

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE

PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY

Kwartalnik

Wydano z dotacji
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

i środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 3–4 (267–268) WARSZAWA 2018

WYDAWNICTWO PTO

KOMITET REDAKCYJNY

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

RECENZENCI (od 2016)

Prof. dr hab. Anna Barska (Uniwersytet Opolski),	dr hab. Joanna Modrzewska-Leśniewska (Szkoła Główna Handlowa),
dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński),	dr Piotr Nykiel (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Marek Baraniak (Uniwersytet Warszawski),	prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Uniwersytet Warszawski),
dr Adam Bednarczyk (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),	dr hab. Marek Pawelczak (Uniwersytet Warszawski),
dr Monika Browarczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),	dr hab. Józef Pawłowski (Uniwersytet Warszawski),
dr Włodzimierz Cieciera (Uniwersytet Warszawski),	dr hab. Marek Piela (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),	dr Magdalena Pinker (Uniwersytet Warszawski),
dr Marzena Godzińska (Uniwersytet Warszawski),	prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski),	dr Jan Rogala (Uniwersytet Warszawski),
mgr Katarzyna Hryćko-Górnicka (Uniwersytet Warszawski),	dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Arkadiusz Jabłoński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),	dr hab. Ewa Rynarzewska (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Hassan Jamsheer (Wyższa Szkoła Menedżerska w Warszawie, Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi),	dr Marcin Rzepka (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
dr Stanisław A. Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski),	dr hab. Sven Sellmer (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr Shahla Kazimova (Uniwersytet Warszawski),	prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
dr Mateusz M. Kłagisz (Uniwersytet Jagielloński),	prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Izabela Kończak (Uniwersytet Łódzki),	dr hab. Krzysztof Stroński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Uniwersytet Jagielloński),	dr hab. Jerzy Tulisow (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Krawczuk (Uniwersytet Warszawski),	dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (Uniwersytet Warszawski),	dr Izabela Will (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Tadeusz Majda (Uniwersytet Warszawski),	mgr Małgorzata Wiśniewska (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),	mgr Sylwia Witkowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Marek Mejor (Uniwersytet Warszawski),	dr Marta Woźniak-Bobińska (Uniwersytet Łódzki),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),	prof. dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Uniwersytet Jagielloński),	dr Agnieszka Zastawna-Templin (Uniwersytet Warszawski),
	prof. dr hab. Eстера Żeromska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)

Redakcja językowa

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

Sekretarz

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 200 egz.



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

POLSKO-ABISYŃSKIE STOSUNKI HANDLOWE W LATACH 1918–1939

ABSTRACT: The first trading contacts between Poland and Abyssinia took place in the twenties of the 20th century, although more developed collaboration began during the Great Depression, when Poland's previous trade partners introduced a number of trade quotas and securities limitations. This is when the great and populated Abyssinia came to Poland's attention.

Already in 1933 a representative of The State Export Institute, Bohdan Wojewódzki, went to Addis Abeba, where he noticed a vast number of possibilities for Polish export. Local society was also very interested in establishing some closer cooperation with Poland. The country wanted to discard the impact of the great powers of the Western Europe and to protect itself from the possibility of Italian aggression. On that account, Abyssinia was striving towards collaboration with non-colonial countries.

An agreement of friendship, settlement and trade between Poland and Abyssinia was signed in December 1934. It contained a clause of the highest privilege. The possibilities of cooperation were terminated by Italian aggression.

KEYWORDS: Ethiopia, Abyssinia, Polish-Abyssinian relationship, trade, interwar period

Problematyka handlu zagranicznego II Rzeczypospolitej jest wciąż słabo obecna w polskiej historiografii. O ile dysponujemy już szeregiem publikacji poświęconych wymianie II RP z krajami ościennymi lub europejskimi w ogóle, o tyle nie można tego powiedzieć o pozostałych obszarach, w szczególności Afryce. W okresie międzywojennym ten ogromny kontynent był niemal w całości podporządkowany kolonialnym potęgom, jak Wielka Brytania czy Francja, oraz w mniejszym zakresie Włochom, Portugalii, Belgii i Hiszpanii. Znaczenie Czarnego Łądu dla państw nieposiadających kolonii, w tym Polski, wzrosło w okresie wielkiego kryzysu, kiedy to rynki europejskie i amerykańskie poczęły stosować różne posunięcia protekcjonistyczne. W tej sytuacji zaczęto poszukiwać rynków bez ograniczeń w wymianie zagranicznej, a takie znajdowały się m.in. w Afryce. Jednym z nich była Abisynia, która mogła się jawić jako interesujący i cenny partner handlowy, przede wszystkim z racji swej niezależności politycznej.

Niniejszy artykuł dąży do możliwie kompleksowego omówienia relacji handlowych Polski z Abisynią w okresie międzywojennym. Poza samym przebiegiem stosunków, należy się zastanowić nad przyczynami poszukiwania tak odległego rynku. Dla zrozumienia specyfiki sytuacji należy odpowiedzieć na pytanie, jak postrzegano Abisynię w polskich sferach rządzących oraz kołach przemysłowo-handlowych. Czy zdawano sobie sprawę z jej potencjału oraz wewnętrznych problemów? Jakie kroki poczyniono w celu lepszego poznania tego kraju oraz oczywiście, czy wykorzystano wszystkie możliwości w celu zbliżenia obu państw?

Dla omawianego zagadnienia baza źródłowa jest bardzo skromna. Zasadniczo materiałem najbardziej wartościowym są raporty Bohdana Wojewódzkiego, który przebywał w Abisynii na przełomie 1933 i 1934 r. Dokumenty te są częścią zespołu pt. „Poselstwo RP w Kairze”, który znajduje się w Instytucie Polskim i Muzeum im. gen. Sikorskiego

w Londynie. Uzupełnieniem powyższych akt są dokumenty przedwojennego MSZ, zlokalizowane w Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Pomocne okazały się również źródła drukowane, jak raporty ekonomiczne z placówek zagranicznych, publikowane w „Komunikacie Informacyjnym” i „Informatorze Eksportowym”. Dla zaprezentowania statystyki niezbędne było odwołanie się do „Rocznika Handlu Zagranicznego Rzeczypospolitej Polskiej”. Inne źródła drukowane oraz literatura popularno-naukowa dały autorowi pewien wgląd w ówczesne postrzeganie Abisynii. Współczesna literatura przedmiotu jest bardzo skromna. Najbardziej pomocne okazały się prace Andrzeja Bartnickiego.

CHARAKTERYSTYKA GOSPODARCZA ABISYNII W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Etiopia w okresie dwudziestolecia międzywojennego była jednym z czterech niepodległych państw Afryki. Kraj zajmował znaczny obszar wynoszący ponad 1,125 mln km² i zamieszkały był przez około 8–10 milionów osób¹. Ludność Abisynii była bardzo zróżnicowana pod względem etnicznym i religijnym, choć oficjalną wiarę państwową reprezentował Etiopski Kościół Ortodoksyjny. Podział na grupy plemienne miał charakter hierarchiczny; elitę kraju tworzyli semiccy Amharowie, za nimi stali chamiccy Oromo czy Gurage. Jeszcze niżej usytuowani byli murzyńscy Szankalla i Ageu, grupy marginalne². Największym ośrodkiem kraju była stolica – Addis Abeba, licząca około 80–100 tysięcy mieszkańców, w tym 1,5 tysiąca Europejczyków. Z pozostałych większych miast należy wymienić: Harer, liczący około czterdzieści tysięcy, Adua, Aksum, czy Dire-Daua, każde po pięć tysięcy. W kraju funkcjonował system walutowy, którego podstawą były srebrne talary z wizerunkiem austriackiej cesarzowej Marii Teresy³ lub złote – wybijane w okresie panowania Menelika II⁴.

Państwo miało wybitnie rolniczy charakter, a jego ludność praktycznie w stu procentach zajmowała się uprawą bądź hodowlą. Abisynia posiadała skomplikowany ustrój rolny; o ile w regionach Amhara, Tigraj, Godżam, Uello i Szeua ziemia leżała w rękach prywatnych, o tyle nie można tego powiedzieć o pozostałych obszarach, podbitych przez Menelika II. Te tereny należały do władcy, który nadawał je według określonego schematu. Ziemię przydzielano zarówno ludności miejscowej jak i Amharom. Wśród autochtonów pierwszeństwo mieli potomkowie osadników pionierów (*balabbat*), postrzegani jak arystokracja. Generalnie ziemia była wynagrodzeniem za służbę – wojskową lub cywilną. W takich przypadkach włość nie była dziedziczna, a wszyscy jej użytkownicy zobowiązani byli do uiszczania należności władzom centralnym i lokalnym. Część arystokratów dostawała również prawo do zbierania danin od ludności autochtonicznej⁵.

¹ W omawianym okresie w Etiopii nie prowadzono statystyk, jednak robili to przebywający tam obcokrajowcy, głównie Włosi i Francuzi. Autorzy cytowanych prac przebywali w tym okresie w Etiopii i zaczerpnęli te dane z ustaleń wspomnianych obcokrajowców. Nie wiadomo jednak jaką metodą posługiwano się do ich ustalenia. Rozbieżność 2 milionów przy szacunku liczby ludności nasuwa myśl, że dane te są mocno orientacyjne.

² Stanisław Korczakowski, Józef Woydno, *Abisynja*, Sekcja Geograficzna Towarzystwa Wiedzy Wojskowej, Warszawa 1933, s. 18; *Nowoczesny Egipt, Sudan, Abisynia*, Polska Y.M.C.A., [Paryż] 1941, s. 13–14.

³ Były one wybijane przez mennicę wiedeńską na zamówienie rządu abisyńskiego; por. Czesław Motycz, *Abisynja bez maski*, Kosmos, Warszawa 1936, s. 171–173.

⁴ *Rynki zbytu*, t. IV, Państwowy Instytut Eksportowy, Warszawa 1929, s. 9.

⁵ Andrzej Bartnicki, Joanna Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 320–321.

Najpowszechniej uprawianymi roślinami były sorgo, durra i proso, a przede wszystkim miłka abisyńska, znana również jako tief. Pszenicę i żyto uprawiano w małych ilościach, głównie w prowincji Dega. Spożywała je przeważnie ludność europejska. Ponadto w Abisynii silnie rozwijało się zbieractwo kawy, której większość stanowiły dziko rosnące krzewy. Tylko 5% zbiorów pochodziło z regularnych plantacji, których najwięcej zlokalizowanych było w Zägé, nad jeziorem Tana. Mimo to, abisyńska kawa cieszyła się światowym uznaniem, szczególnie odmiana Hararri. Anachroniczny model produkcji, a raczej zbieractwa, powodował jednak, że roczny eksport wynosił zaledwie od 13 do 16 tys. ton, do czego należy doliczyć nieokreśloną ilość wywożoną karawanami na zachód Afryki. Uprawiano również niewielkie ilości bawełny, drzewa kauczukowego, kukurydzy, trzciny cukrowej i tytoniu. W niektórych regionach kraju występowały winnice i sady cytrusów, bananów, palm kokosowych i daktylowych⁶.

Jak już zostało wspomniane, w kraju silnie obecna była hodowla. Pod koniec lat 20-tych pogłowie wołów, baranów, kóz, zebu i koni wynosiło około 10 milionów sztuk. Powszechne było również pszczelarstwo, a miód i воск stanowiły ważną pozycję w abisyńskim eksporcie. Produkcja przemysłowa praktycznie nie istniała; w całym kraju było zaledwie kilka obiektów, które można by nazwać fabrykami. W stolicy funkcjonowały zakłady wytwarzające meble, tkaniny, lustra, mydła, czy wyroby betonowe. Z powodzeniem działał duży browar, młyny oraz rządowe wytwórnie amunicji i dywanów. W pozostałych miastach funkcjonowały zakłady o podobnym profilu, jednak na mniejszą skalę. Większość produkcji ograniczała się jednak do niewielkich warsztatów rzemieślniczych, wytwarzających produkty na rynek lokalny. Najpowszechniejszymi były warsztaty tkackie, w których używano prostych drewnianych krosien. Ponadto wyrabiano metalowe przedmioty codziennego użytku, meble, wyroby garncarskie, rękodzielnicze a także garbowano skóry⁷.

Z relacji europejskich przybyszów rysuje się obraz olbrzymiego kraju, bardzo zróżnicowanego pod względem rzeźby terenu, fauny, flory i warunków klimatycznych. Państwo zajmowało rozległe pustynie, równiny, płaskowyże oraz lasy tropikalne. Abisynia posiadała znaczne złoża złota, platyny, miedzi, żelaza, fosforytów, siarki, gipsu czy soli potasowych, jednak nie eksploatowano ich bądź wydobywanie było nieznaczne. Powodem tego był brak infrastruktury przemysłowej, co wówczas opisywano jako ogólne zacofanie. Wskazywano na feudalny charakter kraju, którego wyższe sfery bardziej zainteresowane były pobieraniem opłat z tytułu dzierżaw ogromnych obszarów rolnych niż rozwojem górnictwa. Brak kolonizacji Europejczyków był ich zdaniem poważnym hamulcem w dopływie kapitału inwestycyjnego, co w połączeniu z brakiem świadomości kapitalistycznej Abisyńczyków utrzymywało kraj w zacofaniu o wiele większym niż w sąsiednich koloniach brytyjskich⁸.

⁶ Instytut Polski i Muzeum gen. Sikorskiego w Londynie (dalej IPMS), Poselstwo RP w Kairze (dalej PRP Kair), sygn. A.50/120, B. *Wojewódzki do Poselstwa RP Kair, 10 V 1934*, bp.; *Informator morski i kolonialny*, red. Czesław Zagórski, Liga Morska i Kolonialna, Warszawa 1935, s. 299; S. Korczakowski, J. Woydyno, op. cit., s. 12–13, 45–47. Szerzej na temat produkcji kawy w rejonie Zägé vide: Abdussamad H. Ahmad, *Priest Planters and Slavers of Zägé (Ethiopia), 1900–1935*, „The International Journal of African Historical Studies” 1997, t. 29, nr 3, s. 543–556.

⁷ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, B. *Wojewódzki do Poselstwa RP Kair, 10 V 1934*, bp.

⁸ Edmund Bartoszek, *Abisynja. Kraj i ludzie*, Republika, Łódź [1935], s. 5; Roman Piotrowicz, *Zagadnienie abisyńskie a polskie tezy kolonialne*, Kolumna, Warszawa 1935, s. 8–9; Paul B. Henze, *Layers of time. A history of Ethiopia*, London 2001, s. 209–210.

Aby rozwinąć produkcję i wydobyć konieczne było uregulowanie rzek oraz rozwój infrastruktury, na co władze abisyńskie niejednokrotnie nie chciały się godzić⁹. Z tego też powodu produkcja była bardzo mało wydajna. W całym państwie drogi bite nie przekraczały 300 km długości, natomiast jedyna kolej, łącząca Addis Abebę z portem w Dżibuti, liczyła sobie 783 km. Wybudowana została przez Francuzów w latach 1901–1917 i słynęła z niezwykle wysokich stawek przewozowych oraz powolnego tempa transportu. Z uwagi na licznych rabusiów czyhających na składy, transport odbywał się tylko za dnia, przez co podróż trwała nawet 3 dni¹⁰. Ponadto władze Somali Francuskiego pobierały 2% *ad valorem*, a w niektórych przypadkach nawet więcej, z tytułu tranzytu towarów do i z Abisynii. Z tego też powodu Addis Abeba domagała się w Dżibuti strefy wolnocłowej. Na to jednak nie godziła się metropolia, która utrzymywała Somali Francuskie niemal wyłącznie z dochodów płynących z obsługi kolei Addis Abeba – Dżibuti¹¹. Brak infrastruktury powodował, że handel wewnątrz Abisynii odbywał się na karawanach, które dostarczały towary do odległych zakątków. Wszelka komunikacja była również utrudniona wskutek znikomej liczby urzędów pocztowych, których w połowie lat 30-tych było zaledwie 20 w całym kraju. Z kolei linie telegraficzne wynosiły łącznie 3 tysiące km i ograniczały się prawie wyłącznie do połączeń Addis Abeby z portami Massaua w Erytrei oraz Dżibuti¹².

Handel zagraniczny Abisynii systematycznie wzrastał od początku XX w. W 1913 r. tonaż importu wynosił 8,197 tysięcy ton, a eksportu – 9,240 tysięcy ton. Mimo wysokich stawek, linia kolejowa z Addis Abeby do Dżibuti przejęła obsługę 2/3 abisyńskiego handlu zagranicznego. Pozostała wymiana odbywała się poprzez centrum w miejscowości Gambella w zachodniej Etiopii, a stamtąd wzdłuż Nilu. Część handlu kontrolowali Włosi, bowiem odbywał się on tranzytem przez Erytreę oraz w mniejszym stopniu – Somalię¹³.

Niewątpliwie to jednak kolej spowodowała, że obroty w latach 20-tych i 30-tych wzrosły do rzędu 29–43 tysięcy ton po stronie importu (106–139 milionów franków) i 24–27 tysięcy ton eksportu (132–172 milionów franków). Liczby te odnoszą się jednak tylko do wymiany za pośrednictwem kolei, bowiem handlu innymi drogami w ogóle nie rejestrowano¹⁴. Głównymi towarami sprowadzanymi były zboża oraz sól, przywożona z salin w Dżibuti. Artykuł ten w Abisynii stanowił również środek płatniczy. Ponadto sprowadzano wszelkiego rodzaju tekstylia, metale kolorowe, jak miedź czy cynk, wyroby żelazne, towary luksusowe, takie jak lustra czy koraliki. Dużym zainteresowaniem cieszył się tytoń, używany do wyrobu tabaki; dalej przyprawy, cukier, antymon, mydło, perfumy, sztuczce, naczynia kuchenne, maszynki do golenia, nożyczki, gwoździe, igły, wyroby jubilerskie oraz broń i amunicja¹⁵.

⁹ Richard Pankhurst, *Economic Change in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Ethiopia. A Period of Accelerated Innovation*, „Annales d’Ethiopie” 2005, t. XX, s. 196.

¹⁰ Bohdan Wojewódzki raportował, że krajowcy niejednokrotnie kradli podkłady kolejowe, klamry do szyn, a nawet same szyny, które później przetapiali na sprzęty domowego użytku lub broń. Aby minimalizować straty zarząd kolei opłacał haracz wodzom okolicznych plemion, aby ci starali się utrzymywać w ryzach swych poddanych, co jednak nie zawsze się udawało; por.: IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do Poselstwa RP Kair, 10 V 1934*, bp.

¹¹ Archiwum Akt Nowych (dalej AAN), Ministerstwo Spraw Zagranicznych (dalej MSZ), sygn. 5363, *Raport polityczny*, k. 7–8.

¹² R. Piotrowicz, op. cit., s. 9–11.

¹³ Bahru Zewde, *An Overview and Assessment of Gambella Trade (1904-1935)*, „The International Journal of African Historical Studies” 1987, t. 20, nr 1, s. 76–78.

¹⁴ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do Poselstwa RP Kair, 10 V 1934*, bp.

¹⁵ Richard Pankhurst, *Economic History of Ethiopia*, Tsehai Publisher, Los Angeles 2012, s. 378–384.

Na dalszym miejscu znajdowały się tkaniny bawełniane, dostarczane początkowo z Wielkiej Brytanii, jednak od lat 30-tych jej miejsce zajęła Japonia, ponieważ tkaniny z tego państwa były tańsze średnio o 40%. Sama zaś Japonia stała się najważniejszym dostawcą abisyńskim. W 1934 r. jej roczny eksport do tego państwa wyniósł 8,6 milionów franków, przy imporcie za jedyne 400 tysięcy franków. Pozostałe artykuły sprowadzane do kraju stanowiły nafta, broń, wyroby żelazne, alkohole czy włoskie mydła¹⁶.

Jak wspomniano wyżej, głównym towarem wywozowym były różne gatunki kawy. Przypuszczalnie używkę tę eksportowano już od XVII w. Największym rynkiem odbiorczym stanowił Bliski Wschód, jednak z powodów trudności czynionych przez Imperium Osmańskie, ówczesni władcy Abisynii próbowali nawiązać kontakty handlowe z Jemenem czy Indianami Holenderskimi¹⁷. W okresie międzywojennym abisyńska kawa trafiała do Egiptu oraz Adenu, gdzie była mieszana z jemeńską odmianą mokka, a następnie wysyłana do państw europejskich i Ameryki Północnej. Ponadto z kraju wywożono surowe skóry kozie, baranie i bydłce, które zmiękczone były dopiero w Dżibuti. Tam moczone je w słonej wodzie, a następnie suszono na słońcu, przez co często się przepalały, a to miało wpływ na ich niską jakość. Na początku lat 30-tych roczny wywóz skór szacowano na 11 tysięcy ton. Eksportowano również skóry dzikich zwierząt, kiszkę bydłce, żywe zwierzęta hodowlane, kauczuk, gumę arabską, tytoń, cytrusy, kość słoniową, wosk, miód, durrę i inne ziarna¹⁸. Wobec państwowego zakazu eksport zbóż odbywał się na niewielką skalę. Najważniejszym kontrahentem Abisynii, zarówno po stronie importu jak i eksportu była Wielka Brytania i jej posiadłości, które w połowie lat 20-tych partycypowały w 57% abisyńskich obrotów zagranicznych. Za nimi znajdowała się Francja i jej posiadłości (26%), Egipt (7%), Włochy i ich kolonie (6%) oraz USA (4%)¹⁹.

Abisyńska taryfa celna była bardzo nieprecyzyjna. Obejmowała szereg towarów obarczonych stawką 10% *ad valorem*, choć cła na niektóre inne artykuły sięgały 50%. Większość importu cłona była w porcie Dżibuti, który leżał w granicach Somali Francuskiego. Do stawki należało doliczyć szereg dodatkowych opłat, takich jak należności wagowe, taksy manipulacyjne i coś w rodzaju podatku na szkoły, który wynosił 1/16 talara od każdego talara uiszczanego z tytułu opłaty celnej. Ponadto naliczano stawkę za konwojowanie wynoszącą 1 talar od 100 kg towaru. Wyroby spirytusowe musiały opłacić akcyzę oraz 15% podatku od faktury. Stawki akcyzy zależały od zawartości alkoholu²⁰. Aby ułatwić kupcom obliczenie ceny brutto, abisyńska dyrekcja cel doliczała do wartości CIF (czyli warunki przewozu Cost, Insurance and Freight – 'koszt, ubezpieczenie, fracht', oznaczające, że koszty transportu opłacone są przez sprzedającego) Dżibuti 25% i dopiero od tej stawki naliczano cło. Zawierało ono jednak już wszystkie wspomniane opłaty pośrednie²¹.

¹⁶ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/63, *Poselstwo RP Kair do MSZ, 22 XI 1930*, bp.; *Abisynja. Handel zagraniczny*, „Informator Eksportowy” 1935, nr 31, s. 2; Roman Piotrowicz, *Kwestia abisyńska*, Drukarnia Współczesna, [Warszawa] [1935], s. 18.

¹⁷ Merid W. Aregay, *The Early History of Ethiopia's Coffee Trade and the Rise of Shawa*, „The Journal of African History” 1988, t. 29, nr 1, (Special Issue in Honour of Roland Olivers), s. 21–22.

¹⁸ *Możliwości eksportu do Abisynji*, „Komunikat Informacyjny” 1928, nr 38, s. 20–21.

¹⁹ *Rynki zbytu*, op. cit., s. 11.

²⁰ Ibidem, s. 12.

²¹ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/63, *Poselstwo RP Kair do MSZ, 22 XI 1930*, bp.; ibidem, sygn. A.50/70 *Ministère du Commerce Section Renseignements Commerciaux Addis-Abeba do Section consulaire de la Legation de Pologne au Caire Egypte, 21 V 1931*, bp.

EKSPORT POLSKI DO ABISYNII

Pierwsze kontakty handlowe Polski z Abisynią miały miejsce już w latach 20-tych. W tym okresie przywożono z tego państwa głównie zwierzęta i skóry, przeważnie cielęce²². Eksportowano zaś niewielkie ilości naczyń emaliowanych, mebli giętych i tekstyliów. Były to jednak przypadkowe, sporadyczne transakcje, które ponadto w większości odbywały się za pośrednictwem państw trzecich, z których znana jest jedynie Austria²³. Skromność obrotów powodowała, że Główny Urząd Statystyczny nie prowadził dokładnego rejestru towarów będących przedmiotem wzajemnej wymiany, ograniczając się do ich wartości w stosunku rocznym.

Tabela 1. Wartość wymiany handlowej polsko-abisyńskiej w latach 20-tych, w tys. zł

	1924	1925	1926	1927	1928	1929
Import	53	3	0	13	160	73
Eksport	-	0	-	19	93	86

Źródło: „Rocznik Handlu Zagranicznego Rzeczypospolitej Polskiej” 1924/1925, s. 2; ibidem, 1926/1927, s. 2; ibidem, 1928, s. 3; ibidem, 1929/1930, s. 3.

W Polsce poważniej zainteresowano się rynkiem abisyńskim dopiero pod koniec lat 20-tych. Zdawano sobie sprawę, że mimo opisywanego zacofania przemysłowego kraju, feudalnych stosunków na wsi i braku komunikacji, państwo to posiada duży potencjał²⁴. Oficjalne stosunki dyplomatyczne nawiązane zostały w 1930 r. Z okazji koronacji cesarza Hajle Sellasje od 20 października do listopada 1930 r., w Addis Abebie przebywał charge d'affaires Polski w Kairze – Józef Dzieduszycki. W trakcie jego rozmowy z cesarzem doszło do wymiany pism pomiędzy nowym władcą Cesarstwa Etiopskiego a prezydentem RP. Obecność przedstawiciela Polski wywołała duże zainteresowanie tym państwem w Addis Abebie²⁵. Radca Handlowy RP w Tel-Awiiw proponował wykorzystać tę sprzyjającą aurę do nawiązania szerszej współpracy handlowej. Postulowano, aby MSZ wyasygnowało kwotę 200 funtów rocznie dla palcówki w Kairze lub Tel-Awiiw z przeznaczeniem na opłatę miesięcznego pobytu przedstawiciela Polski w Abisynii. Miałby on zajmować się całością spraw handlowych, a przede wszystkim pośredniczeniem w nawiązywaniu kontaktów pomiędzy kupcami polskimi a abisyńskimi²⁶.

²² Ignacy Uzdowski, *Handel zagraniczny Rzeczypospolitej Polskiej wytworami rolnymi w latach 1924/1925–1928/1929*, Związek Organizacji Rolniczych Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 1930, s. 416–417.

²³ *Rynki zbytu*, op. cit., s. 12; IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/63, *Poselstwo RP Kair do MSZ*, 22 XI 1930, bp.

²⁴ *Możliwości zbytu i handel w Abisynji*, „Komunikat Informacyjny” 1929, nr 63, s. 15.

²⁵ AAN, MSZ, sygn. 5366, *Stosunki polsko-abisyńskie*, 15 V 1935, k.18; Stefan Gołąbek, *Zwizki Polski i Polaków z Afryką do roku 1945*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 50; Katarzyna Hryćko, *Poland and Ethiopia. God, Honour, Country* w: Małgorzata Bonikowska, Katarzyna Hryćko, Jarosław Szczepankiewicz (red.), *Poland – Ethiopia a history of bilateral relations. Why do Ethiopia and Poland know so little about each other? Mental maps of Ethiopians and Poles. Scenarios for the development of further contacts. Analysis of the opportunities for cooperation*, ThinkTank, Warszawa 2013, s. 21.

²⁶ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/70, *Radca Handlowy RP w Tel-Awiiw do MPiH*, 19 I 1931, bp.

Rynek tego afrykańskiego kraju był godny zainteresowania, co wynikało przede wszystkim z jego potencjału ludnościowego oraz braku ograniczeń importowych. Obroty zagraniczne wzrastały z każdym rokiem, z wyjątkiem okresu wielkiego kryzysu. Poselstwo RP w Kairze rokowało, że Abisynia mogłaby z powodzeniem kupować polskie rury żelazne, sprzęt rolniczy, głównie pługi i brony dostosowane do tamtejszych potrzeb; ponadto wyroby szklane, cienkie tekstylia oraz koce, meble gięte, dykty, naczynia emaliowane, których był wielki niedobór, podobnie jak blachy dachowej; wyroby chemiczne, konserwy mięsne i papier. Były to artykuły, które dotąd z powodzeniem eksportowano na rynki północno-afrykańskie i bliskowschodnie. Postulowano również uruchomienie produkcji i sprzedaży *gabi* – płaszczy wyglądem zbliżonych do rzymskich tog, które były powszechnie noszone przez Abisyńczyków obojga płci. To samo dotyczyło specjalnego kroju koszul, spodni oraz sandałów, bardziej popularnych niż europejskie buty. Z uwagi na brak zapotrzebowania nie rokowano nadziei na eksport wyrobów przemysłu ciężkiego²⁷.

Początkowo wobec małej znajomości kraju oraz panujących w nim warunków handlowych, zalecano nawiązać współpracę z francuskimi towarzystwami handlowymi²⁸. Mimo obserwowanego zapóźnienia gospodarczego, zachęcano do zainteresowania się zbytem w tym kraju, w którym widziano duży potencjał na przyszłość. Charge d'affaires J. Dzieduszycki przeprowadził rozmowy z przedstawicielami kilku firm abisyńskich, które szczególnie interesowały się importem polskich tkanin bawełnianych, cementu, blachy dachowej, wyrobów szklanych, cukru, wyrobów metalowych, w tym rur kanalizacyjnych, mebli giętych czy naczyń emaliowanych. Zaznaczył jednak, że towary te powinny być bardzo tanie, przy czym mogą być niskiej jakości. Szczególnie liczone na współpracę z firmą Dawid Nadel & Co. z Addis Abeby, która została założona przez polskiego emigranta ze Lwowa²⁹.

Poselstwo RP w Kairze wysłało do Polski szereg próbek towarów importowanych do Abisynii, w celu zaznajomienia z nimi producentów chcących wysłać swe wyroby na ten rynek. Odzew w Polsce był praktycznie żaden, bowiem jedynie Zakłady Przemysłu Bawełnianego Ludwik Geyer S.A. z Łodzi zdecydowały się nawiązać kontakt z firmą Dawid Nadel & Co.³⁰. Nie wiadomo jednak jak potoczyła się ta współpraca i czy w ogóle doszło do jakichkolwiek transakcji. Powodem tej niewiedzy jest brak dokumentów oraz dokładnych statystyk odnoszących się do wymiany polsko-abisyńskiej z lat 1931–1933.

Sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z pogłębianiem się wielkiego kryzysu. Dotychczasowi europejscy partnerzy handlowi Polski wprowadzili szereg ograniczeń kontyngentowych i dewizowych. Polscy eksporterzy zaczęli interesować się rynkami zamorskimi, wolnymi od reglamentacji przywozowych. Wobec kurczących się dotychczasowych rynków zbytu niektóre firmy polskie coraz bardziej zaczęły się interesować rynkiem abisyńskim.

Odpowiedzią na to zainteresowanie było wysłanie do Abisynii pod koniec 1933 r. Bohdana Wojewódzkiego jako korespondenta Państwowego Instytutu Eksportowego (dalej PIE). Jego zadaniem było opracowanie charakterystyki tamtejszego rynku, zbadanie możliwości ulokowania na nim towarów polskich oraz nawiązanie kontaktów z wyższymi sferami. Podczas jednej z rozmów z cesarzem władcą bardzo pozytywnie wypowiadał

²⁷ Abisynja. Możliwość nawiązania stosunków handlowych z Polską, „Informator Eksportowy” 1934, nr 11, s. 3.

²⁸ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/63, *Poselstwo RP Kair doradcy Handlowego Ambasady RP w Paryżu*, 20 VII 1930, bp.

²⁹ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/63, *Poselstwo RP Kair do MSZ*, 22 XI 1930, bp.

³⁰ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/70, *PIE do Poselstwa RP Kair*, 13 II 1931, bp.

się na temat Polski i wyraził duże zainteresowanie ścisłą współpracą gospodarczą pomiędzy oboma państwami. Podkreślił, że jego kraj potrzebuje wielu towarów europejskich, jednak ich zakup z Polski byłby znacznie ułatwiony, gdyby oba państwa ustanowiły na swych terytoriach stałe przedstawicielstwa dyplomatyczne. Była to jasna sugestia władcy, że wzrost etiopskiego importu z Polski powinien iść w parze z rozszerzeniem kontaktów dyplomatycznych, na czym zależało Addis Abebie w obliczu włoskiego zagrożenia³¹. Innym razem B. Wojewódzki poczęstował polskim papierosem ministra spraw zagranicznych, któremu te bardzo przypadły do gustu. Wskutek tego zamówił dostawę kilku pudełek dla siebie, co mogło w przyszłości przerodzić się w większe dostawy³². W podobny sposób udało się wzbudzić zainteresowanie proszkami na ból głowy firmy A. Gąsecki i S-wie. Bohdan Wojewódzki przekazał kilka saszetek ze swojej prywatnej apteczki jednemu z miejscowych lekarzy. Już wkrótce okazało się, że są one bardzo skuteczne, a tamtejsze apteki – zainteresowane importem³³. Dotyczyło to również szeregu innych lekarstw, których import został zapoczątkowany jeszcze w latach 80. XIX w. Sezon ich zbytu przypadał na schyłek okresu deszczowego, kiedy ludność Abisynii zapadała na wiele chorób³⁴.

Dzięki działalności B. Wojewódzkiego rynkiem abisyńskim zainteresowały się niektóre firmy polskie. Swoje wyroby oferowała fabryka mebli giętych Czerski i Jakimowicz z Bondyrza, huta szkła J. Stolle Niemen z Brzozówki czy wytwórnia obuwia gumowego Gentelman z Łodzi³⁵. Już w 1933 r. poczyniono próbne transakcje na polską wódkę oraz cement, który musiał się jednak zmierzyć z konkurencją egipską, austriacką i czechosłowacką. Abisyńscy kupcy interesowali się również umundurowaniem wojskowym i policyjnym³⁶. Niektóre oferty składane przez producentów polskich były jednak daleko niekonkurencyjne. Przykładowo wytwórnia powozów konnych Józef Rentel oferowała swe pojazdy po cenie 5,14 tysięcy zł (ok. 200 funtów) loco Gdynia, co B. Wojewódzki określił jako (...) *kpiny [raczej] niż rzeczową ofertę*. Stanowisko to było w pełni uzasadnione, bowiem cena ta przewyższała wartość nowego samochodu, który po oczeniu kosztował do 175 funtów. Cena zaś najlepszych powozów brytyjskich nie wynosiła więcej niż 100 funtów. Tego typu oferty spowodowane były prawdopodobnie pełnym brakiem orientacji co do możliwości zbytu na rynkach pozaeuropejskich³⁷.

Eksport furmanek, ich elementów oraz powozów konnych nosił duże znamiona powodzenia w przyszłości. Wynikać to miało z planowanego przez cesarza zakazu importu samochodów oraz paliw. Zamiar ten motywowano dużym odpływem kapitału z Abisynii, która rocznie wydawała 55 tysięcy talarów Marii Teresy (ok. 115 tysięcy zł) na import

³¹ Andrzej Bartnicki, *Abisyńskie próby nawiązania stosunków z Polską w okresie międzywojennym*, „Przegląd Historyczny” 1965, z. 1, s. 105; Katarzyna Hryćko, op. cit., s. 23; AAN, MSZ, sygn. 5368, B. Wojewódzki do Poselstwa RP Kair, 4 V 1934, k. 17–18.

³² IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, B. Wojewódzki do Poselstwa RP Kair, 25 IV 1934, bp.; AAN, MSZ, sygn. 5368, Departament Polityczny MSZ do Ministerstwa Skarbu, lipiec 1934, k. 5.

³³ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, B. Wojewódzki do PIE, 16 IV 1934, bp.

³⁴ Richard Pankhurst, *Economic Change in...*, s. 200–201.

³⁵ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, Fabryka mebli giętych „Czerski i Jakimowicz” do Poselstwa RP Kair, 25 VIII 1934, bp; ibidem, Huta szkła „J. Stolle Niemen” do B. Wojewódzkiego, 17 VIII 1934, bp.; ibidem, Wytwórnia obuwia gumowego „Gentelman” do B. Wojewódzkiego, 22 XI 1934, bp.

³⁶ *Abisynja. Możliwości wymiany handlowej z Polską*, „Informator Eksportowy” 1933, nr 12, s. 1; IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, B. Wojewódzki do Izby Rzemieślniczej w Wilnie marzec 1934, bp.

³⁷ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, B. Wojewódzki do PIE, 27 VI 1934, bp.

benzyny i olejów silnikowych. Pod auspicjami rządu miały powstać fabryki wozów konnych, do których zamierzano importować większość elementów. Abisyńskie drewno nie nadawało się bowiem do gięcia, a ponadto w kraju nie było żadnych fachowców potrafiących fabrykować wspomniane elementy. Korespondent PIE przesłał do kraju ogólnikowe wytyczne techniczne, jakie powinny spełniać sprowadzane wozy i ich elementy, prosząc o nadesłanie oferty wraz z cennikiem. Zalecał jednak wysłanie zamiast rysunków technicznych – fotografie, bowiem zarządcy przyszłej fabryki wozów konnych – w ogóle nie znali się na ich wytwarzaniu³⁸.

Bohdan Wojewódzki próbował również zainteresować eksportem do Abisynii łódzki przemysł włókienniczy. W tym celu wysłał do Łódzkiej Izby Przemysłowo-Handlowej próbki wszystkich tkanin używanych na tamtejszym rynku, w tym *szamma* – tkaniny bawełnianej, z której wyrabiano większość ubrań noszonych w Rogu Afryki. Rynek abisyński zainteresowany był przede wszystkim tekstyliami cienkimi, zarówno bawełnianymi, wełnianymi jak i mieszanymi³⁹. W tej branży najpoważniejszym konkurentem były wyroby japońskie, które zdążyły ugruntować swoją pozycję dzięki dumpingowym cenom. W Abisynii interesowano się również polskimi dyktami, które słynęły na całym świecie ze swej jakości. W 1934 r. zakupiono próbną partię za 2 tysiące zł. Pieniądze wysłano z góry, jednak towar z Polski nigdy nie nadszedł. Sprawa ta nabrała rozgłosu w środowisku abisyńskich importerów i rzutowała na opinię o polskich firmach jako niewiarygodnych⁴⁰.

W Abisynii nie było wielkich firm importerskich, a te które funkcjonowały najczęściej zamawiały towary za sumy rzędu 5–10 tysięcy talarów (ok. 10–20 tysięcy zł). Były to więc kontrakty dość skromne, biorąc pod uwagę na przykład zamówienia egipskie, które zaczynały się od kilkudziesięciu tysięcy zł. Dodatkowo wymiana z Abisynią polegała na tym, że eksporter zarówno dostarczał towary na rynek abisyński jak i kupował z niego niektóre surowce. Można ten rodzaj handlu określić jako rodzaj wymiany barterowej, która była zabezpieczeniem dla kupców abisyńskich w okresie światowej depresji. Za akceptacją takiego sposobu wymiany handlowej opowiadał się B. Wojewódzki, który widział w nim możliwość wejścia na rynek abisyński z wyrobami polskimi. Informował stronę polską, że jednym z produktów wymiany mogłyby być skóry, i tak trafiające do Polski, ale za pośrednictwem firm hamburskich. Bohdan Wojewódzki obliczył, że kupcy abisyńscy gotowi byli płacić w surowcach od 140 do 150% wartości towarów sprowadzanych. Przeciwny temu był jednak Państwowy Instytut Eksportowy, który nie widział we wspomnianej propozycji większego potencjału dla handlu polskiego⁴¹.

Polska wytwórczość oraz władze PIE nie były szczególnie zainteresowane szerszą ekspansją handlową w Abisynii, bowiem był to rynek bardzo trudny we współpracy. Nie obowiązywały tam żadne standaryzacje towarów, w związku z czym eksporterzy nie wiedzieli, jaki rodzaj towaru interesuje tamtejszego odbiorcę. Przykładowo pewna abisyńska firma zainteresowana była zakupem w Polsce kół do wozów ciężarowych,

³⁸ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do PIE*, 8 V 1934, bp.; ibidem, *B. Wojewódzki do PIE*, 23 IV 1934, bp.

³⁹ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do Łódzkiej Izby Przemysłowo-Handlowej*, 12 IV 1934, bp.

⁴⁰ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do PIE*, 13 IV 1934, bp.

⁴¹ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do PIE*, 20 VI 1934, bp.; ibidem, *B. Wojewódzki do Poselstwa RP Kair*, 23 IV 1934, bp.

jednak sama nie potrafiła określić, jakich wymiarów koła ich interesują⁴². Praca nad rozwojem eksportu polskiego do Abisynii była jednak obliczana na lata, a nie na kilka miesięcy. Prawdopodobnie B. Wojewódzki nie zdawał sobie z tego sprawy. W jednym ze swych raportów do centrali pełniący obowiązki charge d'affaires Polski w Egipcie Alfons Kula omawiał zagadnienie potencjalnego ulokowania w Abisynii polskiego agenta dyplomatycznego lub konsularnego. Wymieniał przy tym cechy jakie powinny go charakteryzować. Oprócz odporności fizycznej, pozwalającej długotrwale pracować w trudnych warunkach klimatycznych, powinien się on cechować również (...) *charakterem, który by się nie zrażał początkowymi trudnościami i nie załamał w pół drogi (przykład [Bohdana] Wojewódzkiego)*⁴³. Ze słów tych wywnioskować można, że przedstawiciel PIE szybko się zniechęcił do swojej pracy, wobec szeregu trudności na jakie napotkał. Prawdopodobnie na własną prośbę powrócił do kraju nie później niż jesienią 1934 r.

Do zacieśnienia kontaktów dążyła jednak strona abisyńska, coraz bardziej zagrożona agresywną polityką Włoch. W listopadzie 1934 r. nieoficjalny przedstawiciel cesarza w Kairze – Georges Ibrahim spotkał się z A. Kulą. Proponował, aby Warszawa w jak najszybszym czasie wysłała specjalną misję do Abisynii, której celem byłoby zawarcie porozumienia na gruncie dyplomatycznym i gospodarczym. Informował jednocześnie, że Addis Abeba gotowa jest zaoferować Polsce daleko idące ułatwienia handlowe oraz sprowadzić znad Wisły doradców politycznych, wojskowych i ekonomicznych. Propozycja ta była wynikiem polityki abisyńskiej, dążącej do oparcia współpracy handlowej na państwach nieposiadających kolonii w Afryce Wschodniej, a jednocześnie odgrywających pewną rolę w polityce zagranicznej. W ten sposób Abisynia próbowała zminimalizować wpływy wielkich mocarstw, jednocześnie zabezpieczając się przed agresywną polityką Włoch⁴⁴.

W rezultacie 26 grudnia 1934 r. podpisany został w Paryżu „Traktat przyjaźni, handlowy i osiedleńczy” pomiędzy Polską a Abisynią. W kwestiach handlowych zawierał on klauzulę najwyższego uprzywilejowania. Porozumienie miało obowiązywać rok z możliwością automatycznego przedłużenia, jeżeli któraś ze stron nie wypowie go wcześniej, a swoją mocą obejmować również Wolne Miasto Gdańsk. Do ratyfikacji traktatu silnie dążyła strona abisyńska, która zabiegała o otworzenie na swym terytorium placówki polskiej. Wpływ na to miała bardzo zła sytuacja międzynarodowa, w jakiej się znajdowała⁴⁵. Wsparciem Addis Abeby nie była zainteresowana Wielka Brytania, natomiast dotychczasowa sojuszniczka i niejako gwarantka niepodległości Abisynii – Francja, doszła w styczniu 1935 r. do porozumienia z Włochami. Za cenę nielicznych ustępstw oraz gwarancji interesów francuskich w Abisynii, Paryż pozostawiał Benito Mussoliniemu wolną rękę w Afryce północno-wschodniej. Gorączkowe zabiegi Abisynii o zakup broni

⁴² IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do PIE, 1 VII 1934*, bp.

⁴³ AAN, MSZ, sygn. 5366, *Poselstwo RP Kair do MSZ, 22 XI 1934*, k. 6.

⁴⁴ A. Bartnicki, *Abisyńskie próby...*, s. 105; AAN, MSZ, sygn. 5366, *Poselstwo RP Kair do MSZ, 22 XI 1934*, k. 1–4; Degefe Gemechu, *Stosunki polsko-etiopskie. Zarys problematyki*, „Forum Politologiczne” 2005, t. 3, s. 175–176.

⁴⁵ Edward J. Pałyga, *Stosunki dyplomatyczno-konsularne Drugiej Rzeczypospolitej z krajami Afryki*, „Przegląd Orientalistyczny” 1973, nr 3 (87), s. 195. AAN, MSZ, sygn. 12794, *Do Wydziału P.V MSZ, 29 I 1936*, k. 7–9.

w Czechosłowacji, Belgii i Szwecji zakończyły się połowicznym sukcesem, także nie dziwi, że w takiej sytuacji rząd cesarski rokował w Polsce duże nadzieje⁴⁶.

Mimo ratyfikacji traktatu polsko-abisyńskiego przez parlament w Warszawie w marcu 1935 r.⁴⁷ oraz przez prezydenta 27 kwietnia 1935 r.⁴⁸, porozumienie nie weszło w życie w skutek sprzeciwu polskiego MSZ. Stanowisko to było następstwem włoskiej agresji na Abisynię. Warszawa nie chciała pogorszenia stosunków z Rzymem, licząc na poparcie Włoch w kwestiach mniejszości narodowych⁴⁹. W wyniku zajęcia Abisynii przez Włochy oraz *de facto* uznania tego przez Polskę w 1937 r., perspektywa eksportu do tego kraju praktycznie zanikła. Na odrodzenie współpracy należało czekać do 1947 r.

OKRES WŁOSKI

Po podboju Abisynii przez Włochy, nowa metropolia rozpoczęła inwestycje w celu podniesienia produktywności nowej kolonii. W tym celu sprowadzono wielu techników, agronomów i kolonistów, którzy mieli skupić się szczególnie na rolnictwie. Zamierzano poczynić duże nakłady na infrastrukturę, której niski stan rozwoju stanowił, zdaniem kolonizatorów, główną przeszkodą w rozwoju przemysłowym kraju. W kwestiach handlowych nie zamierzano zamykać importu dla państw trzecich, jednak protekcyjnistyczna polityka włoska zmierzała do minimalizacji importu do kolonii towarów z państw trzecich na rzecz własnych⁵⁰.

W listopadzie 1937 r. do Addis Abeby udał się Jerzy Giżycki, który został mianowany wicekonsulem RP. Cel jego działalności był tożsamy z zadaniem jakie powierzono przed kilku laty B. Wojewódzkiemu⁵¹. Niestety eksport polski do Włoskiej Afryki Wschodniej, której częścią była podbita Abisynia, był praktycznie niemożliwy. Wynikało to z tego, że do końca okresu międzywojennego nie udało się rozciągnąć na ten obszar polsko-włoskiego układu handlowego oraz zawrzeć porozumienia clearingowego. Wwóz towarów z Polski możliwy był tylko i wyłącznie w przypadku artykułów niezbędnych, których nie można było dostarczyć z metropolii lub żadnego z państw związanych układem handlowym z Włochami w zakresie obszaru Włoskiej Afryki Wschodniej. Istniała jednak możliwość eksportu towarów polskich do Włoch, skąd po oczeniu już jako „włoskie”, wysyłane były do podbitej Abisynii⁵².

⁴⁶ Andrzej Bartnicki, *Historia Etiopii...*, s. 367–368; Joanna Mantel-Niecko, *Etiopia. Podstawowe wiadomości o kraju, jego dziejach i historii badań. Skrypt dla afrykanistów i semitystów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1975, s. 108.

⁴⁷ *Sprawozdanie Komisji Spraw Zagranicznych o projekcie ustawy w sprawie ratyfikacji traktatu przyjaźni, handlowego i osiedleńczego między Rzeczpospolitą Polską a Cesarstwem Abisynii, podpisanego w Paryżu dnia 26 grudnia 1934 r. (druk sejmowy nr 1106), Druk senacki nr 473*, https://bs.sejm.gov.pl/F?func=find-request=000022670&find_code=SYS&local_base=ARS01 [dostęp: 3 IV 2018].

⁴⁸ *Ustawa z dnia 26 marca 1935 r. w sprawie ratyfikacji traktatu przyjaźni, handlowego i osiedleńczego między Rzeczpospolitą Polską a Cesarstwem Abisynii, podpisanego w Paryżu dnia 26 grudnia 1934 r.*, „Dziennik Ustaw” 1935, nr 26, poz. 188.

⁴⁹ AAN, MSZ, sygn. 5367, *Ambasada RP Paryż do MSZ*, 22 III 1936, k. 3.

⁵⁰ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/82, *Ambasada RP Rzym do MSZ*, 30 I 1937, bp.

⁵¹ IPMS, Konsulat Generalny RP w Rzymie (dalej KGRP Rzym), sygn. A.61/5c, *Kartoteka Polaków zamieszkałych w Afryce* [Jerzy Giżycki], bp.

⁵² IPMS, KGRP Rzym, sygn. A.61/19a, *Wicekonsulat RP Addis Abeba do firmy „Plumapol”*, 14 VIII 1938, bp.

Pod okupacją włoską ceny wszystkich towarów znacznie wzrosły. W tym okresie pojawiło się wiele fortun, powstałych wskutek spekulacji. Władze okupacyjne próbowały temu zapobiec, wprowadzając ceny maksymalne i inne obostrzenia, niezdające jednak egzaminu. Na przykład aby zdobyć dewizy, nakazywano eksport abisyńskich towarów do państw trzecich, tj. z pominięciem metropolii. Te zabiegi nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, bowiem ceny towarów abisyńskich były znacznie wyższe niż ceny towarów z innych krajów w wyniku nawet 10-krotnego wzrostu kosztów siły roboczej oraz braku infrastruktury. Nieopłacalność importu z Abisynii, w połączeniu z ograniczeniami metropolitalnymi w przypadku eksportu doń, spowodowały praktyczny upadek handlu zagranicznego tego kraju⁵³. W związku z nikłymi szansami na rozwój handlu pomiędzy Polską w podbitą Abisynią, MSZ w Warszawie zdecydowało się zlikwidować Wicekonsulat w Addis Abeby na przełomie 1938 i 1939 r.⁵⁴

Tabela 2. Wartość wymiany handlowej polsko-abisyńskiej w latach 30-tych, w tys. zł

	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938
Import	56	56	54	66	421	214	73	4	2
Eksport	59	5	1	1	32	30	13	0	175

Źródło: „Rocznik Handlu Zagranicznego Rzeczypospolitej Polskiej” 1929/1930, s. 3; ibidem, 1931, s. 3; ibidem, 1932, s. 3; ibidem, 1933, s. 3; ibidem, 1934, s. 12; ibidem, 1935, s. 282; ibidem, 1936, s. 295; ibidem, 1937, s. 295; ibidem, 1938, s. 90.

Tabela 3. Struktura towarowa eksportu polskiego do Abisynii w wybranych latach⁵⁵

	1927	1928	1935	1936	1937	1938
Ogółem	19,332	92,78	30	13	0	175
Cukier	-	-	-	-	-	175
Wyroby metalowe	8,64	-	19	-	-	-
Blacha	-	-	18		-	-
Drewno i wyroby z niego	-	10,34	1	4	-	-
Tekstylia i surowce włókiennicze	-	81,518	6	1	0	-
Tytoń	-	-	0		-	-
Wyroby chemiczne i farmaceutyczne	-	-	4	8	-	-

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Rynki zbytu*, t. IV, Warszawa 1929, s. 12; Bolesław Kaspro-wicz, *Kierunki polskiego handlu zagranicznego w latach 1929–1935 ze szczególnym uwzględnieniem udziału i roli Gdyni*, Rada Interesantów Portu w Gdyni, Gdynia 1936, s. 13; „Rocznik Handlu Zagranicznego Rzeczypospolitej Polskiej” 1935, s. 282; ibidem, 1936, s. 295; ibidem, 1937, s. 295; ibidem, 1938, s. 90.

