'a pozostaje charakterystyczne dla telenoweli, czyli „kombinację przerywanej narracji z formą struktury długiego trwania”⁴⁰. Dla badaczy literackości serialu telewizyjnego szczególnie przydatna wydaje się teza Jamesa Hay'a, który twierdzi, że seriale stanowią telewizyjny ekwiwalent literatury lub filmu⁴¹. Zarzut jakoby publiczność serialowa prezentowała trywialne gusta estetyczne i banalne potrzeby intelektualne, bowiem zadowala ją uproszczona fabuła i kiczowata uczuciowość, można również odnieść do widowni tradycyjnego teatru muzycznego typu *chuanqi*, *jingji*, *pingju*, itd. Choć dzisiaj uważa się je mylnie za formę kultury wysokiej, to w czasach cesarskich stanowiły typowy przykład sztuki plebejskiej, należącej do kultury popularnej (*tongsu wenhua*), która za wyjątkiem wyrafinowanego teatru dworskiego *kunqu*⁴² nie budziła szczególnego szacunku wśród elit. Zdaniem Schneidera⁴³ nieco pogardliwy stosunek do kultury masowej cechuje także samych producentów i scenarzystów dzisiejszych chińskich seriali, którzy świadomie dostosowują poziom komunikatu do gustów i możliwości intelektualnych publiczności, nazywając ją bierną, niewykształconą i nieokrzesaną.

W konsekwencji paternalistyczne podejście twórców do odbiorców rodzi paternalistyczny sposób komunikowania treści⁴⁴, ponieważ jak wszędzie chińscy telewidzowie nie stanowią kulturowego monolitu, homologicznego pod względem dystynkcji i smaku.

Koncepcja Pierre Bourdieu o wspólnocie stratyfikacji społecznej i kulturowej, w uproszczeniu oznaczająca, że władza ekonomiczna reprodukuje gust kulturowy, nie zawsze sprawdza się w analizach współczesnego społeczeństwa chińskiego, ponieważ w czasie „rewolucji kulturalnej” zniszczono kulturę wysoką i nawyki do jej konsumowania. Potem zaś, w wyniku gwałtownej transformacji, pojawiły się – wraz ze zjawiskiem homologii klasowej – fenomeny typowe dla społeczeństwa informatycznego zorientowanego na konsumpcję przemysłu kulturalnego. Z pewnością można znaleźć przykłady

tradycji wokalnych *xipi* oraz *erhuang*, zaprezentowanych przez zespoły prowincji Anhui w 1790 w Pekinie; łączy stylistykę teatru dworskiego (*kunqu*) i plebejskiego (system *pihuang*).

³⁹ *Huaben*, *xiaoshuo* i późniejsze, spisane powieści *zhanghui xiaoshuo*.

⁴⁰ Za: A. Kisielewska, *Polskie tele-sagi*, op. cit., s. 40.

⁴¹ Ibidem, s. 52.

⁴² *Kunqu* – (dosł. ‘pieśni z Kunshanu’), rozwinął się w czasach dynastii Ming, gatunek muzycznego teatru południowego słynącego z wytwornego języka, wyrafinowanej gry aktorskiej i wysokiego poziomu sztuki wokalnej.

⁴³ F. Schneider, *Visual Political*, op. cit., s. 207.

⁴⁴ Ibidem.

preferencji medialnych mieszkańców ChRL, będących potwierdzeniem poglądu, że elity i inteligencja konsumują kulturę wysoka, a prości ludzie – kulturę niską, ale trudno, nawet przy tak uproszczonym rozumieniu myśli Bourdieu⁴⁵ uznać ją za trafną w odniesieniu do chińskiej widowni telewizyjnej. Bardziej adekwatna, choć nie pozbawiona uproszczeń, wydaje się tu koncepcja kulturowej wszystkożerności (*cultural omnivorousness*), której twórca Richard A. Peterson⁴⁶ zrewidował kluczowe założenie „o współzależności pomiędzy statusem społecznym i kompetencjami kulturowym” odkrywając, że ludzie o wyższym prestiżu pochłaniają dzisiaj z równym zaangażowaniem filmy, teatr i literaturę, uznawane za wytwór kultury wysokiej jak i niskiej. Biorąc pod uwagę późniejsze klasyfikacje Modesto Gayo-Cala, precyzyjniej opisujące typy wszystko pochłaniających konsumentów kultury popularnej, pośród chińskiej publiczności serialowej bez trudu można odnaleźć i tzw. profesjonalistów (*the professionals*), dysydentów (*the dissidents*) a przede wszystkim uczniów (*the apprentices*)⁴⁷, którzy w pewnym sensie odpowiadają kategorii globalnego nastolatka, czyli młodego Chińczyka żyjącego w wielkim mieście. Zgadza się z dzisiejszymi kulturoznawcami traktującymi kulturę popularną jako „kulturę nowych zróżnicowań”⁴⁸ lub „kulturę wspólnoty uczuciowej”⁴⁹ warto pamiętać o celowym działaniu twórców, dopasowujących swoje komunikaty do oczekiwań określonej grupy odbiorców. Nadal uważa się, że chińskie sagi rodzinne, emitowane w głównym czasie antenowym skierowane są do szerokiej, tradycyjnie myślącej publiczności, a np. seriale o idolach (*ouyang ju*) czy seriale kampusowe⁵⁰, o pierwszej miłości – do nastolatków. Jednocześnie badania antenowe w Chinach pokazują, że począwszy od 2007 ciężar popularności przesuwają się z seriali domowych, opowiadających zwyczajne historie obyczajowe w kierunku historycznej fantasy, na punkcie którego oszalała nie tylko młoda widownia chińska, ale i diaspora oraz zagraniczni fani tego gatunku. Jego parodystyczna i rozrywkowa forma „ucieczki w historię” stwarza możliwość zawoalowanej krytyki problematyki społecznej i politycznej. Biorąc pod uwagę klasyfikacje chińskich seriali istnieje długa lista typów, kategorii i subkategorii, które pokazują precyzyjniej zróżnicowanie gatunkowe i tematyczne. Podział na seriale historyczne i współczesne najprościej porządkują całość, którą rozdzielają wewnętrzne cezury czasowe, związane kolejno z okresami dynastycznymi, dziejami Republiki Chińskiej (1911–1949) z wojną antyjapońską na czele⁵¹ oraz dekadami w historii ChRL, począwszy od lat 50. a na dniu dzisiejszym skończywszy. Aspekt temporalny pośrednio wiąże się z klasyfikacją gatunkową i tematyczną, widać bowiem, że w serialu dynastycznym, politycznym czy

⁴⁵ Natomiast niezwykle pożyteczna okazuje się sama idea habitusu, przemocy symbolicznej, kapitału symbolicznego Bourdieu zastosowana do analizy roli władzy w konstruowaniu tożsamości chińskiej publiczności telewizyjnej. Por. Pierre Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

⁴⁶ Por. Richard A. Peterson, Roger M. Kern, *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, „American Sociological Review” 1996, nr 61, s. 900–907.

⁴⁷ Alan Wardel David Wrigh, Modesto Gayo-Cal, *Understanding Cultural Omnivorousness: Or, the Myth of the Cultural Omnivore*, „Cultural Sociology” July 2007, nr 1, s. 143–164.

⁴⁸ Mieczysław Gałuszka, *Miedzy przyjemnością a rytuałem. Serial telewizyjny w kulturze popularnej*, Akademia Medyczna w Łodzi, Łódź 1996, s. 59.

⁴⁹ Za: A. Kisielewska, *Polskie tele-sagi*, op. cit., s. 45.

⁵⁰ Seriale kampusowe – najczęściej poświęcone uczniom starszych klas lub studentom, którzy przeżywają perypetie związane z przyjaźnią i pierwszą miłością.

⁵¹ Np. słynny serial wojenny z 2005 *Liangjian* („Łśniący miecz”) i *Kang Ri qixia* („Zadziwiający wojownik wojny antyjapońskiej”).

antykorupcyjnym najczęściej opowiada się o odległej historii Chin, natomiast w serialu rodzinnym, kryminalnym, młodzieżowym i romansach o ChRL-owskiej teraźniejszości. Istnieje również wyraźna korelacja typologii z funkcją społeczną i psychologiczną seriali wyprodukowanych w XXI w. Przyjmując za Schneiderem,⁵² pięć zasadniczych ról: propagandową, edukacyjną, komercyjną oraz kompensacyjną i terapeutyczną widać, które z nich są wspierane przez określone kategorie seriali.

Ingerencję państwa w postaci cenzury oraz wywierania nacisku na scenarzystów i producentów najlepiej widać w serialach historycznych z określoną tezą polityczną. W zależności od kategorii, czyli serialu opartego na faktach (*zhengshuo lishiju*) albo fikcji literackiej osadzonej w realiach para-historycznych (*xushuo lishiju*) wybierano najjaśniejsze wydarzenia i postacie w dziejach Chin albo pokazywano świat idealny. W obu przypadkach, choć dotyczy to różnych okresów rozwoju serialu historycznego eksponuje się postać uczciwego i lojalnego urzędnika (*qing guang*), patrioty i reformatora. Osobną kategorię stanowią seriale, w których nostalgia⁵³ splata się z interesami politycznymi, skłaniającymi obecne władze do oceny rządów dynastii Qing (1644–1911), czego przykładem są seriale *Yongzhen wangchao* („Dynastia Yongzhen”) z 1999, *Kangxi wangchao* („Dynastia Kangxi”) z 2001, *Qianlong wangchao* („Dynastia Qianlong”) z 2003 oraz reinterpretacji ocen słynnych cesarzy⁵⁴. Chociaż funkcja propagandowa całkowicie zdominowała seriale produkowane w ramach promowania „czerwonej klasyki” (*hongse hongdian*)⁵⁵ lub „gorączki Mao Zedonga” (*Mao Zedong re*)⁵⁶ opowiadające o historii komunistycznych Chin, to jednak w ostatnich latach straciła ona swoją ostrość na rzecz walorów komercyjnych i częściowo terapeutycznych. Pod wpływem tajwańskiej telewizji w chińskich produkcjach historycznych pojawia się coraz więcej obrazów sztuk walki, scen batalistycznych, wątków komediowych, miłosnych intryg oraz sięgania po tematy związane z prawem, medycyną, muzyką i piśmiennictwem (np. serial o Puyi – *Modai huangdi chuangqi*, czyli „Opowieść o ostatnim cesarzu” z 2014).

Prawie wszystkie seriale historyczne spełniają funkcję kompensacyjną i zarazem terapeutyczną. Przywoływanie obrazów wielkich Chin, sukcesów i zwycięstw z dziejów „wspaniałej cywilizacji” służy między innymi rozbudzeniu w chińskiej publiczności poczucia dumy narodowej i wspólnoty kulturowej. Jak twierdzi jeden z rozmówców Schneidera, bez tej wiedzy historycznej Chińczycy cierpieliby na syndrom „pustego serca” (*xinlishi xude*)⁵⁷, co można uznać za jeszcze jeden przejaw chińskiego nacjonalizmu kulturowego. W ostatnim okresie wprowadzono ograniczenia produkcji i emisji seriali wojennych, argumentując, że trywializują problematykę przemocy i walki z okupantem. Ostrze krytyki skierowano przeciwko niezwykle popularnym „świętym serialom

⁵² F. Schneider, *Visual Political*, op. cit., s. 180.

⁵³ Y. Zhu, M. Keane, R. Bai, *TV Drama*, op. cit., s. 22.

⁵⁴ Mowa tu o pierwszym cesarzu Qinshi i serialu *Qinshihuang*, wyemitowanym w ChRL w 2006 oraz cesarzu Wudi z dynastii Han i serialu *Han Wu dadi* („Wielki cesarz Han Wu”) z 2005.

⁵⁵ „Czerwona klasyka” – obejmuje wszystkie teksty kultury od prozy, poezji poprzez film, seriale a na malarstwie skończywszy, powstałe w czasie „rewolucji kulturalnej”(1966–1976) i poświęcone propagowaniu ideologii i kultury maoistowskiej w ChRL.

⁵⁶ „Gorączka Mao Zedonga” – zjawisko swoją nazwą nawiązujące do fali ogromnego zainteresowania kulturą (*wenhua re*) w latach 80. Osiągnęło swoje apogeum w latach 90., w związku z obchodami licznych rocznic związanych z Mao Zedongiem i historią KPCh. Wyrażało rodzaj nostalgii za ideologią oraz czasami rządów maoistowskich.

⁵⁷ F. Schneider, *Visual Political*, op. cit., s. 195.

antyjapońskim” (*kangri shenju*), którym zarzucano epatowanie okrucieństwem w celu osiągnięcia komercyjnego zysku.

Warto jednak podkreślić, że funkcję kompensacyjną, wynikającą z potrzeby łagodzenia utraty tradycyjnych wartości w okresie transformacji, nadal pełnią przede wszystkim seriale rodzinne i obyczajowe. Scenarzyści i producenci adresują je zwłaszcza do części starszej publiczności (przeważnie wiejskiej), która wciąż kultywuje neokonfucjańskie ideały dotyczące hierarchicznej struktury w rodzinie, cnoty posłuszeństwa synowskiego *xiao*, szacunku⁵⁸ dla starszych, lojalności wobec klanu, itd.

Schneider powołując się na wywiady i prywatne rozmowy podkreśla, że korozja więzi rodzinnych, które uległy zniszczeniu już w drugiej połowie lat 90. na skutek globalizacji i pogoni za dobrami materialnymi, stała się tematem wielu współczesnych seriali⁵⁹. Z pewnością zjawisko to nie jest tak wyeksponowane jak w serialach koreańskich czy tajwańskich, tym nie mniej pozytywny przekaz ideologiczny postaci i zdarzeń sankcjonuje zasady konfucjańskiego porządku społecznego, co nie dziwiłoby w serialach historycznych, ale może zastanawiać na przykład w serialach poświęconych współczesnej młodzieży, wychowanej w kraju rządzonym przez Komunistyczną Partię Chin. Parafrazując błyskotliwą opinię Nowickiego o tym, że opera mydlana (*soap opera*) jest protestancka, a latynoska telenowela – katolicka⁶⁰, można by dodać, że chiński serial rodzinny jest konfucjański.

Generalnie wzorce męskości i kobiecości skrojone są w nim według norm chińskiego społeczeństwa patriarchalnego, w którym kobieta w imię harmonii podporządkowuje się interesom męża, rodziny i klanu nawet jeśli jest bogata i wykształcona⁶¹. Typ kobiety, której niezależność niknie w obliczu uczucia lub moralnych powinności, dominuje w serialach o wartościach rodzinnych (*jiating lunli ju*) lub o zwykłych mieszkańcach miasta (*dushi pingmin ju*). W miejskich romansach (*dushi qinggan ju*) czy *ouyang ju* kulturowe granice konfucjanizmu przekraczają młode, wyemancypowane kobiety zamieszkujące chińskie metropolie i reprezentujące wszelkie zewnętrzne znamiona nowoczesności. Jest to jednak pozorna rewolucja, skoro różniąc się od swoich matek, ciotek i dystygowanych babek sposobem ubierania, spędzania wolnego czasu, językiem, wnętrzami swoich domów, na końcu i tak ulegają hierarchii tradycyjnych wartości. Reprezentantkami *emploi* pozornie wyzwolonych kobiet są główne bohaterki melodramatów: *Sheng xia wan qingtian* („Pogodny wieczór w środku lata”); *Ningmeng chushang* („Początki Ningmeng”); *Liang sheng hua* („Kwiaty kwitnące dwa razy”); *He Yi sheng xiao Mo* (znane także pod tytułem „Jesteś moim słońcem”), które dzieją się nie tylko dzisiaj, ale także w republikańskich Chinach (np. *Qianjin nü zei* – „Złodziejka Qian Jin”).

Biorąc pod uwagę seriale ostatniej dekady wyraźnie widać poszerzanie przestrzeni do negocjacji na temat kobiecej tożsamości. W tym kontekście warto wspomnieć o tzw. amarantowych serialach (*fenghong dianshiju*)⁶² i jej głośnym przykładzie *Haoxiang haoxiang*

⁵⁸ Cnota *xiao* – jedna z najważniejszych cnot w etyce konfucjańskiej, wyrażająca nabożność synowską wobec rodziców, członków klanu i przodków.

⁵⁹ Ibidem, s. 200.

⁶⁰ Za: A. Kisielewska, *Polskie tele-sagi*, op. cit., s. 60.

⁶¹ Więcej na ten temat zob. Kong Shuyu, *Family Matters: Reconstructing the Family on the Chinese TV Screen*, w: Zhu Ying, Keane Michael, Bai Ruoyun, *TV Drama in China*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2008, s. 75; 79; 81–84.

⁶² *fenghong dianshiju*, tzw. amarantowe seriale – subgatunek chińskiego serialu popularnego, którego głównymi bohaterkami są współczesne Chinki, niezależne, zaradne, zamożne i wyzwolone od względem obyczajowym.

tan lianai („Prawdopodobnie, prawdopodobnie zakochałam się”), w którym kobiecie bohaterki oczarowane konsumpcyjnym światem stanowią ucieleśnienie współczesnej *femme fatale*. Do złudzenia podobne do pierwszoplanowych postaci powieści tzw. pięknych pisarek (*meinuzuo jia*) (Wei Hui, Mian Mian, Muzi Mei)⁶³ mierzą się w odważny sposób z cielesnością, seksualnością i pułapkami zindustrializowanego świata. Ya-chien Huang⁶⁴ wskazuje wprost na kopiowanie wzorców z serialu HBO „Seks w wielkim mieście”, które dowodziłoby chęci przemodelowania chińskiej kobiety ulepionej z konfucjańskiej gliny. We współczesnych melodramatach postacie te pełnią drugoplanową, choć ważną dla intrygi, rolę. Na przykład w *Yi nian Xiangbei* („Myśląc o Xiangbei”) jest nią Wu Yingying – zarozumiała i arogancka piosenkarka.

Znacznie trudniej ocenić zakres zmian modelu męskości. Wydaje się, że nadal funkcjonuje stereotyp odpowiedzialnego ojca – głowy rodziny, klanu. Niczym opoka tradycyjnych wartości konfucjańskich przeciwstawia się, wychowuje, poucza, a nawet odrzuca syna, który poszukuje swojej własnej drogi życiowej poza karierą, pieniędzmi i prestiżem. Wprawdzie pośród modelowych postaci młodych *fuerdai*⁶⁵ nie brakuje owych wrażliwych mężczyzn, to, w końcu niczym marnotrawni powracają na łono rodziny, ratując dobre imię lub majątek klanu. Być może stanowią nieuświadomioną kontynuację postaci młodych studentów z tangowskich nowel⁶⁶, skonwencjonalizowanych w teatralnej roli *sheng* – sankcjonujących tradycyjny podział ról na *wen* (cywilne) i *wu* (wojskowe) – czy wreszcie współczesną mutację Jia Baoyu – głównego bohatera „Snu Czerwonego Pawilonu” (*Honglou meng*)⁶⁷, wrażliwego i delikatnego kochanka. Zawsze jednak posiadanie pieniędzy, czyli wysokiego statusu społecznego definiuje ideał serialowego bohatera. Owi czarujący, szlachetni i bogaci muszą pasować do baśniowych fabuł o pięknym księciu i ubogim kopciuszku. Aby opowieść była czytelna a pointa zrozumiała, wszystkie postacie podlegają procesowi stylizacji. W ramach ściśle reglamentowanych typów scenicznych tworzy się postacie reprezentujące ojca, matkę, szefa, dziadka, biedną służącą, *fuerdai* 'a, młodego inteligenta, młodą nowoczesną dziewczynę z miasta, ambitnego biurokratę, itd. Każdemu z typów, w zależności od schematu narracyjnego, przypisana jest określona kategoria moralna. W zagmatwanych historiach, za którymi Chińczycy przepadają, rozpoznanie dobrego i złego⁶⁸ często stanowi rodzaj gry z widzem, choć na końcu dobro zwycięża a zło zostaje ukarane. Co ważne z edukacyjnego punktu widzenia, czyni oraz

⁶³ Wei Hui (wł. Zhou Weihui; ur. 1973) – autorka głośnych powieści, m.in. przetłumaczonych na język polski: „*Szanghajaska kochanka*” i „*Poślubić Buddę*”.

Mian Mian (ur. 1970) – uzyskała sławę dzięki powieściom „*Cukiereczki*”, „*Panda sex*”, które ukazały się w polskim przekładzie.

Muzi Mei (wł. Li Li; ur. 1978) – pisarka i blogerka, zasłynęła odważnymi tekstami na temat seksualności młodego pokolenia Chińczyków, które ukazały się w formie książkowej.

⁶⁴ Y. Zhu, M. Keane, R. Bai, *TV Drama*, op. cit., s. 108.

⁶⁵ *Fuerdai* – nieco pejoratywne określenie młodego Chińczyka, pochodzącego z nowobogackiej rodziny.

⁶⁶ *Chuanqi* – gatunek noweli powstałej w czasach dynastii Tang.

⁶⁷ *Honglou meng* („Sen Czerwonego Pawilonu”) – powieść obyczajowa, skomponowana w XVIII wieku przez Cao Xueqina; należy do kanonu tzw. czterech klasycznych powieści chińskich. Głównymi bohaterami powieści są Jia Baoyu i eteryczna Lin Daiyi.

⁶⁸ Więcej na ten temat zob: Lidia Kasarello, *The Pop-cultural Phenomenon of Taiwanese TV Drama: Remodelled Fairy Tales and Playing with Virtues*, „Acta Asiatica Varsoviensia” (PAN) 2015, nr. 28, s. 113.

wypowiadane sentencje owych schematycznych postaci służą ugruntowaniu pożądanych moralnie sądów i postaw. Trudno oprzeć się wrażeniu, że filozofia zawarta w stwierdzeniu: „literatura⁶⁹ wehikulem dao” (*wen yi zai dao*), obowiązująca w cesarskich Chinach, wciąż jest żywa, choć precyzyjne zdefiniowanie *dao* wyrażanego w medialnych przekazach nie jest łatwe. Nawiązując do misyjnej funkcji telewizji państwowej w ChRL jej twórcy podkreślają edukacyjną rolę seriali, które nie tylko mają uczyć, ale i zmuszać do refleksji moralnej. Fakt, że idealisci traktują je jako sposób artykułowania oraz negocjowania kontrowersji społecznych, politycznych czy kulturalnych⁷⁰ a realiści produkują je, aby zarabiać pieniądze, prowadzi do aksjologicznego chaosu. Wprawdzie, jak już wspomniano, przekaz dostosowany jest do kategorii widza, jednak nadal ulubionym sposobem głoszenia tzw. prawd życiowych pozostają sentencje ludowe (*minjian suyu*), ludowe maksymy na temat tajemnic sztuki życia (*minjian shenghuo mishu*), aforyzmy⁷¹ i przysłowia, które wypowiadają postacie seriali. Złożone razem stanowią barwny katalog „mądrości” zaczerpniętych z różnych porządków i kodeksów, od potocznego neokonfucjanizmu przez buddyzm (np. koncepcja losu *yuanfen*), po postkomunistyczną etykę młodego chińskiego kapitalizmu.

Warto zwrócić uwagę, że większość seriali wyprodukowanych w Chinach pełni dzisiaj także misję terapeutyczną, bliską funkcji kompensacyjnej, ponieważ to ona najsilniej odwołuje się do emotywnej sfery człowieka. Jeśli uznać, że istnieje potrzeba przeżycia emocjonalnego, dzięki któremu dokonuje się identyfikacja z bohaterami oraz rodzaj katharsis, to jasne stają się przyczyny popularności melodramatu. Jako gatunek apelujący do emocji (*xingan*), zazwyczaj zawiązanych wokół wątku miłosnego stwarza niezliczone możliwości obrazowania wszystkich odcieni uczuć, z którymi Chińczycy mają na co dzień do czynienia, od lęku, samotności, tęsknoty, żalu, gniewu, smutku, poczucia winy po współczucie a na miłość skończywszy. Chińskie seriele wyprodukowane w ostatniej dekadzie, osnute wokół życia chińskiej rodziny, młodej społeczności wielkiego miasta i korporacji XXI w.⁷² a także poświęcone historii lat 30., zbudowane są według schematu typowego dla melodramatu⁷³. Cechuje je przesadny sentymentalizm, ckliwość i konwencjonalna struktura fabularna, zorganizowana wedle zasady polaryzacji, a więc konfliktu; winy i ofiary; zemsty; postaci cnotliwych i złych; świata wartości tradycyjnych i nowoczesnych; pokolenia dzieci i rodziców; przestrzeni wielkiego miasta i kontekstualnie wyrażonej prowincji. W schematyczną konstrukcję świata przedstawionego wpisane są dylematy moralne, wybory pomiędzy przyjemnością, konsumpcją a uniwersalnymi wartościami etycznymi, takimi jak przyjaźń, czysta miłość, poświęcenie. Jednym z bardziej oczywistych ilustracji polaryzacji wątków i postaci jest serial *Qianjin nü zei* („Złodziejka Qian Jin”) rozgrywający się w latach 30. w Szanghaju, osnuty wokół losów Jiang Xin,

⁶⁹ *Wen* – ‘literaturę’, należy dzisiaj rozumieć jako tekst kulturowy.

⁷⁰ F. Schneider, *Visual Political*, op. cit., s. 201.

⁷¹ Na przykład w serialu *Yi nian Xiang Bei* („Myśląc o Xiangbei”) pojawia się sentencja *jiu fen bi he* (dosł. „po czasach rozbitcia musi nadejść zjednoczenie”) użyta dla określenia strategii w biznesie w obliczu kryzysu. Stanowi ona odwrócenie znanej frazy *jiuhe bifen* znanej z powieści „Dzieje Trzech Królestw” (*Sanguo yanyi*), która znaczy: „po okresie jedności musi nastąpić rozpad”.

⁷² Por. serial: *Shanshan laile* („Shanshan nadchodzi”); *Ningmeng chushang* („Początki Ningmeng”); *He Yisheng Xiao Mo*; *Zui mei de shiguang* („Najlepsze czasy”).

⁷³ Stanowią one większość, co nie oznacza, że w chińskiej telewizji nie emitowane są seriele komediowe, kryminalne i ambitne pod względem psychologicznego przekazu, których twórcy świadomie odznaczają się od konwencji melodramatycznej.

córki ubogiego sztukmistrza, która w rzeczywistości pochodzi z możnego rodu arystokratów. Kiedy się o tym dowiaduje, traci pamięć w wypadku kolejowym, co umożliwia znajomej prostytutce kradzież jej prawdziwej tożsamości. Po wielu perturbacjach Jiang Xin staje u boku Bai Zhangjie, wpływowego mafioso (zwanego Bai Lang), najpierw z nim walcząc, potem pomagając, by w końcu zaakceptować wzajemną miłość. Obok historii walki o władzę i pieniądze wielkich klanów i mafijnych triad pojawia się tragiczna opowieść o losach szanghajczyków walczących z Japończykami, potajemnie prowadzącymi w miejscowym laboratorium badania nad produkcją gazu musztardowego, który ma być użyty do masowej zagłady ludności. Wybawcą staje się niedawny zabijaka i szef triady, Bai Lang, który przy pomocy biedoty miejskiej wysadza fabrykę i laboratorium, narażając siebie, rodzinę i bliskich na zemstę wroga i jego konfidentów. Świat przemocy, niesprawiedliwości i obłudy istnieje w opozycji do świata szlachetnych i miłosiernych. Prostych dychotomii jest więcej. Postaci Bai Langa („Wilka z rodu Bai”) – personifikacji wilka, zimnego, groźnego, ale oddanego i chroniącego swoje stado – przeciwstawiony jest przyrodni brat, wrażliwy, ciepły i dobrotliwy Shen. Podobną parę tworzy Jiang Xin i złodziejka Qian Jin. Pierwsza stanowi uosobienie subtelności, dobra, empatii i poświęcenia, co udowadnia wyzwalając ciemiężone robotnice w przędzalni. Druga jest sprytna, małostkowa i wyrachowana.

Schematy fabularne wszystkich chińskich melodramatów produkowanych dla telewizji potwierdzają tezę o powinowactwie tego gatunku z baśnią.⁷⁴ Wprawdzie jej twórcy odwołują się do tradycji zachodniej, ale nie jest ona całkiem obca chińskiej widowni. Niezależnie od źródła inspiracji motywami bajkowymi lub nadprzyrodzonymi (vide chińskie *zhiguai xiaoshuo*⁷⁵ itd.), w serialowym melodramacie mamy do czynienia z symulacją rzeczywistości, w której emocjonalność pełni funkcję zastępczą. W niej tkwi przyczyna atrakcyjności dla widza poszukującego kompensacji emocjonalnej. Eksploatowany ponad miarę motyw Kopciuszka, wątek biednej dziewczyny, zwycięstwa sprawiedliwości w korporacyjnej dżungli Szanghaju tworzy świat pozornie znany, ale de facto nie istniejący, nawet jeśli w ChRL żyją prawdziwi milionerzy i młodzi *fuerdai*. W serialu *Shanshan laile* („Shanshan nadchodzi”) prostoduszna, wiejska dziewczyna Xue Shanshan, przyjeżdża do pracy Szanghaju w wielkiej korporacji. Oddając krew siostrze słynnego playboya i korporacyjnego bossa zyskuje jego zainteresowanie i w końcu miłość uwieńczoną ślubem. Choć odwrócony schemat zastosowano w serialu *He yi sheng xiao Mo*, w którym ona (Zhao Mosheng) pochodzi z klanu bankierów, a jej chłopak (He Yizhen) z biednej rodziny, to i tak na skutek dramatycznych losów dziewczyny, zmuszonej przez ojca do wyjazdu do USA, wszystko wraca do normy. Po powrocie do Chin ona jest zagubiona w nowobogackim Szanghaju. On zaś, szef renomowanej kancelarii prawniczej, walczy z wątpliwościami i poczuciem zadawnionego żalu. Ostatecznie postanawia wybaczyć dawnej ukochanej, oferując wspólne, cudowne życie.

Dzięki zastosowaniu uwodzącego mechanizmu emocjonalnego zaangażowania owa nadzwyczajna, bajkowa rzeczywistość jest rodzajem symulakrum, udającego prawdę i autentyczność. Co więcej efekt baśniowości uzyskuje się poprzez umieszczenie postaci w przestrzeni pożądanej przez ideały współczesnej kultury konsumpcyjnej. Za kulisa-

⁷⁴ Więcej na ten temat por. Lidia Kasarello, *The Pop-cultural Phenomenon of Taiwanese TV Drama*, op. cit., s. 113–123.

⁷⁵ Opowieści o zjawiskach niezwykłych, zapiski o bóstwach i anomaliach: typ prozy narracyjnej, rozwijającej się od III w.

mi wielkich dylematów moralnych i społecznych kryje się zawsze pieniądź i dostatek. Bohaterowie mieszkają w luksusowych domach, jeżdżą najlepszymi samochodami, noszą najznakomitsze kreacje prosto z Paryża, spotykają się w wykwinnych restauracjach, jedzą włoskie i francuskie potrawy, piją na co dzień drogie wina, pracują w hipermoczesnych biurach, redakcjach i pracowniach, odpoczywają zagranicą, grają głównie w golfa, studiują w Stanach Zjednoczonych, bawią się w najdroższych klubach, podczas gdy ich ojcowie kolekcjonują dzieła sztuki, uprawiają tradycyjne malarstwo i kaligrafię a ich eleganckie matki układają kwiaty i dbają o wizerunek klanu. Obrazy zwyczajnego, uboższego życia pojawiają się niejako wstydliwie na marginesie, najczęściej tylko po to, aby zbudować narracyjną dramaturgię, prowadzącą do zwycięstwa „dobra i sprawiedliwości” albo nagrody w postaci awansu w hierarchii społecznej.

Aby pobudzić reakcję emocjonalną wykorzystuje się banalne fabuły, pełne dramatów, cierpienia i nieoczekiwanych zwrotów, wywołanych odsłonięciem rodzinnej tajemnicy. Najczęściej kryją one nieślubne dzieci, porzucone kobiety lub skrzywdzonych w przeszłości członków rodzin, którzy pragną zemsty lub zadośćuczynienia.

W serialu *Ningmeng chushang* („Początki Ningmeng”), córka słynnego architekta w tajemnicy przed ojcem otrzymuje od umierającej siostry nowonarodzoną Miao Miao na wychowanie. Dowiadując się o swojej chorobie na raka, Ningmeng musi ją zostawić bez słowa wyjaśnienia swoim przyjaciółom z lat studenckich. Mija wiele lat zanim wszyscy zainteresowani poznają prawdę.

Pokrewny schemat zastosowano w serialu „Kwiaty kwitnące dwa razy”, którego bohaterowie odzyskują pamięć po 6 latach amnezji. On – Qin Mou – biedny i schorowany rozpoznaje w Yan Song swoją żonę, która już dawno nie żyje. W rzeczywistości Yan Song to jej siostra. W głębokiej tajemnicy wychowuje ona nieślubną córkę zmarłej siostry. Droga do odsłonięcia prawdy wiedzie przez zemstę, intrygi i przemoc.

Znaczący komentatorzy chińskiego rynku medialnego, jak choćby Schwarcz, Zha i Huang⁷⁶ twierdzą, że większość losów bohaterów cechuje cierpienie i ból. Z pewnością dotyczy to swoistego gatunku melodramatu tzw. *kuqing xi* (‘dramat o gorzkich emocjach’), który na początku XXI w. cieszył się ogromną popularnością. Reprezentowany przez takie seriale jak *Zanba zanma* („Moja mama i mój tata” 1996); *Qingqing shu* („Rodzinne drzewo” 2003); *Qinxiong redi* („Moi ukochani bracia” 2007); *Wode chou niang* („Moja wstrętna matka” 2008)⁷⁷ wyrażają gorzkie emocje pokazując codzienność bezrobotnych kobiet i pracowników sezonowych emigrujących ze wsi do miast. W ich smutnym i szarym życiu nie ma niczego poza biedą, cierpieniem i niepewnością jutra. Wprawdzie ostatnio produkuje się coraz mniej *kuqing xi*, jednak nadal we współczesnym chińskim melodramacie nie brakuje przemocy, zdrady, cierpienia kobiet, chorób i klęsk żywiołowych. Dla przykładu w serialu *Yi nian Xiangbei* („Myśląc o Xiangbei”) pośród wątków bolesnych związanych z tytułową postacią, wymienić można głuchotę, pożar, ślepotę dziadka, chorobę ojca, nieoczekiwaną śmierć przybranej matki oraz straszliwe rany zadane przez wuja w czasie bójki. W *Qian Shan Mu Xue*,⁷⁸ serialu, cieszącym się

⁷⁶ Por. Schwarcz Vera, *The Pane of Sorrow: Public Uses of Personal Grief in Modern China*, „Daedalus” 1996, vol. 125, nr 1, s. 125, 130; Huang A, *The Tragic and the Chinese Subject*, „Stanford Journal of East Asian Affairs” 2003, vol. 3, nr 1, s. 63nn; Zha Jiaying, *China Pop: How Soap Opera, Tabloids and Bestsellers are Transforming A Culture*, New Press, New York 1995, s. 38.

⁷⁷ Za: S. Kong, *Popular Media, Social Emotion...*, op. cit., s. 53.

⁷⁸ Tytuł serialu składa się z imion głównych bohaterów.

dużą popularnością wśród młodej widowni żeńskiej, dominuje okrutna przemoc fizyczną stosowana przez Mo Shaoqiana, prezesa wpływowego prezesa korporacji wobec osieroconej w dzieciństwie Tong Xue, która żyje w ciągłej rozpacz, rozdarta pomiędzy nienawiścią i przywiązaniem do swojego oprawcy i kochanka.

Przekonanie o tym, że sentymentalizm, czułościowość i przesada, cechujące tego typu seriale decydują o wysokiej oglądalności⁷⁹ bez trudu można odnieść także do Chin. Zwłaszcza, kiedy zbada się poziom emocji wywołanych scenami płaczu. Wydaje się, że chiński widz musi być na łyzy i ludzkie tragedie szczególnie wrażliwy, skoro producenci i scenarzyści chętnie ekranizują melodramatyczne fabuły okraszone silnymi emocjami. Niektórzy upatrują w tym związku z zamykaniem Chińczyków do tragedii⁸⁰. W potocznym rozumieniu tego rodzaju gust można wytłumaczyć pozostałością po okliwym nastroju chińskiej literatury okresu republikańskiego, kiedy to pisarze i dramaturdzy zaangażowaniu w Ruch Czwartego Maja, zamienili fatalistyczny sens tragedii przednowoczesnych Chin na rewolucyjny sentymentalizm. Warto zresztą przypomnieć, że wyrażanie w sztuce wyrazistych emocji, które w Chinach było reglamentowane w literaturze wysokiej i zawsze obecne w literaturze popularnej, wiązało się z poszerzaniem kręgu odbiorców.

Przytoczone powyżej przykłady kilku wybranych chińskich seriali pokazują, że ich treść, forma, cykliczność, rytm, powtarzalność oraz proste schematy dychotomiczne lub trójdzielne w dużej mierze podporządkowane są funkcji emotywnej. Wpływanie na afektywne procesy, a więc uczucia i namiętności odbiorców, nie tylko gwarantują wysokie zyski telewizji ale i stwarza możliwość skutecznego kształtowania postaw, opinii i gustów estetycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu Pierre, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Donald Stephanie Hemelryk, Keane Michael, Yin Hong (red.) *Media in China: Consumption, Content and Crisis*, Routledge, London 2002.
- Gałuszka Mieczysław, *Między przyjemnością a rytuałem. Serial telewizyjny w kulturze popularnej*, Akademia Medyczna w Łodzi, Łódź 1996.
- Godzic Wiesław, *Telewizja i jej gatunki po 'Wielkim Bracie'*, Universitas, Kraków 2004.
- Grossberg Lawrence, *We Gotta Get out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, Routledge, London 1992.
- Huang Alexander, *The Tragic and the Chinese Subject*, „Stanford Journal East Asian Affairs” 2003, t. 3, nr 1, s. 63–64.
- Keane Michael, Wanning Sun (red.), *Chinese Media*, Vol. II, *Culture Identity and Place*, Rutledge, London, New York 2013.
- Kasarełło Lidia, *The Pop-cultural Phenomenon of Taiwanese TV Drama: Remodelled Fairy Tales and Playing with Virtues*, „Acta Asiatica Varsoviensia” (PAN) 2015, nr 28, s. 113–123.
- Kisielewska Alicja, *Polskie tele-sagi. Mitologie rodzinności*, Rabid, Kraków 2009.
- Kong Shuyu, *Popular Media, Social Emotion and Public Discourse in Contemporary China*, Contemporary China Series, Routledge, London 2014.
- Lu Sheldon H., *China, Transnational Visuality, Global Postmodernity*, Stanford University Press, Stanford 2001.

⁷⁹ A. Kisielewska, *Polskie tele-sagi*, op. cit., s. 60, 109.

⁸⁰ A. Huang, *The Tragic and the Chinese Subject*, op. cit., s. 63n.; S. Kong, *Media, Social Emotion*, op. cit., s. 54.

- Ma Eric Kit-wai, *Rethinking Media Studies: The Case of China*, w: J. Curran, M. Perry (red.), *De-westernising Media Studies*, Routledge, London 2000, s. 21–34.
- Melosik Zbyszko, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Wydawnictwo Impuls, Kraków 2013.
- Peterson Richard A., Kern Roger M., *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, „American Sociological Review” 1996, nr 61, s. 900–907.
- Schneider Florian, *Visual Political Communication in Popular Chinese Television Series*, Brill, Leiden 2012.
- Wang Ban, *Illuminations from the Past. Trauma, Memory, and History in Modern China*, Stanford University Press, Stanford 2004.
- Wang Ning, *The Mapping of Chinese Postmodernity*, w: Dirlík Arif, Zhang Xudong (red.), *Postmodernism and China*, Duke University Press, Durham 2000, s. 21–40.
- Wardel Alan, Wrigh David, Gayo-Cal Modesto, *Understanding Cultural Omnivorousness: or, the Myth of the Cultural Omnivore*, „Cultural Sociology” 2007, nr 1, s. 143–164.
- Zha Jiaying, *China Pop: How Soap Opera, Tabloids and Bestsellers are Transforming A Culture*, New Press, New York 1996.
- Zhao Yuezhi, *Communication in China: Political Economy, Power and Conflict*, Lanham, MD, Boulder, CO, New York 2008.
- Zhang Yiwu, *Xinxin Zhongguo de xingxiang*, Shandong weiyi chubanshe, Jinan 2005.
- Zhong Xueping, *Mainstream Culture Refocused: Television Drama, Society, and the Production of Meaning in Reform-era China*, University of Hawaii Press, Honolulu 2010.
- Zhong Yibin, Huang Wangnan, *Zhongguo dianshi yishu fazhan shi*, Zhejiang chubanshe, Zhejiang 1994.
- Zhu Ying, *Television in Post-Reform China: Serial Dramas, Confucian Leadership and the Global Television Market*, Media, Culture and Social Change in Asia, Routledge, London 2009.
- Zhu Ying, Keane Michael, Bai Ruoyun, *TV Drama in China*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2008.

Filmografia

- Kewang 1993; Pekińskie Centrum Sztuki Telewizyjnej, CCTV; scenariusz Wang Shuo, Zheng Wanlong, Li Xiaoming; reżyseria Xiaowei Lu.
- Yong-zhen wangchao* 1999; CCTV na podstawie powieści He Eryue pt.: *Yonghenghuang*, scenariusz Liu Heping, Luo Qianglie; producent Gao Jianmin, reżyseria Lu Tao.
- Kangxi wangchao* 2001; CCTV na podstawie powieści Er Yuehe *Kangxi da di*; scenarzyści Zhu Sujin, Hu Jianxin; produkcja Cai Yongrui; reżyseria Chen Jialin, Liu Dayin.
- Qianlong wangchao* 2003; CCTV, Beijing TV, Shaanxi TV; na podstawie powieści Eryue He pt.: *Qianlong wangchao*; scenarzyści Chen Yaxian Shui Yunxian, Yao Yuan; reżyseria Ma Xiao, Zhao Lei.
- Modai huangdi chuanqi* 2014; Zhejiang TV; scenariusz Zhao Ruyiyong; reżyseria Wang Xiangwei.
- Qinshihuang* 2006; CCTV; scenariusz Zhang Tianmin, Zhang Jing; reżyseria Yan Jiangang Liu Wei; producent Zhang Huashan.
- Han Wu dadi* 2005; CCTV; scenariusz Jiang Qitao; reżyseria Hu Mei, Yang Jun, Sai Fu.
- Sheng xia wan qingtian* 2013; Hunan TV, na podstawie powieści Liu Chenfeng pt.: *Sheng xia wan qingtian*; reżyseria Mai Guanzhi.
- Ningmeng chushang* 2016; Jiangsu TV; scenariusz i reżyseria Liu Zhongwei.
- Lianjian* 2005; CCTV; scenariusz Liang Du, Jiang Qitao; reżyseria Jian Chen, Qian Zhang.
- Kang ri qixia* 2011; Liaoning TV; scenariusz Liu Renyu, Li Jianming; reżyser Liu Renyu.
- Liang sheng hua* 2015 Zhejiang TV, Jiangsu; na podstawie powieści Tang Qi pt.: *Suiyue shi duo liang sheng*; scenariusz Ji Wei Ming reżyseria Lin Tianyi; producent Zhao Yansen.
- He Yi sheng xiao Mo*, 2015 (znane także pod tytułem: *Ni shi wode taiyang* – „Jesteś moim słońcem”); Dragon TV, Jiangsu TV; na podstawie powieści Gu Man, Mobao Feibao pt.: *He Yi sheng xiao Mo*; produkcja Xia Jie; reżyseria Liu Junjie.
- Qianjin nü zei* 2015; Jiangsu TV; scenariusz Wu Dawei, Huang Rourou, Chen Xiaohao; reżyseria Meng Zhi, Chen Yushan.
- Haoliang haoxiang tan lianai* 2004, CCTV; scenariusz Qian Li; reżyseria Liu Xingan.

- Yi nian Xiangbei* 2016; Beijing TV; na podstawie powieści Jixiangye pt.: *Yi nian Xiangbei*; scenariusz Xu Run; reżyseria Mai Guanzhi; producent Hawick Lau.
- Zui mei de shiguang* 2013; Hunan TV; na podstawie powieści Tong Hua pt.: *Bei shi guang yan mai de Mimi*; scenariusz Yu Xiaoqian, Jin Yuanyuan, Du Jun; reżyseria Tsang Lai Chun.
- Qian Shan Mu Xue*, 2011; Hunan TV; na podstawie powieści Fei Wo Si Cun pt.: *Qian Shan Mu Xue*; scenariusz: Guo Baoxian, Jin Yuanyuan; reżyseria Yang Xua; producent Ouyang Changlin, Zhou Min, Tang Panjing, Hu Yi.
- Shanshan laile* 2014; Jiangsu TV; na podstawie powieści Gu Man pt.: *Shan Shan Lai Chi*; reżyseria Liu Junjie; producent Su Jiangyu.
- Wode chou niang* 2008; Jiangsu TV; scenariusz Dan Lianquan, Feng Yifei; reżyseria Dan Lianquan.

CIELESNOŚĆ W TRADYCJI SHINGON, JAPONSKIEJ SZKOŁY BUDDYZMU EZOTERYCZNEGO

ABSTRACT: In Buddhist teachings, a human body is often regarded as an obstacle in religious practice, due to the fact that bodily passions are a source of attachment to worldliness. Buddha taught that there is no separate, unchanging self and therefore the experience of a 'no-self' state is a necessary condition for attaining Enlightenment. No-attachment to the self was often understood as no-attachment to one's body and as a readiness to sacrifice one's life. Many Japanese Buddhists have propagated a negative image of the human body, as can be testified by *Ōjōyōshū* (The Essentials of Rebirth in Pure Land), a treatise written by a Tendai monk, Genshin (942-1017). Under the influence of Blood Bowl Sutra (Jpn. *Ketsubonkyō*; Chin. *Xuepanjing*), the female body was perceived as especially impure, as it is polluted by menstrual or childbirth blood. In this article the author tries to answer the question, why in Shingon, contrary to other Japanese Buddhists sects, is a human body not treated as an obstacle in religious practice. The key term 'the mystery of the body' (Jpn. *Shinmitsu*) was explained in the context of the theory of 'attaining Enlightenment in this very existence' (Jpn. *Sokushin jōbutsu*). Special attention was directed at the possibility of the transformation of bodily passions into a desire for Enlightenment during religious practice.

KEYWORDS: Body, carnality, Japanese Buddhism, Shingon, mystery of a body, Genshin, Kūkai

W naukach buddyjskich często ciało postrzegane jest jako przeszkoda w praktyce religijnej, ze względu na to, że cielesne żądze są źródłem przywiązania do doczesności. W swoich ostatnich pouczeniach przed wstąpieniem w nirwanę Budda Śakjamuni (jap. *Shakamuni*) nauczał: „Popatrzcie na swoje ciała, pomyślcie o tym, że są nieczyste, i nie ulegajcie żądom”¹. Przyczyną cierpienia są pragnienia, także cielesne: „Pierwsze pożądanie wzbudzone jest przez piękne formy postrzegane przez oczy, drugie – przez upojne dźwięki, które słyszą uszy, trzecie – przez przyjemne zapachy, odbierane przez zmysł powonienia, czwarte – przez wspaniały smak, który czuje język, piąte – przez to, co przyjemne w dotyku, a odczuwane przez ciało. Te pięć rodzajów pożądań, wzbudzanych przez różne części ciała, jest przyczyną pogoni za hedonizmem. Większość ludzi ulega cielesnym pożądaniom i znajduje w nich upodobanie, nie zauważając, że skutki ich zaspokajania są tragiczne. Wpadają w sidła zła tak samo jak nieostrożna sarna wpada w pułapkę zastawioną przez myśliwych. Należy pamiętać o tym, że pożądania cielesne są taką właśnie pułapką, a ten, kto w nią wpadnie, stanie się niewolnikiem żądz i będzie cierpiał. Należy uważnie przyglądać się nieszczęściom i cierpieniom innych ludzi, spowodowanym przez cielesne żądze, i poznać sposoby unikania sidła pokus”².

¹ Sengaku Maeda (red.), *Nauka Buddy (Bukkyō seiten)*, przeł. Agnieszka Kozyra, Bukkyō Dendō Kyōkai, Tōkyō 2016, s. 10.

² Ibidem, s. 124.

Budda nauczał, że nie istnieje odrębne, niezmiennie ‘ja’, dlatego odkrycie stanu ‘nie-ja’ (jap. *muga*)³ jest niezbędnym warunkiem dostąpienia oświecenia. Brak przywiązania do ‘ja’ był często rozumiany jako brak przywiązania do własnej cielesności i gotowość złożenia ofiary z własnego życia. W „Sutrze lotosu” (jap. *Hokkekyō*; sanskr. *Saddharma-puṇḍarīka sūtra*) zawarta jest przypowieść o bodhisattwie, który brak przywiązania do swego ‘ja’ wyraził poprzez ofiarę z samospalenia (jap. *shōshin kuyō*). Dzięki praktyce religijnej wzbudził w ciele ogień, który je strawił, a wtedy dostąpił oświecenia. Bardzo ważnym problemem w życiu mnichów były cielesne pokusy, które utrudniały przestrzeganie surowej dyscypliny klasztornej, związanej z koniecznością zachowania celibatu oraz z restrykcyjną dietą.