⁵³ IPMS, KGRP Rzym, sygn. A.61/19b, *Zagadnienia handlowo-finansowe Włoskiej Afryki Wschod-niej*, 21 VIII 1938, bp.

⁵⁴ IPMS, KGRP Rzym, sygn. A.61/19a, *MSZ do Konsulatu Generalnego RP Rzym*, 28 XII 1938, bp.

⁵⁵ Materiał źródłowy pozwolił na rekonstrukcję struktury polskiego eksportu tylko dla lat 1927–1928 oraz 1935–1938.

MATERIAŁY WOJSKOWE

Na osobne omówienie zasługują próby nawiązania współpracy na polu dostaw przemysłu wojskowego. Pierwsza próba dostarczenia polskiego sprzętu wojskowego do Abisynii miała miejsce w 1931 r. Państwowe Wytwórnice Uzbrojenia zaoferowały sprzedaż 50–100 tysięcy karabinków wz. 29 Mauser, 50–100 milionów naboji⁵⁶ oraz bomb lotniczych o wadze 12,5 kg. Transakcja nie doszła jednak do skutku, być może wskutek zawarcia w dniu 21 sierpnia 1930 r. w Paryżu układu pomiędzy Abisynią, Francją, Włochami i Wielką Brytanią o ograniczeniu ilościowym i jakościowym w dostawach broni do tej pierwszej⁵⁷.

Sytuacja zmieniła się wraz z intensyfikacją włoskiego zagrożenia wobec niepodległości Abisynii. W kwietniu 1934 r. tamtejszy minister spraw zagranicznych w rozmowie z B. Wojewódkim wyraził zainteresowanie dostawą polskiej broni. W odpowiedzi na to korespondent PIE polecił przysłanie przez Państwową Wytwórnice Uzbrojenia kilku karabinków ręcznych i maszynowych jako egzemplarzy pokazowych⁵⁸. Jeszcze w tym samym roku udało się sprzedać 3 tysiące starych karabinków wz. 95 Mannlicher wraz z amunicją. Wobec polityki pośpiesznego zbrojenia rząd cesarza był również zainteresowany nabyciem nowego sprzętu. Jednak wskutek braku odpowiedniego kapitału tamtejsze sfery polityczne oferowały stronie polskiej część zapłaty w ramach dostawy kawy. Abisyńczycy interesowali się bronią i amunicją strzelecką, granatami ręcznymi, spadochronami i płótnem lotniczym. Na to zainteresowanie odpowiedział polski przemysł wojskowy. Jeszcze w grudniu 1934 r. jedna z firm z branży zbrojeniowej wysłała pismo do A. Kuli w Kairze z prośbą o zbadanie możliwości eksportowych. Po skontaktowaniu się z przedstawicielem Abisynii w Port Saidzie, wyraził on duże zainteresowanie propozycją. Jednocześnie oczekiwano na dostarczenie więcej informacji o polskiej broni i jej cenie⁵⁹.

Ministerstwo Spraw Wojskowych, początkowo niechętnie współpracy handlowej z Abisynią, zmieniło swe nastawienie w nadziei na konkretne zyski z eksportu zbrojeniówki do tego kraju. Rozważano również utworzenie na miejscu ekspozytury SEPEWE⁶⁰ oraz wysłanie instruktorów lotniczych. Zamiarom tym sprzeciwiło się MSZ, któremu zależało na dobrych relacjach z Włochami. Resort ten postulował przeciąganie rozmów, jednak bez finalizacji transakcji. Po wybuchu konfliktu włosko-abisyńskiego w październiku 1935 r. strona polska zaoferowała jeszcze potajemną dostawę sprzętu stokowego, jednak plany te nie ziściły się. Stało się tak najprawdopodobniej w wyniku przejęcia możliwości zbytu uzbrojenia w Abisynii przez państwa trzecie, takie jak Czechosłowacja, Szwecja, Belgia, Dania, Hiszpania czy Holandia. Ostrożna polityka strony polskiej mogła być wynikiem nie tylko dążenia do utrzymania dobrych stosunków z Włochami. Wielce prawdopodobne, iż przewidywano klęskę militarną Abisynii oraz powątpiewano w jej wypłacalność⁶¹.

⁵⁶ Ilość oferowanej broni wydaje się być jednak niewiarygodnie duża.

⁵⁷ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/70, *MSZ do Ambasady RP w Rzymie, 12 XI 1931*, bp.; AAN, MSZ, sygn. 1791, *Państwowe Wytwórnice Uzbrojenia do MSZ, 24 I 1931*, k. 36; Marek P. Deszczyński, Wojciech Mazur, *Na krawędzi ryzyka. Eksport polskiego sprzętu wojskowego w okresie międzywojennym*, Neriton, Warszawa 2004, s. 163.

⁵⁸ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do Piotra Wilniewczyca, przedstawiciela PWU, marzec 1934*, bp.; ibidem, *B. Wojewódzki do Poselstwa RP Kair, 25 IV 1934*, bp.

⁵⁹ AAN, MSZ, sygn. 5368, *Poselstwo RP Kair do MSZ, 11 I 1935*, k. 25–26.

⁶⁰ Syndykat Eksportu Przemysłu Wojskowego.

⁶¹ M.P. Deszczyński, W. Mazur, op. cit., s. 163–165; AAN, MSZ, sygn. 5366, *Stosunki polsko-abisyńskie*, 15 V 1935, k. 19; ibidem, sygn. 5368, *MSZ do Szefa Sztabu Głównego, 1 IV 1935*, k. 30–31.

IMPORT POLSKI Z ABISYNII

Na przełomie lat 20-tych i 30-tych abisyńscy eksporterzy próbowali zainteresować kupców polskich swymi towarami. Względne zainteresowanie zwrócono jedynie na kawę Hararri, której import rozważała jedna z warszawskich pakowni kawy. Wobec krajowej produkcji nie interesowano się w ogóle woskiem, natomiast piżmo do wyrobu perfum sprowadzano z Francji, która dostarczała towar wysokiej jakości⁶². Przez cały okres dwudziestolecia międzywojennego import polski z Abisynii ograniczał się do niewielkich, jednorazowych transakcji skór wołowych oraz kawy.

Po podboju kraju przez Włochów, niektóre firmy polskie dalej interesowały się importem skór zwierzęcych. Okazało się to jednak nieopłacalne z uwagi na ich wysokie koszty. Cena FOB (czyli warunki przewozu Free on Board – ‘oznaczony port załadunku’ określające, że sprzedający wypełnia obowiązki związane z dostarczeniem towaru przewoźnikowi i nie ponosi żadnych dodatkowych kosztów) Dżibuti lub Massaua wynosiła 25 szylingów za kwintal, do czego należało doliczyć 7–8% ubezpieczenia z tytułu wysokiego ryzyka transportu. Wynikało ono przede wszystkim z notorycznych napadów partyzantów na wszelkie obiekty włoskie. Cena ta zatem już w Afryce była znacznie wyższa niż stawki skór w Londynie, które wynosiły 17 szylingów za kwintal. Ponadto z racji nieobejmowania Włoskiej Afryki Wschodniej przez układ handlowy polsko-włoski, należności za import uiszczane miały być tylko w dewizach⁶³.

Tabela 4. Struktura towarowa importu polskiego z Abisynii w wybranych latach⁶⁴

	1927	1928	1935	1936	1937	1938
Ogółem	12,82	160,125	214	73	4	2
Kawa	-	-	26	1	-	2
Zwierzęta	11,12	-	-	-	-	-
Wyroby chemiczne	1,8	-	-	-	-	-
Skóry wołowe	-	160,085	188	72	4	-

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Rynki zbytu*, t. IV, Warszawa 1929, s. 12; B. Kasprowicz, op. cit., s. 13; „Rocznik Handlu Zagranicznego Rzeczypospolitej Polskiej” 1935, s. 282; ibidem, 1936, s. 295; ibidem, 1937, s. 295; ibidem, 1938, s. 90.

UWARUNKOWANIA ORAZ PRZESZKODY OBOPÓLNEJ WYMIANY HANDLOWEJ

W latach międzywojennych transport towarów z Europy do Abisynii obsługiwany był w większości przez francuską linię Messageries Maritimes, kursującą pomiędzy Marsylią a Dżibuti. Częstotliwość była dość niska, bowiem statki wypływały tylko dwa razy w miesiącu i to nieregularnie. Transport z Polski do Abisynii via Marsylia trwał ponad miesiąc, co było poważnym czynnikiem hamującym wzajemną wymianę. Inną drogą

⁶² IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/70, *Izba Przemysłowo-Handlowa w Warszawie do Poselstwa RP Kair*, 29 XII 1930, bp.

⁶³ IPMS, KGRP Rzym, sygn. A.61/19a, *Wicekonsulat RP Addis Abeba do firmy „Amdelta”*, 16 III 1938, bp.

⁶⁴ Materiał źródłowy pozwolił na rekonstrukcję struktury polskiego eksportu tylko dla lat 1927–1928 oraz 1935–1938.

było wykorzystywanie niemieckich linii Norddeutscher Lloyd i Hanza Line, których statki kursowały co 4 tygodnie z Hamburga do Dżibuti⁶⁵. Nieregularne połączenie z tym portem oferowała włoska linia Societa Veneziana di Navigazione a Vapore z Triestu. Kursy odbywały się średnio raz w miesiącu, pod warunkiem posiadania ważnego ładunku kierowanego do portu w Dżibuti⁶⁶.

Aby odnieść sukces na rynku abisyńskim zalecano eksporterom wyekspediować na miejsce swego przedstawiciela handlowego. Bez tego bezpośrednia wymiana handlowa, bez pośrednictwa podmiotów trzecich, była niezwykle utrudniona. Powodzeniem mogły cieszyć się jedynie towary bardzo tanie, bez względu na jakość. Całość handlu abisyńskiego skupiała się w rękach kupców pochodzenia greckiego, hinduskiego, ormiańskiego, arabskiego, syryjskiego czy Żydów⁶⁷. Zapłata za towar najczęściej uiszczana była w gotówce po wykupieniu listów przewozowych. Korespondencję należało prowadzić w języku francuskim lub angielskim. Pisma wysyłane w innych językach zazwyczaj pozostawały bez odpowiedzi. Importerzy oczekiwali cenników wyrażonych w stawkach CIF Dżibuti w funtach oraz katalogów i próbek towarów. Te należało wysłać w trzech egzemplarzach, bowiem tamtejsze firmy importerskie najczęściej posiadały trzy biura: w Dżibuti, Addis Abebie i Dire-Daua. Kupcy abisyńscy zwracali szczególną uwagę na terminowość dostaw, bowiem większość artykułów zbywana była na miejscu w określonych sezonach⁶⁸.

Eksporterzy niosący się z zamiarem eksportu do Abisynii musieli się liczyć ze specyficznymi warunkami panującym wśród tamtejszej sfery kupieckiej. Z racji tego, iż kraj ten nie zawarł w omawianym okresie żadnej umowy o ekstradycji, do Abisynii uciekało wielu oszustów, złodziei i aferzystów. Wielu z nich prowadziło działalność handlową, co niejednokrotnie było jedynie przykrywką dla przemytu i spekulacji. Anton Zischka pisał w połowie lat 30-tych, że na (...) *każdego uczciwego kupca przypada trzech oszustów*. Wielu lawirantów dorobiło się znacznych fortun sprzedając stary lub podrobiony towar jako pierwszej klasy. Przykładem może być sprzedaż zdezelowanych samochodów jako luksusowych, traktorów z silnikami wyciągniętymi ze złomowisk, a nawet naboju bez prochu! W poprawie sytuacji nie pomagała wszechobecna korupcja i zepsucie wyższej klasy⁶⁹.

Najpoważniejszą przeszkodą w intensyfikacji wzajemnej wymiany handlowej było, zdaniem współczesnych, zacofanie cywilizacyjne Abisynii. Patrząc na kraj afrykański z perspektywy rozwijającej się gospodarki kapitalistycznej Polski, Józef Dzieduszycki podczas swego pobytu w Abisynii w 1930 r., pisał w swym raporcie: (...) *Abisynia jest dotychczas krajem o nierozwiniętej strukturze ekonomicznej, niskim poziomie cywilizacyjnym i prymitywnym sposobie życia ludności pastersko-rolniczej. Ludność tę z małymi wyjątkami cechuje niechęć do pracy produktywnej i mała narazie zdolność nabywczą. Potrzeby jej ograniczają się jak dotąd głównie do odzieży wyrabianej w nieznacznej*

⁶⁵ *Możliwości zbytu i handel w Abisynji*, „Komunikat Informacyjny” 1929, nr 63, s. 17; IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/63, *Poselstwo RP Kair do MSZ*, 22 XI 1930, bp.

⁶⁶ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/63, *Poselstwo RP Kair do PIE*, 30 XII 1930, bp.; ibidem, sygn. A.50/70, *Konsulat RP Hamburg do PIE*, 28 II 1931, bp.

⁶⁷ Paul B. Henze, op. cit., s. 209.

⁶⁸ *Rynki zbytu*, op. cit., s. 13; *Możliwości eksportu do Abisynji*, „Komunikat Informacyjny” 1928, nr 38, s. 21.

⁶⁹ Anton Zischka, *Abisynja. Ostatni nierozwiązany problem Afryki*, M. Fruchtmann, Warszawa 1936, s. 173–175.

ilości w kraju oraz pożywienia, którego dostarcza hodowane bydło i produkty rolnicze, uzyskiwane przy stosowaniu bardzo prymitywnych jeszcze sposobów gospodarczych⁷⁰.

Bariery hamujące wzajemną współpracę handlową istniały również po stronie polskiej. Eksporterzy z reguły nie interesowali się tym rynkiem i nie dostrzegali w nim pewnych możliwości. Niektóre firmy nie odpisywały na wysyłaną korespondencję, inne wysyłały katalogi swych wyrobów bez podania cen. Jeżeli już to następowało, wówczas przedstawiano stawki FOB Gdynia, a nie CIF Dżibuti. Niejednokrotnie przesyłano ofertę, jednak bez załączania próbek towarów. Taka praktyka stawiała eksporterów polskich na pozycji straconej, bowiem firmy obce wysyłały do Abisynii liczne próbki i egzemplarze poglądowe. Konkurencji więc łatwiej było przekonać do swego wyrobu miejscowych kupców. Tego typu abnegacja powodowała wielkie zniechęcenie do Polski wśród kupiectwa abisyńskiego⁷¹.

PODSUMOWANIE

Mimo wielu przeszkód i trudności wymiana polsko-abisyńska funkcjonowała w latach 1918–1939, choć w bardzo skromnym wymiarze. Rozliczne ograniczenia w imporcie, wprowadzane przez gospodarki europejskie i amerykańskie, zmuszały eksporterów polskich do poszukiwania nowych rynków zbytu. Jednym z nich stała się Abisynia, która z racji swej niepodległości oraz dużej liczby ludności mogła stać się partnerem handlowym dla polskiej wytwórczości. Nawiązane na początku lat 30-tych kontakty polityczne mogły się pogłębiać w kolejnych latach, tak jak to miało miejsce w przypadku innych krajów tej części świata. Problemem było jednak znaczne oddalenie najbliższej placówki dyplomatycznej Polski, która znajdowała się w Kairze. Wydaje się również, że polskie czynniki rządowe, jak MSZ i PIE nie były zainteresowane Abisynią proporcjonalnie do jej znaczenia w Afryce Północno-Wschodniej.

W okresie dwudziestolecia międzywojennego szersze studia nad Etiopią poczyniono dopiero u schyłku jej niepodległości i przeważnie miało to związek z agresywną polityką Włoch. Potwierdzeniem tej tezy jest większość materiału źródłowego niniejszego tekstu, powstałego w tym właśnie czasie, jak i większość prac popularno-naukowych poświęconych Abisynii w okresie międzywojennym, a który przypada na połowę lat 30-tych. Działania te były zdecydowanie spóźnione i przez większość omawianego okresu Abisynia nie była szerzej znana wśród polskich czynników gospodarczych lub kojarzyła się z odległą i mglistą egzotyką. Sytuacja wyglądałaby zupełnie inaczej, gdyby na miejscu funkcjonował polski konsulat, choćby honorowy, tak jak miało to miejsce w innych krajach Afryki. Stała obecność miarodajnego czynnika niewątpliwie przyczyniłaby się do przyspieszenia i rozwoju relacji handlowych obu stron. Jak wiemy z materiału źródłowego – z takimi planami się noszono, jednak zostały one powstrzymane przez agresję włoską. Klęska Abisynii przyczyniła się do niemal całkowitego wyrugowania towarów polskich z Rogu Afryki. Na wznowienie kontaktów należało czekać aż do zakończenia II wojny światowej.

⁷⁰ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/63, *Poselstwo RP Kair do MSZ*, 22 XI 1930, bp. Pisownia oryginalna.

⁷¹ IPMS, PRP Kair, sygn. A.50/120, *B. Wojewódzki do PIE*, 13 IV 1934, bp.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Spraw Zagranicznych.
- Instytut Polski i Muzeum gen. Sikorskiego w Londynie, Poselstwo RP w Kairze.
- Instytut Polski i Muzeum gen. Sikorskiego w Londynie, Konsulat Generalny RP w Rzymie.
- „Rocznik Handlu Zagranicznego Rzeczypospolitej Polskiej” 1924–1935.
- Abisynja. Handel zagraniczny*, „Informator Eksportowy” 1935, nr 31, s. 2.
- Abisynja. Możliwości wymiany handlowej z Polską*, „Informator Eksportowy” 1933, nr 12, s. 1.
- Abisynja. Możliwość nawiązania stosunków handlowych z Polską*, „Informator Eksportowy” 1934, nr 11, s. 3.
- Ahmad Abdussamad H., *Priest Planters and Slavers of Zāgē (Ethiopia), 1900–1935*, „The International Journal of African Historical Studies” 1997, t. 29, nr 3.
- Aregay Merid W., *The Early History of Ethiopia's Coffee Trade and the Rise of Shawa*, „The Journal of African History” 1988, t. 29, nr 1, (Special Issue in Honour of Roland Olivers).
- Bartnicki Andrzej, *Abisyńskie próby nawiązania stosunków z Polską w okresie międzywojennym*, „Przegląd Historyczny” 1965, z. 1, s. 104–110.
- Bartnicki Andrzej, Mantel-Niećko Joanna, *Historia Etiopii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Bartoszek Edmund, *Abisynja. Kraj i ludzie*, Republika, Łódź [1935].
- Deszczyński Marek P., Mazur Wojciech, *Na krawędzi ryzyka. Eksport polskiego sprzętu wojskowego w okresie międzywojennym*, Neriton, Warszawa 2004.
- Gemechu Degefe, *Stosunki polsko-etiopskie. Zarys problematyki*, „Forum Politologiczne” 2005, t. 3, s. 173–187.
- Gołąbek Stefan, *Związki Polski i Polaków z Afryką do roku 1945*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Henze Paul B., *Layers of Time. A History of Ethiopia*, London 2001.
- Hryćko Katarzyna, *Poland and Ethiopia. God, Honour, Country*, w: Małgorzata Bonikowska, Katarzyna Hryćko, Jarosław Szczepankiewicz (red.), *Poland – Ethiopia a History of Bilateral Relations. Why do Ethiopia and Poland know so little about each other? Mental maps of Ethiopians and Poles. Scenarios for the development of further contacts. Analysis of the opportunities for cooperation*, ThinkTank, Warszawa 2013, s. 15–38.
- Informator morski i kolonialny*, red. Czesław Zagórski, Liga Morska i Kolonialna, Warszawa 1935.
- Kasprowicz Bolesław, *Kierunki polskiego handlu zagranicznego w latach 1929–1935 ze szczególnym uwzględnieniem udziału i roli Gdyni*, Rada Interesantów Portu w Gdyni, Gdynia 1936.
- Korczakowski Stanisław, Wojdyno Józef, *Abisynja*, Sekcja Geograficzna Towarzystwa Wiedzy Wojskowej, Warszawa 1933.
- Mantel-Niećko Joanna, *Etiopia. Podstawowe wiadomości o kraju, jego dziejach i historii badań. Skrypt dla afrykanistów i semitystów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1975.
- Motycz Czesław, *Abisynja bez maski*, Kosmos, Warszawa 1936.
- Możliwości eksportu do Abisynji*, „Komunikat Informacyjny” 1928, nr 38, s. 20–21.
- Możliwości zbytu i handel w Abisynji*, „Komunikat Informacyjny” 1929, nr 63, s. 15–17.
- Nowoczesny Egipt, Sudan, Abisynia*, Polska Y.M.C.A., [Paryż] 1941.
- Pałyga Edward J., *Stosunki dyplomatyczno-konsularne Drugiej Rzeczypospolitej z krajami Afryki*, „Przegląd Orientalistyczny” 1973, nr 3 (87), s. 193–202.
- Pankhurst Richard, *Economic Change in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Ethiopia. A Period of Accelerated Innovation*, „Annales d’Ethiopie” 2005, vol. XX.
- Pankhurst Richard, *Economic History of Ethiopia*, Tsehai Publisher, Los Angeles 2012, s. 378–384.
- Piotrowicz Roman, *Kwestja abisyńska*, Drukarnia Współczesna, [Warszawa] [1935].
- Piotrowicz Roman, *Zagadnienie abisyńskie a polskie tezy kolonialne*, Kolumna, Warszawa 1935.
- Rynki zbytu*, t. IV, Państwowy Instytut Eksportowy, Warszawa 1929.
- Sprawozdanie Komisji Spraw Zagranicznych o projekcie ustawy w sprawie ratyfikacji traktatu przyjaźni, handlowego i osiedleńczego między Rzeczpospolitą Polską a Cesarstwem Abisynii, podpisanego w Paryżu dnia 26 grudnia 1934 r. (druk sejmowy nr 1106), Druk senacki nr 473*, https://bs.sejm.gov.pl/F?func=find-request=000022670&find_code=SYS&local_base=ARS01 [dostęp: 3 IV 2018],

Ustawa z dnia 26 marca 1935 r. w sprawie ratyfikacji traktatu przyjaźni, handlowego i osiedleńczego między Rzeczypospolitą Polską a Cesarstwem Abisynji, podpisanego w Paryżu dnia 26 grudnia 1934 r., „Dziennik Ustaw” 1935, nr 26, poz. 188.

Uzdowski Ignacy, *Handel zagraniczny Rzeczypospolitej Polskiej wytworami rolnymi w latach 1924/1925–1928/1929*, Związek Organizacji Rolniczych Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 1930.

Zewde Bahru, *An Overview and Assessment of Gambella Trade (1904–1935)*, „The International Journal of African Historical Studies, 1987, t. 20, nr 1.

Zischka Anton, *Abisynja. Ostatni nierozwiązany problem Afryki*, M. Fruchtman, Warszawa 1936.

REWOLUCJA I ŚWIĘTO KRWI W MYŚLI POLITYCZNEJ MIRZADE-JE ESZGHIEGO

ABSTRACT: Mirzade-ye Eshqi (1893–1924) was one of the most curious characters of Iranian intellectual life in the period between the First and the Second World War. Most famous as a poet, he was also a journalist; moreover, in his poetry he often pursued social and political goals with a much greater zeal than his literary ambitions. A fervent radical, he never subscribed to any particular ideology, instead creating his own ideas of a cyclical revolution and the Festival of Blood. This paper aims to explore these ideas through an analysis of Eshqi's poetry and essays, as well as answer to what degree he truly supported annual mass murder, i.e. the Festival of Blood.

KEYWORDS: Mirzade-ye Eshqi, Reza Khan, revolution, poetry, mass murder, Iran, Festival of Blood

Mirzade-je Eszghi (właściwie Sejjed Mohammad Reza Hamadani, 1893–1924) bez wątpienia należy do najoryginalniejszych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych postaci Iranu przed drugą wojną światową. Choć sławę zyskał jako poeta, większą wagę niż do kwestii literackich przykładał do zagadnień społecznych; poruszał je zarówno w swojej publicystyce – wydawał m.in. czasopisma „Name-je Eszghi” („List Eszghiego”) oraz, znacznie bardziej znany, „Gharn-e Bistom” („Wiek Dwudziesty”) – jak i przede wszystkim w twórczości poetyckiej.

Życiorys poety nie mógł być bez wpływu na jego twórczość. Urodzony w 1893 r. w Hamadanie, był ledwie nastolatkiem, gdy Iranem wstrząsnęła rewolucja konstytucyjna (1905–1911)¹. Ów zryw narodu przeciw despotyzmowi władzy doprowadził do ustanowienia w Iranie w 1906 monarchii parlamentarnej, a w 1909, po trwającej około roku wojnie domowej wywołanej rojalistyczną reakcją i ostrzałem parlamentu, złamał władzę szacha. Wydarzenia te, a zwłaszcza nowe prądy i trendy intelektualne, nie pozostały bez wpływu na młodzieńca, który zdradzał zainteresowanie kulturą i językiem francuskim, będącymi wówczas jednymi z wyznaczników przynależności do postępowych elit narodu².

Cóż to za prądy i trendy intelektualne zajęły jednak umysł młodzieńca? O czym dyskutowały wspomniane elity? Pobieżne nawet przyjrzenie się poglądom formułowanym przez rozmaite ugrupowania polityczne omawianego okresu pozwala nam stwierdzić, iż najbardziej palącymi kwestiami były wówczas szeroko pojęte spory kulturowe i polityczne, nierzadko się ze sobą przeplatające. Wiązały się one właśnie z przyływem na grunt cywilizacji persko-muzułmańskiej idei (głównie liberalnych) z Zachodu. Z jednej strony miał miejsce spór między konserwatywnymi środowiskami religijnymi a grupami domagającymi się większej westernizacji (głównie zachodniej edukacji, stroju i obyczajów; kwestie te łączyły się też z ewentualną partycypacją kobiet w życiu publicznym), z drugiej zaś pojawiła się idea uniezależnienia od brytyjsko-rosyjskiej dominacji, stanowiącej niemal przez cały wiek dziewiętnasty decydujący czynnik w polityce i gospo-

¹ Solmaz Naraghi, *Mirzade-je Eszghi*, Nasr-e Sales, Teheran 1388, s. 15.

² Ibidem, s. 15–16.

darce państwa³. Oczywistym problemem było też skrajne zacofanie kraju, wiążące się z analfabetyzmem i ekstremalną biedą. Równocześnie Persję trapiły problemy wszystkich młodych parlamentaryzmów, mianowicie słabość kolejnych rządów, dyktatorskie zapędy niektórych polityków, korupcja i zaciekle, niekiedy wręcz krwawe spory polityczno-ideologiczne⁴. Godne uwagi jest to, iż przyglądając się biografiami i twórczości wielu ówczesnych intelektualistów, działaczy społecznych i mężów stanu, można dojść do wniosku, że ich przynależność partyjna, a zatem również ideologiczna, była raczej kwestią przypadku. Powoływano się na różnych myślicieli Zachodu, znajomość ich koncepcji opierała się jednak raczej na lekturze krótkich wzmianek w prasie, stąd też i ideologia sprowadzała się *de facto* do zbioru haseł⁵. Wspomniane wątki odnajdujemy w twórczości Eszghiego.

Jednak rewolucja konstytucyjna nie była jedynym, a może nawet dominującym czynnikiem, który ukształtował poetę – stanowiła ona bowiem raczej doświadczenie wcześniejszego pokolenia; podobnie, Eszghi zginął przed publikacją *Tarich-e maszroute-je Iran* („Historii irańskiej rewolucji konstytucyjnej”) Ahmada Kasrawiego, która uczyniła z niej wydarzenie ponadczasowe dla znacznej części Irańczyków. Dodatkowo Hamadan, w którym poeta się wychował, znajdował się na uboczu głównych wydarzeń tego okresu, rozgrywających się w Tabrizie, Teheranie i Gilanie. Tym, co mogło wywrzeć największy wpływ na poetę, były dwa inne wydarzenia. Według Alego Miransariiego pierwsze z nich stanowiło samobójstwo starszego brata, wysłanego do Europy na studia, około 1914 roku⁶. Drugim z tych wydarzeń była zaś bezsprzecznie podróż, którą w latach pierwszej wojny światowej odbył wraz z udającym się na emigrację do Stambułu Rząd Tymczasowym, bezskutecznie próbującym wywalczyć większą niezależność Persji i opowiadającym się – wbrew zachowującym neutralność władzom w Teheranie – po stronie państw centralnych. Nie był jego członkiem; dołączył jedynie do przejeżdżającej karawany. Pozwoliło mu to wydostać się z prowincjonalnego Hamadanu i nawiązać kontakt z wieloma wybitnymi postaciami kulturalnymi i politycznymi ówczesnej Persji, spośród których największy wpływ na młodzieńca miał Aref-e Ghazwini, słynny poeta

³ Rosja zdobyła uprzywilejowaną pozycję po wygranych wojnach z Persją (1804–1813 i 1826–1828); kończący je traktat w Turkmenczaju uczynił też cara gwarantem dziedziczenia tronu w Iranie. Wielka Brytania zdołała pognębić kraj szachów w wojnie 1856–1857 roku, w późniejszych dekadach zadowolając się raczej ekspansją gospodarczą w Persji i hamowaniem zapędów rosyjskich. W 1907 roku oba kraje formalnie podzieliły Iran na strefy wpływów. Po rewolucji 1917 roku w Rosji w sposób oczywisty próżnię w sferze carskiego orła wypełnił angielski lew, stając się rzeczywistym „protektorem” Iranu.

⁴ Na temat sytuacji społeczno-politycznej Iranu pod panowaniem Kadżarów patrz, m.in.: Ervand Abrahamian, *Historia współczesnego Iranu*, Książka i Wiedza, Warszawa 2011, s. 39–105 i Nikki Keddie, *Współczesny Iran*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 1–82; Anna Krasnowolska, *Iran współczesny*, w: Anna Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010, s. 701–816.

⁵ Wystarczy wspomnieć, że socjaldemokratyczna (a więc, w ówczesnym znaczeniu tego słowa, komunistyczna) partia Edżtema’ijun-e Amijun, która miała nawiązywać do komunistów rosyjskich, według jednej z wersji swojego programu karała śmiercią za szczególnie krnąbrne występy przeciw islamowi (por. Sohrab Jazdani, *Edżtema’ijun-e Amijun*, Naszr-e Nej, Teheran 1391, s. 182). Również dalsze losy członków tego ugrupowania – którzy zajęli zupełnie różne miejsca na scenie politycznej – wskazują na ten problem; por.: ibidem, s. 275–284.

⁶ Ali Miransari, *Namajeshnameha-je Mirzade-je Eszghi*, Tahuri, Teheran 1386, s. 49.

okresu rewolucji konstytucyjnej⁷. Wiele z tych osób rozczarowało jednak Eszghiego, co tłumaczyć może jego późniejszą do nich nienawiść. Jak podaje Mohammad Ali Sepanlu, ta dość ciężka i nieprzyjemna atmosfera, jak również konieczność udowodnienia sobie i innym swojej dojrzałości, popchnęła poetę ku rozpuście i romansom z kochankami różnej płci i w rozmaitym wieku⁸. Według niektórych badaczy (np. Moszira Salimiego) Eszghi uczęszczał też jako wolny słuchacz na politechnikę w Stambule na wykłady z filozofii i socjologii, choć inni (np. Solmaz Naraghi) uważają to za mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę fakt, że żył on wtedy w skrajnej nędzy – okresowo był wręcz bezdomny⁹. Wówczas też jednak Eszghi narodził się jako poeta i miał okazję bliżej poznać nowe nurty umysłowe, które tak go przecież pociągały.

Po powrocie do kraju rozpoczął się krótki, aczkolwiek – biorąc pod uwagę aktywność artysty – najważniejszy etap w jego życiu. Wtedy też powstały niemal wszystkie jego teksty społeczno-polityczne, w których formułował ideę, według której rewolucja powinna trwać nieprzerwanie i obejmować wszelkie przejawy życia. Poeta głosił ją niewzruszenie, co doprowadziło do jego tragicznej śmierci; w odpowiedzi na ostrą krytykę władzy, w trzydziestym roku życia zginął raniony kulą przez agenta policyjnego (nie wiadomo dokładnie, czy rana była śmiertelna, czy może mordu dokonano w szpitalu)¹⁰. Cóż takiego tkwiło w ideach Eszghiego, że ich twórca zmuszony był zapłacić za nie życiem?

Myśl polityczna poety opierała się na trzech powiązanych ze sobą przesłankach, z których niejako naturalnie wynikała przyjęta przez niego koncepcja rewolucji; aby ją zrozumieć, niezbędne jest poznanie owych podstaw.

Pierwszą z nich stanowiło przekonanie o upadku i zacołaniu Iranu, będącego jedynie cieniem swojej starożytnej chwały; ocena ta znajduje wyraz zarówno w twórczości poety, jak i w niektórych jego wypowiedziach. Przykładowo, w operze *Rastachiz-e szahrjaran-e Iran* (znanej również jako *Rastachiz-e salatin-e Iran*; oba tytuły znaczą „Zmartwychwstanie królów Iranu”)¹¹ Eszghi – będący tak autorem, jak i jedną z postaci dramatu – kontempluje ruiny Ktezyfonu; objawiają mu się przy tym zjawy kolejnych postaci z dawnej historii Persji, opisujące kontrast między dawnym splendorem a obecnym stanem kraju. W pieśń każdego z bohaterów wpleciony został refren:

Te ruiny cmentarne to nie jest nasz Iran,
Te ruiny to nie Iran, gdzie jest Iran?¹²

Autor zaś, po zakończeniu jednego z przedstawień miał zakrzyknąć:

⁷ Aref Ghazwini (1882–1934) – poeta perski, autor przede wszystkim utworów patriotycznych i lirycznych; obok utworów w stylu klasycznym tworzył również wiersze wzorowane na piosenkach ludowych, miał istotny wkład w rozwój muzyki Iranu. Więcej na temat Arefa w: Abdorrahman Sejf-e Azad (red.), *Kollijat-e diwan-e Szadrawan-e Mirza Abulghasem-e Aref-e Ghazwini*, Amir Kabir, Teheran 1347 (1968–1969), passim.

⁸ Mohammad Ali Sepanlu, *Czahar sza'er-e azadi*, Negah, Teheran 1369 (1990–1991), s. 148–150.

⁹ S. Naraghi, op. cit., s. 28–29; por. Ali Akbar Moszir Salimi, *Sargozasht-e Eszghi*, w: Ali Akbar Moszir Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, Amir Kabir, Teheran 1350 (1971–1972), s. 5.

¹⁰ Na temat zamachu na Eszghiego patrz: Ali Akbar Moszir Salimi, *Szihadat-e Eszghi*, w: A.A. Moszir Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 12–16.

¹¹ Jako ciekawostkę należy wspomnieć fakt, iż była to pierwsza opera irańska.

¹² Mirzade-je Eszghi, *Rastachiz-e szahrjaran-e Iran*, w: A.A. Moszir Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 231–241.

Te tysiącletnie ruiny ujrzałem dostatniejszymi niż dzisiejszy Iran czasów Rezy Szaha!¹³

Druga przesłanka stanowiła niejako rozwinięcie pierwszej. Było nią uznanie zaobonnej religijności Irańczyków i ich przywiązania do tradycyjnych obyczajów, nieprzystających do ówczesnych czasów, za jeden z przejawów zacofania, w jakim pogrążony był Iran. W sztuce *Kafan-e Sijah* („Czarny Całun”)¹⁴ poeta nie tylko krytykuje zastaną sytuację, lecz również doszukuje się jej przyczyn w podboju arabskim i przyjęciu przez Persów islamu¹⁵. Podobnie jak w „Zmartwychwstaniu...”, również tutaj Eszghi jest jedną z postaci dramatu. Podczas podróży, która zawiodła go do pewnej wsi, udaje się zwiedzić pobliskie ruiny starożytnej twierdzy. Dostrzega w nich ślady stóp nieprzyjaciół:

Dostrzegłem ślady stóp bosych Arabów,
Zmierzyłem tak ślady, jak i miejsce korony,
Zrozumiałem to, co zrozumieć miałem...¹⁶

Po zwiedzeniu ruin, poeta udaje się na pradawny cmentarz, tam zaś wkracza do niszczonego, pozornie opuszczonego grobowca. Spotyka w nim starożytną królową spowitą w czarny całun, łkającą nad losem swoim i ogółu perskich kobiet, odzianych w strój przynależny zmarłym, pogrzebanych już za życia.

Po powrocie do wsi Eszghi w każdej napotkanej kobiecie widzi ową przyodzianą w czarny zawój zjawę, podobnie wśród osób, z którymi podróżuje „z wyjątkiem jednej kobiety, która nie była muzułmanką, a była Żydówką”¹⁷. Utwór kończy wezwanie do zakończenia uświęconego pobożną tradycją ucisku kobiet:

...
Mowa jest zakryta hidżabem, choć jest przeciw hidżabowi,
Dość jest szkód z hidżabu, zliczyć ich nie sposób.
Tobie przystoi, byś innym udzielił lekcji,
Głoś mowę wolną, niczego się nie lękaj.
Jaki wstyd? Mężczyzna jest sługą i kobieta jest sługą,
Cóż kobieta uczyniła, by się wstydzić miała mężczyzny?
Czymże jest ten czador i owa zasłona szpetna?
Jeśli nie jest całunem, powiedz, czym jest?
Śmierć temu, kto kobiety żywcem zapędza do grobu.
Oprócz religii kimkolwiek by był,
Dość! Słów tu niech wystarczy.
Jeśli dwóch, trzech dołączy się do mojej pieśni,

¹³ Ali Miransari, op. cit., s. 137; cytat ten wydaje się błędny, Eszghi zginął bowiem zanim Reza Chan (późniejszy Reza Szah) został królem. Możliwe, że sam autor popełnił tu pewien skrót myślowy (biorąc pod uwagę rozwój kariery Rezy Chana), bardziej prawdopodobna wydaje się jednak pomyłka wydawcy tekstu źródłowego.

¹⁴ Mirzade-je Eszghi, *Namajeszname-je Kafan-e Sijah*, w: A.A. Moszir Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 201–219.

¹⁵ Nie należy jednak uważać go za osobę w pełni wrogą religii, jakkolwiek z analizy jego twórczości nie wynika, że w odniesieniu do wiary jako takiej zajmował jakieś konkretne stanowisko.

¹⁶ Mirzade-je Eszghi, *Namajeszname-je Kafan-e Sijah*, w: A.A. Moszir Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 211. Fragmenty twórczości Eszghiego cytowane są w tłumaczeniu autorskim.

¹⁷ Ibidem, s. 218.

Brzmienie jej pomału rozniesie wśród ludu,
Tym właśnie brzmieniem, odkryjemy twarze kobiet,
Kobieta zrzuci hańbiące szaty i podniesie głowę,
Strój pozwoli jej cieszyć się życiem.

Jeśli zaś nie, to póki kobieta jest w całunie:

Półowa narodu irańskiego jest martwa!¹⁸

Krytyce obskurantyzmu poświęcił Eszghi również inną swoją sztukę, *Halwa al-Foghara* („Chałwa Biedaków”; w utworze tym jest to jednak tytuł, który przyjmuje jeden z bohaterów)¹⁹. Należy ona do literacko słabszych dzieł poety, także jej przesłanie nie jest szczególnie doniosłe. W komedii tej Eszghi wyśmiewa wróżbiarstwo, alchemię, pozbawione sensu tytuły honorowe, tzw. *laghaby* (stąd tytuł sztuki), jak i nadmiernie skomplikowane, a zarazem niezawierające żadnej treści wiersze, stanowiące ówczesnie obowiązującą modę poetycką. Dla naszych rozważań ważne jest jednak, że autor podniósł w dziele kwestię zabobonu i obskurantyzmu, co pozwala uznać je za przejaw jego przekonania o szkodliwej roli tych zjawisk w społeczeństwie.

Trzecią przesłanką, na której Eszghi oparł swoje koncepcje, był pogląd o niepowodzeniu rewolucji konstytucyjnej. Miała ona zaprowadzić w kraju sprawiedliwość i zwalczyć dawne zabobony, ostatecznie wyniosła jednak do władzy ludzi, których Eszghi uważał za zdrajców. Przekonaniu temu dał on wyraz tak w swojej twórczości literackiej, jak i w publicystyce. Po raz pierwszy kwestię tę podniósł w sztuce *Dastan-e Biczarezade* („Historia Nędzarczyka”)²⁰, napisanej w reakcji na samobójczą śmierć brata. Poeta opisuje w niej los młodzieńca, który po ukończeniu studiów za granicą zostaje zniszczony w kraju przez dawnych tyranów, obecnie udających zwolenników demokracji. Z kolei w sztuce *Ide'al-e pirmard-e dehgani* („Ideał wiejskiego starca”)²¹, w trzecim akcie opisuje los człowieka, który poświęcił całą swoją rodzinę i dobytek dla rewolucji, ta jednak doprowadziła do rządów ludzi niegodnych, współpracowników dawnych ciemniwców.

Wydarzenia te doprowadziły, zdaniem Eszghiego, do całkowitego zaniku zasad moralnych wśród klasy politycznej. Symbolem tego upadku były dla poety postaci Ghawam as-Saltane (Ahmad Ghawam, 1873–1955) i Wosugh ad-Doule (Hasan Wosugh, 1868–1951), czołowych przedstawicieli ówczesnej klasy panującej (obaj byli, w różnych latach, premierami), odpowiedzialnych za zawarcie w 1919 roku traktatu, oddającego Iran pod protektorat Wielkiej Brytanii. Traktat ten nie wszedł co prawda w życie na skutek sprzeciwu tak parlamentu, jak i społeczeństwa perskiego, wywarł jednak przemożny wpływ na irańską inteligencję, pozbawiając w jej oczach znaczną część klasy politycznej moralnego prawa do sprawowania władzy. Poeta był jednym z czołowych głosicieli tego poglądu. Eszghi – oprócz licznych wierszy – poświęcił Ghawamowi i Wosughowi cykl czterech artykułów zatytułowany *Alefba-je fesad-e achlagh* („Alfabet zgnilizny moralnej”), w którym zarzucał im odrzucenie wszelkich zasad etycznych, a także uczynienie takiej

¹⁸ Ibidem, s. 218–219.

¹⁹ Mirzade-je Eszghi, *Namajeszname-je Halwa al-Foghara*, w: A.A. Moszir Salimi (red.), *Kollijat-e Mosawwar-e Eszghi*, s. 220–230.

²⁰ Mirzade-je Eszghi, *Dastan-e Biczarezade*, w: Ali Miransari, op. cit., s. 57–118.

²¹ Mirzade-je Eszghi, *Namajeszname-je Ide'al-e pirmard-e dehgani*, w: A.A. Moszir Salimi (red.), *Kollijat-e Mosawwar-e Eszghi*, s. 171–193.

postawy normą wśród ogółu polityków²². Wspólnym mottem tych tekstów były słowa przypisane Wosughowi ad-Doule:

Ktokolwiek zapłacił, dla tego trzeba pracować; sumienie, przekonania, ideologia są urojeniami²³.

Jak jednak doszło do tego, że rewolucja konstytucyjna poniosła klęskę? Odpowiedź poety na to pytanie stanowi czwartą przesłankę jego rozumowania. Otóż nie negował on dawnych zasług polityków starszego pokolenia. Co więcej, samą rewolucję uważał po części za udaną. Zdaniem Eszghiego, błędem było jednak pozostawienie u władzy osób, które doprowadziły do przemian. W cyklu artykułów *Adamha-je tazekar* („Świeży ludzie do pracy”) argumentuje, że osoby, które podczas rewolucji wykazały się bohaterstwem, widząc późniejsze problemy stały się zgorzkniałe i niezdolne do pożytecznego działania. Należy je w związku z tym zastąpić ludźmi nowymi, pełnymi energii i nieutrudzonymi losem²⁴. Taką samą treść zawiera inny tekst publicystyczny poety, *Eskeletha-je džombonde: wokala'-e parleman* („Tańczące kościotrupy: deputowani parlamentu”)²⁵. Co więcej, owo poczucie klęski polityków starszego pokolenia umożliwia wprowadzenie w kraju dyktatury – widząc niepowodzenie demokracji, tęsknią oni bowiem za rządami silnej ręki²⁶.

W odniesieniu do bohaterów rewolucji konstytucyjnej, poeta stosuje porównanie do igły gramofonowej oraz strzykawki z lekiem na syfisy: zastosowane po raz pierwszy dobrze służą osiągnięciu zamierzonych celów. Z czasem jednak igła gramofonu zaczyna rysować płytę, strzykawka zaś, raz wykorzystana, pokrywa się mikroorganizmami i dalsze jej użycie jest niebezpieczne. Podobnie politycy rewolucyjni, zwalczający monarchię absolutną, stali się, jak pisze Eszghi, zatruci atmosferą swoich czasów – nie potrafili odnaleźć się w nowych warunkach, brakuje im również wiedzy niezbędnej do zarządzania krajem²⁷. Wynika to z faktu, że rewolucja nie powinna ograniczać się wyłącznie do zmiany władzy – powinna być ruchem obejmującym wszystkie dziedziny życia; nie tylko politykę, lecz również kulturę²⁸. Do tego stare pokolenie nie było już zdolne. Dodatkowo fakt, że Eszghi w młodości miał okazję poznać i zniechęcić się do wielu osób związanych z ruchem konstytucyjnym, z pewnością ułatwił pocie krytykę dawnych działaczy. Nie-

²² Mirzade-je Eszghi, *Alefba-je fesad-e achlagh*, w: A.A. Mosziri Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 107–120.

²³ Ibidem, s. 107, 111, 115, 118.

²⁴ Mirzade-je Eszghi, *Adamha-je tazekar*, w: A.A. Mosziri Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 150–159.

²⁵ Mirzade-je Eszghi, *Eskeletha-je džombonde: wokala'-e parleman*, w: A.A. Mosziri Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 160–162.

²⁶ M. Eszghi, *Adamha-je tazekar*, s. 155.

²⁷ Ibidem, s. 150–151; warto zaznaczyć, iż podobne stanowisko w kwestii „zużywania się” starych działaczy, którzy w pewnym momencie natknęli się na większy opór, przedstawił Ahmad Kasrawi (1890–1946), uczonego i myśliciela, skrajnie niechętny Eszghiemu. Oczywiście Kasrawi, podobnie postrzegając chorobę, nie podzielał przekonania poety o metodzie leczenia; por. Ahmad Kasrawi, *Tarich-e Maszroute-je Iran*, Amir Kabir, Teheran 2537 (1978), s. 190–191.

²⁸ Swoje dwa utwory: wspomniany już *Ideal* oraz *Nouruziname* („Księgę noworoczną”) Eszghi uważał za początek rewolucji w literaturze Iranu. Mirzade-je Eszghi, *Nouruziname*, w: A.A. Mosziri Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 260–273).

kiedy posuwał się w niej wręcz do wulgaryzmów, gdy w wierszu *Cze mo'amele bajad kard?* („Jak działać” lub „Jakiego dobić targu”) o Hasanie Modarresie²⁹ pisał:

Na Modarresa nie można się poważić, jednakowoż
Odwagi na tyle starcza, żeby na jego oślą brodę nasrać³⁰

Opracowując swoją koncepcję, Eszghi dysponował więc następującymi przesłankami: Iran jest cieniem dawnej chwały, krajem zacofanym i pełnym niesprawiedliwości. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest obecność licznych zabobonów, tak dotyczących kwestii społecznych (jak np. dyskryminacji kobiet), jak i innych (popularność wróżbiarstwa i podobnych praktyk). Rozwiązaniem była zatem rewolucja – ta jednak wyniosła do władzy ludzi jej niegodnych, którzy doprowadzili do wyparcia zasad moralnych z polityki. Przyczyną tego było pozostawienie u steru kraju osób, które obaliły dawny reżim, jednak w konfrontacji z nowymi wyzwaniem poniosły klęskę i stały się elementem reakcyjnym.

Z rozumowania tego wynika, że według Eszghiego rewolucja jako metoda zwalczania zastanych problemów stanowiła słuszne rozwiązanie, problemy pojawiły się jednak po jej zwycięstwie. Nie istniał bowiem mechanizm, który pozwalałby na skuteczną wymianę elit rewolucyjnych na nowe. Wiadomo jednak, że ludzie ci sami z siebie nie oddaliby władzy; gdyby tak było, nie istniałaby konieczność nawoływania ich, aby ustąpili miejsca nowemu pokoleniu polityków³¹. Stąd zrodziła się koncepcja nowej, a wręcz cyklicznej rewolucji, służącej wymianie elit, którą Eszghi przedstawiał w swojej publicystyce i poezji. Uważał, że niezbędne jest odsunięcie byłych rewolucjonistów od władzy, nawet jeśli oznacza to konieczność użycia siły. Ów nowy przewrót nie może być jednak jednorazowym wydarzeniem – w końcu, jak na to wskazują przyjęte przez poetę przesłanki, ludzie walczący z niesprawiedliwością z czasem stają się szkodliwi, gdyż nie potrafią dostosować się do zmieniających się okoliczności. W związku z tym mechanizm taki powinien być powtarzalny. Funkcji takiej nie mogą jednak pełnić instytucje państwowe – te bowiem zawsze znajdują się pod mniejszym lub większym wpływem klasy panującej. Rozwiązaniem byłby więc powtarzający się cyklicznie, oddolny ruch prowadzący do wymiany elit.

Rozwiązaniem zaproponowanym przez Eszghiego było więc pięciodniowe Święto Krwi (*Ejd-e Chun*). Poeta często odnosił się do tej koncepcji w swojej twórczości poetyckiej, przede wszystkim w końcowej części dramatu *Ideal*, gdzie napisał m.in.:

O, jakimże dobrym dniem będzie ów dzień rzezi / Gdy nadejdzie, iluż jest pomywaczy
zwłok³²

²⁹ Hasan Modarres (1870–1937) – irański duchowny szyicki i polityk, zwolennik rządów konstytucyjnych, przeciwnik Rezy Szaha i jego koncepcji republiki. Eszghi musiał go poznać podczas emigracji, Modarres był bowiem jedną z prominentnych postaci życia publicznego obecnych w grupie wychodźców, do której młody poeta dołączył.

³⁰ Mirzade-je Eszghi, *Cze mo'amele bajad kard?*, w: A.A. Moszir Salimi (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 423.

³¹ Do czego nawoływał Eszghi w *Tańczących kościotrupach*, por. M. Eszghi, *Eskeletha-je džom-bonde*, s. 160–162.

³² Jednym z negatywnych bohaterów *Idealu* jest były pomywacz zwłok, robiący karierę polityczną dzięki odrzuceniu wszelkich zasad moralnych. Określenie „pomywacz zwłok” funkcjonowało i nadal jest w użyciu w Iranie jako obelga; por. Hasan Anwari (red.), *Farhang-e feszorde-je Sochan*, Sochan, Teheran 1388 (2009–2010), t. 2, s. 2148.