Także wielu japońskich buddystów propagowało negatywny wizerunek ludzkiego ciała, o czym świadczy traktat Genshina (942–972), mnicha szkoły tendai, pt. *Ōjyōshū* („Zbiór podstawowych zasad odrodzenia się w Czystej Ziemi”, 985). Pod wpływem nauk „Sutry naczynia krwi” (jap. *Ketsubonkyō*; chiń. *Xuepanjing*) za szczególnie nieczyste uważano ciało kobiece, skalane krwią menstruacyjną lub porodową.

W niniejszym artykule postaram się wyjaśnić, dlaczego w odróżnieniu od innych japońskich szkół buddyjskich w szkole shingon nie traktowano ciała jako przeszkody w praktyce religijnej. Wyjaśnione zostanie pojęcie ‘tajemnicy ciała’ (jap. *shinmitsu*) w kontekście teorii o ‘urzeczywistnieniu natury buddy w doczesnym ciele’ (jap. *sokushin jōbutsu*). Szczególna uwaga zostanie poświęcona transformacji cielesnych żądz w pragnienie oświecenia w trakcie praktyki religijnej.

CIAŁO JAKO PRZESZKODA W PRAKTYCE RELIGIJNEJ W BUDDYZMIE JAPONSKIM

Mnich szkoły tendai, Genshin (942–972)⁴ jest autorem „Zbioru podstawowych zasad odrodzenia się w Czystej Ziemi”, w którym bardzo szczegółowo opisuje cierpienia w sześciu ścieżkach transmigracji (*rokudō*)⁵ w celu wzbudzenia w czytelnikach pragnienia odrodzenia się w Czystej Ziemi (*jōdo*) Buddy Amidy⁶, gdzie bez trudu można dostąpić oświecenia.

Genshin wiele uwagi poświęca cierpieniom cielesnym w świecie ludzi. Ciało ludzkie jest podatne na choroby i odczuwa ból spowodowany zranieniem, ukąszeniem owadów czy gadów. Człowiek cierpi także odczuwając zimno, wysokie temperatury oraz dużą wilgotność powietrza. Bóle spowodowane są także przemęczeniem, którego trudno uniknąć, gdy zabiega się o swoje codzienne sprawy. Genshin podkreślał, że ludzie są nieszczęśliwi, gdyż zamiast poszukiwać drogi do oświecenia, ulegają cielesnym żądom. Podziwiają piękno ciała ludzkiego, nie pamiętając o tym, co kryje powłoka skóry. Aby obrzydzić

³ Pojęcie ‘nie-ja’ (*muga*) oznacza, że nie istnieje nic niezmiennego i trwałego, a więc nie ma duszy. W buddyzmie Wielkiego Wozu wskazuje ono ponadto na niepojętą jedność człowieka i wszechświata.

⁴ Genshin (Eshin Sōzu) urodził się w rodzinie arystokratycznej Urabe. Wstąpił do klasztoru Enryakui na górze Hiei i studiował nauki „Sutry lotosu” pod kierunkiem Ryōgena (912–985). Po tym jak zamieszkał w odosobnieniu w małej świątyni Shuryōgon’in całkowicie poświęcił się praktyce inwokacji „Chwała Buddzie Amidzie” (*Namu Amida Butsu*).

⁵ Sześć ścieżek transmigracji (*rokudō*): tzw. piekła buddyjskie (jap. *jigoku*), czyli osiem ognistych i osiem lodowatych miejsc kaźni oraz sfery zamieszkiwane przez głodne duchy (*gaki*), zwierzęta (*chikushō*), ludzi (*ningen*), walczące demony (*ashura*) i niebian (*tenjō*).

⁶ Budda Amida złożył ślubowania, że każdy kto z wiarą będzie wzywał jego imię, odrodzi się w rajskiej krainie, Czystej Ziemi, gdzie nie ma cierpienia i nawet szelest liści w drzewach głosi naukę o oświeceniu.

adeptom cielesne uciechy, Genshin niezwykle szczegółowo opisuje wszystkie kości ludzkie, mięśnie, ścięgna i żyły oraz organy wewnętrzne. Mięśnie z żyłami porównuje do „warstw błota”. Podkreśla, że ciało ze swej natury jątrzy się i ropieje – jak więc można je pożądać⁷. Pory skóry wydzielają śmierdzący pot, kiszka stolcowa jest pełna ekskrementów, pęcherz – moczu. Właśnie dlatego ciało jest ‘nieczyste’ (*fujō*). Aby jeszcze bardziej obrzydzić ciało ludzkie Genshin pisze o nim jako o siedlisku najróżniejszych robaków i pasożytów, które się nim żywią. Nawet jeśli człowiek spożywa najbardziej wykwintne potrawy, bardzo szybko zmieniają się one w jego ciele w odchody. Nie można oczyścić ciała przez ablucje, gdyż woda nie zmyje wewnętrznej nieczystości⁸.

Genshin podkreśla, że nikt nie uniknie śmierci, nawet jeśli uda mu się dożyć sędziwego wieku, nawiązując przy tym do nauk „Sutry o wielkim zgaśnięciu” (jap. *Daihatsu nehanyō*; sanskr. *Mahāparinirvāṇa sūtra*): „Každy dzień przybliża chwilę naszej śmierci, tak jak za każdym krokiem, przybliża się do swojego nieuniknionego przeznaczenia krowa prowadzona do rzeźni”⁹. Należy więc pamiętać, że „to, co teraz jest w pełnym rozkwicie, tak naprawdę niedługo szczeźnie”¹⁰.

Genshin cytuje fragment traktatu *Makashikan* („Wielkiego wyciszenia i kontemplacji”)¹¹ autorstwa mistrza tendai, Zhiyi (jap. *Chigi*), o tym, że ten, kto zachwyca się pięknymi oczami kobiety, jej czerwonymi ustami i białymi zębami, nie zdaje sobie sprawy, że jej twarz można by porównać do ekskrementów pokrytych makijażem albo do rozkładającego się ciała, ubranego w piękne szaty. Nietrwałe ciało to „piękne naczynie pełne nieczystości”¹², które po śmierci zmienia się w proch.

Genshin opisuje także pośmiertny rozkład ciała, które sinieje, deformując się na skutek opuchlizny, a w końcu gnije. Warto zauważyć, że ukazywanie brzydoty ciała po śmierci kojarzy się z powstałą w Indiach medytacją nad nieczystością ciała (jap. *fujōkan*)¹³. Medytacja ta była nazywana także kontemplacją obrazów dziewięciu stadiów (jap. *kusōzu*), czyli dziewięciu wizerunków rozkładu ciała pięknej kobiety po śmierci i praktykowana była także w klasztorach buddyjskich w Japonii, gdyż miała pomóc mnichom w zachowaniu celibatu.

Genshin był przekonany, iż uświadomienie sobie nietrwałości ciała ludzkiego i jego wewnętrznej nieczystości jest niezbędne, aby można było wyzwolić się od cielesnego pożądania i nakierować całkowicie na praktykę religijną, prowadzącą do oświecenia.

Innym przykładem negatywnego podejście do cielesności i fizjologii w tradycji buddyzmu japońskiego jest niezwykle popularność „Sutry naczynia krwi”, jednej z tzw. ‘fałszywych sutr buddyjskich’ (jap. *gikyō*)¹⁴. Nie wiadomo, kiedy dokładnie powstała w Chinach, ale na pewno była już znana w Japonii w XV wieku, gdyż wzmianki o niej znajdują się w księgach świątynnych i pamiętnikach arystokratów.

⁷ Mizumaro Ishida (red.), Genshin, *Ōjōyōshū* („Zbiór podstawowych zasad odrodzenia się w Czystej Ziemi”), Iwanami Shoten, Tōkyō 1996, s. 55nn.

⁸ Ibidem, s. 61.

⁹ Ibidem, s. 64n.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ *Makashikan* – chiń. *Zhiguan*.

¹² Mizumaro Ishida (red.), Genshin, *Ōjōyōshū*, op. cit., s. 61.

¹³ Jap. *fujōkan* – sanskr. *aśubha-bhāvanā*.

¹⁴ *Gikyō* – teksty, które powstały w Chinach, a nie w Indiach lub takie, które są zniekształconymi przekładami tekstów sanskryckich. W Japonii uważane były za autentyczny zapis nauk buddyjskich.

W sutrze tej przedstawiono scenę, w której uczeń Buddy Mokuren (sansk. *Maudgalyāyana*) udaje się do piekieł, żeby odszukać tam swoją matkę. W piekle ujrzał staw wypełniony krwią, w którym zanurzone były kobiety zakute w kajdany. Trzy razy dziennie zmuszane były one przez piekielnych strażników do picia krwi, a jeśli odmawiały, były bite żelaznymi pałkami¹⁵. Mokuren zapytał strażnika, dlaczego w stawie tym są tylko kobiety, a nie ma tam mężczyzn. Ten odpowiedział, że jest to miejsce kary dla kobiet, które skalały swoją krwią porodową bóstwo ziemi lub prały w rzekach rzeczy poplamione krwią menstruacyjną kalając wodę, która została potem użyta przez mnichów do przygotowania herbaty składanej w ofierze w trakcie ceremonii religijnych¹⁶.

Mokuren, nie mogąc się pogodzić z tym, że nie potrafi pomóc swojej matce, udał się do Buddy Śakjamuniego po radę. Budda powiedział mu, że dzieci mogą pomóc matkom cierpiącym w piekle, jeśli będą przestrzegać prawa buddyjskiego i modlić się do istot oświeconych. Muszą poprosić mnicha o odprawienie ceremonii, w trakcie której będzie recytowana „Sutra naczynia krwi”: „Wtedy w stawie krwi w piekle nagle pojawi się kwiat lotosu o pięciu kolorach, a cierpiące tam kobiety będą się radować, jednocześnie żałując za grzechy i dzięki temu pragnieniu przebaczenia będą mogły się odrodzić w Czystej Ziemi”¹⁷.

Warto zwrócić uwagę na to, że z powodu menstruacji kobiety obowiązywały różne zakazy związane z buddyjską praktyką religijną. Na przykład jedna z wyznawczyń nauk Nichirena w liście pytała go jak ma praktykować w tym okresie¹⁸. Jej pytania wskazują na to, że nie była pewna, czy wolno jej nawet stawać przed zwojem *gohonzon*¹⁹, dopytywała się również, ile dni po menstruacji nie powinna czytać „Sutry lotosu”. W odpowiedzi Nichiren oświadcza, że za czasów Buddy kobiet, które zostawały mniszkami, nie obowiązywały żadne zakazy ze względu na menstruację. Jednak nie twierdzi, że kobiety mogą praktykować w tym okresie, tak jak zwykle. Sugeruje, że kobieta powinna zaprzestać czytania sutry i składania pokłonów, może jedynie recytować inwokację *Namu myohō renga kyō* („Chwała ‘Sutrze lotosu niezwykłego prawa!’”)²⁰.

W „Sutrze naczynia krwi” znajdujemy także fragmenty, w których kobiety przedstawiane są jako gorsze od mężczyzn ze względu na skłonność do zazdrości, poządlliwości i próżności²¹. Tego typu oskarżenia możemy znaleźć w różnych tekstach buddyjskich, jednak tylko w *Ketsubonkyō* znajdujemy uzasadnienie dyskryminacji kobiet w odwołaniu jedynie do fizjologii.

W buddyjskiej szkole sōtō, należącej do nurtu zen, „Sutra naczynia krwi” była recytowana w trakcie ceremonii wyświęcania mniszek, po to, by nie skalały one krwią menstruacyjną specjalnego podwyższenia (*kaidan*), na którym się odbywała. W trakcie

¹⁵ Momoko Takemi, „Menstruation Sutra” *Belief in Japan*, „Japanese Journal of Religious Studies”, 1983, t. 10 nr 3-3, s. 230, <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2270S> [20.07.2017].

¹⁶ Według „Sutry rytuałów dla zmarłych” (jap. *Urabongyō*; sanskr. *Ullambana sūtra*) matka Mokurena miała odrodzić się w sferze głodnych duchów (*gaki*), gdyż tak bardzo go kochała, że zaniedbywała swoje inne dzieci.

¹⁷ Momoko Takemi, „Menstruation Sutra” *Belief...*, op. cit., s. 232.

¹⁸ Toshie Kurihara, *A History of Women in Japanese Buddhism: Nichiren Perspectives on the Enlightenment of Women*, s. 106: <http://www.iop.or.jp/Documents/0313/kurihara.pdf> [20.07.2017].

¹⁹ *Gohonzon* – dosł. ‘główny obiekt kultu’. W szkole Nichirena jest nim zwój, na którym w otoczeniu imion bodhisattwów, będących obrońcami „Sutry lotosu” znajduje się przytoczona dalej inwokacja.

²⁰ Momoko Takemi, „Menstruation Sutra” *Belief...*, op. cit., s. 107.

²¹ Ibidem, s. 235.

pogrzebu kobiet w obrządku sōtō przed kremacją wkładano do trumny kopię *Ketsu-bonkyō*, wierząc, że w ten sposób można uchronić kobietę przed torturami w „Stawie Krwi”. Były także specjalne buddyjskie talizmany, które miały nosić ze sobą kobiety w trakcie menstruacji²².

Niewątpliwie „Sutra naczynia krwi” przyczyniła się do wzmocnienia wiary w skalanie krwią kobiet, rozpowszechniony wcześniej przez shintō, rodzimą religię Japonii. Ze względu na skalanie krwią porodową kobiety przed i po porodzie musiały przebywać w specjalnie dla nich zbudowanych chatach²³. Według nauk shintō skalanie krwią wzbudzało gniew bogów, dlatego kobiety jako potencjalnie skalane nie mogły wchodzić na święte góry ani brać udziału w ważnych ceremoniach religijnych²⁴.

W tradycji buddyjskiej często mowa jest o tym, że ciało człowieka jest źródłem cierpienia – prawda o istnieniu cierpienia (jap. *kutai*) mówi o cierpieniach cielesnych, takich jak starość, choroba czy śmierć. Wiercono, że ciało człowieka jest nieczyste, a cielesne pokusy stanowią przeszkodę w buddyjskiej praktyce religijnej. Z tego powodu wypracowano w tradycji buddyjskiej liczne praktyki umartwiania ciała. Jednak w tradycji Wielkiego Wozu możemy znaleźć inny stosunek do cielesnych pragnień – zamiast walczyć z nimi można je bowiem przekształcić w pragnienie oświecenia. Ciało nie stanowi więc przeszkody, ale jest bardzo ważne w praktyce, której celem jest oświecenie. Należy także pamiętać, że według tradycji Budda głosił środkową drogę i nie akceptował skrajnej ascezy, o czym świadczą jego słowa przed wstąpieniem w nirwanę: „Nie poddawajcie się, wiedząc, że i hedonizm, i umartwienia są przyczyną cierpienia”²⁵.

AFIRMACJA CIELESNOŚCI W DOKTRYNIE SZKOŁY SHINGON

Aby zrozumieć pozytywne podejście do ciała człowieka w szkole shingon, która została założona przez mnicha Kūkaia²⁶ (pośmiertne imię Kōbō Daishi, 774–835), należy przybliżyć teorię ‘trzech ciał buddy/istoty oświeconej’ (jap. *sanshin*). Można bowiem wyróżnić ciało Dharmy/ciała kosmiczne (sansk. *dharma-kāya*; jap. *hosshin*), Ciało Prze-

²² Bernard Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton 1998, s. 77.

²³ Hirokazu Narikiyo, *Josei to kegare no rekishi* (Historia skalania kobiet), Hanawa Shobō, Tōkyō 2003, s. 7. Były to chaty porodowe (jap. *ubugoya*) oraz chaty menstruacyjne (jap. *gekkeigoya*).

²⁴ Więcej na temat cielesności kobiet w shintō w: Agnieszka Kozyra, „Stosunek do ciała w shintō, rodzimej religii Japonii”, Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.), *Cielesność w kulturze Japonii*, t. 2: *Religia, historia i sztuka*, Wydawnictwo „Japonica”, Warszawa 2016, s. 16–59.

²⁵ Sengaku Maeda (red.), *Nauka Buddy*, op. cit., s. 10.

²⁶ Kūkai urodził się w prowincji Sanuki (obecnie pref. Kagawa) na wyspie Shikoku w rodzinie podupadłej arystokracji. Kształcił się początkowo mając na celu karierę urzędniczą, jednak wkrótce zainteresował się buddyzmem. Udowadniał wyższość buddyzmu nad konfucjanizmem i taoizmem w rozprawie *Sangōshiki* („Wskazówki trzech nauk”, 798). W 804 Kūkai został wyświęcony na mnicha w świątyni Tōdaiji w Narze i udał się do Chin, gdzie został uczniem mistrza Huiguo (jap. Keika), orędownika buddyzmu ezoterycznego. Po powrocie do Japonii w 805 przez pewien czas Kūkai przebywał na Kyūshū, gdzie opracowywał zręby doktryny szkoły shingon. W 809 został przeorem klasztoru Takaosanji. Dzięki poparciu cesarza Sagi (786–842) Kūkai rozpoczął budowę kompleksu świątynnego na górze Kōya, wybudował pawilon dla odprawiania rytuałów shingon na terenie świątyni Tōdaiji, a 822 został przeorem świątyni Tōji w stolicy Heiankyō (obecnie Kioto). Swoje poglądy na temat buddyzmu ezoterycznego Kūkai zawarł między innymi w traktatach: *Sokushin jōbutsu gi* („O dostąpieniu oświecenia w doczesnym ciele”, 817), *Himitsu mandara jūjūshin ron* („O dziesięciu stanach jaźni tajemnej mandali”, 830) oraz *Hannya shingyō hiken* („Sekretna nauka o ‘Sutrze serca’”, 834).

jawione (sansk. *nirmāṇa-kāya*; jap. *ōjin*) i Ciało Chwalebne (sansk. *sambhoga-kāya*; jap. *hōjin*)²⁷. W wielu sutrach pojawia się napomnienie, że nie można znaleźć Buddy pod jakąś konkretną postacią czy formą. Prawdziwy Budda nie ma formy, gdyż jest synonimem Oświecenia. Ujrzenie Buddy oznacza dostąpienie Oświecenia²⁸. Oświecenie oznacza doświadczenie jedności wszystkiego i dlatego Ciało Dharmy przenika wszystko, co istnieje. „Ciału istoty oświeconej wypełnia wszystkie, nawet najdalsze zakątki wszechświata, jego istnienie jest wieczne”²⁹.

Ciału Dharmy nie ma formy, jednak może przejawiać się jako Ciału Chwalebne, posiadające trzydzieści dwie fizyczne oznaki istoty oświeconej³⁰. W taki sposób przedstawiane jest ciało buddów i bodhisattwów w ikonografii buddyjskiej, aby mogło być obiektem czci. „W tym ciełe Budda w swoim miłosierdziu ratuje niezliczone rzesze ludzi, stosując odpowiednie sposoby. Jak ogień, który trawi wszystko, Budda spala to, co podsyca żądze ludzkie. Rozwiewa cierpienia i troski, jak wiatr, który przegania kurz”³¹. Z kolei Ciału Przejawione to ciało istoty oświeconej, która przyjmuje postać człowieka i pojawia się w naszym świecie, aby prowadzić ludzi do Oświecenia. „W tym ciełe Budda rodzi się, rozpoczyna praktykę religijną, dostępuje Oświecenia, poucza i ratuje ludzi, używając do tego odpowiednich sposobów, a jego choroba i śmierć poświadczają prawdy, które głosi”³². Pierwotnie ciałem Buddy jest Ciału Dharmy, jednak ukazuje się on ludziom pod różnymi postaciami w zależności od ich potrzeb i możliwości pojmowania.

Kūkai uznał za najważniejsze teksty buddyjskie dwie sutry: „Sutrę Buddy Dainichiego” (jap. *Dainichikyō*; sanskr. *Mahāvairocana sūtra*³³) oraz „Sutrę diamentowego szczytu” (jap. *Kongōchōkyō*; *Vajraśekhara sūtra*³⁴), w których uosobieniem Ciała Dharmy jest

²⁷ Minoru Kiyota, *Shingon Mikkyō Mandala*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, s. 32n.

²⁸ *Nauka Buddy*, op. cit., s. 26.

²⁹ *Ibid.*, s. 28.

³⁰ Trzydzieści dwa cielesne znaki Buddy (jap. *sanjūnisō*): płaskie stopy, odcisk Koła Dharmy na spodzie stopy, długie palce, miękkie dłonie i stopy, błona między palcami, okrągłe pięty, wyjątkowo wysokie podbicie stopy, „jelenie”/jędrne uda, długie ręce sięgające za kolana, ukryte w głębi ciała genitalia, proporcjonalne ciało (wzrost równy długości rozstawionych rąk), niebieskie włosy wystające z każdego pora w skórze, włosy rosnące ku górze, złotawy odcień skóry, świetlista aureola, jedwabście gładka skóra, okrągły kark, „lwi” tors (majestat), idealnie wyprostowana postawa ciała, krągłość ramion, czterdzieści zębów, równe odstępy między zębami, białe kły dłuższe od innych zębów, „lwie szczęki” (pełne i mocne), ślina nadająca pyszny smak, nadzwyczaj długi i szeroki język, głęboki, mocny i czysty ton głosu, niebieski kolor oczu, długie i gęste rzęsy, guz mądrości (na czubku głowy), tzw. trzecie oko (wszechwiedzące), na środku czoła kosmyk białych włosów, z których wydobywało się światło oświetlające cały świat.

³¹ *Nauka Buddy*, op. cit., s. 29.

³² *Ibid.*

³³ *Mahāvairocana* oznacza „Wielką jasność”, jednak w Japonii słowo to zostało przetłumaczone jako „Wielkie Słońce”, gdyż budda ten został utożsamiony z boginią słońca Amaterasu ze względu na synkretyzm buddyzmu i shintō. *Sutra Dainichiego* ma formę dialogu między zadającym pytania bodhisattwą Kongōsattā (sansk. „Vajrasattva”), a odpowiadającym mu Buddą Dainichim, który w ten sposób odkrywa wszelkie sekrety praktyki prowadzącej do oświecenia. Wyjaśniona została Mandala Królestwa Wielkiego Łona (jap. *taizōkai mandara*). „Sutra Dainichiego” została na język chiński przetłumaczona przez Subhakarasiṃhę (637–735) i jego ucznia Yixinga (ok. 681–727).

³⁴ Diament (jap. *kongō*; sanskr. *vajra*) symbolizuje najwyższą mądrość przebijającą się przez niewiedzę. W sutrze tej Budda Dainichi naucza zebranych, w tym Śakjamuniego, o sposobach dostąpienia oświecenia. Omówiona jest „Mandala Królestwa Diamentowego Szczytu” (jap. *kongōkai mandara*).

Budda Dainichi. Budda Dainichi jest 'pierwotnie nienarodzony' (jap. *hompushō*; sanskr. *ādyanūtpāda*)³⁵, czyli odwieczny, wolny od prawa przyczyny i skutku. W sutrach tych pojawia się pouczenie, że kontemplując „Mandalę Królestwa Wielkiego Łona” (jap. *Taizōkai mandara*), należy rozpatrywać wielkie miłosierdzie jako cnotę Buddy Dainichiego, podczas, gdy w „Mandali Królestwa Diamentowego” (jap. *Kongōkai mandara*) jest on symbolem najwyższej mądrości. Najwyższa mądrość i wielkie miłosierdzie są to dwa nierozdzielne aspekty oświecenia. Oba teksty zawierają szczegółowy opis mandal oraz rytuałów ezoterycznych, które umożliwiają dostąpienie oświecenia³⁶.

Kūkai głosił wyższość przekazu zawartego w „Sutrze Buddy Dainichiego” i „Sutrze diamentowego szczytu”³⁷ nad naukami egzoterycznymi³⁸, gdyż wierzył, że dzięki ezoterycznym praktykom można osiągnąć stan Buddy w doczesnym ciele (jap. *sokushin jōbutsu*). W traktacie *Sokushin jōbutsu gi* („O dostąpieniu oświecenia w doczesnym ciele”) Kūkai powołuje się na następujący wers „Sutry diamentowego szczytu”: „Ten, kto praktykuje medytację [opisaną w tej sutrze – A.K.] będzie mógł natychmiast dostąpić oświecenia Buddy Dainichiego”³⁹. Właśnie w tej sutrze zawarta jest obietnica oświecenia w doczesnym ciele, w tym życiu, dla każdego, kto wytrwale będzie praktykował zgodnie z zaleceniami tej sutry. Kūkai zalecał zwłaszcza medytację nad sanskrycką literą A (jap. *akan*)⁴⁰, symbolizującą Buddę Dainichiego. Celem praktyki shingon jest osiągnięcie „doskonałego ciała buddy/istoty oświeconej” (jap. *busshin emman*), które jest ostatnią „fazą pięciostopniowej medytacji osiągnięcia ciała [buddy]” (jap. *gosōjōshinkan*)⁴¹. W trakcie tej medytacji adept najpierw wizualizuje swój umysł jako księżyc w pełni, spowity mgłą, potem stara się usunąć mgłę, która przesłania pierwotną mądrość natury buddy, symbolizowaną przez blask księżyca. Kolejna faza to wizualizacja diamentowego szczytu

Nie wiadomo, kiedy dokładnie powstała ta sutra, zapewne w południowych Indiach w drugiej połowie VII wieku. Tłumaczami na język chiński byli Vajrabodhi (671–741) i Amoghavajra (705–774).

³⁵ Warto zauważyć, że 'nienarodzone' jest także synonimem pustki (jap. *kū*) oraz nirwany jako tego, co 'nie rodzi się i nie umiera' (jap. *fushō fumetsu*).

³⁶ Ryūichi Abe, *The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 1999, s. 130.

³⁷ Według legendy indyjski mistrz Nagardżuna (jap. Ryūju, II–III w.) miał odnaleźć obie sutry w Żelaznej Wieży w południowych Indiach (jap. *nanten tettō*). Wieży tej nie można było otworzyć przez wiele setek lat po śmierci Śakjamuniego. Kiedy buddyzm bardzo osłabł w Indiach, Nagardżuna udał się do wieży, modlił się i rozrzucił ziarna białego maku przez 7 dni. (ziarna maku symbolizują praktykę shingon, czyli różne rytuały, które otwierają bramę oświecenia). Siódmego dnia wrota wieży same się otworzyły, w środku zabłysło światło, wieża wypełniła się kwiatami i zapachem kadzidła, słychać były głosy śpiewające hymny. Objawił się Budda Dainichi (lub w innej wersji Kongōsatta) i wręczył Nagardżunie oba teksty.

³⁸ Egzoteryczny, czyli jawny przekaz to sutry, w których naucza Budda Śakjamuni, uznany za postać historyczną.

³⁹ Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi* („O dostąpieniu oświecenia w doczesnym ciele”), <http://piicats.net/sokushinnijoubutsugi.htm> [20.07.2017], s. 1.

⁴⁰ W trakcie tej medytacji adepci shingon wymawiają cały czas głoskę A w trakcie rytmicznych wydechów, siedząc w pozycji lotosu i kontemplując zwój, na którym namalowana jest w kolorze złotym sanskrycka litera A, znajdująca się w środku kwiatu lotosu w księżycu w pełni (jap. *ajigatsurinkan*). Wizerunek litery A ze zwoju musi tak się utrwalić praktykującemu, że widzi ją z zamkniętymi oczyma.

⁴¹ Początkowe cztery fazy dotyczą sfery duchowej: postanowienie poznania jaźni buddy (jap. *tsūdatsu bodaishin*); doskonalenie jaźni buddy dzięki praktyce (jap. *shū bodaishin*); osiągnięcie diamentowego szczytu (najwyższej mądrości) jaźni buddy (jap. *jō kongōshin*), potwierdzenie jaźni diamentowego szczytu (najwyższej mądrości) jaźni buddy (jap. *shō kongōshin*).

(symbolu najwyższej mądrości oświecenia) na tle księżycy. Następnie adept w diamentowym szczycie umieszcza wszystkie oświecone istoty, aby mogły one potwierdzić jego najwyższą mądrość. W ostatniej fazie adept stopniowo poszerza księżyc ze znajdującym się w nim diamentowym szczytem w taki sposób, aby stał się tożsamy z Ciałem Dharmy przenikającym wszechświat⁴².

Kūkai postulował jedność ciała i umysłu (jap. *shinshin ichinyo*) odwołując się do teorii sześciu wielkich elementów (jap. *godai*): ziemi, wody, ognia, powietrza/wiatru, przestrzeni i świadomości. Pięć pierwszych odpowiada pojęciu ‘materii’, a więc także ciała, a ostatni dotyczy sfery duchowej. Wszystko, co istnieje, składa się z tych sześciu elementów. Te sześć elementów nie zostało stworzonych, są jednocześnie tym, co tworzy, i tym, co utworzone⁴³.

Kūkai pisał, że „Sześć wielkich elementów wzajemnie się przenika i jest w stanie wiecznej medytacji, będącej urzeczywistnieniem oświecenia. (...) Wszystko, co istnieje jest wzajemnie powiązane jak oczka w sieci Indry”⁴⁴. Pojawia się tu znana w buddyzmie metafora nieskończonej sieci znajdującej się pałacu Indry. W każdym węzłku tej sieci przymocowany jest klejnot, który odbija wszystkie inne, nawet te najbardziej odległe, i jest przez wszystkie inne odzwierciedlany. Metafora wskazuje na niepojętą jedność wszystkiego, o której mowa jest także w „Sutrze Girlany Kwiatów” (jap. *Kegongyō*; sanskr. *Avatamsaka sūtra*): „jedno jest wszystkim, a wszystko jest jednym” (*ichi soku issai, issai soku ichi*). Ciało Dharmy, czyli ciało kosmiczne buddy, którego uosobieniem jest Budda Dainichi jest niepojętą jednością, gdyż jedność ta nie wyklucza rozróżnienia sześciu wielkich elementów. Także wszystko, co istnieje, składa się z sześciu wielkich elementów, jak Ciało Dharmy i dlatego wszystko ma naturę buddy. Ze względu na aspekt różnicy, który związany jest z rozróżnieniem na sześć wielkich elementów, wszystko podlega zmianie i jest nietrwałe. Ze względu na aspekt jedności wszystko jest tym samym i jest wieczne – nie ma dualizmu ciała i ducha, przedmiotu i podmiotu poznania. Kūkai pisał: „W buddyzmie egzoterycznym cztery wielkie elementy [ziemia, woda, ogień i powietrze/wiatr – A.K.] są uważane za formy nieożywione, a więc nie są istotami czującymi (jap. *shujō*), jednak w buddyzmie ezoterycznym cztery wielkie elementy uważane są za ciało *samaya Tathagaty*”⁴⁵ [ciało Buddy Dainichiego, które jest jednością wszystkiego, co istnieje – AK]. Cztery elementy nie są oddzielne od umysłu, pierwotnie są tym samym. To, co materialne, nie różni się od tego, co duchowe, umysł nie różni się od ciała. Przenikają się i są wzajemnie uwarunkowane”⁴⁶.

Kūkai podkreśla także, że dostąpienie oświecenia możliwe jest dzięki przejawieniu ‘trzech tajemnic’ (*sammitu*), czyli tajemnicy ciała (jap. *shimmitu*), mowy (jap. *kumitsu*) i umysłu (jap. *imitsu*)⁴⁷. Trzy tajemnice dotyczą trzech niepojętych aktywności Ciała Dharmy (Ciała Buddy Dainichiego) – cielesnej, słownej i psychicznej/umysłowej. Jednak stanowią one także istotę praktyki shingon. Według nauk shingon należy sprawić,

⁴² Akira Masaki, *Kūkai to mikkyō bijutsu* („Kūkai a sztuka ezoteryczna”), Kadokawa Gakuei, Tōkyō 2012, s. 51n.

⁴³ Yoshito S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, Columbia University Press, New York 1972, s. 89.

⁴⁴ Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi*, op. cit., s. 2.

⁴⁵ Sanskr. *tathāgata* (jap. *nyorai*, dosł. ‘ten, który przychodzi w taki sposób’) – przydomek Buddy. Pojęcie *samaya* odnosi się w tym kontekście do pojęcia ‘równości’ (jap. *byōdō*) wszystkiego, co istnieje, ze względu na pierwotną jedność wszystkiego.

⁴⁶ Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi*, op. cit., s. 5.

⁴⁷ Ibidem, s. 13.

żeby ciało, mowa i umysł adepta były całkowicie „pochłonięte” przez praktykę religijną. Świadomość ciała powinna być całkowicie skoncentrowana na doznaniach związanych z pozycją medytacyjną, a ręce ułożone w odpowiednią mudrę⁴⁸. Także inne zmysły należy nakierować na praktykę religijną – węch odczuwa zapach kadzidła, smak jest zdominowany przez specjalne zioła, które żuje adept, zmysł słuchu skupia się śpiewnym intonowaniu sutr oraz mantr i dharani⁴⁹, a wzrok jest skoncentrowany na obiektach religijnej kontemplacji (jap. *kansō*). Tajemnica mowy to recytacja mantr czy dharani. Umysł musi kontemplować mandalę lub inne obiekty kultu, angażując do tego wyobraźnię i uczucia. Kūkai pisał: „Trzy tajemnice przenikają cały wszechświat, ozdabiając wspaniale mandalę nieskończonej przestrzeni. Okładkami sutry głoszącej najwyższą prawdę jest Niebo i Ziemia, malowane pędzlem gór i tuszem oceanów”⁵⁰.

Według Kūkai oświecenie nie jest osiąganym po wielu wcieleniach usilnej praktyki religijnej i gromadzenia zasług – można dostąpić oświecenia tu i teraz dzięki praktyce religijnej opisanej w sutrach szkoły shingon. Wszystkie jej elementy stanowią niejako tajemny język oświecenia, dlatego niezbędne jest wtajemniczenie przez mistrza. Skuteczność mantr, dharani czy mudr jest związana także z rytuałami użyczenia mocy (jap. *kaji*; sanskr. *adhiṣṭhāna*), w trakcie których wyznawca shingon w niepojęty sposób doświadcza mocy istot oświeconych (jap. *jita muniriki*; dosł. „własna moc i inna moc są tym samym”). Przekazanie mocy jest przejawem wielkiego miłosierdzia istot oświeconych i wiary tych, którzy przyjmują tę łaskę. Kūkai tak pisał o znaczeniu słowa *kaji*. „*Ka* (‘dawanie’) to współczucie Buddy, które kieruje on ku istotom czującym jak promienie słońca; *Ji* (‘przyjmowanie’) to zachowanie tego współczucia w umysłach istot czujących, tak jak woda ogrzana promieniami słonecznymi utrzymuje ciepło”⁵¹.

W trakcie ceremonii inicjacji *kanjō*, która polega między innymi na skropleniu głowy ucznia wodą z pięciu naczyń, symbolizujących „Pięć Mądrości” (jap. *gochi*)⁵², w nadnaturalny sposób adeptowi zostaje przydzielony opiekun (budda, bodhisattwa lub strażnik buddyzmu), do którego będzie się on modlił o użyczenie mocy, niezbędnych do tego, by rytuały shingon były skuteczne. W trakcie „inicjacji poprzez otrzymanie mantry” (jap. *jumyō kanjō*) adept wchodzi do pomieszczenia z zawiązanymi oczyma, aby nie widział, gdzie upadnie rzucony przez niego na mandalę kwiat – jest to rytuał „rzucenia kwiatu i zdobycia jako opiekuna istoty oświeconej” (jap. *tōge tokubutsu*). Postać z mandali, na którą upadł kwiat, będzie mu przekazywać odtąd swoje moce⁵³. Rytuał ten przypieczę-

⁴⁸ Sanskr. *mudrā* (jap. *in/ingei*) to określenie specjalnego układu rąk, stosowanego między innymi w trakcie medytacji. Dosłownie słowo to oznacza „pieczęć”, gdyż jest to gest używany do magicznego „zapieczętowania” słów mających szczególną moc.

⁴⁹ Recytacja krótszych wersów mantry (jap. *shingon*; w sanskrycie słowo to znaczy „naczynie wypełnione świętymi myślami”, ‘formuła magiczna’, ‘zaklęcie’) i dłuższych wersów *dhārani* (jap. *dārani*, w sanskrycie dosł. ‘[formuła] podtrzymująca’) ma na celu m.in. wzmocnienie koncentracji w trakcie medytacji oraz umożliwienie jedności z istotą oświeconą, aby uzyskać jej moc lub ochronę.

⁵⁰ Yoshito S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, op. cit., s. 91.

⁵¹ Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi*, op. cit., s. 16.

⁵² „Pięć mądrości” (jap. *gochi*): mądrość świata Dharmy, czyli poznanie istoty rzeczywistości (jap. *hokkai taishōchi*); mądrość wielkiego, doskonałego zwierciadła, czyli poznanie rzeczywistości, taką jaką jest (jap. *daienkyōchi*); mądrość płynąca z poznania równości wszystkiego (jap. *byōdōshōchi*; mądrość cudownego postrzegania [wszystkich fenomenów] (jap. *myōkanzatchi*); mądrość czynienia wszystkiego dla dobra innych (jap. *jōshosachi*).

⁵³ Ryūichi Abe, *The Weaving of Mantra*, op. cit., s. 122n.

towuje także oficjalne przyjęcie na ucznia przez mistrza shingon⁵⁴. Wyznawcy shingon wierzą, że można wzmocnić się także siłą własnych zasług, płynących z praktyki religijnej (jap. *gokudokuriki*), ale ostatecznym celem praktyki jest uzyskanie mocy Buddy Dainichiego (jap. *nyorai kajiriki*). Wyznawca doświadcza wtedy wewnętrznie sprzeczną jedność z Buddą Dainichim, gdyż „Budda wchodzi w niego, a on wchodzi w Buddę” (jap. *nyūga ganyū*)⁵⁵, a miejsce praktyki staje się centrum wszechświata. To tak, jakby adept znajdował się na miejscu Buddy Dainichiego na „Centralnym Podium Ośmiu Płatków Lotosu” (jap. *chūdai hachiyōin*) na „Mandali Wielkiego Łona”⁵⁶. To doświadczenie jedności jest nie tylko duchowe, ale także cielesne.

W szkole shingon nauka Wielkiego Wozu (jap. *daijō*; sanskr. *mahāyāna*) o tym, że „żądze są tożsame z oświeceniem” (jap. *bonnō soku bodai*) została zinterpretowana jako prawda o tym, że żądze można przekierować, aby stały się pragnieniem oświecenia. Jest to możliwe dzięki temu, że praktykującemu adeptowi shingon przekazywana jest moc jego duchowego opiekuna. W innych japońskich szkołach buddyjskich za przeszkodę w praktyce religijnej uznano ‘pięć żądz’ (jap. *goyoku*), czyli pragnienie bogactwa, sławy, a także pożądanie seksualne, potrzeba jedzenia, picia oraz snu⁵⁷. Jednak buddyzm ezoteryczny postrzega we wszystkich tych pragnieniach witalną energię, którą można wykorzystać, aby wzbudzić pragnienie oświecenia – „oderwanie od pragnień jest wielkim pragnieniem” (jap. *muyoku daiyoku*). Na mandalach Kongosatta (sanskr. *Vajrasattva*), bodhisattwa symbolizujący oświecenie, jest zawsze przedstawiany w towarzystwie czterech bodhisattwów symbolizujących kolejno pragnienia, doznania zmysłowe, miłość zmysłową oraz dumę. Nie należy starać się wyeliminować pragnień, trzeba je „uszlachetnić”, przekierowując je odpowiednio na pragnienie oświecenia, doznania zmysłowe w trakcie rytuału ezoterycznego, miłosierdzie w stosunku do wszystkich istot oraz satysfakcję płynącą z dostąpienia oświecenia.

Według tradycyjnego przekazu szkoły shingon Kūkai osiągnął stan Buddy w doczesnym ciele w wyjątkowy sposób – nie umarł tylko wstąpił w nirwanę i jest pogrążony w wiecznej medytacji w swoim mauzoleum na górze Kōya. Po śmierci Kūkaia pożar spowodowany piorunem spalił klasztor na górze Kōya i mnisi udali się do stolicy. Uczeń Kūkaia, Kangen (853–925), miał sen, w którym mistrz nakazał mu odbudowę kompleksu świątynnego. Kūkai przed śmiercią zakazał kremacji swojego ciała, zostało więc złożone w trumnie. Kangen zamierzał przenieść szczątki mistrza do nowego mauzoleum, więc otworzono trumnę. Wtedy właśnie okazało się, że ciało Kūkaia nie uległo rozkładowi. Tradycyjny przekaz o niezniszczalnym ciele Kūkaia nawiązuje do wspomnianego już pojęcia doskonałego ciała Buddy/istoty oświeconej” (jap. *buss shin emman*), które jest wieczne i nie ulega rozkładowi. Jest to Ciało Dharmy, które „nie jest ciałem, które musi być zasilane pokarmem, jest bowiem uosobieniem Najwyższej Mądrości, więc nie ulega lękom, nie zapada na choroby, jest wieczne i niezmiennie”⁵⁸.

⁵⁴ Z tego powodu rytuał ten nazywany jest także ‘inicjacją zatwierdzającą’ (*koka kanjō*).

⁵⁵ Wewnętrzna sprzeczność polega na tym, że jednostkowa świadomość nie rozplywa się w tej jedności. Budda nie wypiera ‘ja’ wchodząc w adepta, gdyż ‘ja’ adepta nie pozostaje biernym medium – wchodzi w Buddę.

⁵⁶ Michihiko Komine (red.), *Kūkai yomitoki jiten* („Słownik terminologii [stosowanej przez] Kūkaia”), Gakken, Tōkyō 2009, s. 78.

⁵⁷ Hisao Inagaki, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Nagata Bushodo, Kyoto 1984, s. 83.

⁵⁸ Sengaku Maeda (red.), *Nauka Buddy*, op. cit., s. 27.

Zapewne za przekazem o niezniszczalnym ciełe Kūkaia kryje się chęć wykazania jego wyższości nad innymi mnichami buddyjskimi, jest on bowiem traktowany przez wyznawców shingon jako równy buddom i bodhisattwom. Jednak nie oznacza to, że celem praktyki w szkole shingon jest nieśmiertelność – wyznawcy shingon wierzą, że Kūkaia był wyjątkowym mnichem i tylko jemu udało się osiągnąć stan, w którym jego ciało nie uległo rozkładowi.

Warto zauważyć, że pod wpływem nauk Kūkaia, niektórzy przedstawiciele shugendō⁵⁹, związani ze szkołą shingon, odbywali praktykę mającą prowadzić do naturalnej samomumifikacji, czyli wysuszenia wewnętrznych i zewnętrznych organów, aby zapobiec ich rozkładowi. Wierzyli, że takie cielesne praktyki w połączeniu z duchowymi sprawią, że dostąpią oświecenia w doczesnym ciełe⁶⁰. Mumie takich ascetów, które się zachowały, są po dziś dzień przechowywane w świątyniach buddyjskich (zwłaszcza w rejonie Dewa Sanzan⁶¹) jako ważne obiekty kultu⁶².

PODSUMOWANIE

W tradycji buddyjskiej często możemy natknąć się na nauki na pozór sprzeczne, które jednak nie wykluczają się nawzajem, gdyż dotyczą innych aspektów doktryny. Wiele z nich można uznać za „odpowiednie sposoby” (jap. *hōben*, sanskr. *upāya*)⁶³, którymi musi się posługiwać istota oświecona, aby móc prowadzić błądzących do oświecenia⁶⁴. W „Sutrze lotosu” w formie przypowieści ukazane zostały pośrednie sposoby prowadzenia do oświecenia tych, którzy nie są w stanie przyjąć bezpośredniej nauki. Istota oświecona, ze względu na wielkie miłosierdzie nie może ich pozostawić bez pomocy, o czym świadczy przypowieść „O płonącym domu” (*Kataku*)⁶⁵. W tej sutrze Budda nawiązuje do

⁵⁹ Shugendō – „Droga górskiej ascezy” (dosł. ‘droga zdobywania nadnaturalnych mocy’). Jest to synkretyczny ruch religijny w Japonii (związany z buddyzmem i shintō), którego przedstawiciele (tzw. *yamabushi*) praktykują w górach. Prekursorami ruchu shugendō, który powstał w XII wieku, byli górscy asceci *hijiri*, czyli buddyjscy mnisi, którzy porzucali życie klasztorne, aby praktykować samotnie w górach. Na rozwój shugendō wpływ miały także rodzime wierzenia związane z górami (*sangaku shinkō*). Za na wpół legendarnego założyciela shugendō uważa się En-no Gyōja (VII/VIII w.), który miał zdobyć nadnaturalne moce umożliwiające mu m.in. lewitację, a także leczenie chorób i odprawianie egzorcyzmów.

⁶⁰ Yōrō Takashi, *Nihonjin shintairon* („Cielesność w kulturze Japonii”), Nikkei Bijinesujin Bunko, Tōkyō 2004, s. 281.

⁶¹ Dewa Sanzan (dosł. trzy święte góry rejonu Dewa) na północy Japonii niedaleko miasta Sendai. Są to góry Hagurosan, Gassan i Yudonosan.

⁶² Więcej na ten temat: Marta Trojanowska, *Fenomen praktyk sokushinbutsu, ‘buddy w obecnym ciełe’ w świetle podstawowych założeń tradycyjnej medycyny chińskiej*, Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.) *Cielesność w kulturze Japonii*, t.2: *Religia, historia i sztuka*, Wydawnictwo „Japonica”, Warszawa 2016, s. 62–92.

⁶³ Hajime Nakamura (red.) *Nihon shūkyō jiten* („Encyklopedia religii Japonii”), Kōbundō, Kyōto 1994, s. 47.

⁶⁴ Według wyznawców szkoły shingon ezoteryczne (tajemne) nauki Buddy Dainichiego bezpośrednio wskazują na prawdę, podczas gdy nauki egzoteryczne (jawne) głoszone przez Buddę Śakjamuniego, będącego tak jak inne istoty przejawem Buddy Dainichiego, są jedynie „odpowiednim sposobem”. W „Sutrze diamentowego szczytu” Budda Dainichi poucza Śakjamuniego, że bez poznania prawdy nawet najbardziej zdeterminowana praktyka religijna nie będzie skuteczna. Może się to odnosić do etapu, w którym Śakjamuni praktykował skrajną ascezę.

⁶⁵ Butwiejący dom, który płonie, jest symbolem przemijania, a znajdujące się tam jadowite węże i insekty to cierpienia związane z kolejnymi wcieleniami. Mimo pożaru, dzieci pochłonięte są

nauk wygłoszonych wcześniej w „Sutrze girlandy kwiatów” (sansk. *Avatamsaka sūtra*; jap. *Kegongyō*) i przypomina o tym, że kiedy dosąpił oświecenia, nie zamierzał nikogo nauczać. Doszedł bowiem do wniosku, że nikt go nie zrozumie, ludzie odrzucają jego naukę, więc lepiej będzie, jeśli wstąpi od razu w nirwanę⁶⁶. Wtedy zebrani buddowie i bodhisattwowie, którzy przybyli, by powitać nową istotę oświeconą, przekonali go, iż jego rozterki są im znane, wszyscy ich doświadczyli. Jednak nie wolno mu porzucać istot cierpiących bez udzielenia im pomocy. Istota oświecona musi znaleźć „odpowiednie sposoby”, aby prowadzić wszystkich do oświecenia.

Słuchacze „bezpośrednich” nauk Buddy nie mogli pojąć, że w akt oświecenia oznacza dotarcie do prawdy, iż nirwana (ostateczne wyzwolenie, sfera *sacrum*) i sansara (sfera transmigracji, sfera *profanum*) są tym samym (jap. *shōji soku nehan*). Niepojęta jedność nirwany i sansary, które są tym samym, a jednak są różne, jest największym paradoksem w naukach buddyzmu Wielkiego Wozu (jap. *daijō*, sanskr. *mahāyāna*). W „Sutrze lotosu” Budda wyjawia, że ludzie odrzuciliby jego naukę, gdyby nie stosował „odpowiednich sposobów”, aby pośrednio nakierować ich na drogę do oświecenia⁶⁷. „Odpowiednie sposoby” to różne ścieżki, prowadzące na ten sam szczyt góry, z tym że większość z nich to okrężne drogi.

Celem Genshina, mnicha szkoły tendai, który jest autorem „Zbioru podstawowych zasad odrodzenia się w Czystej Ziemi”, było skontrastowanie cierpienia na sześciu ścieżkach transmigracji z radością odczuwaną przez tych, którzy odrodzili się w Czystej Ziemi Buddy Amidy, rajskiej krainie, gdzie każdy bez trudu może dosąpić oświecenia. Budzące odrzę opisy ludzkiego ciała były więc odpowiednim sposobem, aby wyznawcy buddyzmu nie wpadli w sidła hedonizmu i rozbudzili w sobie wiarę w ślubowanie Buddy Amidy, pragnąc odrodzić się w Czystej Ziemi. „Sutra naczynia krwi” powinna być analizowana w szerszym kontekście dyskryminacji kobiet w buddyzmie⁶⁸, jednak można ją także rozpatrywać jako kolejny przykład wywoływania obrzydzenia do ciała, stanowiącego przeszkodę w praktyce religijnej.

Afirmacja cielesności w szkole shingon jest konsekwencją przyjęcia „bezpośredniej” nauki buddyzmu Wielkiego Wozu o niepojętej jedności wszelkich przeciwieństw, w tym także przeciwieństwa sfery absolutnej, czyli nirwany (jap. *nehan*) i sfery relatywnej, czyli sansary (*shōji*), a także umysłu i ciała. Nie znajdziemy w tekstach shingon negatywnych wizerunków ciała ludzkiego, ponieważ oświecenie nie dotyczy tylko umysłu, ma także wymiar cielesny. W pewnym sensie możemy mówić o „uświęceniu ciała”, które przejawia naturę buddy i dlatego ciało nie stanowi przeszkody w praktyce religijnej. Adept shingon, dzięki rytuałom opisanym w „Sutrze Buddy Dainichiego” i w „Sutrze

zabawą. Wołania i napomnienia nie przynoszą skutku, więc ojciec wymyśla „odpowiedni sposób”, aby ratować dzieci. Obiecuje im, że jeśli wyjdą, dostaną upragnione przez nie zabawki – trzy wozy ciągnięte przez barana, jelenia i zwyczajnego wołu (symbol trzech nauk buddyjskich). Kiedy dzieci wybiegły wreszcie z domu, otrzymały tylko jeden wóz, ciągnięty przez niezwyklego białego wołu, symbolizującego istotę nauki Buddy. Dzieci były zachwycone tym podarkiem i nie pamiętały już o swoich wcześniejszych życzeniach.

⁶⁶ Seiren Matsunami (red.), *Hokkekyō* („Sutra lotosu”) cz. I, *Daijō butten* („Buddyjskie teksty Wielkiego Wozu”), t. 4, Chūōkoronsha, Tōkyō 1985, s. 71.

⁶⁷ Seiren Matsunami (red.), *Hokkekyō* cz. I, op. cit., s. 149.

⁶⁸ Podstawą dyskryminacji kobiet w buddyzmie jest teoria, według której kobieta może dosąpić oświecenia, dopiero wtedy, gdy fizycznie odrodzi się w kolejnym wcieleniu jako mężczyzna (jap. *henjō nanshi*).

diamentowego szczytu” oraz dzięki cudownemu uzyskaniu istot oświeconych potrzebnych mu mocy może dostąpić oświecenia w doczesnym cielesnym, niezależnie od obciążenia złym karmanem w poprzednich wcieleniach.

BIBLIOGRAFIA

- Abe Ryūichi, *The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 1999.
- Faure Bernard, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Ishida Mizumaro (red.), *Genshin, Ōjōyōshū*, Iwanami Shoten, Tōkyō 1996.
- Hakeda Yoshito S., *Kūkai. Major Works*, Columbia University Press, New York 1972.
- Matsunami Seiren (red.), *Hokkekyō* cz. I, *Daijō butten* t. 4, Chūōkoronsha, Tōkyō 1985.
- Inagaki Hisao, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Nagata Bushodo, Kyoto 1984.
- Kiyota Minoru, *Shingon Mikkyō Mandala*, The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Komine Michihiko (red.), *Kūkai yomitoki jiten*, Gakken, Tōkyō 2009.
- Kozyra Agnieszka, *Stosunek do ciała w shintō, rodzimej religii Japonii*, Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.), *Cielesność w kulturze Japonii, t.2 Religia, historia i sztuka*, Wydawnictwo „Japonica”, Warszawa 2016.
- Masaki Akira, *Kūkai to mikkyō bijutsu*, Kadokawa Gakuei, Tōkyō 2012.
- Narikiyo Hirokazu, *Josei to kegare no rekishi*, Hanawa Shobō, Tōkyō 2003.
- Maeda Sengaku (red.), *Nauka Buddy (Bukkyō seiten)*, przeł. Agnieszka Kozyra, Bukkyō Dendō Kyōkai, Tōkyō 2016.
- Hajime Nakamura (red.), *Nihon shūkyō jiten*, Kōbundō, Kyoto 1994.
- Takashi Yōrō, *Nihonjin shintairon*, Nikkei Bijinesujin Bunko, Tōkyō 2004.
- Trojanowska Marta, *Fenomen praktyk sokushinbutsu, 'buddy w obecnym cielesnym' w świetle podstawowych założeń tradycyjnej medycyny chińskiej*, Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.), *Cielesność w kulturze Japonii, t. 2.: Religia, historia i sztuka*, Wydawnictwo „Japonica”, Warszawa 2016.

Źródła internetowe

- Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi*, <http://piicats.net/sokushinnjyoubutsugi.htm> [20.07.2017].
- Kurihara Toshie, *A History of Women in Japanese Buddhism: Nichiren Perspectives on the Enlightenment of Women*, <http://www.iop.or.jp/Documents/0313/kurihara.pdf> [20.07.2017].
- Takemi Momoko, „Menstruation Sutra” Belief in Japan, „Japanese Journal of Religious Studies” 1983, 10/3-3, <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2270S> [20.07.2017].

UCHODŹCA JAKO CZŁOWIEK,
KTÓRY NIE MA DOKĄD WRACAĆ.
LOS UCHODŹCY NA TLE PODZIAŁU INDII
I ROZPADU PAKISTANU
W POWIEŚCI *PHERA* („POWRÓT”) TASLIMY NASRIN

ABSTRACT: The following paper shows the depiction of the refugee experience in *Phera* ('Return')—a novel written by a Bangladeshi writer, Taslima Nasrin—by using the literary analysis method. Thus, the relevant passages were translated into Polish, commented on and supported when necessary with further historical or cultural information. The plot of the novel is based on the background of major historical events, such as the Partition of India (1947) and the Bangladesh Liberation War (1971). The experience of being a refugee is shown from two perspectives: the struggle to settle in the place of arrival and the painful confrontation with one's own memories about the true homeland. This proves that a refugee is a person who never can adopt to a foreign country completely but, more significantly, who can never return to the native land because the place once left behind does not really exist.

KEYWORDS: refugee, the Partition of India, return, Bangladesh

Niniejszy artykuł* podejmuje tematykę losu uchodźców w Bengalu Zachodnim, których do zmiany miejsca zamieszkania zmusił podział Indii w 1947 r., na podstawie powieści banglijskiej pisarki Taslimy Nasrin. Artykuł przedstawia analizę tekstu powieści w celu naszkicowania jak najpełniejszego obrazu doświadczenia uchodźstwa i komentarz wzbogacony o informacje historyczne i kulturowe.

Punktem wyjścia do analizy nie jest jednak sam opis życia na uchodźstwie w nowym kraju. Osią, wokół której zbudowana jest książka T. Nasrin, a więc i niniejszy tekst, jest tytułowy powrót. Znaczną rolę odgrywa więc zasada kontrastu. Dzięki temu rozwiązaniu możliwe jest wzbogacenie opowieści na temat uchodźstwa o konfrontację bohaterki z prawdziwym, współczesnym obrazem swoich stron rodzinnych.

ŻYCIORYS PISARKI

Taslima Nasrin urodziła się 25 sierpnia 1962 r. w Mojmonszinh w Pakistanie (w prowincji Pakistan Wschodni, dziś Bangladesz). Wychowywała się w konserwatywnej rodzinie muzułmańskiej. Jej ojciec był lekarzem. T. Nasrin również ukończyła uczelnię medyczną w 1984 r. i pracowała w służbie zdrowia do 1993 r., kiedy odeszła z zawodu.

Już jako trzynastolatka przejawiała zdolności literackie. W 1975 r. opublikowała pierwsze tomiki poezji. Pisała zarówno prozę, poezję, jak i felietony w czasopismach. Wiele uwagi poświęcała podrzędnej pozycji kobiet w islamie, stanowczo krytykując dominującą postawę mężczyzn. Często wśród tematów przez nią poruszanych pojawiał się seks. To zaś

* Artykuł to skrócona i zmodyfikowana wersja części pracy magisterskiej: „Partition of India in Bengali Novel on the basis of *Arjun* by Sunil Gangopadhyay and *Pherā* by Taslima Nasrin”, napisanej pod kierunkiem prof. Tatiany Oranskiej, Hamburg 2013.

w połączeniu z jej swobodnym stylem bycia, sposobem ubierania się, fryzurą i paleniem papierosów, szybko ściągnęło na nią niechęć konserwatywnych kręgów muzułmańskich. Od początku lat 90. XX w. fundamentaliści islamscy organizowali przeciw niej demonstracje, pochody i kampanie społeczne, atakowali redakcje czasopism, dla których pisała, podawali do sądu jej wydawców, napadali na księgarnie mające w ofercie jej książki. W końcu doszło nawet do publicznych ataków na pisarkę ze strony radykalnych tłumów. Sytuacja Nasrin zaczęła budzić zainteresowanie zagranicy. W 1992 r. T. Nasrin otrzymała od rządu stanu Bengal Zachodni nagrodę Ananda Award za zbiór esejów *Nirbacita kalam* (*Nirbācita kalām*), stając się pierwszą autorką z Bangladeszu uhonorowaną tym wyróżnieniem.

Publikacja powieści *Lajja* (*Lajjā*) w 1993 r. wywołała jeszcze większą burzę wśród fundamentalistów islamskich. Poruszała bowiem temat prześladowania mniejszości hinduskiej w Bangladeszu. Książka została zakazana przez rząd i ściągnęła na autorkę fatwę (islamską opinię prawną, którą nieraz wydaje się, aby kogoś publicznie potępić). W następnym roku T. Nasrin znów naraziła się opinii publicznej wypowiedzią dla gazety indyjskiej, sugerując, że Koran powinien zostać zasadniczo zmieniony. To pociągnęło za sobą nie tylko kolejne fatwy, demonstracje i żądania jej śmierci, ale także karę więzienia za bluźnierstwo, która jednak nie została wykonana, gdyż pisarka przebywała w ukryciu. W Bangladeszu tylko nieliczne środowiska i bardzo niewielu pisarzy stanęło po jej stronie, protestując przeciw tym nastrojom i wyrokowi. Jednak zarówno międzynarodowe stowarzyszenia pisarzy, jak i niektóre zachodnie rządy udzieliły jej wsparcia i zadeklarowały chęć zapewnienia jej bezpieczeństwa. W końcu kara więzienia dla T. Nasrin została uchylona, ale jednocześnie wydano pisarkę z kraju. Uzyskała azyl w Szwecji, a potem wielokrotnie zmieniała miejsce pobytu.

Mimo bardzo skomplikowanej sytuacji osobistej T. Nasrin nie przestawała pisać. W sumie w czasie pobytu na wygnaniu wydała ponad trzydzieści książek, w tym autobiografię w sześciu częściach – z których *Amar Meyebela* (*Āmār Meyēbelā*) przyniosła jej drugą nagrodę Ananda Award w 2000 r. Jej twórczość była jednak zakazana przez rząd w Bangladeszu. Za swoją postawę T. Nasrin została jeszcze wielokrotnie uhonorowana na forum międzynarodowym. Przyznano jej m.in. Nagrodę im. Sacharowa za wolność myśli (1994), literacką nagrodę im. Kurta Tucholsky'ego (1994), Nagrodę Praw Człowieka (1995), Nagrodę UNESCO za promocję tolerancji i braku przemocy (2005), Nagrodę Simone de Beauvoir (2008). T. Nasrin stała się postacią kojarzoną z wolnością wypowiedzi. Wielokrotnie zapraszana była do wygłaszania wystąpień na wielu znanych uniwersytetach. Posiada również liczne honorowe doktoraty¹.

STRESZCZENIE POWIEŚCI

Phera to opowieść o kobiecie, która opuszcza swój kraj (Pakistan, a konkretnie jego wschodnie skrzydło) jako uchodźca, by wrócić do niego po trzydziestu latach. Nie jest to jednak już ten sam kraj – w czasie nieobecności Kalyani, głównej bohaterki, w jej ojczyźnie toczyła się krwawa wojna o niepodległość, która zakończyła się powstaniem państwa Bangladesz. Tytułowy powrót to motyw przewodni, wokół którego splatają się wszystkie wątki i wydarzenia. Wątek główny, współczesny, rozciąga się na przestrzeni zaledwie kilku dni, na przełomie lat 80. i 90. XX w. Dużą część powieści zajmują natomiast wydarzenia przywołane w charakterze retrospekcji. Pochodzą one z różnych etapów życia Kalyani, poczynając od wczesnego dzieciństwa.

¹ <http://taslimanasrin.com/index2.html> [23.04.2012], <https://www.britannica.com/biography/Taslima-Nasrin> [03.06.2017].

Punktem wyjścia dla całej opowieści jest długo wyczekiwany moment powrotu. Bohaterka promienieje szczęściem, gdy schodzi z pokładu samolotu na wytęsknioną ziemię ojczystą. Kluczowe dla zrozumienia fabuły są jednak wydarzenia wcześniejsze, kiedy Kalyani miała osiemnaście lat. W jej typowym dla nastolatki świecie główną rolę odgrywała nauka w college'u, spotkania z przyjaciółmi i sekretne randki z ukochanym. Momentem przełomowym w jej życiu był dzień, w którym ojciec oświadczył, że będzie musiała wyjechać do Indii. Jawiło się jej to jako niesprawiedliwe i okrutne wygnanie. Ale Harinarayan, szanowany urzędnik wysokiego szczebla, chciał w ten sposób chronić trójkę swoich dzieci, zwłaszcza córkę. W momencie podziału Indii jego rodzina stała się bowiem częścią mniejszości hinduskiej w Pakistanie, co wiązało się z niebezpieczeństwem i szykanami. Ojciec starał się więc zapewnić dzieciom jak najlepszy byt w Indiach. Umieścił je u rodziny, wysyłał pieniądze na ich utrzymanie, stworzył możliwość edukacji. Sam wraz z żoną został na miejscu.

Kalyani nie mogła pojąć, że ta decyzja była podyktowana troską o jej los, tym bardziej, że początki jej nowego życia w Kalkucie nie były bynajmniej obiecujące. Szybko stało się jasne, że została raczej służącą, niż członkiem rodziny w domu ciotki. Nawet kuzynki, w podobnym do niej wieku, korzystały z każdej okazji, by ją wykorzystać bądź upokorzyć. Piętno uchodźcy degradowało ją w tamtejszym społeczeństwie, czego dziewczyna doświadczała też w college'u. Jeśli chodzi o rzekome bezpieczeństwo, to Kalyani ledwo udało się uniknąć gwałtu ze strony kuzyna. Jej kompletna izolacja i samotność tym bardziej skłaniały ją do życia wspomnieniami szczęśliwej przeszłości i do ich niebezpiecznego, jak się okaże, idealizowania. Bohaterka skończyła jednak studia (w dużej mierze sfinansowane z własnych pieniędzy), dostała pracę nauczycielki, wyszła za mąż i urodziła dzieci, czyli osiągnęła pewną stabilizację. Były to decyzje wynikające bardziej z pewnej kalkulacji niż z przekonania, gdyż Kalyani wciąż tęskniła do romantycznej miłości z pierwszym ukochanym, Badalem. Z tego powodu dręczyło ją nieraz poczucie, że zdradziła zarówno jego, jak i przyjaciół, którym obiecała, że wróci. Zresztą w głębi duszy Kalyani nie czuła się spełniona nawet mimo swoich widocznych osiągnięć.

W końcu, po trzydziestu latach, zdecydowała się na powrót. Z punktu widzenia narracji, zarówno taki przedział czasowy, jak i sposób, w jaki Kalyani szykuje się do podróży, nie wydają się logiczne. Trudno bowiem sądzić, że osoba owładnięta tęsknotą za domem nie podejmuje wcześniej prób powrotu. Tym bardziej, gdy w grę wchodzi tak niewielka odległość. Narrator przeczuwa tę niejasność i wyjaśnia, że Kalyani ponieważ zwodziła samą siebie, odsuwając powrót tak daleko w czasie. Istniały też powody obiektywne – niechęć jej męża, obowiązki macierzyńskie i zawodowe. Wreszcie jednak kobieta podejmuje decyzję o wyjeździe w towarzystwie synka. Jej działania, a właściwie ich brak, nastrożają jednak kolejnych pytań jeśli chodzi o logikę jej postępowania. Kalyani nie czyni bowiem żadnych przygotowań poza najbardziej podstawowymi, jak zakup biletów czy wyrobienie paszportów. Nie próbuje się z nikim skontaktować (jej rodzice już od dawna nie żyją) ani dowiedzieć niczego o sytuacji na miejscu. Sądzi, że fakt, iż powraca w strony rodzinne wystarczy, aby otworzyć jej wszystkie drzwi. Tak się jednak nie dzieje i wymarzony powrót zamienia się w pasmo niepowodzeń i rozczarowań, niekiedy bardzo bolesnych. Pierwsze chwile na lotnisku są pełne entuzjazmu i zachwyty, ale im bardziej Kalyani zbliża się do celu swojej podróży, tym bardziej wszystko traci czar. Na koniec okazuje się, że nic nie pozostało z jej marzeń, a ona sama jest niechcianym i nieoczekiwanym intruzem. Kolejny powrót następuje więc dużo szybciej, niż by tego chciała. W jego rezultacie Kalyani traci wszystko – nawet swój magiczny świat, który tak długo pielęgnowała w pamięci, a który okazuje się całkowicie nieprawdziwy.

ANALIZA POWIEŚCI

Powieść *Phera* przyjęła ciekawy i oryginalny punkt wyjścia. Jest nim tytułowy powrót bohaterki po trzydziestu latach do utraconej ojczyzny. Taki zabieg daje możliwości przedstawienia doświadczenia uchodźcy w pełniejszy sposób, lepiej ukazujący złożoność losu bohatera niż opowieść o jednorazowej migracji i próbie przystosowania się do nowego miejsca. Aby uporządkować materiał, głównie chronologicznie, został on podzielony na dwie główne części: opuszczenie ojczyzny i życie Kalyani na uchodźstwie w Kalkucie oraz powrót do rodzinnego miasta.

WYJAZD Z PAKISTANU WSCHODNIEGO I NOWE ŻYCIE W INDIACH

Kalyani po raz pierwszy jest świadkiem wyjazdu grupy uchodźców jako dziecko. Nie może wtedy pojąć, czemu ludzie rozpaczają, jadąc do sławnej Kalkuty – miasta pełnego w jej oczach niezliczonych atrakcji.

Ale dlaczego oni płaczą, gdy wyjeżdżają? Zapytała o to Jyoti'ego. Odparł:

– Zrozumiesz to dopiero, kiedy sama będziesz musiała wyjechać. Ci, których to nie dotyczy, nigdy nie będą w stanie tego pojąć².

I rzeczywiście – gdy ojciec oznajmia jej, żeby szykowała się do wyjazdu do Indii, Kalyani jawi się to jako największa krzywda. Szybko też zaczyna rozumieć, co to znaczy musieć opuścić ukochany kraj:

Cóż za przestępstwo popełniła, że spotkała ją tak wielka kara! Kalyani uciekła raniem tego dnia, kiedy miała wyjechać. Siedziała skulona na poddaszu w domu Sariphy, żeby nikt jej nie znalazł, żeby z popołudnia szybko zrobił się wieczór, żeby ten spisek z wysłaniem jej do Indii się nie powiódł. Uczepiła się ręki Harinarayana, ale on siłą ściągnął ją na dół. Chwytała się drzwi swojego pokoju, filarów na werandzie, ręki Saralabali, roślinki tulsi. Szlochała przy tym rozdzierająco. Wtedy wreszcie zrozumiała, dlaczego na pokładzie parowca w chwili odjazdu rozlegał się taki lament³.

Również Kalkuta nie okazuje się bynajmniej miastem tak cudownym, jak sobie to niegdyś wyobrażała. Różnice między metropolią a jej ukochanym Mojmonsinho zaczynają się uwidaczniać już na poziomie zmysłów. Powietrze w Mojmonsinho jest świeże,żywiane łagodną bryzą od Brahmaputry; w Kalkucie nie ma czym oddychać. Smak czystej wody rodzimego kraju pozostał w pamięci Kalyani, która nie znajduje go już nigdzie indziej. Ludzie mówią tak, że nie da się ich zrozumieć; oni również jej nie rozumieją i co gorsza naśmiewają się z niej. Mieszkańcy Kalkuty biegają zamiast chodzić. Jednym słowem, nie da się tu normalnie żyć.

Na początku jakby brakło jej oddechu. Wydawało się, że liście drzew są nieruchome, nie wieje żaden wiatr, w uszach dudni straszny hałas ruchu ulicznego i dzika wrzawa przechodniów. Ich mowy nie da się zrozumieć. Jak oni dziwnie chodzą! Jakby ciągle gdzieś biegli [...] ⁴.

² Taslima Nasrin, *Pherā*, Ananda, Kalkuta 1993, s. 11.

³ Ibidem, s. 11.

⁴ Ibidem.

Innym ważnym elementem jest to, że świat młodości Kalyani wypełnia miłość. Jest ukochaną córką i siostrą dla swojej rodziny, przeżywa pierwszą, pełną uniesień miłość (a przynajmniej zauroczenie), której obiektem jest kolega ze studiów. Mocna i głęboka więź łączy ją z przyjaciółkami ze szkoły. Te najbliższe, np. Saripha, są muzułmankami, co jest wyjątkowo ważne w kontekście wrogości i przemocy, które towarzyszyły podziałowi Indii. Kalyani dorasta w atmosferze serdeczności i wzajemnej pomocy, którą bezinteresownie okazują również sąsiedzi i zwykli ludzie. Nie ma nawet obowiązków w domu, gdyż ojciec nade wszystko pragnie ją dobrze wykształcić:

W domu w Kalibari, gdy Kalyani miała trzynaście-czternaście lat, Saralabala czasem wołała ją do kuchni. Mówiła:

– Przyszłaś na świat jako dziewczyna – nie powinnaś więc trochę nauczyć się zajmować domem?

I kazała jej kroić warzywa. Harinarayan powiedział kiedyś, gdy to zobaczył:

– Moja córka będzie się kształcić. Nie ucz jej na służącą⁵.

Całkiem inaczej rzecz się ma w Kalkucie, gdzie rodzina dziewczyny ją wykorzystuje i robi wszystko, by ją zupełnie odizolować i osamotnić.

Dziewczyna, która nigdy sama nie prała nawet własnych ubrań, po przyjeździe do Kalkuty musiała robić pranie najpierw ciotce, a potem też kuzynkom. Zajęła się również gotowaniem. Jeśli źle coś doprawiła, ciotka narzekała: Jesteś Bangalką⁶, a nie umiesz gotować! Kuzynki krzywiły się, że im nie smakuje [...]. Kalyani pisała listy do kraju: „Tato, zabierz mnie stąd, jest mi tu bardzo źle”⁷.

Nie lepiej jest na uczelni, gdzie szykowne studentki z Kalkuty nie kryją swojego poczucia wyższości. Nie zamierzają zadawać się z dziewczyną z prowincji, w dodatku Bangalką, jak również one ją nazywają. Kalyani nie ma tu przyjaciółek, ani koleżanek, jak u siebie w miasteczku.

W college’u Kalyani też czuła się samotna [...] Siedziała w ostatnim rzędzie i przypatrywała się, zafascynowana, eleganckim dziewczynom z Kalkuty. [...] Studentki z Brabourn [College] nazywały ją Bangalką, żeby jej dokuczyć. Kalyani bardzo dotkliwie odczuwała swoją samotność⁸.

O piętnie Bangalki nie pozwala jej zapomnieć również rodzina Anirbana, narzeczonego. Uważają ją przede wszystkim za uchodźcę, ignorując choćby jej dobre wykształcenie. Kalyani zresztą nie łączy z Anirbanem żadne gorące uczucie. Decydując się na ślub, kieruje się raczej nadzieją na stabilizację w życiu, a może i na jakąś namiastkę szczęścia. Ich związek, a szczególnie narodziny syna, rzeczywiście pomagają jej osiągnąć pewną pozycję. O szczęściu jednak nie może być mowy.

⁵ Ibidem, s. 12.

⁶ Bangal (*Bāṅāl*) – pogardliwe określenie mieszkańców wschodniej części Bengalu.

⁷ Taslima Nasrin, op. cit., s. 12.

⁸ Ibidem, s. 13.

Oceniając mieszkańców miasta jako społeczności w ogóle, Kalyani uważa, że nie cechuje ich ani życzliwość, ani chęć pomocy innym. „Tutaj nawet stara moneta jest więcej warta niż człowiek”⁹. W rezultacie można uznać, że to świat w dużej mierze pozbawiony uczuć, nieludzki, pełen samotności.

POWRÓT

Długo wyczekiwany moment powrotu wreszcie nadchodzi. Kalyani wyrusza w drogę w towarzystwie sześciolatniego synka, Dipana. Nie ma z nią starszej córki, zajętej szkolnymi egzaminami, ani męża – co wyjdzie jej na dobre, jak się później okaże. Pierwsze chwile po przybyciu są wzruszające. Kalyani zachwyca się nowoczesnym lotniskiem, wciąga głęboko do płuc powietrze, po czym, z radosnym biciem serca wsiada z Dipanem do autobusu, który wiezie ją do rodzimego miasteczka – Mojmonsinho.

Pierwszy sygnał, który mógłby bohaterce uświadomić zmiany, jakie się tu dokonały, pojawia się już w autobusie. Ona jednak zupełnie go ignoruje. Pełna entuzjazmu, stęskniona Kalyani nade wszystko pragnie rozmowy z rodakami. Dziwi się, że nikt nie słyszał o jej ojcu, który był poważanym i znanym w całym dystrykcie urzędnikiem. Niezrażona tym Kalyani czeka niecierpliwie na przybycie do Mojmonsinho, gdzie udaje się do domu najlepszej przyjaciółki. Nawet mimo widocznej naiwności bohaterki, łatwo zrozumieć, jak wielkie nadzieje wiąże Kalyani z tym spotkaniem. Saripha to w końcu towarzysza jej dziecięcych zabaw, prawie siostra. I nawet jeśli ich kontakt się urwał, nie ma powodu przypuszczać, żeby cała ta wspólna przeszłość, wszystkie wspomnienia wyblakły zupełnie. Tym większe jest rozczarowanie bohaterki, gdy okazuje się, że Saripha jej nie poznaje:

Oczy wyglądają znajomo – te oczy, te piękne, smutne oczy i czarny pieprzyk koło podbródka – to jest Saripha, to jest ta Saripha. Kalyani biegnie z wyciągniętymi ramionami, aby ją uściskać. Ale mars na czołe Sariphy nie łagodnieje. Nie znam pani – mówi¹⁰.

Niewątpliwie jest to cios, a zachowanie Sariphy dość trudno zrozumieć.

Żyła z myślą, że kiedyś wróci. Ale cóż to za powrót! Że Saripha na jej widok nie skacze z radości! Że nie zasypuje jej opowieściami z całych trzydziestu lat! Że nie padają sobie w ramiona, żeby już nigdy się nie rozstać! Co to doprawdy jest za powrót¹¹.

Kalyani ma nadzieję na wspólną przechadzkę po mieście, do którego dusza jej się wprost rwie. Szybko jednak staje się jasne, że nawet takie z pozoru proste czynności wcale nie są takie proste. Dom Sariphy okazuje się bowiem dość tradycyjnie muzułmańskim, więc nie może ona towarzyszyć Kalyani: „Saripha mówi spokojnie: Nie mogę iść. Nie mogę wychodzić bez pozwolenia ojca moich dzieci”¹².

Kalyani zatem zmuszona jest sama oprowadzić Dipana po mieście. Nie jest już ono bynajmniej tak samo zielone i przytulne, jak za czasów jej młodości.

⁹ Ibidem, s. 19.

¹⁰ Ibidem, s. 46.

¹¹ Ibidem, s. 48.

¹² Ibidem, s. 51.

Miasto się zmieniło. Już nie jest takie zacienione, ciche, spokojne. Tłum ludzi, hałas, korki¹³.

Ale gdzie się podziała się ta bujna zieleń i ten ukochany spokój?¹⁴.

Leży tam kilka krów. Wokół ciągną się slumsy biedaków. Chude do kości dzieci gapią się w osłupieniu. Nie mają żadnych ubrań, tylko czarne bawełniane przepaski zawiązane poniżej talii. Kalyani widywała fale tak wyglądających uchodźców na chodnikach Kalkuty. Ale czy taka nędza dotknęła też jej własny kraj¹⁵?

Ogólnie mówiąc, Mojmonsinho sprawia bardzo przygnębiające wrażenie. Dzieje się tak z kilku powodów – jego rozwój i rozrost wpłynęły ujemnie na stan środowiska naturalnego i komfort życia. Jest głośno, hałaśliwie, tłoczno. Równocześnie jednak kontrasty społeczne wcale nie maleją i skrajna bieda mieszkańców uderza tym mocniej.

Aby złagodzić te nieprzyjemne odczucia, Kalyani wybiera się nad rzekę – ukochaną Brahmaputrę. Była to niewątpliwie ozdoba miasta – silna, potężna, o rwącym nurcie i szerokim korycie. Wiązało się z nią wiele pięknych wspomnień.

[Kalyani] chce zapomnieć już o wszystkim i iść nad Brahmaputrę. Wreszcie zobaczy dziś na własne oczy rzekę, która wypełnia jej serce [...] Ale gdzie ona jest? Wpatruje się zdumiona w wąty strumyk pośród szerokiej łachy piasku. Ludzie chodzą bez problemu z jednego brzegu na drugi. Brahmaputra musiała być tutaj! Koło Parku Bipin. Kalyani nie może się mylić. Jakżeby mogła? Przecież przez trzydzieści lat pielęgnowała w sercu tę rzekę, jej brzegi, zarośla. Jak to możliwe¹⁶?

Kalyani przed wyjazdem obiecała synkowi, że nauczy go pływać. Ale teraz jest tak zawstydzona tym, co widzi, że nawet mu się nie przyznaje, że to jej ukochana rzeka.

Wędrówka Kalyani nieuchronnie prowadzi ją w stronę jej dawnego domu. Niepokój narasta w niej, gdy będąc już w bliskiej okolicy, ciągle nie może go dostrzec. Łudzi się, że zapomniała, w którym dokładnie był miejscu, że się pomyliła. Nadchodzi jednak moment ostatecznej konfrontacji z rzeczywistością i tej chwili nie da się już dłużej odwlekać. Kalyani odnajduje więc nie tyle swój dom, co puste miejsce po nim.

„Nie ma nic. Ani domu, ani tych wszystkich drzew. Tylko jedno samotne drzewo dżambu z przodu. Kalyani czuje się samotna, gdy tak stoi tutaj na miejscu swego domu rodzinnego. Strasznie samotna”¹⁷.

Pusty plac w miejscu, gdzie stał dom rodzinny, to z pewnością przejmujący i bardzo czytelny obraz. Należy tu jednak wspomnieć, że, jak twierdzi Rachel Weber, w kulturze bengalskiej dom to pojęcie szczególnie mocno nasycone treścią. Jak wskazuje badaczka, język bengalski ma kilka słów oznaczających dom, w zależności od tego, które aspekty tego pojęcia chce się wyróżnić. Jest więc *bāstu* – dom rodzinny gdzieś na wsi, którego strzegą *bāstusāp* – wężę

¹³ Ibidem, s. 36.

¹⁴ Ibidem, s. 39.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 39.

¹⁷ Ibidem, s. 45.

na straży posiadłości i statusu rodziny. Zupełnie inną rolę pełni *bāsā*. Jest to tymczasowe lokum, na przykład apartament wynajmowany w mieście. Nie stanowi własności danej osoby. Czymś jakby pośrodku jest *bārī*. Jest to dom posiadany na własność, zatem bardziej trwale niż wynajęte mieszkanie, ale też nie stanowi on siedziby rodu. Ogólnie rzecz biorąc, dom według każdej z tych koncepcji to ważne i cenne pojęcie. Być może powodów należy szukać w środowisku naturalnym Bengalów. R. Weber przytacza podgląd, że rzeki, w które obfituje ten region, stanowiły od dawna naturalne bariery rozdzielające tutejsze społeczności, zwłaszcza w czasie monsunu. Długie okresy, w których mieszkańcy byli ograniczeni w zasadzie do własnych domów, wykształciły w nich silne poczucie przywiązania do nich¹⁸.

Nie będzie przesadą twierdzić, że Kalyani traci w tym momencie to, co miała najcenniejszego – nadzieję. Rozwiałą się ostatecznie wszystkie marzenia i wspomnienia o ukochanej ojczyźnie, która na nią czeka jak matka. Uczucia, które nią targają, są tak silne, że kobieta pada z płaczem na ziemię. Sprowadza to na nią tłum gapiów, których ten widok bynajmniej nie skłania do współczucia:

Mężczyzna o szorstkim głosie krzyczy z okna na drugim piętrze:

– Kto tam, kto tam? – Potem schodzi, odziany tylko w lungi¹⁹. Pyta:

– Czego pani chce? (...).

Tłum się rozrasta. Kalyani pęka serce, płacze coraz bardziej rozpaczliwie. Sama nie wie, czemu. Myślała przecież tylko, że jest z tej ziemi. Jakby zupełnie nie miała matki o imieniu Saralabala. Jakby narodziła się czterdzieści osiem lat temu prosto z tej ziemi (...).

Ktoś mówi:

– To hinduska! Była tu taka jedna jakiś czas temu.

Na to ktoś inny:

– Czemu jakaś hinduska miałaby tu przyjść i płakać?

Jeszcze ktoś inny mówi pod nosem:

– Ona jest z Indii. Może miała tutaj dom?

– Miała tutaj dom? Kiedy był tutaj dom? Za Brytyjczyków?

– Kto wie?

– Chyba, że jest szalona?

– Może i tak, kto to wie.

– Więc był tu wcześniej dom jakichś hindusów?

– Podobno tak.

– Był. Wielu ludzi miało tu swoje domy. Ale po co płakać? A czy muzułmanie nie musieli zostawić wszystkich swoich posiadłości i opuścić Indii? Czy wracają tam z jakimiś roszczeniami?

– A rodzina zamindarów²⁰, Kaderowie? Czy nie musieli wyjechać? Mieli sklep nad rzeką, Calcutta Muslim Jewellers.

– Ona chyba płacze z nostalgii. Postarzała się, przypomnieli się jej rodzice – mówi młody chłopak ubrany w kraciaste lungi, opierając się o drzewo.

Jakiś niski głos ucina rozmowę – Po co to całe gadanie. Oni chcą zostać w Indiach i jeszcze wejść w posiadanie ziemi tutaj²¹.

¹⁸ Rachel Weber, *Re(Creating) the Home: Women's Role in the Development of Refugee Colonies in South Calcutta*, w: Jashodhara Bagchi, Subhoranjan Dasgupta (red.), *The Trauma and the Triumph. Gender and Partition in Eastern India*, Stree, Kolkata 2007, s. 62n.

¹⁹ Rodzaj odzieży, pas materiału noszony przez mężczyzn na biodrach.

²⁰ Zamindar – posiadacz ziemski.

²¹ T. Nasrin, op. cit., s. 62n.

Na koniec jednak Kalyani spotyka wreszcie osobę, która ją rozpoznaje – jest to Swapan, młodszy brat koleżanki ze szkoły. Przynajmniej w ich rodzinie zachowała się o niej pamięć w postaci opowieści o wszystkich wspólnych dziewczęcych psotach i zabawach. To w jego domu po raz pierwszy od swego przyjazdu Kalyani zostaje życzliwie i gościnnie przyjęta. Gdy jednak pyta młodego mężczyznę o siostrę, znów otrzymuje złe wiadomości:

Tamto małżeństwo się rozpadło. Szwagier się z nią rozwiódł. Później znów wyszła za mąż, w Norszhindi. Ten człowiek też jest nieodpowiedni. Biję ją.

– Co ty mówisz! Biję ją! Czemu od niego nie odejdziesz?

– Dokąd miałaby pójść z tymi wszystkimi dziećmi²²?

Wydaje się, że już nie może być gorzej, a jednak Kalyani czeka kolejny cios. Okazuje się, że Swapan studiował w tym samym college'u, co Badal.

Na wzmiankę o Anandamohan College Kalyani jest poruszona. W oczach mieni się szczęście (...).

– Znałeś Badalę?

– Znałem jednego Badalę, studenta Anandamohan. Walczył w wojnie wyzwolenczej, stracił lewą nogę. Oderwał mu ją granat w czasie Operacji Kamalpur.

Kalyani przeszedł zimny dreszcz. Boi się zapytać, jak ten Badal wygląda. Swapan sam mówi:

– Miał ciemną karnację, był przystojny.

– Często go widzisz?

– Czasem przychodzi do Stowarzyszenia Bojowników o Wolność. To tam go poznałem. Pewnego dnia siedział na werandzie. Był bardzo wychudzony. Powiedział, że przyszedł po jakieś pieniądze, że było mu bardzo ciężko (...).

– Swapan, czy bojownicy o wolność w tym kraju żyją w biedzie?

Kalyani mówi to już innym głosem – pełnym strachu, smutku²³.

Kobieta przeżywa podwójny szok. Nie tylko dowiaduje się, że jej dawny ukochany żyje w niedostatku i cierpieniu, ale uświadamia sobie z bólem ciężki los, jaki spotkał szeregi bojowników. Mimo ogromnych ofiar dla kraju nie czekała ich żadna nagroda.

Swapan mówi przez zaciśnięte zęby:

– W tym kraju to Razakarowie²⁴ mają się najlepiej. Bojownicy o wolność nie mają co jeść, umierają. A ci, którzy są dobrze sytuowani, dogadali się z Razakarami. Fundamentalisci podnoszą głowę. Ale kiedy kraj zdobył niepodległość, ukrywali się po jakichś dziurach. Ponieważ kolejne rządy traktowały ich pobłażliwie, powychodzili z cienia, siedzą nawet w parlamencie. Dzięki sojuszowi z nimi BNP²⁵ wygrało wybory. Sheikh Mujib²⁶ im

²² Ibidem, s. 65.

²³ Ibidem, s. 69.

²⁴ Razakarowie – jedno z ugrupowań paramilitarnych, które walczyło po stronie armii pakistańskiej w czasie wojny o niepodległość w 1971 r. Por. Willem van Schendel, *A History of Bangladesh*, Cambridge University Press, Delhi 2009, s. 167.

²⁵ Partia Nacjonalistyczna Bangladeszu (Bangladesh Nationalist Party) założona w 1978 r. przez Ziaur Rahmana. Ibidem, s. 199.

²⁶ Sekh Mujibur Rahman – przywódca ruchu na rzecz niepodległego Bangladeszu, pierwszy prezydent kraju. Ibidem, s. 274.

przebaczyl, a Zia²⁷ rozdawał stanowiska. Porobił z nich ministrów. Nie ma żadnej różnicy między dzisiejszym rządem a Jamat²⁸, siostrą²⁹.

Misja Kalyani dobiega więc końca, podróż ostatecznie traci sens. Kalyani przekłada rezerwację biletów na wcześniejszy termin i wraz z synkiem wyrusza w drogę powrotną.

PODSUMOWANIE

Według Niaz Zaman tym, co przeważa w zachodniobengalskiej literaturze na temat podziału, jest dojmujące uczucie nostalgii. Słusznie zauważa ona, że głównym motywem powieści *Phera* jest właśnie nostalgia. Pasowałoby tu również określenie, użyte przez N. Zaman w odniesieniu do innej powieści, *The Shadow Lines* Amitava Ghosha – „błędna nostalgia”³⁰. Nic bowiem w rzeczywistości nie istnieje z tego, co Kalyani pamięta i za czym tęskni. A jeśli nawet istnieje, to stało się obce, obojętne, dalekie, a nawet wrogie. Rodzice nie żyją. Domu nie ma, ani w sensie fizycznym, ani metaforycznym. Przyjaźń nie przetrwała, pamięć wygasła, stosunki między ludźmi uległy ochłodzeniu. Zielone i przytulne niegdyś miasteczko wypełnił zgiełk i chaos; uderza bieda jego mieszkańców. Nawet rzeka wydaje się umierać.

Zmiany można częściowo tłumaczyć ogromnym przedziałem czasowym, po którym dokonuje się powrót. Zarazem jednak konstrukcja ta stanowi logiczny problem z punktu widzenia akcji, a mianowicie – czemu powrót bohaterki następuje tak późno? Autorka zdaje się świadoma tej niejasności. Narrator przyznaje, że bohaterka mimo wielu obowiązków i trudności mogła *de facto* powrócić wcześniej, ale zwodziła samą siebie. Mimo to, motyw powrotu stanowi ciekawe uzupełnienie obrazu doświadczenia Podziału. Dzięki temu bowiem możliwe jest ukazanie kontrastu nie tylko między ukochanym Mojmonszinho a niegościnną Kalkutą, ale także między Mojmonszingho słodkiego dzieciństwa a obecnym, podupadłym miasteczkiem oraz między poziomem rozwoju, stosunkami i atmosferą współczesnych Indii i Bangladeszu. Wyniki tych porównań są dla Kalyani tyleż niewygodne, co czasem zaskakujące. Kalyani wprawdzie wykazuje daleko idącą naiwność, jeśli chodzi o sam wygląd swojego miasta – jego spokojną atmosferę, zieleń, czystość rzek i powietrza, nie biorąc pod uwagę, że trzydzieści lat w rozwijającym się i rosnącym również pod względem demograficznym kraju musi odcisnąć swoje piętno. Gdy jednak patrzy na swoją przyjaciółkę Sariphę, obserwuje stosunki panujące w jej domu, słucha wieści o nieszczęśliwych losach innych koleżanek lub dawnej sympatii, okazuje się, że i tak miała najwięcej szczęścia. Smutnym paradoksem jest, że wygnanie Kalyani, które przysporzyło jej ogromnego bólu i które ona sama uważała za źródło wszelkich nieszczęść w swoim życiu, zapewniło jej lepszy los.

Fakt, że Kalyani i Saripha nie znajdują po tylu latach wspólnego języka, wymaga dodatkowego komentarza. Ma to związek z odmienną sytuacją społeczno-polityczną, w obu częściach regionu. W Bengalu Zachodnim kwestia uchodźców stała się sprawą

²⁷ Ziaur Rahman – banglijski generał, pierwszy wojskowy dyktator Bangladeszu w latach 1975–1981. Ibidem, s. 278.

²⁸ Jamaat-e-Islami (Zgromadzenie Islamistyczne) – fundamentalistyczna islamska partia polityczna w Bangladeszu. Ibidem, s. 207.

²⁹ T. Nasrin, op. cit., s. 69.

³⁰ „Mistaken nostalgia” – Niaz Zaman, w: *A Divided Legacy. The Partition in Selected Novels of India, Pakistan and Bangladesh*, Oxford University Press, Karachi 2000, s. 309, 328.

najwyższej wagi. Ich obecność wiązała się z całym mnóstwem pilnych problemów, których ta nowo przybyła ludność była albo źródłem, albo z powodu których cierpiała. Sprawy praktyczne związane bezpośrednio z tym kryzysem były główną troską społeczeństwa. W Pakistanie Wschodnim natomiast na pierwszy plan wysunęły się problemy natury politycznej – ruch na rzecz języka bengalskiego, debata nad wypracowaniem nowej tożsamości i narodziny nowego państwa, Bangladeszu. Do tego szybko dołączyło rosnące poczucie dyskryminacji ze strony Pakistańczyków z Zachodu³¹. Obie części Bengalu stopniowo więc zaczęły się oddalać od siebie. N. Zaman cennie zauważa, że podczas gdy Kalyani wspomina świecki Bengal Wschodni, Bangladesz stał się fundamentalistyczny. Gdy ona wspomina Sariphę, Saripha zapomniała Kalyani. Zatem T. Nasrin potwierdza motyw występujący u Gangopadhyaya – że „Bengalczyk ze Wschodu, który wyjechał do Kalkuty, nigdy nie zapomina o przeszłości, lecz ten, który pozostał na miejscu, poszedł w zupełnie innym kierunku”³². Kalyani zdaje się nie rozumieć lub nie przywiązywać wagi do tych, ostatecznie bardzo istotnych okoliczności, co czyni jej powrót smutnym i nieudanym.

Świat młodości Kalyani był pełen ciepłych uczuć – miłości rodziny, przyjaźni, zakochania. Uchodźstwo w Kalkucie pozbawiło ją tego wszystkiego. Kobieta tym bardziej tęskni więc za ciepłem, życzliwością, serdecznością, których nie zaznała już od dawna. Ale spotyka ją rozczarowanie. Najlepsza przyjaciółka najpierw jej nie poznaje, a gdy ją sobie w końcu przypomina, bynajmniej nie okazuje ani radości, ani nawet przyjemnego zaskoczenia. Rodzina Sariphy raczej zaprzecza bengalskiemu nakazowi gościnności, o którym z zapałem opowiada synkowi Kalyani. Napotkani ludzie zdecydowanie nie patrzą życzliwie na przybyłą z Indii hinduskę i czynią bardzo nieprzyjemne oraz niesprawiedliwe komentarze na jej temat. Sytuacja polityczna i społeczna, o której opowiada jej Swapan, dopełnia tego przynębiającego obrazu.

Natomiast prawdziwą tragedię stanowi fakt, że Kalyani w rezultacie swej niefortunnej podróży traci to, co było dla niej najcenniejsze. Przez wiele lat bowiem troskliwie pielęgnowała wspomnienia w nadziei, że kiedyś je ożywi. Rzeczywistość jednak zaprzeczała kolejno wszystkim nadziejom i okazała się tak jej wroga, że ponowny wyjazd Kalyani do Indii znów odbywa się z ciężkim sercem. Tym bardziej, że teraz już nie chowa w sercu nadziei powrotu. Już się przekonała, że to niemożliwe. Kalyani udowadnia więc swoją podróżą, że dla uchodźcy droga powrotna nie istnieje³³.

BIBLIOGRAFIA

- Bagchi Jasodhara, Dasgupta Subhoranjan (red.), *The Trauma and the Triumph. Gender and Partition in Eastern India*, Stree, Kolkata 2007.
- Butalia Urvashi, *The Nowhere People*, w: Jasodhara Bagchi, Subhoranjan Dasgupta (red.), *The Trauma and the Triumph. Gender and Partition in Eastern India*, Stree, Kolkata 2007.
- Chakrabarti Prafulla K., *The Marginal Men*, Naya Udyog, Calcutta 1999.
- Deen Hanifa, *The Crescent and the Pen. The Strange Journey of Taslima Nasreen*, Praeger, Westport 2006.
- Menon Ritu, Bhasin, Kamla, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Kali for Women, Delhi 1998.
- Nasrin Taslima, *Phera*, Ananda, Kalkuta 1993.

³¹ Ibidem, s. 322.

³² Ibidem, s. 328.

³³ Ibidem, s. 325.

- Schendel van Wilem, *A History of Bangladesh*, Cambridge University Press, Delhi 2009.
- Weber Rachel, *Re(Creating) the Home: Women's Role in the Development of Refugee Colonies in South Calcutta*, w: Jasodhara Bagchi, Subhoranjan Dasgupta (red.), *The Trauma and the Triumph. Gender and Partition in Eastern India*, Stree, Kolkata 2007.
- Zaman Niaz, *A Divided Legacy. The Partition in Selected Novels of India, Pakistan and Bangladesh*, Oxford University Press, Karachi 2000.
- <http://www.taslimanasrin.com/index2.html> [23.04.2012].
- <https://www.britannica.com/biography/Taslima-Nasrin> [03.06.2017].

DZIAŁALNOŚĆ POLSKICH MISJI ZAKONNYCH W JAPONII*

Abstract: This article is devoted to the efforts of Polish missionaries in Japan in the 20th and 21st centuries and to their role in evangelization and in the social life of the Japanese people. It also tackles the question of ministry amongst the Polish diaspora, which is a very important factor in strengthening the ties between Polish compatriots in foreign lands as well as in helping to maintain traditions and customs. The basis for this research on the subject is data collected from individual orders and congregations, the recollections of missionaries and their written compilations along with conversations with missionaries conducted by the author.

Keywords: Christianity, Japan, Polish missionaries, evangelization, Polish diaspora

Rocznice skłaniają do przemyśleń nad wydarzeniami, procesami, problemami, które miały miejsce przez lata wyznaczające ich cezurę. Skłaniają do podsumowań i wniosków. Nie inaczej jest w przypadku 60. rocznicy wznowienia stosunków dyplomatycznych między Polską a Japonią, która przypadła w 2017 r. Tym bardziej że poprzedza ona o dwa lata jeszcze ważniejsze wydarzenie – 100. rocznicę nawiązania kontaktów oficjalnych, co nastąpiło w marcu 1919 r., kiedy po pierwszej wojnie światowej rząd Japonii uznał niepodległą Polskę. Przez cały okres międzywojenny nasze kraje łączyły przyjazne kontakty¹. W czasie wojny i po jej zakończeniu znaleźliśmy się w przeciwnych obozach. Japonia po odzyskaniu suwerenności w 1952 r., w dobie nasilającej się zimnej wojny stała się sojusznikiem Zachodu, głównie Stanów Zjednoczonych². Polska znalazła się w sferze wpływów Wschodu, całkowicie zależna od ZSRS i dlatego stosunki dyplomatyczne z Japonią wznowiła dopiero 8 lutego 1957 r.³ Nadal jednak nasze kontakty dyplomatyczne, polityczne i wojskowe były ograniczone. Niemniej, niezależnie od tego, w dalszym ciągu na terenie Japonii działali polscy misjonarze, którzy przybyli tutaj w okresie międzywojennym, a nawet wcześniej. Napływali także nowi, głównie spoza Polski, gdyż oba państwa znalazły się po przeciwnych stronach „żelaznej kurtyny”.

* Artykuł jest częścią projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC – 2015/19/B/HS3/02072.

Serdeczne podziękowania za cenne informacje kieruję do ks. Pawła Jarosława Janocińskiego i ks. Albina Długosza oraz do osób z Sekretariatu Komisji Episkopatu Polski ds. Misji i Papieskiego Stowarzyszenia Pomocy Kościołowi w Potrzebie, i Archiwum w Niepokalanowie.