Pelen jest rachunek tych mężów stanu / Dla zdrajców jest już kij i sznur przyszykowany
Każdemu należy wymierzyć sprawiedliwość lewicą i prawicą
Tego dnia cały kraj wyrócimy do góry nogami / Gdyż gniew ludu przeciwstawi się tyranii
Zdrajcom niebo i ziemia staną się wrogiem / Nadejdzie czas zabijania wielu pomywaczy
Ziemia cała pokryje się ich plugawą krwią
Ministrowie sprawiedliwości pójdą na stryczek / Komendanci policji pójdą na tamten świat
Kierownictwo finansów pójdzie żywcem do grobów / Szefowie dyplomacji odejdą ze świata
Aż nie zostanie po nich choćby ślad na powierzchni ziemi³³

Rozwiązanie to Eszghi bardziej szczegółowo opisał w cyklu artykułów *Pandż ruz ejd-e chun* („Pięć dni święta krwi”)³⁴. Nawoływał do zastąpienia obecnych, nieprzynoszących pożytku rozrywek i karnawałów świętem znacznie donioślejszym³⁵. Przez pięć pierwszych dni lata ludzie winni gromadzić się na rynkach i placach, ubrani w odświętne stroje, z czerwonymi opaskami na ramionach, śpiewając specjalnie skomponowane na tę okazję pieśni. Jako tłum powinni krążyć po okolicy i wymierzać sprawiedliwość osobom, których działalność w minionym roku nosiła znamiona zdrady względem ludu, a których aparat państwowy nie był w stanie ukarać. Naród powinien takich ludzi rozerwać na strzępy, domy ich zaś zrównać z ziemią³⁶.

Działalność taką Eszghi porównywał do nakręcania zegarka lub wzmacniania dachu – czynności niezbędnych, aby dane narzędzie dobrze pełniło swoją funkcję. W sytuacji bowiem, gdy nie istnieje Święto Krwi, wszystkie prawa i zdobycze ludzkości z czasem są zawłaszczane i wykorzystywane przez oportunistów i wrogów ludzkości. Poeta porównywał ich do dynastii Omajjadów, która przejąwszy władzę w kalifacie przekształciła – jego zdaniem – w miarę egalitarne państwo pierwszych muzułmanów w kraj ucisku społecznego³⁷. Co więcej – rozumował Eszghi – taki sam los, jaki spotkał islam, czeka wszelkie inne ruchy społeczne, o ile nie zostanie ustanowione doroczne Święto Krwi. Taka jest bowiem natura świata i ludzkości:

O ludzkości! O najszlachetniejsze ze stworzeń! O ukochane dzieci Adama i Ewy! Jesteście i będziecie takie, jak dotąd – nie zmieniliście się i nie zmienicie, nie zmienia was zasady socjalizmu, księga Marksa, rady Tołstoja, za to wy zmienicie zasady socjalizmu i poglądy Marksa.³⁸

W takiej sytuacji jedynym – choć gorzkim – lekarstwem wydaje się być właśnie Święto Krwi. Kto zaś mu się sprzeciwia, ten jest zdrajcą:

Propozycję tę [Święta Krwi] przedstawiam niczym lekarz, który odkrył lekarstwo na daną chorobę i jestem przekonany, że Święto Krwi stanowi najlepszy lek na choroby społeczne, zdradę i ucisk. Należy je przy tym uznać za rozwiązanie pozbawione wad, choć jestem pewien, że zostanie ono skrytykowane. Wszystkie zarzuty są jednak związane z planami

³³ M. Eszghi, *Ide'al*, s. 192.

³⁴ Mirzade-je Eszghi, *Pandż ruz ejd-e chun*, w: A.A. Moszir Salimi, *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 121–139.

³⁵ Ibidem, s. 124–125.

³⁶ Ibidem, s. 125–126, 133.

³⁷ Ibidem, s. 122–123.

³⁸ Ibidem, s. 126.

zdrady; poza tym mam gotowe odpowiedzi na wszelką możliwą krytykę, które przedstawię w przyszłości w stosownym artykule³⁹.

Tezy swoje Eszghi głosił nie tylko w artykułach i eksperymentalnych utworach poetyckich. W nich co prawda przedstawiał swoje rozumowanie i przytaczał argumenty za Świętem Krwi, był jednak świadom, że w ten sposób nie uda mu się trafić do szerokich mas społecznych. Aby zrealizować ów cel, przystąpił do pisania prostych wierszy, skierowanych do rolników i robotników. Będąc jednak świadomym faktu, że znaczną część narodu stanowią ludzie niepiśmienni, wzywał inteligencję, aby recytowała je w miejscach, w których gromadzą się ludzie pracy. Przykład takiego wiersza stanowić może *Ej kola namadiha* („O, Filcowe Czapki!”)⁴⁰:

To jest fotoplastykon, o Filcowe Czapki! / To jest chwila walki, o Filcowe Czapki!
Wróg nie idzie frontem, ty spójrz mu w twarz / Jest żelazo, są kamienie, o Filcowe Czapki!
W mojej dłoni jest pióro, lecz w waszych dłoniach / Są łopaty i motyki, o Filcowe Czapki!
Użyjcie siły, o Filcowe Czapki!
Wyciągnijcie ręce, o Filcowe Czapki! ...⁴¹

Ciągła rewolucja była więc dla Eszghiego sprawą kluczową; jej powodzenie zależało zaś od regularnego dokonywania czystek wśród elementów kontrrewolucyjnych. Wydaje się jednak, że fanatyzm, który poeta przejawiał w zagrzewaniu do anarchistycznego ludo-bójstwa, mógł być do pewnego stopnia prowokacją i metaforą, którą stosował w ramach protestu przeciw wszechogarniającej niesprawiedliwości. Pozwala nam tak przypuszczać fakt, że w części swojej twórczości nie uznawał aparatu państwowego za rzecz z gruntu złą – wręcz przeciwnie, we wspomnianej już sztuce *Chahwa Biedaków* pochwała ingerencję rządu w kwestie takie jak literatura i sztuka. Pozytywny bohater tego dzieła, Dżamszid Chan, po wysłuchaniu pozbawionego sensu wiersza mówi:

Gdyby rząd założył szkołę dla literatów i zabronił publikować twórczość osób niemających jej dyplomu, nie pletlibyście teraz tych bzdur, żeby ogłupić Gereftar Chana!⁴²

Kolejnym argumentem za tym, że hasło Święta Krwi mogło stanowić – przynajmniej w pewnym stopniu – prowokację, jest to, że Eszghi w wielu kwestiach był zwolennikiem pozytywistycznej pracy u podstaw. Uważał, że najpierw trzeba naród przygotować na zmiany, dopiero później zaś można je przeprowadzić. Dał temu wyraz w cyklu artykułów *Dżomhuri-je ghollabi* („Podróbka republiki”)⁴³, w którym sprzeciwiał się propozycji

³⁹ Ibidem, s. 127; rozumowanie Eszghiego przedstawiliśmy już wcześniej.

⁴⁰ Mohammad Ali Sepanlu, op. cit., s. 194–196; innym przykładem może być wspomniany wcześniej wiersz *Jak działać*; tytuł *Ej kola...* pochodzi od nakrycia głowy, noszonego wówczas przez prostych Irańczyków.

⁴¹ Mirzade-je Eszghi, *Ej kola namadiha*, w: A.A. Moszir Salimi, *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 317.

⁴² M. Eszghi, *Halwa*, s. 226. *Gereftar Chan* jest imieniem znaczącym, *gereftar* oznacza bowiem po persku m.in. ‘spętany, popadły w tarapaty’; por. Hasan Anwari (red.), *Farhang-e feshorde-je Sochan*, t. 2, Teheran 1388, s. 1911.

⁴³ Mirzade-je Eszghi, *Dżomhuri-je Ghollabi*, w: A.A. Moszir Salimi, *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 140–149.

przekształcenia Iranu w republikę, argumentując, że lud nie jest jeszcze gotów na takie zmiany.

Wydaje się więc mało prawdopodobne, żeby osoba wykazująca jednak pewną dojrzałość polityczną – o czym świadczyła ocena tej właśnie propozycji późniejszego Rezy Szaha, a ówczesnego premiera i ministra wojny – w pełni poważnie nawoływała do corocznych morderstw. Można więc przypuszczać, że Święto Krwi było raczej pewnym hasłem, przestrogą dla polityków. Nie znaczy to oczywiście, że poeta był przeciwnikiem przemocy – wręcz przeciwnie, można przypuszczać, że śmierci niektórych przynajmniej osób, jak wspomnianych już Ghawama as-Saltane i Wosugha ad-Doule, domagał się naprawdę. Zapowiedź corocznych obchodów Święta wydaje się być jednak pewną hiperbolą, mającą zwrócić uwagę na fakt, że korupcja i zdrada nie ograniczają się tylko do tych dwóch polityków.

Możliwe jest również, że poeta poważnie traktując propozycję Święta Krwi, traktował je jako element wprowadzający do życia politycznego nie chaos, lecz porządek; tak, jak prawo chroni przed występny zachowaniem jednostek, tak groźba rozruchów zapobiegałaby nadużyciom władz. Eszghi twierdził bowiem:

O ludzkości! Potrzebna jest ci żelazna klatka! Potrzebne są dla ciebie surowe i gorzkie prawa, abyś nie łamała praw, które dla ciebie ustanowiono; wiedziony tym przekonaniem proponuję Święto Krwi jako lek na chorobę tego społeczeństwa⁴⁴

Poruszone powyżej kwestie sprawiają jednak, że o ile ustalenie miejsca tak rewolucji, jak i Święta Krwi w myśli politycznej poety nie jest trudnym zadaniem, to właściwe zinterpretowanie ich znaczenia wymaga pewnego namysłu. O ile bowiem rozumowanie, które doprowadziło go do przedstawienia omówionych zagadnień, należy uznać za klarowne, to wnioski, które z niego wysnuł, były raczej chaotyczne. Można powiedzieć, że diagnoza pewnych problemów społecznych była dlań łatwiejsza niż odnalezienie sposobu ich usunięcia. Myśl polityczna Eszghiego była raczej zbiorem sloganów niż konkretnych rozwiązań; dotyczy to również kwestii w niej kluczowych. Mimo to dość aktywnie starał się propagować swoje poglądy. W praktyce ograniczało się to jednak zwykle do krytyki – nieraz balansującej na granicy dobrego smaku, niekiedy granicę tę przekraczającej – klasy politycznej. Te właśnie zarzuty doprowadziły do śmierci poety, gdy ten napisał cykl wierszy *Dżomhuriname* („Księga republiki”)⁴⁵, w którym przedstawił nieudaną próbę zaprowadzenia w Iranie republiki jako podstęp Wielkiej Brytanii, która chciała w ten sposób poszerzyć swoje wpływy w Persji.

⁴⁴ M. Eszghi, *Pandż ruz*, s. 127.

⁴⁵ Mirzade-je Eszghi, *Dżomhuriname*, w: A. A. Moszir Salimi, *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, s. 277–299; wiersze te są niekiedy przypisywane Malek asz-Szoara’ Baharowi; przemawiać ma za tym różnica stylu i słownictwa między *Dżomhuriname* a resztą twórczości Eszghiego, patrz: M.A. Sepanlu, op. cit., s. 154. Mohammad Taghi Malek asz-Szoara Bahar (1884–1951) – irański poeta i uczoney; powszechnie uważany jest za ostatniego wielkiego mistrza klasycznego stylu poezji perskiej. Od okresu rewolucji konstytucyjnej, aż do czasów Rezy Szaha aktywny działacz polityczny związany z lewicą. Następnie, choć był przeciwnikiem nowego władcy, poświęcił się pracy literackiej i naukowej. Oprócz poezji zasłynął z dzieł historycznych (w tym z wydawania źródeł) i poświęconych historii literatury perskiej. Przez pewien czas był swego rodzaju mistrzem Mirzade-je Eszghiego, niejako „przejmując pałeczkę” po Ghazwinim.

W jednym z wierszy tego cyklu przedstawia opowieść o złodzieju Jasim, który żył w pewnej kurdyjskiej wiosce. Człowiek ów kradł miejscowemu wójtowi syrop. Gdy został nakryty na gorącym uczynku, postanowił uciec się do fortelu – wsiadł na osła i dopiero wówczas dokonał kradzieży. Gdy wójt spostrzegł ślady oslich kopyt prowadzące do swojej chaty, a na dzbanie syropu odciski palców złodzieja, popadł w zakłopotanie, gdyż:

Jeśli osioł popełnił przestępstwo, osioł nie ma rąk / Jeśli zaś Jasi to uczynił, Jasi nie ma kopyt!

Ręka, ręką Jasiego, a kopyta, kopytami osła / Nie rozumiem, o co w tym wszystkim chodzi!⁴⁶

W opowieści tej Jasi symbolizuje Wielką Brytanię, osłem zaś miałyby być republika pod przewodnictwem Rezy. Przyszły monarcha nie mogąc pogodzić się z taką zniewagą, wydał rozkaz zabicia poety, który też niebawem wykonano.

Agresja i chaos, obecne tak w twórczości, jak i w filozofii politycznej Eszghiego, zapewniły mu pewien rozgłos. Sprawili również, pospołu z tragiczną śmiercią poety, że stał się w Iranie symbolem sprzeciwu intelektualisty wobec władzy. Te same czynniki uczyniły jednak myśl polityczną Eszghiego niemożliwą do zrealizowania – istniało w niej bowiem zbyt wiele niekonsekwencji, sprzeczności i niejasności, by traktować ją jako poważną propozycję dla kraju. Stąd też, o ile jest on postacią znaną i cenioną za odwagę, to ani jako poeta nie jest szczególnie wynoszony na piedestał, ani jego recepty na rozwiązanie problemów kraju nie zostały nigdy – w kontekście innym niż twórczość samego poety – uznane za godne większej uwagi. Jak wielu bezkompromisowych radykałów fascynował – i może fascynować po dziś dzień – nie był jednak w stanie zbudować szerszego stronnictwa ani odmienić losów kraju.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamian Ervand, *Historia współczesnego Iranu*, Książka i Wiedza, Warszawa 2011.
Anwari Hasan (red.), *Farhang-e feshorde-je Sochan*, Sochan, Teheran 1388 (2009–2010).
Jazdani Sohrab, *Edžtéma'ijun-e Amijun*, Naszr-e Nej, Teheran 1391 (2012–2013).
Kasrawi Ahmad, *Tarich-e Maszrute-je Iran*, Amir Kabir, Teheran 2537 (1978).
Keddie Nikki, *Współczesny Iran*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
Krasnowolska Anna (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010.
Miransari Ali, *Namajesznameha-je Mirzade-je Eszghi*, Tahuri, Teheran 1386 (2007–2008).
Naraghi Solmaz, *Mirzade-je Eszghi*, Naszr-e Sales, Teheran 1388 (2009–2010).
Moszir Salimi, Ali Akbar (red.), *Kollijat-e mosawwar-e Eszghi*, Amir Kabir, Teheran 1350 (1971–1972).
Sejf-e Azad Abdorrahman (red.), *Kollijat-e diwan-e Szadrawan-e Mirza Abulghasem-e Aref-e Ghazwini*, Amir Kabir, Teheran 1347 (1968–1969).
Sepanlu Mohammad Ali, *Czahar sha'er-e azadi*, Negah, Teheran 1369 (1990–1991).

⁴⁶ M. Eszghi, *Džomhuriname*, s. 279.

CO ZNACZY BYĆ MĘCZENNIKIEM? TERMIN *SAHID* W AFGAŃSKIM I TADŻYCKIM DYSKURSIE POLITYCZNYM W KOŃCU XX W.

ABSTRACT: This article is focused on the significance and the meaning of the term *shahid* in the context of the socio-political changes in Afghanistan and Tajikistan during the last two decades of the twentieth century. Press materials and other materials in the Dari, Pashto and Tajik languages printed at that time were analysed. The findings have shown how the conflict between the various areas of interest led to the extension of the semantic field of the noun *shahid* and the changes in its use in everyday language. Both in Afghanistan and Tajikistan, this term grew in popularity and came to be used at an ideological level – and not only by the Islam-oriented fractions – to urge people to war and to increase its symbolic significance and the rank of its fatalities.

KEYWORDS: Afghanistan, Tajikistan, *shahid*, semantics, sociolinguistic changes

Powinno być oczywiste, że aby w pełni zrozumieć kulturę inną niż nasza własna, musimy być w stanie uchwycić specyficzne dla niej znaczenia¹.

WPROWADZENIE

Impulsem do podjęcia prezentowanej analizy stały się dwa afgańskie znaczki pocztowe z 1978 i 1979 r. znajdujące się w zbiorach Archiwum Afganologicznego Interdyscyplinarnej Pracowni Badań Eurazjatyckich UJ (PIBE UJ). Nasze zainteresowanie wzbudził fakt, że w odniesieniu do wydarzeń niemotywowanych religijnie użyto na znaczkach terminu *shahid*, który – interpretowany w kontekście pojęć ‘męczennik’ i ‘ofiara’ – w kulturze muzułmańskiej wiąże się przede wszystkim ze sferą *sacrum*. Na pierwszym znaczku (fot. 1) umieszczono napis „Czcimy dusze męczenników/ofiar trzeciego *aqraba*” (*Szad de li da drajame aqrab da shahidano arlah*), nawiązujący do wydarzeń z 3 *aqraba* 1345 r., tj. 25 października 1965 r., kiedy policja i wojsko rozpędziły brutalnie studentów skandujących hasła w obronie praw obywatelskich oraz protestujących przeciwko decyzji niższej izby afgańskiego parlamentu o czasowym zamknięciu obrad dla publiczności². Ponieważ protesty zainspirowała afgańska lewica skupiona wokół Babraka Karmala i Anahity Rateb-

¹ Anna Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki Elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 42.

² Zamknięcie obrad dla publiczności było skutkiem kryzysu politycznego, który nastąpił po pierwszych wolnych wyborach parlamentarnych w 1965 r. Poszczególne siły polityczne niezwykle ostro walczyły o władzę, przenosząc swoją rywalizację z sali obrad na ulice stolicy. Dzień przed wydarzeniami 3 *aqraba* studenci skutecznie sparaliżowali pracę posłów, okupując izbę niższą parlamentu. Por. Louis Dupree, *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton NJ 1980, s. 592 i nn.; Jolanta Sierakowska-Dyndo, *Afganistan – narodziny republiki*, Dialog, Warszawa 2002, s. 100–101; Hamed Elmi, *Ruzsoma-je waqaje'-e Afqanestan*, Bongah-e Enteszarat-e Majland, Kabul 1382, s. 78.

zad – liderów nowo powstałej Ludowo-Demokratycznej Partii Afganistanu (LDPA), którzy dostali się do parlamentu w ramach wrześniowych wyborów – wydarzenia te stały się niebawem elementem zmitologizowanej historii ruchu proletariackiego w Afganistanie. Na drugim znaczku zamieszczono napis „Ludowo-Demokratyczna Partia [Afganistanu] wspomina swoich męczenników” (*Da chalq da dimokratik gund pa chpalo shahidano tjari*) oraz portret studenta Uniwersytetu Kabuńskiego, Abdula-Qadira, który zginął w czasie manifestacji zorganizowanych w siódmą rocznicę wydarzeń z 3 *agrab*. Po przejęciu władzy przez LDPA w kwietniu 1978 r. jego postać posłużyła oficjalnej propagandzie do stworzenia wizji opresyjnego systemu politycznego reprezentowanego przez obaloną w 1973 r. rodzinę panującą Mohammadzaj oraz pierwszą afgańską republikę z prezydentem Mohammadem Daudem-Chanem (1973–1978) na czele. Życiorys Abdula-Qadira, któremu starano się nadać rys rewolucjonisty, pojawił się w dwunastą rocznicę 3 *agrab* w ogólnokrajowej gazecie „Anis” w postaci artykułu „Życiorys szahida Abdula-Qadira”³ (*Chollas-sawaneh-e Abdul-Qadir-e shahid*). Do tekstu dołączono zdjęcie, które powielono później w postaci drugiego z zamieszczonych tu znaczków pocztowych (fot. 2).



fot. 1



fot. 2

Zjawisko męczeństwa w kulturze irańsko-muzułmańskiej doczekało się w polskojęzycznych opracowaniach naukowych tylko publikacji Sylwii Surdykowskiej poświęconych kulturze Iranu⁴. Niniejszy artykuł poszerza spektrum analizy o dwa inne państwa z tego kręgu kulturowego – Afganistan i Tadżykistan, w tym kontekście odpowiadając na pytanie, co to znaczy ‘być męczennikiem’ i w jaki sposób zmieniał się znaczenie tego terminu na tle społeczno-politycznych transformacji. Prezentowana tu analiza porównawcza jest szczególnie interesująca z uwagi na fakt, że tadżycki kontekst społeczno-polityczny, w którym rozgrywały się interesujące nas procesy socjolingwistyczne, był w wielu aspektach bardzo odmienny od irańskiego czy afgańskiego. Dziś Tadżycy

³ *Chollas-sawaneh-e Abdul-Qadir-e shahid*, „Anis” 1978 (25.10.), s. 1, 9.

⁴ Sylwia Surdykowska, *Idea szahadatu w kulturze Iranu*, WUW, Warszawa 2006. Zob. też: Eadem, *Idea męstwa w literaturze religijnej okresu safawidzkiego a kształtowanie tożsamości Irańczyków*, w: Cezary Galewicz, Jadwiga Pstrusińska, Lidia Sudyka (red.), *Miscellanea Eurasistica Cracoviensia. Understanding Euasia*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2007, s. 223–236; Eadem, *Analiza pojęcia szahadatu na podstawie rozważań współczesnych irańskich myślicieli*, w: Jolanta Sierakowska-Dyndy, Sylwia Surdykowska (red.), *Posłuchaj fletu trzcinowego...*, WUW, Warszawa 2008, s. 305–332.

podkreślają swój związek z uniwersum symbolicznym ludów perskojęzycznych (*farsi-zabanan*), ale trzeba mieć świadomość, że w przedradzieckiej Azji Centralnej język nie był istotnym wyznacznikiem odmienności etnicznej i dopiero utworzenie w ramach ZSRR republik związkowych zaowocowało wytyczeniem granic kulturowo-językowych i wyróżnieniem cech charakterystycznych poszczególnych narodów, w tym również kodyfikacją ich języków. W kontekście tadżyckim władza radziecka założyła wypromowanie języka, który odcinałby Tadżyków tak od innych, turkijskojęzycznych narodów regionu, jak i od perskojęzycznej kultury poza granicami ZSRR – w Afganistanie i Iranie⁵. Istotna dla kontekstu przedstawionej tu analizy była też radziecka polityka kulturalna w zakresie religii – islam postrzegano jako „przeszkodę w stworzeniu homogenicznego społeczeństwa”⁶ i pod koniec lat 20. XX w. działania Stalina nabrały zdecydowanie anty-muzułmańskiego charakteru, owocując m.in. zepchnięciem religii do sfery prywatnej. Z czasem władze podejmowały też inne wysiłki na rzecz rozprzestrzeniania ateizmu i wzmocnienia antyreligijnego prawa⁷.

Inspiracją teoretyczną były dla nas rozważania Joshuy A. Fishmana na temat socjologii języka zwracające szczególną uwagę na zależności między posługiwaniem się językiem a społeczną organizacją zachowań⁸, a także badania Anny Wierzbickiej z zakresu semantyki i pragmatyki, w myśl których istnieje wyraźna zależność między życiem określonej grupy społecznej a używanym przez nią słownictwem⁹. Celem niniejszego artykułu jest omówienie zmian semantycznych terminu *shahid* w kontekście przemian społeczno-kulturowych i politycznych w Afganistanie i Tadżykistanie w latach 80. oraz 90. XX w., w obu wypadkach uzupełnione informacjami o aktualnej sytuacji językowej. Zakres badanego zjawiska ograniczyliśmy do tego okresu z uwagi na dynamiczne zmiany polityczne, społeczne i językowe, do jakich dochodziło wówczas w obu państwach, stanowiących interesujący materiał porównawczy. Strategią metodologiczną była jakościowa analiza treści, która posłużyła nam do eksploracji źródeł zastanych w językach tadżyckim, dari i paszto, uzyskanych podczas kwerend archiwalnych w bibliotekach i archiwach w Tadżykistanie, a także zgromadzonych w PIBE UJ oraz w ramach międzynarodowego projektu ACKU (Afghanistan Center at Kabul University; acku.edu.af). To teksty z lokalnej prasy oraz wydawnictwa takie jak podręczniki czy znaczki pocztowe, istotne z punktu widzenia lokalnego dyskursu polityczno-ideologicznego. Należy zaznaczyć, że z uwagi na trudność w dostępie do danych z tamtego okresu w obu krajach, zdobyte przez nas materiały z pewnością nie pozwalają wyczerpać omawianego tutaj problemu badawczego.

⁵ Teresa Rakowska-Harmstone, *Russia and Nationalism in Central Asia: The Case of Tadjikistan*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1970, s. 241–246; cf. Lutz Rzehak, „Das tadschikische Phänomen”: *Zum Verhältnis sprachlich und regional begründeter Identitäten*, „Geographische Rundschau” 2004, t. 56, nr 10, s. 66–70.

⁶ Muriel Atkin, *The Subtlest Battle: Islam in Soviet Tajikistan*, Foreign Policy Research Institute, Philadelphia 1989, s. 65.

⁷ Ibidem, s. 55–58; zob. Ahmed Rashid, *Dżihad: Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Dialog, Warszawa 2003, s. 56–60.

⁸ Joshua A. Fishman, *Socjologia języka*, w: Barbara Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 225–238. Zob. też: Katarzyna Leszczyńska, Katarzyna Skowronek, *Socjologia języka / socjolingwistyka a społeczna analiza dyskursu. Perspektywa socjologa i językoznawcy*, „Socjolingwistyka” 2010, nr 24, s. 7–28.

⁹ Anna Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, WUW, Warszawa 2007, s. 16.

ŠZAHID

Powtarzający się w Koranie termin *šahid* występuje najczęściej w znaczeniu ‘świadek’ oraz jako jedno z 99 imion Allaha. Uczeń muzułmański uważają, że w kilku przypadkach rzeczownik ten określa także osoby, które oddały życie za religię, niosąc świadectwo wiary, ale to znaczenie stało się szczególnie wyraźne dopiero w hadisach¹⁰. Etan Kohlberg wyróżnił dwie kategorie *šahidów*. Pierwsza to ‘męczennicy z pola walki’ (*šuhada al-ma'raka*), zwani także ‘męczennikami tego i tamtego świata’ (*šuhada al-dunja wa-l-achira*) – to osoby, które poniosły śmierć wskutek ran zadanych w czasie bitwy z niewiernymi. Ponieważ grzechy zmyli swoją krew, to zgodnie z popularnymi wyobrażeniami idą prosto do nieba, gdzie oczekują ich siedemdziesiąt dwie hurysy i gdzie będą mogli przebywać blisko Boga jako zielone ptaki, na których głowach spoczną złote korony¹¹. Druga kategoria, ‘męczennicy tamtego świata’ (*šuhada al-achira*), obejmuje m.in. osoby zabite przez rebeliantów, rabusiów czy rozbójników. Z czasem poszerzono ją o osoby przedwcześnie zmarłe, zabite w czasie pełnienia służby, a także tych, którzy ponieśli śmierć za wiarę, prowadząc pobożne życie zgodne z nauczaniem proroka Mahometa, odeszli na skutek poważnej choroby czy plagi, utonęli, zginęli w pożarze bądź w innym tragicznym wypadku, zmarli śmiercią naturalną w czasie pielgrzymki lub modlitwy, kobiety zmarłe podczas porodu oraz tych, którzy prowadzili cnotliwe życie¹².

Jak widać, muzułmański termin *šahid* nie jest tożsamy z występującym w języku polskim *męczennikiem* – kimś, kto ‘cierpi lub poniósł śmierć w obronie swoich przekonań’¹³. O ile w teologii chrześcijańskiej pochodzący z greki rzeczownik *martus* (łac. *martyr*) jest używany w stosunku do osoby zabitej ze względu na wiarę w Jezusa Chrystusa, to zgodnie z założeniami teologii muzułmańskiej termin ma znacznie szerszy zakres semantyczny. Śmierć w wyniku prześladowań religijnych nie jest najważniejszym warunkiem męczeństwa, a pojęcie to wiąże się z ideą małego i dużego *dżihadu* – śmierć poniesiona w walce daje świadectwo wiary (ar. *šahada*)¹⁴, natomiast *šahidem* może być też prowadząca życie zgodne z nakazami religii osoba, która zginęła w tragicznych okolicznościach.

AFGANISTAN

Jak twierdzi Pierre Centlivres, tradycyjnie w kontekście afgańskim termin *šahid* miał wąskie pole semantyczne i odnosił się przede wszystkim do świętych mężów, których groby były przedmiotem czci. Z czasem zaczęto określać tak również ofiary wypadków samochodowych¹⁵. Oba te przypadki należy zaliczyć do kategorii *šuhada al-achira*.

¹⁰ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, t. II, State University of New York Press, Aldine–Atherton–Chicago–New York 1971, s. 350–354; Etan Kohlberg, *Šahīd*, w: *Encyclopédie d'islam. Nouvelle édition*, t. IX, Brill, Leiden 1998, s. 209–213.

¹¹ Ibidem, s. 210–211.

¹² Ibidem, s. 211–212.

¹³ Witold Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. IV, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996, s. 312.

¹⁴ Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Dialog, Warszawa 1998, s. 131; S. Surdykowska, *Idea šahadatu...*, op. cit., s. 67 i nn.

¹⁵ Pierre Centlivres, *Les tulipes rouges d'Afghanistan. Ancêtres, maîtres spirituel et martyrs dans une société musulmane*, w: Jacques Hainard et al. (red.), *Les ancêtres sont parmi nous*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel 1988, s. 58.

W dyskursie afgańskim pojawiali się też przedstawiciele kategorii *shuhada al-ma'raka* – żołnierze polegli w czasie trzech wojen anglo-afgańskich z lat 1839–1842, 1878–1880 i 1919. Natomiast po 1978 r. – w związku z wydarzeniami, które zmianom społeczno-kulturowym nadały szczególnej formy i tempa¹⁶ – termin *shahid* poszerzył swoje pole semantyczne. Przykładem tego są opisane wyżej znaczki pocztowe czy pojawiające się w prasie slogany typu: „Chwała czystym душom męczenników wolności i niepodległości rewolucyjnego i pełnego dumy Afganistanu”¹⁷ (*Dorud bar rawan-e pak-e shahidan-e rah-e azadi-wo esteqlal-e Afqanestan-e enqelabi-wo por-eftehar*), czy „Chwała męczennikom demokracji i rewolucji”¹⁸ (*Dorud bar shohada-je rah-e demukrasi-wo enqelab*). Takie zastosowanie analizowanego terminu w socjolekcie afgańskich komunistów należy postrzegać jako lingwistyczną innowację, której celem było nie tyle nadanie samemu pojęciu nowego znaczenia, ile przeniesienia istniejącej siatki skojarzeń związanych z tym terminem na konkretną grupę osób. Lata 80. XX w. w Afganistanie to okres zmagania nie tylko militarnych, ale i ideologicznych, w których bronią był również język. Skoro u ideologicznych podstaw *shahadatu* leżało przeświadczenie, że śmierć *per se* sankcjonuje słuszość samej walki, strona rządowa także postanowiła sięgnąć po ten termin. Tak więc każdy żołnierz armii rządowej, który stracił życie w walce z kontrrewolucjonistami, stawał się *shahidem*, a jego poświęcenie – sygnałem dla pozostałych towarzyszy, że ponoszona przez nich ofiara ma sens¹⁹. LPDA nadała sobie tytuł: „Partia bohaterów i męczenników”²⁰ (*Hezb-e qahreman-o shahidan*), co można tłumaczyć nie tylko chęcią podniesienia rangi własnych ofiar, lecz także potrzebą ideologicznego umotywowania wojny, własnych posunięć oraz wzbudzenia w społeczeństwie przeświadczenia o konieczności kontynuowania dzieła rewolucji. Co ciekawe, nie zaadaptowano na potrzeby oficjalnej propagandy takich terminów jak *dżihad* czy jego bojownik – *mudżahedin*, chociaż od 1980 r. władza centralna starała się wciągnąć do współpracy duchowieństwo, m.in. szukając religijnej legitymizacji swoich rządów. Równocześnie strona opozycyjna sięgnęła po język i terminologię religijną, nadając swojej walce znamiona wojny religijnej – *dżihadu*.

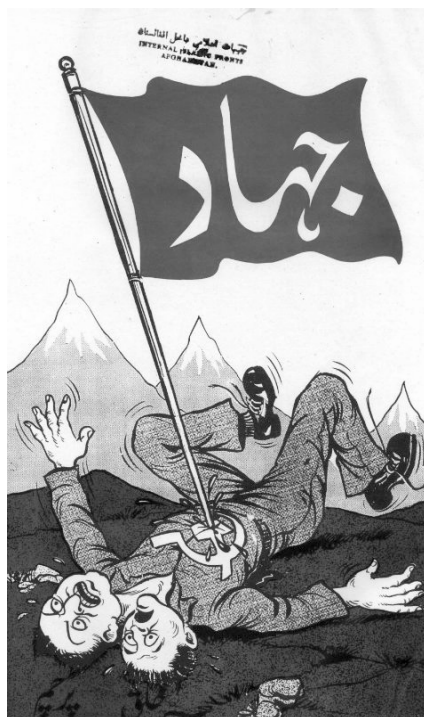
¹⁶ Przewrót lewicowych wojskowych wyniósł do władzy afgańskich komunistów z LDPA, którzy dość szybko wdrożyli program ambitnych reform społeczno-polityczno-ekonomicznych godzących w tradycyjne wartości. W kilka miesięcy po przewrocie, szumnie nazwanym rewolucją kwietniową, w różnych regionach kraju doszło do pierwszych wystąpień przeciwko polityce rządu. W odpowiedzi władza z pomocą wojska rozpoczęła pacyfikację wsi. Eskalacji konfliktu towarzyszyła rywalizacja w obrębie samej LDPA. Zaniepokojony rozwojem sytuacji Związek Radziecki zdecydował się pod koniec 1979 r. udzielić rządowi pomocy militarnej. Wkroczenie Armii Czerwonej zaogniło tylko sytuację, a kolejne niepowodzenia militarne i polityczne zmusiły Rosjan do wycofania się z Afganistanu w 1988 r. Rząd komunistyczny przetrwał jeszcze cztery lata, aż do 1992 r., kiedy to Kabul został ostatecznie zdobyty przez *mudżahedinów* (Joanna Modrzejewska-Leśniewska, *Afganistan*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2010, s. 305–395).

¹⁷ „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 29.05.1362/20.04.1983, s. 4.

¹⁸ „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 03.08.1362/25.10.1983, s. 2.

¹⁹ *Shahid zenda ast. Rafiq Babrak Karmal ba mazar-e shohada-je rah-e enqelab eda-je ehteram namud* („Męczennik żyje. Towarzysz Babrak Karmal złożył pokłon na cmentarzu męczenników”), „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 03.01.1363/22.03.1984, s. 1; *Ej szahr-e ba pa chasta, szahr-e enqelab-e saur dzawdan basz* („Miasto, któreś powstało z kolan! Miasto Rewolucji Kwietniowej! Trwaj wiecznie!”), „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 6.02.1363/25.04.1984, s. 1–2.

²⁰ „Haqiqat-e Enqelāb-e Saur” 01.10.1360/22.12.1981, s. 2.



Sztandar dżihadu wbity w dwugłowe dziecko ZSRR – dwie frakcje LDPA:

„Lud” (*Chalq*) i „Sztandar” (*Parczam*).

Opozycyjny plakat propagandowy z lat 80. XX w.²¹

Założenia ideologiczne wojny z lat 1978–1992 stanowią częściowe powtórzenie idei, na które natrafiamy w dziewiętnastowiecznych pasztuńskich pieśniach opiewających wojowników poległych w czasie I i II wojny anglo-afgańskiej²². Oba konflikty toczyły się pod hasłem dżihadu rozumianego jako obrona islamu i *dar al-islam* utożsamianego z ojczyzną (*watan*). Emir Abdurrahman (1880–1901) pisał: „każdy mężczyzna i każda kobieta w Afganistanie modli się, mówiąc: »O Panie, ześlij mi śmierć szahida«”²³, co powtórzono potem nieco innymi słowami w wierszyku zamieszczonym w wydany po 1992 r. przez mudżahedinów podręczniku do klasy trzeciej szkoły podstawowej: „Modlił się chłop wieczorem / Boże, ześlij mi męczeńską śmierć”²⁴ (*szab-i mi-kard dehqan-i ebadat / choda-ja eftecharam kon shahadat*). W tej publikacji szereg czytańek poświęcono bohaterstwu oraz męstwu mudżahedinów. W czytance zatytułowanej „Wiosna” (*Bahar*) mowa o tym, że chłopcy nie mogą uprawiać ziemi, ponieważ Rosjanie zniszczyli kanały nawadniające. W czytance „7 saura” (*Haft-e saur*) uczestników rewolucji kwiet-

²¹ Martha Vogel, *Rotel Teufel – mächtiger muğāhid. Widerstandsbilder im sowjetisch-afghanischen Krieg 1979–1989*, Böhlau Verlag, Wien 2008, s. 78.

²² James Darmesteter, *Chants populaires des Afghans*, Imprimerie Nationale, Paris 1888–1890, s. 1 i nn.; Georgij F. Girs, *Istoriceskije piesni puszunow*, Izdatiel'stvo Nauka, Moskwa 1984.

²³ Mir Munshi Sultan Mohamed Khan (red.), *The Life of Abdur Rahman – Amir of Afghanistan*, John Murray, London 1900, s. 172.

²⁴ *Qera'at-e dari bara-je senf-e sewwom*, [bmw] [bdw], s. 14.

niowej określono mianem ‘ateistów, pogan’ (*molhedan*). Z kolei w wierszu „Ojczyzno!” (*Ej mihan*) powtarza się zwrotka:

Ogrodzie kwiatów męczeństwa! Ojczyzno, moja ojczyzno!

Kołyso i miejsce odwagi! Ojczyzno, moja ojczyzno!²⁵

Ej baq-e golha-je shahadat, ej watan, ej mihan-am

Ej mahd-o mala-je rashadat, ej watan, ej mihan-am.

Co więcej, by podkreślić znaczenie ofiary poniesionej na rzecz ojczyzny, ustanowiono na początku lat 90. tydzień męczennika (*hafte-je shahid*), promując go hasłami jak: „Męczennicy niosą pochodnię prawdy i wolności”²⁶ (*Szhada masz’adaran-e rah-e haqq-o azadi-and*).

W Afganistanie termin *shahid* znalazł szerokie zastosowanie u zbrojnej opozycji, niezależnie od jej orientacji politycznej. Każdy, kto stracił życie w walce z reżimem komunistycznym, zostawał *shahidem*. Jak zauważa Pierre Centlivres, właściwie po raz pierwszy część społeczeństwa afgańskiego żyła niejako obok swoich zmarłych, którzy towarzyszyli jej z plakatów rozwieszanych w meczetach czy obozach dla uchodźców, a także w postaci rubryk prasowych zawierających długie listy z życiorysami *shahidów*²⁷. Co ciekawe, liczne wizualne reprezentacje *shahidów* w postaci stylizowanych fotografii i grafik operujących powszechnie rozpoznawalną symboliką, m.in. nawiązującym do przelanej krwi tulipaniem²⁸ – *nota bene* pojawiającą się także w propagandzie afgańskich komunistów – stanowiły zaprzeczenie zasady ikonoklazmu, charakterystycznej dla ortodoksyjnego islamu, do którego zaczynano się wówczas coraz częściej odwoływać²⁹. Możemy zatem mówić o zawłaszczaniu omawianej terminologii na potrzeby ideologiczne przez każdą ze stron konfliktu w latach 80. Proces ten został powtórzony w czasie wojny domowej w latach 90., gdy naprzeciw siebie stanęli już nie muzułmanie i „niewierni”, ale różne grupy odwołujące się do tych samych ideałów muzułmańskich³⁰. Co prawda w początkowej fazie konfliktu z Talibami rząd centralny unikał terminologii wyrażnie odwołującej się do islamu, jednak z czasem zaczął używać języka religijnego w takim samym stopniu, w jakim wykorzystywali go przeciwnicy³¹. Obie grupy posługiwały się tymi samymi zestawami leksykalnymi na określenie własnej walki (*dżihad*)³², bojowni-

²⁵ Ibidem, s. 14–15.

²⁶ „Anis” 02.03.1375/22.05.1996, s. 1.

²⁷ Abdolhamid Salek, *Engelab-e eslami-je Afqanestan. Wiżename-je szohada*, Komite-je Farhangi-je Daftar-e Markazi-je Dżam’ijat-e Eslami-je Afqanestan, [bmw] 1366.

²⁸ Zob. S. Surdykowska, *Idea shahadatu...*, op. cit., s. 158–159.

²⁹ P. Centlivres, op. cit., s. 58–63.

³⁰ Oskarżając się często wzajemnie o działalność na rzecz obcych mocarstw, np. *Taleban az chod eradeji na-darand az charedz ba anha dikta mi-szawad wa a’mal-e anha ba din-e islam moqajerat darad* („Talibowie pozostają zależni od zagranicy, która dyktuje im, co mają robić, a ich działania pozostają w sprzeczności z islamem”), „Anis” 29.01.1375/17.04.1996, s. 1.

³¹ Alex Strick van Linschoten, Felix Kuehn, *Poetry of the Taliban*, Hachette India, Gurgaon 2012, s. 54–55, 59, 63–64, 73–74.

³² *Niruha-je džahadi dar raste-je azmajesz-e džadid* („Siły džihadu w nowym tekście”), „Anis” 06.03.1375/26.05.1997, s. 2.

ka (*mudżahid*)³³, zwycięzcy (*qazi*), ofiary (*szahid*)³⁴ i przeciwnika (*mortadd* – ‘ten, kto zboczył ze ścieżki islamu’, *arzal* – ‘ten, kto jest fałszywy i [moralnie] słaby’). Dobitym tego świadectwem jest stwierdzenie głównego bohatera powieści Atiqa Rahimiego pt. „Niech będzie przeklęty Dostojewski!”, że: „Każdy walczy, by zostać albo *qazim* – jeśli zabija, albo *szahidem* – jeśli zostaje zabity”³⁵. Analizując ewolucję terminu *szahid* w tradycji afgańskiej nie sposób uciec od szerszego kontekstu irańsko-muzułmańskiego. Zebrany materiał nie wskazuje, by wpływ rewolucji (1978–1979) czy wojny iracko-irańskiej (1980–1988) odegrał tu jakąś rolę. Problem jednak wymaga dalszych badań, w tym miejscu warto natomiast pokusić się jeszcze o próbę odpowiedzi na pytanie o aktualną definicję tego, kto jest lub nie jest *szahidem*. Na tym etapie badań można zaryzykować stwierdzenie, że opisane procesy zmian socjolingwistycznych z końca XX wieku ulegają pogłębieniu. I tak Mohammad Nadżibullah – były komunistyczny prezydent Afganistanu zamordowany przez Talibów w 1996 r. – jest zdaniem niektórych Afgańczyków *szahidem*, ponieważ poniósł śmierć z rąk bandytów³⁶. Dla części społeczeństwa *szahidem* jest zamordowany przez komunistów Mohammad Daud-Chan, chociaż nie udało się nam dotrzeć do informacji, co z innymi osobami zabitymi w czasie przewrotu komunistycznego w kwietniu 1978 r. Dla innych *szahidem* jest Ahmad-Szach Mas’ud³⁷. Takie przykłady można dziś mnożyć, a każdy z nich pokazuje, jak istotny przy ich interpretowaniu pozostaje kontekst społeczno-ideologiczny. Żadna z tych postaci nie była kryształowa, a przecież to właśnie kwestia „czystości” w powszechnym przeświadczeniu odgrywała w przypadku *szahidów* kluczową rolę – świadectwem czystości *szahidów* jest informacja przytoczona przez Pierre’a Centlivres’a, że w dari termin *szahid* określał głównie świętych mężów. Kategoria ta obejmuje też niewinne ofiary przemocy – być może lepszym polskim odpowiednikiem byłby wyraz ‘cierpiętnik’ – jak np. Farchunda, studentka Uniwersytetu Kabulskiego fałszywie oskarżona w marcu 2015 r. o spalenie Koranu i publicznie zlinczowana. Jeśli, jak pisze Centlivres, miejsce śmierci czy pochówku *szahida* staje się przez sam fakt styczności z jego ciałem uświęcone³⁸, nie może dziwić, że miejsce śmierci Farchundy zostało symbolicznie oznaczone drzewkiem.

³³ *Piruziha-je modżahedin dar Paktika* („Zwycięstwa *mudżahedinów* w Patkice”), „Anis” 01.05.1375/31.07.1996, s. 4; *Modżahedin-e doulat-e eslami dar astane-je piruziha-je dżadid* („*Mudżahedini* państwa muzułmańskiego na progu nowych zwycięstw”), „Anis” 09.08.1375/30.10.1996, s. 1, 4.

³⁴ *Szahid Dżeneral Alla’uddin-chan dar tul-e saloha-je dżahad abarmard-e ostuwara (...) wa fadakari bud* („*Szahid* gen. Ala’uddin-chan był w czasie wojny mężnym (...) i ofiarnym herosem”), „Anis” 27.04.1375/17.07.1996, s. 1–2; *Szahadat-e Ala’uddin-chan jak-i az toute’aha-je dosznan-e doszman-e islam ast* („*Męczeństwo* Ala’uddina-chana jest jednym ze obraźliwych spisków wrogów islamu”), „Anis” 31.04.1375/21.07.1996, s. 1–2; *Nezam-e eslami, nezam-e chodawandi ast ke ba chater-e an bisz az jak-o nim maljun szahid dada-im* („System muzułmański to system boski, za którego sprawą daliśmy przeszło półtora miliona *szahidów*”), „Anis” 09.08.1375/30.10.1996, s. 1.

³⁵ Atiq Rahimi, *A Curse on Dostoyevski*, Chatto & Windus, London 2013, s. 138.

³⁶ Gol-Chan Akbari, *Sijasat-e moslahe-je melli wa szachsijat-e doktor Nadżibullah*, Dehli-je Nou 2003, wydana z okazji „siódmej rocznicy męczeństwa (*szahodat*) Dra Nadżibullaha” (s. tytułowa).

³⁷ Madżidorrahman Rahimi, *Ahmad-Szah Mas’ud – szahid-e rah-e solh-o azadi*, t. I–II, Bonjad-e Szahid-e Mas’ud, Kabol 1382.

³⁸ P. Centlivres, op. cit., s. 60.

TADŻYKISTAN

Wydarzenia w Afganistanie po 1978 r. miały wpływ na to, co działo w interesujących nas kwestiach w radzieckich republikach Azji Centralnej. Z afgańskimi koncepcjami walki w imię religii mieli szansę zetknąć się przede wszystkim obywatele wcieleni do Armii Radzieckiej i wysłani do Afganistanu. Dla części z nich był to ważny kontakt z nieznanym im obliczem islamu i formami religijności, zdarzało się więc, że niektórzy, dostawszy się do niewoli, przyłączali się do mudżahedinów³⁹. Po upadku ZSRR zainteresowanie islamem w niepodległych już republikach zataczało szersze kręgi, a kiedy w 1992 r. wybuchła w Tadżykistanie wojna domowa, dla zorientowanej na wartości muzułmańskie części tadżyckiej opozycji afgańscy mudżahedini stali się wzorem – jako przykład można tu podać publikację z opozycyjnej gazety „Nadžot” („Ratunek”) o ich walce, ilustrowaną fragmentami wierszy bojowników (*Taronahoi mudżohidini afghon*), którzy walcząc o Ojczyznę z wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi, układali o tym pieśni⁴⁰. Wprowadzane przez władze radzieckie blisko siedemdziesiąt lat zmiany społeczne, językowe i religijne zaowocowały tym, że w chwili przekształcenia Tadżykistanu w niepodległe państwo w 1991 r. jego mieszkańcy dysponowali innym niż Afgańczycy czy Irańczycy rozumieniem terminu *shahid*. Zatarła się pamięć o świętych wojnach w obronie islamu i walce przeciw „niewiernym” w sercu Azji Centralnej, chociaż taki charakter miały wymierzone przeciw Rosjanom rebelie w Kotlinie Fergańskiej w końcu XIX w.⁴¹ czy działalność antyradzieckiego ruchu basmaczy⁴². Najprawdopodobniej „zapominanie” koncepcji dżihadu sięga lat 30. i dopiero w latach 80. pojawił się importowany z Afganistanu termin: ‘mudżahedin’ (*mudżohid*)⁴³. O ile samo słowo *shahid* przetrwało czasy radzieckie, to – jak zauważa Sophie Roche – w rozumieniu Tadżyków oznaczało osobę, która zmarła ‘bez grzechu’ (*begunoh*)⁴⁴. Nie łączono go z koncepcją walki z niewiernymi – taki zmarły należał do kategorii *shuhada al-achira*.

Rzeczywiście analiza wczesnej tadżyckiej prasy opozycyjnej – która rozkwitła w początku lat 90. na fali tak ogólnoradzieckiej polityki pierestrojki, jak i przemian społeczno-politycznych w samym Tadżykistanie⁴⁵ – pokazała, że używanie terminu ‘stać się szahidem’ (*shahid szodan*) w kontekście oddania życia za ojczyznę nie było w tamtym okresie powszechne. Wydaje się, że wydarzeniem, wokół którego zaczął się formować dyskurs używający terminu *shahid*, były wypadki w stolicy w lutym 1990 r., będące *de facto* preludium wojny domowej⁴⁶. Ze związanego z opozycyjną Partią Islamskiego

³⁹ A. Rashid, op. cit., s. 63–64.

⁴⁰ Cajfiddin Synati, *Taronahoi mudżohidini afghon* („Pieśni afgańskich mudżahedinów”), „Nadžot” 1992, nr 9, s. 4.

⁴¹ Ahmed Rashid, *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?*, Oxford University Press, Karachi 1994, s. 87.

⁴² Cf. Jan Wójcik, *Ruch basmaczy w radzieckiej Azji Środkowej 1918–1933*, Fundacja Studiów Międzynarodowych, Warszawa 2008.

⁴³ Sophie Roche, *Tracing Jihad and Shahid through Local Narratives in Tajikistan*, „Poznańskie Studia Środkowoazjatyckie” 2012, nr 3, s. 33.

⁴⁴ Ibidem, s. 23.

⁴⁵ Cf. Ibrohim Usmonow, Dawlat Dawronow, *Ta’richi matbuoti Todżik*, Maorif, Duszanbe 1997, s. 149–150; Paulina Niechciał, Elżbieta Olzacka, *Rozwój prasy tadżyckiej: geneza, przemiany i cele*, „Przegląd Orientalistyczny” 2017, nr 1–2(261–262), s. 116–121.