¹ Szczegóły w: Ewa Pałasz-Rutkowska, Andrzej T. Romer, *Historia stosunków polsko-japońskich 1904–1945*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2009.

² Na temat historii Japonii przed i po wojnie: Ewa Pałasz-Rutkowska, Katarzyna Starecka, *Japonia. Historia państw świata w XX wieku*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2004.

³ Na podstawie *Układu o przywróceniu normalnych stosunków między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Japonią*, który ratyfikowano 18 maja 1957 roku. Szczegóły w: Ewa Pałasz-Rutkowska, *Difficult Beginnings. The Problem Concerning the Restoration of Diplomatic Relations between Poland and Japan after World War II*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2016, no. 29, s. 147–164; por.: Idem, *Polska i Japonia po II wojnie światowej. W 60. Rocznicę wznowienia stosunków oficjalnych*, „Prace Historyczne”, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, nr 144 (2017), zeszyt 4, s. 793–809, zob. też: <http://www.ejournals.eu/Prace-Historyczne/2017/Numer-4/art/10096/>.

Nowy ustrój i władza w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej nie sprzyjały Kościołowi, a i Japończycy obawiali się niekiedy duchownych, którzy pochodzili z komunistycznego kraju. Jednak praca misyjna Polaków w Japonii nie ustała. Do zakonników dołączyły siostry zakonne, a także księża diecezjalni. Działają do dziś i ze względu na rolę, jaką odgrywają zarówno w środowiskach lokalnych, jak i wśród Polonii, nie tylko w kontekście religijnym, ale też kulturowym i społecznym, zasługują na omówienie. Stanowią też ważny element kontaktów polsko-japońskich.

POCZĄTKI: DRUGA POŁOWA XVI – DRUGA POŁOWA XIX WIEKU

Pierwszym chrześcijańskim misjonarzem w Japonii był Franciszek Ksawery (Francisco de Xavier lub Javier; 1506–1552), wysłannik Towarzystwa Jezusowego. Dotarł tu z Chin w 1549 r., wkrótce po pierwszych Europejczykach, kupcach z Portugalii, i rozpoczął pracę misyjną w Kagoshimie na wyspie Kiusiu⁴. Na Wyspach Japońskich trwała wtedy wojna domowa – lokalni wojownicy dążyli do dominacji nad innymi, więc atrakcyjnym towarem były arkebuzы, nieznana tu jeszcze celna broń palna⁵. Ponadto handel z „południowym barbarzyńcami”, jak nazwano Europejczyków, stał się dla panów feudalnych dodatkowym źródłem dochodów. Z tych powodów praca misyjna jezuitów przynosiła początkowo dobre rezultaty, liczba konwertytów wzrastała, gdyż wojownicy zmuszali do chrztu swoich poddanych. Dzięki temu kupcy dostarczali więcej towarów.

Jezuici mieli monopol na chrystianizację Japończyków aż do końca XVI wieku, kiedy to w 1593 r. na wyspy dotarli hiszpańscy franciszkanie, a następnie inni misjonarze, w tym także protestanci. Zaczęła się rywalizacja między nimi, co wraz z konkurencją kupców z Hiszpanii i Portugalii doprowadziło ostatecznie do wyrzucenia ich z Japonii, która od początku XVII wieku została podporządkowana jednemu wojownikowi, Tokugawie Ieyasu (1542–1616). Zakończył on bowiem trwające ponad sto lat wojny i zapoczątkował stabilne rządy wojskowe w Edo (1603–1868). Rywalizacja cudzoziemców, a ponadto możliwość wsparcia przez nich przeciwników politycznych Tokugawów sprawiły, że około 1640 r. zamknięto granice kraju, wprowadzono rygorystyczne przepisy antycudzoziemskie i anty-chrześcijańskie⁶. Religia „południowych barbarzyńców” stała się kwintesencją cywilizacji zachodniej, tak niebezpiecznej teraz dla ustabilizowanej Japonii. Dlatego prześladowano misjonarzy i japońskich chrześcijan. W 1628 r. zaczęto stosować *fumie* (deptanie obrazu) jako sposób wyrzeczenia się wiary – „podejrzany” musiał podeptać wizerunek Matki Boskiej lub Chrystusa na krzyżu znajdujący się na drewnianej lub metalowej tabliczce. Większość wiernych tego nie robiła, czym narażała się na tortury i męczeńską śmierć. Część popełniała samobójstwa, a część zaczęła się ukrywać i działać nielegalnie jako „ukryci chrześcijanie” (*kakure kirishitan*).

⁴ Szczegóły: Hashibaba Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Brill, Leiden 2001, s. 8nn.; por.: Mikołaj Szubert, *Kontakty misjonarzy jezuickich z panami feudalnymi Japonii (XVI i XVII wiek)*, w: Ewa Pałasz-Rutkowska (red.), *Spotkania międzykulturowe. Cudzoziemcy w Japonii (XVI–XX wiek)*, Japonica, Warszawa 2017, s. 94–110. O Ksawerym pisał też Piotr Skarga Paweński, *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1936 (1. wydanie 1579), s. 570–589.

⁵ *Nihonshi kenkyū* (Studia nad historią Japonii), Yamakawa Shuppansha, Tōkyō 2000 s. 217–220.

⁶ Ibidem, s. 241–246.

Do tych, którzy zginęli śmiercią męczeńską należał też pierwszy Polak w Japonii, jezuita Wojciech Męciński (1598–1643)⁷. Wyświęcony w 1628 r. trzy lata później wyruszył z Lizbony na wschód – świadomy niebezpieczeństwa i gotowy na śmierć. Był w Goa, Malakce i Makau. Dopiero w drugiej połowie 1642 r. dotarł na południe wyspy Kiusiu, gdzie wkrótce potem został aresztowany wraz z towarzyszącymi mu zakonnikami i przewieziony do Nagasaki. Tam po kilku miesiącach przesłuchań oraz tortur zginął śmiercią męczeńską.

OD DRUGIEJ POŁOWY XIX WIEKU DO KOŃCA DRUGIEJ WOJNY ŚWIATOWEJ

W połowie XIX wieku Japonia, naciskana przez Europejczyków i Amerykanów, którzy szukali nowych kolonii, nowych rynków zbytu i źródeł surowców, zaczęła stopniowo otwierać swoje granice. Po restauracji władzy cesarskiej w 1868 r. i obaleniu rządów wojowników rozpoczął się szybki proces modernizacji kraju opartej na zachodnich wzorach. Przyczynili się do tego również cudzoziemcy, którzy w latach 70. byli głównym źródłem wiedzy na temat zdobyczy cywilizacyjnych Zachodu⁸. Powrócili też misjonarze, choć oficjalnie nie zniesiono zakazu chrześcijaństwa – w 1873 r. usunięto jedynie tablice informujące o tym zakazie. Jednak władze, zainteresowane wiedzą z Zachodu i kontaktami z obcokrajowcami, wykazywały dużo tolerancji wobec chrześcijaństwa, które jednak stało w sprzeczności z bardzo mocno kreowanym wówczas wizerunkiem „boskiego” cesarza, potomka bogini słońca Amaterasu, najważniejszego bóstwa w pantonie shinto. Doprowadziło to ostatecznie do kolejnych incydentów antychrześcijańskich, kiedy w latach 30. XX wieku nasilały się nastroje nacjonalistyczne.

Pierwsi misjonarze Polacy zaczęli przybywać do Japonii na początku lat 20., po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Nieco wcześniej, bo w 1910 r. w Sapporo na Hokkaido pojawił się ojciec Józef Agnellus Kowarz (1880–1937) z Zakonu Braci Mniejszych (łac. *Ordo Fratrum Minorum*; bernardyni)⁹, gdzie uczył się tylko języka japońskiego i rok później wyruszył na północny Sachalin¹⁰. Działal zarówno wśród lokalnej ludności, jak i wśród zesłańców, w tym także Polaków¹¹. Na południowym Sachalinie, w miejscowości Toyohara (ob. Jużnosachalińsk) założył szkołę misyjną, a kilka lat później placówkę w Otomari (ob. Korsakow). W maju 1932 r. powrócił do Sapporo, a pod koniec życia przeniósł się do Nagano (pref. Nagano). Zmarł w Japonii, tak jak wielu innych polskich misjonarzy. W latach 1933–1938 zastąpił go na południowym Sachalinie ojciec Gerard

⁷ Katarzyna Nowak, *Pierwszy Polak w Japonii – Wojciech Męciński*, „Japonica”, 2000, nr 12, s. 165–178. Por.: Dorota Hałasa, Zygmunt Kwiatkowski SJ, *Chrystus w kraju samurajów*, Studio R-ka, Lublin 2016, s. 242–246.

⁸ Monika Czarnecka, *Rola cudzoziemców w procesie industrializacji Japonii (druga połowa XIX wieku)*, w: E. Pałasz-Rutkowska (red.), *Spotkania międzykulturowe...*, op. cit., s. 214–244.

⁹ Na temat zakonów i misjonarzy w Japonii: ks. Albin Długosz, *Polscy misjonarze zmarli w Japonii*, w: Ewa Pałasz-Rutkowska (red.), *W poszukiwaniu polskich grobów w Japonii. Nihon ni okeru Pōrandojin bohi no tansaku. In Search of Polish Graves in Japan*, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2010, s. 70–91.

¹⁰ Południową część Sachalinu Japonia zdobyła po zwycięskiej wojnie z Rosją (1904–1905). Północny Sachalin wojska japońskie zajęły w trakcie ekspedycji syberyjskiej (1918–1922). Wycofano się stamtąd w 1925 r., kiedy nawiązano stosunki dyplomatyczne z ZSRS; południowy Sachalin był w granicach Japonii do kapitulacji w 1945 r.

¹¹ Siergiej Fiedorczyk, *Poliaki na Jużnom Sachalinie*, Centr Dokumentacji Nowiejszej Istorii, Jużnosachalińsk 1994.

Piotrowski (1885–1969), który także działał zarówno wśród Polaków, jak i Japończyków. W 1938 r. został odwołany do Chin.

W latach 20. w Japonii pojawili się też werbiści, czyli misjonarze ze Zgromadzenie Słowa Bożego (łac. Societas Verbi Divini). W 1921 r. do Niigaty (pref. Niigata) przyjechał ksiądz Joseph Schwientek (Józef Świętek; 1887–1933), który dopiero w Japonii otrzymał obywatelstwo polskie (urodził się na Śląsku). Poznał język japoński i jako wikariusz zaczął pracę w parafii w Akicie (pref. Akita). Od roku 1925 był wikariuszem w Niigacie i Tsuruoce (pref. Yamagata), a w 1927 r. zaczął tworzyć parafię w Yonezawie (prefektura Yamagata), by upamiętnić męczeńską śmierć w 1629 roku kilkudziesięciu japońskich chrześcijan¹². W 1926 r. do Akity przybył ksiądz Augustyn Moś (1898–1981), który został proboszczem w miejscowej parafii. Działał do końca życia, m.in. jako proboszcz w parafiach powierzonych werbistom (Nagoya, Yamagata, Matsuura, Ōmura, Nagasaki), jako kapelan szpitala w Kanazawie (pref. Ishikawa), pracował w domu zakonnym w Tajimi (pref. Gifu). W 1935 r. do Nagoi (pref. Aichi) przybył ksiądz Konstantyn Macioszek (1905–2000), który też zostanie w Japonii całe życie.

Już od końca XIX wieku w mieście Kumamoto (pref. Kumamoto) działały Franciszkańki Misjonarki Maryi (łac. Franciscalum Missionarium a Maria) – przede wszystkim sprawowały opiekę nad trędowatymi w szpitalu-leprosarium w Biwasaki. W 1921 r. przełożoną domu zakonnego i szpitala została siostra Maria Hyacinthe du Sacré Coeur Joanna Zaborowska (1879–1961). A kiedy powstał nowicjat sióstr franciszkanek była odpowiedzialna za doprowadzenie nowicjuszek do ślubów zakonnych. W 1930 r. wyjechała na Hokkaido, jako przełożona w domu zakonnym w Sapporo, a następnie w Kitahiroshimie. Trzy lata później trafiła do Tokio (klasztor w Kōjimachi), a w latach 1937–1945 pracowała w Hitoyoshi (pref. Kumamoto).

W drugiej połowie lat 30. do Japonii dotarli pierwsi salezjanie, ojciec Michał Moskwa (1915–2016) i ksiądz Nikodem Pisarski (1918–2013)¹³. Świecenia kapłańskie przyjęli po wojnie, w 1946 roku. Pierwszy był wykładowcą i mistrzem nowicjatu, kapłanem sióstr, spowiednikiem młodzieży. Drugi pracował jako kierownik studiów i szkół technicznych, był też proboszczem.

Najliczniej reprezentowani byli w Japonii misjonarze z Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (łac. Ordo Fratrum Minorum Conventualium), czyli franciszkanie konwentualni. W kwietniu 1930 r. do Nagasaki, z Szanghaju dotarł ojciec Maksymilian Maria Kolbe (1894–1941)¹⁴ a wraz z nim dwaj bracia zakonnicy – Zenon Żebrowski (1891 lub 1898–1982) oraz Hilary Łysakowski (1906–1975)¹⁵. O. Kolbe chciał tworzyć na świecie klasztory podobne do Niepokalanowa, który powstał w Teresinie pod Warszawą, dokąd w 1927 r. franciszkanie przenieśli wydawnictwo miesięcznika „Rycerz Niepokalanej”. Pod koniec sierpnia dołączyli do nich bracia Damian Eberl i Mieczysław Mirochna

¹² <http://www.catholic-yamagata.com/yonezawa-church/12hokusanbara2.html> [dostęp 20.06.2017].

¹³ Zob.: <http://salezjanie.pl/wiadomosci/2016/08/10/zmarl-ksiazd-michal-moskwa> [dostęp: 20.06.2017].

¹⁴ 1930–2005 *Sei Korube rainichi 75 shūnen kinenshi. Nihon ni okeru Konbetsuaru Sei Franshisuko Shūdōkai no ayumi* (1930–2005 Publikacja z okazji 75. rocznicy przyjazdu do Japonii św. Kolbe. Historia Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Japonii), Konbetsuaru Sei Franshisuko Shūdōkai, Tōkyō 2005. Zob. też: Iwona Merklejn, *Polscy franciszkanie w Japonii – początki misji w Nagasaki (1930–1945)*, w: Ewa Pałasz-Rutkowska (red.), *W poszukiwaniu...*, op. cit., s. 92–123.

¹⁵ *Wrażenia z podróży misyjnej do Japonii*, Nakład Centrali Milicji Niepokalanej, Niepokalanów 1934. Dwaj pozostali bracia, Seweryn Dagis i Zygmunt Król pozostali w Szanghaju.

(1908–1989), o którym piszę dalej. Skończył on studia teologiczne w Diecezjalnym Seminarium Duchownym w Nagasaki oraz seminarium zakonne w Tokio i w 1935 r. przyjął święcenia kapłańskie. On także został w Japonii do końca życia i był jednym z najważniejszych kontynuatorów działań o. Kolbego.

Ojciec Kolbe wybrał Nagasaki z kilku powodów. Przede wszystkim ze względu na historyczny związek miasta z chrześcijaństwem. Tu bowiem przez lata działali pierwsi misjonarze z Europy – miasto w 1580 r. zostało przekazane jezuitom w darze przez lokalnego pana feudalnego¹⁶. Było też uświęcone krwią 26 świętych męczenników (26 *seijin junkyō*), których ukrzyżowano tutaj w 1597 r.¹⁷ Do rozwijania misji zachęcał też biskup Nagasaki, Hayasaki Kyūnosuke (1883–1959) – tutejsza diecezja liczyła wówczas aż 60 tys. katolików (ok. 1,2 mln mieszkańców), podczas gdy w całej Japonii było ich ok. 100 tys. (ogólna liczba ludności ok. 64 mln)¹⁸.

Za zgodą tegoż biskupa o. Kolbe stworzył skromną siedzibę polskich franciszkanów w dzielnicy Ōura i szybko otworzył wydawnictwo. Hayasaka postawił tylko jeden warunek – Kolbe miał nauczać filozofii w miejscowym seminarium. Choć żaden z misjonarzy nie znał języka japońskiego już pod koniec maja 1930 r., dzięki ofiarnej pomocy Japończyków, ukazał się pierwszy numer japońskiego „Rycerza Niepokalanej”, jako dodatek do czasopisma „Katorikku Kyōhō” (‘Wiadomości Katolickie’). Zatytułowano go „Mugenzai no Seibo no Kishi” (‘Rycerz Świętej Matki Niepokalanej’), co w 1935 r. skrócono do „Seibo no Kishi” (‘Rycerz Świętej Matki’), który to tytuł funkcjonuje do dziś. Ojciec Kolbe pisał artykuły po łacinie, francusku, włosku i niemiecku, Japończycy tłumaczyli je na japoński. Misjonarze kupili maszynę drukarską i szybko nauczyli się składu tekstu. Pismo rozdawali też sami na ulicach Nagasaki, potem również w Osace, Nagoi, Tokio, biorąc za nie dobrowolne ofiary. W ciągu kilku miesięcy nakład „Seibo no Kishi” wzrósł ponad dwukrotnie z 10 tys. do 25 tys. egzemplarzy¹⁹.

W październiku 1930 r. władze kościelne w Rzymie wydały oficjalne zezwolenie na założenie placówki misyjnej Zgromadzenia Braci Mniejszych Konwentualnych w Japonii. W maju roku następnego misjonarze przeprowadzili się do dzielnicy Hongōchi, gdzie kupili ziemię i postawili baraki – załazek klasztoru Mugenzai no Sono (‘Ogród Niepokalanej’), czyli japońskiego Niepokalanowa. Wkrótce w skład misji wchodziło już dwóch ojców, dwóch kleryków i 17 braci – wszyscy byli Polakami, ale zaczęli też dołączać do nich Japończycy²⁰. W latach 1933–1936 przełożonym misji był o. Tomasz Korneli Czupryk (1890–1988), o. Kolbe został redaktorem „Rycerza Niepokalanej”. W kwietniu 1936 r. franciszkanie otworzyli szkołę z internatem dla chłopców, do której przyjęto 18 uczniów²¹. Mieli oni w przyszłości zasilić szeregi japońskiego Niepokalanowa. Dyrektorem szkoły został o. Mirochna, a opiekunem uczniów (do 1965) brat Romuald Mroziński (1910–1989), który przybył do Nagasaki w 1931 r., podobnie jak bracia Grzegorz Siry (1902–2003) i Sergiusz Pęsiek (1907–2010). Po nich dotarli tu inni bracia, a m.in.: w 1932 Kazimierz Kasjan Tetich (1902–1987) – pracownik w kuchni, w 1933 Maciej Janiec (1902–1996) – zajął się klasztornym gospodarstwem i piekarnią, w 1934 Gerard Radziewicz (1913–1986) i Roman Kwiecień (1915–2014) – drukowali

¹⁶ M. Szubert, op. cit., s. 104–114.

¹⁷ Zob.: <http://www.26martyrs.com> [dostęp: 21.06.2017].

¹⁸ I. Merklejn, *Polscy franciszkanie w Japonii...*, op. cit., s. 97.

¹⁹ Ibidem, s. 102; szczegóły na temat druku, etc. s. 99–103. W 1933 r. nakład wynosił już 60 tys.

²⁰ *Wrażenia z podróży...*, op. cit., s. 122.

²¹ 1930–2005 *Sei Korube rainichi*, op. cit., s. 70.

„Seibo no Kishi”, w 1936 Eligiusz Zaremba (1906–2003) – odpowiedzialny za pralnię oraz ubrania misjonarzy i uczniów²². Wszyscy będą działać również po wojnie, do końca życia. W 1936 r. w misji przebywało 21 misjonarzy Polaków²³.

W maju 1936 r. o. Kolbe wyjechał na zawsze z Japonii – został przełożonym klasztoru w polskim Niepokalanowie. Zginął w obozie koncentracyjnym w Auschwitz w 1941 r. Przed wyjazdem redakcję „Seibo no Kishi” powierzył o. Mirochnie, który znał język japoński. Na stanowisku gwardiana klasztoru zastąpił go o. Samuel Rosenbaiger (1898–1981), który wtedy przyjechał z Polski²⁴. Na krótko, w 1937 i 1938 r., do Japonii przybyli bracia Seweryn Mazur (1907–1987) i Wiktor Pawłowski (1913–1959), którzy powrócą tu w latach 50.

Nie były to łatwe czasy dla misjonarzy w Japonii. Po pierwsze dlatego, że od początku lat 30. narastały tu nastroje nacjonalistyczne, spowodowane pogarszającą się sytuacją ekonomiczną. Japonia znów zaczęła odrzucać to, co „obce”, co z Zachodu, ograniczała swobody obywatelskie²⁵. Wiązało się to także z niechęcią do cudzoziemców, do chrześcijaństwa, które znów utożsamiano z „obcością”. Ponadto w japońskim Niepokalanowie zaczęły się problemy finansowe – rząd polski wprowadził ograniczenia wypływu dewiz za granicę, polski Niepokalanów nie mógł więc łożyć na japońską misję. O. Rosenbaiger znalazł wsparcie w Stanach Zjednoczonych, dzięki któremu w 1938 r. franciszkanie wybudowali nowy budynek seminarium. W grudniu tego roku do klasztoru w Nagasaki przybył o. Aleksander Donat Gościński (1910–1976). Został wychowawcą i nauczycielem języka łacińskiego japońskich seminarzystów. Szeregi franciszkanów zasilili też o. Stefan Janusz Koza (1913–1985). Jednak położenie misjonarzy było coraz gorsze – Japonia rozpoczęła wojnę z Chinami, wprowadzono powszechną mobilizację. Zakonnicy japońscy zostali powołani do wojska, a Polacy byli pod ciągłą obserwacją władz. Sytuacja skomplikowała się po wybuchu wojny w Europie w 1939 r., a jeszcze bardziej w grudniu 1941 r., kiedy Japonia przystąpiła do drugiej wojny światowej.

Jednak największym problemem dla japońskiego Niepokalanowa był w tym czasie brak kontaktu z Polską i w związku z tym brak stałego wsparcia materialnego oraz brak instrukcji w kwestiach kierowania misją. W lutym 1940 r. ojciec Rosenbaiger udał się do Rzymu, gdzie od generała zakonu otrzymał decyzję o podniesieniu klasztoru w Nagasaki do rangi komisariatu generalnego, czyli jednostki o podobnym statusie do prowincji, podlegającej bezpośrednio najwyższym władzom w Rzymie²⁶. Ponadto ustalono, że dwie prowincje franciszkanów w Stanach mają wspierać finansowo misję w Nagasaki. Ojciec Rosenbaiger został komisarzem generalnym misji, odpowiedzialnym za kontakty ze Stanami. Ponieważ był tam, gdy Japonia zaatakowała Pearl Harbor i przystąpiła do wojny, nie mógł powrócić do Nagasaki. Funkcję gwardiana klasztoru w Hongōchi pełnił w latach 1940–1945 o. Gościński. Natomiast delegatem komisarza generalnego misji franciszkanów konwentualnych w Japonii był w latach 1940–1952 o. Mirochna. Tylko dzięki jego staraniom miejscowe władze wycofały nakaz rozwiązania klasztoru w Hongōchi. Obiecał jednak wstrzymanie wydawania „Seibo no Kishi”, bracia mieli

²² A. Długosz, op. cit., s. 83nn.

²³ 1930–2005 *Sei Korube rainichi*, op. cit., s. 70.

²⁴ Samuel Rosenbaiger, *Misja Niepokalanowa w Japonii, według własnych wspomnień i listów misjonarzy, 1930–1970*, Tokio 1970, maszynopis.

²⁵ E. Pałasz-Rutkowska, K. Starecka, op. cit., s. 127–162.

²⁶ S. Rosenbaiger, op. cit., s. 170, 171. Prowincja to jednostka terytorialna i jurysdykcyjna zakonu, zwykle obejmująca teren jednego kraju.

też nie opuszczać klasztoru. Warunki życia były bardzo ciężkie, jak w całej Japonii brakowało żywności. Na początku sierpnia 1945 r. 10 zakonników Polaków, tak jak inni cudzoziemcy, zostało internowanych w obozie w Tochinoki (pref. Kumamoto)²⁷. W klasztorze w Nagasaki pozostał tylko ojciec Mirochna i brat Zenon, opiekujący się chłopcami z internatu szkoły.

Kilka dni później, 9 sierpnia 1945 r. na Nagasaki spadła bomba atomowa, która bezpośrednio odebrała życie ponad 70 tys. mieszkańców i zrównała z ziemią większość zabudowań miasta²⁸. Klasztor w Hongōchi ocalał dzięki położeniu na przedmieściach i górach, które skutecznie oddzielały to miejsce od epicentrum w dzielnicy Urakami. Nikt w klasztorze nie ucierpiał, a misjonarze przystąpili natychmiast do ratowania ofiar nalołu. Dnia 15 sierpnia Japonia przyjęła warunki bezwarunkowej kapitulacji. Rozpoczął się trwający do 1952 r. okres okupacji przez Siły Sojuszników, głównie przez Amerykanów²⁹. Pojawili się oni także w Nagasaki, niosąc pomoc humanitarną. Objęła ona również franciszkanów, którzy stopniowo wracali z internowania. Szybko włączyli się w akcję rozdawania amerykańskich darów lokalnej ludności, współpracowali też z władzami okupacyjnymi w działaniach na rzecz złagodzenia skutków wojny.

OD KOŃCA WOJNY PO WSPÓŁCZESNOŚĆ

Większość wspomnianych wyżej zgromadzeń i misjonarzy działała w Japonii także po wojnie³⁰. Z danych, które udało się uzyskać z Komisji Episkopatu Polski ds. Misji, wynika, że pod koniec grudnia 1945 r. było tam 21 siostr zakonnych i zakonników (1 siostra franciszkanka misjonarka Maryi, 2 siostry Sacré Coeur, 13 franciszkanów konwentualnych, 2 salezjanów i 3 werbistów). Pięć lat później liczba ta wzrosła do 29 (1 siostra franciszkanka misjonarka Maryi, 7 siostr franciszkanek szpitalnych, 2 siostry Sacré Coeur, 14 franciszkanów konwentualnych, 2 salezjanów i 3 werbistów).

Nie były to jednak czasy sprzyjające współpracy misyjnej Polski z Japonią. Po wojnie nasze państwa znalazły się po przeciwnych stronach „żelaznej kurtyny”, nieufne, a nawet wrogie wobec przeciwstawnej ideologii i systemu politycznego. Władze komunistycznej Polski walczyły z Kościołem zgodnie z duchem stalinizacji i wpływów Moskwy. O ich nastawieniu świetnie świadczą niepublikowane dokumenty z polskiego Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, które warto we fragmentach tutaj przytoczyć³¹.

Wydział Wschodni MSZ zaniepokojony był zwiększonymi wysiłkami Watykanu w celu katolicyzacji Japonii. Uznano, że w związku z powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej (1949) i podziałem innych państw Azji (Korea, Wietnam) to właśnie „japońskie ośrodki katolickie będą mogły promieniować na kontynent azjatycki”, na czym zależało także kościelnym władzom amerykańskim. Nieznany autor (17.02.1951; s. 1) informował także o tym, że wzrasta liczba katolików wśród polityków, parlamentarzystów, działaczy, a nawet w otoczeniu cesarza Japonii. Kolejny nieznany autor 27 lutego 1951 r. (s. 2)

²⁷ 1930–2005 *Sei Korube rainichi*, op. cit., s. 77.

²⁸ *Nihonshi kenkyū*, op. cit., s. 456nn.

²⁹ Okres okupacji zakończył się w 1952, po podpisaniu 8.09.1951 przez Japonię i 49 państw traktatu pokojowego w San Francisco.

³⁰ A. Długosz, op. cit., s. 71–91.

³¹ „Samodzielny Wydział Wschodni, Japonia 4166. Działalność polityczna kleru i organów kościelnych, 1951”, zespół 11,teczka 404, wiązka 22, s. 1–6, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa. W cytowanych fragmentach dokonane zostały drobne poprawki ortograficzne, zgodnie z obowiązującymi zasadami.

pisał o wizycie delegata apostolskiego Japonii w Rzymie. Miał on m.in. prosić papieża – a był nim Jan XXIII (1881–1963; jako papież od 1958) – „o interwencję w obecnej fazie zawarcia traktatu pokojowego między Stanami Zjednoczonymi a Japonią, aby otrzymać dla Japonii jak najlepsze warunki”. Papież przychylił się rzekomo do tej prośby, obiecał też, że wkrótce wyznaczy w Japonii kardynała.

Ciekawy jest dokument pt. *Zakony religijne rozwijają akcję misjonarską w Japonii* (s. 3, 4), przesłany 1 czerwca 1951 r. przez naczelnika Wydziału Wschodniego Edwarda Śluczańskiego do ministra spraw zagranicznych Stanisława Skrzyszewskiego (1901–1978). Czytamy w nim m.in.:

W Japonii (...) została założona regularna hierarchia eklezjastyczna z siedzibą metropolity w Tokio i 5-ma siedzibami biskupimi. Wszystkie te siedziby, włącznie z Tokio są obsługiwane przez biskupów krajowych. W Tokio znajduje się Mons. Tatsuo Doi³², który (...) jest kandydatem do purpury. (...) Kler krajowy jest liczny w Japonii i dlatego domaga się przedstawiciela w Św. Kolegium. Liczne są również kongregacje misjonarskie (...), szczególnie aktywni są dominikanie, paulini (...), salezjanie itd.

Wśród misji żeńskich jako szczególnie aktywne autor uznał m.in. Franciszkaniki Misjonarki Maryi.

W ostatnim dokumencie (1.07.1951; s. 5, 6) nieznany autor powraca do aktywnej działalności Watykanu w Japonii, który chce utworzyć tam „coś w rodzaju Wielkiej Centrali Katolickiej na Dalekim Wschodzie”. Dowodem na pogłębianie wpływów Watykanu było dla autora dokumentu uzyskanie przez jezuitów zgody rządu japońskiego na otwarcie uniwersytetu katolickiego w Tokio. „Dzięki sprytniej robocie jezuitów ma się on stać centrum propagandy i pracy katolickiej w Japonii”. Watykan miał też wspierać zakładanie akademików dla studentów katolickich oraz organizację kongresów intelektualistów katolickich. Na zakończenie autor pisał o planach współpracy katolików z mnichami buddyjskimi „w celu wspólnego prowadzenia walki antykomunistycznej”.

Niezależnie od polityki PRL wobec Kościoła i religii, w Japonii działali nadal polscy misjonarze, choć nie przyjechali tu bezpośrednio z Polski. Ojciec Gerard Piotrowski z Zakonu Braci Mniejszych powrócił na wyspy w 1950 r. W 1949 r. musiał opuścić komunistyczne Chiny, wyjechał do Stanów, a stąd do Japonii, gdzie najpierw przez trzy lata pracował jako kapelan szpitala św. Franciszka w Nagasaki, w ramach prowincji kanadyjskiej zakonu. Następnie od 1953 r. do końca życia pełnił funkcję proboszcza parafii, kapelana sióstr klarysek w Tokio i inne. Werbista Konstantyn Macioszek przebywał w Japonii od połowy lat 30. W 1957 r. w parafii Nagaura miasta Chita (pref. Aichi) założył przedszkole katolickie i był jego dyrektorem do roku 1998. W 1995 r. został ponadto opiekunem katolickiego centrum wychowawczego dla dzieci, organizował też pomoc dla dzieci w zakładach opiekuńczych. Franciszkanika misjonarka Maryi Joanna Zaborowska również nie opuszczała Japonii. W latach 1947–1949 była przełożoną klasztoru w Totsuce (Jokohama), a następnie, do 1951 r., w Tokio. W 1949 zastąpiła ją w Totsuce siostra Lucida de la Croix Stanisława Sadowska (1888–1952), która musiała opuścić komunistyczne Chiny, gdzie działała od 1922 r. Podobnie stało się z siostrą

³² Peter Tatsuo Doi (1892–1970), święcenia kapłańskie przyjął w maju 1921 w Sendai. W 1934 został sekretarzem delegatury apostolskiej w Japonii, w 1938 biskupem, w 1960 kardynałem – pierwszym w Japonii.

Anną Buszką (1902–2003) ze Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusa Sacré Coeur (Religious of the Sacred Heart of Jesus), które działało w Japonii od początku XX wieku. Po przyjeździe z Chin do Japonii w 1949 r. rozpoczęła pracę w klasztorze w Kobayashi (Takarazuka, pref. Hyōgo). Po trzyletnim pobycie na Tajwanie w 1965 r. powróciła do Tokio i pracowała w przedszkolu prowadzonym przez siostrę w Sankōchō (ob. Shirakane). Pięć lat później zamieszkała w klasztorze w Hiroo, nieopodal katolickiego Uniwersytetu Żeńskiego Najświętszego Serca (Seishin Joshi Daigaku, University of the Sacred Heart), prowadzonego przez Zgromadzenie. Siostry prowadzą tam także szkołę podstawową, gimnazjum i liceum dla dziewcząt.

Polscy jezuici pojawili się ponownie w Japonii na początku lat 50³³. Pierwszy był o. Mieczysław Szumiło, który przyjechał z Rzymu do Tokio, gdzie m.in. wykładał prawo kanoniczne na Uniwersytecie Sophia (Jōchi Daigaku, Sophia University)³⁴. W 1956 r. przybył tu – jako pierwszy powojenny misjonarz bezpośrednio z Polski, ksiądz Tadeusz Oblak (1922–2006)³⁵. O trudnościach na jakie napotkał w kraju z powodu zimnej wojny, tak powiedział w wywiadzie dla „Gazety Klubu Polskiego w Japonii” (s. 6, 7):

W połowie lat 50. otrzymanie pozwolenia na wyjazd z Polski było wprost niemożliwie. (...) Kilka razy odmówiono mi wydania paszportu. Ponieważ w Warszawie nie działała jeszcze ambasada japońska, o wizę musiałam starać się listownie w Ambasadzie Japonii w Sztokholmie. Stamtąd odpowiedziano mi, że jako obywatel kraju komunistycznego mam bardzo małe szanse na wyjazd do Japonii (...), ale życzą mi powodzenia. W końcu otrzymałem paszport i wizę, i w lipcu 1956 roku dotarłem do Tokio.

Po kursie w szkole językowej jezuitów w Yokosuce (pref. Kanagawa) i praktyce duszpasterskiej w Hirosimie (pref. Hirosima) ks. Oblak wyjechał na studia teologiczne do Rzymu, które zakończył doktoratem z prawa kanonicznego. Po powrocie do Japonii (1963) spędził rok jako duszpasterz w kościele w Yamaguchi (pref. Yamaguchi), gdzie misję w XVI wieku założył wspomniany Franciszek Ksawery. Następnie został wykładowcą i profesorem prawa kanonicznego oraz teologii moralnej na Uniwersytecie Sophia. Pracował tam aż do emerytury w 1992 r. Niezależnie od pracy wykładowcy ks. Oblak pomagał także w duszpasterstwie w kościele św. Ignacego w Kōjimachi, nieopodal Uniwersytetu Sophia. Według księdza była to wówczas najliczniejsza parafia w Japonii – liczyła ok. 12 tysięcy wiernych, a oprócz mszy i spowiedzi prowadzono tam szeroką działalność: kursy katechetyczne, kursy przedmałżeńskie, poradnie rodzinne, dialogi międzyreligijne i inne³⁶. Ks. Oblak pełnił także obowiązki przewodniczącego sądu kościelnego w Tokio i niezależnie od pracy misyjnej wśród Japończyków, w połowie lat 80. podjął się także prowadzenia mszy dla Polonii.

³³ Zob.: <http://misje-jezuickie.pl/misje-polskich-jezuitow-w-chinach-i-japonii/> [dostęp: 21.06.2017].

³⁴ Założony w 1913 roku przez jezuitów niemieckich, jeden z najlepszych uniwersytetów prywatnych w Japonii (dzielnica Yotsuya, Tokio).

³⁵ Na podstawie: *Rozmowa z księdzem Tadeuszem Oblakiem, emerytowanym profesorem Uniwersytetu Sophia w Tokio, długoletnim misjonarzem w Japonii, duszpasterzem Polaków*, (Małgorzata Suzuki, Elżbieta Watanabe), „Gazeta Klubu Polskiego w Japonii”, 1999, nr 5 (kwiecień, maj), s. 6–11; por.: *50 lat posługi misyjnej w Japonii. Ks. Tadeusz Oblak S.J.*, http://klikdotsystems.jp/stronapolska/files/ks_oblak/wspomnienia.html [dostęp: 3.07.2017].

³⁶ Na podstawie *50 lat posługi misyjnej...*, ibidem.

Pierwsza msza w języku polskim odbyła się w kościele dominikanów w dzielnicy Shibuya w Tokio w 1977 r. dzięki ojcu Julianowi Różyckiemu. Po mszach Polacy, których od lat 70. było w Japonii coraz więcej, zaczęli się spotykać. Zapraszano gości z Polski, którzy odwiedzali Japonię (np. w 1981 r. Lech Wałęsa, Tadeusz Mazowiecki), organizowano pokazy filmów, prelekcje, etc. W 1982 r. ojciec Julian wyjechał do Nihonmatsu (pref. Fukushima), skąd w roku 1995 przeniósł się do miasta Fukushima, a stamtąd cztery lata później do Seto, koło Nagoi. Japonię opuścił w 2005 r. Obowiązki duszpasterza polonijnego w Tokio przejął kolejny dominikanin, ksiądz Czesław Forys, a po jego wyjeździe do Iwaki (pref. Fukushima), ksiądz Oblak. Odtąd msze dla Polaków prowadzone były w kościele św. Ignacego i odbywają się tam do dzisiaj, o czym dalej. Dzięki staraniom ks. Oblaka na mocy dekretu arcybiskupa tokijskiego kardynała Piotra S. Shirayanagi ustanowiony został w 1999 r. Ośrodek Duszpasterstwa Polaków w Tokio, z prawami i obowiązkami przewidzianymi w prawie kanonicznym. Zaliczono go do parafii św. Ignacego. W dekrete zapisano:

Do Ośrodka mogą należeć osoby, które posiadają obywatelstwo polskie i osoby, które mówią po polsku, a także małżeństwa, w których przynajmniej jedna strona jest Polakiem (Polką) oraz ich dzieci. Ponadto Ośrodek może podejmować we własnym zakresie wszelkie posługi duszpasterskie, takie jak: chrzest dzieci i dorosłych, katechizacja, błogosławienie małżeństw i w razie potrzeby udzielanie dyspensy od przeszkód małżeńskich. Ośrodek może posiadać własną pieczęć i wystawiać dokumenty prawne³⁷.

Bardzo aktywni byli i są nadal w Japonii franciszkanie konwentualni, którzy szybko wznowili działalność ewangelizacyjną, oświatową (seminarium, szkoła podstawowa, przedszkole), a także wydawanie „Seibo no Kishi”. Z inicjatywy ojca Mirochny, przełożonego klasztoru w Hongōchi (l. 1945–1952), powstał ośrodek dla sierot wojennych – Ogród Rycerzy Niepokalanej (Seibo no Kishien), który już w kwietniu 1946 r. odwiedził książe Takamatsu (1905–1987), brat cesarza Hirohito (1901–1989; pan. 1926–1989)³⁸. Początkowo sierociniec mieścił się przy klasztorze Mugenzai no Sono, ale ponieważ dzieci przybywało (ponad 300 sierot w 1947), zaczęto budować nową jego siedzibę w Konagai (ob. Isahaya). Zanim nowy Seibo no Kishien oddano do użytku w 1953 r., miał kilka siedzib tymczasowych i w jednej z nich, w Ōmurze koło Nagasaki złożył wizytę sam cesarz Hirohito³⁹. Ojciec Mirochna założył też dom dla starców i aby zapewnić odpowiednią opiekę i dzieciom, i dorosłym, w grudniu 1949 r. powołał złożone początkowo z samych Japonek zgromadzenie żeńskie – Siostry Franciszkanek Rycerstwa Niepokalanej, o których piszę dalej.

Ojciec Rosenbaiger wrócił ze Stanów Zjednoczonych dopiero w 1952 r. i do 1965 r. pełnił dotychczasową funkcję komisarza generalnego misji. Dzięki niemu i o. Mirochnie powstały inne placówki franciszkanów konwentualnych w Japonii, a komisariat misyjny zakonu przekształcił się w samodzielną prowincję. Ojciec Gościński w latach 1949–1951 działał w Tokio, gdzie w Akabane stworzył parafię i jako proboszcz wybudował kościół. Następnie został rektorem i wykładowcą w seminarium duchownym zakonu w Ōji (Tokio).

³⁷ http://klikdotsystems.jp/stronapolska/files/ks_oblak/wspomnienia11.html [dostęp: 3.07.2017].

³⁸ 1930–2005 *Sei Korube rainichi*, op. cit., s. 87, 122. Szczegóły w: S. Rosenbaiger, op. cit., s. 349nn.

³⁹ 1930–2005 *Sei Korube rainichi*, op. cit., s. 125.

W 1957 r. powrócił do Nagasaki, gdzie przez ponad 10 lat był mistrzem nowicjatu, pełnił też różne funkcje w japońskim Niepokalanowie. Od roku 1971 przebywał przy klasztorze sióstr franciszkanek, a następnie w latach 1973–1976 pracował jako proboszcz w parafii przy klasztorze w Hongōchi. Ojciec Stefan Koza w latach 1948–1950 był dyrektorem szkoły podstawowej przy klasztorze franciszkanów, a następnie rektorem seminarium zakonu w Ōji. W latach 1952–1961 działał jako proboszcz w Nigawie (Nishinomiya, pref. Hyōgo), a potem do końca lat 70. jako kapelan więzienia w Isahayi. Stworzył też placówkę misyjną na wyspie Iki (pref. Nagasaki). W 1952 r. ze Stanów do klasztoru w Nagasaki przybył ojciec Zbigniew Młynik (1905–1995), który podjął pracę duszpasterską. Po kilkunastu latach został dyrektorem szkoły i przedszkola prowadzonych przez zakon w Nigawie. Był też kapłanem sióstr franciszkanek, wspierał ich pracę z niepełnosprawnymi. Można też wspomnieć ojca Wacława Urbana Cieślaka (1904–1960), który do Nagasaki przybył w 1954 r., ale działał głównie w parafii w Nishinomiya jako kapelan sióstr zakonnych.

Nie sposób wymienić tu wszystkich braci, ale nadal po wojnie działali: b. Siry jako osobisty sekretarz o. Rosenbaigera, b. Pęsień jako stolarz i cieśla (pomagał w budowie sierocińców, domów dla upośledzonych dzieci i starców), b. Mroziński w szkole prowadzonej przez zakon w klasztorze w Nigawie (l. 1965–1988), bracia Tetich, Janiec, Radziejewicz, Zaremba, Mazur i inni. Najaktywniejszy i najbardziej znany w Japonii z powodu licznych akcji charytatywnych był z pewnością brat Zenon Żebrowski, zwany przez Japończyków księdzem Zeno (Zeno *shinpu*)⁴⁰. Po wojnie włączył się z wielkim oddaniem w akcję pomocy sierotom wojennym, potem dzieciom biednym, tym z marginesu społecznego i tym specjalnej troski. Wspierał bezdomnych, głównie zbieraczy śmieci z Miasta Mrówek (Ari no Machi). Pomagał też ofiarom klęsk żywiołowych i katastrof. Działał spontanicznie, niosąc bezinteresowną pomoc potrzebującym w całej Japonii. Stał się postacią medialną, a dzięki temu znaną w Japonii. Jeszcze za życia brata Zeno, w 1979 r., Fundacja Fuji, organizacja na rzecz inicjatyw społecznych, która po wojnie zapoczątkowała wolontariat w Japonii, wystawiła mu pomnik na Cmentarzu Fuji (Fuji Reien) w Oyamachō (pref. Shizuoka). Jego autorami są Polak Adolf Ryszka i Japończyk Togashi Hajime⁴¹. Ukoronowaniem działalności brata Zeno była rozmowa z papieżem Janem Pawłem II (1920–2005; jako papież 1978–2005) podczas spotkania z Polakami w Centrum Katolickim przy tokijskiej Katedrze Najświętszej Marii Panny, w pierwszym dniu jego wizyty w Japonii (23–25.02.1981)⁴². Papież udał się także do Nagasaki. Brał tam m.in. udział w mszy w katedrze w Urakami, zwiedził muzeum poświęcone 26 męczennikom, odwiedził japoński Niepokalanów, spotkał się z franciszkankami Rycerstwa Niepokalanej.

Pierwsze siostry franciszkanki, których Zgromadzenie stworzył ojciec Mirochna, złożyły śluby wieczyste w 1959 r.⁴³. Matką generalną Zgromadzenia (l. 1960–2011) została siostra Franciszka Nakayama Kazuko, która jako lekarka już od 1945 r. pomagała

⁴⁰ Szczegóły w: Iwona Merklejn, *Brat Zeno Żebrowski. Polski misjonarz w japońskich mediach*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006.

⁴¹ Zob.: Ewa Pałasz-Rutkowska, Inaba Chiharu, *Polskie groby w Japonii. Część katalogowa*, w: E. Pałasz-Rutkowska (red.), *W poszukiwaniu...*, op. cit., s. 157nn.

⁴² *Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii 16–26 II 1981*, przekł. „L'Osservatore Romano” i Krzysztof Doroszewski, oprac. Jarmila Sobiepan, Marta Szafrńska-Brandt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 20, 23, 24, 173–243.

⁴³ Historia Zgromadzenia: <http://siostryimi.pl/historia/> [20.06.2017].

o. Mirochnie w opiece nad sierotami. O. Mirochna wspierała siostry do końca życia, również w tworzeniu ich pierwszej samodzielnej placówki, zakładu dla dzieci niepełnosprawnych Misakae no Sono ('Ogród Chwały Bożej') w Konagai, który otwarto w 1961 r. Rok później siostry zaczęły wydawać czasopismo „Ai” ('Miłość'), które stało się narzędziem do rozszerzania duchowości o. Kolbego, św. Maksymiliana wśród Japonek. W następnych latach, w różnych miastach powstawały kolejne placówki dla dzieci i dorosłych, szpitale, domy starców, żłobki i przedszkola. Obecnie w Japonii znajduje się 18 klasztorów, w 8 z nich mieszczą się zakłady dla upośledzonych. Siostry udzielają im pomocy medycznej, wychowawczej i edukacyjnej.

Na początku lat 80. zgromadzenie zasiłowały pierwsze Polki. Śluby zakonne złożyły w Japonii w 1987 r. i dzięki temu już rok później powstał pierwszy żeński Niepokalanów w Polsce i jednocześnie w Europie – przy Parafii Rzymsko-Katolickiej Świętej Katarzyny w Strachocinie (diecezja przemyska). Z tej parafii pochodzi działający w Japonii od 1994 r. ksiądz Albin Długosz, fideidonista (F.D.). Wyjazdy na misje księży diecezjalnych stały się możliwe dzięki encyklice „Fidei donum” ('dar wiary') papieża Piusa XII (1876–1958; jako papież od 1944) z kwietnia 1957 r., w której podkreślił on współodpowiedzialność całego Kościoła za dzieło misyjne⁴⁴. Ksiądz Albin do 2009 r. pracował jako kapelan Zgromadzenia Sióstr Rycerstwa Niepokalanej, a także w zakładach dla niepełnosprawnych Misakae no Sono w Konagai, następnie został proboszczem parafii Roji w Fukuoka (pref. Fukuoka).

W 1976 r. pracę w Tokio podjęły siostry ze Zgromadzenia Opatrzności Bożej⁴⁵, korzystając początkowo z pomocy salezjanów, a głównie wspomnianego ich nestora w Japonii o. Michała Moskwy. Na początku lat 80. przeniosły się na podarowaną im przez japońskich franciszkanów posesję w Nakameguro, do starego klasztoru obok kościoła św. Michała. W 2016 r. oddano do użytku nowy klasztor. Siostry pomagają chorym i starszym, katechizują dzieci i młodzież, pracują też w katolickich przedszkolach w Aboshi i Aioi (diecezja Osaka). Przełożoną jest siostra Jordana Krystyna Skakuj, którą wspierają inne siostry, w tym Polki. Jedną z nich jest katechetka siostra Klaudiusza Agnieszka Bujnowicz, która ukończyła Wydział Teologii na Uniwersytecie Sophia, a jej praca dyplomowa dotyczyła m.in. działalności Zgromadzenia w Japonii⁴⁶.

Z siostrami od lat współpracuje dominikanin, ksiądz Paweł Jarosław Janociński. Pomagał przez lata o. Obląkowi i ostatecznie przejął po nim funkcję duszpasterza Polonii⁴⁷. Prowadzi zwyczajną pracę duszpasterską dla Polaków w Tokio (spowiedź, chrzest, bierzmowanie, komunie, śluby), współorganizuje spotkania, przede wszystkim z okazji Wielkanocy i Bożego Narodzenia, jeździ także do Polaków w Sapporo (Hokkaido). Regularnie, jak o. Obląk, odprawia msze w kościele św. Ignacego, które obecnie odbywają się raz w miesiącu, w pierwsze niedziele. Miałam okazję osobiście porozmawiać z ojcem Pawłem 2 kwietnia 2017 r. Dodam, że tego dnia kazanie wygłosił inny Polak w Japonii, ksiądz Paweł Obiedziński, pierwszy sekretarz Nuncjatury Apostolskiej w Tokio.