⁴⁶ 10 i 11 lutego 1990 r. kilkuset demonstrantów zebrało się przed siedzibą Komitetu Centralnego w Duszanbe domagając się wyjaśnienia plotek o rozdawaniu mieszkań uchodźcom ormiań-



Zdjęcie z odbywających się jesienią 1991 r. protestów opozycji tadżyckiej w Duszanbe („Pajomi Hak” 1991, nr 3, s. 1)



Zdjęcie z obchodów drugiej rocznicy tzw. wydarzeń lutowych w Duszanbe („Dżumhurijat” 13.02.1992, s. 1)

Odrodzenia Tadżykistanu (PIOT) pisma „Pajomi Hak” („Przesłanie prawdy”) wiemy, że na tzw. miting opozycji, który odbył się jesienią 1991 r. na placu Wolności w Duszanbe, przyniesiono transparenty z hasłami: „Wszyscy jeden za drugim idziemy na śmierć, to lepsze niż oddać wrogowi ojczyznę” (*Hama sar ba sar tan ba kusztan dihem, az on beh ki kishwar ba dushman dihem*); „Wolność lub śmierć!” (*Ozodi jo marg!*)⁴⁷. Co ważne, taka retoryka nabrała mocy dopiero z czasem, wraz z eskalacją napięć w stojącym na skraju wojny domowej tadżyckim społeczeństwie – o ile w 1991 r. prasa określała ofiary wypadków lotowych raczej jako „ofiary *bahmana*” (*kurbonijoni bahmanmoh*)⁴⁸, to rok później na łamach opozycyjnego pisma „Adolat” („Sprawiedliwość”) pojawił się upamiętniający je wiersz Bozora Sobira pt. „Plac męczenników” (*Majdoni shahidon*)⁴⁹ oraz takie określenia jak ‘męczennicy *bahmana*’ (*shahidoni bahmanmoh*), ‘młodzieniec, który został shahidem’ (*dżawoni shahidshuda*) czy ‘ci, którzy zostali shahidami’ (*shahidshudagon*). W 1992 r. rocznicę wydarzeń lutowych obchodzono oficjalnie, głos zabrał nawet główny dziennik państwowy i z jego łamów wiadomo, że zebrany na ulicach tłum skandował: „Śmierć mordercom męczenników *bahmana*” (*Marg bar kotiloni shahidoni bahmanmoh*), a także że plac przed siedzibą Partii Komunistycznej został nazwany placem Męczenników i planowano umieścić tam kamień pamięci⁵⁰.

Wraz z coraz bardziej napiętą sytuacją wewnętrzną w 1992 r. termin *shahid* zyskiwał na popularności szczególnie wśród opozycji odwołującej się do wartości muzułmańskich. Podczas wiosennych demonstracji antyrządowych jeden z mówców podniósł hasło, że „rząd zostanie zmyty krwią naszych męczenników”⁵¹. Ofiary pierwszych etapów wojny domowej nazywano shahidami, o ich śmierć oskarżając postkomunistycznego prezydenta Rahmona Nabijewa i aparat państwowy⁵². Warto zwrócić uwagę na artykuł z wydawanego przez PIOT pisma „Nadżot”, w którym na pierwszej stronie zamieszczono ikony tulipanów i trzy zdjęcia shahidów z opisem, według którego wszyscy stracili życie w 1992 r. – pierwszy we wrześniu w jednej z bitew, drugi zmarł po kilku miesiącach cierpień w niewoli, trzeci zginął w walce przeciw oddziałom Sangaka Safarowa, również we

skim z terenów Azerbejdżanu, z czasem dołączając żądania rezygnacji Pierwszego Sekretarza Partii Komunistycznej Kakhora Mahkamowa i zmian w rządzie. Tłum wzrósł do kilku tysięcy, a zebranie przerodziło się w starcia z rozlewem krwi, wprowadzono stan wojenny i wyprowadzono wojsko na ulicę. Rząd podał liczbę pięciu zabitych, według nieoficjalnych danych było ich od 16 do 25, a w ciągu tygodnia ponad 850 osób zostało rannych. Część analityków oraz członkowie tadżyckiej opozycji oskarżyło rząd o prowokację (Kirill Nourzhanov, Christian Bleuer, *Tajikistan: A Political and Social History*, ANU E Press, Canberra 2013, s. 179 i nn.; cf. Parviz Mullojanov, *History of the Tajik Civil War (1992–1997)*, niepublikowana praca doktorska, Universität Basel, Basel 2015, s. 107–143).

⁴⁷ „Pajomi Hak” 1991, nr 3, s. 1.

⁴⁸ Media opozycyjne określiły te wydarzenia jako ‘krwawy *bahman*’ (*bahmanmohi chunin*), poprzez użycie nazwy miesiąca z kalendarza irańskiego wpisując się w modne wśród ówczesnej inteligencji tadżyckiej podkreślanie przynależności Tadżyków do perskojęzycznego uniwersum symbolicznego. Inaczej na łamach prasy rządowej – tu po prostu użyto określeń takich jak ‘smutne wydarzenia 12–14 lutego’ (*wokeahoi gamangezi 12–14 fewral*), np. w gazecie „Todżikistoni szurawi” z 12 lutego 1991 r.

⁴⁹ Bozor Sobir, *Majdoni shahidon*, „Adolat” 1992, nr 7, s. 1.

⁵⁰ *Ba har ki bingaram oludai dard ast* („Każdy kogo widzę, cierpi”), „Dżumhurijat” 13.02.1992, s. 1, 3.

⁵¹ Allen Hetmanek, *Islamic Revolution and Jihad Come to the Former Soviet Central Asia: The Case of Tajikistan*, „Central Asian Survey” 1993, t. 12, nr 3, s. 365–378, s. 372

⁵² Z. Suhajl, *Millat Bimirad* („Naród umarły”), „Nadżot” 1992, nr 12, s. 3.

wrześniu, w rejonie Kofarnihonu. Tego ostatniego scharakteryzowano jako cechującego się czystością, bezgrzesznością oraz dumą i nazwano męczennikiem, który oddał swoje życie „na drodze wolności Ojczyzny” (*dar rohi ozodii Watan*)⁵³, co przypomina wzór żołnierza-męczennika znany m.in. z irańskiej propagandy okresu wojny iracko-irańskiej⁵⁴. Ta sama gazeta zamieściła artykuł tłumaczący czytelnikom, czym w ogóle jest idea męczeństwa (*shahodat*) – to świadectwo jedności Boga, przesłania proroka Mahometa i innych spraw, ale takie świadectwo można też dawać nie za pomocą języka, ale zapisać je krwią (*shahodati bo chun nabisztan*)⁵⁵. Wszystko to – podobnie jak w polityce afgańskich komunistów – miało służyć podniesieniu rangi poniesionej śmierci poprzez nadanie jej znaczenia należącego do sfery *sacrum* oraz ideologicznemu uzasadnieniu podejmowanej walki.

Mimo że tadżycka wojna domowa przyniosła popularność terminów *shahid* i *shahodat*, w analizowanych materiałach opozycyjnych początków starć nie określano mianem *dżihadu* (*dżihad*) – pisano o ‘zabijaniu braci’ (*kushtori barodaron*), ‘przelewaniu krwi’ (*chun rechtan*) czy ‘bratobójczej wojnie’ (*dżangi barodarkuszi*). Wydaje się, że *dżihad* nie był koncepcją szeroko rozumianą i przyswojoną przez Tadżyków, i – podobnie jak w przytoczonym przykładzie dotyczącym *shahodatu* – wymagał wyjaśnień, a takie pojawiły się z czasem na przykład na łamach opozycyjnej, nielegalnej gazety „Pajomi Mudżohid” („Przesłanie bojownika”)⁵⁶. Zapewne upowszechnianiu koncepcji *dżihadu* nie służyło również to, że po drugiej stronie nie stali „niewierni”, ale obywatele tego samego kraju, najczęściej również muzułmanie, czasem sąsiedzi.

Wojna domowa doprowadziła w 1993 r. do zakazu działalności antyrządowych organizacji i partii politycznych oraz eliminacji legalnej prasy opozycyjnej. Spowodowała też uchodźstwo opozycji do Afganistanu, gdzie jej członkowie bezpośrednio (choćaby przez edukację religijną w obozach dla uchodźców) zetknęli się z różnego rodzaju materiałami propagandowymi, które wpłynęły na ich postrzeganie koncepcji takich jakich *shahid*, *shahodat* i *dżihad*. Materiały te przywożono też do Tadżykistanu, a ich przykładem jest przeanalizowany przez Roche „Podręcznik mudżahedina” (*Tuszai Mudżohid*) – praca z późnego okresu radzieckiego, zachęcająca mieszkańców Azji Centralnej do przyłączania się do afgańskich bojowników, która krążyła prawdopodobnie wśród Tadżyków od 1992 r.⁵⁷ Należy jednak dodać, że prawdopodobnie niewielki wpływ na obserwowane w Tadżykistanie zmiany semantyczne interesujących terminów miała retoryka Talibów –

⁵³ *Az jumni most in, ki chazon nawbahor szud, w-az chuni most in, ki džahon lolazor szud* („Z naszego szczęścia jesień stała się wiosną, z naszej krwi świat stał się polem tulipanów”), „Nadżot” 1992, nr 10, s. 1.

⁵⁴ Por. S. Surdykowska, *Idea szahadatu...*, op. cit., s. 156 i nn.

⁵⁵ Abu Sadżdżod, *Shahidon paziruftagoni Chudojand* („Męczenników przyjmuje Bóg”), „Nadżot” 1992, nr 10, s. 1–2; por. S. Surdykowska, *Idea szahadatu...*, op. cit., s. 79–80.

⁵⁶ Zob. S. Roche, op. cit., s. 44–48. W przeciwieństwie do stanowiska Roche i wniosków z prezentowanych tu analiz dostępnej prasy lokalnej, Allen Hetmanek stwierdził, że jeden z liderów opozycji, kadi Akbar Turadżonzoda, już w październiku 1992 r. ogłosił *dżihad*, ale zastrzeżenia budzi fakt, że bazą źródłową były w tym wypadku przede wszystkim źródła zachodnie (Allen Hetmanek, *Islamic Revolution and Jihad Come to the Former Soviet Central Asia: The Case of Tajikistan*, „Central Asian Survey” 1993, t. 12, nr 3).

⁵⁷ S. Roche, op. cit., s. 6–8. Jak zauważa Roche, książeczki tego typu krążyły jako materiały edukacyjne jeszcze w XXI wieku, ich treść mogła być też rozpowszechniana drogą radiową (ibidem, s. 12).

tadżycki projekt dżihadu dla wielu upadł wraz z procesem pokojowym, który doprowadził do podpisania porozumienia narodowego w 1997 r. i wprowadzenia opozycji do rządu⁵⁸.

Przyjrzyjmy się jeszcze dyskursowi strony rządowej. Nazrullo Dustow – tadżycki polityk i wiceprezydent kraju z przełomu 1991 i 1992 r. – swoją książkę o krwawych wydarzeniach z początków tadżyckiej niepodległości poświęcił „Szahidom na drodze ratunku Tadżykistanowi” (*Ba shahidoni rohi nadžoti Tođžikiston*)⁵⁹, choć w tekście pisał raczej o ‘bohaterach’ czy ‘ofiarach’. Choć okazyjnie termin *shahid* pojawił się w 1994 w analizowanym przez Krilla Nourzahova opracowaniu dotyczącym osób poległych po stronie postkomunistów, zatytułowanym *Nomus* („Honor”), nie występowały tam właściwie odniesienia do islamu – pozwala to wnioskować, że ów *shahid* nie miał tu konotacji kogoś, kto oddał życie za wiarę⁶⁰. Niemniej – podobnie jak w Afganistanie – strona rządowa sięgała po termin sankcjonujący *per se* słusność i prawdziwość walki poprzez oddanie w niej życia, a poświęcenie miało stanowić dla innych sygnał odnoszący się do zasadności walki i znaczenia ponoszonej ofiary.

Powyższe rozważania warto uzupełnić o refleksję nad współczesnym rozumieniem omawianych tu terminów. Dżihad w kontekście tadżyckim jest przede wszystkim koncepcją o charakterze militarnym, w znaczeniu po prostu wojny czy też walki opozycji przeciwko komunistycznemu państwu – takie rozumienie ukształtowała najnowsza historia Tadżykistanu⁶¹. Osoba zaangażowana w tej walce to *mudžohid* – to określenie pojawia się np. we wspomnieniach opozycjonistów w odniesieniu do okresu wojny domowej. Współczesny słownik tadżycko-angielski podaje jego trzy znaczenia terminu *shahid*: ‘nie-winna ofiara’; ‘ktoś, kto stracił życie za wiarę’; ‘męczennik’⁶². Szahid to dziś najczęściej osoba zmarła niewinnie albo podczas działań prowadzonych w imię ojczyzny lub islamu – Roche na bazie zebranych przez siebie kilka lat temu materiałów wyróżniła trzy najpopularniejsze znaczenia tego terminu: osoba zabita dla bogactwa; osoba zabita podczas nauki; osoba, która broni się przed atakiem obcego. Rzadziej tak określa się kobiety zmarłe w pożogu, topielców, ofiary pożarów, katastrof naturalnych i chorób (np. gruźlicy czy choroby płuc). Tak więc w szerokim rozumieniu tego terminu szahid to osoba zabita – ofiara. To kategoria pasywna – ktoś został uczyniony szahidem, nie może się nim stać z własnej inicjatywy⁶³. Co ciekawe, znaleziony w materiałach z lat 90. termin *shahodat* nie jest notowany przez współczesny słownik tadżycko-angielski w znaczeniu ‘męczeństwo’, tylko jako ‘świadectwo’, ‘dowód’.

PODSUMOWANIE

Jak podkreśla Anna Wierzbicka, „znaczenia ulegają zmianom, mogą się także różnić w zależności od dialektu, socjolektu lub ‘pokoleniolektu’”⁶⁴. Termin *shahid* należy do wspólnego, muzułmańskiego zestawu podstawowych pojęć z zakresu religii i prawa, włączonych w szerszy obieg kultury Iranu, Afganistanu i Tadżykistanu. W każdym z nich

⁵⁸ Ibidem, s. 50.

⁵⁹ Nazrullo Dustow, *Zahmi bar džismi Watan: Chotira wa andeszaho*, Irfon, Duszanbe 1994, s. 7.

⁶⁰ Kirill Nourzhanov, *From Hero Worship to Organized Oblivion: Representations of the People's Front in Tajikistan's National Memory*, „Nationalities Papers” 2017, t. 45, nr 1, s. 140–157, s. 144.

⁶¹ S. Roche, op. cit., s. 16, 52.

⁶² Parwona Dżamszedow, *Farhangi tođžiki ba anglisi. Tajik-English Dictionary*, Pajwand, Duszanbe 2008, s. 795.

⁶³ S. Roche, op. cit., s. 24–25.

⁶⁴ A. Wierzbicka, *Semantyka...*, op. cit., s. 42.

jednak, za sprawą różnych wydarzeń w historii najnowszej, zyskał inny odcień. W obu analizowanych przypadkach – afgańskim i tadżyckim – konflikty, które toczyły się na obszarach interesujących nas państw w latach 80. i 90. XX wieku, doprowadziły do poszerzenia pola semantycznego rzeczownika *shahid* oraz zmian jego zastosowań w codziennej praktyce językowej. Termin – po obu stronach granicy afgańsko-tadżyckiej zyskujący w tamtym okresie na popularności, choć nie w tym samym tempie – wykorzystywano na płaszczyźnie ideologicznej walki celem umotywowania wojny i podniesienia jej symbolicznego znaczenia oraz rangi poniesionych ofiar śmiertelnych, stawiając walczącym zabitych towarzyszy broni za wzór do naśladowania.

W Afganistanie bardzo dobrze widać było proces zawłaszczania terminologii związanej ze sferą *sacrum* przez każdą ze stron konfliktu na własne potrzeby ideologiczne. W latach 80. zaobserwowaliśmy to zarówno w wypadku bojowników walczących z rządem centralnym i odwołujących się do wartości muzułmańskich, jak i będących u władzy komunistów wspieranych przez Związek Radziecki. Podobnie wyglądało to w czasie wojny domowej w latach 90., gdy naprzeciw siebie stanęli już nie muzułmanie i „nie-wierni”, ale różne grupy zbrojne odwołujące się do islamu, lecz reprezentujące różne formacje polityczne.

W wypadku Tadżykistanu wojna domowa w latach 90. spowodowała reaktywację terminu *shahid*, kojarzonego przede wszystkim z osobą zmarłą bez grzechu. Celem było zintensyfikowanie przemocy i militaryzacja opozycji odwołującej się do wartości muzułmańskich w walce z rządzącymi postkomunistami, choć – podobnie jak i w Afganistanie – termin ten pojawiał się sporadycznie również w retoryce władz. Dla wychowanych w radzieckiej rzeczywistości i wobec tego relatywnie słabo znających teologię muzułmańską Tadżyków odkrycie, że islam dysponuje koncepcją nadającą nowe znaczenie śmierci, było atrakcyjne, ale – jak widać w analizowanych w artykule przykładach – potrzebowali oni konkretnych wyjaśnień, które można było znaleźć na łamach opozycyjnej prasy. Nawet jeśli takich terminów jak *dżihad* czy *shahodat* używano w niewielkich kręgach osób zainteresowanych religią w latach siedemdziesiątych, a następnie w latach osiemdziesiątych jako echo inwazji radzieckiej na Afganistan, to zwykli obywatele odkryli je dopiero wraz z narastaniem konfliktu w niepodległym Tadżykistanie w początku lat dziewięćdziesiątych⁶⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Akbari Gol-Chan, *Sijasat-e moslahe-je melli wa szachsijat-e doktor Nadżibullah*, Dehli-je Nou 2003.
- Atkin Muriel, *The Subtlest Battle: Islam in Soviet Tajikistan*, Foreign Policy Research Inst, Philadelphia 1989.
- Centlivres Pierre, *Les tulipes rouges d'Afghanistan. Ancêtres, maîtres spirituel et martyrs dans une société musulmane*, w: Jacques Hainard et al. (red.), *Les ancêtres sont parmi nous*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel 1988.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Dialog, Warszawa 1998.
- Darmesteter James, *Chants populaires des Afghans*, Imprimerie Nationale, Paris 1888–1890.
- Doroszewski Witold (red.), *Słownik języka polskiego*, t. IV, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996.
- Dupree Louis, *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton NJ 1980.
- Dustow Narzullo, *Zahmi bar džismi Watan: Chotira wa andeszaho*, Irfon, Duszanbe 1994.

⁶⁵ Sophie Roche, *Categories of Analysis and Categories of Practice since the Tajik Civil War*, „Antropologia” 2013, t. 13, nr 16, s. 86.

- Dżamszedow Parwona, *Farhangi tođiki ba anglisi. Tajik-English Dictionary*, Pajwand, Duszanbe 2008.
- Elmi Hamed, *Ruzsoma-je waqaje '-e Afqanestan*, Bongah-e Enteszarat-e Majland, Kabul 1382.
- Fishman Joshua A., *Socjologia języka*, w: Barbara Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 225–238.
- Girs Georgij F., *Istoriczeskije piesni puszunow*, Izdatiel'stvo Nauka, Moskwa 1984.
- Goldziher Ignaz, *Muslim Studies*, t. II, State University of New York Press, Aldine–Atherton–Chicago–New York 1971.
- Hetmanek Allen, *Islamic Revolution and Jihad Come to the Former Soviet Central Asia: The Case of Tajikistan*, „Central Asian Survey” 1993, t. 12, nr 3, s. 365–378.
- Kohlberg Ethan, *Shahīd*, w: *Encyclopédie d'islam. Nouvelle édition*, t. IX, Brill, Leiden 1998, s. 209–213.
- Leszczyńska Katarzyna, Skowronek Katarzyna, *Socjologia języka / socjolingwistyka a społeczna analiza dyskursu. Perspektywa socjologa i językoznawcy*, „Socjolingwistyka” 2010, nr 24, s. 7–28.
- van Linschoten Alex Strick, Kuehn Felix, *Poetry of the Taliban*, Hachette India, Gurgaon 2012.
- Modrzejewska-Leśniewska Joanna, *Afganistan*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2010.
- Mohamed Khan M.M.S. (red.), *The Life of Abdur Rahman – Amir of Afghanistan*, John Murray, London 1900.
- Mullojanov Parviz, *History of the Tajik Civil War (1992–1997)*, nieopublikowana praca doktorska, Universität Basel, Basel 2015.
- Niechciał Paulina, Elżbieta Olzacka, *Rozwój prasy tadżyckiej: geneza, przemiany i cele*, „Przegląd Orientalistyczny” 2017, nr 1–2(261–262), s. 113–126.
- Nourzhanov Kirill, *From Hero Worship to Organized Oblivion: Representations of the People's Front in Tajikistan's National Memory*, „Nationalities Papers” 2017, t. 45, nr 1, s. 140–157.
- Nourzhanov Kirill, Christian Bleuer, *Tajikistan: A Political and Social History*, ANU E Press, Canberra 2013.
- Qera'at-e dari bara-je senf-e sewwom*, [bmw] [bdw].
- Rahimi Madżidorrahman, *Ahmad-Szah Mas'ud – shahid-e rah-e solh-o azadi*, t. I–II, Bonjad-e Szahid-e Mas'ud, Kabol 1382.
- Rakowska-Harmstone Teresa, *Russia and Nationalism in Central Asia: The Case of Tadjikistan*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1970.
- Rahimi Atiq, *A Curse on Dostoyevski*, Chatto & Windus, London 2013.
- Rashid Ahmed, *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?*, Oxford University Press, Karachi 1994.
- Rashid Ahmed, *Dżihad: Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Dialog, Warszawa 2003.
- Roche Sophie, *Tracing Jihad and Shahid through Local Narratives in Tajikistan*, „Poznańskie Studia Środkowoazjatyckie” 2012, nr 3, s. 1–51.
- Roche Sophie, *Categories of Analysis and Categories of Practice since the Tajik Civil War*, „Antropologia” 2013, t. 13, nr 16, s. 69–92.
- Rzehak Lutz, „Das tadschikische Phänomen”: Zum Verhältnis sprachlich und regional begründeter Identitäten, „Geographische Rundschau” 2004, t. 56, nr 10, s. 66–70.
- Salek Abdolhamid, *Enqelab-e eslami-je Afqanestan. Wiżename-je szohada*, Komite-je Farhangi-je Daftar-e Markazi-je Dżam'ijat-e Eslami-je Afqanestan, [bmw] 1366.
- Sierakowska-Dyndo Jolanta, *Afganistan – narodziny republiki*, Dialog, Warszawa 2002.
- Surdykowska Sylwia, *Idea szahadatu w kulturze Iranu*, WUW, Warszawa 2006.
- Surdykowska Sylwia, *Idea męstwa w literaturze religijnej okresu safawidzkiego a kształtowanie tożsamości Irańczyków*, w: Cezary Galewicz, Jadwiga Pstrusińska, Lidia Sudyka (red.), *Miscellanea Eurasiatica Cracoviensia. Understanding Eurasia*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2007, s. 223–236.
- Surdykowska Sylwia, *Analiza pojęcia szahadatu na podstawie rozważań współczesnych irańskich myślicieli*, w: Jolanta Sierakowska-Dyndo, Sylwia Surdykowska (red.), *Posłuchaj fletu trzcinowego...*, WUW, Warszawa 2008, s. 305–332.
- Usmonow Ibrohim, Dawlat Dawronow, *Ta'richi matbuoti Tođzik*, Maorif, Duszanbe 1997.
- Vogel Martha, *Rotel Teufel – mächtiger muğāhid. Widerstandsbilder im sowjetisch-afghanischen Krieg 1979–1989*, Böhlau Verlag, Wien 2008.

Wierzbicka Anna, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

Wierzbicka Anna, *Semantyka. Jednostki Elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

Wójcik Jan, *Ruch basmaczy w radzieckiej Azji Środkowej 1918–1933*, Fundacja Studiów Międzynarodowych, Warszawa 2008.

MATERIAŁY PRASOWE

Az jumni most in, ki chazon nawbahor szud, w-az chuni most in, ki džahon lolazor szud, „Nadžot” 1992, nr 10, s. 1.

Ba har ki bingaram oludai dard ast, „Dżumhurijat” 13.02.1992, s. 1, 3.

Chollas-sawaneh-e Abdul-Qadir-e szahid, „Anis” 25.10.1978, s. 1, 9.

Dorud bar rawan-e pak-e szahidan-e rah-e azadi-wo esteqlal-e Afqanestan-e enqelabi-wo por-eftehar, „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 29.05.1362/20.04.1983, s. 4.

Dorud bar szohada-je rah-e demukrasi-wo enqelab!, „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 03.08.1362/25.10.1983, s. 2.

Ej szahr-e ba pa chasta, szahr-e enqelab-e saur džawdan basz, „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 6.02.1363/25.04.1984, s. 1–2.

Hezb-e qahreman-o szahidan, „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 01.10.1360 / 22.12.1981, s. 2.

Modżahedin-e doulat-e eslami dar astane-je piruziha-je džadid, „Anis” 09.08.1375/30.10.1996, s. 1, 4.

Nezam-e eslami, nezam-e chodawandi ast ke ba chater-e an bisz az jak-o nim maljun szahid dada-im, „Anis” 09.08.1375/30.10.1996 nr 48(18757), s. 1.

Niruha-je džahadi dar rasta-je azmajesz-e džadid, „Anis” 06.03.1375/26.05.1997, s. 2.

„Pajomi Hak” 1991, nr 3, s. 1.

Piruziha-je modżahedin dar Paktika, „Anis” 01.05.1375/31.07.1996, s. 4.

Sadżdzod Abu, Szahidon paziruftagoni Chudojand, „Nadžot” 1992, nr 10, s. 1–2.

Sobir Bozor, *Majdoni szahidon*, „Adolat” 1992, nr 7, s. 1.

Suhajl Z., *Millat Bimirad*, „Nadžot” 1992, nr 12, s. 3.

Synati Cajfiddin, *Taronahoi mudżohidini afghon*, „Nadžot” 1992, nr 9, s. 4.

Szahadat-e Ala'uddin-chan jak-i az toute'aha-je dosznam-e islam ast, „Anis” 31.04.1375/21.07.1996, s. 1–2.

Szahid Dżeneral Ala'uddin-chan dar tul-e saloha-je džahad abarmard-e ostuwara (...) wa fadakari bud, „Anis” 27.04.1375/17.07.1996, s. 1–2.

Szahid zenda ast. Rafiq Babrak Karmal ba mazar-e szohada-je rah-e enqelab eda-je ehteram namud, „Haqiqat-e Enqelab-e Saur” 03.01.1363/22.03.1984, s. 1.

Szohada, masz'adaran-e rah-e haqq-o azadi-and, „Anis” 02.03.1375/22.05.1996, s. 1.

Taleban az chod eradeji na-darand az charedż ba anha dikta mi-szawad wa a'mal-e anha ba din-e islam moqajerat darad, „Anis” 29.01.1375/17.04.1996, s. 1.

KSIĄŻKA *WAHON* I KULTURA SŁOWA PISANEGO W TRADYCJI LITERACKIEJ JAPONII (VIII–XIX W.)

ABSTRACT: The development of every culture is associated with the ability to pass on experience and knowledge, both to the present and future generations. The most powerful tool of communication in society is the mass media, and books are certainly a primary means. The theme of this text is, therefore, the culture of the written word in the literary tradition of Japan represented by the *wahon*, or the Japanese book. The history of its origin and development dates back more than 1100 years; the beginnings of both manuscript and printed books in Japan date back to the eighth century. *Wahon* in its traditional form developed until 1868, up to the beginning of the Meiji Era (1868–1912), when the modernization and westernization of the country also took over this area of human activity.

KEYWORDS: *wahon*, book, literature, Japanese literary tradition, manuscript, print, *bungaku*, *hon*, *sōshi*, *kansubon*, *orihon*, *fukurotoji*

Rozwój każdej kultury wiąże się z umiejętnością przekazywania doświadczeń i wiedzy, zarówno obecnym, jak i następnym pokoleniom. Służą temu między innymi środki masowego przekazu, a jednym z pierwszych jest z pewnością książka. Denis McQuail podkreśla, że rozwój nowoczesnych mediów rozpoczyna się wraz z wynalezieniem druku i pojawieniem się książki typograficznej¹, którą w Europie traktowano jako narzędzie reprodukcji zbiorów identycznych tekstów stanowiących „źródło wiedzy i skarbnicę mądrości”². Początkowo drukowano przede wszystkim teksty religijne, filozoficzne, polityczne oraz naukowe, a od XVII w., kiedy książka stała się towarem, wpływając na rozwój handlu i usług, zaczęto wydawać również teksty świeckie, wykorzystywane w sposób indywidualny³. Najpopularniejszym formatem książki drukowanej był w Europie tzw. kodeks, czyli zszyte ze sobą kartki papieru oprawione w twardą obwolutę. Jak zauważa Marshall McLuhan, [druk] „rządziła zasada jednolitości, podczas gdy książka rękopiśmienna miała tendencję, by przyjmować postać zbioru heterogenicznych tekstów gromadzonych dla przyjemności”⁴. To właśnie druk i produkcja książki na skalę masową przyniosły, zdaniem McLuhana, fundamentalną zmianę w sposobie myślenia oznaczającą przejście od kultury oralnej w wizualną, a zarazem wyjście z „kultury plemiennej”⁵.

¹ Denis McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, PWN, Warszawa 2007, s. 44.

² Ibidem, s. 45.

³ Ibidem, s. 46.

⁴ Marshall McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, przekład Andrzej Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017, s. 346.

⁵ McLuhan ma na myśli tutaj wyjście z „zaborczego świata totalnej współzależności i wzajemnych powiązań, jakim jest sieć oparta na słuchu” charakteryzująca, jego zdaniem, właśnie kultury plemienne. Ibidem, s. 74.

Przyglądając się tradycji literackiej Japonii i jego głównemu medium, czyli książce, można zauważyć podobne etapy rozwoju poczynając od książki rękopiśmiennej (*shahon*)⁶, a kończąc na typograficznej (*hanpon*), która stała się przedmiotem masowego odbioru. Tematem badawczym niniejszego tekstu jest zatem kultura słowa pisanego w dawnej Japonii reprezentowana przez *wahon*, czyli tradycyjną książkę japońską. Historia powstania i rozwoju *wahon* liczy sobie ponad 1100 lat⁷, początki bowiem zarówno książki rękopiśmiennej, jak i drukowanej w Japonii sięgają VIII w. *Wahon* w swojej tradycyjnej formie rozwijała się aż do 1868 r., a więc do okresu Meiji (1868–1912)⁸, kiedy modernizacja i westernizacja kraju objęła również i ten obszar ludzkiej działalności.

POJĘCIE LITERATURY W JĘZYKU I KULTURZE JAPOŃSKIEJ

Rozwój książki w Japonii ściśle wiąże się z powstaniem pisma i rozwojem kultury literackiej. Należy podkreślić, iż literatura piękna, w zależności od epoki historycznej, była różnie pojmowana i określana w języku japońskim. We współczesnej japońszczyźnie ekwiwalentem pojęcia literatura piękna jest słowo *bungaku*, które w takim właśnie znaczeniu zaczęto używać dopiero od okresu Meiji⁹. Słowo to jest złożeniem składającym się z dwóch morfemów – *bun* i *gaku*. Pierwszy morfem *bun* (odczytywany ponadto jako *mon* lub *fumi*), pojawia się również w pojęciu kultura (*bunka*). Słownik znaków chińskich *Shinkangorin* („Nowy las słów chińskich”) wyjaśnia, że *bun* etymologicznie wskazuje na ‘aspekt wizualny, zewnętrzny, sferę decorum, ozdobę lub szlaczek’, ponadto oznacza ‘literę, znaki, słowa, sentencję, zdanie’, w konsekwencji zaś wszelkie teksty pisane, w tym literaturę i teksty naukowe¹⁰. Z kolei morfem *gaku* oznacza ‘naukę, wiedzę, edukację’ oraz ‘nauczyciela, studenta, mistrza’¹¹. Złożenie *bungaku* pierwotnie wskazywało zatem z jednej strony na wiedzę i naukę oraz teksty naukowe, z drugiej zaś na osobę, która tę wiedzę uprawiała i przekazywała, również w formie pisemnej, a więc na nauczyciela, profesora czy korepetytora¹². Po raz pierwszy w takim właśnie znaczeniu jako *bungaku no shi*, czyli mistrza nauki, profesora¹³ użyto go we wstępie do antologii chińskiej poezji *Kaifusō* („Przyjemny wiatr i wodorosty”, 751 r.) stworzonej przez Japończyków oraz w kodeksie prawnym *Yōrō ritsuyō* („Kodeks ery Yōrō”, 757 r.)¹⁴.

⁶ W zapisie terminów i nazwisk japońskich zastosowano transkrypcję Hepburna. Imiona i nazwiska japońskie zapisano zgodnie ze zwyczajem przyjętym w Japonii, tj. nazwisko poprzedza imię.

⁷ Przyjęte ramy czasowe odnoszą się do japońskiego systemu podziału na epoki historyczno-literackie. Czasy poprzedzające epokę Meiji, kiedy Japonia nawiązała kontakty ze światem zewnętrznym i poddała się modernizacji, określa się ogólnie jako okres klasyczny. W jego rozwoju można wyróżnić trzy główne podokresy, a mianowicie japońską starożytność (VII–XII w.) zdominowaną przez kulturę dworską, średniowiecze (XII do XVI w.) z dominującą kulturą samurajską oraz nowożytność (XVII do XIX w.) i kulturę mieszczańską.

⁸ Hashiguchi Kōnosuke, *Edo no hon'ya to honzukurī* („Księgarnie i produkcja książek w epoce Edo”), Heibonsha, Tōkyō 2011, s. 5.

⁹ Suzuki Sadami, *Nihonbungaku no seiritsu* („Powstanie literatury japońskiej”), Sakuhinsha, Tōkyō 2009, s. 7.

¹⁰ Kamata Kuniyoko, Yasuda Naoko (red.) *Shinkangorin* („Las nowych słów chińskich”), Taishūkan Shoten, 2011–2013, słownik elektroniczny Casio, XD-U6900.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Suzuki Sadami, *The Concept of Literature in Japan*, przekład Royal Tyller, Nichibunken, Kyōto 2006, s. 57.

W okresie kultury dworskiej epoki Heian (794–1185) Japończycy przejęli podejście do spraw nauki z Chin wprowadzając podział na cztery główne działy (tzw. cztery drogi *shidō*), a mianowicie nauki konfucjańskie (*meikeidō*), nauki prawne (*meihōdō*), historię i teksty literackie (*kidendō*) oraz rachunkowość (*sandō*)¹⁵. Literaturę jako teksty pisane zaliczono zatem do *kidendō*, a tworzyły je teksty naukowe i klasyka chińska, chińskie teksty literackie (proza i poezja) oraz listy¹⁶.

Jak widać pojęcie literatury i tekstów literackich było ściśle powiązane z pismem ideograficznym, które Japończycy również przejęli z Chin około V w. Do VIII w. trwał proces adaptacyjny, polegający na dostosowaniu znaków chińskich do potrzeb gramatycznych i semantycznych języka japońskiego, który, w odróżnieniu od chińskiego, ma charakter koniugacyjny. W tym czasie Japończycy stworzyli dodatkowo dwa typy pisma fonetycznego zwanego ogólnie *kanq*, czyli tzw. „nieprawdziwymi znakami”, co stanowiło opozycję do pisma chińskiego, czyli *many* – „znaków prawdziwych”.

Kultura słowa pisanego rozwijała się w tym okresie w dwóch językach, a mianowicie chińskim, który był językiem urzędowym i oficjalnym, oraz japońskim traktowanym jako język prywatny. Ta dychotomiczność kulturowa wiązała się z podziałem rzeczywistości polityczno-społecznej, jak również literackiej na dwa światy: oficjalny (*ōyake*) reprezentowany przez dwór cesarski i urzędników wywodzących się z warstwy arystokracji oraz świat prywatny (*watakushi*) związany z domem i rodziną. W świecie oficjalnym dominowali mężczyźni, którzy posługiwali się chińszczyzną i „prawdziwymi” znakami chińskimi, pisali teksty służbowe, tworzyli poezję i inne teksty literackie w tzw. stylu męskim *otokode*. W świecie prywatnym funkcjonowały kobiety używające języka japońskiego, zapisywanego rodzimym alfabetem *kana* („nieprawdziwymi znakami”), w którym tworzone literaturę fikcyjną w stylu kobiecym *onnade*. Powstały i rozwinęły się wówczas najważniejsze rodzaje i gatunki literackie, takie jak poezja *waka* i proza, a w jej ramach opowieści dworskie *monogatari*, pamiętniki prywatne *nikki*, utwory eseistyczne *zuihitsu* oraz opowieści anegdotyczne *setsuwa*¹⁷.

O ile mężczyźni mieli szeroki dostęp do świata kobiet posługując się ich stylem, o tyle kobiety zostały niejako „uwięzione” w sferze prywatnej i nie mogły na równych prawach uczestniczyć w „oficjalnym życiu” mężczyzn. Utwory w stylu kobiecym, które dzisiaj uznaje się za arcydzieła literatury japońskiej, traktowano wówczas jako dzieła rozrywkowe, a nie naukowe, dlatego nie zaliczano ich do tekstów literackich określanych mianem *bungaku*.

Wraz z rozwojem tekstów pisanych pojmowanie literatury uległo zmianie, a przede wszystkim rozszerzeniu o nowe formy literackie, takie jak: kroniki historyczne pisane po chińsku (zbiór sześciu kronik *rikkokushi* przedstawiających dzieje rodu cesar-

¹⁵ Ibidem, s. 60

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ W okresie kultury dworskiej jako utwory w stylu *onnade*, zapisane *kanq* powstały największe dzieła literatury japońskiej takie, jak: *Genji monogatari* („Opowieść o księciu Genjim”, 1008) Murasaki Shikibu, *Makura no sōshi* („Zapiski spod poduszki”, XI w.) Sei Shōnagon, *Kagerō nikki* („Pamiętnik ulotnych chwil”, X w.) Matki Michitsuny, *Izumi Shikibu nikki* („Pamiętnik Izumi Shikibu”, XI w.) Izumi Shikibu czy antologia poezji *Kokin wakashū* („Zbiór wierszy dawnych i współczesnych”, 905 r.).

skiego)¹⁸, ‘zwierciadła historyczne’ (*kagamimono*)¹⁹ czy w okresie średniowiecznym opowieści wojenne (*gunki monogatari*) tworzone w mieszanym stylu będącym połączeniem japońszczyzny i chińszczyzny (*wakan konkōbun*)²⁰. Wprawdzie tekstów okresu dworskiego, pisanych stylem kobiecym, wciąż nie traktowano jako dzieł literackich, zmieniło się to jednak w okresie Edo (1603–1868), w czasach dominacji kultury mieszczańskiej, kiedy pojawiły się nowe gatunki reprezentujące literaturę plebejską, czyli popularną. Konsekwencją powstania tego typu tekstów, jak podkreśla Namakura Yukihiko, był podział na literaturę wyższą, elitarną określaną jako *ga bungaku*, a reprezentującą teksty okresów dworskiego i średniowiecznego i literaturę mieszczańską oraz popularną nazywaną mianem *zoku bungaku*, czyli plebejską, niższą²¹.

POJĘCIE KSIĄŻKI W JĘZYKU I KULTURZE JAPONSKIEJ

Analogicznie do pojęcia literatury wygląda ewolucja semantyczna słowa *hon*, które we współczesnej japońszczyźnie oznacza książkę, a zatem wytwór kultury materialnej, służący do przekazu różnorodnej literatury. Etymologia słowa wskazuje na ‘korzeń drzewa’ a zatem ‘podstawę, bazę, podłoże rzeczy i spraw’, wreszcie ‘pierwowzór, coś co stanowi najważniejszą i kluczową rzecz’.²² *Hon* w znaczeniu pierwowzoru pojawia się na przykład u Sei Shōnagon w *Makura no sōshi*.

Arigataki mono... Monogatari, shū nado kakiutsusu ni, hon ni sumi tsukenu.

Kiedy przepisuje się opowieści i antologie poetyckie, nie należy brudzić tuszem pierwowzorów.²³

Zdaniem Sei Shōnagon *hon*, czyli pierwowzór jakiegoś tekstu, powinien być traktowany z należytą estymą.

Z kolei w *Genji monogatari* Murasaki Shikibu, w księdze *Umegae* („Gałązka śliwy”) pojawia się wyraz *hon* w znaczeniu książki.

¹⁸ Sześć kronik historycznych, które powstały w między VIII a XII w. to: *Nihonshoki* („Kronika japońska”), *Zoku Nihonshoki* („Kronika japońska, ciąg dalszy”), *Nihonkōki* („Późniejsza kronika japońska”), *Zoku Nihonkōki* („Późniejsza kronika japońska, ciąg dalszy”), *Nihon Montoku tennō jitsuroku* („Japońskie zapiski z czasów cesarza Montoku”) oraz *Nihon sandai jitsuroku* („Japońskie zapiski trzech pokoleń”).

¹⁹ Podgatunek *kagamimono*, czyli zwierciadła, to przedstawiające dzieje arystokratycznego rodu Fujiwara kroniki historyczne, które tworzone w języku japońskim w XI i XII w. Najbardziej znane to: *Imakagami* („Współczesne zwierciadło”), *Ōkagami* („Wielkie zwierciadło”) czy *Mizukagami* („Wodne zwierciadło”).

²⁰ *Gunki monogatari* inaczej *senki monogatari*, czyli opowieści wojenne odtwarzają dzieje konfliktów zbrojnych pomiędzy wielkimi rodami samurajskimi. Największy konflikt zwany wojną *genpei* (*genpei-gassen*) miał miejsce w latach 1180–1185, a dotyczył rodów Taira i Minamoto. Sama nazwa gatunku literackiego powstała dopiero w okresie Meiji. Najbardziej znany utwór to *Heike monogatari* („Opowieść o rodzie Taira”, XIV w.), który jest przykładem tzw. „wtórnej oralności”. Opowieść krążyła w różnych wersjach pisanych, a wykonywali ją ustnie przy akompaniamencie instrumentu strunowego *biwa* (cytra) zawodowi opowiadacze określani jako *biwabōshi* (‘mnisi z cytry’).

²¹ Za: Suzuki Sadami, *Nihon bungaku no seiritsu*, op. cit., s. 65.

²² *Kokugo jiten* („Słownik klasycznego języka japońskiego”), Iwanami Shoten 1982.

²³ Sei Shōnagon, *Makura no sōshi*, esej 75, Iwanami Shoten, Tōkyō 1974, s. 109.

Samazama no tsugigami no hon domo toriidesasetamaeru tsuide ni, miko no jiyū shite miya ni saburō hon domo tori ni tsukawasu. (Umegae)

Książę wyjął książki napisane na kolorowym papierze, a następnie polecił swemu synowi, pracującemu w sekretariacie cesarskim, aby przyniósł z ich rezydencji jeszcze inne książki.²⁴

W epoce Muromachi (1336–1467) upowszechniło się pojęcie *mono no hon*²⁵, (dosł. ‘podstawa rzeczy’), czyli książki o tematyce naukowej i religijnej, które w tym czasie zaliczano właśnie do literatury określanej jako *bungaku*.

O ile więc literatura *bungaku* i materialna forma – książka *hon* powinny spełniać funkcje poznawcze, dydaktyczne i ideologiczne, o tyle książka nienaukowa, popularna, którą dla odróżnienia określano mianem zeszytów *sōshi*²⁶, miała wyłącznie charakter rozrywkowy. W wyrazie *sōshi* morfem *sō* oznacza ‘trawę, chwast’, a więc coś, co w odróżnieniu od *hon*, nie ma głębokich i grubych korzeni, w konsekwencji jest ‘proste, skromne, przyziemne’, coś co może być jedynie ‘brudnopisem’ lub ‘prywatną notatką’²⁷.

W cytowanym wcześniej *Makura no sōshi* Sei Shōnagon posługuje się tym terminem w 319 eseju, opisując motywy, którymi kierowała się tworząc swoje dzieło mające w zamierzeniu być jedynie formą skromnych, prywatnych zapisków.

Kono sōshi me ni miegokoro ni omou koto o hito ya wa min to suru to omoite, tsurezure naru satoi no hodo ni kakiatsumetaru o.

Do tych zeszytów [*sōshi*] wpisywałam w chwilach wolnych od służby na dworze, siedząc samotnie we własnym domu, i to, com widziała na własne oczy i to, com w swych sercu czuła²⁸.

W podobnym znaczeniu używa słowa *sōshi* córka Sugawary Takasue w *Sarashina nikki* („Pamiętnik z Sarashiny”, XI w.):

Waza to medetaki sōshi domo, suzuri no hako no futa ni irete okosetari.

[Moja niania] włożyła do pokrywki na pudełko z tuszem wyjątkowo piękne zeszyty i przesłała mi je²⁹.

Zeszyty *Sōshi* wskazują tutaj na literaturę prywatną, rozrywkową, pisaną *kanq*, taką jak *monogatari*, *nikki* czy *zuihitsu* i pełnią funkcje przede wszystkim wychowawcze i rozrywkowe.

Podział na *hon* i *sōshi* odzwierciedla zatem podział na literaturę naukową i religijną, zarezerwowaną dla specjalistów (czyli *bungaku*) oraz prywatną, rozrywkową przeznaczoną dla amatorów. Jakie dzieła zaliczano więc do *hon*, a jakie do *sōshi*? Hashiguchi Kōnosuke uważa, że granica między nimi była dosyć płynna, i podobnie jak w przypadku pojęcia literatury, przesuwiała się wraz z rozwojem tekstów pisanych i czytelnictwa na przestrze-

²⁴ Murasaki Shikibu, *Genji monogatari*, t. 3, Shōgakkan, Tōkyō 1972, s. 413.

²⁵ *Edogaku jiten* („Słownik wiedzy o epoce Edo”), Kōbundō, Tōkyō 2000, s. 426.

²⁶ Do zapisu wyrazu *sōshi* używano różnych znaków, między innymi: 草紙, 草子, 冊子, 双紙.

²⁷ *Shinkangorin*, op. cit.

²⁸ Sei Shōnagon, *Makura no sōshi* (Notatnik osobisty), esej 319, Wiesław Kotański (przekład), w: Wiesław Kotański, *Dziesięć tysięcy liści*, PWN, Warszawa 2012, s. 183.

²⁹ Córka Sugawary Takasue, *Sarashina nikki*, Shōgakkan, Tōkyō 1971, s. 298–299.

ni wieków.³⁰ O ile jeszcze w okresie Heian i wczesnego średniowiecza (XII–XIV w.) podział był dość wyrazisty, jako *hon* traktowano bowiem książki naukowe i religijne, jako *sōshi* zaś teksty w stylu kobiecym, pisane *kanq* w celach rozrywkowych, to już w następnych epokach to rozróżnienie uległo rozmyciu. Kiedy w XIV w. pojawiły się krótkie opowieści *otogizōshi* (‘zeszyty ku rozrywce’) skierowane do mniej wykształconego odbiorcy³¹, teksty literackie z okresu dworskiego publikowano już jako *hon*. W okresie Edo natomiast, wraz z upowszechnieniem się druku i książki drukowanej, nastąpiło całkowite wymieszanie się gatunków i pojęć. Wprawdzie obowiązywał wyraźny podział na literaturę wyższą (*ga bungaku*) oraz literaturę niższą, plebejską (*zoku bungaku*) tworzoną przez mieszczan dla mieszczan, to jednak w przypadku książek drukowanych zamieszanie pojęciowe było dość powszechne. Nie przestrzegano bowiem zasad rozdziału *hon* od *sōshi*, czego efektem było wymienne traktowanie obu pojęć. I tak, o ile główne gatunki tworzone w ramach literatury mieszczańskiej, takie jak *ukiyo-zōshi* (‘zeszyty ulotnego świata’)³², *kanazōshi* (‘zeszyty pisane *kanq*’)³³ czy *kusazōshi* (‘zeszyty pisane pismem trawiastym’)³⁴ zawierały w swojej nazwie słowo zeszyty (*sōshi*), to już w przypadku podgatunków *kusazōshi* (których nazwy wywodzą się od kolorów okładek lub od ich zawartości tematycznej względnie formy książkowej) – terminologii bibliograficznej używano dosyć swobodnie. Na przykład w nazwach książek: *aohon* (‘książka w niebieskiej okładce’, skierowana do kobiet), *akahon* (‘książka w czerwonej okładce’, skierowana do dzieci), *kurohon* (‘książka w czarnej okładce’, skierowana do mężczyzn), *yomihon* (‘książka do czytania’, skierowana do bardziej wykształconego dojrzałego odbiorcy)³⁵, *ninjōbon* (‘książka o miłości’, skierowana do kobiet)³⁶, *sharebon* (‘książka o aktualnych, modnych sprawach’, skierowana do mężczyzn)³⁷ czy *kokkeibon* (‘książka satyryczna’)³⁸

³⁰ Hashiguchi Kōnosuke, *Wahon e no shōtai. Nihonjin to shomotsu no rekishi* („Zaproszenie do dawnej książki japońskiej. Historia Japończyków i książki”), Kadokawa Sensho, Tōkyō 2011, s. 173.

³¹ Sama nazwa gatunku jest późniejsza i wywodzi się od *otogi bunko* – serii wydawniczej *otogi* składającej się z 23 tomów, ręcznie ilustrowanych, wydanych w latach 1716–1736 przez drukarnię Shibukawy Sei’emona w Osace. Serię tworzyły krótkie opowieści oparte na dworskich i samurajskich wątkach literackich, jak również motywach ludowych. Najbardziej znane dzieła to *Issunbōshi* („Chłopiec o wzroście trzech centymetrów”), *Hachikazuki* („Opowieść o Hachikazuki, księżniczce z czarką na głowie”) czy *Shūtendōji* („Opowieść o demonie Shūtendōji”). Por. *Otogizōshi. Sono seikai* („Świat otogizōshi”), Ishikawa Tōru (red.), Bensei Shuppan, Tōkyō 2004, s. 6–12.

³² *Ukiyo-zōshi* – ‘zeszyty ulotnego świata’, powieści obyczajowe spisane *kanq* i ilustrowane drzeworytami. Ich rozwój przypada na lata 1682–1772. Największe dzieła tego gatunku wydawała drukarnia Hachimonjiya, a ich autorami byli Ihara Saikaku (1642–1693) i Ejima Kiseki (1666–1735).

³³ *Kanazōshi* – zeszyty pisane *kanq*, wydawane w latach 1600–1680. Były to z reguły trawestacje i przeróbki dzieł klasycznych, na przykład *Nise monogatari* („Nieprawdziwe opowieści z Ise”), *Inu makura sōshi* („Psi zbiór spod wezgłowia”) czy *Inu tsurezuregusa* („Psi zbiór z wolnych chwil”).

³⁴ *Kusazōshi* – ilustrowane zeszyty pisane pismem trawiastym, wydawane na najniższej jakości papierze. Dzieliły się na szereg podgatunków sygnowanych kolorem okładki lub zawartością tematyczną.

³⁵ *Yomihon* – ilustrowane powieści zawierające wątki religijne, fantastyczne i moralizatorskie. Najwięksi twórcy gatunku to Ueda Akinari (1734–1809), Santō Kyōden (1761–1816) i Takizawa Bakin (1767–1848).

³⁶ *Ninjōbon* – powieści miłosne, ich rozwój przypada na lata 1818–1830. Najwybitniejszy twórca to Tamenaga Shunsui (1790–1843).

³⁷ *Sharebon* – książki o tematyce rozrywkowej opisujące najczęściej dziełnice rozrywki. Ich rozwój przypada na lata 1764–1780, a najwięksi twórcy to Santō Kyōden i Ōta Nanpo (1749–1823).

³⁸ *Kokkeibon* – książki satyryczne, humorystyczne. Ich rozwój przypada na II połowę Edo (XVIII–XIX w.), a najwybitniejsi twórcy to Jippensha Ikku (1765–1831) i Shikitei Sanba (1776–1822).

pojawia się słowo *hon*. Z kolei w podgatunku *kibyōshi* (‘zeszyt w żółtej okładce’, dla mężczyzn)³⁹ użyto słowa *hyōshi* (‘okładka książki’), zaś w *gōkan* (‘zeszyt wiązany’)⁴⁰ słowa *kan*, czyli zwoju, co w dość luźny sposób nawiązuje do formatu książki, gdzie kilka tomów było po prostu ze sobą związanych.

WAHON, CZYLI TRADYCYJNA KSIĄŻKA Japońska

We współczesnej japońszczyźnie w powszechnym użyciu pozostaje słowo *hon*, które ogólnie wskazuje na książkę, zaś dawną książkę określa się mianem *wahon*, czyli książką japońską. Hashiguchi Kōnosuke definiuje *wahon* jako: „wszystkie teksty pisane ręcznie lub drukowane, które tworzone od VIII do końca XIX w.”⁴¹. Samo słowo *wahon* po raz pierwszy pojawiło się w epoce Edo, aby rozróżnić książki wydawane w Japonii od tych, sprowadzanych z zagranicy⁴².

Należy podkreślić, że rozwój *wahon* od samego początku tj. już od VIII w. przebiegał dwutorowo, tworzone bowiem książki zarówno w formie rękopiśmiennej, jak i drukowanej. Upowszechnienie się druku i komodyfikacja oraz komercjalizacja książki nastąpiły jednak dopiero w XVII w.

Peter Kornicki podkreśla, że w Japonii, w odróżnieniu od Chin, książka nie weszła w tak silne relacje z władzą i nie była od niej uzależniona⁴³. Do XVII w. trudno jest mówić o pojmowaniu książki jako własności publicznej, nie funkcjonowała praktycznie cenzura, a powstające wówczas manuskrypty i druki były własnością prywatną, należącą do świątyń lub bogatych rodów. W okresie Edo natomiast, kiedy do władzy doszedł ród Tokugawa, sytuacja uległa zmianie. Już Ieyasu (1542–1616), pierwszy siogun z rodu Tokugawa, zgromadził pokaźną bibliotekę w świątyni Zōjo w mieście Edo, rekrutując zbiory książek świątyniom Eisei i Shūzen⁴⁴. Dopiero jednak gwałtowny rozwój technik drukarskich, jaki miał wówczas miejsce, zapoczątkował powstanie wielkich przedsiębiorstw wydawniczo-medialnych (zwanych *hon'ya* lub *toiya*), zajmujących się procesem tworzenia, produkcji oraz dystrybucji książek i zmienił status książki z dobra prywatnego na dobro ogólnodostępne, powszechnie kupowane lub wypożyczane i czytane w ramach rozrywki.

Książka zaczęła również odgrywać ważną rolę w polityce państwa, a władze zajęły się wprowadzaniem określonych regulacji i rozporządzeń prawnych dotyczących rynku i działalności wydawniczej. Pierwsze rozporządzenie wydano w 1657 r. w Kioto, a dotyczyło ono obowiązku zawiadamiania miejscowych władz o druku wszelkich publikacji o tematyce politycznej i wojskowej (*gunsho*). Podobne rozporządzenie wprowadzono

³⁹ *Kibyōshi* – książki w żółtych okładkach, skierowane do szerokiego grona odbiorców, tworzone w latach 1772–1818. Prekursorem gatunku był Koikawa Harumachi (1744–1780), a rozwinął go m.in. Santō Kyōden.

⁴⁰ *Gōkan* – książki wyrosłe z gatunku *kibyōshi*. Miały format dłuższy, składały się z kilku tomów związanych ze sobą w jedną książkę.

⁴¹ Hashiguchi Kōnosuke, *Wahon nyūmon* („Wstęp do książki japońskiej”), Heibonsha, Tōkyō 2011, s. 19.

⁴² Na przykład w przewodniku *Edo kaimono torian'nai* zamieszczono nazwy czterdziestu księgarń, tzw. *hon'ya*, w których sprzedawano *tōhon*, czyli książki sprowadzane z Chin i właśnie *wahon* – książki japońskie. Ibidem, s. 20.

⁴³ Peter Kornicki, *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century*, Brill, Leiden, Boston, Köln 1998, s. 12.

⁴⁴ Ibidem, s. 15.

w 1673 roku na terenie miasta Edo⁴⁵. W 1722 r. centralny rząd *bakufu* wydał rozporządzenie ogólnokrajowe na temat publikowania książek (*shuppan jōrei*), obowiązujące praktycznie bez większych zmian do końca XIX w. Zawarto w nim najważniejsze elementy polityki wydawniczej ówczesnych władz, a dotyczyły one następujących kwestii:

1. W przypadku nowych wydań wcześniejszych dzieł naukowych, buddyjskich, klasyki chińskiej i japońskiej (antologie poezji i opowieści *monogatari*) należy publikować je w niezmienionej formie, bez poprawek i wstawek z komentarzami czy nowymi teoriami.
2. Książki typu *kōshokumono* (o tematyce pornograficznej), uznane za niemoralne, nie mogą być drukowane.
3. Zabrania się drukowania błędnych i niesprawdzonych informacji na temat rodów, przodków i firm.
4. Wszystkie drukowane książki powinny być opatrzone nazwiskiem ich autora oraz nazwą drukarni.
5. Nie wolno drukować książek na temat Tokugawy Ieyasu i całego rodu Tokugawa. W szczególnych sytuacjach należy zwrócić się do odpowiedniego urzędu o pozwolenie⁴⁶.

Powyższe zarządzenie regulowało wiele spraw związanych z produkcją książek. Zabraniało przede wszystkim przeróbek i poprawek w przypadku klasycznych i znanych dzieł, zarówno naukowych, jak i literatury pięknej, które należało drukować w ich wersji oryginalnej. Wprowadzało ponadto cenzurę prewencyjną odnośnie do bieżącej polityki, władzy sioguna i całego rządzącego rodu, jak i regulacje o charakterze obyczajowym zakazujące publikacji pornograficznych. Chroniło również prywatność rodów i firm przed nieuprawnionymi i niesprawdzonymi publikacjami, i wreszcie wprowadzało obowiązek oznaczania dzieł nazwiskiem autora i wydawcy. Ten ostatni zapis dotyczący podpisywania dzieł nie wynikał zresztą z potrzeby poszanowania praw autorskich, które nie stanowiły wówczas istotnej wartości, lecz miał przede wszystkim ułatwić władzom ściganie autorów i wydawców publikujących nieodpowiednie treści.

MANUSKRYPT JAKO FORMA *WAHON*

Książka rękopiśmienna, która rozwijała się w Japonii aż do XVII w., stanowiła przez wiele stuleci dominującą część wszystkich publikacji. W formie manuskryptu powstawały zarówno buddyjskie sutry (*shakyō*)⁴⁷, teksty naukowe, jak i literackie, a tworzone je w dwóch formatach, a mianowicie zwoju, inaczej woluminu (*kansubon*), oraz zeszytów *sōshi*, czyli zszytych lub sklejonych ze sobą prostokątnych kartek papieru przypominających format kodeksu.

⁴⁵ Nakano Mitsutoshi, *Wahon no susume, Edo o yomitoku tame ni* („Zaproszenie do książki wahon, aby zrozumieć Edo”), Iwanami Shinsho, Tōkyō 2011, s. 42–43.

⁴⁶ Ibidem, s. 44.

⁴⁷ Najstarszy zachowany manuskrypt japoński pochodzi z początku VII w. i jest nim *Hokekyō gisho* („Komentarz do sutry Lotosu”), którego autorstwo przypisuje się księciu Shōtoku (574–622). W ramach urzędów państwowych funkcjonowało wówczas Shakyōjo, czyli Urząd ds. Kopiowania Tekstów Buddyjskich, będący rodzajem skryptorium, gdzie zawodowi skrybowie zajmowali się przepisywaniem sutr.

W cytowanej już księdze *Umegae* pochodzącej z *Genji monogatari* Murasaki Shikibu przedstawia dosyć dokładny opis dwóch znanych antologii poetyckich, a mianowicie *Man'yōshū* („Dziesięć tysięcy liści”, VIII w.) i *Kokin wakashū* („Zbiór pieśni dawnych i współczesnych”, 905 r.) przepisanych w formie zwojów.

[Syn księcia] wybrał stary tekst antologii *Man'yōshū* spisany w czterech zwojach przez cesarza Sagę, a następnie zwoje z antologią *Kokin wakashū* należące do cesarza Engi. Przepisano je na chińskim papierze w jasnoniebieskim kolorze i oprawiono w materiał tej samej barwy, na którym widniał ciemniejszy herb. Każdy ze zwojów przymocowano do sztyftu w tym samym kolorze, i przewiązano splecionym, wielobarwnym chińskim sznurem. Każdy zwoj przepisano w nieco inny sposób, a wszystko było wyjątkowo starannie dopracowane⁴⁸.

W tym czasie dużą popularnością cieszyły się ponadto ilustrowane książki w formie zwojów, które nazywano *emakimono* (‘ilustrowanymi zwojami’). Pojedynczy zwoj miał długość około 10 m i szerokość początkowo 20 cm, później zaś w średniowieczu od 30 do 40 cm. Końce zwoju nawijano na sztyfty wykonane najczęściej z drewna sandałowego. Rozwój *emaki* przypada wprawdzie na okres Heian, ale najstarsze zachowane dzieła pochodzą ze schyłku tego okresu, tj. XII w.⁴⁹

Opis wyglądu takich ilustrowanych zwojów na przykładzie dwóch znanych opowieści, a mianowicie *Taketori monogatari* („Opowieść o zbieraczu bambusów”, X w.) i *Utsubo monogatari* („Opowieść o dziupli”, 970 r.), możemy odnaleźć również w *Genji monogatari* w księdze *Eawase* („Konkurs malarski”).

W pierwszej konkurencji wystawiono dwie ilustracje. Jedna pochodziła z najstarszej opowieści dworskiej *Taketori monogatari*, druga natomiast przedstawiała postać Toshikage występującą w *Utsubo monogatari*.

(...) Autorem omawianej ilustracji był Kose Ōmi⁵⁰, a kaligrafii – Ki no Tsurayuki⁵¹. Wykonana na produkowanym w miejscowych warsztatach barwnym papierze, oprawiona została w chiński muślin w kolorze jasno-wisniowym i przymocowana do sztyftu z drewna sandałowego. Wszystko wyglądało całkiem przeciętnie.

(...) Ilustracja wykonana była na białym papierze, oprawionym w błękitną obwolutę i umocowanym na sztyfcie z żółtego jadeitu. Autorem dzieła był artysta Asukabe Tsunenori⁵², zaś

⁴⁸ Murasaki Shikibu, *Genji monogatari*, op. cit., s. 413.

⁴⁹ Do największych dzieł należą m.in.: *Genji monogatari emaki* („Ilustrowane zwoje Opowieści o księciu Genjim”), *Ban Dainagon ekotoba* („Ilustrowana opowieść o Wielkim Radcy Stanu”), *Shigisan engi emaki* („Ilustrowana opowieść o powstaniu świątyni Shigisan”), *Chōjū jinbutsu giga* („Zabawne ilustracje zwierząt i ludzi”). Wszystkie powstały w II połowie XII w.

⁵⁰ Kose Ōmi – artysta, malarz reprezentujący szkołę malarstwa dworskiego Kose, syn innego znanego malarza Kose Kanaoki.

⁵¹ Ki no Tsurayuki (868–945) – poeta i nadworny pisarz dworski, autor *Tosa nikki* („Pamiętnik z Tosa”), 935 r.) i „Przedmowy” (*Kanajo*) do antologii poetyckiej *Kokin wakashū*.

⁵² Asukabe Tsunenori – artysta, malarz działający na dworze cesarza Murakamiego (926–967, pan. 946–967).

kaligrafii Ono Michikaze⁵³. Najwyższy artyzm połączony z nowoczesnością wykończenia wywierał porażające wrażenie⁵⁴.

W przypadku ilustrowanych zwojów lektura odbywała się w ten sposób, że czytający siedząc na podłodze jednorazowo rozwijał przed sobą pasek o długości mniej więcej 60 cm i odczytywał tekst, a następnie oglądał ilustracje, które najczęściej zamieszczano w układzie poziomym. Ilustracje odtwarzały wnętrza domów z perspektywy ‘zdmuchniętego dachu’ (*fukinuki yatai*), a więc bohaterów i sprzęty oglądano z góry, przy czym postaci ludzi malowano trochę większe, aby można było „odczytać” ich zachowania i emocje poprzez gesty lub odpowiedni wyraz twarzy. Do końca epoki Edo Japończycy nie znali perspektywy, zatem zarówno wnętrza, jak i osoby odwzorowywali w sposób płaski, dwuwymiarowy. Potrafili natomiast ukazać wymiar temporalny przedstawionych zdarzeń, dzięki zastosowaniu specjalnej techniki zwanej *ijidō zukei* (rysunek różnych wymiarów czasowych jednocześnie) polegającej na pokazaniu na tej samej ilustracji jakiejś postaci w dwóch różnych ujęciach mających symbolizować upływ czasu⁵⁵. Dzieła *emaki* zalicza się dzisiaj raczej do dzieł sztuki niż literackich, aczkolwiek pozostają z pewnością przykładem fuzji słowa i obrazu.

Odmianą *kansubon* były *orihon*, czyli ‘książki harmonijkowe’ mające postać długiego fragmentu papieru złożonego w harmonijkę. Ten format książki przyszedł również z Chin i przyjął się w Japonii w okresie Heian. Książki *orihon* posiadały okładkę z grubszego papieru i można było je czytać, podobnie jak *kansubon*, rozkładając tylko ich fragment. W takim formacie najczęściej przepisywano sutry buddyjskie.

Drugim typem książki rękopiśmiennej były *sōshi*, czyli książki w formacie kodeksu, ze sklejonymi kartkami (nazywano je wówczas ‘książką klejoną’ – *detsuchōsō* lub *detchōsō*)⁵⁶ lub zszytymi ze sobą za pomocą sznurka (‘książka zszywana’ – *retsuchōsō* lub *retchōsō*)⁵⁷. Stosowano różne wzorce zszywania książek, a najpopularniejszy to *fukurotoji*, dosł. ‘zszyte jak torebka’. Niektóre *sōshi* zawierały ilustracje, stąd nazywano je *ezōshi* (‘zeszytami ilustrowanymi’). W formie książek zszywanych wydawano w okresie kultury dworskiej i samurajskiej przede wszystkim antologie poetyckie i sutry buddyjskie.

W okresie średniowiecza działalność związana z produkcją książek koncentrowała się w klasztorach i świątyniach, w których funkcjonowały skrytoria. Wielu pracujących w nich mnichów, którzy zajmowali się tworzeniem, kopiowaniem czy ozdabianiem

⁵³ Ono Michikaze (894–966) – jeden z trzech wielkich mistrzów kaligrafii (*sanseki*), obok Fujiwary Sukemasy i Fujiwary Nariyukiego.

⁵⁴ Murasaki Shikibu, *Genji monogatari*, księga *Eawase* („Konkurs malarski”), przekład Iwona Kordzińska-Nawrocka, w: Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.), *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*, WUW, Warszawa 2009, s. 46–48.

⁵⁵ Na jednej ilustracji ta sama postać występuje dwukrotnie, na przykład najpierw, kiedy stoi przed bramą, a zaraz potem, kiedy wchodzi do domu lub kiedy biegnie, a zaraz obok, jak się przewraca.

⁵⁶ Najbardziej znany przykład najstarszej zachowanej książki klejonej to *Nishihonganjibon sanjūrokujinshū* („Antologia 36 twórców poezji zebrana w Nishinhonganji”), dzieło skompilowane w latach 1108–1110, prawdopodobnie przez Fujiwarę Sadanobu (1088–1155). Książka składa się z 32 ksiąg i zawiera wiersze najwybitniejszych poetów okresu dworskiego, między innymi Kakimoto Hitomaro, Ki no Tsurayukiego, poetki Ise.

⁵⁷ Przykładem najstarszego, zachowanego tekstu w formacie zszywanym jest *Gen'eibon Kokinshū* („Antologia wierszy dawnych i współczesnych wersja Gen'eibon”) z końca XII w., przechowywana w Tokijskim Muzeum Narodowym. Składa się z 20 ksiąg, a jej autorem jest prawdopodobnie Fujiwara Sadazane.

książek, było często artystami i wybitnymi kaligrafami. Zakonnicy przepisywali teksty religijne i naukowe, nie tylko na potrzeby rozwoju życia religijnego, ale i w celach edukacyjnych oraz naukowych, jak również na zamówienie bogatych arystokratów czy samurajów. Książki przepisywane na pięknym, bogato zdobionym papierze, stanowiły bowiem prezent czy posag, bądź po prostu traktowano je jako artykuł luksusowy.

Jedną z najcenniejszych serii wydawniczych były tzw. ilustrowane książeczki *naraehon*, których nazwa pochodzi od *Narae*, czyli obrazy z Nary. Ich autorami byli mnisi-artysci wywodzący się ze świątyni Kōfuku w Narze. Książeczki – manuskrypty obłożone w granatowe okładki, miały format poziomy, który ułatwiał wstawianie ilustracji. Ich zawartość tematyczną opierano często na motywach znanych opowieści dworskich, jak *Genji monogatari*⁵⁸ czy *Taketori monogatari* lub na średniowiecznych opowieściach wojennych, takich jak *Heike monogatari* („Opowieść o rodzie Taira”, XIV w.) czy *otogizōshi Gikeiki* („Historia Yoshitsune”, XV w.). W formie *naraehon* wydawano również bajki i opowieści rozrywkowe.

Jednym z największych w historii Japonii kaligrafów i autorów najbardziej znanych rękopiśmiennych wersji dzieł literatury dworskiej, w tym *Genji monogatari*, *Makura no sōshi*, *Kokin wakashū* czy *Sarashina nikki*, jest Fujiwara Teika (1162–1241). To właśnie on upowszechnił format *sōshi* w wersji zszywanej, przepisywany na pięknym, kolorowym, często inkrustowanym papierze. W swoim tekście *Gekanshū* lub *Gekanshō* („Zbiór” lub „Zapiski niższego urzędnika”, XIII w.) Teika wyjaśnia, między innymi, jak należy tworzyć manuskrypty. Najważniejsze uwagi zawiera pierwsza księga zatytułowana *Sōshi o kakahajimuru koto* („O przepisywaniu zeszytów *sōshi*”), w której Teika omawia wygląd książki, zauważając, że do tej pory zazwyczaj pierwsza kartka po prawej stronie pozostawała niezapisana, a tekst zaczynało wpisywać od lewej strony. On sam jednak, nawiązując do formatu książek drukowanych, wprowadził inny wzorec uznając, że zostawianie czystej, niezapisanej strony jest, jak to wyraził, *tsurezure*, czyli bezsensowne⁵⁹. Jego wersje dzieł literatury dworskiej opatrzone komentarzami i poprawkami do dzisiaj uchodzą za wzorcowe (*shōhon*).

Dzięki działalności Teiki książka rękopiśmienna miała już w tym czasie ustalony format. Otóż sam tytuł publikacji zapisywano na okładce, a wszelkie informacje dotyczące autora dzieła, nazwiska skryby oraz okoliczności i daty powstania kopi zamieszczano w kolofonie (*okuzuke*).

KSIĄŻKA TYPOGRAFICZNA JAKO FORMA WAHON

Druk nieruchomy (ksylograf) w Japonii pojawił się bardzo wcześnie, bo już w VIII w. wraz z innymi zdobyczami cywilizacji chińskiej. Nie upowszechnił się jednak, jak można byłoby tego oczekiwać, a produkcja książek typograficznych przed okresem Edo ograniczała się praktycznie wyłącznie do prac religijnych, naukowych oraz klasyki chińskiej. Peter Kornicki podkreśla, że na rozwój książki drukowanej miała wpływ potrzeba propagowania wartości religijnych i etycznych przez piśmiennictwo o charakterze buddyjskim i konfucjańskim, a właśnie książka drukowana gwarantowała bardziej masową formę przekazu⁶⁰.

⁵⁸ Kokubungaku Kenkyū Shiryōkan (red.), *Dono yōni shosha saretaka* („W jaki sposób kopiowano?”) w: Kokubungaku Kenkyū Shiryōkan (red.), *Genji monogatari. Sennen no kagayaki* („Opowieść o księciu Genjim. 1000 lat świetności”), Shibunkaku Shuppan, Tōkyō 2008, s. 89–106.

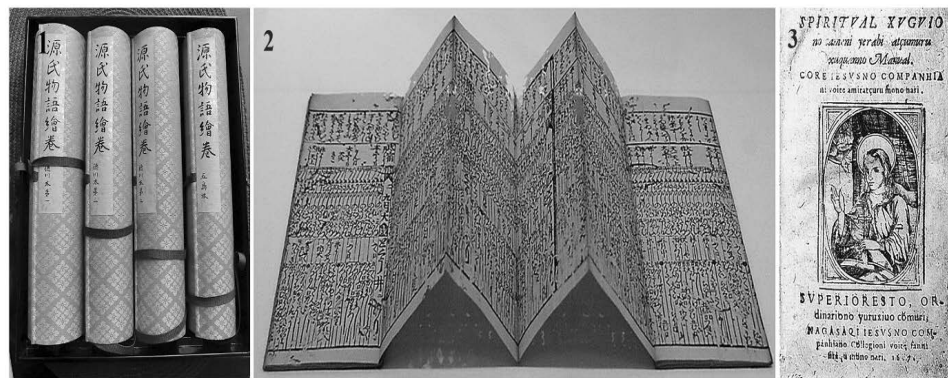
⁵⁹ Za: Hashiguchi Kōnosuke, *Wahon e no shōtai*, op. cit., s. 37–38.

⁶⁰ Peter Kornicki, op. cit., s. 1.

Z Japonii pochodzi prawdopodobnie najstarszy zachowany przykład tekstu drukowanego. Jest nim *Hyakumanto daranikyō* („Milion wersetów *dharani*”)⁶¹ – wydany w nakładzie miliona egzemplarzy w latach 764–770⁶². Druk wykonano w technice ksylograficznej, prawdopodobnie używając nie tylko bloków drewnianych, ale i metalowych, na zwojach papieru o długości 45 cm i szerokości 5 cm. Drukowane wersety rozesłano jako wota modlitewne do świątyń buddyjskich, gdzie przechowywano je w małych pagodach o wysokości 20 cm każda. Wersety wyprodukowano na rozkaz cesarzowej Kōken (718–770, pan. 749–759), która po wojnie domowej z Fujiwarą Nakamaro (706–764), postanowiła złożyć modlitwy dziękczynne za przywrócenie pokoju.

Do okresu Edo dominował druk ksylograficzny, a ośrodkami produkcji książek typograficznych były przede wszystkim świątynie buddyjskie, w których drukowano teksty religijne oraz naukowe pisane po chińsku, początkowo w formie zwoju, później zaś kodeksu. Największe ośrodki świątynie będące zarazem drukarniami, to między innymi: Kasuga w Narze, w której drukowano stylem zwanym *kasugahan* (‘druk z Kasuga’), świątynia Kongōbu na górze Kōya, gdzie powstawały druki *kōyahan* (‘druk z Kōya’) i Enryakuji na górze Hiei – *hieihan* (‘druk z Hiei’). W średniowiecznej Japonii ważnymi ośrodkami drukarskimi stało się ponadto „pięć głównych świątyń” tzw. *gozan* (Tenryūji, Shōkokuji, Kenninji, Tōfukuji, Manjuji) w Kioto oraz w „pięć głównych świątyń” (Kenchōji, Engakuji, Jufukuji, Jōchiji i Jōmyōji) w Kamakurze, gdzie drukowano tzw. *gozanhan* (druk z pięciu świątyń).

Książki religijne i konfucjańskie publikowano w formacie zwoju i książki harmonijkowej, zaś literaturę chińską jako *sōshi*. Podobnie, jak w przypadku manuskryptów, *sōshi* oprawiano w grubszą okładkę i najczęściej zszywano w stylu *fukurotoji*.



Il. 1. Po lewej książka *Genji monogatari* („Opowieść o księciu Genjim”) w formie ilustrowanego zwoju *kansubon*. 2. Książka harmonijkowa *orihon*. 3. Książka drukowana czcionką ruchomą tzw. *kirishitanban* (druk chrześcijański)⁶³.

W XVI w. pojawiła się w Japonii czcionka ruchoma, którą jako pierwsi sprowadzili chrześcijańscy misjonarze, a zaraz potem niezależnie sami Japończycy. W 1560 r. włoski misjonarz-jezuita Alessandro Valignano (1539–1606) przywiózł ze sobą ołowiane czcionki

⁶¹ *Dharani* – sanskr. *dhāraṇī*, tekst służący do praktyki buddyjskiej.

⁶² Por. Peter Kornicki, *The Hyakumantō Darani And The Origins Of Printing In Eighth-Century Japan*, „International Journal of Asian Studies”, 2011, t. 9, nr 1, s. 43–70.

⁶³ Wszystkie zamieszczone w artykule zdjęcia pochodzą z archiwum autorki.

drukarskie, z Makao zaś sprowadził pierwszą prasę drukarską. Valignano założył drukarnię w Kazusa (obecnie pref. Chiba), później w Amakusa (pref. Kumamoto) i Nagasaki⁶⁴. W latach 1592–1608 wydrukowano w nich w sumie ponad 40 książek, wszystkie w zapisie fonetycznym za pomocą alfabetu łacińskiego, w tym modlitewniki i teksty doktryny chrześcijańskiej, przekład bajek Ezopa (*Esopo no fabulas*, 1592), opowieść *Feige no monogatari*, czyli *Heike monogatari*, słowniki łacińsko-portugalsko-japońskie oraz podręcznik do gramatyki języka japońskiego. Książki te, nazwane dzisiaj drukami chrześcijańskimi (*kirishitanban*), drukowano techniką druku wypukłego.

Z kolei w 1593 r., po próbach nieudanego podboju Korei przez Toyotomiego Hideyoshego (1537–1598), wojska japońskie przywiozły ze sobą jako łup wojenny czcionki odlane z brązu, których używano przez pewien tylko czas. Wkrótce brązowe czcionki zastąpiono drewnianymi. W 1660 roku klasztor Kan'ei w Edo wydał, używając ruchomych czcionek, cały kanon ksiąg buddyjskich *Daizōkyō* („Wielki zbiór sutr”) w 6232 tomach.

Książki drukowane czcionką ruchomą nazywa się dzisiaj *kokatsuji hanbon*, czyli starodrukami, w celu odróżnienia ich od późniejszej, ksylograficznej formy druku (*seihan*)⁶⁵. Jednym z najpiękniejszych przykładów starodruku są tzw. *sagabon* (‘książki z Sagi’), wyjątkowo wyrafinowane pod względem artystycznym. Najczęściej drukowano je w sylabariuszu japońskim *kana*, w formie pisma pochylego, czcionką ruchomą. Dodatkową atrakcją były kolorowy, nierzadko inkrustowany papier oraz przepiękne ilustracje. Nazwa *sagabon* pochodzi od małej miejscowości Saga pod Kioto, gdzie znajdowała się rezydencja Suminokury Soana (1571–1632), który wraz z malarzem i kaligrafem Hon'ami Kōetsu (1558–1637) oraz malarzem Tawarayā Sōtatsu (daty życia nieznane), zajmował się produkcją książek. Do historii przeszły piękne wydania takich dzieł literatury dworskiej, jak: *Ise monogatari*, *Hōjoki* („Zapiski z szałasów”, 1212 r.), *Shinkokin wakashū* („Nowy wybór wierszy dawnych i współczesnych”, 1201 r.) czy *Tsurezuregusa* („Zapiski z wolnych chwil”, 1310 r.).

W XVII w. nastąpiło upowszechnienie się druku. Ruchomą czcionkę zastąpiono drukiem ksylograficznym na matrycy drewnianej (*mokuhan insatsu*), co w przypadku książek drukowanych znakami chińskimi i zawierających dodatkowo ilustracje znacząco przyspieszyło prace wydawnicze. Z jednej, jednokrotnie pokrytej farbą matrycy można było uzyskać około stu odbitek. Co warto podkreślić, czcionka ruchoma, świetnie sprawdzająca się w Europie w przypadku alfabetu łacińskiego, okazała się mało wydajna dla druku książek zapisanych znakami ideograficznymi (na co dzień używano bowiem średnio od 5000 do 6000 tysięcy znaków).

W okresie Edo główne ośrodki drukarskie funkcjonowały nie tylko w wielkich miastach, takich jak Kioto, Edo czy Osaka, ale również i w mniejszych oraz na prowincji. Największym ośrodkiem było oczywiście Kioto⁶⁶. Ówczesne drukarnie były medialnymi przedsiębiorstwami, które zajmowały się tworzeniem, produkcją, drukiem, dystrybucją, a nawet wypożyczaniem książek. Książki naukowe i teksty klasyczne w języku chińskim drukowały i sprzedawały tzw. *mono no hon'ya* lub *shomotsudoiya* (‘sklep z książkami, publikacjami’), zaś książki rozrywkowe – *sōshiya* (‘sklep z zeszytami’) lub *ezōshiya* (‘sklep z ilustrowanymi zeszytami’)⁶⁷.

⁶⁴ Peter Kornicki, op. cit., s. 125–126.

⁶⁵ Hashiguchi Kōnosuke, *Edo no hon'ya to honzukurī*, op. cit., s. 84.

⁶⁶ Por. Suzuki Toshio, *Edo no hon'ya* („Księgarnie Edo”), t. 1, Chūō Shinsho, Tōkyō 1980, s. 44–46.

⁶⁷ Nakano Mitsutoshi, *Wahon no susume. Edo o yomitoku tame ni*, op. cit., s. 132–133.

W tym czasie pojawiło się wiele nowych formatów książek⁶⁸. Do najpopularniejszych należały: format *ōbon*, czyli ‘książka duża’ wielkości 27 cm x 18 cm (dzisiaj odpowiada formatowi B5), w którym drukowano teksty klasyczne, *hanshibon* ‘połowa kartki’, o wielkości 23 cm x 15 cm (odpowiada formatowi A5) używany do druku tekstów klasycznych zawierających ilustracje, *chūbon*, ‘połowa *ōbon*’ (odpowiada formatowi B6), przeznaczony dla książek o charakterze rozrywkowym oraz *kohon*, format 15 cm x 11 cm, w którym najczęściej wydawano *yomihon*, *kokkeibon* i *sharebon*. Prywatne książki wydawano w formacie *mamehon* (dosł. ‘książka wielkości fasoli’), który stanowił połowę formatu *kohon*. Książki oprawiano w kolorowe okładki, ponieważ to właśnie za pomocą koloru rozróżniano ich zawartość tematyczną. Na naklejonym na okładce wąskim pasku papieru widniał tytuł książki (*gedai*), a obok niekiedy zamieszczano ilustrację. Na wewnętrznej stronie okładki (*migaeshi*) podawano autora, wydawnictwo i rok wydania. Kolejna strona zawierała wstęp (*jobun*) napisany przez autora lub w jego imieniu przez powszechnie znaną osobę oraz spis treści (*mokuji*). Blok książki z tekstem (*honbun*) był wydrukowany z góry na dół, od prawej ku lewej stronie. Na końcu publikacji umieszczano kolofon (*okugaki*) z takimi informacjami, jak wydawca i pieczętka cenzora oraz reklamami (*zōhan mokuroku*)⁶⁹. Nakłady najpopularniejszych książek wynosiły w tym czasie ponad 3000 egzemplarzy.

Rozwój książki drukowanej w epoce Edo przyczynił się zatem do zwiększenia jej dostępności, a tym samym popularyzacji czytelnictwa przede wszystkim wśród niższych warstw społecznych, które mogły wybierać spośród wielu formatów i tytułów.



Il. 2. Książki zszywane systemem *fukurotoji*, czyli ‘jak torebka’. 2. Ilustrowana książka drukowana z okresu Edo. 3. Drzeworyty przedstawiające kobiety zajmujące się wypożyczaniem książek.

UWAGI KOŃCOWE

Rozwój tradycyjnej książki *wahon* w dawnej kulturze japońskiej wiąże się ze współistnieniem jej dwóch podstawowych form, a mianowicie rękopiśmiennej i drukowanej. W okresie kultury dworskiej i samurajskiej dominowały manuskrypty, a ośrodkami produkcji książek były głównie klasztory i świątynie. Druk w tym czasie ograniczał się wyłącznie do literatury religijnej i naukowej, natomiast teksty literatury japońskiej przepisywano ręcznie. W XVII w., kiedy nastąpiło upowszechnienie się druku drzeworytni-

⁶⁸ Nakano Mitsutoshi, *Edo no hanbon* („Książka drukowana w Edo”), Iwanami Shoten, Tōkyō 2015, s. 56–60.

⁶⁹ Nakano Mitsutoshi, *Edo no hanbon*, op. cit., s. 224–238.

czego, a książka stała się towarem masowo dostępnym, zaczęto wydawać wiele różnych gatunków literatury popularnej i rozrywkowej, chętnie czytanych przede wszystkim przez ówczesną warstwę mieszczańską. Książka z towaru luksusowego zmieniła się w produkt pierwszej potrzeby pełniąc funkcję informacyjno-rozrywkową. Patrząc zatem na rozkwit książki *wahon* w Japonii trudno zgodzić się ze stanowiskiem McLuhana, który w *Galaktyce Gutenberga* napisał:

Za sprawą alfabetu fonetycznego, który oderwał znaczenie od dźwięku i przełożył dźwięk na kod wizualny, ludzie stanęli wobec doświadczenia, które ich odmieniło. Żaden pikto-graficzny, ideograficzny ani hieroglificzny rodzaj pisma nie ma takiej mocy unicestwiania plemiennosci jak alfabet fonetyczny. Poza pismem fonetycznym żaden inny rodzaj pisma nie wydobyl człowieka z zaborczego swiata totalnej wzspolzaleności i wzajemnych powiazan, jakim jest siec oparta na sluchu⁷⁰.

Zarówno bowiem znaki ideograficzne, jak i japońskie pismo fonetyczne umożliwiało nie tylko sprawne przekazywanie wiedzy i stworzenie kanonu źródeł dla następnych pokoleń, ale i dostarczanie rozrywki na poziomie indywidualnym, o czym świadczy chociażby książka drukowana i jej różnorodność gatunkowa oraz tematyczna. Współnotowość i kolektywizm Japończyków nie wynikał z braku alfabetu fonetycznego, a raczej z przyjętych norm i uwarunkowań historycznych oraz przede wszystkim z konfucjańskiej filozofii społecznej traktującej jako wartość nadrzędną porządek w ramach wspólnoty i harmonię społeczną *wa*.

BIBLIOGRAFIA

- Córka Sugawary Takasue, *Sarashina nikki* („Pamiętnik z Sarashiny”), Shōgakkan, Tōkyō 1971.
- Edogaku jiten* („Słownik wiedzy na temat Edo”), Kōbundō, Tōkyō 2000.
- Hashiguchi Kōnosuke, *Edo no hon'ya to honzukurī* („Księgarnie i produkcja książek w epoce Edo”), Heibonsha, Tōkyō 2011.
- Hashiguchi Kōnosuke, *Wahon e no shōtai. Nihonjin to shomotsu no rekishi* („Zaproszenie do dawnej książki japońskiej. Historia Japończyków i książki”), Kadokawa Sensho, Tōkyō 2011.
- Hashiguchi Kōnosuke, *Wahon nyūmon* („Wstęp do książki japońskiej”), Heibonsha, Tōkyō 2011.
- Ishikawa Tōru (red.), *Otogizōshi. Sono sekai* („Świat otogizōshi”), Bensei Shuppan, Tōkyō 2004.
- Kamata Kunihiro, Yasuda Naoko (red.) *Shinkangorin* („Las nowych słów chińskich”), Taishūkan, Shoten, 2011–2013, słownik elektroniczny Casio, XD-U6900.
- Kokubungaku Kenkyū Shiryōkan (red.) *Dono yōni shosha sareta ka* („W jaki sposób kopiowano?”), w: Kokubungaku Kenkyū Shiryōkan (red.), *Genji monogatari. Sennen no kagayaki* („Opowieść o księciu Genjim. 1000 lat świetności”), Shibunkaku Shuppan, Tōkyō 2008, s. 85–110.
- Kokugo jiten* („Słownik języka japońskiego”), Iwanami Shoten 1982
- Kordzińska-Nawrocka Iwona (red.), *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*, WUW, Warszawa 2009.
- Kornicki Peter, *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1998.
- Kornicki Peter, *The Hyakumantō Darani and the Origins of Printing in Eighth-Century Japan*, „International Journal of Asian Studies”, 2011, t. 9, nr 1, s. 43–70.
- Kotański Wiesław, *Zapiski spod poduszki*, w: Wiesław Kotański, *Dziesięć tysięcy liści*, PWN, Warszawa 2011, s. 175–185.
- McLuhan Marshall, *Galaktyka Gutenberga*, przekład Andrzej Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017.

⁷⁰ Marshall McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, op. cit., s. 74.

McQuail Denis, *Teoria komunikowania masowego*, PWN, Warszawa 2007.

Murasaki Shikibu, *Genji monogatari* („Opowieść o księciu Genjim”), t. 3, Shōgakkan, Tōkyō 1972.

Nakano Mitsutoshi, *Wahon no susume. Edo o yomitoku tame ni* („Zaproszenie do książki *wahon*.

Aby zrozumieć Edo”), Iwanami Shoten, Tōkyō 2011.

Nakano Mitsutoshi, *Edo no hanbon* („Książka drukowana w Edo”), Iwanami Shoten, Tōkyō 2015.

Sei Shōnagon, *Makura no sōshi* („Zapiski spod poduszki”), Iwanami Shoten, Tōkyō 1974.

Suzuki Sadami, *The Concept of Literature in Japan*, przekład Royal Tyller, Nichibunken, Kyōto 2006.

Suzuki Sadami, *Nihon bungaku no seiritsu* („Powstanie literatury japońskiej”), Sakuhinsha, Tōkyō, 2009.

Suzuki Toshio, *Edo no hon'ya* („Księgarnie Edo”), t. 1, Chūō Shinsho, Tōkyō 1980.

KIEDY KOBIETA KRZYWDZI KOBIETĘ. OPOWIADANIA AUTOREK HINDI TWORZĄCYCH W I POŁ. XX W.¹

ABSTRACT: The Collection of Women's Stories gathers 39 short stories from the period 1907–1947, authored by women. This work analyses 4 stories that deal with what may be broadly understood as violence against women and their duties and prohibitions within the traditional system. The stories are created in a realistic spirit, often with a didactic element since they were written in a period marked by a dire need for ideas of reformation, clearly present in Hindi literature. They mainly deal with women from the middle and upper classes, but we also find stories about the lower classes. This work attempts to trace the individual types of heroines that we can find in the stories and tries to prove the social and ideological value that they may have contributed to the social situation improvement, especially of women, in the period before India's independence.

KEYWORDS: India, woman, feminism, gender, Hindi story, realism, violence, tradition

W dyskusjach o agresji w społeczeństwach patriarchalnych najczęściej podejmowanym społecznie tematem jest przemoc mężczyzn w stosunku do kobiet². Wynika to z faktu, że agresja stanowi narzędzie do podtrzymania męskiej dominacji i kontroli³. Analiza wybranych dwudziestu opowiadań w języku hindi napisanych przez autorki tworzące przed uzyskaniem niepodległości przez Indie, tj. przed 1947 r., traktujących o problemach związanych z sytuacją kobiet⁴, wskazuje na prawidłowość przeciwną temu wyobrażeniu o agresji wyłącznie męskiej. Bohaterki badanych utworów same wymierzają przemoc bądź prowokują do niej mężczyzn.

Kwestie związane z sytuacją kobiet w patriarchalnym społeczeństwie indyjskim podejmowano już w XIX w.⁵ Wynikało to z faktu, że reformatorzy zdali sobie sprawę, iż droga do niepodległości nie będzie możliwa bez poprawy sytuacji społecznej kobiet. Jednym z najważniejszych narzędzi zmniejszenia ich ucisku miała być możliwość edukacji⁶. Warto dodać, że najbardziej temu przeciwnie były same kobiety, w szczególności matki, które nie chciały, aby ich córki się kształciły (m.in. ze względu na przesady takie jak szybkie owdowienie po zamążpójściu wykształconej dziewczyny)⁷. Kontynuacja i rozwinięcie idei

¹ Artykuł na podstawie: Karolina Papis, *Typy bohaterek w opowiadaniu hindi do pierwszej połowy XX w. Analiza na podstawie zbioru Opowiadania kobiet*, niepublikowana praca magisterska, napisana pod kierunkiem dr Aleksandry Turek, Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2016.

² [Brak autora], *Ending Violence Against Women. From Words to Action*, United Nations Publications, Oxford 2006, s. 28.

³ Cheryl Anderson, *Women, Ideology and Violence*, T&T Clark International, New York 2004, s. 109.

⁴ Opowiadania pochodzą ze zbioru: Sudhā Simh (red.), *Strī kathā*, Anāmikā Pabliśars and Dīstribūṭars, Nāī Dillī 2005.

⁵ Geraldine Forbes, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 19.

⁶ Ibidem, s. 30.

⁷ Ibidem, s. 33.

zmierzających do poprawy sytuacji kobiet znalazła odzwierciedlenie w literaturze hindi I poł. XX w. Był to czas dynamicznie rozkwitającego ruchu niepodległościowego, nastrojów patriotycznych i idei reformatorskich. Podobnie jak w poprzednim stuleciu, autorzy za konieczną uznali zmianę w sytuacji kobiet poprzez rozwiązanie takich problemów społecznych bezpośrednio z nią związanych, jak wielożeństwo, aranżowane małżeństwa dzieci czy sytuacja wdów. Mimo że autorzy opracowań i historii dotyczących literatury hindi w kanon wpisali głównie pisarzy, kobiety bynajmniej nie pozostawały bierne w podejmowaniu problemów, z którymi ówczesnie borykało się społeczeństwo indyjskie, o czym dobitnie świadczą analizowane opowiadania. Ponadto już sam fakt, że wszystkie te utwory wyszły drukiem czy to w zbiorach opowiadań, czy czasopismach⁸, wskazuje, iż głos sprzeciwu wobec panujących zasad mógł trafić do ówczesnych odbiorców.

Autorkami badanych opowiadań są kobiety z wyższych warstw społecznych, które miały możliwość zdobycia wykształcenia, choć należy pamiętać, że w początkach XX w. o wiele lepszy dostęp do edukacji mieli mężczyźni⁹. Utwory te to zatem ważny głos nurtu realizmu, zabrany przez kobiety w literaturze hindi I poł. XX w. Piszą o tym, co jest im znane, bliskie, z czym muszą bądź musiały się zmagać. Opisywane przez nie problemy za pomocą medium fikcji literackiej to sytuacje, które jeśli nawet nie przydarzyły się im samym, zapewne mogły dotyczyć innych osób z ich otoczenia.

Pomimo że każde opowiadanie wyszło spod pióra innej autorki, łączą je pewne cechy wspólne. Po pierwsze główną bohaterką jest zawsze kobieta, a akcja zawiązuje się wokół dotyczącej jej sytuacji czy dotyczącego jej problemu. Większość opowiadań bardziej niż na samym przebiegu zdarzeń w utworze skupia się na emocjach i przeżyciach wewnętrznych postaci. Po drugie bezpośrednią przyczyną przemocy, która w każdym utworze stanowi motyw przewodni, są ramy tradycji i surowe nakazy, jakim powinna poddać się bohaterka. Znamienne przy tym, że na straży podtrzymywania tradycji za wszelką cenę, za pomocą kar fizycznych bądź psychicznych, stoją zawsze inne kobiety, najczęściej o wyższym lub najwyższym statusie w rodzinie. Trzecią cechą łączącą wszystkie utwory są ich zakończenia – przemoc, jakiej poddawana jest kobieta, prowadzi do jej upadku bądź dosłownego unicestwienia; bądź też symbolicznego, społecznego i psychicznego pogrzebania za życia.

Przemoc i agresję wobec kobiet, powodowaną tradycją i społecznymi nakazami, odnajdujemy w każdym z utworów. Można je podzielić na cztery grupy ze względu na typ bohaterki, jaka się w nim pojawia. Są to kolejno kobiety przedstawiane jako:

1. młodziutka dziewczyna, np. w opowiadaniach *Akszaj Tidź* Tary (Tārā, *Akṣay tīj*, 1935), „Sekretne zauroczenie” Tedźrani Pathak (Tejṛānī Pāṭhak, *Guptākaraṣaṇ*, 1933) i „Niezmierzające lzy” Premlaty Kaumudi (Premlatā Kaumudī, *Amiṭ āsū*, 1941);
2. jedna z kilku żon, np. „Opowieść szaleńca” Prem Bhatnagar (Prem Bhatnāgar, *Pāgal kī kahānī*¹⁰), „Środkowa królowna” Subhadry Kumari Čauhan¹¹ (Subhadrā Kumārī Čauhān, *Mañjhī Rānī*, 1932);

⁸ Sudhā Simh, op. cit., s. 304–307.

⁹ Należy zaznaczyć, że we wspomnianym okresie na Zachodzie sytuacja kobiet była podobna, jak w Indiach. Por. np. Claire Jones, *Women's Access to Higher Education: an Overview* (1860–1948), <http://herstoria.com/womens-access-to-higher-education-an-overview-1860-1948/> (data dostępu: 18.09.2017). W roku 1901 w całych Indiach tylko 177 kobiet uczęszczało na uczelnie wyższe. Suman Rāje, *Hindī sāhityā kā ādhā itihās*, Bhāratīya Jñānpīṭh, Nai Dillī 2011, s. 282.

¹⁰ W wypadku tych opowiadań nie udało się ustalić daty ich powstania.

¹¹ Subhadrā Kumārī Čauhān (1904–1947) była nie tylko pisarką, ale również aktywistką i działaczką polityczną. Pomimo że jej ojciec był obrońcą tradycji, jej brat umożliwił jej ukończenie szkoły

3. dotknięta przemocą fizyczną, np. „Mroczna noc” Jaśowati Dewi (Yaśovātī Devī, *Ādherī rāt*, 1933), „Morderstwo” Śiwrani Dewi¹² (Śivārānī Devī, *Ĥatyā*, 1933), „Salma” Jaśodhary (Yaśodharā, *Salmā*, 1946) i „Kolczyki” Wasant Kumari (Vasant Kumārī, *Jhumke*¹³) oraz
4. kobieta niezależna, np. „Karuna” Radharani Mathur (Rādhārānī Māthur, *Karuṇā*¹⁴), „Głód osobowości” Sumitry Kumari Sinhy (Sumitrā Kumārī Sinhā, *Vyaktitv kī bhūkh*¹⁵) i „W stronę pustki” Ańdżany Sjal (Añjanā Syāl, *Śūnya kī or*, 1945).

Kryterium decydującym o zaklasyfikowaniu konkretnego typu bohaterki jest główny problem, jaki podjęto w utworze. Jest to jednak podział umowny, jako że poszczególne typy mogą nakładać się na siebie, tj. w jednym opowiadaniu odnaleźć można cechy różnych bohaterek. W niniejszym artykule dokładniejszej analizie poddane zostaną cztery utwory. Każdy z nich podnosi problem wzajemnej przemocy kobiet z odrębnej perspektywy i ukazuje inny typ bohaterki. Pierwsze opowiadanie, „Środkowa królowna”, kreśli sytuację młodej, świeżo poślubionej dziewczyny, która trafia do wielopokoleniowego domu męża. Kolejne, „Morderstwo”, przedstawia tragiczną sytuację młodej mężatki w domu teściów, gdzie poddawana jest ona licznym karom psychicznym i fizycznym. Trzeci utwór, „Niezmienne lzy”, to intymna opowieść o młodziutkiej wdowie, jej teściowej i szwagierce, o tym, jak los niesprawiedliwie skazuje kobiety na cierpienie. Ostatni utwór, „W stronę pustki”, jest przykładem kompromisu, na jaki musi zgodzić się kobieta, jeśli chce realizować swoje ambicje i aspiracje.

„ŚRODKOWA KRÓLEWNA”¹⁶

Tytuł utworu nawiązuje do sytuacji, w jakiej po ślubie odnajduje się młoda żona w hierarchicznym domu hinduskim. Bohaterka jest żoną średniego syna, więc podporządkować się musi żonie syna najstarszego. Narracja opowiadania Subhadry Kumari Čauhan prowadzona jest z dystansu, od przedstawionych wydarzeń minęło trochę czasu. Główna bohaterka, Tara (Tārā), pochodząca z rodziny bramińskiej, piękna i wykształcona dziewczyna, zostaje wydana za mąż za majątnego syna radży. Wybranek jednak nie jest tak wykształcony jak dziewczyna, jest „sybarytą, który nauczył się [tylko] niewyszukanego hindi”¹⁷. Pieniądże są argumentem dla ojca dziewczyny, który decyduje się na wydanie za mąż córki i w konsekwencji odesłanie jej do domu męża.

Rodzina radży żyje w tradycyjnym, hierarchicznym hinduskim domu, w którym Tara czuje się jak w więzieniu. Zgodnie ze statusem nic nie może sama zrobić, służący

żeńskej. Została wydana za mąż w wieku 15 lat i wraz z mężem walczyła o niepodległość kraju. W utworach ostro krytykowała społeczne podziały, szczególnie te związane z sytuacją kobiet. Na jej poglądy wielki wpływ miała myśl gandhyjska o niestosowaniu przemocy. Zmarła w młodym wieku z powodu ran odniesionych w wypadku samochodowym. Rekha Mody (red.), *A Quest for Roots, Stree Shakti*, Rekha Mody for Stree Shakti, Calcutta 1999, s. 27–29.

¹² Śiwrani Dewi była drugą żoną Premčanda, najwybitniejszego przedstawiciela literatury omawianego okresu. Premčand poślubił ją jako wdowę. Ruth Vanita, *The Co-wife and Other Stories, Premchand*, Penguin Books India, New Delhi 2008, s. 2.

¹³ Patrz: przypis 10.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Subhadrā Kumārī Čauhān, *Mañjhilī Rānī*, w: Sudhā Simh, op. cit., s. 265–274.

¹⁷ *vilāsī larke se jo māmūlī hindī parhā*; Sudhā Simh, op. cit., s. 266.

wyręczają ją we wszystkich pracach. Jest pod stałą kontrolą żony najstarszego z synów, która nie darzy jej sympatią i otwarcie krytykuje zarówno jej wygląd, jak i usposobienie. Bez pozwolenia szwagierki służący Tary nie mogą wypełniać jej prośb. Dziewczynie zakazuje się rozmawiać nawet ze szwagrem, najmłodszym bratem męża, który jako jedyny dorównuje jej poziomem wykształcenia. Partnerem do konwersacji zostaje nauczyciel najmłodszego radży, który przynosi Tarze co jakiś czas nowe książki, aby dziewczyna miała czym się zająć. Trzeba podkreślić, że szwagierka ma prawo do kontroli nad dziewczyną. Zgodnie z hierarchią w rodzinie indyjskiej jako żona najstarszego syna zajmuje w domu pozycję wyższą od żon pozostałych synów. Jednak jej kontrola zdaje się nadmierna. Kobieta ta szuka okazji, aby pogrążyć dziewczynę w oczach domowników. Zawiązuje intrygę, zamykając nauczyciela i Tarę w jednym pokoju, co daje powód do oskarżenia dziewczyny o zhańbienie całego rodu. Tara zostaje wyklęta przez rodzinę męża, zgodnie z tradycją nie ma też powrotu do domu rodzinnego. Skoro dopuściła do tak nieprzyzwoitej sytuacji, nie można jej wierzyć ani ufać. Od tego momentu, nie mając dokąd pójść, Tara jest zawieszona pomiędzy egzystencją a śmiercią.