⁴⁴ „Przewodnik Katolicki” 42/2007, zob.: <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2007/Przewodnik-Katolicki-42-2007/Temat-numeru/Misjonarze-fidei-donum> [dostęp 20.12.2017].

⁴⁵ Zob.: http://www.providentia.pl/historia_placowki.html [dostęp: 26.06.2017].

⁴⁶ <http://www.modlitwazajaponie.xaa.pl/pl/polonia-japonska/415-praca-dyplomowa-s-kaludiuszy.html> [dostęp: 5.07.2017].

⁴⁷ http://www.tokio.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/informacje_polonijne/duszpasterstwo_polonijne/ [dostęp: 2.07.2017].

Ojciec Paweł ukończył seminarium duchowne i studia teologiczne w Krakowie. Wkrótce po święceniach, w 1976 r. miał wyjechać do Japonii wraz ze wspomnianym ojcem Julianem Różyckim, na zaproszenie dominikanów kanadyjskich⁴⁸. Kanadyjczycy po wojnie założyli w Japonii wiele kościołów, a ponieważ w późniejszych latach zabrakło powołań księży, szukali misjonarzy w innych krajach i zdecydowali się poprosić o pomoc także Polaków. Ks. Janociński, charyzmatyk, ciekawy świata i lubiący uczyć się języków obcych, przyjął zaproszenie. Ale wyjazd nie mógł od razu dojść do skutku, ponieważ krakowscy dominikanie odprawili mszę za studenta zamordowanego przez SB. Księdzu odmówiono wydania paszportu, ale ostatecznie rok później dotarł do Tokio. Przez trzy lata uczył się języka japońskiego, bez którego, jak twierdzi, nie mógłby pracować w Japonii. Powiedział: „Każdy język to jest nowe okno na świat, [...] daje inne spojrzenie na inne kultury, daje zrozumienie świata”. Ale i tak, gdy dotarł do pierwszego miejsca swojej misji, do Fukushima, wyraźnie odczuł różnice kulturowe. To „zderzenie kultur” sprawiło, że musiał zmodyfikować wizję swojej pracy misyjnej, dostosować ją do japońskich warunków. A działał w środowisku, gdzie już od połowy lat 50. istniała katolicka szkoła wyższa dla dziewcząt (obecnie uniwersytet Sakura no Seibo Daigaku), a także katolickie szkoły na niższym poziomie. Po sześciu latach pracy w Fukushima o. Paweł uznał, że aby móc nauczać, musi poznać dokładniej „czym jest ludzkie serce” i wyjechał do Stanów Zjednoczonych na studia psychologiczne. Po powrocie do Japonii ukończył jeszcze kurs podyplomowy (historia kościoła) na Uniwersytecie Sophia. Do Tokio z Fukushima przeniósł się w 2000 r. Wykładał i wykłada w wielu miejscach (Tokio, Jokohama, Fukushima), ale przede wszystkim na katolickim Uniwersytecie Żeńskim Shirayuri w Chōfu (metropolia tokijska), gdzie skupia się na psychologii i problemie „care of hearts”. Bierze też udział w mszach za chorych, organizowanych w drugą niedzielę miesiąca na wspomnianym Uniwersytecie Żeńskim Najświętszego Serca. Ponadto o. Paweł od lat organizuje dla swoich japońskich słuchaczy pielgrzymki do Częstochowy, które zawsze połączone są z wycieczkami po Polsce i krajach ościennych. Jest też korespondentem zagranicznym Katolickiej Agencji Informacyjnej.

Ksiądz Janociński jest bardzo zajęтым misjonarzem, dla którego oczywiście najważniejsza jest ewangelizacja. W czasie naszej rozmowy podkreślał jednak, że dla jego pracy misyjnej wielkie znaczenie ma także dialog z innymi religiami (np. z buddyzmem) oraz otwartość na inne religie. Taką postawę reprezentują według o. Pawła Japończycy, dopuszczając tak wielu misjonarzy do pracy w ich kraju.

ZAKOŃCZENIE

W 2017 r. na misjach na świecie pracowało 2032 polskich misjonarzy i misjonerek, w tym 311 księży diecezjalnych, 972 zakonników i 692 siostry zakonne, a także 57 misjonarzy świeckich. Przebywali oni w 100 krajach na wszystkich kontynentach – najwięcej w Afryce i na Madagaskarze (811 osób)⁴⁹. Na drugim miejscu była Ameryka Łacińska i Karaiby (802), Azja zajmowała trzecie miejsce (333). Przebywało tam 43 księży diecezjalnych, 144 zakonników, 137 sióstr zakonnych i 9 osób świeckich. Japonia (29) uplasowała się na trzeciej pozycji, po Kazachstanie (115) i Filipinach (30). Według danych Komisji Episkopatu Polski ds. Misji w 2017 roku w Japonii było 29 polskich

⁴⁸ Na podstawie rozmowy autorki z księdzem Pawłem, 2.04.2017, Tokio.

⁴⁹ <http://www.misje.pl/misje-318/polacy-na-misjach-319> [dostęp 20.12.2017]; dokładny podział na kraje <http://www.misje.pl/misje-318/statystyka-kraje-12912> [dostęp 20.12.2017].

misjonarzy, w tym 11 siostr zakonnych i 17 zakonników oraz jeden duchowny diecezjalny (diecezja przemyska).

Badania nad tematem dotyczącym działalności polskich misji zakonnych w Japonii nie były proste. Zagadnienie jest bowiem bardzo rozległe, a informacje i źródła rozproszone, niełatwo do nich dotrzeć. Na szczęście pod koniec prac nad tym tekstem, dzięki uprzejmości przedstawiciela Papieskiego Stowarzyszenia Pomocy Kościołowi w Potrzebie udało mi się uzyskać wiarygodne i cenne dla moich badań dane z Sekretariatu Komisji Episkopatu Polski ds. Misji. Na ich podstawie zestawiałam poniższą tabelę, dotyczącą liczby polskich misjonarzy w Japonii. Dowiedziałam się tam także, że o wyjazdach na misje nie decyduje Episkopat. Na wniosek osoby zainteresowanej jej przełożony kontaktuje się z przełożonym danego zgromadzenia w Japonii i razem decydują o możliwości wyjazdu, w zależności od tego, czy wyjeżdża zakonnik/siostra zakonna, czy ksiądz diecezjalny. Zgodę na wyjazd tych pierwszych daje przełożony zgromadzenia, a na wyjazd księdza diecezjalnego lub osoby świeckiej biskup danej diecezji. Niezbędna jest prośba i zaproszenie zgromadzenia lub biskupa w Japonii.

Z tego, co powiedziano mi w Sekretariacie Komisji Episkopatu Polski ds. Misji, wynika, że nie ma zebranych informacji, obejmujących całokształt zagadnienia, czyli wszystkich polskich misji zakonnych działających w Japonii. Potwierdził to ojciec Paweł (i inne osoby, z którymi rozmawiałam). Sam nie wiedział wiele o innych Polakach na misjach w Japonii. Twierdził, że jest to zbyt rozległy kraj, by kontaktować się z nimi wszystkimi, a każdy ma wiele własnych obowiązków. Brakuje czasu i powodów, by poszukiwać innych polskich misjonarzy – nie to było przecież celem ich przyjazdu do Japonii. Wiemy, że działa tam obecnie około 30 misjonarzy. Kontynuują pracę misyjną tych, którzy dotarli na Wyspy Japońskie jeszcze przed wojną. Wielu z nich, a przede wszystkim księża: Janociński, Oblak, Różycki, Foryś czy siostry ze Zgromadzenia Opatrzności Bożej, wspierało i nadal wspiera tamtejszą Polonię, wzmacnia więzi między rodakami na obczyźnie, pomaga w podtrzymaniu tradycji.

Liczba polskich misjonarzy w Japonii⁵⁰

status	diecezja/zgromadzenie	1945	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2017
siostra zakonna	Franciszkanki Misjonarki Maryi	1	1	2	1		2	2	1	1
siostra zakonna	Siostry Sacré Coeur	2	2	1	1	1	1	1		
siostra zakonna	Franciszkanki Szpitalne		7	7	6	5	3	2		
siostra zakonna	Siostry Opatrzności Bożej					4	8	10	11	9
siostra zakonna	Służebnice Ducha Świętego						2			
siostra zakonna	Słudzy Ewangelii Miłosierdzia Bożego									1

⁵⁰ Na podstawie danych uzyskanych przez autorkę z Sekretariatu Komisji Episkopatu Polski ds. Misji.

status	diecezja/zgromadzenie	1945	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2017
siostra zakonna	Siostry Pijarki							1		
zakonnik	Franciszkanie Konwentualni	13	14	15	14	13	5	1		
zakonnik	Salezjanie	2	2	2	2	7	8	7	6	5
zakonnik	Werbiści	3	3	3	3	4	6	6	7	6
zakonnik	Dominikanie					3	5	7	5	5
zakonnik	Jezuici			1	1	1	1	1	-	
zakonnik	Pijarzy							1	1	1
F.D.**	Sens				1	1	1	1	1	
F.D.	przemyska							1	1	1
	Razem	21	29	31	29	39	42	42	33	29

** księży fidei donum, kapłani diecezjalni na misjach.

BIBLIOGRAFIA

- 1930–2005 *Sei Korube rainichi 75 shūnen kinenshi. Nihon ni okeru Konbetsuaru Sei Franshisuko Shūdōkai no ayumi* (1930–2005 Publikacja z okazji 75. rocznicy przyjazdu do Japonii św. Kolbe. Historia Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Japonii), Konbetsuaru Sei Franshisuko Shūdōkai, Tōkyō 2005.
- Czarnecka Monika, *Rola cudzoziemców w procesie industrializacji Japonii (druga połowa XIX wieku)*, w: Ewa Pałasz-Rutkowska (red.), *Spotkania międzykulturowe. Cudzoziemcy w Japonii (XVI–XX wiek)*, Japonica, Warszawa 2017, s. 214–244.
- ks. Długosz Albin, *Polscy misjonarze zmarli w Japonii*, w: Ewa Pałasz-Rutkowska (red.), *W poszukiwaniu polskich grobów w Japonii. Nihon ni okeru Pōrandojin bohi no tansaku. In Search of Polish Graves in Japan*, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2010, s. 70–91.
- Fiedorczyk Siergiej, *Poliaki na Jużnom Sachalinie*, Centr Dokumentacji Nowiejszej Istorii, Jużnosachalińsk 1994.
- Hałas Dorota, Kwiatkowski Zygmunt SJ, *Chrystus w kraju samurajów*, Studio R-ka, Lublin 2016.
- Hashibaba Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Brill, Leiden 2001.
- Jan Paweł II *na Filipinach i w Japonii 16–26 II 1981*, przekł. „L'Osservatore Romano” i Krzysztof Doroszewski, oprac. Jarmila Sobiepan, Marta Szafrńska-Brandt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Merklejn Iwona, *Brat Zeno Żebrowski. Polski misjonarz w japońskich mediach*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006.
- Merklejn Iwona, *Polscy franciszkanie w Japonii – początki misji w Nagasaki (1930–1945)*, w: Ewa Pałasz-Rutkowska (red.), *W poszukiwaniu polskich grobów w Japonii. Nihon ni okeru Pōrandojin bohi no tansaku. In Search of Polish Graves in Japan*, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2010, s. 92–123.
- Nihonshi kenkyū* (Studia nad historią Japonii), Yamakawa Shuppansha, Tōkyō 2000.
- Nowak Katarzyna, *Pierwszy Polak w Japonii – Wojciech Męciński*, „Japonica” 2000, nr 12, s. 165–178.
- Pałasz-Rutkowska Ewa, *Difficult Beginnings. The Problem Concerning the Restoration of Diplomatic Relations between Poland and Japan after World War II*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2016, no. 29, s. 147–164.

- Pałasz-Rutkowska Ewa, *Polska i Japonia po II wojnie światowej. W 60. Rocznicę wznowienia stosunków oficjalnych*, „Prace Historyczne”, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, nr 144 (2017) zeszyt 4, s. 793–809, zob też: <http://www.ejournals.eu/Prace-Historyczne/2017/Numer-4/art/10096/>.
- Pałasz-Rutkowska Ewa, Inaba Chiharu, *Polskie groby w Japonii. Część katalogowa*, w: E. Pałasz-Rutkowska (red.), *W poszukiwaniu polskich grobów w Japonii. Nihon ni okeru Pōrandojin bohi no tansaku. In Search of Polish Graves in Japan*, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2010, s. 142–233.
- Pałasz-Rutkowska Ewa, Romer Andrzej T., *Historia stosunków polsko-japońskich 1904–1945*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2009.
- Pałasz-Rutkowska Ewa, Starecka Katarzyna, *Japonia. Historia państw świata w XX wieku*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2004.
- o. Rosenbaiger Samuel, *Misja Niepokalanowa w Japonii, według własnych wspomnień i listów misjonarzy, 1930–1970*, Tokio 1970, maszynopis, Archiwum w Niepokalanowie.
- Rozmowa z księdzem Tadeuszem Oblakiem, emerytowanym profesorem Uniwersytetu Sophia w Tokio, długoletnim misjonarzem w Japonii, duszpasterzem Polaków (rozmawiały Małgorzata Suzuki, Elżbieta Watanabe), „Gazeta Klubu Polskiego w Japonii” 1999, nr 5 (kwiecień, maj), s. 6–11.
- „Samodzielny Wydział Wschodni, Japonia 4166. Działalność polityczna kleru i organów kościelnych, 1951”, zespół 11, teczką 404, wiązka 22, s. 1–6, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa.
- Skarga Pawełski Piotr, *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*, Wydawnictwo Księża Jezuitów, Kraków 1936 (1. wydanie 1579).
- Szubert Mikołaj, *Kontakty misjonarzy jezuickich z panami feudalnymi Japonii (XVI i XVII wiek)*, w: Ewa Pałasz-Rutkowska (red.), *Spotkania międzykulturowe. Cudzoziemcy w Japonii (XVI–XX wiek)*, Japonica, Warszawa 2017, s. 94–134.
- Wrażenia z podróży misyjnej do Japonii*, Nakład Centrali Milicji Niepokalanej, Niepokalanów 1934.

Rozmowy i korespondencja autorki

- Rozmowa z księdzem Pawłem Jarosławem Janocińskim, 2.04.2017, Tokio.
- Rozmowa i korespondencja z ks. Albinem Długoszem, 11.12.2008; 2009–2010.
- Korespondencja z Sekretariatem Komisji Episkopatu Polski ds. Misji, 10.2017.
- Korespondencja z Papieskim Stowarzyszeniem Pomocy Kościołowi w Potrzebie, 09–10.2017.

Źródła internetowe

- http://klikdotsystems.jp/stronapolska/files/ks_oblak/wspomnienia.html
- <http://misje-jezuickie.pl/misje-polskich-jezuitow-w-chinach-i-japonii/>
- <http://salezjanie.pl/wiadomosci/2016/08/10/zmarl-ksiadz-michal-moskwa>
- <http://siostry.pl/historia/>
- <http://www.26martyrs.com>
- <http://www.catholic-yamagata.com/yonezawa-church/12hokusanbara2.html>
- <http://www.misje.pl/misje-318/polacy-na-misjach-319>
- <http://www.misje.pl/misje-318/statystyka-kraje-12912>
- <http://www.modlitwazajaponie.xaa.pl/pl/polonia-japonska/415-praca-dyplomowa-s-kaludiuszy.html>
- http://www.providentia.pl/historia_placowki.html
- <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2007/Przewodnik-Katolicki-42-2007/Temat-numeru/Misjonarze-fidei-donum>
- http://www.tokio.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/informacje_polonijne/duszpasterstwo_polonijne/

KONCEPCJE NAUCZANIA JĘZYKÓW ORIENTALNYCH W CZASACH STANISŁAWOWSKICH

Abstract: The paper focuses on the idea of the professional teaching of oriental languages in Poland in the 18th century. During the reign of Stanisław August Poniatowski, in 1766 in Constantinople the Polish school of oriental languages was established. The aim of this institution was to prepare young Polish and European men for their future duties as dragomans, that is interpreters of oriental languages. The school existed until 1795 and, during a period of almost thirty years, educated only eleven alumni in total. Another place where future dragomans were to be educated was a town located within Polish confines – Kamieniec Podolski. Unfortunately, the project of establishing another educational institution there was never carried into effect.

Keywords: Polish King Stanisław August Poniatowski, Polish school of oriental languages in Constantinople, Polish dragomans, educational project in Kamieniec Podolski

W 2014 roku obchodziliśmy 600-lecie nawiązania polsko-tureckich stosunków dyplomatycznych¹. Powszechnie podkreślano wagę i znaczenie tych kontaktów; wiele mówiło się o ich wielowiekowym, trwałym charakterze. Niestety, znacznie mniejszą uwagę poświęcono ocenie czy te żywe, polsko-tureckie kontakty ukształtowały ówczesną świadomość potrzeby znajomości i nauczania języków orientalnych w Polsce. W tym miejscu trzeba przyznać, iż ten aspekt naszych kontaktów pozostawiał wiele do życzenia i znajomość języków orientalnych w dawnej Polsce nie odpowiadała właściwym potrzebom ówczesnego państwa². I choć przedmiotowa literatura³ podaje wykaz tłumaczy języków orientalnych zatrudnionych w kancelarii koronnej, to jednak w opracowaniach historycznych przeważają opinie, iż Polacy rzadko pełnili rolę tłumaczy. W XVIII wieku funkcję tłumaczy języków

¹ Za początek stosunków dyplomatycznych przyjmuje się rok 1414, kiedy król Władysław Jagiełło wysłał do ówczesnej stolicy państwa osmańskiego, Bursy, swych wysłanników: Grzegorza Ormianina i Skarbka z Góry. Por. Jan Reychman, *Historia Turcji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 51.

² Ananiasz Zajączkowski w artykule *Turcja. Persja – Iran*, w: Władysław Pobóg-Malinowski (red.), *Encyklopedia Polska i Polacy w cywilizacjach świata*, Wydawnictwo Głównej Księgarni Wojskowej w Warszawie, Warszawa 1939, s. 161n. wypowiada się na ten temat następująco: „Podczas gdy w wieku XVI słusznie możemy się szczycić doskonałymi relacjami, dotyczącymi dworu osmańskiego, ilości wojska i polityki uprawianej nad Bosforem, to w połowie w. XVII dobitnie daje się we znaki upadek służby informacyjno-dyplomatycznej. W międzyczasie Polska nie potrafiła wychować pokolenia Polaków-tłumaczy języków wschodnich i w dalszym ciągu korzystała z usług obcych, Ormian i Greków stambulskich, znających język turecki, wśród których nie brakowało niesumiennej i zdradliwych działaczy na niekorzyść Polski. Niestety, tylko nieliczni przedstawiciele szlachty polskiej poświęcali się naukom języków wschodnich, a choć znajomość osmańszczyzny jest dynastycznie niemal pielęgnowana w pewnych rodzinach polskich, jak Otwinowscy, Dzierżkowie i in., to jednak, jak na ówczesne stosunki polsko-tureckie, była niewystarczająca i nie wychodziła poza elementy pochodzenia orientального lub ludność pograniczną, znającą pospolitą mowę turecką”.

³ Ananiasz Zajączkowski, Jan Reychman, *Zarys dyplomatyki osmańsko-tureckiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955, s. 113n.

orientalnych pełnili głównie Włosi. Natomiast, na pograniczu podejmowali się tej roli Ormianie, Rusini i Żydzi⁴. Potwierdzenie tego stanu rzeczy znajdujemy też w różnych relacjach z poselstw do Turcji w wieku XVII. W 1647 roku poseł Wojciech Miaskowski pisał, iż: „Nieszczęśliwy to, sromotny i niebezpieczny defekt Rzeczypospolitej, iż tak uboga jest w języki pogańskie”⁵. Krytyczną opinię mówiącą o braku profesjonalnych tłumaczy języków wschodnich wśród Polaków uczestniczących w poselstwach do Turcji przedstawił też Jan Gniński wysłany z misją dyplomatyczną do Porty w 1677 r., który po powrocie w roku 1679 złożył z niej relację na Sejmie Grodzieńskim⁶.

Świadomość tego niedostatku towarzyszyła Polakom przez wieki. Przyszedł jednak wreszcie moment, w którym potrzeba profesjonalnego kształcenia własnych tłumaczy doczekała się realizacji. Stało się to za sprawą ostatniego króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego, który w 1766 roku z misją stworzenia polskiej szkoły języków orientalnych „dla sposobienia młodzi polskiej do potrzebnej ojczyźnie usługi”⁷ wysłał do Konstantynopola swego konsyliarza Karola de Boscampa⁸ oraz Zygmunta Everharda. Trzeba jednak w tym miejscu zaznaczyć, że temat utworzonej w Stambule szkoły języków orientalnych oraz osób z nią związanych pojawia się w polskich źródłach historycznych dość okazjonalnie, nie tworząc spójnego, pełnego obrazu. Ani osiemnastowieczne, ani też dziewiętnastowieczne prace polskich autorów nie poświęcają szczególnej uwagi faktowi utworzenia szkoły. Z kolei prace dwudziestowiecznych autorów, głównie prace historyczne omawiające czasy stanisławowskie oraz postaci z tamtego okresu, najczęściej powołują się na wcześniej wspomniane źródła. We wszystkich tych pracach nie brak nieścisłości i pomyłek, głównie dotyczących osób związanych ze szkołą⁹.

Za oficjalną datę powstania szkoły języków orientalnych przyjmuje się rok 1766¹⁰. Zadaniem szkoły było zapewnienie uczniom nauki trzech języków orientalnych (arabskiego, tureckiego, perskiego), a także języków europejskich, takich jak włoski i francuski. Uczniowie mieli poznawać urzędowy język turecki, którego dobra znajomość służyłaby ich przyszłej pracy w roli dragomanów i uczestników polskich poselstw do Turcji.

⁴ Władysław Smoleński, *Pisma historyczne*, Skład Główny w Księgarni im. Gebethnera, Kraków 1901, t. II, s. 209n.

⁵ Cytat ten Bohdan Baranowski powtarza za Julianem Ursynem Niemcewiczem (*Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce z rękopismów, tudzież dzieł w różnych językach o Polszcze wydanych oraz z listami oryginalnymi królów i znakomitych ludzi w kraju naszym (relacja poselstwa Miaskowskiego)*, t. V, s. 52) w swojej pracy *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1950, s. 127.

⁶ Ananiasz Zajączkowski, *Glosy tureckie w zabytkach staropolskich. I. Katechizacja turecka Jana Herbiniusa*, Nakł. Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 1948, s. 11. Por. też A. Zajączkowski, *Studia orientalistyczne z dziejów słownictwa polskiego*, Nakł. Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 1953, s. 100.

⁷ Tadeusz Korzon, *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794)*, L. Zwoliński, Kraków, Warszawa 1897, t. III, s. 184.

⁸ W tekstach źródłowych nazwisko Karola de Boscampa można spotkać zarówno w pisowni: *Boskamp*, (np. w pracach J. Reychmana), jak i też *Boscamp* (por. W. Smoleński). T. Korzon, z kolei, podaje podwójną formę nazwiska *Boskamp Lasopolski*. Drugi, polski człon nazwiska uzyskał Boscamp w 1776 roku wraz z otrzymaniem polskiego szlacheectwa. Por. Jerzy S. Łątka, *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 56.

⁹ Pomyłki dotyczą m.in. osoby Józefa Mikoszy, którego niektóre źródła określają jako wychowankę szkoły orientalnej (por. A. Zajączkowski, op. cit., s. 166), czy też przypisują mu pełnienie funkcji jej kierownika, o czym będzie mowa później.

¹⁰ W. Smoleński, op. cit., s. 210.

Na początku istnienia szkoły jej kierownictwo objął Zygmunt Everhard, a nad procesem kształcenia uczniów czuwać miał Piotr Crutta, nie zaś jego brat Antoni, jak mylnie podają niektóre źródła¹¹. Szkoła znalazła swoją siedzibę w stambulskiej dzielnicy Pera i w początkowym okresie działalności kształciła czterech uczniów. Byli to: lwowianin Jan Nikorowicz, Michał Dederkało (niektóre źródła podają to nazwisko w formie Dederkał¹²), Piotr Giuliani – syn byłego dragomana przy kancelarii koronnej, Franciszka Giulianięgo oraz Stanisław Pichelstein – syn polskiej lekarki, Salomei Pilsztynowej¹³ leczącej rodzinę sułtana Mustafy III¹⁴.

Szkoła języków orientalnych była jednostką edukacyjną utrzymywaną z pieniędzy Rzeczypospolitej. Pierwszy regulamin jej funkcjonowania został sporządzony przez Karola Boscampa. Na początku koszt utrzymania szkoły wynosił ok. 615 dukatów. W roku 1768 sejm obu skarbow koronnego i litewskiego wyasygnował łączną sumę 40 tysięcy złotych, co równało się kwocie 2 tysięcy dukatów. Trzydzieści tysięcy pochodziło ze skarbu Korony, a dziesięć tysięcy ze skarbu Litwy. Fundusze te miały być przeznaczone na stypendia dla uczniów oraz pensję dla dozorczy¹⁵. Jednak zła sytuacja wewnętrzna w Polsce, przedrozbiorowe nastroje sprawiły, że sprawa szkoły orientalnej w Stambule zeszła na jakiś czas na plan dalszy. W roku 1772 z rozkazu króla szkoła stała się ponownie obiektem zainteresowania. Szef królewskiej kancelarii, Jacek Ogrodzki przygotował nowy regulamin, który zakładał ograniczenie liczby uczniów do trzech, a tym samym zmniejszenie kosztów o jedną czwartą, czyli do 30 tysięcy, co równało się kwocie 1500 dukatów. Według nowych zasad finansowania szkoły fundusze miały być rozłożone na utrzymanie trzech uczniów (Pichelstein, Dederkało, Piotr Giuliani), a także na gratyfikację dla nauczycieli języków orientalnych oraz języka francuskiego i włoskiego. Kierownik szkoły otrzymał do pomocy dragomana Zygmunta Pangali¹⁶, którego zadaniem było kształcenie uczniów w sztuce przekładu z języków orientalnych na język włoski. Ponadto do obowiązków uczniów należało studiowanie dzieł literatury pięknej, zapoznajanie się z dokumentami orientalnymi, a także nauka języka dyplomacji¹⁷.

Po Everhardzie, w latach 1778–80 kolejnym kierownikiem był Antoni Dzieduszycki. Po nim z kolei objął kierownictwo Stanisław Pichelstein, choć do tej funkcji pierwotnie przewidziany był Piotr Crutta. Jednak na skutek konfliktów, w które wdał się z Zygmuntem Everhardem, Crutta nie objął tej funkcji¹⁸. Według niektórych źródeł od 1782 roku

¹¹ To kolejny błąd, o którym m.in. pisze Jan Reychman w artykule *Piotr Crutta Emisariusz Kościuszki do Stambułu*, „Wschód – Orient” 1938, rok IX, Nr 2, s. 3.

¹² Por. A. Zajączkowski, J. Reychman, op. cit., s. 114.

¹³ Por. J.S. Łątka, op. cit., s. 249.

¹⁴ W. Smoleński, op. cit., s. 211.

¹⁵ O funduszach przeznaczonych na finansowanie szkoły pisze Korzon, op. cit., t. III, s. 168, 182, 191.

¹⁶ Niezbyt pochlebną opinię o Z. Pangali przedstawia Reychman: „Gdy w r. 1767 Piotr Crutta opuścił na 25 lat polską służbę, na jego miejsce przyjęty został w charakterze tłumacza nieoficjalnej agencji polskiej Zygmunt Pangali, zwany też czasem Pohlem. Był to jakiś Lewantyńczyk dziwnej narodowości, zwano go to Grekiem, to znów Prusakiem. Zdaje się, że wybór nie był fortunny, gdyż Pangali była to jedna z najniżej moralnie stojących kreatur w ówczesnym świecie Franków periockich...”. Por.: <https://mlingua.pl/pol/czytelnia>”tłumacze jezykow_wschodnich_w_polsce_xviii_wieku...” [dostęp: 20.03.2017].

¹⁷ W. Smoleński, op. cit. s. 211nn.

¹⁸ Jak pisze J. Reychman (op. cit., s. 4) jedną z przyczyn konfliktu Piotra Crutty z Everhardem był fakt jego bliskich relacji z bratem Józefem – dragomanem przy ambasadzie rosyjskiej, co mogło sprzyjać przekazywaniu pewnych informacji politycznych stronie rosyjskiej.

kolejnym kierownikiem szkoły był Józef Mikosza¹⁹. Nie jest to jednak prawdą. Przeczą temu m.in. zawarte w biogramie Mikoszy²⁰ dane mówiące, iż wysłany przez króla Stanisława Augusta w 1782 roku Józef Mikosza, który oprócz powierzonej mu funkcji nauczyciela języka polskiego był „nauczycielem historii, praw i zwyczajów krajowych i miał obowiązek informowania się w obiektach handlowych”²¹. Nie jest to zresztą jedyne błędne twierdzenie dotyczące osoby Mikoszy. Kolejna nieprawdziwa informacja, tym razem pochodząca z *Encyklopedii Orgelbranda* dotyczy funkcji, którą miał rzekomo pełnić przy poselstwie polskim w Konstantynopolu. W zamieszczonym krótkim biogramie czytamy, iż Mikosza, polski szlachcic był „dragomanem poselstwa polskiego przy Porcie Ottomańskiej za czasów Stanisława Augusta”²². Prawdopodobnie po Stanisławie Pichelsteinie zarządzał szkołą rezydent Rzeczypospolitej w Konstantynopolu, Kajetan Chrzanowski²³. W latach poprzedzających przyjazd do Konstantynopola w 1790 roku starosty szczyrzeckiego, Piotra Potockiego, który przybył jako poseł (*nota bene* ostatni oficjalny poseł Rzeczypospolitej)²⁴, szkoła znowu albo nadal była w bardzo złej kondycji. Niezależnie od tego stanu rzeczy skarb koronny zapewniał jej stałe finansowanie²⁵. W tym czasie w szkole kształciło się tylko trzech uczniów. Byli to cudzoziemcy: Giuliani (brat lub syn Piotra), Chabert i Maurice²⁶. Poseł Piotr Potocki podjął działania zmierzające do poprawy kondycji szkoły przez wprowadzenie głębokich reform. Jego projekt zakładał powiększenie liczby uczniów do sześciu, przy czym połowę powinni byli stanowić Polacy, a drugą miejscowi „dając preferencję Frankom”²⁷. Szkoła miała uczyć nie tylko języków orientalnych oraz włoskiego i francuskiego, ale też przygotowywać do pracy w roli tłumacza, także w misjach politycznych i handlowych. Zaproponowane zostało też nowe stanowisko – kanclerza, który miał pełnić nadzór nad uczniami i składać miesięczne raporty. Poseł Potocki planował też nabyć dom, w którym znajdowałoby się archiwum oraz mieszkania dla uczniów. Po przeprowadzonej przez Potockiego reformie w szkole kształciło się czterech uczniów, a nie jak planowano, sześciu. Byli to: Polak Marcin Wilamowski, Wenecjanin Kok, Ormianin Kirkor oraz Francuz Maurice, brat konsyliarzowej Chrzanowskiej. Stanowisko kanclerza Piotr Potocki powierzył tymczasowo kanonikowi smoleńskiemu, księdzu Jakubowi Janowskiemu, który przybył wraz z nim w poselstwie do Stambułu. W 1791 Janowski przeprowadził egzaminy w obecności posła Potockiego, a następnie przedstawił raport o szkole i uczniach²⁸. Choć wydatki na stambulską szkołę były faktycznie niewielkie to poseł Potocki uważał, iż większy pożytek byłby gdyby tego typu szkoła istniała w Warszawie, a nie w Stambule, czemu dał wyraz w swych listach wysyłanych do Warszawy w roku 1792²⁹. Potocki kończąc

¹⁹ Władysław Konopczyński, *Polska a Turcja 1683–1792*, Warszawa 1936, opr. Piotr Biliński, Kraków–Warszawa 2013, s. 250.

²⁰ Biogram autorstwa Jana Reychmana w *Polskim Słowniku Biograficznym*, t. XXI/1, z. 88, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 164.

²¹ Cytat ten pochodzi z biogramu Mikoszy z *Polskiego Słownika Biograficznego*.

²² *Encyklopedia Powszechna*. Nakład, druk i własność Samuela Orgelbranda, Warszawa 1864, t. 18, s. 586.

²³ J.S. Łątka, op. cit., s. 72.

²⁴ J.S. Łątka, op. cit., s. 260.

²⁵ T. Korzon, op. cit., t. III, s. 182.

²⁶ W. Smoleński, op. cit. s., 213.

²⁷ W. Smoleński, op. cit., s. 215.

²⁸ W. Smoleński, op. cit., s. 214–221.

²⁹ W. Smoleński, op. cit., s. 222.

swą misję w Konstantynopolu, w związku z nagłą śmiercią kanonika Janowskiego (prawdopodobnie wskutek cholery) powierzył stanowisko kancлера byłemu uczniowi szkoły, a późniejszemu drugiemu tłumaczowi przy polskiej misji, Chabertowi³⁰. Jedynym spośród absolwentów szkoły z tego okresu, który zgodnie ze swoim wykształceniem pracował w charakterze tłumacza w Konstantynopolu był Ormianin Kirkor³¹. Polska szkoła języków orientalnych w Stambule zakończyła swą działalność w roku 1795, po prawie trzydziestu latach funkcjonowania³².

Omawiając istnienie na tureckiej ziemi polskiej szkoły uczącej języków orientalnych warto zastanowić się nad motywami utworzenia tej placówki. Niewątpliwie, założenie w Stambule polskiej szkoły dla dragomanów było zwieńczeniem dążeń Polaków do posiadania własnych tłumaczy języków orientalnych. Jednak nie można też wykluczyć ważnych politycznych powodów tej decyzji. Za takie można uznać cel podróży Boscampa do Konstantynopola. Chodziło o to, aby dwór sułtański wydał zgodę na przyjęcie polskiego posła, Tomasza Aleksandrowicza, któremu Porta odmawiała wydania fermanu zezwalającego na oficjalny wjazd. Powodem odmowy był fakt, iż Turcja mając napięte stosunki z Rosją, nie chciała uznać wyboru Stanisława Augusta Poniatowskiego na króla polskiego³³. Tak więc można by sądzić, że misja utworzenia polskiej szkoły języków orientalnych to swoisty pretekst, dla którego wysłano do Turcji królewskiego doradcę, Karola Boscampa, którego zadaniem była przede wszystkim praca nad ociepleniem polsko-tureckich stosunków, a także przekonanie Turcji do przyjęcia oficjalnego polskiego posła. Z czasem potrzeba utrzymania stambulskiej szkoły nabrała też zapewne wymiaru polityczno-gospodarczego, o czym świadczy korespondencja zawarta w rozdziale „Rozpoczęcie handlu Polskiego z Konstantynopolem” w warszawskim czasopiśmie „Pamiętnik Polityczny i Historyczny” z roku 1783³⁴. Rozdział ten zawiera kilka listów przesłanych do redakcji czasopisma, a poświęconych korzyściom, jakie mogłyby wynikać z handlu z Turcją. Dwa spośród tych listów sporządzone zostały przez osoby związane z polską szkołą języków orientalnych w Stambule. Jeden z nich to list napisany przez Stanisława Pichelsteina, ówczesnego już absolwenta szkoły, a drugi przez nauczyciela tej placówki, Józefa Mikoszę. Obydwa listy opatrzone są datą 25 sierpnia 1783. W liście Pichelsteina znajdujemy krótką wzmiankę o „Imię Panu Mikoszy”, „którego umyślną destynacją

³⁰ O Chabercie dowiadujemy się z pracy Reychmana, iż był siostrzeńcem Franciszka Chaberta, piekarza sprowadzonego z Drezna do Jass w połowie XVIII wieku. Jako absolwent polskiej szkoły orientальной był drugim dragomanem przy poselstwie Potockiego. Po wyjeździe posła Potockiego ze Stambułu i śmierci Chrzanowskiego nie przyjął propozycji pracy przy ambasadzie rosyjskiej, został natomiast tłumaczem przy ambasadzie angielskiej. Por.: https://mlingua.pl/pol/czytelnia/tlumacze_jezykow_wschodnich_w_polsce_xviii_wieku... [dostęp: 20.03.2017].

³¹ W powyższym źródle Reychman omawia też osobę Kirkora: „Gdy po rozbiorach zjawił się nad Bosforem wysłannik irredenty emigracyjnej Michał Ogiński dodano mu jako tłumacza (co do Piotra Crutty istniały jakiś czas pewne podejrzenia, później rozwiane) Kirkora. Był to też Lewantyńczyk nieokreślonej narodowości, Ormianin lub Grek, w każdym razie rodak stambulski. Był on uczniem szkoły orientальной, gdzie pochlebą zachowano opinię o jego zdolnościach językowych. (...) Już za poselstwa Piotra Potockiego, odbywał praktykę jako tłumacz, potem z rzeczami poselstwa przybył do kraju, za insurekcji wysłany był w jakiejś tajemniczej misji, po Cruccie, do Turcji. Deputacja emigracyjna w Paryżu zalecała go Ogińskiemu. Zmarł on w lecie 1796”.

³² Tytuł rozdziału: *Polska Szkoła Orientalna w Stambule (1766–1795)* w: W. Smoleński, op. cit., s.27 określa ramy czasowe istnienia tej instytucji.

³³ Por. J. Reychman, *Historia Turcji*, op. cit., s. 172nn.

³⁴ Piotr Świtkowski (red.), *Pamiętnik Polityczny i Historyczny*, Warszawa 1783, t. II, s. 536–544.

jest w handlowych okolicznościach szukać oświecenia”³⁵, a list autorstwa Mikoszy jest obszerną analizą możliwości handlowych z Turcją ukazujący zarówno propozycję szlaków handlowych, jak i zawierający listę produktów, które mogłyby stanowić przedmiot wymiany³⁶. Dziwić może, że w obu tych listach nie ma najmniejszej wzmianki ani o szkole, ani o jej celach edukacyjnych. Nie można też wykluczyć, że utworzenie szkoły i cele przed nią stawiane stanowiły tylko część planów i oczekiwań, jakie miała polska strona w stosunku do tureckiego partnera³⁷.

Inny projekt edukacyjny³⁸, który również dotyczył nauczania języków orientalnych zrodził się na polskich rubieżach, tam gdzie kontakty handlowe oraz różnego rodzaju drobne i większe konflikty z tureckim sąsiadem były niemal codziennością. Zwykle w roli tłumaczy występowali tam lokalni kupcy ormiańskiego, greckiego, mołdawskiego czy żydowskiego pochodzenia. Uregulowanie tej kwestii stało się również przedmiotem różnych projektów. Jednym z nich był projekt Antoniego Dzieduszyckiego, rezydenta w Turcji i równoczesnego kierownika szkoły w latach 1778-1780. Dzieduszycki w przygotowanym dla króla memoriale o stosunkach polsko-tureckich proponował ustanowienie w Kamieńcu Podolskim, przygranicznym fortecznym mieście, posad dla nauczycieli języka tureckiego, a także ze względu na tamtejszy skład ludności, dla nauczycieli języków greckiego i mołdawskiego. Projekt ten zyskał aprobatę króla i miejscowych działaczy. Jednym z lokalnych orędowników tej sprawy był rektor szkoły kamienieckiej, ksiądz Jan Wrzeszcz, który przygotował szczegółowy projekt tego przedsięwzięcia i skierował swą prośbę do Komisji Edukacyjnej. Przyszłego nauczyciela języka tureckiego w tej placówce ks. Wrzeszcz widział w osobie Piotra Giulianiego, absolwenta stambulskiej szkoły języków orientalnych, który od 1779 roku pełnił już funkcję pogranicznego tłumacza w Kamieńcu. Niestety, projekt nie doczekał się realizacji, a przyczyną tego niepowodzenia były kwestie kompetencyjne i finansowe. Przyczynił się do tego też fakt, iż właśnie w 1782 roku z misją ponownego dźwignięcia stambulskiej szkoły z chwilowej zapaści król Stanisław August wysłał Józefa Mikoszę, szlachcica prawdopodobnie rodem z Białorusi, a nie z Kamieńca, jak podają niektóre źródła³⁹, który miał uczyć w tamtejszej szkole języka polskiego i historii, a także przygotowywać dla króla na bieżąco raporty o szeroko

³⁵ P. Świtkowski (red.), op. cit., s. 539.

³⁶ P. Świtkowski (red.), op. cit., s. 540–544.

³⁷ Sformułowaniu takich wniosków może służyć następujące stwierdzenie zawarte w artykule Bronisława Zaleskiego, *Stosunki Polski z Portą Ottomańską. Na początku panowania Stanisława Augusta*, „Rocznik Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu na rok 1868”, 1869, s. 128: „1. Celem misji konsyliarza Boskampa jest założenie w Konstantynopolu stałego biura pocztowego, które by służyć mogło i dla innych mocarstw, zmuszonych dotychczas znosić się przez Wiedeń, co tę komunikację utrudnia...2. Urządzi także szkołę dla młodzieży polskiej, przeznaczonej do nauki języków wschodnich...”.

O „chęci służenia ojczyźnie” i działaniach w celu zawierania korzystnych dla Polski sojuszków pisze Walerian Kalinka w: *Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta*, cz. I, cz. II, Nakł. Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Kraków 1891, s. 57-58.

³⁸ Szczegółowo omawia ten projekt Jan Reychman w: *Niedoszły projekt z czasów Komisji Edukacyjnej. Nauczanie języka tureckiego w Kamieńcu Podolskim*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1936, s. 1–4.

³⁹ Za tym, że Mikosza nie pochodził z Kamieńca może przemawiać wzmianka podana przez Korzona (op. cit., t. IV, s. 306–307), z której dowiadujemy się, że Mikosza w 1782 roku przebywał przez tydzień w Kamieńcu Podolskim, który zwiedzał i zachwycał się jego urodą.

rozumianych sprawach tureckich. *Nota bene* te obszerne i kompetentne raporty Mikoszy⁴⁰ o państwie tureckim stały się podstawą do wydania w 1787 roku dzieła jego autorstwa zatytułowanego „Obserwacje polityczne państwa tureckiego”⁴¹. Król chcąc całą uwagę i środki finansowe skupić na stambulskiej szkole, zaniedbał projekt kamieniecki. Z kolei Komisja Edukacyjna nie mogła przejąć projektu do swoich zadań, gdyż nauczanie języków orientalnych w Polsce należało do wyłącznych kompetencji króla i jego gabinetu⁴².

Podsumowanie tematu koncepcji nauczania języków orientalnych w czasach stanisławowskich można by sprowadzić do następującej konstatacji: uwarunkowania geopolityczne oraz ówczesne relacje polityczne i handlowe Polski z Turcją przemawiały za koniecznością tworzenia własnych placówek edukacyjnych służących kształceniu kwalifikowanych tłumaczy języków orientalnych. Niestety, nie sprzyjały tym zamierzeniom okoliczności, w jakich przyszło je realizować. Okolicznościami tymi były z jednej strony trudna i skomplikowana sytuacja zewnętrzna i wewnętrzna Polski, co w konsekwencji doprowadziło do jej rozbiorów. Z drugiej zaś strony sytuacja samej Turcji nękanej wewnętrznymi problemami i uwikłanej w ciągły konflikt z Rosją nie pomogła stworzyć dobrych i przyjaznych warunków dla realizacji polskich pomysłów edukacyjnych.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowski Bohdan, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1950.
- Encyklopedia Powszechna*. Nakład, druk i własność Samuela Orgelbranda, t. XVIII, Warszawa 1864.
- Łątka Jerzy S., *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005.
- Kalinka Walerian, *Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta*. cz. I, cz. II, Nakł. Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Kraków 1891.
- Konopczyński Władysław, *Polska a Turcja 1683–1792*, Warszawa 1936, opr. Piotr Biliński, Kraków–Warszawa 2013.
- Korzon Tadeusz, *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794)*, t. I–VI, L. Zwoliński, Kraków–Warszawa 1897.
- Mikosza Józef, *Obserwacje polityczne państwa tureckiego, rządu, religii, sił jego, obyczajów i narodów pod tymże żyjącym panowaniem, z przydatkiem myśli partykularnych o człowieku moralnym i o edukacji krajowej, przez Imci Pana Mikoszę w czasie mieszkania jego w Stambule*. Część I, Warszawa 1787.
- Mieroszewski Sobiesław, Morsztyn, Władysław (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXI/1, z. 88, Narodowy Zakład im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- Reychman Jan, *Niedoszły projekt z czasów Komisji Edukacyjnej. Nauczanie języka tureckiego w Kamieńcu Podolskim*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1936, s. 1–4.
- Reychman Jan, *Piotr Crutta Emisariusz Kościuszki do Stambułu*, „Wschód – Orient” 1938, rok IX, Nr 2, s. 3–11.
- Reychman Jan, *Historia Turcji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973.

⁴⁰ Oryginalne raporty Mikoszy z lat 1783–1793 przechowywane są w Warszawie w Archiwum Głównym Akt Dawnych.

⁴¹ Pełny tytuł (w zapisie zmodernizowanym) dzieła Józefa Mikoszy to: *Obserwacje polityczne państwa tureckiego, rządu, religii, sił jego, obyczajów i narodów pod tymże żyjącym panowaniem, z przydatkiem myśli partykularnych o człowieku moralnym i o edukacji krajowej, przez Imci Pana Mikoszę w czasie mieszkania jego w Stambule*. Część I, Warszawa 1787.

⁴² Jak pisze J. Reychman w: *Niedoszły...*, op. cit., s. 4: „Projekt kamieniecki został bezpowrotnie pogrzebany”.

- Reychman Jan, *Tłumacze języków wschodnich w Polsce XVIII wieku*, w: <https://mlingua.pl/pol/czytelnia> "tłumacze_jezykow_wschodnich_w_polsce_xviii_wieku" [dostęp: 20.03.2017].
- Reychman Jan, *Życie polskie w Stambule w XVIII wieku*, Warszawa 1959.
- Smoleński, Władysław, *Pisma historyczne*, t. II, Skład Główny w Księgarni im. Gebethnera, Kraków 1901.
- Świtkowski Piotr (red.), *Pamiętnik Polityczny i Historyczny*, t. II, Warszawa 1783.
- Zaleski Bronisław, *Stosunki Polski z Portą Otomańską. Na początku panowania Stanisława Augusta*, „Rocznik Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu na rok 1868” 1869, s. 104–152.
- Zajączkowski Ananiasz, *Studia orientalistyczne z dziejów słownictwa polskiego*, Nakł. Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 1953.
- Zajączkowski Ananiasz, *Turcja. Persja-Iran*, w: Władysław Pobóg-Malinowski (red.), *Encyklopedia Polska i Polacy w cywilizacjach świata*, Wydawnictwo Głównej Księgarni Wojskowej w Warszawie, Warszawa 1939, s. 155–186.
- Zajączkowski Ananiasz, *Głosy tureckie w zabytkach staropolskich. Katechizacja turecka Jana Herbiniusa*, Nakł. Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 1948.
- Zajączkowski Ananiasz, Reychman Jan, *Zarys dyplomatyki osmańsko-tureckiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.

XU ZHIMO

Xu Zhimo 徐志摩 (właściwie Xu Zhangxu 徐章垆, Xu Yousen 徐標森) urodził się 15 stycznia 1897 roku w Haining w prowincji Zhejiang. Studiował na Uniwersytecie Pekińskim. W 1918 roku wyjechał do Stanów Zjednoczonych, a później do Cambridge. W Anglii zapoznał się z poezją romantyczną Johna Keatsa, George'a G. Byrona i Percy Bysshe'a Shelleya, która wywarła na nim tak ogromne wrażenie, że sam zaczął pisać wiersze. Chociaż początkowo usiłował studiować zarządzanie, bankowość i historię, opuścił Cambridge jako poeta.

W 1922 roku powrócił do Chin, gdzie trwał właśnie Ruch Nowej Kultury. Postulowano upowszechnienie języka mówionego w literaturze, która wcześniej przez tysiąclecia tworzona była w niedostępnym dla zwykłego, niewykształconego odbiorcy języku klasycznym¹. Wielu poetów zaczęło odrzucać formalne ograniczenia rymu i rytmu, ale Xu uważał, że poezja musi trzymać się zasad, takich jak regularność rymów i harmonia rytmu. Wraz z grupą autorów, którzy podzielali jego poglądy, założył w 1923 roku Stowarzyszenie Nowiu Księżyca 新月派, którego członkowie tworzyli nową formę chińskiej poezji, zachowującą melodyjność poezji klasycznej, mimo że pisanej w języku potocznym.

Burzliwe życie, romanse i rozwody zapewniły mu popularność, jak również złą sławę. Pozostawił po sobie cztery zbiory poezji i kilka tomów tłumaczeń, był także redaktorem czasopism literackich i wykładowcą na uczelniach. Zginął 19 listopada 1931 roku w katastrofie lotniczej.

Maria Sztuka

WIERSTY*

OSTATNI DZIEŃ (最后的那一天)

W tym roku, gdy wiosenny wiatr już nie muśnie korzeni,
W tym dniu, gdy gałązka już się nie zazieleni,
W tym czasie, gdy na niebie nie będzie już światła,
Wszystko powoli przykryje mgła ciemna,
Słońce, księżyc i gwiazdy zmarłe w tej przestrzeni.