Wejście Tary w tradycyjny, hierarchiczny układ rodziny indyjskiej jest przyczyną wszelkich późniejszych nieszczęść. Dziewczyna karana jest za naturalną, ludzką potrzebę, jaką jest kontakt z drugim człowiekiem. W początkowym monologu narratorka ubolewa, że kobieta nie może się przyjaźnić z mężczyzną, aby nie zostać posądzoną o natychmiastową próbę uwiedzenia go. Jest to zgodne z tradycją ścisłego rozdzielenia płci, według której kobiety z wyższych stanów nie mogły utrzymywać kontaktu z mężczyznami (praktycznie poza bliskimi męskimi krewnymi). Czy zatem wyraźna frustracja i zazdrość żony najstarszego z synów jest wywołana przez odwagę Tary i jej rozmowy z innymi pomimo wyraźnego zakazu? Hierarchia jest podstawową zasadą porządku w rodzinie hinduskiej. W sytuacji, gdy w domu nie ma matki, żona najstarszego syna nie tylko stoi wśród kobiet najwyżej w hierarchii, lecz także odpowiada za żony młodszych braci. Jak zauważa Sudhir Kakar, siła kobiet w rodzinie hinduskiej wynikająca z ich wieku bądź pozycji często jest dla nich pobudką do manifestowania owej władzy w najokrutniejszy sposób. Albowiem jedynym miejscem, gdzie kobieta o stosownym statusie może podjąć jakiegokolwiek decyzję, jest dom. Dlatego też najczęściej kobiety te są bardzo konserwatywne i nieskore do zmian¹⁸. Szwagierka z opowiadania Čauhan czuje się z pewnością zagrożona przez młodszą Tarę. Za wszelką cenę chce utrzymać swoją pozycję w domu. Ramy tradycji, w jakie wpisano kobietę, prowadzą do powstrzymywania naturalnych ludzkich potrzeb, takich jak choćby rozmowa z drugim człowiekiem. Skoro sama musiała podporządkować się zasadom panującym w domu, chce, aby wszystkie inne kobiety w rodzinie postępowały tak samo i nie mogły liczyć na żadne odstępstwa w tej kwestii.

W opowiadaniu tym przemoc ukazano z perspektywy rywalizacji między szwagierkami, kobietami w podobnym wieku, ale o różnym statusie. Z powodu strachu i niepewności o własną pozycję w domu, kobieta jest w stanie doprowadzić do upadku inną kobietę, zajmującą niższe w hierarchii miejsce.

¹⁸ Sudhir Kakar, *The Inner World, a Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 117–118.

„MORDERSTWO”¹⁹

Opowiadanie Śiwrańi Dewi jest utworem dobitnie ukazującym przemoc zarówno psychiczną, jak i fizyczną, która dotyka kobiety z wyższych kast w domu męża. W rodzinie teściów muszą się poddać wielu ograniczeniom, jakie nakłada na nie społeczeństwo i tradycja. Ciekawe, że narracja opowiadania jest wyraźnie sarkastyczna, co czyni ją wyjątkową wśród badanych utworów. Odnosi się też wrażenie, że autorka chce ukazać, iż nie tylko najniższe warstwy społeczeństwa indyjskiego są uciśnione. Potwierdza to zawarte w utworze stwierdzenie, że w najgorszej sytuacji znajdują się kobiety z wyższych kast²⁰. To na nie nakładane są nieludzkie wręcz ograniczenia i surowe kary za ich łamanie.

Akcja utworu rozgrywa się w domu bramińskim. Każda synowa umiera najpóźniej rok po przybyciu do domu męża, w związku z czym wśród jego domowników panuje przekonanie o kłątwie ciężącej nad rodziną, zgodnie z tradycją związaną z pojęciem *karmana*²¹ i grzechami, jakie kobiety musiały popełnić w poprzednich wcieleniach. Nikt się nie zastanawia, że sytuacja może mieć inną przyczynę niż postępowanie czy usposobienie synowych. Wyraźnie uważa się, że kobiety są same sobie winne:

A pozostałe kobiety, te z niższych kast, uważają, że kobiety z domów szanowanych mężczyzn odchodzą z tego świata tak szybko z uwagi na owoce swych czynów dokonanych w poprzednich żywotach²².

Główną bohaterką opowiadania jest Gulab (Gulāb), która nie jest w stanie poddać się surowym nakazom panującym w domu męża. Siedząc całymi dniami samotnie w pokoju, rozmawia ze służącymi, jako że tylko z nimi ma jakikolwiek kontakt. Jej teściowa Majnadewi (Mainādevī) nie toleruje takiego postępowania, musi dbać o wysoki status rodziny. Obrzuca ją wyzwiskami i klątwami przy każdej okazji. Teściowa ma zapewnioną wysoką pozycję jako żona pana domu, nawet syn (czyli mąż Gulab) boi się jej sprzeciwić. W rzeczywistości, nieistotne jest czy Gulab zachowuje się zgodnie z wymaganiami teściowej czy też nie. Dla Majnadewi każdy czyn synowej jest pretekstem do obrażania jej czy nawet bicia. Kiedy Gulab w końcu rezygnuje ze starań o namiastkę autonomii czy chociażby fizycznej wolności i leży w zagrożonej ciąży sama w pokoju, często nawet bez jedzenia i picia, nękana silnymi skurczami, „Majnadewi także i to uznaje za jej bezwstydnosć”²³. Służąca, kobieta z niskiej kasty, nie jest w stanie pojąć jak można tak traktować kogokolwiek. Gulab jest regularnie bita, głodzona, przez cały czas więziona pod kluczem w pokoju. Podczas porodu, ze względu na jej bardzo zły stan, akuszerka prosi, aby wezwać lekarkę. Teściowa jednak nie zaryzykuje zerwania z tradycją i splamienia honoru rodziny oraz czystości rytualnej domu, co wiązałoby się z sięgnięciem po pomoc lekarską. Wycieńczona dziewczyna umiera, nie zobaczywszy nawet twarzy swojego dziecka.

¹⁹ Śivarānī Devī, *Haṭyā*, w: Sudhā Sīmh, op. cit., s. 225–230.

²⁰ Sudhā Sīmh, op. cit., s. 228.

²¹ Poprzez *karmana* kształtuje się kolejne wcielenie żywota. Każdy uczynek w obecnym życiu ma wpływ na kolejne. Arthur Llewellyn Basham, op. cit., s. 381.

²² *Rahī nīc jātiyō kī striyā, ve samajhtī haī kī bare ādmiyō ke ghar kī auratē pūrvajanm ke kīṣī puṇya-phal se itnī jaldī duniyā se bidā ho jāti haī*; Sudhā Sīmh, op. cit., s. 225.

²³ *Mainadevī ise bhī uskī beśarmī samajhtī hai*, ibidem, s. 227.

Co skłania kobietę do pośredniego morderstwa synowej? Tak jak ją bezwzględnie traktowano, tak samo ona traktuje Gulab:

Ona też rodziła dzieci. Też tak samo ją bolało, ona też leżała miesiącami w gorączce poporodowej. Skoro wtedy do niej nie wezwano lekarki, to jak teraz miałaby przyjść? (...) [J]eśli będzie miała żyć, będzie żyć, będzie musiała umrzeć, umrze²⁴.

Dlaczego kobiety kontynuują społeczne tradycje, zasady, które same kiedyś je zraniły? Być może chcą widzieć jakiś sens w swoim udrękach. Jeżeli one bardzo cierpiały, to skazując na to samo swoje synowe, chcą wierzyć, że ten ból miał sens. Możliwe również, że jest to wykorzystywanie pozycji do władania kimś słabszym, co pozwala rozładować nagromadzoną w nich złość i frustrację. Przyczyną zachowania Majnadewi jest również utarte przekonanie, jakże trafne w opisaną sytuację, o przemocy rodzącej przemoc. Teściowa jest wyjątkowo okrutna, ponieważ doświadczywszy w młodości takiej samej bezduszości, gdy już zdobywa pozycję w domu, nadużywa władzy, chcąc się odegrać za swoje rzeczywiste i potencjalne krzywdy. Pamiętać należy, że nie jest to wina samych kobiet i czysta chęć skrzywdzenia drugiego człowieka. Mechanizmy, jakie się w nich uwalniają, są wynikiem społecznych zakazów i nakazów indyjskiej tradycji, religii czy społeczności.

W opowiadaniu „Morderstwo”, podobnie jak w „Środkowej królownie”, przemoc pochodzi ze strony rodziny męża. Jednak w pobudkę agresji teściowej jest jej własna frustracja, która sprawia, że kobieta ta nie zrywa z tradycją i traktuje synową tak samo, jak traktowaną ją. I to właśnie, paradoksalnie, stanowi o sile tradycji.

„NIEZMYWALNE ŁZY”²⁵

W opowiadaniu Premlaty Kaumudi występują wyłącznie postaci kobiece. Puszpa (Puspā), nastoletnia dziewczyna, będąca od dwóch lat wdową, nie widzi żadnego sensu w nakładanych na nią nakazach. Nie pamięta męża, była dzieckiem, gdy zmarł. Jednak jej teściowa, z którą teraz mieszka²⁶, chroniąc honor rodziny w oczach społeczeństwa, ściśle kontroluje zachowanie dziewczyny. Puszpa nie rozumie zakazów, jakie są jej stawiane. Chce, jak pozostałe dziewczęta w jej wieku, nosić kolorowe sari, bransoletki czy ozdoby. Warto tutaj wspomnieć, że ponieważ mieszka u teściowej, nie z matką, więc możliwe, że tym bardziej nie rozumie sensu nakazów i zakazów, czuje się nękana.

Utwór „Niezmymalne łzy” zasługuje na uwagę nie tyle ze względu na problem, jaki podejmuje, tj. wdowieństwo dziewczynek, ile ze względu na nowatorstwo ukazania psychiki postaci teściowej Puspy. Nie jest ona postacią jednowymiarową, która – jak w pozostałych opowiadaniach – wykorzystuje pozycję do karania innych kobiet. Wraz z biegiem narracji jej postawa wobec synowej stopniowo ulega zmianie. Momentem kulminacyjnym jest scena rozbicia szklanych bransoletek Puspy, których jako wdowa nie może nosić. Teściowa w szale najpierw wini Puszpę za śmierć swego syna (zgodnie

²⁴ *Uske bhī to bacce hue haī. Use bhī to isī tarah pīrā huī, vah bhī to prastūt jvar mē mahīnō parī rahī, jab uskī bār mem na āī to ab kaise ā saktī hai. (...) Jīnā hogā jīegī, marnā hogā maregī;* ibidem, s. 230.

²⁵ Premaltā Kaumudī, *Amit āsū*, w: ibidem, s. 118–121.

²⁶ Kobieta po śmierci męża należy do jego rodziny. Jej wizyty w domu rodzinnym są praktycznie niemożliwe.

z przekonaniem, że za błędy żony karany jest też mąż) i oskarża o zgubę rodu, po czym po potoku przekleństw nie wytrzymuje. Wybucho płaczem i przytula dziewczynę. Ten wyraźny dysonans w jej zachowaniu pokazuje, że wyznaczone przez nią kary ranią ją tak samo jak dziewczynę. Jednakże musi dbać o to, co powie społeczeństwo, pomimo że przysparza jej to ogromnego cierpienia. Musi wypełniać kobiecą powinność – *strīdharmā* (*strīdharma*). Poddając się jej nakazom, kobieta jest w stanie funkcjonować w społeczeństwie. Przede wszystkim jest strażniczką ogniska domowego, zatem sensem życia i najważniejszym sakramentem (*samskāra*) jakiego doświadcza jest dla niej małżeństwo. Życie według takiego schematu jest dla niej cnotą. Jeśli rodzina nie jest szczęśliwa, to odpowiedzialna za to jest kobieta²⁷.

Tytułowe „Niezmywalne łzy” to nie tylko rozpacz bohaterki. To namacalne piętno, jakie odcisnęło na kobietach społeczeństwo. Piętno zakazów i zaleceń stojących częstokroć w sprzeczności z ludzkimi emocjami czy psychiką. Kulturowany przez społeczeństwo zwyczaj zmusza bojącą się przerwać skostniałe ramy tradycji i obyczajności teściową do stosowania przemocy. Po raz kolejny zatem widać wyraźnie, że przyczyną agresji kobiet wobec siebie nawzajem są surowe nakazy jakim zostają poddane za młodu.

„W STRONĘ PUSTKI”²⁸

Utwór Ańdżany Sjał wprowadza typ bohaterki niezależnej, samodzielnej. Subhadra Ćangulani (Subhadrā Caṅgulānī) jest spełnioną zawodowo kobietą, mimo to jest jednocześnie nieszczęśliwa z powodu utraconej miłości i samotnego życia.

Od samego początku narrator, nie wyjawiając całej prawdy o życiu bohaterki, podkreśla, że Subhadra jest nieszczęśliwa. Zatraca się w pracy lekarki i poza życiem zawodowym nic nie cieszy jej serca po burzy, jaką przeżyło w wyniku nieszczęśliwej miłości sprzed lat. Subhadra poświęciła się pracy, aby zapomnieć o bólu rozłąki z dawnym ukochanym. Los jej jednak nie oszczędza. Po kilkunastu latach spotyka dawną miłość w szpitalu, w którym obecnie pracuje. Mężczyzna pojawił się w nim z żoną, która właśnie rodzi. Subhadra cierpi widząc, że mężczyzna ułożył sobie życie z inną kobietą. W przeszłości to ich łączyło uczucie i gotowi byli w jego imię walczyć z obowiązującymi zasadami społecznymi. Subhadra jest hinduską, jej ukochany chrześcijaninem, a ponieważ dziewczyna była jedynaczką jej rodzice, jak i cała społeczność, nie chcieli zezwolić na mezalians. Po rozstaniu Subhadra zatraciła się w pracy i nie była w stanie poślubić innego, choć rodzice próbowali zaaranżować jej małżeństwo. Jej ukochany natomiast znalazł nową miłość. W tej zaskakującej dla niej sytuacji, pomimo przeszywającego ją bólu i zazdrości, pozostaje profesjonalistką – jest przede wszystkim lekarzem i musi pomóc dziewczynie. Znajduje w sobie tyle siły, aby stłumić swoje uczucia.

Jak widać z powyższego opisu, niedane jest Subhadrze doznać pełnego szczęścia. Utwór nie jest bynajmniej krytyką kobiet wykształconych. To raczej kolejny głos traktujący o tragicznych w skutkach dla kobiet nakazach tradycji. Subhadra nie mogła się związać z ukochanym, ponieważ musiałaby przeciwstawić się i rodzicom, i społeczeństwu. Utwór krytykuje również swoiste ultimatum, jakie stawia się kobiecie, jeśli chce zająć wysoko w swojej karierze – jeżeli chce spełniać się zawodowo, nie może założyć

²⁷ Sanjukta Gombrich Gupta, *Bogini, kobiety i ich rytuały w hinduizmie*, w: Marzanna Jakubczak (red.), *Boginie, prządky, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii*, Universitas, Kraków 2005, s. 36.

²⁸ Añjanā Syāl, *Śūnya kī or*, w: Sudhā Simh, op. cit., s. 196–202.

rodziny. Subhadra płaci za to wysoką cenę. Żyje samotnie i przede wszystkim tak też się czuje. Surowa tradycja i religia nie pozwoliły jej na szczęście z ukochanym mężczyzną.

W opowiadaniu przemocy nie ukazano wprost. Wydaje się jedynie, że kobietą wymierzającą przemoc jest sama Subhadra. Karze samą siebie za to, że doświadczył ją los. Skoro nie mogła być z ukochanym, to na przekór tradycji oddała się pracy, odrzucając każdego kolejnego kandydata do zamążpójścia zaproponowanego przez rodziców. Z tekstu wynika wyraźnie, że kobieta powinna móc pogodzić te dwie rzeczy – rodzinne szczęście i zaspokajanie własnej ambicji. W innym wypadku, zmuszona wybrać wyłącznie jedną z nich, będzie nieszczęśliwa i samotna. Warto nadmienić, że dla mężczyzny naturalne jest łączenie tych dwóch ścieżek. Między innymi dlatego, że obowiązki domowe zwyczajowo przejmuje żona. Jak pokazuje opowiadanie, z punktu widzenia społecznych nakazów dla kobiety niemożliwe jest łączenie tych potrzeb. Dlatego też nie jest właściwą drogą ani całkowite porzucenie chęci założenia rodziny, ani rezygnacja z dążenia do samospełnienia. „W stronę pustki” jest wyjątkowym, racjonalnym głosem w świetle omawianych opowiadań ze względu na sposób ujęcia tematu oraz podjęcie problemu w sposób oryginalny na tle innych utworów.

*

Przeprowadzona analiza opowiadań nasuwa następujące wnioski dotyczące przyczyn przemocy kobiet wobec kobiet. Przede wszystkim, co znamienne w kontekście omawianych utworów, to kobiety odpowiedzialne są za wychowanie kolejnych pokoleń potulnych żon²⁹. Ponadto, życie zgodne z nakazami dharmy³⁰, czyli kodeksu społecznego, w wypadku kobiety oznacza ochronę ogniska domowego oraz podtrzymywanie panującego ładu. Kobiety zajmujące w rodzinie wyższą pozycję odpowiadają za utrzymanie honoru rodziny, a co za tym idzie, to one stają się strażniczkami tradycji i tymi, które są władne przemoc wymierzać bądź też prowokować. To, co się dzieje z kobietą w czterech ścianach domu (bicie, głodzenie czy terror psychiczny), nie wychodzi poza mury domostwa i nie jest poddawane społecznemu osądowi, a zatem nie wpływa na reputację domu.

Co więcej, gdy kobieta osiągnie już jakąś pozycję w rodzinie, za wszelką cenę stara się ją utrzymać. Po raz pierwszy coś znaczy, nie jest tylko nowo przybyłą obcą, która musi się wszystkim podporządkować. A warto tu zaznaczyć, że nie dość, iż kobieta musi się odnaleźć w nowej sytuacji, w jakiej się znalazła (np. przybycie do domu męża czy wdowieństwo), to praktycznie z dnia na dzień porzuca dotychczasowe życie i jest zmuszona stworzyć zupełnie nową tożsamość. Utwory pokazują, że jeśli się jej to uda i w ramach mechanizmów obronnych wobec przemocy zaakceptuje swój status osoby podległej i zależnej, to potem, gdy z czasem osiągnie wyższą pozycję w rodzinie, nie ryzykuje i nie staje w obronie młodszej dziewczyny. Utwory zdają się również wskazywać, że sposób, w jaki kobiety same traktowane były w młodości, kumuluje w nich złość i frustrację, którą wyładowują na kobietach sobie podległych. Być może jednocześnie wierzą, że ich cierpienie miało sens, a panujący ład społeczny jest słuszny i służy jakimś wyższemu celowi.

²⁹ B. Grabowska, *Miłość i małżeństwo w Indiach*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2014, s. 119.

³⁰ Dharma (sansk. *dharmā*), prawidłowy sposób postępowania, właściwy każdej grupie bądź klasie społecznej. A. Basham, op. cit., s. 146; A. Ługowski, *Słownik mitologii hinduskiej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1994, s. 58–59.

Warto podkreślić, że pragnienia za jakie karane są kobiety, nie dają się oderwać od rzeczywistości. Są to zwykłe, ludzkie potrzeby, jak choćby rozmowa czy odrobina autonomii. Jednak jak pokazują analizowane utwory literackie, tradycja nie dopuszcza, aby kobieta mogła owe potrzeby spełniać czy choćby je artykułować, gdyż jest za to karana psychicznie bądź fizyczne przez wyższą statusem kobietę. Żadne z opowiadań nie kończy się szczęśliwie. Oskarżanie kobiet o zgubę rodziny, wpajanie im tradycyjnych zasad obyczajności, ciągła agresja, tyrania, odbieranie podstawowych praw czy zakazywanie posiadania jakichkolwiek pragnień, nawet najbardziej prozaicznych, prowadzi do tego, że bohaterki postanawiają zakończyć swoje cierpienie. Skoro nie potrafią zdusić w sobie niezbędnych do życia potrzeb, co jest absolutnie zrozumiałe, nie pozostaje im nic innego jak wybranie śmierci w obliczu poczucia wiecznego poniżania. Niektóre z bohaterek spotyka śmierć dosłowna, inne stają się 'pogrzebane za życia' i są skazane na vegetację, w rezultacie tworzą więc szereg mechanizmów obronnych, które pozwolą im przetrwać. Ten wybór w niektórych wypadkach jest dobrowolny, w innych to okoliczności powodują śmierć bohaterki. Tragiczne zakończenia opowiadań nie pozostawiają nadziei. Przemoc dokonywana przez kobiety na kobietach prowadzi do ich fizycznej eliminacji. Opowiadania zdają się wskazywać, że bezpośrednią jej przyczyną jest tradycja i normy, jakie narzuca im społeczeństwo. Albo kobieta będzie w stanie poddać się im bezwarunkowo, albo nie będzie mogła funkcjonować w społeczeństwie.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson Cheryl, *Women, Ideology and Violence*, T&T Clark International, New York 2004.
- Basham Arthur Llewellyn, *Indie od początków dziejów do podboju muzułmańskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Ending Violence Against Women. From Words to Action*, United Nations Publications, Oxford 2006.
- Forbes Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Devī Śivarānī, *Haṭyā, Strī kathā*, Anāmikā Pabliśars eṇḍ Ḍiṣṭrībhyūṭars, Nāi Dillī 2005, s. 225–230.
- Grabowska Barbara, *Miłość i małżeństwo w Indiach*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2014.
- Gupta Sanjukta Gombrich, *Bogini, kobiety i ich rytuały w hinduizmie*, w: Marzanna Jakubczak (red.), *Boginie, prządky, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii*, Universitas, Kraków 2005.
- Kaumudī Premaltā, *Amṛt āṣū*, w: Sudhā Śimh, *Strī kathā*, Anāmikā Pabliśars eṇḍ Ḍiṣṭrībhyūṭars, Nāi Dillī 2005, s. 118–121.
- Sudhir Kakar, *The Inner World, a Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press, New Delhi 1983.
- Kumārī Cauhān Subhadrā, *Mañjhṛī Rānī*, w: Sudhā Śimh, *Strī kathā*, Anāmikā Pabliśars eṇḍ Ḍiṣṭrībhyūṭars, Nāi Dillī 2005, s. 265–274.
- Mody Rekha R. (red.), *A Quest for Roots*, Stree Shakti, Calcutta 1999.
- Sudhā Śimh S., *Strī kathā*, Anāmikā Pabliśars eṇḍ Ḍiṣṭrībhyūṭars, Nāi Dillī 2005.
- Syāl Añjanā, *Śūnya kī or*, w: Sudhā Śimh, *Strī kathā*, Anāmikā Pabliśars eṇḍ Ḍiṣṭrībhyūṭars, Nāi Dillī 2005, s. 196–202.
- Vanita Ruth, *The Co-wife and Oher Stories, Premchand*, Penguin Books India, New Delhi 2008.

Odwołanie się do miłosierdzia Bożego zajmuje ważne miejsce w pismach zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, a liczne dokumenty znalezione w Qumran potwierdzają znaczenie tego zagadnienia w judaizmie początków ery chrześcijańskiej⁴. Od powołania Abrahama jako przodka narodu izraelskiego, Bóg jawi się jako „miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34,6). Nie sposób nie zauważyć, że te atrybuty kontrastują ze spotykanym czasami schematycznym i spłyconym poglądem na Stary Testament; poglądem, który dostrzega w nim jedynie surowość i karzącą sprawiedliwość Boga⁵. W istocie, również Chrystus będąc miłosiernym, jednocześnie stawia trudne wymagania⁶. Doświadczenie miłosierdzia Bożego znalazło odzwierciedlenie w modlitwach włączonych do tekstów biblijnych, które przeniknęły do codziennej modlitwy ludu izraelskiego, a następnie do modlitwy Kościoła. Wynika to m.in. z licznej reprezentacji nawróconych z judaizmu: już w Nowym Testamencie można znaleźć imiona 23 osób pochodzenia żydowskiego, które odegrały ważną rolę w życiu Kościoła, a co najmniej kolejnych 28 można uznać za Żydów z dużym prawdopodobieństwem⁷. Nasuwa się hipoteza, że wiele sformułowań modlitewnych od pierwszych wieków weszło do modlitw chrześcijańskich bezpośrednio z judaizmu wraz z licznymi wiernymi i przywódcami Kościoła. Wykazano, że nawet „Modlitwa Pańska” jest silnie zakorzeniona w przekonaniach judaizmu I w. i przypomina wiele żydowskich modlitw⁸, a do kanonu ujętego w VII księdze *Konstytucji Apostolskich* włączono szereg modlitw żydowskich⁹.

Język aramejski był prawdopodobnie pierwszym językiem Żydów w Galilei i Judei, do których Jezus kierował swoje nauczanie¹⁰. Sądzi się także, że za wyjątkiem św. Łukasza, wszyscy autorzy tekstów Nowego Testamentu „posługiwali się dwoma albo i trzema językami, przy czym ich językiem ojczystym był aramejski”¹¹. Wschodni dialekt tego języka znali mieszkańcy Antiochii I w., którzy przyjęli wiarę w Chrystusa i zostali

⁴ Mirosław Rucki, Mor Severius Moses, Michael Abdalla, Ashraf Benyamin, *Miłosierdzie Boże w tradycji judaizmu i Kościołów Wschodu*, w: Joanna Jaromin (red.), *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, TUM, Wrocław 2016, s. 371–404.

⁵ Ryszard Zawadzki, *Biblijne inspiracje encykliki*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2009, t. 17, nr 2, s. 93–99. Tekst encykliki jest dostępny np. na stronie https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/j_an_pawel_ji/encykliki/dives.html [25.01.2018].

⁶ Tomasz Maria Dąbek OSB, *Miłosierny, ale wymagający Chrystus w Ewangelii św. Jana*, w: Joanna Jaromin (red.), *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, TUM, Wrocław 2016, s. 229–246.

⁷ Reidar Hvalvik, *Named Jewish Believers Connected with the Pauline Mission*, w: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik (red.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody 2007, s. 154–178.

⁸ Mariusz Rosik, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9–13) w świetle idei ojcostwa Bożego w kazaniu na Górze*, „Verbum Vitae” 2011, nr 20, s. 1–23.

⁹ Pieter Willem van der Horst, Judith Hood Newman, *Early Jewish Prayers in Greek*, de Gruyter, Berlin–New York 2008, s. 104–105. *Konstytucje Apostolskie* są składającym się z ośmiu ksiąg dziełem nieznanego autora sprzed roku 380, prawdopodobnie syryjskiego, regulującym rozmaite kwestie doktryny, nabożeństw i dyscypliny kościelnej (zob. np. Paul Broadshaw, *The Search of Origins of Christian Worship*, Oxford University Press, Oxford 2002).

¹⁰ Piotr Ostański, „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27,46). *Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2016, nr 30, s. 215–225.

¹¹ Piotr Ostański, „Ty będziesz nazywał się Kefas” (J 1,42). *Kefas i inne osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2016, nr 2, s. 7–22. W zapisie syryjskim ܬܝܢܐ *Kifā*. Literę /s/ dodano pod wpływem języka greckiego. Warto dodać, że niektóre imiona biblijne w wersji spolszczonej tak dalece niekiedy odbiegają od oryginalnego brzmienia, że trudno zgadnąć, o kogo chodzi, np. ܐܠܝܐܝܕ *Elīʾōzar* stał się Łazarzem.

po raz pierwszy nazwani chrześcijanami (Dz 11,26)¹². Dlatego sięgnęliśmy do tradycji modlitewnej Syryjsko-Ortodoksyjnego Kościoła Patriarchatu Antiocheńskiego w poszukiwaniu wspólnych z tradycją modlitewną judaizmu elementów leksykalnych. Niniejszy artykuł stanowi analizę porównawczą słownictwa występującego w *Anaforze Jakuba Brata Pańskiego*, uważanej za źródło wykorzystywane w tworzeniu wszystkich późniejszych anafor¹³, np. *Anafory Bār Šalībiego* (†1171)¹⁴. Do porównania wykorzystano typowy żydowski modlitewnik tradycji zachodniej (*aszkenazyjskiej*) wydany w Jerozolimie¹⁵.

NAZWANIE BOGA MIŁOSIERNYM LUB ŁASKAWYM

Liczba słów oznaczających Boga jako miłosiernego (ܡܪܗܡܘܢܐ *mrahmōnō*) oraz łaskawego (ܡܗܣܝܘܢܐ *mḥasyōnō*) występujących w anaforach św. Jakuba i Bār Šalībiego ujęto w tabeli 1.

Tabela 1. Wystąpienia wyrazów nazywających Boga miłosiernym w anaforach św. Jakuba i Bār Šalībiego

Syryjskie	Polskie (tłumaczenie własne)	Jakub	Bār Šalībī
ܡܪܗܡܘܢܐ <i>mrahmōnō</i>	Miłosierny	7	4
ܡܗܣܝܘܢܐ <i>mḥasyōnō</i>	Litujący się	4	4

Wszystkie trzy dodatkowe wystąpienia w anaforze św. Jakuba, których brakuje u Bār Šalībiego, znajdują się w początkowej części anafory (*Lahmō d-hāyē*, s. 144–155).

W obu anaforach zauważa się interesujące sformułowanie, w którym słowo ‘łaskawy’, ‘niosący łaskę przebaczenia’ odnosi się do ołtarza, jako miejsca symbolizującego obecność Pana Boga: „z ołtarza łaski (ܡܗܣܝܘܢܐ) niech spłynie łaska” (s. 173 i 309). Podobnie jest mowa o błogosławieństwach (ܒܪܟܬܐ *burkōtō*) płynących z ‘ołtarza łaski’ (s. 178 i 314). To samo określenie odniesione do ołtarza można spotkać sześciokrotnie w modlitwach poprzedzających mszę św., na stronach: 70, 72, 76, 77 oraz 135. W jednym wypadku (s. 76) zamiast ܡܗܣܝܘܢܐ *madebhō* ‘ołtarz’ jest słowo ܦܬܝܪܐ *fōtūrō*, które zazwyczaj oznacza ‘zastawiony stół’, ale tutaj oznacza ‘stół Pański’¹⁶. Wyrażenie ܦܬܝܪܐ ܡܗܣܝܘܢܐ *fōtūrō d-mōrān* występuje w *Peszicie*¹⁷ w wersecie 1Kor 10,21, gdzie jest mowa o uczestnikach stołu Pańskiego.

W nabożeństwach żydowskich od roku 70, kiedy została zburzona Świątynia w Jerozolimie, ołtarz nie jest obecny fizycznie w miejscu zgromadzenia na modlitwę. Jest jednak wzmiankowany kilka razy pośrednio w czasie *Sederu*¹⁸, np. w symbolu mięsa pieczonego

¹² Sten Hidal, *Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers*, w: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik (red.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody 2007, s. 568–580.

¹³ Ephrem Carr OSB, *Liturgical Families in the East*, w: Anscar Chupungco (red.), *Handbook for Liturgical Studies: Introduction to the liturgy*, A Pueblo Book, Collegeville 1997, s. 11–24.

¹⁴ *Lahmō d-hāyē*, op. cit., s. 282–314.

¹⁵ Pinchas Polonski (red.), *Sidūr ša ‘ārē tēfilā*, Maḥānāyim, Yērūšēlem 5767 (2008).

¹⁶ Ang. *communion table* (Jessie Payne-Smith (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998, s. 470).

¹⁷ Wszystkie cytaty syriackiego tłumaczenia Nowego Testamentu Peszitta są podawane według opracowania <http://www.dukhrana.com/peshitta/> [25.01.2018].

¹⁸ Seder, lub z greckiego Tekes, dosł. ‘porządek’, to nazwa liturgii Wieczery Paschalnej judaizmu.

na kości, oznaczającym ofiary paschalne składane w Świątyni¹⁹, czy też we wspomnieniu postępowania w czasie obchodów Paschy w Jerozolimie, kiedy funkcjonowała Świątynia (s. 30 i 37). W kilku modlitwach jest wymieniany ‘ołtarz’ מִזְבֵּחַ *mizbēaḥ* (lub ‘Świątynia’ הֵיכָל *hēkāl*)²⁰, np. w modlitwie o zmiłowanie (s. 40 i 68), w recytowanym Psalmie 116 (s. 49), czy też o odbudowanie Przybytku (s. 69–70).

W modlitwie codziennej natomiast istnieje obszerny dział zatytułowany *Porządek składania ofiar* (סדר הקרבנות *sēder haqorbānnōt*)²¹, który poprzedza fragment Tory opisujący złożenie przez Abrahama na ofiarę Izaaka (Rdz 22). W obrębie tego działu czytany jest tekst o naczyniu dla obmyć stojącym w Świątyni (Wj 30,17–21), o zdejmowaniu popiołu z ołtarza (Kpł 6,1–6), o ofiarach (Lb 28,1–8; Kpł 1,11), a także o kadzidle (fragment Wj 30,34–36 połączony z traktatem *Kritot* 6a Talmudu Babilońskiego).

Po kilku tekstach wstępnych przed odczytaniem fragmentu Lb 28,1–8, który uchodzi za najważniejszy tekst dotyczący składania ofiar, recytowana jest modlitwa o zmiłowanie i o odbudowanie Świątyni w celu umożliwienia składania ofiar:

Oby było wolą Twoją, Panie, Boże nasz i Boże naszych ojców, byś się nad nami zmiłował (שֶׁתְּרַחֵם *šetērahēm* ‘*ālēnū*) i przebaczył nam nasze grzechy, przewinienia i przestępstwa, i niech będzie odbudowana Świątynia niedługo, za naszych czasów, a będziemy składać (נִקְרִיב *wēnaqrib*) przed Twoim obliczem ofiary (קָרְבָּן *qorban*) codzienne dla naszego odkupienia, jak napisałeś dla nas w Swoim Prawie przekazanym przez ręce Mojżesza, Twojego sługi, [który stał] przed obliczem Twojej chwały, jak powiedziano...²²

W ramach realizacji doktryny „modlitwa zamiast ofiary” wypowiedane są słowa:

Oby modlitwa ust naszych była tak samo ważna i została tak przyjęta, jak gdybyśmy złożyli w odpowiednim czasie te ofiary stojąc na właściwym sobie miejscu w Świątyni²³.

W końcowej części żydowskich modlitw nawiązujących do ofiar składanych na ołtarzu w Świątyni jest odczytywany fragment traktatu talmudycznego *Zēbāḥīm*. Są w nim opisy miejsc, w których zabijane były zwierzęta składane na ofiarę, gdyż przewidywano 8 rodzajów ofiar. Cały szereg modlitw zawiera błaganie o odnowienie kultu ofiarniczego w Świątyni, co również żydzi łączą z czasami Mesjasza.

Trudno jest stwierdzić z całą pewnością, czy w judaizmie występuje pojęcie zbliżone do syryjskiego ‘ołtarza łaski’. W modlitwach poprzedzających mszę św. oraz w anaforze św. Jakuba sformułowanie takie występuje 5 razy, tymczasem w Biblii i w badanych źródłach żydowskich (*Hagada* oraz modlitewnik) takiego określenia nie znaleziono. Nie występuje ono również w traktatach talmudycznych *Zēbāḥīm* (traktat poświęcony ofiarom

¹⁹ *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, wyd. M. Zalcmana, Wiedeń 1927, s. 5.

²⁰ Transliterację wyrazów hebrajskich wykonano wg zaleceń Society of Biblical Literature ujętych w książce: Patrick Alexander, John Kutsko, James Ernest, Shirley Decker-Lucke, David Petersen (red.), *The SBL Handbook of Style for Biblical Studies and Related Disciplines*, 2nd edition, SBL Press, Atlanta 2014, s. 56–57.

²¹ P. Polonski, op. cit., s. 116.

²² Ibidem, s. 118–119. Występujące w nawiasach okrągłych wyrazy brzmią po syryjsku następująco: *eṭrāḥām* ‘*layn* (ܐܬܪܚܐܡ ܠܝܢ), *wa-naqārēb* (ܘܢܩܪܝܒ), *qurbōnō* (ܩܪܒܢܐ).

²³ Ibidem, s. 129.

wszystkich rodzajów), *Pesāḥim* (traktat poświęcony ofiarom paschalnym), a także *Yôma* oraz *Yēbamôt* (traktaty poświęcone obchodom różnych świąt). Sprawdzanie wszystkich 803 wystąpień słowa ‘ołtarz’ מִזְבֵּחַ *mizbēaḥ* w Talmudzie Babilońskim wykracza poza cele niniejszego tekstu. Na podstawie zbadanego materiału można z całą pewnością stwierdzić, że określenie ‘ołtarz łaski’ nie jest powszechnie spotykane w judaizmie, podczas gdy w liturgii syryjskiej jest często przywoływane. Wobec braku takiego wyrażenia w znanych i opracowanych dokumentach z Qumran, można przyjąć, że ‘ołtarz łaski’ jest oryginalnym określeniem typowym dla chrześcijaństwa syryjskiego, niezapożyczonym z judaizmu ani z języka hebrajskiego²⁴.

PROŚBA O ZMIŁOWANIE

Liczba wystąpień prośby „zmiłuj się nad nami” dla anafor św. Jakuba i Bār Šalībiego podano w tabeli 2.

Tabela 2. Wystąpienia prośb o zmiłowanie w anaforach św. Jakuba i Bār Šalībiego

Syryjski	Polski (tłumaczenie własne)	Jakub	Bār Šalībī
ܪܗܝܡ ܠܝܢ <i>rāḥēm 'layn</i>	zmiłuj się nad nami	9	8
ܐܬܪܗܝܡ ܠܝܢ <i>etrāḥām 'layn</i>	miej miłosierdzie nad nami	6	6
ܩܘܪܝܠܝܫܝܢ <i>Quriēlaysōn</i>	<i>Kyrie eleison</i> (Panie, zmiłuj się)	11	11

Wołanie „zmiłuj się nad nami” w badanych anaforach syryjskich ma dwie formy: ܪܗܝܡ ܠܝܢ *rāḥēm 'layn* oraz ܐܬܪܗܝܡ ܠܝܢ *etrāḥām 'layn*. To drugie ma gramatyczną formę imiesłowową *Ethpaal*²⁵ nadającą imperatywowi znaczenie trwania w odróżnieniu od pierwszej, wskazującej raczej na jednorazowy akt. W celu podkreślenia tego rozróżnienia znaczenie oddane w powyższej tabeli jako ‘miej miłosierdzie nad nami’ sugerowałoby dłuższe trwanie niż pojedynczy akt „zmiłuj się”.

Najwięcej razy występuje greckie zawołanie *Kyrie eleison* zapisywane literami syryjskimi²⁶. Liczba wystąpień jest jednakowa w obu anaforach, choć ich miejsca nie zawsze się pokrywają. Jako ciekawostkę można odnotować dystrybucję wezwań aramejskich i greckich w anaforze św. Jakuba: w początkowej części (s. 145–150) zawołanie „zmiłuj się nad nami” pojawia się 6 razy w języku syryjskim, następnie w środkowej części są wyłącznie w formie greckiej *Kyrie eleison*, a od s. 166 znowu występują tylko zawołania aramejskie. Charakterystyczne jest także pierwsze i ostatnie wystąpienie greckie-go zwrotu; w obu przypadkach (ܩܘܪܝܠܝܫܝܢ *quriēlaysōn*) jest powtórzone trzykrotnie

²⁴ Mało prawdopodobną wydaje się hipoteza, by określenie to miało jakikolwiek związek z pogańskim ‘ołtarzem miłosierdzia’ (ἑλεῖν βομός *eleon bōmos*), znanym z Aten i często wspominanym przez różnych autorów greckich zaczynając od 140 r. przed Chr. (James George Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, vol. 2, Cambridge University Press, New York 2012, s. 143–144).

²⁵ Takamitsu Muraoka, *Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 41–51.

²⁶ Szczegółowo zapożyczenia greckie występujące w badanej anaforze zostały opisane w artykule: Mirosław Rucki, Michael Abdalla, *Zapożyczenia greckie w syryjskiej anaforze św. Jakuba Brata Pańskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 2017, nr 1–2, s. 155–165.

(s. 151 i 162). Analogiczna dystrybucja syryjskiego i greckiego zawołania „zmiłuj się nad nami” występuje w anaforze Bār Šalībiego²⁷.

Dwa razy w anaforze prośba o zmiłowanie jest skierowana do Boga Ojca, przy czym w jednym przypadku określając Go jako trzymającego wszystko potęgą swojej mocy²⁸ – ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *Ālōhō Ābō āhīd kūl*. Takie określenie Boga Ojca występuje na początku Nicejsko-Konstantynopolitańskiego wyznania wiary, dlatego wśród Asyryjczyków jest nazywane potocznie *Ābō Āhīd*. Wyrażenie ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *Ālōhō āhīd kūl* pojawia się w *Peszicie* 9 razy w księdze Apokalipsa i jest tłumaczeniem słowa παντοκράτωρ *pantokrator* ‘mający władzę nad wszystkim’²⁹. Znaczenie ‘mocnego trzymania’ jest zauważalne w aramejskim Targumie tłumaczącym werset Prz 18,19 („Brat obrażony – trudniejszy do zdobycia niż miasto warowne, a kłótnie – jak zawory w twierdzy”) jako ‘miasto mocno trzymane w zamknięciu’. Podobny schemat zawiera *Peszitta*: ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *āh mđītō mēn hesnōh w āhđīh* ‘jak miasto obwarowane i trzymane’. Podkreśla to niewzruszoną moc Boga Ojca, na której trzyma się cały świat, choć *Peszitta* zawiera wyrażenie ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *āhīd kūl* w odniesieniu do Syna, który „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1,3). Tekst grecki w tym miejscu brzmi: φέρων τε τὰ πάντα τῇ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (*ferōn te ta panta tō rēmati tēs dunameōs autou*).

Trzy razy wołanie „zmiłuj się nad nami” jest wzbogacone o słowo ‘zlituj się’ (ܠܗܝܫܐ *hūs*) w anaforze św. Jakuba; u Bār Šalībiego tylko 2 razy. Analogicznie brzmiące sformułowanie ܠܗܝܫܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *hūs wērahēm* można spotkać w modlitewniku hebrajskim³⁰.

Jeden raz pojawia się w anaforze wyrażenie „wysłuchaj nas i zmiłuj się nad nami” (ܠܗܝܫܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *nīn w rāhēm ‘layn*), zbliżone do hebrajskiego ܠܗܝܫܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *hānnēnū wē ‘ānēnū*³¹, choć nie jest jego dokładnym odpowiednikiem. Można jednak przypuszczać, że jedno i drugie nawiązuje do Ps 27,7 „usłysz (...), zmiłuj się i wysłuchaj mnie”, gdzie hebrajskie słowa שָׁמַע *šēma*, a potem ܠܗܝܫܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *wēhānnēnū wē ‘ānēnū* są przetłumaczone w *Peszicie* jako ܫܡܐ *šmā* oraz ܠܗܝܫܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *rāhēm ‘lay wa-‘nīn(i)*. Jeśli takie jest źródło tego sformułowania, oznaczałoby to wspólną drogę przebytą przez modlitwę Asyryjczyków i Żydów w czasach pobiblijnych, ponieważ Biblia nie zawiera wezwania ܠܗܝܫܐ *‘ānēnū* „wysłuchaj nas” skierowanego do Boga (tylko jeden raz do Baala w 1Krl 18,26), ale 15 razy występuje w niej wezwanie ܠܗܝܫܐ *‘ānēnī* „wysłuchaj mnie”. Słowa z Ps 27 zostały przetworzone według tego samego schematu w modlitwie chrześcijańskiej i żydowskiej.

Również tylko jeden raz w anaforze występuje połączenie ܠܗܝܫܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *hūn w rāhēm ‘layn*. Charakterystyczne dla modlitwy żydowskiej jest to, że choć wyrażenie ‘litościwy i miłosierny’ ܠܗܝܫܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *rahūm wēhānnūn* występuje bardzo często, to ‘zlituj się i zmiłuj’ ܠܗܝܫܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *hōn wērahēm* należy raczej do rzadkich. Można je spotkać w dorocz-

²⁷ Tutaj 6 pierwszych wystąpień w brzmieniu syryjskim znajduje się na s. 289–291, *Kyrie eleison* na s. 291–299 i ponownie tylko wyrażenie syryjskie na s. 302–311. W pierwszym i ostatnim wystąpieniu *Kyrie eleison* jest powtarzane trzykrotnie.

²⁸ W polskim tłumaczeniu „Wyznania wiary” określenie ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *āhīd kūl* oddaje wyraz ‘Wszchemogący’.

²⁹ Wszędzie, gdzie grecki tekst ma wyraz παντοκράτωρ Ap 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 16,14; 19,6; 19,15; 21,22. Tylko w 2Kor 6,18 słowa Κύριος Παντοκράτωρ *Kyrios Pantokrator* przełożono opisowo jako ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܕܐܠܗܐ *Moryō d-āhīd kūl* ‘Pan, który wszystko trzyma’.

³⁰ „Zlituj się, okaż miłosierdzie i wybaw stado, które pasiesz” (P. Polonski, op. cit., s. 235).

³¹ Takie połączenie dość często pojawia się w modlitwach o miłosierdzie nazywanych *Tachanun*, zob. np. P. Polonski, op. cit., s. 232, 235 i 236.

nej modlitwie na święta Jom Kippur w tradycji sefardyjskiej, w pieśni 'Ēl nōrā' 'ālilā (אֵל נֹרָא עֲלִילָה). W modlitewniku aszkenazyjskim³² natomiast wśród błogosławieństw po jedzeniu pojawia się podobne sformułowanie: „ułaskaw i zmiłuj, i zlituj się nad nami” חוּס וְחַנּוּן וְרַחֵם אֵלֵינוּ *hūs wēḥānnēnū wērahēm 'ālēnū* jako dodatek na święto Nowego roku (Rōš haššānā ראש השנה).

ODWOŁANIE SIĘ DO MIŁOSIERDZIA I ŁASKI BOGA

Liczbę wystąpień wyrazów odwołujących się do miłosierdzia Bożego, występujących w różnych kontekstach w anaforach św. Jakuba i Bār Šalībiego, podano w tabeli 3. W obu przypadkach słowo ܪܗܡܐ *rahmē* pojawia się ok. sześciokrotnie częściej niż wyraz ܡܫܚܢܐ *hñōnō*.

Godne odnotowania są też połączenia, w jakich pojawiają się odwołania do miłosierdzia Bożego, zestawione w tabeli 4.

Tabela 3. Liczba odwołań do miłosierdzia Bożego w anaforach św. Jakuba i Bār Šalībiego

Syryjski	Polski (tłumaczenie własne)	Jakub	Bār Šalībī
ܪܗܡܐ <i>rahmē</i>	miłosierdzie	17	12
ܡܫܚܢܐ <i>hñōnō</i>	zlitowanie/zmiłowanie	3	2

Tabela 4. Połączenia, w jakich pojawiają się odwołania do miłosierdzia Bożego w anaforach św. Jakuba i Bār Šalībiego

Syryjski	Polski (tłumaczenie własne)	Jakub	Bār Šalībī
ܪܗܡܐ ܡܫܚܢܐ <i>rahmē wa-šlōmō</i>	miłosierdzie i pokój	1	2
ܡܫܚܢܐ ܡܫܚܢܐ <i>hñōnō w rahmē</i>	zlitowanie i miłosierdzie	1	1
ܡܫܚܢܐ ܪܗܡܐ <i>ṭaybūtō w rahmē</i>	łaska i miłosierdzie	3	2
ܡܫܚܢܐ ܫܠܡܐ <i>sāgiyyūt rahmayk</i>	Twoje wielkie (obfite) miłosierdzie	3	1

Wśród licznych odwołań mówiących o miłosierdziu, litości i łasce, uwagę zwraca na siebie zdanie: „polegamy na Twoim miłosierdziu, a nie na naszej sprawiedliwości”³³. Modlitewnik hebrajski zawiera bardzo podobne sformułowanie: „Nie ze względu na naszą sprawiedliwość (...) ale ze względu na swoje wielkie miłosierdzie, Panie, wysłuchaj nas”³⁴. W innym miejscu jest wołanie: „Nie liczymy przed Tobą na swoją sprawiedliwość, tylko na Twoje miłosierdzie”³⁵. Wspólny schemat myślowy jest zauważalny.

Na początku anafory (s. 144) pojawia się wezwanie, by wierni pochyłili głowy przed miłosiernym Bogiem, po czym kapłan mówi:

Jedyny miłosierny Panie (...), ześlij błogosławieństwo na tych, co pochyłają głowę przed Tobą, i pobłogosław im przez miłosierdzie Twojego jednorodzonego Syna.

³² P. Polonski, op. cit., s. 317.

³³ *Laḥmō d-hāyē*, s. 144.

³⁴ *Sidūr šabēḥī gē'ūlīm*, „Gē'ūlīm”, Yērūšēlem 1995, s. 67.

³⁵ P. Polonski, op. cit., s. 233.

Miłosierdzie jest tutaj środkiem, przez który zstępuje błogosławieństwo. Określenie ‘jednorodzony Syn’ (ܒܪ ܐܝܗܐ *brō yihīdōyō*) występuje w anaforze 15 razy w różnych kontekstach, tutaj ma miejsce odwołanie się do Jego miłosierdzia niosącego błogosławieństwo.

Interesujące wezwanie, a właściwie odpowiedź ludu, pojawia się w anaforze Bār Šalībiego na s. 285 (brak go w anaforze św. Jakuba). Diakon zaczynając słowami „Stańmy dobrze” zwraca uwagę ludu na Eucharystię (nazywa ją ‘anaforą’ *annāfuūrō* ܐܢܢܐܦܘܪܐ) jako żywą ofiarę (ܐܠܗܐ *dedhītō*), która ma być składana (ܢܩܪܝܬܐ *ngārēb*) przez kapłana. Odpowiadając lud mówi: „Miłosierdzie (*rahmē* ܪܗܡܐ), pokój i ofiara dziękczynienia”. Słownik³⁶ potwierdza, że wyraz *dedhītō* ܐܠܗܐ bywa używany również w znaczeniu ‘Eucharystia’, szczególnie w połączeniu z przymiotnikami. W przypadku ܐܠܗܐ *dedhītō d-tawdītō* prawdopodobnie nawiązuje się do greckiego wyrazu *ευχαριστία euharistia* ‘dziękczynienie’. Syryjskie wyrażenie ܐܠܗܐ *dedhāt d-tawdītēh* pojawia się też w *Peszicie* Starego Testamentu jako odpowiednik hebrajskiego *זֶבַח הַתּוֹדָה zebah hattôdâ* (np. Kpł 7,12), lecz w Nowym Testamencie w takim połączeniu nie występuje. Miłosierdzie jest wyraźnie połączone z pokojem i ofiarą eucharystyczną.

Wyrażenie ‘miłosierdzie i pokój’ występuje też w anaforze św. Jakuba, ale w innym kontekście. Jeden raz w obu anaforach pojawia się wyrażenie ‘zlitowanie i miłosierdzie’. Dwukrotnie w anaforze pojawia się wyrażenie *taybūtō w rahmē* ܬܝܒܘܬܐ ܪܗܡܐ ‘łaska i miłosierdzie’ (s. 158 i 169), w drugim przypadku w odniesieniu do Świętej Trójcy. Przyjmując, że ܬܝܒܘܬܐ *taybūtō* jest odpowiednikiem hebrajskiego *חֶסֶד hesed*, wyrażenie to najprawdopodobniej odpowiada hebrajskiemu *חֶסֶד וְרַחֲמִים hesed wērāḥmīm*, często występującemu w modlitwach żydowskich.

W anaforze św. Jakuba na s. 149 pojawia się interesujące zdanie, którego nie ma u Bār Šalībiego:

Nie odpłacaj nam według naszych grzechów, tylko według swojego wielkiego (ܡܠܬܐ *sāgiyyē*) miłosierdzia.