W dniu, w którym wszystkie wzorce będą odwrócone,
W czasie, w którym wartości znów będą określone,
W sile ukazanej w czas ostatniej próby,
I marność wszystkiego wiodąca do zguby,
Przed obliczem Pana padną nagie dusze, złęknięte.

¹ Lloyd Haft (red.), *A Selective Guide to Chinese Literature 1900–1949*, t. 3, Brill, Leiden 1989, s. 3.

* Źródło wierszy Xu Zhimo: <http://www.shigeku.org/shiku/xs/xuzhimo/> [04.08.217].

Moja miłości, w tym czasie nie masz martwić się o mnie,
Tym bardziej głośno narzekać, ni osądzać – pochopnie,
Nasze serca są jak dwa kwiaty lotosu,
Piękne na swej łodydze, pozbawione głosu
Przed obliczem Pana, w blasku miłości osłonie.

Czas powstania nieznany.

ŻYCIE (生活)

Jak zmija wijąca się w czeluściach mroku
Jest człowiek, dążący przez życia tunele.
Gdy wskoczy, nie może już wstecz zrobić kroku
Pod dłońią błędzącą chłodna toń się ściele.

W jego wnętrzu organów i demonów walka,
Duch w opresji, silnym przytłoczony lękiem
Z czubka głowy nie widać ani dnia, ni światła,
I pragnie całkiem zgasnąć, nie pragnie nic więcej.

29.05.1928

PASJA ŚMIERCI (情死)

Rózo, przytłaczająca wszystkie kwiaty czerwona rózo, burza wczorajszej nocy była sygnałem od ciebie – naprawdę, piękność o kapryśnym charakterze!
Twoje barwy są winem dla moich oczu; chciałbym podejść bliżej, lecz nie mam odwagi.
Młodości! Kilka jasnych kropel na twoim czole, rozkwitających o świetle.
Uśmiechy na twoich policzkach pochodzą z niebios; niestety świat jest zbyt wulgarny,
nie może im zapewnić długotrwałego pobytu. Twoje piękno jest twoim przeznaczeniem!
Podszedłem bliżej, twój kolor i zapach znów obezwładniły (jedną) duszę, jestem twoim zakładnikiem!

Ty tam się śmiejesz, ja tutaj dygoczę.

Wspięłaś się na szczyt życia. Zmierzasz w dół w swoim kierunku – otchłań nadiu!

Ty stoisz na jego brzegu, ja za twoimi plecami, – ja, twój niewolnik.

Uśmiecham się tutaj! Ty, tam, drzysz.

Piękno jest przeznaczeniem przeznaczenia.

Już schwyciłem cię w swoją dłoń: kocham cię, rózo!

Barwy, zapach, ciało, dusza, piękno, wdzięk – już w moich rękach.

Ja tutaj drzę, ty, tam – się śmiejesz.

Rózo! Nie mogę zapobiec twej śmierci, kocham cię! -

Płatki, słupek, kielich, łodyga, kolce, ty, ja – tak szczęśliwy!

Szybko, skleić z powrotem! Rozlany szkarłat, ręce we krwi.

Rózo! Kocham cię!

06.1922

PODAROWANE SŁOWA (献词)

Tego dnia delikatnie płynęłaś w przestrzeni,
nie chcąc się zatrzymać, powoli i z wdziękiem
w której stronie nieba albo w kącie ziemi,
znajdziesz radość, wolność niepodrzyte lękiem.

W miejscu nieznaczącym nie zauważyłaś,
górskiego strumienia, jednak swym urokiem
przelatując, musnęłaś jego pustą duszę,
i objął twój obraz przebudzonym wzrokiem.

Jednak objął tylko szczegóły tęsknoty,
bo widoku piękna nie można zatrzymać;
pragnął, przeleciałaś ponad szczytem góry,
w taflach morza i jezior wielkich się odbiłaś!

Ten górski strumień ginie z wycieńczenia,
w powrotu twój bezsilnych pragnieniach!

PRZEMIJANIE I TRWANIE (变与不变)

Liść na drzewie powiedział:
„Znów przyszła zmiana,
patrz,
są zgniłe pączki, są zeschłe, zwinięte brzegi!”
„Ależ nie,”
Odrzekło moje własne serce:
ono też w zimnym wietrze blaknie, schnie.
Wtedy dwie gwiazdy wspięły się na czubek drzewa;
„Patrz tu,”
mówią:
„Przeminęło, czy nie?”
„Patrz tu,”
W bezkształcie znów pojawił się dźwięk,
„Nie jest tak samo świetliste?”
— — — Tym, co przerwało, była moja dusza.

NIE WIEM, WIATR (我不知道风)

— — — Nie wiem, wiatr
W jakim kierunku wieje
— — — Jestem we śnie,
We śnie leciutko wiruję.

— — — Nie wiem, wiatr
W jakim kierunku wieje
— — — Jestem we śnie,
Jej czułość, moje upojenie

Nie wiem, wiatr
W jakim kierunku wieje
— — — Jestem we śnie,
Słodycz to snu tego lśnienie.

Nie wiem, wiatr
W jakim kierunku wieje
— — — Jestem we śnie,
Jej zdrada, moje zranienie.

Nie wiem, wiatr
W jakim kierunku wieje
— — — Jestem we śnie,
We śnie tym serca zranienie!

Nie wiem, wiatr
W jakim kierunku wieje
— — — Jestem we śnie,
Ciemność to snu tego lśnienie.

Z j. chińskiego przełożyła
Maria Sztuka

SHU TING

Shu Ting 舒婷 (właściwie Gong Peiyu 龚佩瑜) urodziła się w 1952 roku w prowincji Fujian. Przeżyciem, które odcisnęło na niej piętno była rewolucja kulturalna. Do 1973 roku jako córka intelektualistów przebywała na wsi, zesłana tam w celu reedukacji. Po powrocie do Xiamen w Fujian pracowała w fabrykach cementu, tekstyliów i żarówek. W 1969 roku zaczęła pisać wiersze. W 1979 roku debiutowała w czasopiśmie literackich – „Jintian” 今天 i „Shikan” 诗刊 (periodyk Chińskiego Związku Literatów). Pierwszy zbiór wierszy wydała w 1982 roku. Nosił on tytuł *Dwumasztowa łódź* 双桅船.

Jej utwory wpisują się w nurt tak zwanej poezji mglistej¹ (*menglong shi* 朦胧诗), którą charakteryzuje naśladowanie modernistycznej poezji Zachodu i subtelność utrwalania ulotnej natury otaczającego świata². Budową wiersze odbiegały od wcześniejszych kanonów. Ze względu na nagromadzenie symboli oraz sposoby konstruowania i porządkowania obrazów poetyckich poezja *menglong* określana bywa jako „niejasna”. Krytycy zarzucali poetom tworzenie wierszy, które nie odpowiadały duchowi modernizacji i estetyce socrealizmu³.

Poezja Shu Ting odznacza się niezwykłą miękkością, wręcz czułością. Jej wiersze są bardzo osobiste. Być może dzięki niewielkiej ilości odniesień politycznych jej twórczość została zaakceptowana do publikacji dość szybko⁴. Swoją tematyką wpisuje się również w nurt liryki krajobrazowej – poetka wyraża swoje uczucia poprzez opisy natury, zwierząt i kwiatów, a także następujących w przyrodzie procesów.

Maria Sztuka

WERSZE*

JESIENNE MYŚLI (秋思)

Jesień podróżuje na liściu dzień i noc
Czas minął
Godziny płyną
Żółkną i wirują ku ziemi
Schwytni, szybko lecimy przed siebie
I bez nadziei wołamy o pomoc

¹ „Mgliści” nie uważali się za grupę, podkreślali swoją indywidualną odmienność stylistyczną.

² Izabella Łabędzka, *Poezja Bei Dao: Między wyobraźnią symboliczną a surreálną*, w: Bei Dao, *Okno na urwisku*, przekład i słowo wstępne: Izabella Łabędzka, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2001.

³ Tony Barnstone (red.), *Out of the Howling Storm. The New Chinese Poetry*, Wesleyan, Hanover/London 1993.

⁴ Zicheng Hong, *A History of Contemporary Chinese Literature*, Brill, Leiden–Boston 2007, s. 342.

* Źródło wierszy Shu Ting: <http://www.shuku.net/novels/chinesepeom/wfkcbyvps/shu.html> [04.08.2017].

I nie chcemy się poddać
Tylko posłuchać serca
Jedno po drugim
Chaos
Jeden wielki, wściekły rój
Otaczający
Przekwitłe drzewo głogu

Dróżka za plecami stała się zimna i niewyraźna
Wiem, że nie ma powrotu
Wzrok zwykł tam błądzić
Kwitną wilce
Korzenie, które odciąłeś
Boleśnie wspinają się po ciebie
Każda ręką dotknięta minuta
W tej wielkiej dłoni
Przed niedotknięciem ciebie
Pomyśl
Wciąż nie możesz wrócić do domu

Idąc stąd
Idąc stamtąd
Na końcu zawsze się spotkamy
Jesień sprawiła, że jesteśmy pełni
Wręcz wybuchamy
Jak gotowane strąki grochu

WIOSENNA NOC (春夜)

Nie znałam tego smutku
Do chwili, gdy stanęliśmy przy bulaju w tę wiosenną noc
Księżyc jest jak niebieska mgła
Uczucia, delikatne jak woda
Nie mogą na ciebie wpłynąć
Serce zamknięte na głucho

Wzdychasz:
Życie jest gorzkie
Wyznajesz:
Dwadzieścia osiem wiosen nie rozkwitło
Czemu mimo silnego ciała
Jesteś jak wątpa topola

Wiem, że jesteś pragnącym sztormu żaglem
Który nie chce wypłynąć z bezpiecznego portu
Lecz szalone fale życia cię wyciągną

Ach, przyjacielu
Kiedy przestaniesz zamykać się w swym więzieniu
Serce będzie bogate i szerokie jak cały świat

Chciałabym, żeby ten wiatr wokół żagli
Towarzyszył ci w drodze na zachód

DWUMASZTOWA ŁÓDŹ (双桅船)

Mgła zmoczyła parę moich skrzydeł
Ale wiatr nie pozwala mi dłużej czekać
Brzegu, kochany brzegu
Dopiero wczoraj się pożegnaliśmy
Dziś znów jesteś tutaj
Jutro ponownie
Spotkamy się na innym równoleżniku

To jeden sztorm, jedno światelko
Nas z sobą połączyło
To jeden sztorm, inne światelko
Znowu nas rozdzieliło
Nie boję się krańców ziemi
Pośród słońca i cienia
Mam cię w planie podróży
Ty mnie w polu widzenia

JESIENNY WIEK (立秋华年)

Kto pierwszy poczuł zapach jesieni
Na południu, liście jeszcze nie wiedzą, nie boją się jej
Gołębie wypełniają mięsny targ i niebo
Gęsi, odlatujące w ponurym kluczu
Wyglądają jak siedmiozgłoskowiec lub jak czterowiersz
Tylko w dawnych tekstach lkały z zimna
W kwiaciarniach jednocześnie sprzedają chryzantemy i torenie
Wszystkich znaków pór roku w szklarniach
Wystarczy, by się pomylić

Jesień przychodzi w południe może o zmierzchu może
Gdy zauważasz, że cykady umilkły
Drzewa zastygły
Nasłuchują w skupieniu
Wzdłuż głębokiej uliczki wchodzi po schodach uczesana kobieta
Cień odrobinę samotny, ponieważ
Nagle słońce

Jest jak ponura mgła dla oczu
Serce, które hartowano przez lato
Wciąż nosi na sobie resztki pyłu
Chociaż lśni niczym ostrze noża
Boi się zranić innych
Bez powodu krzywdzi siebie
Coś huczy w nim niczym grzmot
Twarz jak omszała świątynia

Nie trzeba sprawdzać w kalendarzu
Osiem lat temu zaczęła się dla mnie jesień

KOCHAM CIĘ (我爱你)

Kto wzruszony, uważną dłonią
Na piasku wypisał te dwa słowa

Kto znów pełen czulej nadziei
Wyłożył muszelkami siedmiobarwną inskrypcję

To musiała być dziewczyna
Zostawiła pęk stokrotek, spiętych czerwoną chustką

Przechodzący tędy ludzie
nasiąkają tęsknotą bez nazwy

Z j. chińskiego przełożyła
Maria Sztuka

SUNDARAR

Tewaram 7.5, 7.15, 7.32

Sundarar (Cuntarar; „Piękny / Przystojny”) lub Sundaramurti (Cuntaramūrti; „Ten, Który Ma Piękną Postać”) to poeta tamilski żyjący w VIII lub IX w., należący do grupy 63 najanmarów (*nāyanmār*; ‘przywódca’), świętych śiwaickich wczesnego okresu bhakti (VI–IX w.). Wedle tradycji miał pochodzić z rodziny bramińskiej z Aruru (Ārūr). Pozostawił po sobie 100 (w niektórych wydaniach 101) utworów, głównie w formie hymnów w dziesięciu strofach (*patikam*; ‘dziesiątka’). Ich tematem jest pobożne oddawanie czci Śiwie i opiewanie miejsc świętych, w których ten bóg przebywa. Jego dzieła, wraz z hymnami Tiruñanasambandara (Tiruñāṇacampantar; ‘Ten, Który Ma Związki ze Świętą Wiedzą’, VI / VII w.), zwanego w skrócie Sambandarem, oraz Tirunawukkarasara (Tirunāvukkaracar; ‘Król Świętej Mowy / Czcigodny Władca Języka’, VII w.), zwanego Apparem (‘Ojciec’), zebrano w zbiór *Tewaram* (*Tēvāram*; ‘Girlanda [strof dla] Boga’), stanowiący siedem pierwszych części *Tirumurej* (*Tirumūrai*; ‘Święty Porządek’), świętego kanonu tamilskich tekstów śiwaickich. Utwory Sundarara znajdują się w ostatniej, siódmej części *Tewaram* (która jednocześnie jest siódmą częścią *Tirumurej*).

Hymny 7.5 i 7.15 przedstawiają Śiwę w postaci ascety i żebraka, który nie dba o nic, w tym o swoich wyznawców. Poeta wręcz kpi ze sposobu życia Śiwy i zarzuca bogu, że się o niego nie troszczy. Bóg jest dla niego niedostępny, trudno mu zrozumieć jego postępowanie. Dla wiernego wyznawcy nie jest to jednak przeszkodą i deklaruje, że mimo to zawsze będzie darzyć Śiwę wielką miłością.

Hymn 7.32 nawiązuje do znanego z klasycznej poezji tamilskiej połączenia emocji z elementami przyrody. W tym wypadku chodzi o tzw. krajobraz poetycki typu palej (*pālai*), gdzie tłem dla wypowiedzi bohaterów są groźne i nieprzyjazne pustkowia, nieużytki, tereny niezamieszkałe, sugerujące rozstanie kochanków i wzmagające wyrażane w wierszu uczucia rozłąki i tęsknoty. Hymn ten ma także cechy nadmorskiego krajobrazu poetyckiego zwanego nejdał (*neytal*), którego główną tematyką jest tęskie wyczekiwanie na powrót ukochanego. Sundarar łączy w hymnie klasyczną konwencję tamilskiej poezji erotycznej z elementami bhakti, czyli pobożności i miłości do boga. Widać tu przede wszystkim postawę opiekuńczą i przyjacielską, gdyż poeta-wierny martwi się, że Śiwa wybrał sobie do zamieszkania tak niefortunne miejsce, zdaje się wręcz nie dowierzać, że bóg mógł być na tyle szalony, aby zdecydować się na zamieszkanie na takim odludziu. Poeta nie zamierza jednak pozostawić boga samemu sobie i podąża, aby mu towarzyszyć, co jest wyrazem jego wielkiego oddania i miłości. Szaleństwo boga (*pittam*), jego nieobliczalność i nieprzewidywalność to cechy Śiwy często zaznaczane w tamilskiej poezji okresu bhakti.

Jacek Woźniak

Tewaram 7.5
(Hymn o Śiwie z Onakantandralli)

1.

O Ty, który przebywasz w Onakantandralli!
Nie okazujesz łaski, abym się wyzwolił –
ja, który pelzam w tym głębokim padole,
tańcząc w nim taniec do gry pięciu zmysłów.
Twe stopy z bransoletami czczą
ci, którzy codziennie odprawiają ofiarę z masła, mleka i jogurtu,
nie mając w zamian ni miedziaka w dłoni, nic, nawet wyzwolenia!

2.

O Ty, który przebywasz w Onakantandralli!
Nie możemy Ci służyć, skoro milczy rzeka Ganges spuszczaająca fale,
aby toczyły się po Twoich włosach,
na których zatrzymał się księżyc;
Skoro Ganapati ma wielki brzuch,
Kumaran z piękną włócznią w dłoniach
jest wciąż dzieckiem, a bogini nie jest panią domu.

3.

O Ty, który przebywasz w Onakantandralli!
Nie robisz nic, co robią ludzie rozsądni.
Użalasz się tylko, że nie mają żadnego wsparcia
ci, którzy sławią z miłością Twe stopy,
nie bacząc na nagrodę.
Boże! W razie potrzeby, w cierpieniu i niedostatku,
czy mamy oddać Cię w zastaw, abyśmy mieli tu co jeść?

4.

O Ty, który przebywasz w Onakantandralli!
Chociaż Cię sławię, jak tylko umiem,
nie mówisz mi: „Mam coś dla ciebie!” albo „Nic nie mam!”.
Jakże więc zamierzasz być Naszym Panem,
jeśli zaraz nie porzucisz dawnego stylu życia
i nie przestaniesz całymi dniami chodzić po jałmużnie,
zbierając datki do czaszki, z której powypadały już zęby?

¹ Onakantandralli (Ōṇakāntaṇṇali; ‘Świątynia Małżonka [Nakszatry zwanej] Onam’; ludowa etymologia wywodzi tę nazwę od imion demonów Onan (Ōṇaṇ) i Kantan (Kāṇṭaṇ), którzy mieli tam oddać cześć Śiwie – świątynia koło Kañćipuram (Kāñćipuram) w środkowym Tamilnadu.

5.

O Ty, który przebywasz w Onakantandrali!
Nie dajesz mi wsparcia, ale i tak nie uciekniesz przede mną!
Nie zwracasz na mnie uwagi, chociaż tułam się,
zmęczony, ciągle Cię szukam i szukam.
Słudzy Twoi gromadzą się i przez długi czas
tańczą, śpiewają, płaczą i się zatracają,
ale Ty nie myślisz o szczęściu tych, którzy Cię kochają!

6.

O Ty, który przebywasz w Onakantandrali!
Dlaczego chodzisz i zbierasz od ludzi jałmużnę,
Podczas gdy w otoczonym ciemnymi lasami starożytnym Kaćci²
dla wyzwolenia świata w Kamakkottam³ przebywa
kobieta, która nigdy nie opuszcza Twej szerokiej piersi
ozdobionej girlandą z miododajnych kwiatów *kondrej*, Córka Gór⁴,
o ciemnych, jak miecze podłużnych oczach i długich, czarnych włosach?

7.

O Ty, który przebywasz w Onakantandrali!
Tracę czas na kłamstwa, nie będąc we wnętrzu ani na zewnątrz!
Nie uczyniłeś mnie sługą, mówiąc mi prawdę.
W przyszłości nie jesteś już w stanie nic mi dać.
Nawet gdybym się ofiarował, to i tak zapewne
niczego byś ode mnie nie chciał, nic byś mi nie dał,
wcale byś o mnie nie myślał.
Czyżbyś w poprzednim życiu nie był Naszym Panem?

8.

O Ty, który przebywasz w Onakantandrali!
Usłyszałem wieści, że na niebie pojawił się Kuttram⁵
i już zarzucił na mnie swe sieci.
Sławię Twe święte stopy, choć nie uzyskam wyzwolenia
dzięki sercu Twemu twardemu jak skała.
Nie zjednoczę się z Tobą w tym świecie, tkwiąc w piecu stworzonym z żądy,
nienawiści, gniewu, chciwości, zadufania i złośliwości, o których mówią traktaty.

9.

O Ty, który przebywasz w Onakantandrali!
Cóż można uzyskać, służąc z miłością Twym świętym stopom?

² Chodzi o miasto Kañćipuram.

³ Kamakkottam (Kāmakkōṭṭam; ‘Świątynia / Sala / Pomieszczenie Miłości’) – świątynia bogini Kamakshi (Kāmācī; ‘Mająca Oczy [pełne] Miłości’), utożsamianej z Parvati (Pārvati).

⁴ Bogini Parvati, małżonka Śiwy, była córką personifikacji Himalajów.

⁵ Kuttram (Kūṭṛam), czyli Jama (sansk. Yāma) – bóg śmierci.

Węża masz za naszyjnik... Mieszkasz w Arurze⁶... Ottrijur też nie jest Twój⁷...
 O Boże, który umieściłeś rzekę Ganges jako małżonkę
 na swych splątanych włosach! Twym domem pole kremacyjnej,
 A [zdarta ze zwierząt] skóra Twym odzieniem!

10.

Przepadną grzechy poczynione przez znawców tej tamilskiej dziesiątki,
 wypowiedzianej w formie pieśni przez mieszkańca Aruru,
 którego sam uczynił swym sługą Ten, Który Dosiada Byka
 i przyjmuje formę świętej sylaby OM,
 przebywający w Onakantandrali,
 Ten który wiąże jedwab z delikatnym materiałem⁸
 za strój jedynie przepaskę na biodrach mając.

Tewaram 7.15 (Hymn o Śiwie, Panu z Nattijattankudi)

1.

O Panie z Nattijattankudi⁹!

Nie zaprzestanę nigdy opiewać Twych stóp!

Nawet jeśli nie będziesz o mnie myśleć, ja będę w sercu myśleć o Tobie!

Nawet jeśli nie będziesz na mnie patrzeć, ja będę patrzeć na Ciebie!

Nawet jeśli się ponownie narodzę, nie zapomnę o Tobie!

⁶ Arur (Ārūr) – dzisiejszy Tiruwarur (Tiruvārūr; ‘Czcigodny Arur’). Wiersz nawiązuje do dwu-
 znacznej nazwy miasta, która składa się z dwóch elementów: rzeczownika *ur* (*ūr*; ‘miejscowość,
 wioska, miasto, siedlisko’) i określającego go wyrazu *ar* (*ār*), rzeczownika o znaczeniu ‘pełnia, kom-
 pletność; piękno’ albo identycznie brzmiącego imiesłowu przymiotnikowego o podobnym znaczeniu,
 lub też zaimka pytającego ‘kto?’ występującego tu z zerowym sufiksem dopełniacza. W pierwszym
 wypadku nazwa świadczy o bogactwie i pięknie miasta, które wynika z faktu przebywania w nim
 Śiwy. Druga możliwość tłumaczenia nazwy Aruru to dosłownie ‘Czyje Miasto?’, w domyśle ‘Miasto
 Niczyje’. Mieszkając zatem z Niczym Mieście, Śiwa nie może być jego Panem, z czego poeta kpi,
 wytykając bogu jego ubóstwo.

⁷ Ottrijur (Oṭṭriyūr) – dzisiejszy Tiruwoṭṭriyur (Tiruvoṭṭriyūr; ‘Czcigodny Ottrijur’), obecnie na
 przedmieściach Cennaju (Cennai). Jego nazwa prawdopodobnie pochodzi od wyrazu *ottri* (*oṭṭri*),
 imiesłowu przysłówkowego od czasownika o znaczeniu ‘odsuwać, odchodzić, oddalać (się)’, co się
 wiąże z mitem o powodzi, jaka następuje podczas końca świata, a którą Śiwa (lub Brahma) miał
 w tym miejscu powstrzymać. Wyraz *ottri* jest także rzeczownikiem o znaczeniu ‘hipoteka, zastaw’,
 a więc „Ottrijur” może znaczyć także ‘Miasto [dane] w Zastaw’. Poeta stwierdza, że bóg jest bie-
 dakiem, który nic nie posiada, choćby nawet ziem oddanych w zastaw hipoteczny.

Obydwa miasta (Arur i Ottrijur) wiążą się z śiwaickim kultem Tjagaradźi (Tyāgarājā; ‘Pan
 Wyrzeczeń’) i Sundararem, który miał pochodzić z Aruru, a mieszkać m.in. w Ottrijurze, gdzie
 poślubił swoją drugą małżonkę.

⁸ Prawdopodobnie jest to odwołanie do androgynicznej postaci Śiwy, który, będąc w połowie
 kobietą i mężczyzną, nosi szaty przewidziane dla obu płci.

⁹ Nattijattankudi (Nāṭṭiyattāṅkudī; ‘Osada Tancerza’) – miejscowość w pobliżu Aruru, w śród-
 kowym Tamilnadu.

Nawet jeśli nie będziesz mnie chciał, uznam Twoją wielkość!
Nie będę kpić, widząc Twój taniec na polu kremacyjnym!
Nie będę się bać, widząc sznur z węży na Twym pasie!

2.

O Panie z Nattijattankudi!

O Ty, o Kolorze Rubinu! Klejnocie zdolny wypełnić zebrane cierpienia!
Nie będę kochać nikogo prócz Ciebie! O Ty o boskiej postaci!
Wyjaśnij mi, niegodnemu, swoje wkroczenie w me serce!
Stale raduję się Twoim nocnym tańcem na kremacji polu,
gdy stajesz na nim z wężem zawiązanym niczym pas na biodrach.

3.

O Panie z Nattijattankudi!

O Ty, który nosisz białą czaszkę¹⁰! O Ty, który masz w gardle truciznę¹¹!
O Ty, o Kolorze Rubinu! Klejnocie, który na włosów purpurze
Umieściłeś blade księżyc chmur sięgający!
O Nasz Najwyższy, mający za swą połowicę Córkę Wielkich Gór,
O stopach delikatnych jak bawełny puch!
Czego więcej mógłbym chcieć, skoro mogę Ci służyć bez strachu?

4.

O Panie z Nattijattankudi!

Nie jestem dobry dla nikogo, tylko dla Ciebie!
Nie opiewam Twoich złotych stóp z myślą o ponownych narodzinach!
Nie jestem tym, który nie podąży Twą ścieżką, ale nie jestem też zdolny,
aby pojąć postępowanie tych, którzy nią podążyli.
Nie jestem tym, który się nie uczył o Twej sławie!
Wielu rzeczy się uczyłem, ale nie uczyłem się bycia Twym sługą!

5.

O Panie z Nattijattankudi!

Nie będę uznawać tych, którzy nie uznają małżonka Córkę Gór,
mającej we włosy wpięte pachnące, piękne kwiaty!
Nawet jeśli nie będziesz mi przychylny, ja, sługa, będę lgnąć do Ciebie!
Nawet jeśli jestem zaledwie sługą tych, którzy dotarli do Twych stóp,
nigdy nie zaprzestane ich opiewać! Zbliżyłem się, aby Cię poznać,
śpiewając i rozmyślając, przez co nigdy już Cię nie zapomnę!

¹⁰ Za karę, że ścinał jedną z głów Brahmy, Śiwa miał jako żebrak wędrować po świecie z jego czaszką przyczepioną do dłoni i prosić napotkane osoby o jej napełnienie. Mimo składanych w nią darów misa żebracza w postaci czaszki stale pozostawała jednak pusta; wypełnił ją dopiero Wisznu, uwalniając w ten sposób Śiwę od klątwy.

¹¹ Nawiązanie do mitu o ubijaniu Mlecznego Oceanu w celu uzyskania nektaru nieśmiertelności. Podczas ubijania z wód morskich wypłynęła zagrażająca światu trucizna, którą Śiwa połknął i zatrzymał w krtani. Stąd jego przydomek Nilakantha (sansk. *Nilakanṭha*; 'Sinoszyi').

6.

O Panie z Nattijattankudi!

Nawet jeśli odejdiesz, będę podążał za Twymi stopami!

O Ty, którego częścią jest kobieta! O Wed Recytatorze,

Który z radością kąpiesz się w świątynnym mleku, jogurcie i maśle!

O Ty, który kopnąłeś boga śmierci Jamę! Władco!

Chłodna Chmuro! Królu, który mieszkasz w Paćčil¹² na Zachodzie!

Nie będę mówić o moich nieszczęściach, gdyż ich nie stworzyłeś.

Wszystko, co wycierpiałem, wynikało z natury mego przeznaczenia.

7.

O Panie z Nattijattankudi!

O Przywódco Bogów! O Piękny Panie, który masz na sobie księżyc i węża o pięciu kapturach!

Ja, sługa, oddałem się Tobie, abym cierpiał, czyż nie?

Nawet jeśli mnie nie pragniesz, ja pragnę Ciebie!

Dotarłem do Twych stóp z myślą o wyzwoleniu.

Myślałem, że dopóki starczy mi serca,

Będę dążyć do osiągnięcia raz wyznaczonego celu.

8.

O Panie z Nattijattankudi!

Nie będę niepokoić nikogo poza Tobą.

Nie będę już myśleć o ponownych narodzinach.

Nawet jeśli zdobędę siłę, nigdy nie zaprzestanę oddawać Ci czci!

Nie będę Cię wyśmiewać, nawet jeśli dosiadasz byka!

Nie będę więcej kpić, widząc, że masz w zwyczaju prosić o jałmużnę i ją spożywać!

Nie mogę być w pełni dumny z ludzkiego życia,

Kiedy o nim rozmyślam, z oczu płyną mi łzy.

9.

O Panie z Nattijattankudi, gdzie kraby tańczą

Na polach uprawnych przedzielanych ogrodami!

Widząc, jak oddają Tobie cześć ci, którzy Ci służą,

sam Tobie cześć oddałem, aby opuściły mnie moje złe uczynki.

O Mój Drogi, który dosiadasz byka! Nie znam nikogo oprócz Ciebie!

Choć demony buddyjskie i dżinijskie nurzają się w zapadlinach,

Widziałem, że się bogacą. Nie będę jednak o nich myśleć!

10.

O słudzy! Kiedy śpiewacie o Nim, więzy waszych grzechów zostaną przecięte!

Nawet jeśli nie śpiewacie, to zaśpiewajcie strofy wypowiedziane

przez mieszkańca Aruru, ojca Singadi¹³ z pięknymi kwiatami wpiętymi we włosy,

¹² Miejsowość koło Tirućcirappalli (Tiruccirāppalli), dzisiejsze Tiruwasi (Tiruvāci).

¹³ Teksty hagiograficzne podają, że Singadi (Cińkaṭi) była tylko przybraną córką Sundarara, a jej prawdziwym ojcem miał być Kotpuli (por. przyp. 14).

który nawet na jeden dzień nie zapomina o Panu ze starożytnego
i pięknego Nattijattankudi w kraju władcy dynastii Ćółów,
skąd pochodził Kotpuli¹⁴ okrutny jak szczęki [śmierci],
który pokonał konfederację wrogich królów.

Tewaram 7.32
(Hymn o Śiwie, Pięknym Panu z Przylądka)

1.

Boże! Czy ktoś był przy Tobie,
kiedy wiatr morski z siłą uderzał o brzeg?
Widziałem to, ja niegodny, na własne oczy.
Piękny Panie z Przylądka¹⁵!
Czy byłoby źle, gdybyś zamieszkał gdzie indziej?

2.

Piękny Panie z Przylądka otoczonego gęstymi lasami!
Dlaczego, mój Panie, samotnie tu zamieszkałeś?
Czyżbyś teraz wspomagał morze,
po tym, jak wcześniej pochłonałeś morską truciznę?

3.

Piękny Panie z Przylądka otoczonego gęstymi lasami!
Dlaczego, mój Panie, samotnie tu zamieszkałeś?
Najwyższy Panie, opiewa Cię wielu wyznawców,
a Ty zamieszkałeś na południe od Lasu Wed¹⁶ pełnego wszelkiej radości!

4.

Piękny Panie z Przylądka! To miejsce wybrałeś na swoją świątynię?
Ten las jest olbrzymi. Lęk u Twojej Pani wywołują
liczne dochodzące z dziupli pohukiwania sów i puchaczy.
A ci, którzy tu polują, są bardzo źli i niegodziwi.

¹⁴ Kotpuli (Kōtpuli; ‘Zabójczy Tygrys’) – jeden z najanmarów, tamilskich świętych śiwaickich, który pochodził właśnie z Nattijattankudi.

¹⁵ Przylądek (*kōṭi*; ‘koniec, punkt, granica, przylądek’) – chodzi o Kodi(ja)kkarej (Kōṭi(ya)kkarai, ang. Point Calimere) na południowym krańcu Wybrzeża Koromandelskiego, gdzie brzeg morza zmienia kierunek niemal pod kątem prostym. Miejsce o bardzo niskiej przydatności rolniczej (piaszczyste gleby osadowe) i trudno dostępne ze względu na wydmy, mokradła, wiecznie zielone suche lasy i namorzyny, czasowo wysychające jeziora, laguny i rozlewiska. Dziś Kodi(ja)kkarej otaczają tereny parku narodowego i rezerwatu przyrody o powierzchni prawie 400 km².

¹⁶ Las Wed (Māraikkāṭu) – miasto dzisiaj zwane z sanskryckiego Wedaranjam (Vētāraṇyam; ‘Las Wed’), położone na północ od Kodi(ja)kkarej; ostatnie miasto w drodze na przylądek.

5.

O Ty, którego częścią jest Pani o Wielkich Uczernionych Oczach!
Również rzeka Ganges zamieszkała nigdzie indziej tylko na Twym ciecie.
Czyżbyś wybrał na swoją świątynię przylądek wśród gęstych lasów,
aby być tu razem z Panią Lasu¹⁷ o pięknych bransoletach na rękach?

6.

Mój Panie! Zamieszkałeś tu, mając za towarzyszkę jedynie noc!
Piękny Panie z Przylądka otoczonego przez gaje kalistemonów!
Mając za swoją część Tę o Wzgórku Łonowym Niczym Kaptur Kobry,
zasiadłeś na południe od wielkiego Lasu Wed
pachnącego kwiatami drzew kadamby.

7.

Boże! Mój Panie! Samotnie tu zamieszkałeś?
Piękny Panie z Przylądka otoczonego gęstymi lasami!
O roztańczona rozkoszy! Dźwięczą donośnie bransolety na Twych stopach,
Kiedy bęben i flet wygrywają rytm pieśni.

8.

Dlaczego, mój Panie, samotnie tu zamieszkałeś?
Piękny Panie z Przylądka, który nałożyłeś młody księżyc niczym koronę!
Czy porzuciłeś Arur¹⁸, aby go osłabić?
Czy też z powodu niedostatków Ottrijuru¹⁹?

9.

O Panie, którego Czterolicy [Brahma] z Wysokim [Wisznu] nie byli w stanie poznać!
Nie ma [przyjaznych Ci] ludzi w miejscu, gdzie zbierasz jałmużnę.
Boże! Miłością powodowany wybrałeś na swoją świątynię
to miejsce nad brzegiem morza, gdzie żyją okrutni myśliwi?!

10.

W świecie Śiwy, w cudownym mieście zamieszkają
znawcy wypowiedzianych przez mieszkańca Aruru tych dziesięciu strof
O Pięknym Panu z Przylądka otoczonego gęstymi lasami,
na południe od Lasu Wed i wielu innych miast na Ziemi.

Z j. tamilskiego przełożył
Jacek Woźniak

¹⁷ Pani Lasu (Kātukāl) – postać bliżej nieokreślona, choć najprawdopodobniej chodzi o miejscową boginię kultu niearyjskiego. Jak się niekiedy twierdzi, kult Śiwy – zwłaszcza w wymiarze mitologicznym – rozpowszechniał się w Tamilnadu głównie za sprawą jego małżeństw aranżowanych z miejscowymi boginiami, dzięki czemu łatwiej uznawano go za boga bliskiego drawidyjskojęzycznej ludności Południa Indii.

¹⁸ Obecność Śiwy powoduje rozwój gospodarczy i bogactwo miasta, o czym świadczy jego nazwa (por. przyp. 6). Opuszczenie Aruru przez boga będzie równoznaczne z upadkiem miasta.

¹⁹ Poeta odnosi się do etymologii związanej z rzeczownikiem ‘zastaw’ (por. przyp. 7), sugerując, że Śiwa mógł uznać, iż miastu czegoś brakuje i postanowił się zatem przenieść tam z bogatego Aruru, aby również Ottrijur mógł prosperować dzięki jego obecności.

MACIEJ KLIMIUK
Uniwersytet w Heidelbergu

JAKUB SŁAWEK, *ARABSKIE I POLSKIE
SŁOWNICTWO DYPLMATYCZNE I POLITYCZNE,
WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO,
KATOWICE 2016, WYDANIE I, 124 STRONY*

Kiedy spojrzymy na podtytuł arabski omawianej publikacji – *Mu'ğam būlandī-'arabī li-l-muṣṭalahāt ad-diblūmāsiyya wa-ās-siyāsiyya* (*Słownik polsko-arabski terminów dyplomatycznych i politycznych*), możemy odnieść wrażenie, że nie do końca jest jasne, z jaką pracą mamy do czynienia. We wstępie (s. 5–6) pisze o tym sam autor, który poniekąd uzasadnia podjęte w książce zagadnienia. Notabene sam nazywa książkę „słownikiem” (neologizm będący kontaminacją wyrazów ‘słownik’ i ‘leksykon’).

Słownictwo oraz materiały wykorzystane w książce bazują na autentycznych dokumentach, listach czy notach powstałych w ambasadach polskich w krajach arabskich. Autentyczność tych tekstów jest niewątpliwie dużą zaletą pracy, gdyż w większości opracowań do nauki języków obcych różne rodzaje dokumentów są preparowane na potrzeby danej książki. Wynika to z faktu, że niewielu autorów ma dostęp do tego typu materiałów. Jakub Sławek miał jednak ułatwione zadanie, gdyż był dyplomatą i rezydował w placówkach w krajach arabskich. Do jego głównych zainteresowań należy współczesny polityczny i dyplomatyczny język arabski, chociaż dał się poznać polskiej arabistyce przede wszystkim z wcześniejszych artykułów poświęconych współczesnemu Jemenowi, jemeńskiej plemienności¹ oraz książki na ten temat², której podstawą była rozprawa doktorska obroniona w 2008 roku na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

Recenzowana tutaj praca składa się zasadniczo z dwóch części i muszę zaznaczyć, że przy lepszej redakcji tekstu można było je wydzielić, np. przenosząc pewien materiał z jednej do drugiej. Pierwsza część zawiera omówienie, komentarz oraz zbiór korespondencji dyplomatycznej czy dokumentów napisanych w ambasadach w krajach arabskich. Nie są to jedynie teksty w języku arabskim wraz z (wybiórczym) tłumaczeniem na język polski, gdyż niektóre z nich zostały także opatrzone uwagami i objaśnieniami, które są cenne przede wszystkim dla osób niezaznajomionych z realiami pracy w dyplomacji. I tak, w nazywanej przeze mnie części pierwszej odnajdziemy: noty dyplomatyczne – werbalne, okólne, osobiste (s. 7–25), inne przykłady not osobistych – depesze z pokładu samolotu, depesze gratulacyjne (s. 27–31), tytułowanie najwyższych przedstawicieli państw (s. 33–34), zaproszenia (s. 35–39), oświadczenia (s. 41–47), dementi (s. 49–50), kondolencje (s. 51–55), przemówienia – zwroty o charakterze kurtuazyjnym, zwroty dyplomatyczno-polityczne, przysięga składana przy objęciu stanowiska (s. 57–64), umowy, dekrety, rezolucje i zarządzenia (s. 65–70), dokumenty stanu cywilnego (s. 71–73), terminologia prawnicza – dokumenty charakterystyczne dla prawa muzułmańskiego (s. 75–80), terroryzm i bezpieczeństwo (s. 81–89), zwroty medialne i prasowe (s. 91–98). Jak widać, zakres pracy jest bardzo szeroki i nawet patrząc pobieżnie na przytoczone przeze mnie kwestie można zauważyć,

¹ Jakub Sławek, *Miejsce i charakter zajdyzmu we współczesnym Jemenie*, „Bliski Wschód” 2006, 3, s. 82–90; Jakub Sławek, *Jemen. Budowanie przyszłości przez dialog*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2013, 10: 3, s. 237–252.

² Jakub Sławek, *Jemen – świat wartości plemiennych*, Ibidem, Łódź 2011.

że w części pierwszej wyraźne są dwa rodzaje poruszanych zagadnień – teksty dyplomatyczne oraz terminologia polityczno-prawna. Z tekstów powycinane zostały niektóre informacje, takie jak nazwy krajów, imiona ambasadorów, godziny spotkań itd., co czasem wyjątkowo utrudnia ich lekturę, gdyż nie zawsze z łatwością można uchwycić ich kontekst. Czuje się także pewien niedosyt w wyborze tekstów dyplomatycznych i niedokładne opracowanie stałych zwrotów stosowanych w tego typu piśmiennictwa.

Wyróżniona przeze mnie część druga to polsko-arabski *Słowniczek podstawowych tytułów dyplomatycznych i politycznych* (s. 99–112), *Nazwy własne niektórych państw arabskich i muzułmańskich oraz ich stolice* (s. 112–114), *Nazwy niektórych krain geograficznych* (s. 112), *Nazwy własne niektórych organizacji arabskich i islamskich* (s. 115–116), a także trzy plakaty wraz z ich tłumaczeniem na język polski (s. 116–119). Nie do końca rozumiem, czym autor kierował się przy wyborze słownictwa i nazewnictwa umieszczonego w tej części pracy. Po pierwsze w *Słowniczku...* znajduje się szereg nie tylko „tytułów” dyplomatycznych i politycznych, ale przede wszystkim słownictwo stosowane w mediach arabskich. Zdecydowanie lepszym pomysłem byłby dwujęzyczny, niewielki słownik, zawierający także specjalistyczną leksykę zawartą w całej książce. Moje zdziwienie budzi dobór nazw krajów arabskich czy muzułmańskich. Czym jest spowodowany brak chociażby Libii i Trypolisu na liście „niektórych” krajów i stolic? Tym bardziej zaskoczył mnie wybór „niektórych”, a mianowicie sześciu, nazw geograficznych. Przypuszczam, że autor mógł uznać właśnie te nazwy za najciekawsze i być może nieznane chociażby studentom arabistyki. Wiem z doświadczenia, że arabskie nazwy rejonów, takich jak Strefa Gazy, Zachodni Brzeg czy Mezopotamia, były i są jednymi z częściej wykorzystywanych na lektoratach języka arabskiego, właśnie ze względu na brak jakichkolwiek skojarzeń z nazwami geograficznymi funkcjonującymi w innych językach. Podobne zastrzeżenia mam w stosunku do selekcji „niektórych” nazw własnych organizacji arabskich i islamskich. Autor podaje ich jedynie dziewięć i wybór ten nie jest do końca jasny.

Przejdę teraz do omówienia wybranych potknięć, na które natrafiłem podczas lektury recenzowanej książki³. W wypadku tego typu publikacji, pełniących zarazem rolę słownika, jak i podręcznika, należy zwrócić szczególną uwagę podczas redakcji tekstu na możliwie całkowite wyeliminowanie pomyłek w zapisie arabskim. A tych niestety autor i redakcja nie uniknęli, przez co zdarzyło mi się głowić tak nad gramatyką, jak i zastosowaną leksyką, zadając sobie raz po raz pytanie, czy aby nie jest to kolejny błąd. Scharakteryzuję teraz pokrótce dostrzeżone typy błędów.

- a. Jednym z szerzących się błędów wśród osób piszących w języku arabskim, jest zapis spółnika *wa-* ‘i’, który według zasad ortografii arabskiej musi być dołączony do następującego po nim wyrazu, tak samo jak spółnik *fa-* czy przyimek *bi-*. Znaczy to tyle, że chociaż litera *wāw* nie łączy się z następującą po niej literą, to po spółniku *wa-* nigdy nie umieszczamy spacji. Zdarza się, że błędnie zapisany spółnik *wa-* pozostaje na końcu liniiki tekstu.
- b. Zapis przecinków w całej pracy jest niepoprawny, co może wynikać z niezastosowania w komputerze funkcji dla języków z zapisem od prawej do lewej, a wyłącznie wyrównywanie tekstu do prawej strony. Przecinek arabski ma postać ‘،’, a nie ‘,’.
- c. Jednym z nagminnych błędów – nie tylko w tej książce – jest brak zapisu *hamzy* nad/pod początkowym *alifem* w wypadku, gdy powinna się tam znajdować według zasad ortografii arabskiej. Jeśli już decydujemy się na nienotowanie *hamzy* nad/pod początkowym *alifem*, powinniśmy to zaznaczyć chociażby we wstępie, a następnie robić to konsekwentnie. Niestety w omawianej pracy brak jest konsekwencji przy notacji *hamzy*, a w niektórych wypadkach można mówić o błędach ortograficznych (np. w imionach odczasownikowych IV tematu czasownikowego *hamza* musi być zawsze zapisywana pod *alifem*, a nie jest). Czasami *hamza* pojawia się tam, gdzie nie powinna, np. w VII, VIII, IX i X temacie czasownikowym w czasie przeszłym oraz imionach odczasownikowych.
- d. Autor niestety nie uniknął licznych literówek, przez co czasem trudno domyślić się, o jaki wyraz może chodzić. Przytoczę kilka przykładów, choć nie zawsze wiem, jak powinienem zapisać błędną formę w transkrypcji: j. *hāḡiyya* pow.b. *hāriḡiyya* (s. 12), j. *al-ḡumhūbiyya* pow.b. *al-ḡumhūriyya* (s. 13), j. *aš-šaḡīṭ* pow.b. *aš-šaḡīq* (s. 27), j. *al-‘aẓi* pow.b. *at-ta‘aẓi* (s. 55), j. *ha* pow.b. *huwa* (s. 77), j. *muẓāhārāt* pow.b. *muẓāharāt* (s. 97), j. *mawḏū* pow.b.

³ Wszystkie pomyłki odnalezione w książce są dostępne u autora recenzji.

- mawdū* (s. 98), j. *saḥṣ* pow.b. *ṣaḥṣ* (s. 108), j. *istitqrār* pow.b. *istitqrār* (s. 110), j. *al-Manāmā* pow.b. *al-Manāma* (s. 112), j. *Nawāqṣuṭ* pow.b. *Nawākṣūṭ* (s. 113), j. *al-irāniyya* pow.b. *al-irāniyya* (s. 114).
- e. W książce pojawiają się także błędy gramatyczne, np. błędny przypadek: j. *ḡayr wafiyyan* pow.b. *ḡayr wafiyyin* (s. 49), j. *muḡarrad wa'dan bāṭilan* pow.b. *muḡarrad wa'din bāṭilin* (s. 92), niepoprawne użycie rodzajnika: j. *al-istilām* pow.b. *istilām* (s. 76); j. *dawla islāmiyya* pow.b. *ad-dawla āl-islāmiyya* (s. 82); j. *li-difā* pow.b. *li-d-difā* (s. 94), dodatkowe i zbędne wyrazy: j. *yamurru tamurru 'abra* pow.b. *yamurru 'abra* (s. 97), czy błędny przyimek: j. *li-n-niẓām* pow.b. *bi-ān-niẓām* (s. 97).
- f. Warto także wspomnieć, że kilkakrotnie pojawia się brak spacji między wyrazami (s. 18, 20, 41, 52), arabskie daty są często zapisywane odwrotnie (s. 10, 15, 17), czy podawane są w tłumaczeniu na język polski informacje, które nie są zawarte w tekście arabskim, np. „[...] dziesiątej trzydzieści [...] mając na uwadze, iż [...]” (s. 11, podobnie jest na kolejnych stronach).
- g. Transkrypcja jest niejednolita i często niepoprawna, np. gazeta saudyjska występuje pod następującymi nazwami: Al-Jazeera (s. 29, 86–87), Al-Jazeera (s. 43–44, 46, 67), Al-Jazirah (s. 63), Al Jazeera (s. 68), a jej poprawny zapis w transkrypcji polskiej to „Al-Dżazira” a w naukowej „Al-Ġazīra”. Autor stosuje różne systemy transkrypcyjne, choć częściej pojawia się zapis w polskiej transkrypcji uproszczonej, w związku z tym proponowałbym pozostanie przy tym systemie: Al-Ka'ida, a nie Al-Kaida (s. 81), džihad, a nie jihād (s. 85), Abu Zabi, a nie Abu Dhabi (s. 112); Su'ud al-Fajsal, a nie Saud al-Fajsal (s. 116), Mukrin Ibn Abd al-Aziz Al Su'ud, a nie Muqrin bin Abdulaziz Al Saud (s. 116, 118), Salman Ibn Abd al-Aziz Al Su'ud, a nie Salman bin Abdulaziz Al Saud (s. 118), Muhammad Ibn Najif Ibn Abd al-Aziz Al Su'ud, a nie Mohammed bin Nayef bin Abdulaziz Al Saud (s. 118), Al-Masalich, a nie Al-Masalikh (s. 118), Al-Kurajat, a nie Al-Qurayat (s. 118), *baja*, a nie *bay'a* (s. 118).
- Mimo licznych niedopatrzeń, literówek czy błędów, uważam, że praca Jakuba Sławka jest istotna i pionierska na polskim rynku wydawniczym, a przytoczone przeoczenia wynikają zapewne z niedoskonałej redakcji książki. Moje uwagi są przede wszystkim wynikiem niemiłego zaskoczenia, tak mojego, jak i moich studentów. Kiedy sięgnęliśmy podczas zajęć po teksty z recenzowanej książki, skupiliśmy się na rozszyfrowywaniu niektórych wyrazów, poprawianiu błędów czy wynajdowaniu literówek, które dla nierodzimych użytkowników języka nie zawsze są tak oczywiste. Mam jednak nadzieję, że jeśli książka ukaże się ponownie, zostanie poprawiona i uzupełniona.

MATEUSZ M. KŁAGISZ
Uniwersytet Jagielloński

MATTHIAS WEINREICH, "WE ARE HERE TO STAY."
PASHTUN MIGRANTS IN THE NORTHERN AREAS OF PAKISTAN,
ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN BAND 285,
KLAUS SCHWARTZ VERLAG, BERLIN 2009 (WYDANIE I),
2010 (WYDANIE II), 120 STRON

Pasztuni, zwani na subkontynencie indyjskim także Pathanami, tworzą niemal czterdziestomilionową społeczność zamieszkującą obie strony granicy afgańsko-pakistańskiej, tj. Linii Duranda wytyczonej w 1893 r. między ówczesnym Emiratem Afganistanu a posiadłościami brytyjskimi w Indiach. Ich strukturę społeczną uważa się za modelowy przykład organizacji segmentarnej (*segmentary lineage organisation*), w którym rodziny, rody, klany, plemiona i konfederacje plemienne tworzą piramidę z ojcem-założycielem w postaci legendarnego Qajsa Abdurraszida na szczycie. Zdaniem Willema Vogelsanga (*The Ethnogenesis of the Pashtuns*, w: W. Ball i L. Harrow (red.), *Cairo to Kabul. Afghan and Islamic Studies Presented to Ralph Pinder-Wilson*, Melisende, London 2002, s. 228) tak utrwalony obraz Pasztunów pozostaje mocno uproszczony, ponieważ sugeruje niezmiennosc tamtejszych relacji społecznych, w sytuacji gdy podlegają one nieustannym negocjacjom. Z drugiej strony, każdy Pasztun zna dobrze swoje miejsce w/w strukturze i dlatego taki model może służyć pomocą przy opisywaniu m.in. pasztuńskiego *Weltanschauung*, co wykazała w swoim studium Jolanta Sierakowska-Dyndo (*Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków*, wyd. I: Dialog, Warszawa 1998 / wyd. II: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007).

To, w jaki sposób Pasztunowie postrzegają samych siebie wiąże się właśnie z modelem społecznym, który reprezentują. Ponieważ nie jest on niezmienny, lecz podlega ciągłym negocjacjom, koncepcja *pasztuńskości* także pozostaje re-definiowanym na nowo konstruktom kulturowym adaptowanym przez pewne grupy na własne potrzeby, przez inne zaś, na skutek różnych procesów historyczno-politycznych, porzucanym. Intensyfikacji procesów integracyjnych w obrębie plemion pasztuńskich w XV i XVI w. przysłużyły się zmiany geopolityczne w regionie, w wyniku których ziemie tworzące współczesne państwo afgańskie znalazły się na pograniczu Iranu Safawidów, Indii Wielkich Mogołów i Azji Środkowej Szejbaniidów. Zwiększenie presji zewnętrznej, poszerzenie stratyfikacji społecznej, intensyfikacja wewnątrz-plemiennych relacji, czy, w obliczu zewnętrznego zagrożenia, ugruntowanie wyobrażeń o samych sobie stworzyły podstawy pod przyszły wzorzec *pasztuńskości*, który doczekał się w XX w. re-definicji m.in. na fali zmian społeczno-politycznych wywołanych powstanie niepodległego państwa indyjskich muzułmanów, tj. Pakistanu w 1947 r.

Zważywszy, że na terenach współcześnie paszto-języcznych natrafiamy na enklawy zamieszkane przez użytkowników innych języków irańskich (a także indyjskich czy drawidyjskich), możemy mówić o procesie pasztunizacji (włączania w obręb społeczności Pasztunów) lub co najmniej pasztuizacji (narzucania języka paszto jako ojczystego) trwającym co najmniej od kilku stuleci. Język zdaje się tu być jednym z elementowych podstawowych konstruktów *pasztuńskości*, choć, jak zaznacza Jadwiga Pstrusińska (*About the Semantic Value of Ethnonym Pashtun*, w: L. Bednarczuk, A. Czapkiewicz (red.), *Studia Indo-Iranica*, Polska Akademia Nauk, Wrocław 1983, s. 93), nie jest to czynnik najważniejszy.

W kontekście tego, o czym napisano powyżej, niewielka książka Matthiasa Weinreicha, będąc opracowaniem materiału pozyskanego w trakcie badań terenowych prowadzonych w latach 1993–1997 i finansowanych przez *Deutsche Forschungsgemeinschaft* w ramach niemiecko-pakistańskiego projektu Culture Area Karakorum, stanowi ważne rozwinięcie tych, wciąż słabo opisanych, problemów.

Po pierwsze, porusza kwestie pasztuńskiej tożsamości oraz mechanizmów jej budowania czy może raczej obrony w nowym środowisku społeczno-przyrodniczym jakim jest Północny Pakistan. O tym, że problem ten wciąż wymaga badań niech świadczy to, że jedno z ważniejszych

opracować tematu, *The Pathans: 500 B.C.–A.D. 1957* autorstwa Olafa Caroe (MacMillan & Co. LTD London 1958), nie obejmuje współczesności.

Po drugie, i to jest główny przedmiot zainteresowań Matthiasa Weinreicha z racji jego filologicznego wykształcenia, porusza ona mocno zaniedbany problem zróżnicowania językowego w regionie północnego Pakistanu. Zagadnienia socjo-lingwistyczne stanowią ważną część zainteresowań badawczych autora, który opublikował do tej pory także: *Language Shift in Northern Pakistan: The Case of Domaaki and Pashto* ("Iran and the Caucasus" nr 14, 2010, s. 43–56) oraz *Not only in the Caucasus: Ethno-linguistic Diversity on the Roof of the World* w: V. Arakelova, U. Bläsing, M. Weinreich (red.), *Studies on Iran and the Caucasus, Festschrift presented to Prof. Dr. Garnik S. Asatryan on the Occasion of his 60th Birthday*, Brill, Leiden 2015, s. 455–472).

W tej niedużej, bo liczącej 120 stron książce, Matthias Weinreich, absolwent leningradzkiej iranistyki (rocznik 1988), podjął się trudnego zadania stworzenia takich narzędzi analitycznych, które pozwoliłyby opisywać funkcjonalność języka paszto w nowym dla niego środowisku społeczno-przyrodniczym jakim jest północny Pakistan. Równocześnie, szereg opracowanych przez niego narzędzi można z powodzeniem zastosować w procesie analizy (re-)konstruowania pasztuńskiej tożsamości w regionie. Część swoich wyników opublikował już wcześniej, w dwóch artykułach: *Die Pashto Sprecher des Karakorum. Zur Migrationsgeschichte einer ethno-linguistischen Minderheit* ("Iran and the Caucasus" nr 5, 2001, s. 285–302) oraz *Pashto im Karakorum. Zur Sprachsituation und Sprache einer ethno-linguistischen Minderheit* ("Iran and the Caucasus" nr 9(2), 2005, s. 301–330). Książka *"We Are Here to Stay." Pashtun Migrants in the Northern Areas of Pakistan* wydana nakładem Klaus Schwartz Verlag w Berlinie w 2009 r. (w 2010 r. ukazało się wydanie II poprawione) stanowi zatem podsumowanie badań i równocześnie wstęp do dysertacji doktorskiej *Migracja i język. Puszuny w pakistanskim wysokogor'je* obronionej na Erywańskim Uniwersytecie Państwowym w 2014 r. Choć od publikacji książki minęło już kilka lat, to do tej pory nie ukazała się żadna inna praca, która poszerzałaby lub rewidowałaby wyniki badań Weinreicha, głównie dlatego, że większość współcześnie wydawanych pozycji porusza, co zrozumiałe, przede wszystkim zagadnienia politologiczne, np. A. Siddique, *The Pashtun Question. The Unresolved Key to the Future of Pakistan and Afghanistan* (Hurst & Company, London 2014).

Monografia Weinreicha składa się z sześciu części. Pierwsza to przedmowa (*Preface*), w której autor nakreśla cele i metody badawcze, ale nie definiuje kluczowych dla swoich rozważań pojęć jak np. bilingwizm. Jest to ważne, ponieważ, jak podkreśla z kolei w swojej recenzji Mikhail Pelevin ("Iran and the Caucasus", nr 13, 2009, s. 222–223), powinniśmy rozważać sytuację językową pasztuńskich migrantów nie w kategoriach bilingwizmu a diglosji (albo nawet poliglosji) – wykorzystanie poszczególnych etnolektów zależy od ich społecznej funkcjonalności, co sprawia, że znajomość niektórych z nich może zostać zredukowana do niezbędnego minimum.

Część druga – wprowadzenie (*Part 1. Introduction*), omawia kwestie geograficzne i socjo-lingwistyczne w północnym Pakistanie na przestrzeni ostatnich stu lat. Autor wyraźnie rozgranicza dwa typy pasztuńskiej migracji – sezonową, której przedstawiciele traktują ten rejon jako *dera* 'tymczasowe miejsce zamieszkiwania', oraz stałą, której przedstawiciele osiedli tu na stałe budując *kor* 'dom' (s. 18).

Część trzecia – historie migrantów (*Part 2. The Migrants' Story*), to najdłuższa część studium przypadku. Rozmówcy Matthiasa Weinreicha to handlarze, szewcy, posługacze, chłopci czy tragarze. Łączy ich to, że oni sami, bądź też ich ojcowie lub dziadowie przybyli w rejon Karakorum w różnych momentach XX w. Ich opowieści dają wgląd w życie małych pasztuńskich społeczności rozrzuconych pośród dominującej ludności szina-, chowari-, balti- czy buruszasko-języcznej. Pozwalają także uchwycić mechanizmy ochrony tożsamości. Matthias Weinreich zdecydował się zrezygnować z nagrywania swoich rozmówców, by nie wprowadzać sztucznej atmosfery wywiadu i uzyskać szersze odpowiedzi. Spisywane z pamięci rozmowy są więc pewnego rodzaju sztucznymi tworem, które noszą w sobie piętno syntezy dokonanej nie tylko przez respondentą, lecz i przez badacza. Autor ma pełną świadomość ograniczeń wynikających z takich metody pracy, nie można jednak nie przychylić się do jego argumentów, że ograniczenia czasowe nie pozwalają niekiedy na stworzenie przyjaznej atmosfery niezbędnej do przeprowadzenia *stricte* naukowych wywiadów. Mimo tych ograniczeń udało mu się z powodzeniem odtworzyć ogólny obraz migracji Pasztunów do rejonu współczesnego północnego Pakistanu w perspektywie ok. stu lat, tj. od okresu dominacji brytyjskiej po współczesność. Fakt, że oparł się przede wszystkim na

źródłach mówionych – wspomnieniach z dzieciństwa i codziennych historiach – nadaje całości szczególnej wartości, także emocjonalnej, może jednak, jak sam autor podkreśla (s. 10), stanowić równocześnie zarzut stronnictwa wywodu. Zaskoczeniem może być zupełny brak respondentów kobiet. Biorąc jednak pod uwagę uwarunkowania kulturowe, Matthias Weinreich nie mógł przeprowadzić stosownych badań pośród Pasztunek. Jak pisze, część poświęcona ich perspektywie i ocenie poszczególnych zagadnień pozostaje odłożona na przyszłość i może być przedmiotem analizy wyłącznie badaczek (s. 11).

Część czwartą – poświęconą kwestiom lingwistycznym (*Part 3. Pashto, Urdu and the others*), oraz piątą (*Part 4. To be Continued?*) można rozpatrywać w ramach pasztuńskiego przysłowia *Pasztun haga na-daj czy paszto laji lekin haga czy paszto lari* – ‘Pasztunem nie jest ten, kto mówi w paszto, ale ten, kto paszto (tj. *pasztuńskość*) posiada’. Zdaniem Willema Vogelsanga to przełożenie jeden do jednego, tj. paszto – *pasztuńskość*, jest dość późnym konstruktom socjo-kulturowym, który nie bierze poprawki na wciąż trwający proces paszto- i pasztunizacji. Jakaś społeczność może przyjąć paszto jako własny język, ale to nie znaczy, że ich zmarli przodkowie staną się nagle użytkownikami paszto i *vice versa*. Niektórzy użytkownicy paszto mogli i zaadaptowali jako język ojczysty inny język, np. perski. Taki proces właściwie trwa cały czas, zwłaszcza na zachodzie i południowym-zachodzie Afganistanu, gdzie wiele plemion pasztuńskich z konfederacji Durranich zaadaptowało perski jako język codziennej komunikacji i gdzie różne grupy Ajmaków, przyjmując paszto, zaczynają postrzegać siebie w kategoriach ‘bycia Pasztunami’. Zresztą, sam Matthias Weinreich przeprowadził wywiady z użytkownikami języka paszto, których przodkowie pochodzili z grup nie-pasztuńskich. Mowa tu o potomkach Paraczów (s. 26, 33, 47-48) mówiących dziś jeszcze częściowo własnym językiem, którzy na skutek ekspansji Pasztunów stali się częścią ich modelu społecznego, zyskując status klientów w systemie *hamsaja*. Jest to o tyle ciekawe, że, jak zapytuje sam autor: “Czy możemy spodziewać się w przyszłości odsunięcia języka paszto na dalszy plan?”. W czasie, gdy prowadził on swoje badania, często spotykał się z sytuacją, kiedy młodszy Pasztuni, urodzeni i wychowani już na północy Pakistanu, posługiwali się swobodniej językiem lokalnym jaki i oficjalnym urdu, wykazując szerszą i głębszą socjalizację ze środowiskiem lokalnym. Zaś ci migranci, którzy zajmowali się uprawą ziemi i byli mocniej przywiązani do jednego miejsca niż np. przemieszczający się wciąż handlarze, postrzegali paszto jako „ostatnią barierę na drodze do pełnej integracji” (s. 100). Wynika to po części ze statusu jakim język paszto cieszy się w obrębie kulturowo konstruowanego pojęcia *pasztuńskości*. Można jednak pokusić się o polemikę z autorem, przypominając przywołane wyżej przysłowie oraz ludową definicję etnonimu Pasztun – ‘p’ to *pat* ‘godność’, ‘sz’ to *szagalaj* ‘szanowny, szanowany, zasługujący na szacunek’, ‘t’ to *turjalaj* ‘odważny, waleczny’, ‘u’ to *ljaz* ‘dumny’ i wreszcie ‘n’ to *nangjalaj* ‘odważny, heroiczny, honorowy’ – zatem żaden element etnonimu nie odnosi się do języka.

Część szósta – dodatek (*Annex*), zawiera bibliografię (47 pozycji, s. 115–118), tabelę z danymi statystycznymi pokazującymi procentowy udział ludności paszto-języcznej w regionie (s. 119) oraz mapę regionu (s. 120).

Autor porusza w swej monografii ciekawy problem tożsamości w szeroko rozumianym świecie irańskim. Omawia także kwestię budowania owej tożsamości i roli języka w tym procesie. Z pewnością książka nie wyczerpuje tematu i życzyć by sobie należało, aby autor zrewidował swoje tezy, wracając do Pakistanu i podejmując ponownie badania terenowe. Być może perspektywa kilkunastu lat, które upłynęły od czasu przeprowadzenia analizowanych w książce wywiadów, pozwoliłaby na świeże spojrzenie i nowe opracowanie poszczególnych zjawisk społecznych, kulturowych i językowych.

Dodatkowym walorem publikacji są zdjęcia autorstwa Silvii Delogu.

Z RUCHU NAUKOWEGO NA POLU ORIENTALISTYKI

WYJAZDY ZAGRANICZNE POLSKICH ORIENTALISTÓW

Dr Sylwia Surdykowska (Zakład Iranistyki WO UW) w dn. 17–18.01.2017 r. wygłosiła referat pt. *Iranian Studies in Poland* podczas międzynarodowej konferencji „The Symposium of Head of Persian Language and Iranology Departments in Overseas Universities and Academic Institutes” na Uniwersytecie Allameh Tabataba’i w Teheranie.

*

W dn. 17–18.02.2017 r. w Lakhnau (Uttar Pradeś, Indie) odbyła się Pierwsza Międzynarodowa Konferencja „The Cultures of New India”, poświęcona wizerunkowi „nowych Indii” w literaturze i społeczeństwie. Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ reprezentowała dr Kamila Junik-Luniewska (Zakład Azji Południowej), która wystąpiła z referatem zatytułowanym *Towards the Visual: Exploring the Genres of Story Telling*. Wystąpienie zostało uznane za najlepszy referat konferencji.

*

Do 20.02.2017 r. dr Ewa Kamińska (Sekcja Polityki, Kultury i Języka Japonii IBiDW UJ) przebywała w Tokio jako *guest researcher* Tōkyō Gakugei University. W dn. 14.02.2017 r. wzięła udział w konferencji pt. „Knowledge and Arts on the Move: Transformation of the Self-Aware Image through East-West Encounters” na Tohoku University, Sendai, gdzie przedstawiła referat pt. *Globalisation of the Japanese Tea Bowl (chawan) – Is It Possible?*

*

W dn. 20–23.02.2017 r. delegacja Uniwersytetu Jagiellońskiego pod przewodnictwem Pełnomocnika Rektora UJ ds. Internacjonalizacji, Dyrektora IBiDW UJ, prof. dr hab. Adama Jelonka, złożyła wizytę na trzech uczelniach: Université Moulay, na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Muhammada V w Rabacie oraz na Université de Nouakchott w Mauretanii. Dwa miesiące później, w dn. 25–27.04.2017 r. delegacja odwiedziła następujące uczelnie: Southern University of Science and Technology w Shenzhen, Hong Kong University of Science and Technology, Hong Kong University oraz Hong Kong Polytechnic University (PolyU). Kolejne wizyty odbyły się w dn. 15–16.05.2017 r. na Caucasus International University i Ilia State University w Gruzji. Między 30.05 a 2.06.2017 r. delegacja odwiedziła także Hankuk University of Foreign Studies, Korea University, a także odbyła wizytę na Busan University of Foreign Studies oraz na Keimyung University.

*

W dn. 2–4.03.2017 r. dr Adina Zemanek (Zakład Chin IBiDW UJ) uczestniczyła w konferencji „European Association of Taiwan Studies Translating Taiwan: 1947–1987–2017”. Podczas obrad konferencji zorganizowanej przez EATS i Uniwersytet Ca’Foscari w Wenecji wygłosiła referat pt. *Taiwan as a Subject in History: Translation and Retranslation in Contemporary Postcards*.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego WO UW) w dn. 3–5.03.2017 r. wzięła udział z posterem w konferencji „Migration, Flucht, Vertreibung” w Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart w Niemczech.

*

Dr Marzena Godzińska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) w dn. 3–10.03.2017 r. wygłosiła wykład pt. *The Polish Tatars – History, Identity, Traditions* dla studentów II i III roku Bashkir Filology Faculty, M. Aknullah Bashkir State Pedagogical University.

*

W dn. 22.03.2017 r. odbyła się konferencja pt. „Kobieta i kobiecość w sztuce i kulturze Japonii” zorganizowana przez Muzeum Narodowe w Krakowie, podczas której dr Ewa Kamińska (SPKiJJ IBiDW UJ) przedstawiła referat pt. *O sztuce elegancji: wizerunek kobiety w Japonii okresu Edo*.

*

Dr hab. Shoshana Ronen, prof. UW (Zakład Hebraistyki WO UW) w dn. 22–26.03.2017 r. wzięła udział w międzynarodowej konferencji „Popes on the Rise! Mobilization, Media, and Political Power of the Modern Papacy” zorganizowanej przez Centrum für Religion und Moderne, Westfälische Wilhelms-Universität Münster i Römisches Institut der Görres-Gesellschaft w Campo Santo Teutonico w Rzymie. Prof. Ronen wygłosiła referat pt. *Jewish Perspective on the Modern Papacy*.

*

W dn. 27–29.03.17 dr hab. Agata Bareja-Starzyńska i mgr Byambaa Ragchaa uczestniczyły w „International Conference on Women and Buddhism: Perspectives On Gender, Culture and Empowerment” zorganizowanej przez Indira Gandhi National Centre For The Arts w New Delhi z referatem pt. *Buddhism in Mongolia and the Cult of Tara i Works Devoted to the Cult of the Goddess Tara by Mongolian Buddhists in the Tibetan Language*.

*

Dr Magdalena Lewicka (Pracownia Języka i Kultury Arabskiej UMK) wygłosiła referat *Melika's nuka. Identification – Classification – Description*, podczas „4th International Conference on Arabic Studies & Islamic Civilization 2017” zorganizowanej w dn. 27–28.03.2017 r. w Kuala Lumpur.

*

Dr Marcin Grodzki (Katedra Arabistyki i Islamistyki WO UW) wziął udział w międzynarodowej konferencji naukowej „The Quran and Catholic Theology”, zorganizowanej na University of Notre Dame, Indiana w Stanach Zjednoczonych w dn. 30.03.2017 r. i wygłosił referat pt. *Modern Qur'anic Scholarship and the Christian-Muslim Dialogue*.

*

W dniach 31.03–10.04.2017 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) przebywała w Tokio w ramach grantu NCN (GR-5206) jako *visiting scholar* w Graduate School of Humanities and Sociology na Uniwersytecie Tokijskim, gdzie prowadziła badania nad historią stosunków polsko-japońskich po II wojnie światowej. Odbyła rozmowy i konsultacje z historykami, dyplomatami, misjonarzami oraz tłumaczką swojej książki na język japoński.

*

W dn. 3–4.04.2017 r. prof. dr hab. Paulina Lewicka (KAIi WO UW) uczestniczyła w konferencji „Medicine, Environment and Health in the Eastern Mediterranean World 1400–1750” w Christ's College, University of Cambridge. Wygłosiła referat zatytułowany *Food as a Therapeutic. Aspects of Medical Culture in Egypt of the Late Mamluk and the Early Ottoman Period (14th–17th centuries)*.

*

W dn. 3–8.04.2017 r. w ramach wymiany programu Erasmus dr Filip A. Jakubowski (Zakład Arabistyki i Islamistyki KSA WN UAM) prowadził zajęcia ze studentami na Universidad de Granada (Hiszpania).

*

Dr hab. Agata Bareja-Starzyńska wzięła udział w międzynarodowej konferencji „Tribute to Elliot Sperling” zorganizowanej przez Indiana University, Bloomington, w dn. 8.04.17 z referatem pt. *Elliot Sperling in Poland*.

*

W dn. 10.04.17 dr hab. Agata Bareja-Starzyńska wygłosiła wykład pt. „Biography of the First Khalkha Jetsundampa” w Indiana University, Bloomington.

*

W dn. 10.04.2017 r. dr Adina Zemanek (ZCh IBiDW UJ) wygłosiła na wydziale Dyplomacji i Stosunków Międzynarodowych Tamkang University wykład otwarty pt. *(National) History in Contemporary Taiwanese Popular Culture*. W dn. 05.06.2017 r. wystąpiła z wykładem otwartym zatytułowanym *Nation Branding in Taiwan. A Grassroots Perspective* w Instytucie Socjologii Akademii Sinica w Taipei.

*

Mgr Urszula Pytkowska-Jakimczyk (ZI WO UW) uczestniczyła w „The Biennial Graduate Conference on Iranian Studies” zorganizowanej na University of Cambridge and Pembroke College, gdzie w dn. 11–12.04.2017 r. wygłosiła referat pt. *The Red Spider – The Soviet Clandestine Network in Early 1950's Iran*.

*

Podczas IV Międzynarodowego Sympozjum Badań Świata Tureckiego („Uluslararası Türk Dünyası Arastırmaları Sempozyumu”) odbywającego się w dn. 26–28.04.2017 r. w Niğde, w Turcji dr Kamila Barbara Stanek (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat pt. *Türk ve Leh Atasözlerinde Zenginlik Kavramı* („Koncepcja bogactwa w przysłowiaach tureckich i polskich”). Z kolei podczas międzynarodowego kongresu poświęconego edukacji „Ulead 2017 – VII. Uluslararası Eğitiminde Araştırmalar Kongresi”, który odbył się w dn. 27–29.04.2017 r. w Muğla, wygłosiła referat pt. *„İlimlilik” kavramı örneğinde Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde dil-kültür ilişkisinin rolü* („Rola stosunku języka i kultury w nauczaniu języka tureckiego jako obcego na przykładzie pojęcia ’umiarkowania’”).

*

W dn. 11–13.05.2017 r. na „Międzynarodowym Kongresie Badawczym – Poszukiwania piękna w nauce, kulturze i sztuce” (Uluslararası Rating Academy Kongresi: Bilim, Kültür Ve Sanatta Güzeli Arayış) w Çanakkale dr Kamila Barbara Stanek (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat *Türk Dilinde Ve Atasözlerinde Güzellik Algılamışı* („Postrzeganie piękna w języku i przysłowiaach tureckich”).

*

W dn. 18–19.05.2017 r. podczas odbywającej się na Wydziale Filologicznym Kijowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Tarasa Szewczenki „Third International Conference on the History of Arabic Literature” (ICHAL3), dr Magdalena Lewicka (PJKa UMK) wygłosiła referat pt. *The Literature of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania – Characteristics of the Tatar Writings and Areas of Research*, a dr Magdalena Kubarek (PJKa UMK) wystąpiła z referatem pt. *The Past and the Present in Yūsuf Zaydān's Novel 'Azāzīl*.

*

Prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki IO UJ) wzięła udział w międzynarodowej konferencji „Local and Global Identities. Social Change and Diaspora in the Ibadi Communities” zorganizowanej w Tokio w Japonii w dn. 20–23.05.2017 r., gdzie wygłosiła referat pt. *Identity in Literary Output and Cultural Life in Oman*.

*

W dn. 22–26.05.2017 r. prof. dr hab. Henryk Jankowski (ZTMiK KSA UAM) uczestniczył w „8. Uluslararası Türk Dili Kurultayı” (8. Międzynarodowy Kongres Języka Tureckiego) jako członek komitetu naukowego konferencji. Referat na konferencji wygłosiła także dr Kamila Barbara Stanek (ZTiLAŚ WO UW): *Marifet, Maharet, Hüner, Kabiliyet, Beceri, Yetenek, Ustalık, Uzmanlık Kelimelerinin Örneğinde – Eşanlamlı Ve Yakın Anlamlı Olan Kelimelerin Sözlük Tanımındaki Anlamını Oluşturan Unsurların (Çağrışımı, Bağlam İçerisinde Kullanımı, Eşdizimliliği) Önemi* (“Istota skojarzeń, kolokacji i kontekstu będących elementami współtworzącymi definicję słownikową na przykładzie synonimów i słów bliskoznacznych: talent, genialność, zręczność, umiejętność, zdolność, skłonność, mistrzostwo, wyspecjalizowanie”) oraz dr Gulayhan Aqtay (Pracownia Studiów Kazachskich KSA UAM): *Kazakçadaki Yardımcı Fiiller* („Czasowniki posiłkowe w języku kazachskim”).

*

Podczas 2nd International Conference on Mongolian Buddhism „Mongolian Buddhism in Practice”, w dn. 24–25.04.17 r., zorganizowanej przez Eötvös Loránd University w Budapeszcie dr hab. Agata Bareja-Starzyńska wystąpiła z referatem pt. *Lamyn Gegeen on Buddhist Recitation to Repel Illness* a mgr Byambaa Ragchaa z referatem pt. *O publikacjach ksylograficznych przygotowanych przez Ja. Chimbela* (po mongolsku).

*

W dn. 27.04.17 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska uczestniczyła w Międzynarodowej konferencji „Endangered Varieties of Mongolian” w Eötvös Loránd University w Budapeszcie z referatem pt. *Notes on the Oirat Buddhist Terminology of Zaya Pandita Namkhaijams*.

*

W dn. 08.06.2017 r. dr hab. Przemysław Turek (Zakład Izraela i Lewantu IBiDW UJ) wziął udział w „6th International Conference on Maltese Linguistic” na Comenius University w Bratysławie, gdzie wygłosił referat pt. *The Development of Semitic Q in Maltese According to the Historical Sources*.

*

W dn. 9–11.06.2017 r. dr hab., prof. UW Joanna Jurewicz (Katedra Azji Południowej WO UW) uczestniczyła w „International Conference on Multimodal Communication: Developing New Theories and Methods” na Universität Osnabrueck. Podczas obrad konferencji zaprezentowała referat zatytułowany *The Dancing Śiva and the Work of Mind. Cognitive Analysis of the Religious Image*.

*

Mgr Anna Sulimowicz (KTiLAŚ WO UW) w dn. 20.06.2017 r. wygłosiła wykład *Crimean Karaim Manuscripts: Characteristic Features and Research Perspectives* w ramach cyklu „Colloquia Philologiae Turcicae et Orientalis”, w Instytucie Sławistyki, Turkologii i studiów regionu okołołubatyckiego na Uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji, w Niemczech.

*

W dn. 26–28.06.2017 r. dr hab. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (ZAP IBiDW UJ) wzięła udział w „6th French Network for Asian Studies International Conference” w Paryżu, podczas której wygłosiła wykład zatytułowany *Courtesans in Service of the State – Begum Hazrat Mahal and Mah Laqa Bai*.

*

W dniach 27–29.06.2017 r. dr Mateusz M. Kłagisz (Zakład Iranistyki IO UJ) uczestniczył w międzynarodowej konferencji naukowej „St. Petersburg International Conference of Afghan Studies”, podczas której wygłosił wspólnie z mgr Khalilem Ahmadem Arabem (ZI IO UJ) referat pt. *Education in the First Afghan Short Story Pānzah sāl-e qabl by Moxles-Zādeh*.

*

W dn. 27–30.06.2017 r. w Bohonikach na Litwie odbyła się konferencja „Tatars-Muslims in the Grand Duchy of Lithuania: Past, Present and Future. Commemorating the 620th Anniversary of Tatars' History, Religion and Culture in Belorussia, Lithuania and Poland”. W konferencji zorganizowanej przez University of Vilnius, Białoruski Uniwersytet Państwowy, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Muzułmański Związek Wyznaniowy w RP uczestniczyła dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego WO UW), która wygłosiła referat pt. *Tatars in the Neighbourhood of the Grand Duchy of Lithuania – the Heritage of the Russian Empire and the USSR* oraz prof. dr hab. Henryk Jankowski (Zakład Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM), który przedstawił wystąpienie *O tureckiej poezji religijnej w rękopisach polsko-tatarskich*.

WIZYTY ZAGRANICZNYCH GOŚCI W POLSCE

W okresie od stycznia do czerwca 2017 r. Zakład Hebraistyki WO UW odwiedziła czwórka uczonych z zagranicy. W dn. 30.03.2017 r. gościem Zakładu była prof. Laura Quercioli-Mincer z University of Genoa we Włoszech z wykładem pt. *The Memory of Trauma in Polish Contemporary Visual Art*. W dn. 6.04.2017 r. wykład zatytułowany *The Encounter with the Land of Israel in Hebrew Poetry Between the Two World Wars* wygłosił prof. Avnet Holtzman z Tel Aviv University w Izraelu. W dn. 20.04.2017 r. Zakład Hebraistyki gościł prof. Yigala Schwartz z Ben-Gurion University of the Negev w Izraelu z prelekcją pt. *How and When the New Hebrew Literature Began*. W dn. 17.05.2017 r. Zakład odwiedziła prof. Efrat Gal-Ed z Heinrich Heine University w Düsseldorfie, która zaprezentowała wykład pt. *The Making of Yiddishland*.

*

W dn. 7.01.2017 r. w Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ gościł Satoru Takahashi, Chargé d'affaires ad interim Ambasady Japonii w Warszawie, z wykładem pt. *Dyplomacja Japonii*.

*

W dn. 19.01.2017 r. w IBiDW UJ miał miejsce wykład otwarty przewodniczącego European Association of Israel Studies prof. Colina Shindlera pt. *Israel and the World Powers: Diplomatic Alliances and International Relations beyond the Middle East*.

*

W dn. 26.01.2017 r. wizytę w IBiDW UJ złożyła Ambasador Izraela w Polsce Anna Azari. Najpierw spotkała się z kadrą Zakładu Izraela i Lewantu, aby omówić dalszą współpracę między Ambasadą a Instytutem. Następnie odbył się wykład dla studentów, w którym Jej Ekscelencja przedstawiła historię syjonizmu oraz kolejnych fal migracji do Izraela.

*

W dn. 15.02.2017 r. Zakład Iranistyki WO UW odwiedził Amirali Ghasemi, kurator wystaw artystycznych z Teheranu, współpracujący z Instytutem Adama Mickiewicza.

*

W dn. 20–24.02.2017 r. gościem Zakładu Wschodu Starożytnego WO UW był prof. Nathan Wasserman z Uniwersytetu w Jerozolimie. Prof. Wasserman wygłosił cykl wykładów i seminariów zatytułowanych: *A Glance at the Netherworld: The Mesopotamian Realm of the Dead from Literary Perspective – A Survey*; *The Susa Funerary Texts: A New Edition and Re-Evaluation and the Question of Psychostasia in Ancient Mesopotamia*; *Talking Dead: Mesopotamian Graves Inscriptions from Literary Perspective*; *A Less Known Descent to the Netherworld: UET 6/2, 395*; oraz *Popular Mesopotamian Beliefs on Death as Seen in Minor Literary Oeuvres and Letters*.

*

W dn. 20.02.2017 r. w Zakładzie Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM gościł prof. dr Mehmet Ölmez z Yıldız Teknik Üniversitesi w Stambule z wykładem pt. *Turkic-Mongolian Relations* inaugurujący semestr letni. Prof. Ölmez wręczył prof. Henrykowi Jankowskiemu księgę honorową dla uczczenia 65 rocznicy urodzin.

*

W dniach 16–25.03.2017 r. gościem Katedry Japonistyki WO UW była Shiba Riko, wykładowca z Josai International University, która przyjechała w ramach grantu NCN (GR-5206) prof. dr hab. Ewy Pałasz-Rutkowskiej na konsultacje merytoryczne dotyczące historii kontaktów Japonii z Polską oraz konsultacje związane z przekładem książki prof. Pałasz-Rutkowskiej na język japoński. Shiba Riko wzięła też udział w seminarium magisterskim prof. Pałasz-Rutkowskiej, na którym mówiła o swych badaniach, międzynarodowej wymianie naukowej Josai International University oraz systemie szkolnictwa wyższego w Japonii.

*

W dn. 20–25.03.2017 r. w ramach wymiany programu Erasmus w Zakładzie Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM prof. dr Leyla Karahan i prof. dr Dilek Ergönenç z Uniwersytetu Gazi (Ankara) prowadziły zajęcia dla studentów turkologii.

*

W dn. 28.03.2017 r. w IBiDW UJ odbył się wykład JE Ambasadora Republiki Korei w Polsce Choi Sung-joo, pt. *Future Shape of Korea-Poland Strategic Partnership*.

*

W dn. 6.04.2017 r. na zaproszenie Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego dr Harun Şahin z Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies wygłosił wykład otwarty na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ pt. *Islam and Christianity – Similarities and Differences*.

*

W dn. 07.04.2017 r. w IBiDW UJ wykłady wygłosili: dr Aaron T. Walters pt. *American Presidents and Israeli Prime Ministers* oraz JE Ambasador Republiki Indii Ajay Bisaria pt. *Resurgent India*.

*

W dn. 2–7.04.2017 r. w Zakładzie Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM w ramach wymiany programu Erasmus prof. dr Tülay Çulha z Kocaeli Üniversitesi (Izmit, Kocaeli) prowadziła zajęcia dla studentów turkologii.

*

W dn. 27.04.2017 r. Zakład Iranistyki WO UW gościła pani Mani Rao z Chicago Zoroastrian Association, która wygłosiła prelekcję zatytułowaną *Zaratusztriańskie monadzaty*. Prezentacja pani Rao obejmowała wprowadzenie do współczesnego zaratusztrianizmu i jego muzyki religijnej.

*

W dn. 11.05.2017 r. JE Ambasador Ludowej Republiki Bangladeszu Muhammad Mahfuzur Rahman wygłosił w IBiDW UJ wykład pt. *Bangladesh in Asia Century*.

*

W dn. 15–18.05.2017 r. gościem Zakładu Koreanistyki WO UW był dr Andreas Schirmer z Uniwersytetu w Wiedniu, który w ramach programu CEEPUS wygłosił na Wydziale Orientalistycznym WO cykl wykładów na temat *Issues of Korean Society as Mirrored in Fiction*.

*

W dn. 17–23.05.2017 r. wykłady gościnne w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki KSA WN UAM prowadziła dr Kheira Bendahoua z Uniwersytetu w Oranie (Algieria). W dn. 25.05–02.06.2017 r. gościem Zakładu był prof. Lahouari Kara Haddach z Uniwersytetu w Oranie (Algieria), który również wygłosił gościnne wykłady.

*

W dn. 24–25.05.2017 r. odbył się w IBiDW UJ cykl wykładów prof. Masato Karashimy z Kobe University (zorganizowany wspólnie z ISM UJ). Gość wygłosił wykłady pt. *History of Kobe – Multiethnic Maritime City*; *Mobilising Japan-Polish Relations – „Friendship” Nationalism Today*; *Kansai Region – Rail and Consumer Culture* oraz *A History of „Polish” Language – Esperanto in Modern Japan*.

*

W dn. 25.05.2017 r. wice ambasador Izraela w Polsce Ruth Cohen-Dar spotkała się ze studentami Zakładu Hebraistyki WO UW i wygłosiła wykład na temat postrzegania Izraelczyków przez Polaków. Wykład został wygłoszony w języku hebrajskim.

*

W dn. 26.05.2017 r. w IBiDW UJ prof. Teruji Suzuki wygłosił wykład otwarty pt. *Japanese Constitution: Past and Present*. W tym samy dniu w Instytucie wystąpił także prof. Hu Biliang z Beijing Normal University z wykładem pt. *The Belt and Road Initiative and the Transformation of Globalization*.

*

W dn. 27.05.2017 r. prof. Cungki Kusdarjito, JM Rektor Uniwersytetu Janabadra w Jongakarcie w Indonezji, wygłosił w IBiDW UJ wykład pt. *Past, Present and Future of Education in Indonesia*.

*

W dniu 1.06.2017 r. na Wydziale Filologicznym i w Instytucie Orientalistyki UJ gościł Hemin Herwami, doradca ds. międzynarodowych prezydenta Regionu Kurdystanu Masuda Barzaniego wraz z Amirem Grigisem, kierownikiem sekcji ds. współpracy europejskiej w biurze Demokratycznej Partii Kurdystanu, absolwentem UW, autorem wydanej w Polsce publikacji *Sprawa kurdyjska w XX wieku*.

*

W dn. 04–05.06.2017 r. w IBiDW UJ odbyły się trzy wykłady prof. Cheng Ling-fang z Kaohsiung Medical University pt. *Political and Socio-cultural Movements for a Democratic Taiwan 1950–2000*; *How Democracy is Practiced in Taiwan 2000–2017?*; *The Darkness and Brightness of Taiwan in May 2017: Sexual Assault and Suicide & Legalization of Homosexual Marriage*.

*

W dniu 22.06.2017 r. Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ zorganizował wykład prof. Amit Dey z Calcutta University pt. *Sufism and Its Impact on Indian History*.

KRONIKA NAUKOWA

W dn. 13.01.2017 r. w Katedrze Studiów Azjatyckich UAM odbyła się konferencja naukowa „Karai Europae Orientalis: Bieżące badania nad Karaimami w Europie Wschodniej”. Podczas obrad konferencji referat pt. *Pokłosie projektu „Katalog rękopisów i druków karaimskich”: Archiwum rodziny Łobanosów* wygłosiła mgr Anna Sulimowicz (ZTiLAŚ WO UW), a także badacze KSA WN UAM: Mgr Sebastian Kubicki, *Problemy badawcze w edytowaniu dokumentów ze zbiorów A. Firkowicza w Narodowej Bibliotece Rosji*, mgr Maciej Ratajczyk, *Zwyczaj pogrzebowe i cmentarz Karaimów polsko-litewskich. Stan badań i perspektywy badawcze*, mgr Mariola Abkowicz, *e-Jazyszlar. Karaimskie Archiwum Cyfrowe – od plików MS Word i MS Access do TEI P5*, oraz dr Veronika Klimova, *Wyznanie wiary w świetle wschodnioeuropejskich katechizmów karaimskich*.

*

W dn. 28.01.2017 r. dr Magdalena Kubarek (Pracownia Języka i Kultury Arabskiej UMK) wzięła udział w Seminarium „Odnaleziony album Juliusza Słowackiego z podróży na Wschód” organizowanym przez Zespół Filhelleński i Laboratorium Romantyczne Wydziału „Artes Liberales” UW i wygłosiła referat *Słowniczek arabski w albumie Juliusza Słowackiego z podróży na Wschód*.

*

W dniach 10–11.02.2017 r. mgr Kamila Rum (Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ) uczestniczyła w konferencji „Antropologia komunikacji. Oblicza pisma” zorganizowanej w Opolu, gdzie wygłosiła referat pt. *Pismo chińskie w erze cyfrowej*.

*

Dr Piotr Nykiel (KT IO UJ) wygłosił na posiedzeniu Komisji Historii Wojen i Wojskowości PAU w Krakowie w dniu 14.02.2017 r. wykład pt. *Każdy żeglarz, który atakuje fort, jest głupcem. Dardanele 19 lutego – 18 marca 1915*.

*

W dniach 23–24.03.2017 r. w Toruniu odbyła się 4. edycja „Międzynarodowej Konferencji Orient w literaturze – literatura w Oriencie” pod patronatem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego z hasłem przewodnim „Granice i pogranicza”. Konferencja została zorganizowana przez jednostki orientalistyczne Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu: Centrum Kultury Chińskiej, Pracownię Języka i Kultury Arabskiej oraz Zakład Japonistyki. W konferencji wzięło udział 96 prelegentów, w tym 35 z zagranicy. Referaty wygłosiły prof. Gulia Rampolla z L'Università degli Studi di Napoli L'Orientale i prof. Katarzyna Pachniak (KAiL WO UW): *Arabic Motifs in „The Manuscript Found in Saragossa” of Jan Potocki (d. 1815)*; prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (KAiL WO UW): *Wątki postkolonialne i nowy Frankenstein (na przykładzie literatury irackiej)*; dr hab. Roman Marcinkowski (Zakład Hebraistyki WO UW): *Z pogranicza przynależności do społeczności Izraela w świetle wybranych zagadnień Szeelot utschuwot* oraz dr Kamila Barbara Stanek (ZTiLAŚ WO UW): *Granice i rozgraniczenia w języku i przysłówkach tureckich*. PJiKA UMK reprezentowały dr Magdalena Kubarek, z referatem pt. *Meandry wspólnotowego i jednostkowego losu – wyznaczanie i przekraczanie granic w prozie Yūsufa Zaydāna* oraz dr Magdalena Lewicka: *Ar-Rihla w służbie An-Nahdy. Rifā'y at-Tahtāwiego koncepcja przekraczania granic geograficznych i kulturowych (na podstawie „Kitāb tahlīs al-ibriz fī talhīs Bārīz”)*. Udział wzięli także pracownicy KSA UAM – dr hab., prof. UAM Arzu Sadykhova: *The Formation of Plot Canon in Arabic Literature: the Case of Love Stories About Poets of Bedouins* oraz dr Adrianna Maśko: *Crossing the Borders of Humanity: „Frankenstein in Baghdad” by Aḥmad as-Sa'dawī*. Instytut Orientalistyczny UJ reprezentowała dr Aleksandra Szczechla (ZJiS IO UJ) prezentując referat pt. *The Borders of Ethnicity and the Borders of Imagination. The Role of Ainu Motives in Tsushima Yūko's Works*.

*

Prof. dr hab. Paulina Lewicka (KAiL WO UW) w dn. 20–22.03.2017 r. uczestniczyła w konferencji zorganizowanej przez Zakład Humanistycznych Nauk Wydziału Farmacji Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu „Medycyna i Religia (3)” w Nakle Śląskim, gdzie prof. Lewicka wygłosiła referat pt. *Teoria humoralna a siedem stref klimatycznych świata. Środowiskowe uwarunkowania zdrowia, choroby i terapii według muzułmańskiego lekarza z XVI wieku*.

*

W dn. 6–7.04.2017 r. w Katedrze Studiów Azjatyckich WN UAM w Poznaniu odbyła się IV edycja konferencji „Asian Explorare. Azja w badaniach studentów i młodych naukowców”, zorganizowanej przez dr Agnieszkę Graczyk (Pracownia Studiów Kurdologicznych KSA WN UAM) oraz mgr. Jakuba Jakusika (Zakład Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM). Podczas konferencji wygłoszono 30 referatów w ośmiu panelach.

*

W dn. 6–8.04.2017 r. odbyła się zorganizowana przez IBiDW UJ „Krakowska Konferencja Azjatycka”.

*

w dn. 19.04.2017 r. dr Arkadiusz Płonka (Katedra Arabistyki IO UJ) wygłosił w krakowskim oddziale PAN wykład pt. *Prolegomena do studium nad współczesną libańszczyzną literacką*. Adam Mickiewicz Maurice'a 'Awwāda: przekłady w rękopisach (2004–2016).

*

Na zorganizowanej w Ustroniu w dn. 21–23.04.2017 r. „IX Konferencji Naukowo-Dydaktycznej: *Języki obce – między rutyną a innowacją*” dr Kamila Barbara Stanek (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła dwa referaty: *Język i kultura na przykładzie leksyki dotyczącej kuchni tureckiej* oraz *Umiejętności i kompetencje społeczne zdobywane podczas nauki języka orientального (język turecki)*.

*

W dn. 22.04.2017 r. odbyła się zorganizowana przez IBiDW UJ „Konferencja Naukowa NEOAzja VII pt. *Media w Azji, media o Azji*”.

*

W dn. 25–26.04.2017 r. Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego zorganizowała ogólnopolską konferencję „XIV Dni Arabskie. Społeczno-kulturalne aspekty polityki na Bliskim Wschodzie”. Wzięło w niej udział 26 uczestników z siedmiu ośrodków naukowych.

*

W dniach 27–28.04.2017 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie odbyła się „VIII Ogólnopolska Konferencja Turkologiczna”, zorganizowana przez Katedrę Turkologii UJ dla uczczenia 35. rocznicy śmierci wybitnego polskiego turkologa i karaimisty prof. Włodzimierza Zajączkowskiego. Partnerami tego wydarzenia były: Instytut Historii UJ, Koło Naukowe Turkologów UJ oraz Fundacja Karaimskie Dziedzictwo. W konferencji udział wzięli badacze z następujących ośrodków akademickich i instytutów: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Dziedzictwa Europejskiego Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie, Instytut Yunusa Emre – Centrum Kultury Tureckiej w Warszawie oraz Centrum Szkolenia Artylerii i Uzbrojenia im. gen. J. Bema w Toruniu. Licznie przybyli także reprezentanci środowiska karaimskiego z Polski i Litwy. Podczas konferencji wygłoszono następujące referaty: Maria Emilia Zajączkowska-Łopatto, *Spełnione i niespełnione marzenia Profesora Włodzimierza Zajączkowskiego*; Stefan Gąsiorowski, *Włodzimierz Zajączkowski – biografista. Współpraca krakowskiego turkologa z Polskim Słownikiem Biograficznym w latach 1948–1976*; Mariusz Pawelec, *Tadeusza Czackiego spotkanie z Karaimami*; Mariola Abkowicz, *Karaimskie życie społeczne w Wilnie w latach 20. XX w.*; Ewa Siemienieć-Gołaś, *Koncepcje nauczania języków orientalnych w czasach stanisławowskich*; Jordanka Georgiewa-Okoń, *O Cyganach z Dobrudży południowo-wschodniej*; Agnieszka Aysen Ka'im, *Salomea Regina z Rusieckich Pilsztynowa i jej pamiętnik – ponadpokowa transgresja, czy orientalne peregrynacje "ciemnej baby"?*; Artur Konopacki, *Kontakty Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z Turcją w XVI–XVIII wieku*; Beata Nykiel, *Tureckie losy Mariana Langiewicza*; Sylwia Filipowska, *Zabawy Turków są ciche i spokojne, jak całe życie (Ignacy Hołowiński)*. *O nocnym życiu w dziewiętnastowiecznym Stambule według autorów tureckich wspomnień*; Andrzej Drozd, *Najstarsze nagrobki osmańskie w Sarajewie* Joanna Florek, *Cengiz Dağcı – między fikcją a autobiografią*; Piotr Nykiel, *Tureckie cmentarze wojenne z lat 1916–1917 na terytorium Ukrainy*; Karolina Wanda Olszowska, *Zarys stosunków polsko-tureckich w okresie II wojny światowej*; Waldemar Jaskulski, *Ambasada RP w Ankarze w okresie II wojny światowej*; Marzena Godzińska, *Sunnizm i szyizm alewitów tureckich*; Cem Erdem, *Lehçe anadilli öğrencilerin yazılı anlatım becerilerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi*; Renata Gadamska-Serafin, *Norwid i Turcja*; Grażyna Zajac, *Thumaczac wiersze Salima Babullaoglu...*; Henryk Jankowski, *Poimki*; Anna Parzymies, *Protobułgarskie antroponimy w językach słowiańskich*; Gulayhan Aqtay, *Grzeczność w kazachskiej komunikacji językowej*; Jakub Jakusik, *Kwestia języka a system edukacji w Republice Kazachstanu*; Marzanna Pomorska, *Czego o życiu Turków czułymskich dowiemy się z tekstów w ich dialektach*; Anna Akbiki Sulimowicz, *Motyw myszy w folklorze karaimskim z Krymu*; Barbara Podolak, *Więcej niż tabu? O możliwych powodach nieobecności słów*; Hilal

Oytun Altun, *The Problems of Teaching Turkish Pronunciation: Long Vowels*; Öztürk Emiroğlu, *Polska i Polacy we wspomnieniach tureckich żołnierzy przebywających w Galicji (1916–1917)*; Agnieszka Lesiczka, *Pierwsza turecka powieść psychologiczna*; Danuta Chmielowska, *Sukcesy młodych pisarzy tureckich w Unii Europejskiej*; Kamila Stanek, *Język i kultura – słowotwórczo-semantyczna analiza nazwisk karaïmskich i tureckich*; Agata Pawlina, *Ciekawostki z tureckiego świata w Rozmaitościach Lwowskich z lat 1817–1859*; Radosław Andrzejewski, *Wykorzystanie gier w dydaktyce języka tureckiego*.