Ponieważ wyraz ܡܠܬܐ (*sāgiyyē*) oznacza raczej ‘mnogość, obfitość’ niż większy rozmiar³⁷, należy raczej rozumieć sens wyrażenia ܪܗܡܐ *rahmayk sāgiyyē* jako ‘obfite miłosierdzie’³⁸. Dla porównania, modlitwa żydowska zawiera zwroty: „Postąp z nami według swojego wielkiego miłosierdzia” oraz „Zmiłuj się nad nami według swojego wielkiego (כֶּרֶם *krōb*) miłosierdzia”³⁹. W tłumaczeniu rosyjskim *כֶּרֶם krōb* jest oddane jako ‘obfite’. Najwyraźniej modlitwy te nawiązują do słów proroka Daniela:

Albowiem zanosimy swe modlitwy do Ciebie, opierając się nie na naszej sprawiedliwości, ale ufni w Twoje wielkie miłosierdzie (ܪܗܡܐ ܕܗܪܒܐ *rahāmēkā hārabbīm*) (Dn 9,18).

³⁶ J. Payne-Smith, op. cit., s. 82.

³⁷ W języku hebrajskim pojęcie ‘wielki’ w znaczeniu ‘duży’ jest używane raczej w połączeniu z innym słowem oznaczającym miłosierdzie, np. w Lb 14,19 jest zwrot *גֹּדֶל חַסְדֶּךָ gōdel ḥasdekā* dosł. ‘duża łaska’, przetłoczony na polski w Biblii Tysiąclecia jako ‘wielkie miłosierdzie’.

³⁸ J. Payne-Smith, op. cit., s. 360. Ciekawy przykład użycia tego wyrazu jest w Rdz 30,43: „miał bowiem liczne trzody” (סֹנ רַבּוֹת *šōn rabōt*) przetłumaczonego w Targumach Onkelosa i Pseudo-Jonatana jako *סַגִּי'אן sagi'ān*, a w *Peszicie* jako ܡܠܬܐ *sāgiyō*. Wiadomo, że *סֹנ šōn* to drobna trzoda, więc jednoznacznie chodzi o jej licznosc, a nie rozmiary.

³⁹ P. Polonski, op. cit., odpowiednio s. 237 oraz 172.

‘Wielkie miłosierdzie’ występuje w anaforze św. Jakuba trzykrotnie, zaś u Bār Šalībiego tylko raz. Wyrażenie o podobnym znaczeniu można spotkać w syryjskim tłumaczeniu Nowego Testamentu: ܠܚܡܝܬܐ ܫܕܝܝܐ *baḥnōnēh sāgiyyō* (1P 1,3), ale ܠܚܡܝܬܐ ܫܕܝܝܐ *rahmayk sāgiyyē* w *Peszicie* Nowego Testamentu nie występuje. W Starym Testamencie natomiast hebrajski zwrot בְּרַחֲמֶיךָ הַרְבִּים *bēraḥāmēkā hārabīm* ‘w Twoim wielkim miłosierdziu’ znajduje się np. w Ne 9,19 oraz 27. W tym drugim przypadku Biblia Warszawska używa zwrotu ‘obfite miłosierdzie’.

Wobec braku Targumów powyższych ksiąg można odwołać się np. do 1Krn 21,13, gdzie zapisane są słowa króla Dawida:

Niech wpadnę raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę.

W tekście hebrajskim jest wyrażenie רַבִּים רַחֲמָיו *rabīm raḥāmāyw* ‘wielkie [jest] Jego miłosierdzie’, które przełożono w aramejskim Targumie jako סְגִינָא רַחֲמֵי *sagī’in raḥāmāhī*, podobnie też w *Peszicie* jako ܕܫܕܝܝܐ ܠܚܡܝܬܐ *d-sāgiyyōn rahmāw*. Biorąc pod uwagę, że werset 1Krn 21,13 znalazł się w codziennej modlitwie żydowskiej⁴⁰ w dziale *Tachanun*, powiązany z wyznawaniem grzechów i prośbami o zmiłowanie, można wnioskować, że obecność omawianych zwrotów w anaforze św. Jakuba sięga jej początków i wywodzi się bezpośrednio z tradycji apostolskiej, ściśle powiązanej z judaizmem.

Na s. 163 jest mowa o pokładaniu nadziei w miłosierdziu Bożym. W tekście anafory św. Jakuba brata Pańskiego brzmi też błogosławieństwo:

Niech miłosierdzie wielkiego Boga, odkupiciela naszego Jezusa Chrystusa [zstąpi] na was wszystkich, moi bracia, na zawsze (s. 165).

Na następnej stronie pojawia się zachęta, by szukać miłosierdzia Bożego (s. 166). Poza tym kapłan przyzywa, by miłosierdzie było nad osobami uczestniczącymi w Eucharystii (s. 173) a także nad tymi, którzy odeszli (s. 174). Na końcu kapłan powierza wszystkim miłosierdziu Boga (s. 178).

Interesujące połączenie występuje w wezwaniu: „Twoi słudzy czekają na bogactwo Twej łaski” (ܠܚܡܝܬܐ ܫܕܝܝܐ *rahmayk ‘ātīrē*) (s. 169, brak odpowiednika w anaforze Bār Šalībiego). Zdaje się, że takie sformułowanie nawiązuje do biblijnego zwrotu ‘bogactwo łaski Jego’, dwukrotnie użytego w Liście do Efezjan (1,7 i 2,7). Jednakże w *Peszicie* nie występuje w tym zwrocie słowo ܠܚܡܝܬܐ, tylko ܡܠܚܘܬܐ ܠܫܕܝܝܐ *‘utrō d-taybūtēh*.

Z drugiej strony, w tymże Liście do Efezjan Bóg jest określany jako ‘bogaty w miłosierdzie’, syr. ܕܠܚܡܝܬܐ ܫܕܝܝܐ *d-‘ātīr b-rahmāw* (2,4). W Biblii Hebrajskiej nie używano wyrazu עָשִׂיר *‘āšīr* ‘bogaty’ w odniesieniu do miłosierdzia Bożego, a wszystkie 23 wystąpienia tego słowa dotyczą bogatych ludzi, podobnie jak w przypadku słowa עֹשֶׁר *‘ōšer* ‘bogactwo’. Mamy więc do czynienia z twórczym przetworzeniem przez chrześcijan syryjskojęzycznych pojęć biblijnych, a nie prostym kalkowaniem zwrotów i wyrażen.

⁴⁰ Ibidem, s. 240.

ODWOŁANIE SIĘ DO MIŁOSIERDZIA W KONTEKŚCIE PRZEBACZENIA

Anafora św. Jakuba niejednokrotnie porusza kwestie odpuszczenia, choć porządek modlitw żydowskich na Paschę (*Hagada*) nie zawiera bezpośrednich odniesień do przebaczenia grzechów. Wydaje się, że taki stan rzeczy wynika z faktu wprowadzenia przez Jezusa Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy tego jednego elementu nieobecnego w żydowskim *Sederze* Paschalnym: odniesienia do złożonej przez siebie ofiary za grzechy.

Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie (אודי w-awdī), dał im, mówiąc: Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew (דֵּם dēm(i)) Przymierza (דִּיּוּתֵּי d-diyātīqī), która za wielu (סָגִיּוּיָה sāgiyyē) będzie wylana na odpuszczenie (לְשׁוּבָה l-šubqōnō) grzechów (דַּחֲוֵה da-ḥṭōhē) (Mt 26,27–28).

Łaska przebaczenia grzechów jest powiązana z ofiarą eucharystyczną, tożsamą z ofiarą Jezusa Chrystusa na krzyżu. Odzwierciedla to interesujące wezwanie występujące w obu analizowanych anaforach (s. 173 i 309), które można przetłumaczyć jako ‘z ołtarza łaski niech spłynie ulaskawienie’. Dokładniej mówiąc ołtarz nazwany jest w anaforze מְחַסֵּד mḥasyōnō ‘niosący ulaskawienie’. Można wysunąć hipotezę, że wynika to z powiązania ołtarza i miejsca najświętszego w Świątyni z wyrazem מְחַסֵּד mḥasyōnō wykorzystanym w *Peszicie* na oznaczenie ‘przebłagalni’, nazwanej po hebrajsku כַּפֹּרֶת kaporeth (Wj 25,17). W literaturze rabinicznej można spotkać określenie מזבח כפרה mizbēaḥ kapērâ (*Berachot* 5b), które w pewnym sensie mogłoby korespondować z syryjskim ‘ołtarzem łaski’, jednak ze względu na jego rzadkie występowanie trudno mówić o wspólnych źródłach. Tym bardziej, że nie jest ono obecne w tradycji modlitewnej judaizmu. Oprócz dwóch wystąpień w *Gemarze* Talmudu Babilońskiego, można znaleźć wyrażenie מזבח כפרה mizbēaḥ kapērâ w pracach Majmonidesa⁴¹. Biorąc pod uwagę późny czas powstania *Gemary* (lata 200–500) oraz prac Majmonidesa (1135–1204), możliwe jest sformułowanie hipotezy o wpływie syryjskim na pojawienie się tego wyrażenia w pracach rabinicznych.

W języku syryjskim rozróżnia się grzechy i przewinienia, co ma wyraz np. w *Modlitwie Pańskiej*⁴², gdzie greckie słowo ὀφείλημα ofeilēma ‘dług’ zostało oddane jako هَابَايْن هَاتُوهَاйн hawbayn wa ḥṭōhayn (‘długi i winy’)⁴³, choć w tłumaczeniu *Modlitwy Pańskiej w Peszicie* (Mt 6,12) pojawia się tylko هَابَايْن hawbayn. Takie rozróżnienie spotykamy już w żydowskich dialektach języka aramejskiego: Jastrow odnotowuje חֶטְ הֶט’ ‘grzech’ oraz חֹבָא ḥōbā’ ‘dług, grzech, wina’⁴⁴. Prawdopodobnie wywodzi się ono z biblijnego sformułowania „przebaczysz winy nasze i grzechy nasze” וְלִחְטֵאתֵנוּ וְלַחֲטָאתֵנוּ wsālaḥtā la’āwōnēnū ūlḥatāṭenū (Wj 34,9) recytowanego w judaizmie za każdym razem po odczytaniu 13 atrybutów Bożego miłosierdzia⁴⁵. Targum Onkelosa ma w tym miej-

⁴¹ Henry Abramson, *Maimonides on Teshuvah: The Ways of Repentance*, Touro Scholar, New York 2017, s. 27. Książka dostępna na stronie https://touro scholar.touro.edu/lcas_books/1 [30.01.2018] oraz Dan Ben-Amos, *Folktales of the Jews, Volume 1: Tales from the Sephardic Dispersion*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2006, s. 66.

⁴² *Laḥmō d-hāyē*, s. 167.

⁴³ J. Payne-Smith, op. cit., s. 129 i 138.

⁴⁴ Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1, Luzac&Co., London 1903, s. 447 i 429.

⁴⁵ P. Polonski, op. cit., s. 224.

Jako ciekawostkę można odnotować modlitwę o ‘odpuszczenie i przebaczenie grzechów i występków’ w rosyjskiej liturgii prawosławnej (anafora św. Bazylego)⁵⁰.

W kontekście odpuszczenia grzechów warto odnotować również interesujące sformułowanie w anaforze św. Jakuba: ‘grzechy popełnione świadomie i nieświadomie, dobrowolnie lub nie z własnej woli’ (s. 163). Należy pamiętać, że w judaizmie świadome złamanie Bożego Prawa, szczególnie w przypadku odstępstwa, nie przewidywało możliwości odpuszczenia, na przykład:

Ktokolwiek z synów izraelskich i z obcych przybyszów mieszkających w Izraelu odda kogoś ze swego potomstwa Molochowi, poniesie śmierć; miejscowa ludność ukamieniuje go (Kpł 20,2).

To samo dotyczy bluźnierstwa i przeklinania Imienia Bożego (Kpł 24,16). Najbardziej dobitnym tego przykładem jest świadome i dobrowolne złamanie nakazu odpoczynku w szabat, które zakończyło się ukamienowaniem:

Gdy Izraelici przebywali na pustyni, spotkali człowieka zbierającego drwa w dzień szabat. Wtedy przyprowadzili go ci, którzy go spotkali przy zbieraniu drewna, do Mojżesza, Aarona i całego zgromadzenia. Zatrzymali go pod strażą, bo jeszcze nie zapadło postanowienie, co z nim należy uczynić. Pan zaś rzekł do Mojżesza: Człowiek ten musi umrzeć – cała społeczność ma go poza obozem ukamienować. Wyprowadziło go więc całe zgromadzenie poza obóz i ukamienowało według rozkazu, jaki wydał Pan Mojżeszowi (Lb 15,32–36).

Już w II w. przed Chrystusem autor tekstu nazywanego *Niektóre z nakazów Tory* (zachowanego w grotach Qumran tylko we fragmentach, papirusy 4Q394–399 o wspólnej nomenklaturze 4QMTT) wspomina o tym rozróżnieniu jako o czymś ogólnie znanym i oczywistym:

Wiecie, że temu, kto nieumyślnie nie wypełni przykazania, odpuszcza mu się przez przyniesienie ofiary za grzech. Zaś odnośnie do działającego świadomie napisano, że znieważa i bluźni (4Q397 1–2,3,8–10)⁵¹.

Rabini talmudyczni rozważając karę śmierci przeważnie wyrażają opinię, że kara ta zostanie wykonana przez samego Boga. Na przykład traktat *Yēbamôt* 49a zawiera zwrot ‘wycięcie ręką niebieską’ (תֵּרַחַב בְּיַד שָׁמַיִם *kārat bēyadē šāmayīm*), podobne sformułowania są też w traktacie *Qidūšin* 74b. Oprócz tego rabini mówią o karze śmierci wymierzonej przez sąd – Bet Din: וְמִיתוּת בֵּית דִּין *ūmitôt bêt dîn* (*Šēbu’ôt* 2b).

To samo przekonanie o niemożności uzyskania przebaczenia w razie świadomego odrzucenia Boga podzielał autor Listu do Hebrajczyków pisząc:

Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy (10,26).

⁵⁰ *Pravoslavnoe Bogosluženie*, t. 3, Svâto-Filaretovskij Institut, Moskva 2010, s. 45.

⁵¹ Cyt. za: Piotr Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Enigma Press, Kraków 1996, s. 278.

Wyrażenie ‘dobrowolnie zgrzeszymy’ jest oddane w *Peszicie* jako *ܕܝ ܚܡܐ ܫܗܝܬܐ* *b-šebyōnān neḥtē*, tak samo jak w anaforze św. Jakuba na (s. 163). Dwa wersety dalej jest rozwinięcie tego zagadnienia, które dość jednoznacznie wskazuje na grzech apostazji, a nie na świadome złamanie jakiegoś przykazania:

Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie [zeznania] dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezczęścił krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski (Hbr 10,28–29).

Zauważalne jest również to, że autor raczej oczekuje wykonania kary przez samego Boga, a nie ręką ludzką.

Katechizm Kościoła Katolickiego naucza, że grzech śmiertelny oznacza dobrowolne odwrócenie się od Boga (1037), dotyczy materii poważnej i został popełniony z pełną świadomością i całkowitą zgodą (1856)⁵². O grzechach w Kościele rzymskokatolickim nie mówi się w ten sposób, jak w przytoczonym fragmencie anafory.

Prośba o przebaczenie ‘grzechów popełnionych świadomie i nieświadomie, dobrowolnie lub nie z własnej woli’ trzykrotnie powtarza się w typowym modlitewniku syryjskim⁵³. Ponadto jest znana i praktykowana w obrzędach związanych ze spowiedzią w Kościele koptyjskim⁵⁴, a także w Kościołach prawosławnych⁵⁵.

WNIOSKI

Analiza porównawcza słownictwa nawiązującego do miłosierdzia Bożego w syryjskiej anaforze św. Jakuba w odniesieniu do kanonu modlitw żydowskich pozwala sformułować następujące wnioski:

- mimo że oddzielenie chrześcijańskiej tradycji modlitewnej od żydowskiej nastąpiło wiele wieków temu, wciąż zauważalne są wspólne elementy,
- w obu tradycjach modlitewnych można wyodrębnić cztery grupy słownictwa związanego z miłosierdziem Bożym: wyrażenia nazywające Boga miłosiernym, bezpośrednie prośby o zmiłowanie, odwołania się do miłosierdzia Bożego w modlitwie (prośbie), miłosierdzie wspomniane w kontekście przebaczenia (odpuszczenia) grzechów,
- zawołanie ‘Panie, zmiłuj się’ występuje w anaforze syryjskiej zarówno w wersji greckiej, jak i rodzimej,
- koncepcja przebaczenia grzechów jest bardziej zbliżona do koncepcji judaistycznej niż do pojęć przyjętych w Kościele rzymskokatolickim.

Struktura badanej anafory jako całość nie przypomina struktury kanonu modlitw żydowskich. Liczne elementy jednak są wspólne. Nieraz syryjskie odpowiedniki wyrazów hebrajskich mają wyraźne pochodzenie biblijne, ponieważ teksty Starego Testamentu były

⁵² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.

⁵³ Zob. np.: *Shhimo: Das Chorgebet der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Kloster St. Gabriel, Leinatal 2014, albo modlitwy w tłumaczeniu angielskim umieszczonym w Internecie: http://catholicatenews.in/~mosc/wp-content/uploads/2015/03/Hand_Book_Family_Prayers.pdf [3.08.2017].

⁵⁴ *Sacrament of Repentance and Confession*, http://www.copticchurch.net/topics/thecopticchurch/sacraments/3_repentance_confession.html [30.12.2017].

⁵⁵ Fr. Thomas Hopko, *A Preparation for Confession*, <http://www.stthomassiouxcity.org/resources/a-preparation-for-confession/> [30.12.2017].

inspiracją dla modlitw zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Zauważenie obecności zbliżonych słów i wyrażeń we współczesnych modlitwach chrześcijańskich i żydowskich może przyczynić się do lepszego zrozumienia wspólnej genezy chrześcijan i judaizmu rabinicznego.

BIBLIOGRAFIA

- Abdalla Michael, *Asyryjscy imigranci w Szwecji między tradycją a współczesnością*, w: Janusz Mucha, Wojciech Olszewski (red.), *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1997, s. 197–218.
- Alexander Patrick, Kutsjo John, Ernest James, Decker-Lucke Shirley, Petersen David (red.), *The SBL Handbook of Style for Biblical Studies and Related Disciplines*, 2nd edition, SBL Press, Atlanta 2014.
- Ben-Amos Dan, *Folktales of the Jews*, Volume 1: *Tales from the Sephardic Dispersion*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2006.
- Broadshaw Paul, *The Search of Origins of Christian Worship*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Carr Ephrem OSB, *Liturgical Families in the East*, w: Anscar Chupungco (red.), *Handbook for Liturgical Studies: Introduction to the Liturgy*, A Pueblo Book, Collegeville 1997, s. 11–24.
- Dąbek Tomasz Maria OSB, *Miłosierny, ale wymagający Chrystus w Ewangelii św. Jana*, w: Joanna Jaromin (red.), *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, TUM, Wrocław 2016, s. 229–246.
- Frazer James George, *Pausanias's Description of Greece*, vol. 2, Cambridge University Press, New York 2012.
- Hagada. *Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, wyd. M. Zalcmana, Wiedeń 1927.
- Henry Abramson, *Maimonides on Teshuvah: The Ways of Repentance*, Touro Scholar, New York 2017.
- Hidal Sten, *Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers*, w: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik (red.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody 2007, s. 568–580.
- Hopko Thomas, *A Preparation for Confession*, <http://www.stthomassiouxcity.org/resources/a-preparation-for-confession/> [30.12.2017].
- Hvalvik Reidar, *Named Jewish Believers Connected with the Pauline Mission*, w: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik (red.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody 2007, s. 154–178.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/dives.html [25.01.2018].
- Jastrow Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1, Luzac&Co., London 1903.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994.
- Laḥmō d-hāyē – *The Bread of Life: The Book of Divine Liturgy According to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Kitāb al-Qiddās al-'Ilāhī, Ṭūr Lebnōn – Ġabal Lubnān 2002.
- Muchowski Piotr, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Enigma Press, Kraków 1996.
- Muraoka Takamitsu, *Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005.
- Ostański Piotr, „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27,46). Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2016, nr 30, s. 215–225.
- Ostański Piotr, „Ty będziesz nazywał się Kefas” (J 1,42). Kefas i inne osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2016, nr 2, s. 7–22.
- Payne-Smith Jessie (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998.
- Payne-Smith Robert, *Thesaurus Syriacus*, Typhographie Clarendoniano, Oxonii 1879.
- Peshitta Tool*, <http://www.dukhrana.com/peshitta/> [25.01.2018]
- Polonski Pinchas (red.), *Sidūr ša'ārē tēfilā*, Maḥānāyim, Yērūšēlem 5767 (2008).
- Pravoslavnoe Bogosluženie*, t. 3, Svāto-Filaretovskij Institut, Moskva 2010.

- Rosik Mariusz, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9–13) w świetle idei ojcostwa Bożego w kazaniu na Górze*, „Verbum Vitae” 2011, nr 20, s. 1–23.
- Rucki Mirosław, Abdalla Michael, *Zapożyczenia greckie w syryjskiej anaforze św. Jakuba Brata Pańskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 2017, nr 1–2, s. 155–165.
- Rucki Mirosław, Mor Severius Moses, Abdalla Michael, Benyamin Ashraf, *Miłosierdzie Boże w tradycji judaizmu i Kościołów Wschodu*, w: Joanna Jaromin (red.), *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, TUM, Wrocław 2016, s. 371–404.
- Sacrament of Repentance and Confession*, http://www.copticchurch.net/topics/thecopticchurch/sacraments/3_repentance_confession.html [30.12.2017].
- Shhimo: Das Chorgebet der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Kloster Mor Gabriel, Leinatal 2014.
- Sidûr šabêhî gē'ûlîm*, „Gē'ûlîm”, Yērûšêlem 1995.
- Van der Horst Pieter Willem, Newman Judith Hood, *Early Jewish Prayers in Greek*, de Gruyter, Berlin–New York 2008.
- Woźniak Marta, *Tożsamość diaspory asyryjskiej w Stanach Zjednoczonych*, „Przegląd Orientalistyczny” 2009, nr 3–4, s. 205–219.
- Zawadzki Ryszard, *Biblijne inspiracje encykliki „Dives in misericordia”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2009, t. 17, nr 2, s. 93–99.
- http://catholicatenews.in/~mosc/wp-content/uploads/2015/03/Hand_Book__Family_Prayers.pdf [03.08.2017].

CHŃSKOJĘZYCZNE NAZWY POLSKI W WYBRANYCH ŹRÓDŁACH Z OKRESU CHIN CESARSKICH

ABSTRACT: The article provides an overview of exonyms used in reference to Poland in Chinese-language cartographic and textual sources from the period of Imperial China (i.e. until 1912) with the earliest source dating back to the 14th century. Extensive excerpts of the textual sources have been quoted and translated into Polish to provide the reader with information on the state of knowledge about Poland amongst Chinese officials, scholars and rulers from that period. The use of Chinese-language texts written both by Chinese and foreign authors allows for a basic analysis of foreign influences on Chinese exonymy. Fragments of maps have been included in the article to introduce the reader to the style and level of Chinese cartography from the period.

KEYWORDS: exonym, toponym, Poland, China, Chinese cartography

WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie ewolucji nazw Polski w języku chińskim w okresie Chin cesarskich, tj. do roku 1912. Język chiński, ze względu na stosunkowo ubogi arsenał fonetyczny oraz na specyfikę systemu pisma stosowanego do jego zapisu (pismo logograficzne), jest interesującym polem do badań nad fonetycznymi zapożyczeniami z języków obcych, a co za tym idzie – również do badań nad obcymi nazwami geograficznymi, które w większości powstają właśnie na bazie takich zapożyczeń.

Obce nazwy geograficzne, tj. nazwy używane w języku danego kraju w odniesieniu do miejsc położonych poza terytorium tego kraju i różniące się od nazw rodzimych, w niniejszym artykule nazywane będą egzonimami, zgodnie z nomenklaturą stosowaną przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej¹. Termin „egzonim” używany jest również przez polskich onomastów, m.in. Zierhoffer i Zierhofferową². Omawiane w niniejszym artykule chińskie egzonimy stosowane w odniesieniu do Polski według jednej z klasyfikacji terminów onomastycznych zaliczyć można do choronimów, tj. nazw krain i krajów³. Choronimy z kolei są jedną z grup nazw własnych zaliczanych do toponimów, tj. nazw własnych punktów lub obszarów geograficznych⁴, nazywanych również nazwami miejscowymi.

Badania przeprowadzone na potrzeby niniejszego artykułu przyniosły również, poza wiedzą onomastyczną, szereg interesujących informacji na temat stanu wiedzy na temat Polski i Polaków udokumentowanego w tekstach historycznych oraz źródłach kartogra-

¹ *Urzędowy wykaz polskich nazw geograficznych świata*, Główny Urząd Geodezji i Kartografii, Warszawa 2013.

² Karol Zierhoffer, Zofia Zierhofferowa, *Współczesne polskie nazwy z obszaru Europy i ich kontekst kulturowy*, w: Robert Mrózek (red.), *Nazwy własne w języku, kulturze i komunikacji społecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 141–156.

³ Maria Malec, *Słownik etymologiczny nazw geograficznych Polski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 284.

⁴ Maria Malec, op. cit., s. 289.

ficznych. Z tego powodu, oprócz samego przesłedenia ewolucji nazwy Polski w chińskojęzycznych źródłach, artykuł zawiera obszerne cytaty z chińskich źródeł pozwalające na zapoznanie się z informacjami i opiniami na temat Polski, do jakich mieli dostęp chińscy uczeni, politycy a nawet władcy.

Wśród omawianych chińskojęzycznych nazw Polski, jakie udało się zidentyfikować w ramach badań, znalazły się również nazwy błędnie przypisane Polsce, użyte na skutek niewiedzy lub pomyłek. Tam, gdzie było to możliwe, postarano się o wyjaśnienie tych nieporozumień sprzed kilkuset lat.

Używane w artykule znaki pisma chińskiego zapisano w systemie tradycyjnym, stosowanym w oryginalnych wersjach cytowanych źródeł historycznych. Do transkrypcji wyrazów chińskich na alfabet łaciński użyto ogólnie stosowanej, oficjalnej transkrypcji *hanyu pinyin*. Warto zaznaczyć, że brzmienie współczesnego języka chińskiego, którego dźwięki transkrybuje się przy pomocy *hanyu pinyin* z pewnością różni się, nieraz znacząco, od brzmienia sprzed kilkuset lat (należy tu również pamiętać o różnicach między poszczególnymi regionami Chin). W niniejszym artykule nie zgłębiano jednak zagadnienia fonetyki historycznej, jako że nie stanowiło ono centralnego punktu przeprowadzonych badań. Transkrypcję *hanyu pinyin* zastosowano w celu zachowania spójności i wygody czytelnika.

Tłumaczenia cytowanych w artykule fragmentów źródeł chińskich dokonał autor artykułu. W nawiasach kwadratowych wewnątrz polskojęzycznych wersji cytatów zapisano, przy użyciu pisma niekursywnego, transkrypcje przytaczanych w oryginalnym tekście nazw geograficznych, a niekiedy również znaki pisma chińskiego użyte do zapisu danej nazwy.

BÓLIÈNÍ

Najstarszym źródłem zawierającym nazwę Polski w języku chińskim, do którego udało się dotrzeć w ramach badań prowadzonych na potrzeby niniejszego artykułu jest datowana na 1370 r. kronika dynastii Yuan zatytułowana *Yuan shi* 元史 („Historia dynastii Yuan”). O Polsce wspomniano w „Ósmym rozdziale biograficznym”, we fragmencie poświęconym postaci mongolskiego generała Uriangchadaja:

歲癸巳，領兵從定宗征女真國，破萬奴於遼東。繼從諸王拔都征欽察、兀魯思、阿速、孛烈兒諸部。丙午，又從拔都討孛烈兒乃、捏迷思部，平之。

Suì guǐ sì, líng bīng cóng dìng zōng zhēng Nǚzhēn guó, pò wàn nú yú Liáodōng. Jì cóng zhū wáng Bádū zhēng Qīnchá, Wùlǔsī, Āsù, Bólièní zhū bù. Bǐng wǔ, yòu cóng Bádū tāo Bólièní nǎi, Niēmísī bù, píng zhī.

W roku 1233 [Uriangchadaj] dowodził wojskami Gujuka podczas najazdu na kraj Dżurdzenów, w wyniku którego pojmano i wywieziono do Liaodong dziesięć tysięcy jeńców. Następnie brał udział w wyprawie Batu-chana, podczas której najechano ziemie Kipczaków, Asudów i Polski [Bólièní 孛烈兒]. W 1246 r. uczestniczył w kolejnej wyprawie Batu-chana, podczas której najechano i spacyfikowano ziemie polskie [Bólièní 孛烈兒] i niemieckie [Niēmísī]⁵.

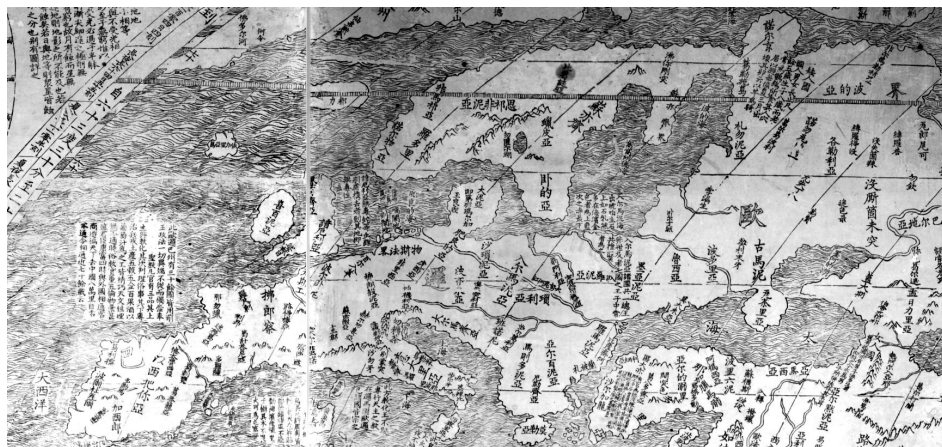
⁵ *Yuan shi* 元史, *Liechuan di ba* 列傳第八, 8. rozdział biograficzny, 1370.

Choć pierwszy najazd mongolski na Polskę datowany jest obecnie na rok 1241, a nie 1246, jak w przytoczonym fragmencie, chińscy badacze wydają się zgodni, że nazwa *Bólieni* 孛烈兒 odnosi się właśnie do Polski⁶. Rekonstrukcje średniochińskiej wymowy sylab zapisywanych znakami składającymi się na omawiany egzonom wskazują na to, że nazwa ta może pochodzić np. od rosyjskiego wyrazu *поляне* ‘Polanie’⁷.

Bōluóniyà

Kolejnym źródłem zawierającym chiński egzonom nazywający Polskę jest słynna mapa świata zatytułowana *Kunyu wan guo quan tu* 坤輿萬國全圖 („Mapa wszelkich krajów świata”), datowana zwykle na 1602 r. Autorstwo *Kunyu wan guo quan tu* tradycyjnie przypisuje się włoskiemu jezuickiemu misjonarzowi Matteo Ricciemu (znanemu w Chinach jako Li Madou 利瑪竇). Z dużą dozą prawdopodobieństwa można jednak domniemywać, że większość wiedzy geograficznej przedstawionej na mapie pochodzi z czasów wielkich wypraw morskich, które prowadzone były w latach 1405–1433 pod dowództwem admirała Zhenga He (鄭和)⁸.

Jednym z argumentów mających potwierdzać niewielki wkład Matteo Ricciego w tworzenie *Kunyu wan guo quan tu* jest stosunkowo nieznaczną liczbą zawartych na mapie informacji na temat Europy oraz niedokładne odwzorowanie jej kształtu (Ryc. 1).



Ryc. 1. Fragment mapy *Kunyu wan guo quan tu* przedstawiający Europę⁹

Kunyu wan guo quan tu zawiera zapis *Bōluóniyà* 波羅泥亞 wydający się być bezpośrednią transkrypcją łacińskiej nazwy *Polonia* (Ryc. 2). Wkład europejskich misjonarzy

⁶ Zhang Kaizhi 張豈之, *Yuan Ming Qing shi* 元明清史, Wu nan tushu chuban gufen youxian gongsi, Taipei 2002, s. 17; Lü Simian, *Zhongguo tong shi* 中國通史, Dangdai shijie chubanshe, Beijing 2009, s. 349.

⁷ Za pomoc przy analizie fragmentu z *Yuan shi* autor dziękuje członkom Sinologicznego Koła Naukowego Uniwersytetu Warszawskiego.

⁸ Jednym z propagatorów tej teorii jest prof. Siu-Leung Lee, autor monografii *Kunyu wan guo quan tu jiemi* 坤輿萬國全圖解密, Lianjing chuban gongsi, 2012, w której wysuwa on również m.in. tezę, iż chińscy podróżnicy mogli dotrzeć do wybrzeży Ameryki i zbadać ten kontynent kilkadziesiąt lat przed odkrywcami europejskimi.

⁹ Matteo Ricci, *Kunyu wan guo quan tu* 坤輿萬國全圖, 1602.

zdaje się w tym wypadku niezaprzeczalny. Warto zwrócić tu uwagę na daleko posuniętą niedokładność fragmentu mapy ukazanego na Ryc. 2. Przykładem tego braku dokładności jest chociażby umieszczenie nazwy Polski na wschód od nazw Węgier (*Wēng'āliya* 翁阿利亞, nr 9) i Transylwanii (*Tūlàngxī'ěrwāniya* 突浪西爾襪尼亞, nr 10).

Z łaciny zapożyczono również wiele innych europejskich nazw geograficznych – wybrane przykładowe nazwy wypisano pod Ryc. 2.



Ryc. 2. Fragment mapy *Kunyu wan guo quan tu*¹⁰

1. *Dànyà*, *Dìnàmǎ'ěrjiā* (大泥亞, 第那瑪爾加) – Dania
2. *Yùliángdī* (玉良氏) – Jutlandia
3. *Féiliángdīyà* (肥良的亞) – Flandria
4. *Bōyīmǐyà* (波亦米亞) – Bohemia
5. *Shāsūǒniyà* (沙瑣泥亞) – Saksonia
6. *Ōshītūliyà* (噢失突利亞) – Austria
7. *Rù'ěrmǎniyà* (入爾馬泥亞) – Germania
8. *Dànpǐ héjiāng* (大努毘河江) – rzeka Dunaj
9. *Wēng'āliya* (翁阿利亞) – Węgry
10. *Tūlàngxī'ěrwāniya* (突浪西爾襪尼亞) – Transylwania
11. *Bōluóniyà* (波羅泥亞) – Polska
12. *Lǔxīyà* (魯西亞) – Ruś

Najwcześniejszym znalezionym w ramach badań źródłem, w którym zawarto więcej informacji na temat Polski niż zaledwie samą nazwę państwa jest *Zhi fang wai ji* 職方外紀 („Zapiski o krajach obcych”) – dzieło skompilowane przez Włocha Giulio Aleniego (tworzącego w Chinach jako Ai Rulüe 艾儒略), wydane w 1623 r. Wart przytoczenia w całości fragment poświęcony Polsce brzmi następująco:

波羅泥亞

亞勒馬尼亞東北曰波羅泥亞。極豐厚，地多平衍，皆蜜林。國人採之不盡，多遺棄樹中者。又產鹽及獸皮。鹽透光如晶，味極厚。其人美秀而文，和愛樸實，禮賓篤備，絕無盜賊，人生平未知有盜。

¹⁰ Ibidem.

國王亦不傳子，聽大臣擇立賢君。其王世守國法，不得變動分毫，亦有立其子者，但須前王在位時預擬。非預擬不得立，即推立本國之臣或他國之君亦然。國中分為四區，區居三月一年而徧。其地甚冷冬月海凍行旅常于冰上，歷幾晝夜望星而行。有屬國波多理亞，地甚易發生種。一歲有三歲之獲。艸菜三日內便長五六尺。海濱出琥珀。是海底脂膏，從石隙流出，初如油，天熱浮海面，見風始凝，天寒出隙便凝。每為大風衝至海濱。

Bōluóniyà

Yàlènmǎniyà dōngběi yuē Bōluóniyà. Jí fēng hòu, dì duō píng yǎn, jiē mǐ lín. Guó rén cài zhī bù jìn, duō yí qì shù zhōng zhě. Yòu chǎn yán jí shòu pí. Yán tòu guāng rú jīng, wèi jí hòu. Qí rén měi xiù ér wén, hé ài pǔ shí, lǐ bīn dǔ bèi, jué wú dào zéi, rén shēng píng wèi zhī yǒu dào.

Guó wáng yì bù chuán zǐ, tīng dà chén zé lì xián jūn. Qí wáng shì shǒu guó fǎ, bù dé biàn dòng fēn háo, yì yǒu lì qí zǐ zhě, dàn xū qián wáng zài wèi shí yù nǐ. Fēi yù nǐ bù dé lì, jí tuī lì běn guó zhī chén huò tā guó zhī jūn yì rán.

Guó zhōng fēn wèi sì qū, qū jū sān yuè yī nián ér biàn. Qí dì shén lěng, dōng yuè hǎi dòng xíng lǚ cháng yú bīng shàng, lì jǐ zhòu yè wàng xīng ér xíng. Yǒu shù guó Bōduōlǐyà, dì shén yì fā shēng zhōng. Yī suì yǒu sān suì zhī huò. Cǎo cài sān rì nèi biàn zhǎng wǔ liù chǐ.

Hǎi bīn chū hǔpò. Shì hǎi dǐ zhī gāo, cóng shí xì liú chū, chū rú yóu, tiān rè fú hǎi miàn, jiàn fēng shǐ níng, tiān hán chū xì biàn níng. Měi wéi dà fēng chōng zhì hǎi bīn.

Polska [Bōluóniyà 波羅泥亞]

Na północny wschód od Alemanii [Yàlènmǎniyà] znajduje się Polska [Bōluóniyà 波羅泥亞]. Ziemie bardzo żyzne, dużo terenów równinnych, lasy obfite w miód. Mieszkańcy nie zbierają wszystkiego [miodu], wiele zostawiają w drzewach. Pozyskuje się [tu] również sól oraz skóry zwierzęce. Sól jest przejrzysta niczym kryształ, o bardzo mocnym smaku. Ludzie są tu szlachetni i wykształceni, upodobali sobie prostolinijność i szczerość. Gości przyjmują hojnie i otwarcie. W ogóle nie ma [tu] złodziei i rzezimieszków – [mieszkający tu] człowiek przez całe życie [może nawet] nie słyszeć o istnieniu złodziei.

Król nie przekazuje władzy synowi. Godnego męża wybiera i osadza na tronie szlachta. Królowie przestrzegają krajowego prawa i nie mogą w nim zmieniać nawet najdrobniejszej rzeczy. Chcąc osadzić na tronie swojego syna, król musi zawczasu zabiegać o to podczas swego panowania – w przeciwnym razie niekoniecznie uda się osadzić syna na tronie, a na nowego króla zostanie wybrany jeden z polskich szlachciców lub nawet mąż z innego kraju. Kraj dzieli się na cztery części. W ciągu jednego roku [można więc] w każdej z nich mieszkać po 3 miesiące. W kraju tym jest bardzo zimno – w miesiącach zimowych zamarza morze. Podróźni często wędrują po zamarzniętym morzu przez kilka dni i nocy, kierując się gwiazdami. Na podległym Polsce Podolu [Bōduōlǐyà] plony wrastają w bardzo szybkim tempie – jeden rok przynosi trzyletnie plony. Trawy i warzywa rosną o 5–6 chi¹¹ w ciągu 3 dni.

Nad morzem wydobywa się bursztyn. Jest to tłusta substancja wydobywająca się ze szczelin między kamieniami na dnie morza. Początkowo jest oleista, w gorące dni wypływa na

¹¹ Chi – jednostka miary odpowiadająca ok. 33 cm. O ile Aleni nie użył tu wyrazu *chi* w odniesieniu do jednostki miary innej niż ta znana autorowi artykułu, jest to zapewne liczba znacząco wyolbrzymiona.

*powierzchnię morza, gdzie zastyga pod wpływem wiatru. W zimne dni wydobywa się ze szczelin i zastyga od razu. Każdy silny wiatr wyrzuca bursztyn na brzeg morza*¹².

W przytoczonym fragmencie warto zwrócić uwagę na dwa różniące się (choć nieznacznie) zapisy nazwy Polski: w tytule rozdziału czy też akapitu użyto znanej z *Kunyu wan guo quan tu* nazwy *Bōluóniyà* 波羅泥亞, lecz już w pierwszym zdaniu tekstu pojawia się nazwa 波羅尼亞 *Bōluóniyà*, różniąca się od poprzedniej nazwy znakiem użytym do zapisu sylaby *ní* (znaki te pogrubiono w przytoczonych powyżej nazwach).

Datowane na 1847 r. dzieło José Martinho Marquesa (znanego pod chińskim nazwiskiem i imieniem Ma Jishi 瑪吉士) pt. *Xin shi dili beikao* 新釋地理備考 („Nowe objaśnienia geograficzne”) wyróżnia się spośród innych chińskojęzycznych publikacji z tego okresu interesującą strategią zastosowaną przy transkrypcji zagranicznych nazw własnych na pismo chińskie. W większości przypadków do każdego z fonetycznie dobranych znaków pisma chińskiego dodano z lewej strony element 口 (np. 波→𠵿, 羅→囉). Pozwoliło to na wyraźne wyróżnienie w tekście zsinizowanych obcojęzycznych nazw własnych. Zabieg ten nie zyskał jednak popularności i nie był powszechnie stosowany w późniejszych tekstach.

Marques następująco opisuje Polskę w podrozdziale poświęconym Rosji:

耶穌一千八百十四載有𠵿囉呢啞國家者，統歸本國。其國在北極出地五十度起至五十五度止經線自東十五度起至二十二度止，東至𠵿囉嘶，西北皆連𠵿囉啞國，南接啞囉囉啞國，長約一千二百七十里，寬約八百里，地面積方約六萬三千七百里，烟戶三兆九億二萬五千口，土地平坦，湖河間隔田土肥，饒穀果，豐登林木叢茂禽獸蕃衍土產銀、銅、鉄、錫、煤、白玉、紋石、硫磺、磁器等物，地气温和，一望平陽，無山障蔽，北風甚烈，人莫能堪，所奉之教乃囉嗎天主教，其餘別教人或奉之，概不禁止。技藝稍庸，匠肆鮮少。

Yēsū yī qiān bā bǎi shí sì zài yǒu Bōluōnīyà guó jiā zhě, tǒng guī běn guó. Qí guó zài běi jí chū dì wǔ shí dù qí zhì wǔ shí wǔ dù zhǐ jīng xiàn zì dōng shí wǔ dù qí zhì èr shí èr dù zhǐ, dōng zhì Èluōsī, xī běi jiē lián Bùlǔxīyà guó, nán jiē Jīālāgēwéiyà guó, cháng yuē yī qiān èr bǎi qī shí lǐ, kuān yuē bā bǎi lǐ, dì mian jī fāng yuē liù wàn sān qiān qī bǎi lǐ, yān hù sān zhào jiǔ yì èr wàn wǔ qiān kǒu, tǔ dì píng tǎn, hú hé jiàn gé tián tǔ féi, ráo gǔ guǒ, fēng dēng lín mù cóng mào qín shòu fān yǎn tǔ chǎn yín, tóng, tiě, xī, méi, bái yù, wén shí, liú huáng, cí qì dēng wù, dì qì wēn hé, yī wàng píng yáng, wú shān zhàng bì, běi fēng shén liè, rén mò néng kān, suǒ fēng zhī jiào nǎi Luómǎ tiān zhǔ gōng jiào, qí yú bié jiào rén huò fèng zhī, gài bù jīn zhǐ. Jì yì shǎo yōng, jiàng sì xiǎn shǎo.

W roku Pańskim 1814 ponownie zjednoczyło się państwo Polska [Bōluóniyà 𠵿囉呢啞]. Kraj ten zajmuje obszar między 50. a 55. równoleżnikiem szerokości geograficznej północnej i między 15. a 22. południkiem długości geograficznej wschodniej. Od wschodu sąsiaduje z Rosją [Èluósī], od zachodu i północy z Prusami [Bùlǔxīyà], od południa z państwem krakowskim [Jīālāgēwéiyà]¹³. Rozciąga się na długość około 1 270 mil i sze-

¹² Giulio Aleni, *Zhi fang wai ji* 職方外紀, t. 2, 1623.

¹³ W niniejszym artykule przyjęto zasadę, według której używane przez Marquesa do transkrypcji obcojęzycznych nazw własnych znaki z elementem 口 będą transkrybowane niejako z pominięciem

rokość około 800 mil. Powierzchnia wynosi około 63 700 mil kwadratowych¹⁴, a ludność – około 3 925 000 mieszkańców. Tereny równinne, w okolicach rzek i jezior żyzne gleby, obfitujące w zboża i owoce. Lasy gęste i bogate w ptactwo i zwierzynę, zaś tereny równinne – w srebro, miedź, żelazo, cynę, węgiel, biały jadeit, rodochrozyt, siarkę, porcelanę. Klimat umiarkowany, gdzie nie spojrzeć – tereny równinne, bez przeszkód w postaci gór. Na północy wieją porywiste wiatry, nie do zniesienia dla człowieka. Wyznaje się wiarę rzymskokatolicką, choć wyznawanie żadnej innej religii nie jest zakazane. Technika i sztuka na niezbyt wysokim poziomie. Rzemieślnicy są pracowici, lecz jest ich niewielu¹⁵.

Mimo pewnych nieścisłości, takich jak np. nieprecyzyjne współrzędne geograficzne czy też uwstecznione o rok ustanowienie państwa, można stwierdzić z pewnością, że Marques w powyższym fragmencie opisał Królestwo Polskie (Kongresowe) – terytorium zależne od Rosji istniejące w latach 1815–1918.

Jeszcze innym zapisem omawianego egzonimu *Bōluóniyà* posłużył się na swojej mapie *Diqiu zheng mian quan tu* 地球正面全圖 („Kompletna mapa przedniej strony kuli ziemskiej”) chiński astronom Li Mingche (李明徹; 1751–1832)¹⁶. Na bardzo niedokładnej mapie Europy umieszczono nazwę *Bōluóniyà* 波洛尼亞. Uwagę zwraca tu głównie fakt, iż do zapisu sylaby *luó* nie wykorzystano używanego we wcześniej przytoczonych źródłach znaku 羅. Zastąpiono go znakiem 洛 stosowanym obecnie do zapisu sylaby o tej samej wymowie. Interesujący wydaje się również zapis sylaby *yà* – użyto bowiem obocznej formy graficznej znaku 亞 w postaci 厓. Co ciekawe, tej obocznej formy graficznej nie użyto w umieszczonym tuż nad nazwą Polski egzonimie nazywającym Danię – *Dàníyà* 大尼亞.



Ryc. 3. Fragment mapy *Diqiu zheng mian quan tu*¹⁷ z zaznaczoną nazwą Polski

tego elementu – uznano, że element □ pełnił jedynie funkcję graficzną. Zastosowanie omawianego zabiegu przez Marquesa doprowadziło do powstania znaków nieistniejących we współczesnym języku chińskim, takich jak np. 哥 lub 維. Zgodnie z przyjętą zasadą, sylaby zapisane przytoczonymi znakami będą transkrybowane tak, jak gdyby były zapisane znakami 哥 i 維, tj. bez dodanego przez Marquesa elementu □.

¹⁴ Nie jest jasne, jaką konkretną jednostką długości posługiwał się w tym fragmencie Marques.

¹⁵ José Martinho Marques, *Xin shi dili bei kao* 新釋地理備考, t. 6, 1847.

¹⁶ Li Mingche 李明徹, *Diqiu zheng mian quan tu* 地球正面全圖.

¹⁷ Ibidem.

Bó'ěrsīqí

Kolejnym wartym uwagi chińskojęzycznym źródłem z czasów dynastii Qing, w którym wspomniano o Polsce jest *Yi yu lu* 異域錄 („Sprawozdanie z obcych krajów”) – sprawozdanie z wyprawy do Kałmucji złożone w 1715 r. cesarzowi Kangxi przez biorącego udział w ekspedycji mandżurskiego urzędnika Tulišena. Pierwotnie tekst ten został spisany w języku mandżurskim i zatytułowany *Lakcaha jecen-de takūraha babe ejehe bithe* („Relacja z podróży do krajów ościennych”), następnie zaś przetłumaczono go na język chiński i obie wersje językowe przedstawiono cesarzowi.

W drugim tomie sprawozdania Tulišen wymienia kraje leżące na zachód oraz na północ od Rosji. W poniższej tabeli nazwy przytoczone przez Tulišena zestawiono z pochodzącym z 1821 r. przekładem *Yi yu lu* na język angielski autorstwa George’a T. Stauntona (nazwy angielskie użyte przez Stauntona przetłumaczono na język polski):

18 19 20 21 22

Chiński tekst <i>Yi yu lu</i> ¹⁸	Przekład G.T. Stauntona ¹⁹
<i>Tūliyēsīkē</i> 圖里耶斯科	Turcja
<i>Shifēiyètè</i> 式費耶忒	Szwecja
<i>Bó'ěrtuōgǎliyá</i> 博爾托噶里牙	Portugalia
<i>Fùlǎnchūsī</i> 付蘭楚斯	Francja
<i>Yǎ'ěrmǎniyá</i> 雅爾馬尼牙	Niemcy (Alemania ²⁰)
<i>Yidǎliyá</i> 宜大里牙	Włochy (Italia ²¹)
<i>Yísībāniyá</i> 宜斯巴尼牙	Hiszpania
<i>Díyīn</i> 狄音	Dania
<i>Hé'ěrsītīyīn</i> 和爾斯提音	Holsztyn
<i>Bùlūsīqí</i> 布魯斯奇	Prusy
<i>Bó'ěrsīqí</i> 博爾斯奇	Polska
<i>Bíemùsīqí</i> 別穆斯奇	Piemont
<i>Sàisàlínmùsīqí</i> 賽薩林穆斯奇	Saksonia
<i>Ángjiǎ'ěrsīqí</i> 昂假爾斯奇	Węgry
<i>Hèlǎnsīqí</i> 賀蘭斯奇	Holandia
<i>Bóbōlínmùsīqí</i> 博玻林穆斯奇	Państwo Papieskie
<i>Sībānsīqí</i> 肆班斯奇	Hiszpania ²²

¹⁸ Tulišen, *Yi yu lu* 異域錄, t. 2, 1715.

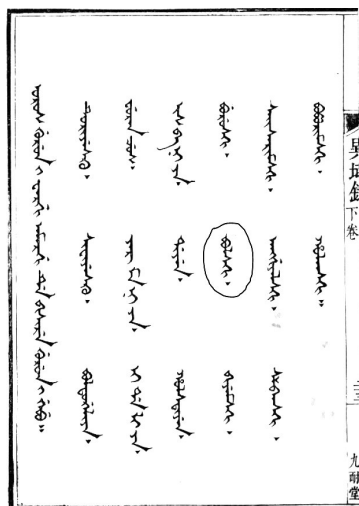
¹⁹ Tulišen, *Narrative of the Chinese Embassy to the Khan of the Tourgouth Tartars, in the Years 1712, 13, 14, & 15*, przeł. George T. Staunton, John Murray, Albemarle Street, London 1821, s. 140–141.

²⁰ Zdaniem autora artykułu w wersji chińskiej została oddana nazwa Alemania.

²¹ Zdaniem autora artykułu w wersji chińskiej została oddana nazwa Italia.

²² Staunton w przypisie do swojego przekładu *Yi yu lu* sugeruje, że Hiszpania mogła zostać umieszczona na powyższej liście dwukrotnie pod różnymi nazwami. Zaznacza jednak wyraźnie, że jest to jedynie przypuszczenie.