*

W dniach 10–11.05.2017 r. w Collegium Maius UJ w Krakowie odbyła się wspólna krakowsko-teherańska konferencja „Iranian-Polish Conference on Research Approaches in Iranian Studies. Iran and Poland, RAIS 2017”. Konferencję zorganizowały wspólnie Zakład Iranistyki IO UJ oraz wykładowcy Uniwersytetu Teherańskiego. Podczas konferencji zaprezentowano m. in. następujące referaty: Joanna Bocheńska, *Between Honour and Dignity, Ethical Reading of Kurdish Modern Literature*; Zuzanna Błajet, *The Functions of Animals in the Pamiri Folk Narratives*; Mateusz M. Kłagisz, *Literary Topoi in Pašto landay*; Stanisław Jaśkowski, *Brief Survey of Safavid Documents about Polish- Lithuanian Commonwealth*; Anna Krasnowolska, *Continuity and Innovation in Persian Literature: Manuscript as a Stylistic Device*; Renata Rusek-Kowalska, *The Persian Habsiyye and Its Generic Filiations*; Paulina Niechcial, *A critical Approach to the Academic and Nonacademic Interest in Zoroastrianism in Poland*; Anna Cieślewska, *Changes in Religious Traditions of Migrants from Central Asia in the Russian Federation*; Kinga Paraskiewicz, *The Heritage of Professor Franciszek Machalski, the Founder of Iranian Studies in Cracow*; Oskar Podlasinski, *Old and Middle Iranian Studies in Cracow – Development and Future Perspectives*.

*

W dn. 12–13.05.2017 r. dr Magdalena Lewicka (PJIKA UMK) przedstawiła referat zatytułowany *Propozycja religijnego korpusu leksykalno-frazeologicznego dla programu nauczania języka arabskiego jako obcego w kształceniu uniwersyteckim i kursowym* podczas 6. Międzynarodowej Konferencji „Zum Stand und zu den Perspektiven der Fremdsprachenbildung im Lichte des europäischen Referenzrahmens Dimensionen der Glottodidaktik”. Konferencja została zorganizowana przez Akademię im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim.

*

W dn. 15–17.05.2017 r. Katedra Orientalistyki UAM zorganizowała na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu międzynarodową konferencję „The 33rd South Asian Languages Analysis Roundtable”. Podczas obrad konferencji z referatem pt. *Polysemy and Cognitive Linguistics. A Case of Vána* wystąpiła dr hab., prof. UW Joanna Jurewicz (Katedra Azji Południowej WO UW).

*

Podczas „IV Kongresu Azjatyckiego”, który odbył się w dn 17–19.05.2017 r. w Toruniu, dr Magdalena Lewicka (PJIKA UMK) wygłosiła referat *Shirin Ebadi, Tawakkul Karman, Malal Yousufzai – Fighting for the Human Rights in the World of Islam*.

*

W dniach 18–19.05.2017 r. Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ zorganizował *Seminarium Sino-logiczne: jagiellońskie okno na Chiny*. Wydarzenie to stanowiło międzypokoleniowe spotkanie europejskich sinologów, które koncentrowało się głównie na literaturze. Głównym elementem programu była seria wykładów prof. Olgi Lomovej (Institute of East Asian Studies, Faculty of Arts, Charles University in Prague) pt. *Tang Poetry between Past and Present, between China and the West*. Podczas seminarium wygłoszono m.in. następujące referaty: Zofia Jakubów, *Literature Against Painful Memories. Su Tong and Yu Hua on Chinese History*; Weronika Tatara, Andrzej Swoboda, *Guide Presentation of the TRCCS Resources in Jagiellonian Library*; Hanna Kupś, *In the Land of Chimes and Flutes. Music in the Service of Ancient Chinese Court*; Justyna Pacześniak, *Children's Enlightenment Education in Han Dynasty*; Barbara Binek, *Chinese Unicorn (qilin) – Symbolism and Chengyu*; Maria Agnieszka Jarosz, *The Language Creation of Zhao Shuli's Work*.

*

W dn. 20.05.2017 r. odbyła się zorganizowana przez Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ konferencja „IntoKorea V pt. Eum yang, czyli kobieta i mężczyzna w Korei”. Tematem konferencji były przemiany w tradycyjnym konfucjańskim modelu rodziny w Korei, a także roli feminizmu. W tym samym dniu IBiDW UJ zorganizował także konferencję pt. „Made in Japan: Różne oblicza Japonii”, której tematem był wykreowany przez zachodnich odbiorców obraz Japonii, a także zagadnienia auto-orientalizacji.

*

W dn. 22–24.05.2017 r. mgr Katarzyna Golik (CBAW ISP PAN) wzięła udział w ogólnopolskiej konferencji naukowej „Między Wschodem a Zachodem, Między Północą a Południem” i wygłosiła referat pt. *Implementacja reformy edukacji 2010–2020 w ChRL w Regionie Autonomicznym Mongolii Wewnętrznej*.

*

W dniach 23–24.05.2017 r. odbyła się zorganizowana przez Katedrę Arabistyki UJ międzynarodowa konferencja naukowa „Słowiańszczyzna a świat arabski – wzajemne relacje: literatura, język, historia”. Projekt konferencji wygrał konkurs „Krakowskie Konferencje Naukowe” organizowany przez miasto Kraków. Podczas konferencji zaprezentowano m.in. następujące referaty: dr hab. Paweł Siwiec, prof. UJ (IBiDW UJ) „*Janko the Musician*” or „*Johnny the misreader*” – *a Dilemma in Translation*; dr hab. Przemysław Turek (IBiDW UJ) *Aş-Şaqāliba in Teodor Parnicki's novel „The Silver Eagles” and Historical Reality of Eleventh Century Al-'Andalus*; prof. dr hab. Elżbieta Górską (KA UJ) *Arabic-Polish Language Contacts – an Overview*; mgr Anna Kupiszewska (Uniwersytet Rzeszowski) *From the Arabia Felix to the Reigns under Despotic Burden, or the Picture of Arabic World in the Writing of Polish Enlightenment*; dr Magdalena Zawrotna (KA UJ) *Semantic Bleaching in Taboo-based Intensifiers. A Comparison of Egyptian Arabic and Polish Terms*; dr Marcin Gajec (KA UJ) *Arabs and Muslims as Seen by Polish Pilgrims to the Holy Land in the 19th century*; dr hab. Izabela Kończak, prof. UŁ (Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, UŁ) *Imperial Ambitions: The Presence of Russia in the Holy Land in the 19th and 20th century*; dr Agnieszka Pałka-Lasek (KA UJ) *The Travel to the Moroccan Empire in 1791 – Potocki in Translation*; dr Urszula Lewicka-Rajewska (KA UJ) *Al-Mas'ūdī on the Slavs in Khazaria – A (not quite) Forgotten Slavic Funerary Custom in the Eyes of a Muslim Historian*; dr hab. Barbara Ostafin (KA UJ) *Yāqūt's Sources on the Slavs Used in his Geographical Dictionary*; mgr Monika Janota (Wydział Filologiczny UJ) *The Image of the Orient in Władysław Wężyk's Travels to the Ancient World as an Example of Orientalism in Polish Romantic Literature*; mgr Monika Sagała (Wydział Filologiczny UJ) *The Image of Suleiman the Magnificent in the 16th Century Croatian and Slovak Literature*.

*

Prof. dr hab. Janusz Danecki i prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (KAIł WO UW) wzięli udział jako prowadzący panele w konferencji „Interreligious Cooperation in the Context of Migration and Security Risks in Europe. The Challenges for Islam and Christianity”, która miała miejsce na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w dn. 24.05.2017 r.

*

W dn. 25.05.2017 r. prof. dr hab. Maria Krzysztof Byrski (KAP WO UW) wygłosił w IBiDW UJ wykład otwarty pt. *Indie i Europa – bliźniaczo różne cywilizacje*.

*

W dn. 25–28.05.2017 r. Koło Naukowe Azjatystryki (KSA WN UAM) pod opieką dr. Filipa A. Jakubowskiego zorganizowało wyjazd naukowy na Litwę. W trakcie wyjazdu w miejscowości Winkšnupie (lit. Vinkšnupiai), dr Andrzej Drozd (ZTMiK KSA UAM) zorganizował badania terenowe na opuszczonym cmentarzu tatarskim. Studenci uczestniczący w wyjeździe odwiedzili także cmentarz karaimski w Trokach oraz meczety tatarskie w Sorok Tatarach, Rejże i Niemieży, jak również Wilno. Uczestnicy przedstawili referaty dotyczące Tatarów, Karaimów oraz historii Wielkiego Księstwa Litewskiego.

*

W dn. 26–27.05.2017 r. odbyła się zorganizowana przez IBiDW UJ konferencja pt. „The Mosaic of the Contemporary Arabic World”. IBiDW UJ reprezentowali: dr hab. Przemysław Turek (Zakład Izraela i Lewantu) z referatem pt. *Information Noise Versus Information Value. Is it Possible to Get a Real Picture of the Conflict of Syria?*, dr hab. Paweł Siwiec (Zakład Krajów Zatoki Perskiej) z referatem pt. *Iraqi Marshlands – Can the Lost Eden be Restored?*, dr Renata Kurpiewska-Korbut (Katedra Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej) z referatem pt. *Turkey's Humanitarian Response to Syria Crisis*, dr Karolina Rak (Zakład Krajów Zatoki Perskiej) z referatem pt. *Social Dimension of Women's Activism in the Gulf Countries*, dr Magdalena Pycińska (Zakład Izraela i Lewantu) z referatem pt. *Palestinian National Identity in the Local and International Context*, dr Artur Skorek (Zakład Izraela i Lewantu) z referatem pt. *Russian Engagement in the Middle East and the Israeli Policy of Alliances* oraz dr Łukasz Fyderek (Zakład Azji Południowo-Wschodniej) z referatem pt. *Foreign Policy of Qatar in 21st century: Between Regional Powerhouse and Mediator*. W konferencji uczestniczyła także dr Marta Woźniak-Bobińska (KBWiPA UŁ), która wygłosiła referat zatytułowany *The Lesser Evil? English Sunni E-fatwās on Abortion*.

*

W dn. 31.05.2017 Pracownia Studiów Kurdologicznych (KSA UAM) zorganizowała panel dyskusyjny pt. „Aktualna sytuacja społeczno-polityczna w Kurdystanie irackim – perspektywy i zagrożenia”. W dyskusji wzięli udział znawcy tematyki kurdyjskiej i bliskowschodniej: prof. dr hab. Adnan Abbas (KSA UAM), prof. UAM dr hab. Radosław Fiedler z (WNPiD UAM), prof. UAM dr hab. Rafał Koliński (Instytutu Archeologii WH UAM oraz dr Agnieszka Graczyk (KSA UAM).

*

Dr Marta Woźniak-Bobińska (KBWiPA UŁ) w dn. 2.06.2017 r. wzięła udział w międzynarodowej konferencji „The 13th Lodz East Asia Meeting. Power Shifts in East Asia: Prospects for Developing Asian-European Ties”, podczas której wystąpiła z referatem pt. *Hidden Dragon: China's Policy towards Saudi Arabia*. Organizatorem konferencji był Zakład Azji Wschodniej WSMiP UŁ.

*

Podczas międzynarodowej konferencji pt. „Zbiory z byłej Pruskiej Biblioteki Państwowej w Berlinie przechowywane w Bibliotece Jagiellońskiej: stan i perspektywy badań” w dn. 1–3.06.2017 na UJ prof. Marek Mejor (Pracownia Studiów nad Buddyzmem WO UW) wygłosił referat pt. *Fragmentary Tibetan Buddhist Canon (Wanli Kanjur) from 1605 A.D. kept at the Jagiellonian Library in Krakow*, dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) referat pt. *Mongolian Texts in the Pander E Collection*, a dr Thupten Kunga Chashab (ZTiLAŚ WO UW) referat pt. *General Overview on Tibetan Manuscripts and On Going Project on Pander A 199, Accession 535, in Pander Collection Kept at Jagiellonian Library of Cracow*.

*

Mgr Katarzyna Golik (CBAW ISP PAN) w dn. 7.06.2017 r. uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „Global Consequences of One Belt, One Road” na Uniwersytecie Warszawskim, podczas której wygłosiła referat zatytułowany *Borderland Policies as a Pattern for Developing OBOR*.

*

W dn. 8.06.2017 r. w ramach X Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej w Toruniu (UMK) referaty wygłosili pracownicy Katedry Studiów Azjatyckich UAM dr hab. prof. UAM Arzu Sadykhova pt. *Zerwanie z kanonem: dwie nietypowe historie romantyczne w arabskiej literaturze średniowiecznej*, dr Ashraf S. Benyamin pt. *Al-'Ibdāl al-lugawī fī al-'āmmiyya al-misriyya*, dr Filip A. Jakubowski pt. *Kreacja postaci uczonego w tekstach średniowiecznych na podstawie „Tārīḥ ūlamā' al-Andalus” Ibn al-Faraḍīego*, dr Agnieszka Graczyk pt. „*Napisz co chcesz. Nic nie zdarzy się gorszego niż to, co już się stało*” – obrazy przemocy w utworach irackich pisarzy, mgr Łukasz Piątek pt. *Kult ciał niebieskich w tajemnej liturgii Ṣihāb ad-Dīna as-Suhrawardiego (1156–1191)*.

*

W dn. 8–9.06.2017 r. odbyła się „X Ogólnopolska Konferencja Arabistyczna Świat arabski w historii, języku i kulturze” zorganizowana przez Pracownię Języka i Kultury Arabskiej Wydziału Filologicznego UMK w Toruniu objętą patronatem JM Rektora UMK prof. dra hab. Andrzeja Tretyna, Marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego Pana Piotra Całbeckiego i Prezydenta Miasta Torunia Pana Michała Zaleskiego oraz Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Otwarcia konferencji dokonał dr Adam Kola, Prodziekan Wydziału Filologicznego UMK, następnie dr Magdalena Lewicka wygłosiła wykład plenarny *Kitabistyka – nowy kierunek badań orientalistyczno-slawistycznych na Wydziale Filologicznym UMK*. Dalsza część obrad odbywała się w równoległych, tematycznych sesjach poświęconych poszczególnym zagadnieniom takim jak: literatura, język, historia i społeczeństwo, religia, sztuka, glottodydyktyka. Katedrę Arabystyki i Islamistyki UW reprezentowali: prof. dr hab. Katarzyna Pachniak, która wygłosiła referat pt. *Nadchodzi apokalipsa: retoryka i formy propagandy współczesnych muzułmańskich ruchów radykalnych*, dr Magdalena Pinker z referatem zatytułowanym *Ṣaḥābat al-Badriyyīn – niezwykle manuskrypt ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie* oraz dr Marcin Grodzki z referatem *Ṣan‘ā’ – niekanoniczny rękopis Koranu*. W konferencji uczestniczyli także pracownicy Katedry Arabystyki IO UJ; prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska wygłosiła referat zatytułowany *Film w twórczości Nagiba Mahfūza*, a dr hab. Marek Pielą oraz dr hab. Iwona Król, wystąpili z referentem pt. *O niektórych rzadszych znaczeniach czasownika posiłkowego ‘wrócić’ w arabskim i hebrajskim*. Referat zatytułowany *Wieżenie jako element kształtowania charakteru muzułmańskich bohaterów. Na podstawie prozy Naḡībā Al-Kaylānīego* wygłosiła także dr Magdalena Kubarek (PJIKA UMK), która zamknęła konferencję, podsumowując obrady, dziękując uczestnikom za udział i zapowiadając publikację monografii zawierającej artykuły pokonferencyjne.

*

W dn. 16–18.06.2017 r. podczas odbywającej się w Krakowie, w The Polish Institute of Arts & Sciences of America, a współorganizowanej przez Polską Akademię Umiejętności i Uniwersytet Gdański konferencji „6th World Congress on Polish Studies” prof. UW, dr hab. Shoshana Ronen, (ZH WO UW) wystąpiła z prelekcją zatytułowaną *From Krasnystaw to Tel-Aviv and Back: The Terrible Power of Guilt and Remorse in Avot Yeshurun’s Poetry*.

*

W dn. 18–22.06.2017 r. dr hab. Marek Baraniak (ZH WO UW) uczestniczył w zorganizowanym na Uniwersytecie Warszawskim „The 2nd World Congress on Logic and Religion”, podczas którego wygłosił referat zatytułowany *Biblical and Semitic Rethoric in Search of Fractals*.

*

W dn. 22.06.2017 r. odbyło się wspólne seminarium delegacji pracowników IBiDW UJ na czele z Dyrektorem IBiDW UJ, prof. dr hab. Adamem Jelonkiem oraz delegacji „Chinese Association of International Understanding” (CAFIU) na czele z wiceprzewodniczącym stowarzyszenia Ai Pingiem.

*

W dn. 22.06.2017 r. odbyło się na Uniwersytecie Jagiellońskim pierwsze „Korea Forum Seminar” zorganizowane przez IBiDW UJ i Ambasadę Republiki Korei. Seminarium pt. „Polish Experience in Transformation and Possible Implications for the Korean Peninsula”, zgromadziło licznych polskich i koreańskich naukowców oraz ekspertów, m.in.: JE Ambasadora Republiki Korei w Polsce Sung-joo Choi, prof. Sangmin Shim (Korean National Diplomatic Academy), prof. Nam-kook Kim (Korea University). IBiDW UJ reprezentowała dr hab. Grażyna Strnad.

*

Dn. 22.06.2017 r. w Szreniawie odbyła się konferencja naukowa „Karaimi – historia i kultura”, jako XII edycja cyklu „Mniejszości narodowe na ziemiach polskich”. Konferencję zorganizowała Katedra Studiów Azjatyckich UAM oraz Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie. Podczas obrad konferencji mgr Sebastian Kubicki (KSA

WN UAM) wygłosił referat pt. *Karaïmski 'chleb jęczmienny': o charakterystycznych cechach wiary karaïmskiej przełomu XVII i XVIII w. w I Rzeczypospolitej*, mgr Maciej Ratajczyk (KSA WN UAM) referat pt. *Karaïmskie zwyczaje pogrzebowe: świadectwo Awrahama ben Joszijahu z XVII wieku*, mgr Mariola Abkowicz (KSA WN UAM) referat pt. *Majątek Malowanka oraz Pola Karaïmskie stanowiące własność Karaïmskiej Gminy Wyznaniowej w Trokach jako przykład gospodarowania majątkiem wspólnym społeczności karaïmskiej w II Rzeczypospolitej*, a dr Veronika Klimova (KSA WN UAM) wystąpiła z prezentacją zatytułowaną *Zaginiony rękopis karaïmskiego katechizmu z 1820 roku*.

Z DZIAŁALNOŚCI PTO

W dn. 27.02.2017 r. w części naukowej posiedzenia Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN wykład pt. *Wydanie krytyczne karaïmskiego przekładu Biblii* wygłosił prof. dr hab. Henryk Janowski (ZTMiK UAM).

*

W dn. 8–9.05.2017 r. w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego odbyła się „IV Ogólnopolska Konferencja Orientalistyczna: Religia i społeczeństwo – ciągłość czy zmiana?”, zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne i Wydział Orientalistyczny UW. Konferencję otworzyli prof. dr hab. Marek M. Dziekan – prezes Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego i dr hab. Józef Pawłowski – prodziekan Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W ramach obrad wygłoszono następujące referaty: prof. dr hab. Marek Mejor, *Buddyjskie koło życia i śmierci*; dr Małgorzata Sobczyk, *O praktyce nadawania stygmatyzujących imion pośmiertnych w buddyzmie japońskim*; mgr Kamila Kozioł, *Interpretacja zasad konfucjańskich w okresie zmian dynastycznych – analiza Yongbi ōch'ōn-ga*; mgr Anna Piwowarska, *Hyo wczoraj i dziś – czy między ojcem a synem wciąż istnieje serdeczność?*; dr Małgorzata Religa, *„Błyskawica na Wschodzie” – nowe sekty religijne w Chinach na przykładzie kultu Wszechmocnego Boga*; dr Agnieszka Graczyk, *Brat czy wróg? Obraz relacji społeczno-religijnych w Iraku na przestrzeni XX/XXI w.*; dr Filip A. Jakubowski, *Obraz śmierci i żaloby na dworze umajjadzkim w Kordobie w wybranych tekstach narracyjnych*; mgr Piotr Kaźmierczak, *Nie tylko „Persepolis” – o islamie w komiksie*; mgr Andrzej Stopczyński, *Perspektywy rozwoju wyższej edukacji muzułmańskiej w Rosji*; dr hab. Izabela Kończak, prof. UŁ, *Przypadki konwersji na islam w rosyjskich zakładach karnych. Próba analizy zjawiska*; dr Marcin Krawczuk, *Miejsce Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego w życiu społecznym i politycznym współczesnej Egiptu*; mgr Anna Dolega, *Starzy przyjaciele czy nowi wrogowie – o relacjach chrześcijan i buddystów w Mongolii*; dr Marzena Godzińska, *Musahiplik alewitów tureckich – warunek istnienia grupy (?) w XXI wieku*; dr Kamila Stanek, *Wpływ religii na język – wpływ języka na religię – kwestia języka tureckiego w XX w.*; ks. dr Dariusz Bartoszewicz *Czy Biblia ulegała i ulega zmianom?*; mgr Aleksandr Farutin, *Nie zginie twa nadzieja, Syjonie (11Q5 XXII 8–9): Motyw Syjonu w Qumran i u rastafari*; mgr Anna Klingofer, *Nowe obszary zainteresowań w izraelskiej literaturze popularnej: rola wątków religijnych w izraelskiej literaturze fantastycznej*; dr Marcin Gajec, *Sytuacja chrześcijan w Asz-Szam po podboju seldzuckim 1071–1097*; dr Magdalena Lewicka, *Między ciągłością a zmianą. Wzory europejskie a tradycja społeczno-polityczna na podstawie: „Kitāb taḥlīs al-ibriz fī taḥlīs Bārīz” Rifāy at-Taḥāwīego*; prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka, *Feminizm arabski: na przykładzie Fatimy Mernissi*; dr Michał Moch, *Ciągłość i zmiana a krytyka dyskursu religijnego w wybranych tekstach Nasra Abu Zajda*; dr Magdalena Kubarek, *Współczesna Szecherezada – pięć wizji kobiety w dramacie „Kafas” (Klatka) Jumany Haddad*; dr hab. Przemysław Turek, *Mandajczycy – zanikający element religijnej mozaiki Bliskiego Wschodu*; mgr Edyta Wolny, *Wybrane przykłady fatw jako dowód na połączenie ciągłości i zmiany w religijnym życiu codziennym muzułmanów*; dr Marcin Grodzki, *Moshe Sharon i jego teoria narodzin islamu*; dr Adam Bednarczyk, *Literatura peregrynacyjna okresu Muromachi (XIV–XVI w.) – itinerariusze czy dzienniki z podróży?*; dr Mateusz Kłagisz, dr Paulina Niechciał, *Co współcześnie znaczy być męczennikiem? Kon-*

strukcja znaczeń terminu szahid w dyskursie afgańskim i tadżyckim w końcu XX w.; dr Magdalena Rodziewicz, *Irańskie „białe małżeństwa” – między szari’atem a rzeczywistością*; dr Sylwia Surdykowska, *Szyizm i Irańczycy – ciągłość czy zmiana?*; dr Monika Nowakowska, *Gandhi i głos sumienia a tradycyjna myśl bramińska o źródłach dharmy*.

Podczas konferencji odbyły się warsztaty dla młodych orientalistów: „Jak czytać dzisiaj teksty święte religii świata” prowadzone przez prof. Marek Dziekana, w ramach których wystąpili: prof. dr hab. Agnieszka Kozyra – na temat shinto, prof. dr hab. Danuta Stasik – hinduizmu, prof. dr hab. Marek Dziekan – islamu, dr Marcin Krawczuk – chrześcijaństwa wschodniego, mgr Marek Wierzbicki – buddyzmu tybetańskiego.

*

W dn. 12.06.2017 r. w części naukowej posiedzenia Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN wykład pt. *Klasztory buddyjskie w Himalajach (Ladakh, Nepal) – uwagi o ciągłości przekazu tradycji* wygłosił prof. zw. dr hab. Marek Mejer.

KRONIKA KULTURALNA

W okresie od stycznia do czerwca 2017 r. mgr Katarzyna Golik z ramienia Centrum Badań Azji Wschodniej ISP PAN we współpracy z Biblioteką Publiczną m.st. Warszawy, Uniwersytetem SWPS oraz Towarzystwem Przyjaźni Polsko-Chińskiej (Oddziałem Warszawskim) współorganizowała serię seminariów popularno-naukowych. W ramach cyklu odbyły się następujące spotkania: *Japonia widziana od środka* (26.01.2017 r.), *Wietnam i jego relacje z Polską* (23.02.2017 r.), *W labiryncie polityki chińskiej* (30.03.2017 r.), *Państwo chińskie z perspektywy historycznej* (27.04.2017 r.), *Singapur: sekrety zadziwiających sukcesów* (25.05.2017 r.), *Korea Południowa: ku politycznej stabilności?* (29.06.2017 r.).

*

„Orient Express” to projekt przygotowany i realizowany w 2017 roku przez Koło Naukowe Arabistów „Zahra as-Sahra” działające pod opieką dr Magdaleny Lewickiej przy Pracowni Języka i Kultury Arabskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Projekt został objęty patronatem naukowym Pracowni Języka i Kultury Arabskiej UMK oraz Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, a także patronatem honorowym JM Rektora ds. Studenckich i Polityki Kadrowej UMK, prof. dra hab. Andrzeja Sokali, Marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego Piotra Całbeckiego i Prezydenta Miasta Torunia Michała Zaleskiego. W ramach projektu organizowane są spotkania prezentujące świat arabski i kulturę arabsko-muzułmańską, które mają charakter otwarty i odbywają się w Centrum Sztuki Współczesnej „Znaki Czasu”. W okresie od stycznia do czerwca 2017 roku w ramach cyklu odbyły się następujące spotkania:

W dn. 20.01.2017 r. „Przystanek konflikt”: Bassam Aouil (*Wojna w Syrii – jeden z największych konfliktów w historii Bliskiego Wschodu*) oraz Małgorzata Al-Shahari (*Houthi – kim są przedstawiciele jednej z głównych stron w obecnie trwającym konflikcie w Jemenie?*)

W dn. 24.02.2017 r. „Przystanek religia”: Marta Woźniak-Bobińska (*Krzyże wśród minaretów: chrześcijanie na Bliskim Wschodzie*) i Małgorzata Al-Shahari (*Polka w sercu islamu. Moja pielgrzymka do Mekki*).

W dn. 28.03.2017 r. „Przystanek kultura”: Marek M. Dziekan (*Kultura tradycyjna w świecie arabskim – przesady, czary, wroźby*) oraz Michał Moch (*Hip-hop arabski. Tożsamość, naród, diaspora*).

W dn. 25.04.2017 r. „Przystanek kobieta”: Blanka Rogowska (*Muzułmanka – kobieta wyzwolona czy zniewolona?*) oraz Magdalena Lewicka (*Wiatr przemian pod niqabem – kobieca twarz jemeńskiej rewolucji*).

W dn. 24.05.2017 r. „Przystanek literatura”: Magdalena Kubarek (*Literatury znane i nieznanne – współczesna proza arabska*) i Musa Czachorowski (*Między stepem a wierszem. Wieczór autorski*).

W dn. 23.06.2017 r. „Przystanek podróże”: Małgorzata Al-Shahari (*Twarze i oblicza Jemenu. W poszukiwaniu rodzinnych korzeni*) oraz Zdzisław Preisner (*W Libanie, Syrii i Jordanii – trzy kraje Bliskiego Wschodu*).

*

W dn. 07.01.2017 r. w IBiDW UJ odbył się studencki festiwal „Japonia 4D”, na którym zaprezentowano atrakcje japońskiej kultury i sztuki. Szczególnym gościem festiwalu był Chargé d'affaires ad interim Ambasady Japonii w Warszawie Satoru Takahashi.

*

W ramach cyklu wykładów „Sześć wieków relacji polsko-tureckich” organizowanych przez Zamek Królewski w Warszawie dr Marzena Godzińska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosiła prelekcję w dn. 10.01.2017 r. pt. *Muzułmanie a la Turka* oraz w dn. 6.04.2017 r. wspólnie z mgr Dariuszem Cichockim pt. *Adampol, czy istnieje polska wieś nad Bosforem*.

*

W dniach 13–29.01.2017 r. w Nadbałtyckim Centrum Kultury w Gdańsku została zaprezentowana wystawa „Kiedy Turek napoi konia w Wiśle. Żołnierze osmańscy na froncie wschodniogalicyskim (1916–1917)”, której autorem i kuratorem był dr Piotr Nykiel (KT IO UJ).

*

W dn. 15.01.2017 r. w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha odbyło się „Spotkanie Kultur” poświęcone Japonii i Korei, współorganizowane przez IBiDW UJ. Prelekcje wygłosili między innymi pracownicy i studenci IBiDW UJ. Towarzyszyły im liczne warsztaty i pokazy.

*

W dn. 19.01.2017 r. podczas spotkania „Kod Dostępu” w Piasecznie prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (KJ WO UW) wygłosiła wykład *Czy Japończycy lubią cudzoziemców. Stosunek do ‘obcego’ – historia* oraz wzięła udział w dyskusji panelowej.

*

W dn. 26.01.2017 r. w Zakładzie Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa (KSA WN UAM) odbyły się obchody Dnia Pamięci o Ofiarach Holokaustu. Uroczystość przygotowały dr Veronika Klimova oraz mgr Ofra Riesenfeld.

*

W dn. 11.02.2017–26.02.2017 w Maroku odbyła się „Szkoła letnia” IBiDW UJ.

*

W dn. 22.02.2017 r. w japońskojęzycznej gazecie „Gifu Shinbun”, w cyklu „Pamięć o Chiune” (cz. 4 – „Polska”) ukazał się wywiad zatytułowany *Sekretna misja*, którego prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) udzieliła dziennikarzowi Naohito Hori. Wywiad poświęcony był tematowi współpracy polskich oficerów wywiadu z konsulem japońskim w Kownie – Chiune Sugiharą, w czasie II wojny światowej.

*

Prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) w dn. 1.03.2017 r. wygłosiła wykład zatytułowany *Konsul Chiune Sugihara i Polacy w czasie II wojny światowej*. Organizatorem spotkania był Wydział Informacji i Kultury Ambasady Japonii w Warszawie.

*

W dn. 29.03.2017 r. w Zamku Królewskim w ramach cyklu „Od Cyrusa do Ajatollahów” wykład zatytułowany *Islam w Iranie – ziarno prawdy czy zatruty owoc* wygłosił dr Mirosław Michalak (ZI WO UW). W dn. 3.04.2017 r. w ramach tego samego cyklu odbyła się prelekcja prof. dr hab. Jadwigi Pstrusińskiej (ZI WO UW) pt. *Wino, róża i słowik. Wprowadzenie do poezji perskiej*.

*

Mgr Yoko Fujii Karpoluk (Katedra Japonistyki WO UW) w dn. 3–4.03.2017 r. zorganizowała w Kinie Elektornik przegląd japońskiego niemego kina „Japoński *benshi* w Elektroniku”.

*

W dn. 6.03.2017 r. prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (KAIi WO UW) wzięła udział w panelu dyskusyjnym Forum Inspiracji Jungowskich: „Dorosłe dzieci” zorganizowanym przez Redakcję czasopisma „Albo. Albo. Problemy Psychologii i Kultury”.

*

W dniu 8.03.2017 r. Zakład Iranistyki IO UJ odwiedził JE Ambasador Islamskiej Republiki Iranu, Ramin Mehmanparast i towarzyszący mu II sekretarz Ambasady, Ali Majidi.

*

Prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (KJ WO UW) wzięła udział w dyskusji z dr Martyną Rusiniak-Karwat na temat filmu „Persona non grata” (reż. Cellin Gluck), pokazanego w cyklu „Obrazy historii”, organizowanym przez Ośrodek Badań nad Totalitaryzmami i Warszawską Szkołę Filmową. Spotkanie, które odbyło się w dn. 15.03.2017 r. w Kinie Elektronik w Warszawie prowadził Wojciech Saramonowicz.

*

W dn. 16.03.2017 r. w Muzeum Narodowym w Warszawie odbył się wykład prof. dr hab. Ewy Pałasz-Rutkowskiej (KJ WO UW) zatytułowany *Okres Edo – Japonia pod rządami wojowników z rodu Tokugawa* w ramach programu towarzyszącego wystawie „Podróż do Edo. Japońskie drzeworyty *ukiyo-e* z kolekcji Jerzego Leskowicza”.

*

W dniach 16–17.03.2017 r. Katedrę Turkologii IO UJ odwiedził JE Ambasador Turcji w Polsce pan Tunç Üğdüla wraz z Radcą Ambasady Panem Evrenem Müderrisoğlu.

*

W dn. 21.03.2017 r. pracownicy i doktoranci Zakładu Iranistyki WO UW wzięli udział w obchodach irańskiego Nowego Roku – *Nouruzu*, który odbył się w warszawskiej kawiarni Kafe Brunet.

*

W dn. 28.03.2017 r. odbyło się uroczyste otwarcie Instytutu Króla Sejonga – Centrum Języka i Kultury Koreańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim z udziałem JE Ambasadora Republiki Korei w Polsce, Choi Sung-joo, Prezydenta Fundacji Instytutu Króla Sejonga, Song Hyang-keun, JM Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, prof. dr hab. med. Wojciecha Nowaka. W ceremonii uczestniczyli także ze strony gości: I Sekretarz Ambasady Korei Shik Kim oraz Dyrektor Centrum Kultury Koreańskiej w Warszawie Kim Hyun-jun, a ze strony gospodarzy: Pełnomocnik Rektora UJ ds. Internacjonalizacji oraz Dyrektor Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, prof. dr hab. Adam Jelonek, nowo mianowana Dyrektor Instytutu Sejonga w UJ dr hab. Grażyna Strnad (Zakład Korei IBiDW UJ) oraz dr hab. Renata Czekalska (Wicedyrektor IBiDW UJ, Zakład Korei IBiDW UJ).

*

W dn. 01.04.2017 r. odbył się w IBiDW UJ IV Festiwal Studiów Azjatyckich. W jego trakcie odbyło się kilkadziesiąt wykładów, prelekcji, warsztatów i pokazów.

*

W dn. 2–8.04.2017 r. w Katedrze Turkologii UJ gościła w ramach programu Erasmus+ dr Hülya Bayrak Akyıldız z Turcji (Anadolu Üniversitesi, Eskişehir). Wygłosiła dla studentów turkologii (w językach tureckim i angielskim) wykłady dotyczące modernizmu i postmodernizmu w literaturze tureckiej, a także bohaterek kobiecych w tureckiej powieści.

*

W dn. 20.04.2017 r. dr hab. Roman Marcinkowski (ZH WO UW) wygłosił wykład zatytułowany *Jews in 18th Century Poland in the Light of the Hebrew Manuscript No. 42 from Jews' College London* w Ambasadzie Turcji w Warszawie oraz Stowarzyszeniu Kultury i Współpracy Polsko-Tureckiej w Warszawie.

*

W dn. 21–23.04.2017 r. Katedra Orientalistyki UAM wraz z sinologią WO UW zorganizowała „Sinowarsztaty” – warsztaty dla studentów sinologii, podczas których wykłady wygłosili pracownicy Zakładu Sinologii KO UAM: dr Halina Wasilewska, dr Maria Kurpaska oraz dr Kamil Burkiewicz.

*

W dn. 22.04.2017 r. w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha odbył się Dzień Pakistanu. W programie znalazły się wykłady i prelekcje wykładowców IBiDW UJ o kulturze Pakistanu, liczne warsztaty oraz wystawa zdjęć.

*

W dn. 7.05.2017 r. odbył się wernisaż wystawy zdjęć pt. „Credo – Wspólnoty chrześcijańskie w Jerozolimie”, której współorganizatorem był IBiDW UJ.

*

W dniach 8–10.05.2017 r. prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Zakład Iranistyki IO UJ) wzięła udział w panelu dyskusyjnym: „Kino, człowiek Orientu, marzenia i rzeczywistość/Cinema, Oriental Human, Dream and Reality”, który odbył się w ramach Festiwalu Filmu Filozoficznego w Krakowie.

*

Mgr Yoko Fujii Karpoluk (KJ WO UW) zorganizowała wykłady i koncerty tradycyjnej muzyki japońskiej *sōkyoku*, które odbyły się w Wydziale Informacji i Kultury Ambasady Japonii w dn. 10.05.2017 r., na Uniwersytecie Warszawskim w dn. 11.05.2017 r. oraz w Polsko-Japońskiej Akademii Technik Komputerowych w dn. 12.05.2017 r.

*

W dn. 11–25.05.2017 r. odbył się na Uniwersytecie Jagiellońskim przegląd filmów indonezyjskich zorganizowany przez IBiDW UJ oraz Ambasadę Republiki Indonezji.

*

W dn. 16.05.2017 r. w Miejskiej Bibliotece Publicznej w Katowicach mgr Mariola Abkowicz (Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa KSA WN UAM) wygłosiła popularnonaukowy wykład *Karaimi na Śląsku i w Polsce* w cyklu „Wielokulturowy Śląsk”.

*

Dr Angelika Adamczyk (ZH WO UW) w dn. 19.05.2017 r. wzięła udział w spotkaniu ze studentami dziennikarstwa UW w ramach projektu „Izrael oczami reportera” i wygłosiła wykład pt. *Kultura współczesnego języka hebrajskiego*. W dn. 19.06.2017 r. z kolei poprowadziła lekcję na temat podstaw języka hebrajskiego w Szkole Podstawowej im. Raoula Walenberga w Warszawie.

*

W dn. 19.05.2017 r. odbyło się zorganizowane przez IBiDW UJ spotkanie autorskie Anny Jaklewicz, autorki „Indonezja. Po drugiej stronie raju”.

*

W dn. 23–24.05.2017 r. w IBiDW UJ odbyły się dwa spotkania z tajwańskim twórcą komiksów Seanem Chuangiem. Spotkania były poświęcone komiksom na Tajwanie (zarówno w przeszłości jak i obecnie) oraz Tajwanowi w latach 80. XX w. (na podstawie pamiętnika „80's Diary In Taiwan”).

*

W dn. 23–24.05.2017 r. mgr Yoko Fujii Karpoluk (KJ WO UW) zorganizowała warsztaty teatru *nō* z udziałem mistrza Shimizu Kanjiego i mistrza Toriyamy Naoi w Akademii Teatralnej w Warszawie. W dn. 24–25.05.2017 r. w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha w Krakowie oraz w dn. 26.05.2017 r. w Teatrze Wielkim, w Operze Narodowej odbyły się z kolei wykłady i spektakle teatralne *Jo-ha-kyū*, *Śpiew, taniec, rytm w teatrze nō*, których organizatorką również była mgr Yoko Fujii Karpoluk. Spektakle zostały pokazane także w Służewskim Domu Kultury w dn. 03.06.2017 r. w ramach *Matsuri* – Pikniku z Kulturą Japońską.

*

W dn. 27.05.2017 r. studenci Bliskowschodniego Koła Naukowego UJ i Dalekowschodniego Koła Naukowego UJ zorganizowali na Rynku w Krakowie pokaz mody azjatyckiej w ramach Festiwalu Nauki i Sztuki 2017.

*

W dniach 29.05–2.06.2017 r. Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ zorganizował Dni Indyjskie 2017. W programie wydarzenia znalazły się obok wykładów akademickich warsztaty kathaku, kalarippajattu, gotowania i malowania henną, zajęcia taneczne dla dzieci, projekcja filmowa oraz lekcje języków indyjskich.

*

W maju 2017 r. Pracownia Studiów Kurdyjskich IO UJ przygotowała wystawę fotograficzną Krzysztofa Lalika zatytułowaną *Między domem a namiotem. Chrześcijananie w Kurdystanie*, która została otwarta w Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej w Krakowie w dniu 26.05.2017 r.

*

W dn. 10.06.2017 r. podczas zorganizowanego w Rabce obozu naukowego studentów modułu Indie i Azja Południowa IBiDW UJ, odbyło się spotkanie z wybitnym indyjskim poetą tworzącym w języku hindi, publicystą i animatorem kultury, Aśokiem Wadźpeji. Tematem spotkania była kwestia wolności słowa w Indiach epoki premiera Narendry Modiego i rządów Indyjskiej Partii Ludowej (BJP).

*

W dn. 10.06.2017 r. w Zakładzie Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki oraz Pracowni Studiów Kazachskich odbyły się obchody 15-lecia poznańskiej turkologii.

*

W dn. 14.06.2017 Wojewoda Dolnośląski Paweł Hreniak wręczył, w imieniu Prezydenta RP Złoty Krzyż Zasługi mgr Marioli Abkowicz (KSA WN UAM) za zasługi w działalności społecznej na rzecz podtrzymywania tożsamości narodowej i etnicznej Karaimów.

Dnia 1 listopada 2017 r. zmarła

dr Eva-Maria von Kemnitz

prof. Universidade Católica Portuguesa w Lizbonie

absolwentka Zakładu Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego,
członek Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego
i Rady Redakcyjnej „Rocznika Orientalistycznego”,
badaczka stosunków portugalsko-arabskich,
niestrudzona popularyzatorka kultury arabskiej w Portugalii.

Dnia 12 stycznia 2017 r. zmarła

prof. dr hab. Maria Składankowa

**prof. Zakładu Iranistyki Wydziału Orientalistycznego
Uniwersytetu Warszawskiego**

współtwórczyni iranistyki na Uniwersytecie Warszawskim,
członek Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego,
wybitna znawczyni literatury, kultury i religii Iranu.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

NR 3

Piotr Bachtin, <i>Prawa i obowiązki kobiet według Bibi Chanom Astarabadi i Tadzossaltane. Dwa przykłady feministycznej krytyki społecznej w Iranie przełomu XIX i XX wieku</i>	233
Jakub G. Gajda, <i>Afgańsko-irańskie relacje w świetle Wielkiej Gry i budzenia się świadomości narodowej na Środkowym Wschodzie w dobie ruchu konstytucyjnego w Iranie (1905–1911)</i>	251
Stanisław Adam Jaśkowski, <i>Kadżarskie źródła myśli Ahmada Kasrawiego?</i>	263
Mateusz M. Kłagisz, <i>Kilka uwag o ruchu konstytucyjnym w Afganistanie</i>	277
Anna Krasnowolska, <i>110 lat konstytucji irańskiej</i>	291
Paulina Niechciał, Marcin Rzepka, <i>Zaratusztrianie i Asyryjczycy w okresie rewolucji konstytucyjnej w Iranie (1905–1911)</i>	305
Karolina Wanda Olszowska, <i>Próby reformowania Imperium Osmańskiego przez Ruch Młodoosmański</i>	323
Magdalena Rodziewicz, <i>Patriotyzm jako walka z ignorancją. Refleksje o edukacji irańskich kobiet w pismach Sadiqe Doulatabadi</i>	343

NR 4

Mikołaj Piotr Borkowski, <i>Wewnętrzne przyczyny upadku monarchii Safawidów w dziełach o. Tadeusza Krusińskiego SJ</i>	361
Piotr Briks, <i>Nabi Junis – ślady obcego proroka. Bliskowschodnie tradycje lokalne związane z historią proroka Jonasza</i>	371
Lidia Kasarek, <i>Serial telewizyjny w dobie „nowej kultury” Chin</i>	385
Agnieszka Kozyra, <i>Cielesność w tradycji shingon, japońskiej szkoły buddyzmu ezoterycznego</i>	401
Magdalena Lipińska, <i>Uchodźca jako człowiek, który nie ma dokąd wracać. Los uchodźcy na tle podziału Indii i rozpadu Pakistanu w powieści Phera („Powrót”) Taslimy Nasrin</i>	415
Ewa Pałasz-Rutkowska, <i>Działalność polskich misji zakonnych w Japonii</i>	427
Ewa Siemienieć-Golaś, <i>Koncepcje nauczania języków orientalnych w czasach stanisławowskich</i>	443

UTWORY LITERACKIE

Xu Zhimo, <i>Wiersze</i> (tłumaczenie z jęz. chińskiego Maria Sztuka)	451
Shu Ting, <i>Wiersze</i> (tłumaczenie z jęz. chińskiego Maria Sztuka)	455
Sundarar, <i>Tewaram 7.5, 7.15, 7.32</i> (tłumaczenie z jęz. tamilskiego Jacek Woźniak)	459

RECENZJE

Maciej Klimiuk, <i>Jakub Sławek, Arabskie i polskie słownictwo dyplomatyczne i polityczne, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016</i>	467
Mateusz Kłagisz, <i>Matthias Weinreich, “We Are Here to Stay.” Pashtun Migrants in the Northern Areas of Pakistan, Islamkundliche Untersuchungen Band 285, Klaus Schwartz Verlag, Berlin 2009, 2010</i>	470

KRONIKA

Z ruchu naukowego na polu orientalistyki	
<i>Wyjazdy zagraniczne polskich orientalistów</i>	473
<i>Wizyty zagranicznych gości w Polsce</i>	477
<i>Kronika naukowa</i>	479
Działalność PTO.....	486
Kronika kulturalna.....	487

OBITUARIA

Eva-Maria von Kemnitz	492
Maria Składankowa	492

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

No 3

Piotr Bachtin, <i>The Rights and Duties of Women According to Bibi Khanom Astarabadi and Taj al-Saltana: Two Examples of Feminist Social Critique in Iran at the Turn of the 20th Century</i>	233
Jakub G. Gajda, <i>Afghan-Iranian Relations during Iran's Constitutional Movement (1905–1911)</i>	251
Stanisław Adam Jaśkowski, <i>Qajar Sources of Kasravi's Ideas?</i>	263
Mateusz M. Kłagisz, <i>Some Remarks on the Constitutional Movement in Afghanistan</i>	277
Anna Krasnowolska, <i>The 110th Anniversary of the Iranian Constitutional Revolution</i> ..	291
Paulina Niechciał, Marcin Rzepka, <i>The Zoroastrians and Assyrians during the Constitutional Revolution in Iran (1905–1911)</i>	305
Karolina Wanda Olszowska, <i>Attempts to Reform the Ottoman Empire by the Young Ottomans</i>	323
Magdalena Rodziewicz, <i>Patriotism as a Struggle against Ignorance. A Reflection on Iranian Women's Education in the Writings of Sadiqe Doulatabadi</i>	343

No 4

Mikołaj Piotr Borkowski, <i>Inner Reasons for the Fall of Safavid's Monarchy in the Works of Tadeusz Krusiński SJ</i>	361
Piotr Briks, <i>Nabi Yunis—Traces of a Foreign Prophet. Local Traditions in the Middle East associated with the Story of the Prophet Jonah</i>	371
Lidia Kasarełło, <i>TV Series in a Period of 'New Culture' in China</i>	385
Agnieszka Kozyra, <i>Carnality in the Tradition of Shingon—the Japanese School of Esoteric Buddhism</i>	401
Magdalena Lipińska, <i>A Refugee as a Person with No Place to Return to. The Fate of Refugees in the Partition of India and Breakup of Pakistan on the Basis of Phera by Taslima Nasrin</i>	415
Ewa Pałasz-Rutkowska, <i>The Activities of the Polish Clergy in Japan</i>	427
Ewa Siemienieć-Gołaś, <i>Concepts of Teaching Oriental Languages in the Time of Stanisław August Poniatowski</i>	443

LITERARY WORKS

Xu Zhimo, <i>Poems</i> (translated from Chinese by Maria Sztuka)	451
Shu Ting, <i>Poems</i> (translated from Chinese by Maria Sztuka)	455
Sundarar, <i>Tewaram 7.5, 7.15, 7.32</i> (translated from Tamil by Jacek Woźniak)	459

REVIEWS

Maciej Klimiuk, <i>Jakub Ślawek, Arabskie i polskie słownictwo dyplomatyczne i polityczne, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016</i>	467
Mateusz Kłagisz, <i>Matthias Weinreich, "We Are Here to Stay." Pashtun Migrants in the Northern Areas of Pakistan, Islamkundliche Untersuchungen Band 285, Klaus Schwartz Verlag, Berlin 2009, 2010</i>	470

CHRONICLE

Scientific Activities in Oriental Studies	
<i>Visits Abroad of Polish Orientalists</i>	473
<i>Foreign Guests Visiting Poland</i>	477
<i>Scientific Chronicle</i>	479
Activities of the Polish Society of Oriental Studies	486
Cultural Chronicle	487

OBITUARIES

Eva-Maria von Kemnitz	492
Maria Składankowa	492

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 autorskich (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 opatrzymy 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. 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**.

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