O ile w kilku przypadkach można mieć wątpliwości, czy Staunton właściwie zinterpretował chińskie egzonimy, o tyle w przypadku nazwy *Bó'ěrsīqí* 博爾斯奇 wydaje się, że miał rację przypisując ją Polsce. Chiński zapis *Bó'ěrsīqí* 博爾斯奇 jest transkrypcją zapisanej w pierwotnej, mandżurskiej wersji tekstu nazwy zaznaczonej na Ryc. 4 (nazwę tę można przetransliterować na alfabet łaciński jako *bolSKI*²³). Nazwa ta wydaje się z kolei pochodzić od rosyjskiego przymiotnika *польский* 'polski'.



Ryc. 4. Fragment *Lakcaha jecen-de takūraha babe ejehe bithe*²⁴ z zaznaczoną nazwą Polski

Próbę przypisania poszczególnym krajom nazw przytoczonych przez Tuliśena podjął również Wei Yuan 魏源 w swojej kompilacji *Hai guo tu zhi* 海國圖志 („Ilustrowana rozprawa o krajach nadmorskich”). Wei opatrzył nazwę *Bó'ěrsīqí* 博爾斯奇 przypisem „niejasne”, za nazwę Polski uznając *Bóbōlínmusīqí* 博波林穆斯奇²⁵. Z kolei He Qiutao 何秋濤 w swoich komentarzach do *Yi yu lu* sugeruje, że nazwa *Bó'ěrsīqí* 博爾斯奇 została użyta przez Tuliśena w odniesieniu do Belgii²⁶. Wydaje się jednak, że zarówno Wei, jak i He mylili się w swoich przypuszczeniach.

BŌLÁN

Według przypuszczenia wysuniętego przez Zou Zhenhuana, najwcześniejszym źródłem, w którym użyto obowiązującej we współczesnym języku chińskim nazwy Polski, tj. *Bōlán* 波蘭 może być *Wan guo dili quan tu ji* 萬國地理全圖集 („Zbiór map geograficznych wszystkich krajów świata”) – dzieło z 1838 r. autorstwa niemieckiego luterńskiego misjonarza Karla Gützlaffa (wydane pod chińskim nazwiskiem i imieniem Guo Shilie 郭實獵)²⁷. Za źródłosłów nazwy *Bōlán* 波蘭 należy zapewne uznać angielskie *Poland* lub niemieckie *Polen*.

²³ Transliteracja Möllendorffa.

²⁴ Tuliśen, *Lakcaha jecen-de takūraha babe ejehe bithe*, t. 2, 1715.

²⁵ Wei Yuan 魏源, *Hai guo tu zhi* 海國圖志, t. 56, 1852.

²⁶ He Qiutao 何秋濤, *Bei jiao hui bian* 北徼彙編, 1865.

²⁷ Zou Zhenhuan 鄒振環, *Wan Qing Bolan wang guo shi shuxie de yanbian xipu* 晚清波蘭亡國史書寫的演變系譜, w: „Nanjing zhengzhi xueyuan xuebao” 4/2016, Nanjing 2016, s. 81–91.

W krótkim fragmencie poświęconym Polsce Gützlaff pisze:

波蘭國，昔日自主治民，因五爵相爭，俄羅斯與奧地利亞、波魯斯兩國分奪其大半，道光十二年，效死亂叛，然交戰十餘合，不足抵禦，自後仍歸俄羅斯統轄。產五穀、蜜及木料，居民大半五爵之奴也。其都城曰挖稍城，居民十五萬丁，其中三萬猶太，國人。好攘奪。

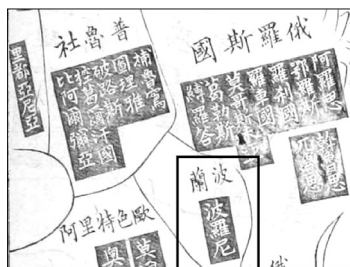
Bōlán guó, xī rì zì zhǔ zhì mín, yīn wǔ jué xiāng zhēng, Éluósī yǔ Àodìlìyà, Pōlūsī liǎng guó fēn duó qí dà bàn, Dàoguāng shí èr nián, xiào sǐ luàn pàn, rán jiāo zhàn shí yú hé, bù zú dǐ yù, zì hòu réng guī Éluósī tǒng xiá. Chǎn wǔ gǔ, mì jí mù liào, jū mín dà bàn wǔ jué zhī nú yě. Qí dū chéng yuē Wāshāo chéng, jū mín shí wǔ wàn dīng, qí zhòng sǎn wàn Yóutài guó rén. Hào rǎng duó.

Państwo Polska [Bōlán 波蘭] – dawniej niepodległy naród, [którego] terytorium w wyniku wewnętrznych konfliktów między szlachtą zostało w większości podzielone między Rosję, Austrię i Prusy. W 12. roku panowania cesarza Daoguang²⁸ wybuchło powstanie/rebelia, w wyniku którego doszło do kilkunastu bitew. Opór przeciw najeźdźcy był jednak niewystarczający i od tego czasu [Polska] wróciła we władanie Rosji. Produkuje się tu zboża, miód i drewno. Ludność w większości jest niewolnikami możnych. Stolica nosi nazwę Warszawa [Wāshāo], a jej ludność wynosi 150 000 osób, z czego 30 000 to Żydzi. [Polacy] upodobili sobie konflikty i walkę²⁹.

BŌLUÓNÍ

Kilku kolejnych dziewiętnastowiecznych zapisów nazwy Polski dostarcza przytaczane już dzieło *Hai guo tu zhi* skompilowane przez Wei Yuana. Ostateczna wersja tego składającego się ze 100 tomów utworu została wydana w 1852 r. i była pierwszym tak obszernym źródłem poświęconym geografii i historii świata zebrany przez kompilatora chińskiego.

Na uproszczonej mapie Europy w 3. tomie *Hai guo tu zhi* (Ryc. 5) umieszczono egzonim *Bōluóní* 波羅尼 nawiązujący do stosowanych wcześniej nazw pochodzenia łacińskiego. Zgodnie z legendą mapy, czarne tło, na którym zapisano tę nazwę wskazuje na to, iż jest to nazwa dawna, w przeciwieństwie do pozbawionej takiegoż tła nazwy *Bōlán* 波蘭.



Ryc. 5. Fragment jednej z map wchodzących w skład *Hai guo tu zhi*³⁰ z zaznaczoną nazwą Polski

²⁸ Tj. w 1832 r.; Karl Gützlaff, *Wan guo dili quan tu ji* 萬國地理全圖集, w: Wang Xiqi 王錫祺 (red.), *Xiao fang hu zhai yu di cong chao* 小方壺齋輿地叢鈔, t. 12, Shanghai zhu yi tang, Shanghai 1847.

²⁹ Karl Gützlaff, *Wan guo dili quan tu ji* 萬國地理全圖集, w: Wang Xiqi 王錫祺 (red.), *Xiao fang hu zhai yu di cong chao* 小方壺齋輿地叢鈔, t. 12, Shanghai zhu yi tang, Shanghai 1847.

³⁰ Wei Yuan 魏源, op. cit., t. 3.

dużej ilości ziemi przez szlachtę/możnych w latach panowania cesarza Hongwu³³, dwór królewski został obalony, a wszyscy kolejni królowie musieli być obierani przez szlachtę. W czasach panowania cesarzy Qianlonga i Jiaqinga³⁴, Rosja kilkakrotnie walczyła z wojskami słabnącego państwa, aby podzielić jego ziemie, ograniczyć jego prawa, nie [dopuścić do] osadzenia na tronie [nowego] króla i [zmusić Polskę do] posłuszeństwa wobec Rosji. Państwo to zajmuje [obecnie] obszar 2 267 mil kwadratowych i liczy 4,42 mln mieszkańców. [Kraj] obfity w zboża, rolnicy są niczym niewolnicy³⁵.

Krajem opisanym w końcowym fragmencie przytoczonego powyżej tekstu jest z pewnością Królestwo Polskie. Liczba 4,42 mln mieszkańców wskazuje na to, że wykorzystane w tekście dane pochodzą z ok. 1840 roku³⁶.

W innych fragmentach *Wai guo shi lüe* można zaobserwować użycie jeszcze innego zapisu nazwy Polski: *Pōlán* 陂蘭. Zapis ten zastosowany został w rozdziale poświęconym Prusom m.in. w następujących fragmentach, być może przez analogię do wykorzystującego ten sam pierwszy znak zapisu nazwy Prus – *Pōlūsī* 陂路斯:

陂路斯國，漢人謂之單鷹，亦以其船之旗名之。唐朝年間，在陂蘭、日耳曼交界，屢爭鬥，始立君自衛，所駐地曰班丁布，歷三百年陸續廣地，後衰。

Pōlūsī guó, Hàn rén wèi zhī dān yīng, yì yǐ qí chuán zhī qí míng zhī. Táng cháo nián jiān, zài Pōlán, Rì'ěrmàn jiāojiè, lǚ zhēng dòu, shǐ lì jūn zì wèi, suǒ zhù dì yuē Bāndīngbù, lì sān bǎi nián lù xù guǎng dì, hòu shuāi.

Państwo Prusy [Pōlūsī 陂路斯], przez Chińczyków zwane „pojedynczym orłem” w nawiązaniu do bandery używanej przez pruskie okręty. W okresie dynastii Tang³⁷ na pograniczu Polski [Pōlán 陂蘭] i Germanii [Rì'ěrmàn] dochodziło do licznych konfliktów. W celu zapewnienia bezpieczeństwa ustanowiono władcę z siedzibą w Brandenburgii [Bāndīngbù]. Przez kolejne 300 lat [kraj] stopniowo powiększał swoje terytorium, później zaś jego pozycja osłabła³⁸.

二曰陂新部，前屬陂蘭之地，廣袤方圓五百三十六裏，居民百二十五萬九千口，邑壹百四十五座。

Èr yuē Pōxīn bù, qián shǔ Pōlán zhī dì, guǎng mào fāng yuán wǔ bǎi sān shí liù lǐ, jū mǐn bǎi èr shí wǔ wàn jiǔ qiān kǒu, yì bǎi sì shí wǔ zuò.

Druga [z pruskich prowincji] to prowincja poznańska [Pōxīn bù 陂新部], niegdyś wchodząca w skład terytorium Polski [Pōlán 陂蘭]. Powierzchnię 536 mil kwadratowych zamieszkuje 1 259 000 osób. W skład prowincji wchodzi 145 miejscowości³⁹.

³³ Tj. w latach 1368–1398.

³⁴ Tj. w latach 1735–1820.

³⁵ Martin C. Morrison, *Wai guo shi lüe* 外國史略, w: Wang Xiqi 王錫祺 (red.), *Xiao fang hu zhai yu di cong chao* 小方壺輿地叢鈔, t. 12, Shanghai zhu yi tang, Shanghai 1847.

³⁶ *Encyklopedyja powszechna*, t. 24, S. Orgelbrand, Warszawa 1867, s. 55.

³⁷ Tj. w latach 618–907.

³⁸ Martin C. Morrison, op. cit.

³⁹ Ibidem.

MÁDĪ'Ā

Nieco bardziej zagadkową nazwę Polski przytoczono w 46. tomie *Hai guo tu zhi*. Nie jest ewidentne, czy fragment ten jest cytatem z wcześniejszego źródła, czy też jego autorem jest sam autor kompilacji – Wei Yuan. Krótki opis Polski zawarty w tym tomie rozpoczyna się następującymi słowami:

波蘭國，即古時之麻底阿，其人則斯可臘奧種類也。語音龐雜，風俗強悍，當意大里盛時征討各國，惟波蘭未失寸土。

Bōlán guó, jí gǔ shí zhī Mádī'ā, qí rén zé Sīkēlāhuàn zhǒng lèi yě. Yǔ yīn páng zá, fēng sú qiáng hàn, dāng Yìdǎlǐ shèng shí zhēng tāo gè guó, wéi Bōlán wèi shī cùn tǔ.

Państwo Polska [Bōlán 波蘭], w dawnych czasach nazywane Mádī'ā [麻底阿]. Tutejsza ludność zaliczana jest do grupy Słowian [Sīkēlāhuàn]. Brzmienie języka chaotyczne i skomplikowane. Naród tradycyjnie silny i wojowniczy. Gdy Włochy [Yìdǎlǐ]⁴⁰ w okresie swojego rozkwitu podbijały kolejne państwa, jedynie Polska nie utraciła nawet cala swojej ziemi⁴¹.

Choć pierwszą hipotezą nasuwającą się na myśl po przeczytaniu powyższego fragmentu może być utożsamienie, czy też pomylenie przez autora Polski z Węgry i nazwą *Magyar*, wydaje się to jednak przypuszczeniem błędnym. Prawdopodobne wyjaśnienie użycia tajemniczej nazwy *Mádī'ā* 麻底阿 odnaleźć można w dalszej części rozdziału poświęconego Polsce, konkretnie zaś w fragmencie dotyczącym unii polsko-litewskiej:

里都阿那者《職方外紀》作里都亞尼，正在洲中海東岸，以與波蘭合國故其海亦或名為麻底阿海云。

Lǐdū'ānà zhě Zhí fāng wài jì zuò Lǐdūyàní, zhèng zài zhōu zhōng hǎi dōng àn, yǐ yǔ Bōlán hé guó gù qí hǎi yì huò míng wéi Mádī'ā hǎi yún.

Litwa [Lǐdū'ānà] jest w Zhi fang wai ji nazywana Lǐdūyàní. Leży na wschodnim wybrzeżu morza śródkontynentalnego⁴². Z powodu unii z Polską morze to nazywa się również Morzem Mádī'ā [麻底阿]⁴³.

Wydaje się zatem, że *Mádī'ā* 麻底阿 może być w istotnym stopniu zniekształconą nazwą Morza Bałtyckiego i pochodzić od nazwy stosowanej w którymś z europejskich języków, prawdopodobnie zaczynającej się od członu *balti-*. Hipotezę tę umacnia jedna z alternatywnych nazw Morza Bałtyckiego przytoczonych przez Chena Shiqi 陳士芑 w *Hai guo yu di shi ming* 海國輿地釋名 („Wyjaśnienie nazw geograficznych w krajach nadmorskich”). Wśród osiemnastu (!) chińskojęzycznych nazw Bałtyku Chen wymienia nazwę *Má'ěrdǐ hǎi* 麻爾底海, wykazującej podobieństwo do omawianej nazwy użytej w *Hai guo tu zhi*⁴⁴.

⁴⁰ Chodzi zapewne o Imperium Rzymskie.

⁴¹ Wei Yuan 魏源, op. cit., t. 46.

⁴² Tj. Morze Bałtyckie.

⁴³ Wei Yuan 魏源, op. cit., t. 46.

⁴⁴ Chen Shiqi 陳士芑, *Hai guo yu di shi ming* 海國輿地釋名, 1902.

RĚLÙRĚYĚ

Ostatnia spośród zidentyfikowanych w ramach badań nazwa, jakiej użyto w odniesieniu do Polski pochodzi z dzieła *Ying huan zhi lüe* 瀛寰志略 („Krótka rozprawa o świecie”) z 1849 r., autorstwa Xu Jiyu 徐继畲. Ten zbiór wiedzy geograficznej stanowił jedno z istotnych źródeł, na których opierał się Wei Yuan kompilując *Hai guo tu zhi*. Polska nazywana jest w *Ying huan zhi lüe* omówionym już egzonym *Bōlán* 波蘭, jednakże sam początek wpisu poświęconego Polsce zawiera zaskakującą nazwę alternatywną:

波蘭部，一作破蘭，又作波羅尼亞，又作惹鹿惹也。

Bōlán bù, yī zuò Pòlán, yòu zuò Bōluóníyà, yòu zuò Rělùrěyě.

Część [Rosji zwana] Polska [Bōlán 波蘭], nazywana również Pòlán [破蘭], Bōluóníyà [波羅尼亞] lub Rělùrěyě [惹鹿惹也]⁴⁵.

Nadanie Polsce tajemniczej nazwy *Rělùrěyě* 惹鹿惹也 można jednak wytłumaczyć dość prosto: pomyłką. Nie sposób dociec z pewnością, kto i kiedy jako pierwszy dopuścił się owej pomyłki, lecz wydaje się jasne, z jakim innym regionem geograficznym Polskę pomyłono. Informacji na ten temat dostarcza fragment rozdziału *Hai guo wen jian lu* 海國聞見錄 („Informacje z krajów nadmorskich”) – dzieła nieco starszego, pochodzącego z 1793 r., autorstwa Chen Lunjionga 陳倫炯. Wymienione w poniższym fragmencie nazwy geograficzne oznaczono numerami na Ryc. 7 – mapie pochodzącej z późniejszego (1823) wydania *Hai guo wen jian lu*.



Ryc. 7. Mapa Europy z *Hai guo wen jian lu*⁴⁶

1. *Rělùrěyě* (惹鹿惹也),
2. *Sǐ hǎi* (死海) – Morze Czarne,
3. *Éluósī* (俄羅斯) – Rosja,
4. *Dōng Duō'ěrqi* (東多爾其) – Turcja Wschodnia,
5. *Xī Duō'ěrqi* (西多爾其) – Turcja Zachodnia.

⁴⁵ Xu Jiyu 徐继畲, *Ying huan zhi lüe* 瀛寰志略, 1849.

⁴⁶ Chen Lunjiong 陳倫炯, *Hai guo wen jian lu* 海國聞見錄, 1823.

惹鹿惹也一國家，亦不通海，東傍裏海，西傍死海，北聯俄羅斯，南接東西多爾其。

Rělrǔrěyě yī guó jiā, yì bù tōng hǎi, dōng bàng lǐ hǎi, xī bàng sǐ hǎi, běi lián Éluósī, nán jiē dōng xī Duōěrqi.

Państwo Rělrǔrěyě [惹鹿惹也] również nie ma dostępu do oceanu. Na wschodzie przylega do Morza Kaspijskiego, na zachodzie do Morza Czarnego⁴⁷. Od północy graniczy z Rosją [Éluósī], od południa ze Turcją [Duō'ěrqi] Wschodnią i Zachodnią⁴⁸.

Powyższy opis oraz mapa przedstawiona na Ryc. 6, w połączeniu z wiedzą na temat brzmienia egzominów stosowanych w wielu językach europejskich, wydają się wystarczającą podstawą do stwierdzenia, że w *Ying huan zhi lue* niesłusznie przypisano Polsce nazwę oznaczającą Gruzję.

PODSUMOWANIE

Wiele nazw miejscowych używanych w języku chińskim w odniesieniu do zagranicznych nazw miejscowych przeszło wiele przemian przed osiągnięciem współcześnie używanej formy. Chińskojęzyczne egzonimy powstawały zazwyczaj pod wpływem zagranicznych misjonarzy i dyplomatów, którzy dzielili się z chińskimi elitami wiedzą na temat Zachodu. Przytoczone w niniejszym artykule nazwy odnoszące się do Polski pochodzą z języka włoskiego, angielskiego czy też niemieckiego właśnie z powodu obecności użytkowników tych języków w Chinach.

Przeprowadzone na potrzeby niniejszego artykułu badania zaowocowały odnalezieniem w chińskojęzycznych źródłach następujących egzonimów stosowanych (niekiedy na skutek błędów) w odniesieniu do Polski:

1. Bólièní (孛烈兒),
2. Bōluóniyà (波羅泥亞),
3. Bōluóniyà (波羅尼亞),
4. Bōluóniyà (啞囉呢啞),
5. Bōluóniyà (波洛尼亜),
6. Bó'ěrsīqí (博爾斯奇),
7. Bōlán (波蘭),
8. Bōluóní (波羅尼),
9. Pòlán (破蘭),
10. Pōlán (陂蘭),
11. Mādī'ā (麻底阿),
12. Rělrǔrěyě (惹鹿惹也).

Wartym zauważenia jest z pewnością fakt, że tylko jedna z przytoczonych nazw (Bó'ěrsīqí) nawiązuje brzmieniowo do polskiego endonimu, choć jest to raczej wynik zbieżności wyrazu rosyjskiego z polskim, nie zaś bezpośrednie zapożyczenie fonetyczne z polszczyzny.

⁴⁷ W tekście chińskim użyto nazwy *Sǐ hǎi* 死海, czyli dosłownie 'martwe morze'. W *Hai guo wen jian lu* nazwa ta jest stosowana w odniesieniu do Morza Czarnego, zamiennie z nazwą *Hēi hǎi* 黑海 (dosłownie: 'czarne morze').

⁴⁸ Chen Lunjong 陳倫炯, *Hai guo wen jian lu* 海國聞見錄, t. 1, 1793.

W ramach badań prowadzonych na potrzeby niniejszego artykułu dostrzeżono szerokie pole do badań onomastycznych również w zakresie innych chińskojęzycznych egzoni-mów odnoszących się do Polski – nazw regionów, miejscowości, rzek itd. Zauważono, że przeprowadzenie badań w tym kierunku może z kolei otworzyć pole do rozważań i badań nad percepcją dźwięków języka polskiego przez rodzimych użytkowników języka chińskiego – sposoby transkrybowania polskich nazw na pismo chińskie z pewnością dostarczą w tym zakresie wiele interesującego materiału do analizy.

BIBLIOGRAFIA

- Aleni Giulio, *Zhi fang wai ji* 職方外紀 („Zapiski o krajach obcych”), t. 2, 1623.
- Chen Lunjong 陳倫炯, *Hai guo wen jian lu* 海國聞見錄 („Informacje z krajów nadmorskich”), t. 1, 1793.
- Chen Lunjong 陳倫炯, *Hai guo wen jian lu* 海國聞見錄 („Informacje z krajów nadmorskich”), 1823.
- Chen Shiqi 陳士芑, *Hai guo yu di shi ming* 海國輿地釋名 („Wyjaśnienie nazw geograficznych w krajach nadmorskich”), 1902.
- Encyklopedia powszechna*, t. 24, S. Orgelbrand, Warszawa 1867.
- Gützlaff Karl, *Wan guo dili quan tu ji* 萬國地理全圖集 („Zbiór map geograficznych wszystkich krajów”), w: Wang Xiqi 王錫祺 (red.), *Xiao fang hu zhai yu di cong chao* 小方壺齋輿地叢鈔, t. 12, Shanghai zhu yi tang, Shanghai 1847.
- He Qiutao 何秋濤, *Bei jiao hui bian* 北徵彙編 („Zbiór tekstów z północnej granicy”), 1865.
- Li Mingche 李明徹, *Diqiu zheng mian quan tu* 地球正面全圖 („Kompletna mapa przedniej strony kuli ziemskiej”).
- Lü Simian, *Zhongguo tong shi* 中國通史 („Ogólna historia Chin”), Dangdai shijie chubanshe, Beijing 2009.
- Malec Maria, *Słownik etymologiczny nazw geograficznych Polski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Marques José Martinho, *Xin shi dili bei kao* 新釋地理備考 („Nowe objaśnienia geograficzne”), t. 6, 1847.
- Morrison Martin C., *Wai guo shi lue* 外國史略 („Zarys historii krajów obcych”), w: Wang Xiqi 王錫祺 (red.), *Xiao fang hu zhai yu di cong chao* 小方壺齋輿地叢鈔, t. 12, Shanghai zhu yi tang, Shanghai 1847.
- Ricci, Matteo, *Kunyu wan guo quan tu* 坤輿萬國全圖 („Mapa wszelkich krajów świata”), 1602.
- Tulišen, *Lakcaha jecen-de takūraha babe ejehe bithe*, t. 2, 1715.
- Tulišen, *Narrative of the Chinese Embassy to the Khan of the Tourgouth Tartars, in the years 1712, 13, 14, & 15*, przeł. George T. Staunton, John Murray, Albemarle Street, London 1821.
- Tulišen, *Yi yu lu* 異域錄 („Sprawozdanie z obcych krajów”), t. 2, 1715.
- Urzędowy wykaz polskich nazw geograficznych świata*, Główny Urząd Geodezji i Kartografii, Warszawa 2013.
- Wei Yuan 魏源, *Hai guo tu zhi* 海國圖志 („Ilustrowana rozprawa o krajach nadmorskich”), 1852.
- Xu Jiyou 徐繼畲, *Ying huan zhi lue* 瀛寰志略 („Krótka rozprawa o świecie”), 1849.
- Yuan shi* 元史 („Historia dynastii Yuan”), *Liechuan di ba* 列傳第八 („8. rozdział biograficzny”), 1370.
- Zhang Kaizhi 張昺之, *Yuan Ming Qing shi* 元明清史 („Historia dynastii Yuan, Ming i Qing”), Wu nan tushu chubanshe gufen youxian gongsi, Taipei 2002.
- Zierhoffer Karol, Zierhofferowa Zofia, *Współczesne polskie nazwy z obszaru Europy i ich kontekst kulturowy*, w: Robert Mrózek (red.), *Nazwy własne w języku, kulturze i komunikacji społecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 141–156.
- Zou Zhenhuan 鄒振環, *Wan Qing Bolan wang guo shi shuxie de yanbian xipu* 晚清波蘭亡國史書寫的演變系譜 („Sposoby opisywania upadku Polski w późnym okresie Qing”), w: „Nanjing zhengzhi xueyuan xuebao” 4/2016, Nanjing 2016, s. 81–91.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE MAP

- Ryc. 1: Library of Congress, <https://www.loc.gov/resource/g3200.ex000006Za> [13.02.2019]
- Ryc. 2: Library of Congress, <https://www.loc.gov/resource/g3200.ex000006Za> [13.02.2019]
- Ryc. 3: National Library of Australia, <http://nla.gov.au/nla.obj-230560032/> [13.02.2019]
- Ryc. 4: Gallica, Bibliothèque nationale de France, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9002744h> [13.02.2019]
- Ryc. 5: National Digital Library of China, <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataObjectDisplay?metaData.id=811194&metaData.IId=815675&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004> [13.02.2019]
- Ryc. 6: National Digital Library of China, <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataObjectDisplay?metaData.id=811194&metaData.IId=815675&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004> [13.02.2019]
- Ryc. 7: National Digital Library of China, <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataObjectDisplay?metaData.id=811047&metaData.IId=815528&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004> [13.02.2019]

PAŃSTWO W STRZĘPACH – ROZWÓJ NIELEGALNEJ GOSPODARKI W POREWOLUCYJNEJ LIBII I JEJ WPŁYW NA KRYZYS POLITYCZNY I SYTUACJĘ BEZPIECZEŃSTWA

ABSTRACT: The aim of this paper is to show the developments in Libya after the 17 February Revolution. For this purpose the characteristics of the Libyan state are shown along with the specifics of its three main regions. The events which led to the current political crisis are shown with an indication of the main actors who influence the situation in the country. Particular focus is directed at the development of the illicit economy that took place in the post-revolutionary conditions in the country where solid security structures are missing and peace is mainly kept by local militias who have almost no connection to the central authorities. The main argument discussed is that relationships of this kind give the regions a stronger bond than the prolonged and ineffective process of political reconciliation. Particular attention is paid to the situation in the south of the country where ethnic groups, once living in harmony, have become mortal enemies in the struggle to profit from illegal sources. Closer observation shows that the political agreement made in order to co-opt the most important actors into the governance may not be enough to implement the rule of law if the security situation does not improve significantly.

KEYWORDS: Libya, Libyan Civil War (2014–), political crisis, illicit economy, tribal and ethnic conflicts

Stopniowo topnieje zainteresowanie zachodnich mediów wojną w Syrii, gdzie znikają ostatnie ogniska rebelii przeciwko rządowi Baszszara Al-Asada oraz sytuacją w Iraku, gdzie ogłoszono zwycięstwo nad Państwem Islamskim. Konflikty te stały się chyba najwyrazistszymi przykładami tego, jak wydarzenia Arabskiej wiosny wstrząsnęły światem arabskim. Stosunkowo mało jednak miejsca poświęcało się w tym czasie innemu krajowi arabskiemu, w którym proces budowania państwa po obaleniu poprzedniego systemu przebiega bardzo niespokojnie i niepokojąco, zwłaszcza dla Europejczyków. Chodzi o Libię, która od 2011 roku zmaga się z wewnętrznymi problemami politycznymi, społecznymi i administracyjnymi. Sytuacja stała się tak skomplikowana, iż w kraju przez długi czas znajdowały się trzy ośrodki władzy, z których każdy rościł sobie prawo do posiadania kompetencji najwyższych.

Jeszcze w pierwszej połowie 2012 r. naród libijski¹ przeżywał swoje najpiękniejsze chwile, upojony sukcesem jakim było wyzwolenie się spod władzy tyrana Muammara al-Kaddafiego. Słowo wolność odmieniane na wszelkie sposoby było na ustach większości ludzi, widniało także na murach Trypolisu, wymalowanych rewolucyjnymi hasłami

¹ Wyrażenia tego należy używać bardzo ostrożnie w stosunku do społeczeństwa libijskiego ze względu na konotacje słowa „naród”, które nie oddają charakteru ludności zamieszkującej terytorium Libii.

i graffiti². Równie popularne były odwołania do męczenników (*szuhada*), czyli osób, które poległy w walce z reżimem. Wydawało się, że zwycięstwo połączyło wszystkich Libijczyków, rzecz jasna poza tymi związanymi z poprzednim systemem. Na ulicach było słychać strzały, lecz nikt się ich nie obawiał, gdyż było to tak zwane *happy shooting*. Dziwne to stwierdzenie, lecz nawet dzieci były do niego przyzwyczajone i naśmiewały się z obcokrajowców, którzy z przestachem kulili głowy w ramionach na dźwięk wystrzeliwanych pocisków. Niedawni rewolucjoniści – jak sami siebie nazywali – dumnie opowiadali, jak z odwagą nacierali na oddziały Al-Kaddafiego. Byli też pełni wiary w nową Libię. Ich świeże państwo miało w pełni należeć do nich, do obywateli a z ich wypowiedzi wynikało, że nie widzą innej drogi jak demokratyzacja.

Wiemy już, że były to płonne nadzieje, z czego szybko zdali sobie sprawę sami Libijczycy, których optymizm gasł w oczach. Proces demokratyzacji Libii być może tylko na samym początku wyglądał – jak na standardy regionu i okoliczności, w jakich przyszło Libijczykom uczyć się demokracji³ – prawidłowo, chociaż i w tym okresie pojawiały się raporty o starciach między rywalizującymi milicjami. Trzeba mocno podkreślić, że to właśnie w rękach tych, pozostałych po rewolucji, niezależnych oddziałów spoczywało bezpieczeństwo kraju.

ROZBICIE POLITYCZNE KRAJU

Jedną z cech charakterystycznych Libii jest to, że rzadko, o ile w ogóle, w swej historii była państwem w sensie terytorialnym i społecznym⁴. Można ją określić jako „państwo pozszywane” (ang. *patchwork state*) z trzech głównych regionów, które przez stulecia wykazywały dużą samodzielność. Te trzy regiony to leżąca na północnym-zachodzie Trypolitania, na wschodzie Cyrenajka (arab. *Barka*) i znajdujący się na południu Fezzan. Wszystkie one posiadają własną specyfikę, z której bierze się bardzo duże zróżnicowanie całego kraju. Ze względu na olbrzymie, pustynne, utrudniające podróżowanie terytorium Libii jej rejony były od siebie znacznie odizolowane i w konsekwencji zwracały się raczej ku krajom sąsiadującym: Trypolitania ku Tunezji, Fezzan ku Afryce Subsaharyj-

² Graffiti w przeważającej liczbie przypadków nie miało dużej wartości artystycznej, ale pokazywało entuzjazm młodych Libijczyków podczas walki z siłami reżimu i po ich zakończeniu. Zob. np. Rula Bilbeisi Dajani, *Libya-People's Art. The Revolution of February 17th, 2011*, [b.w., b.m.w, b.d.w.].

³ Libijczycy musieli uczyć się demokracji niemal od podstaw. Poprzedni system, mimo że ciągle odwoływał się do jej „prawdziwej” formy (tak jak robił to Al-Kaddafi w swojej sławnej Zielnej Książce) nie nauczył obywateli, czym są ich demokratyczne prawa. Wybory do komitetów ludowych nie miały wiele wspólnego z wyborem swoich reprezentantów do organów państwa. W odróżnieniu od innych państw regionu, w Libii nie istniały zupełnie organizacje obywatelskie a społeczeństwo nie miało żadnych cech społeczeństwa obywatelskiego. Al-Markaz al-Libi li-al-Buhus wa-at-Tan-mijja, *At-Tatawwurat fi Szimal Ifrikja wa-in'ikasuha ala as-saura al-libijja*, „Al-Malaff al-libi” 2013, al-mudžallad al-awwal – al-adad as-salis, s. 10–11. W czasie po rewolucji popularne stały się publikacje i programy tłumaczące na czym polegają obowiązki i prawa obywatela w społeczeństwie demokratycznym i omawiające strukturę instytucji w nowym państwie. Np. Kism ad-Dirasat wa-an-Nasr fi Dar al-Furđžani, *Daliluka ila ad-dimukratijja fi Libja al-hurra*, Dar al-Furđžani, Tripoli 2012.

⁴ Grzegorz Gil, *Prospects for Post-conflict (De)stabilisation of Libya*, „Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych”, nr 10/2 (2015), s. 54.

skiej a Cyrenajka ku Egiptowi. Libii od zawsze brakowało jednności terytorialnej, która jest największym sprzymierzeńcem budowy spójności państwowej⁵.

Najgęściej zaludniona jest Trypolitania, gdzie znajduje się również obecna stolica – Trypolis. Jest to region bardzo różnorodny politycznie: obejmuje grupy o rozbieżnych interesach administracyjnych i ekonomicznych. W Trypolitanii leżą również Góry Nafusa położone nieco na południe od wybrzeża Morza Śródziemnego, zamieszkane przez plemiona berberskie (arab. *Al-Amazigh*) i arabskie. Trypolitania wykazywała dość wcześnie tendencje do samostanowienia. To właśnie tam w 1919 r. pojawiła się próba założenia pierwszej w świecie arabskiej republiki pod nazwą Republika Trypolitańska (*Al-Dżumhuriyya at-Tarabulusiyya*). Próba ta nie powiodła się jednak przez wewnętrzne walki i nikłe wsparcie międzynarodowe. Z kolei Cyrenajka wyróżniła się w historii Libii nieugiętą postawą wobec wszelkich prób zewnętrznej dominacji. Z tym regionem związał się ród As-Sanusich, z którego pochodził król Idris I. W Górach Zielonych (*Al-Dżabal al-Achdar*) działał w latach dwudziestych XX w. bohater antywłoskiej partyzantki Umar al-Muchtar (skazany na śmierć przez włoskie władze w 1931 r.) – być może najważniejszy symbol libijskiej tożsamości, jeśli w ogóle można o takiej mówić. W Cyrenajce powstały także pierwsze zręby libijskiej państwowości skoncentrowane wokół przywództwa religijnego i politycznego As-Sanusich⁶. Wpłynęło to na charakter tego regionu, który jest bardziej tradycyjny oraz spójny politycznie i społecznie niż Trypolitania⁷. Na wschodzie znajduje się najwięcej złóż ropy naftowej, ale jest to teren mniej ludny niż zachód kraju. Największym miastem (i stolicą Cyrenajki) jest Bengazi. Fezzan natomiast, w porównaniu z dwoma poprzednimi regionami, ma charakter zupełnie prowincjonalny. Jest to głównie pustynia, na której znaleźć można bardzo nieliczne miasta. Tamtejsza ludność to Arabowie, Tuaregowie i Tebu. Region ten ma zdecydowanie najmniejsze znaczenie polityczne, chociaż mieszczą się w nim znaczne złoża surowców naturalnych. W 1951 r., tzn. w chwili utworzenia Królestwa Libii, poszczególne części kraju łączyły co najwyżej luźne powiązania. Libia została pierwszym krajem w historii, który uzyskał niepodległość w wyniku ustaleń na forum ONZ, jednak wymagało to długich negocjacji, w których niemalą przeszkodą były obce interesy i brak jednności wewnętrznej⁸.

Królestwo Libii na początku swojego istnienia było państwem federalnym i biednym. Związało się sojuszami ze Stanami Zjednoczonymi i Wielką Brytanią, które, w zamian za

⁵ Piotr Niziński, *Libia – od arabskiej wiosny do państwa zagrożonego rozpadem*, w: Ewa Szczepankiewicz-Rudzka (red.), *Arabska wiosna w Afryce Północnej: przyczyny, przebieg, skutki*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014, s. 93.

⁶ *As-Sanusijja* – mużulmańskie bractwo sufickie (*tarika*) w islamie sunnickim, założone w 1837 r. przez Muhammada Ibn Alego as-Sanusiego, którego potomkowie dziedziczyli godność przywódcy *as-sanusijji*. Prowadziło działalność misjonarską wśród ludności Sahary i środkowej Afryki, głosząc powrót do źródeł islamu. Jego struktura była związana ze strukturą plemienną tych regionów. Bractwo brało czynny udział w oporze przeciwko włoskiej kolonizacji na początku XX w. W 1951 przywódca bractwa jako Idris I został królem niepodległego Zjednoczonego Królestwa Libii. Rządy Muammara al-Kaddafiego doprowadziły do niemal całkowitego zaniku bractwa w Libii. Zob. więcej: Jean-Louis Triaud, *Sanūsiyya*, w: *The Encyclopedia of Islam*, t. IX, Brill, Leiden 1997.

⁷ Sean Kane, *Barqa Reborn? Eastern Regionalism and Libya's Political Transition*, w: Peter Cole, Brian McQuinn (red.), *The Libyan Revolution and its Aftermath*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 205–227.

⁸ John Oakes, *Libya: The History of Gaddafi's Pariah State*, The History Press, Brimscombe Port 2011, s. 82–92.

pomoc finansową, mogły utrzymywać bazy wojskowe na terytorium libijskim. Powiązania regionalne wciąż były silniejsze od państwowych i stale dochodziło do sporów o kompetencje między rządami lokalnymi i federalnym. Jednym z najważniejszych momentów we współczesnej historii Libii było odkrycie w 1959 r. pokaźnych złóż ropy naftowej o bardzo dobrej jakości. Ich eksploatacja znacznie powiększyła majątek państwa, który jednak gromadzony był głównie w rękach króla. Fakt ten oraz wizerunek monarchy jako słabego i uległego wobec Zachodu w epoce, gdy państwa arabskie zaangażowane były w konflikt z Izraelem, a dominującą ideologią w regionie był naseryzm, doprowadziły do wzrostu niezadowolenia z jego rządów i w konsekwencji do obalenia monarchii w wyniku rewolucji przeprowadzonej w 1969 r. przez młodych libijskich oficerów, na których czele stanął Muammar Al-Kaddafi.

Al-Kaddafi bardzo szybko skonsolidował pełnię władzy we własnych rękach, nigdy nie objęty żadnym oficjalnym stanowiskiem⁹. Libia pod jego rządami stała się dyktaturą, która przechodziła różne fazy. Brat-przywódca przeszedł drogę od fascynacji egipskim prezydentem Dżamalem Abd an-Nasirem, przez specyficzną formę fundamentalizmu religijnego¹⁰ i wspierania terroryzmu, współpracy i konfliktów z różnymi państwami arabskimi i afrykańskimi, do etapu przyjaznych stosunków z Zachodem i walki z terroryzmem na świecie. Jego ekscentryczny sposób sprawowania rządów dawał się coraz silniej we znaki libijskiemu społeczeństwu, któremu w pewnym momencie wystarczyła tylko iskra, żeby wybuchnąć i przeciwstawić się tyranowi. Taką iskraw okazały się wydarzenia z 2011 r., które nazwane zostały Arabską wiosną. Libijczycy najpierw za pomocą pokojowych demonstracji a potem zbrojnie wystąpili przeciwko siłom rządowym i dzięki pomocy Zachodu zdołali obalić Al-Kaddafiego, po czterdziestu dwóch latach panowania. Zwycięstwo w tej wojnie domowej było jednak zaledwie początkiem okresu przemocy, przez który Libia przechodzi do dzisiaj.

Zgodnie z ustaleniami, w lipcu 2012 r. odbyły się w Libii powszechne wybory, mające wyłonić nowe władze w państwie. Narodowa Rada Tymczasowa (*Al-Madżlis al-Watani al-Intikali*), która została utworzona już 27 lutego 2011 r.¹¹ i de facto pełniła rolę libijskiego rządu do sierpnia 2012 r., przekazała władzę nowo wybranemu Powszechnemu Kongresowi Narodowemu (*Al-Mu'atamar al-Watani al-Amm*). W tym czasie uważano, iż zadaniem tej ostatniej instytucji będzie przeprowadzenie Libii przez okres przejściowy (osiemnastu miesięcy), po którym wybrane miały być kolejne władze. Wątpliwości budziła ordynacja wyborcza, według której większość miejsc w parlamencie przyznana została kandydatom niezależnym. Wielu spośród tak wybranych parlamentarzystów reprezentowało nurt islamistyczny i to ta orientacja ostatecznie miała przewagę liczebną, pomimo że partią o największej liczbie zdobytych głosów był Sojusz Sił Narodowych (*Tahaluf al-Kiwa al-Watanijja*) składający się z około sześćdziesięciu grup, uważany za

⁹ Więcej o ideologii Al-Kaddafiego zob. w: Jonathan Bearman, *Qadhafi's Libya*, Zed Books, London 1986.

¹⁰ Na temat islamu w ideologii Al-Kaddafiego zob. w: Anna Mrozek-Dumanowska, *Między ascetyzmem a reformacją: islam w Libii*, „Semper”, Warszawa 1994.

¹¹ To po części dzięki jej staraniom (głównie jednego z jej członków Mahmuda Dżibrila) rewolucjonistów wsparły kraje NATO. Na temat utworzenia i działania Narodowej Rady Tymczasowej zob.: Peter Bartu, *The Corridor of Uncertainty. The National Transitional Council's Battle for Legitimacy and Recognition*, w: P. Cole, B. McQuinn (red.), op. cit., s. 31–54.

liberalny i którego przywódcą był Muhammad Dżibril¹². Dżibril przegrał w Kongresie wybory na premiera Libii niewielką liczbą głosów¹³. Powyżej poruszone kwestie należy mieć w pamięci, jeśli chce się dobrze zrozumieć obecną sytuację polityczną w Libii.

Trudno jest wskazać konkretny moment po rewolucji z 2011 roku, w którym sytuacja w kraju zaczęła się szybko pogarszać. Konflikty między zwycięskimi grupami były początkowo mniej widoczne, nie znaczy to jednak, że nie miały znaczenia. Należy zwrócić uwagę, że czynniki, które doprowadziły do wystąpienia ludności Libii przeciwko Al-Kaddafiemu były różne w zależności od regionu. Mieliśmy więc do czynienia z wieloma samodzielnymi ruchami oporu. Poskutkowało to tym, że wzrosła niespójność państwa a funkcje związane z bezpieczeństwem zostały rozproszone między tradycyjny aparat państwa obecny w wojsku i policji, oraz różnego rodzaju zbrojne brygady¹⁴. Jednym z najważniejszych wyzwań takiej sytuacji są powojenne konflikty społeczne wynikające zarówno z faktu, że wojna domowa objęła cały kraj, jak i z tego, że w jej wyniku straciła życie lub została ranna ogromna liczba mieszkańców kraju¹⁵. Podmioty, które oficjalnie stanowią strukturę bezpieczeństwa, w rzeczywistości biorą czynny udział w tego rodzaju zatargach. Cały system jest więc niewydolny w wywiązywaniu się z obowiązków zapewnienia bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego.

Tymczasowa Rada Narodowa próbowała zachęcać autonomiczne brygady do sformowania oficjalnych sił bezpieczeństwa – głównie w dwóch strukturach militarnych: Tarczy Libii (*Dir Libja*) i w Najwyższym Komitecie Bezpieczeństwa (*Al-Ladżna al-Amnijja al-Ulja*). Początkowo odnoszono nawet na tym polu pewne sukcesy, ale bardzo szybko *kata'ib* (arab. l.p. *katiba*, tak nazywane są oddziały wojskowe lub milicje), które miały utrzymywać bezpieczeństwo w kraju, stały się jednym z czynników zaogniających konflikty i nadużywających swoich uprawnień i uzbrojenia do ochrony własnych interesów¹⁶. Z obserwacji wynika, że z przedsięwzięciem ostrzejszych działań przeciwko tego typu niepokojącym zjawiskom czekano na rozwój wypadków w ramach planowanych procedur demokratycznych. Procedury te i legitymizacja władzy, jaka z nich wynika, okazały się mało istotne, kiedy tylko zawiodły one nadzieje na pozyskanie i utrzymanie władzy jednej ze stron. Jak bardzo podzielona jest nowa Libia, stało się jasne już na początku prób ich przeprowadzenia. Pierwszy poważny kryzys w procesie budowania państwa pojawił się gdy przyszło do przekazania władzy przez Kongres wybranej w lipcu 2014 r. Izbie Reprezentantów (*Madżlis an-Nuwwab*). Libijski Sąd Konstytucyjny z siedzibą w Trypolisie orzekł, że wybory do IR nie były zgodne z poprawioną deklaracją konstytucyjną

¹² Wolfram Lacher, *Fault Lines of the Revolution. Political Actors, Camps and Conflicts in the New Libya*, Berlin 2013, https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/research_papers/2013_RP04_lac.pdf [26.08.2018]

¹³ We wspólnym obozie politycznym znalazły się takie grupy jak Partia Sprawiedliwości i Budowy (*Hizb al-Adala wa-al-Bina*) utworzona przez środowisko Braci Muzułmanów reprezentujących islam polityczny, niezależni członkowie Izby o konserwatywnych poglądach religijnych, ale również osoby, które nie miały wiele wspólnego z tą orientacją polityczną, jak Berberowie, których islamisci zdołali przekonać do siebie obietnicami poważnego potraktowania ich postulatów kulturowych, m.in. rozpoznanie ich języka jako jednego z oficjalnych w państwie.

¹⁴ Al-Markaz al-Libi li-al-Buhus wa-at-Tanmijja, op. cit., s. 4.

¹⁵ Ibidem, s. 8.

¹⁶ International Crisis Group, *Divided We Stand. Libya's Enduring Conflicts.*, Middle East/North Africa Report no. 130, 14.09.2012. <https://www.africaportal.org/documents/8385/130-divided-we-stand-libyas-enduring-conflicts.pdf> [09.09.2018]

i nakazał jej rozwiązanie. W tym czasie Trypolis, gdzie znajduje się także siedziba Sądu Konstytucyjnego, był już pod kontrolą milicji z Misraty wspierającej Kongres. Przejęcie stolicy miało związek z powiązaniami między IR a generałem Chalifą Haftarem, który z pomocą wiernych mu sił wojskowych rozpoczął na wschodzie Libii „Operację Godność” (*Amalijjat al-Karama*) wymierzoną w islamistów zdobywających coraz większe wpływy w miastach takich jak Benghazi czy Darna. Obecność oddziałów z Misraty wcześniej wymusiła przeniesienie się rządu Abd Allaha as-Siniego (premiera od marca 2011 r.) do Tobruku. Izba Reprezentantów odrzuciła orzeczenie Sądu Konstytucyjnego, wskazując, że sędziowie podjęli decyzję zastraszeni przez uzbrojonych milicjantów. Decyzja sądowa równała się przywróceniu prawa do działania Powszechnemu Kongresowi Narodowemu¹⁷. W środkach masowego przekazu sympatyzujących z Izbą Reprezentantów, którą w tym czasie wspierała także zachodnia opinia, Kongres zaczęto nazywać „przeteterminowanym”, wskazując na brak podstaw prawnych do jego trwania. Izba również kontynuowała działalność, obierając na swoją siedzibę miasto Tobruk położone na wschodzie kraju. Później w tym samym roku Kongres już oficjalnie odnowił swój mandat. Na przykładzie libijskich wydarzeń widać stałą cechę arabskiej kultury politycznej, którą podkreślał Muhammad Abid al-Dżabiri, polegającą na tym, że środowiska polityczne związane z głównymi ideologiami dominującymi w świecie arabskim sprzeciwiają się oddaniu raz zdobytej władzy, co jest sprzeczne z jedną z podstawowych cech demokracji – kadencyjnością urzędu¹⁸.

W ten sposób w Libii pojawiły się dwa wrogo do siebie nastawione ośrodki władzy. Największy problem wiązał się z polaryzacją wokół nich silnych, zbrojnych grup. Kongres zawarł sojusz z silnymi milicjami z miasta Misrata znanymi pod nazwą Tarczy Libii (*Dir Libja*)¹⁹, które przejęły kontrolę na stolicą, ogłaszając, że w ten sposób zapewniają bezpieczeństwo jej mieszkańcom i chronią legalną władzę, która w niej urzęduje²⁰. Z kolei z IR związały się wojska pod dowództwem generała Chalify Haftara, który wrócił do kraju po długich latach spędzonych w Stanach Zjednoczonych. Siły te nazwały się Libijskim Wojskiem Narodowym (*Al-Dżajsz al-Libi al-Watani*) – nazwa ta ma zapewne podkreślać ich legitymizację jako prawdziwego obrońcy państwa i społeczeństwa libijskiego. W Trypolitanii Haftara wspierały oddziały z górskiego miasta Az-Zintan, które przez pewien czas po zdobyciu Trypolisu utrzymywały kontrolę nad jego strategicznymi punktami, takimi jak lotnisko. Musiały się jednak z nich wycofać, gdy do miasta przybyli Misraccy²¹. Wojna domowa z 2011 r. nie tylko wzmocniła wśród Libijczyków poczucie

¹⁷ Al-Dżazira <http://www.aljazeera.net/news/arabic#pl> [14.03.2018]

¹⁸ Mohammad Abed al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, I. B. Tauris, London 2009, s. 154.

¹⁹ Struktura bezpieczeństwa powstała już w 2012 r. w celu wymiany pozostałości po armii z czasów Al-Kaddafiego, której rewolucjoniści nie ufali. Jej trzonem stały się oddziały z Misraty. Miasto to było sceną jednych z najzaciętszych walk w czasie rewolucji, co dało rezultat w postaci wytworzenia się dobrze wyszkolonych i przede wszystkim bardzo lojalnych wobec swoich dowódców oddziałów rewolucyjnych. Dowódcy ci szybko zaczęli się organizować w coś na kształt sztabu miasta, gdzie koordynowali między sobą najważniejsze sprawy. W mieście istniała pewna forma współpracy między siłami zbrojnymi i organami cywilnymi. Wszystkie te czynniki wpłynęły na silną pozycję Misraty w nowym państwie. Brian McQuinn, *History's Warriors. The Emergence of Revolutionary Battalions in Misrata*, w: P. Cole, B. McQuinn (red.), op. cit., s. 229–255.

²⁰ <https://www.alhurra.com/> [14.03.2018]

²¹ Uważa się że rewolucjoniści z Az-Zintanu tak szybko zajęli strategiczne lokalizacje w Trypolisie, na południu i w obszarach przygranicznych, żeby przejąć kontrolę nad nielegalnym handlem i przemysłem.

lojalności plemiennej, lecz także wyrobiła w nich coś na kształt lokalnego patriotyzmu, zwłaszcza wśród ludności zamieszkującej duże miasta²².

Wraz ze wzrostem świadomości podmiotów międzynarodowych na temat sytuacji w Libii, co miało ścisły związek z niemożnością odnowienia i podtrzymania przemysłu naftowego w państwie, na początku 2015 r. zaczęto poszukiwać drogi na wyjście z kryzysu i uniknięcie eskalacji konfliktu. ONZ powołało do istnienia misję wspierającą demokratyczną zmianę w Libii (*United Nations Support Mission in Libya*²³), której głównym zadaniem stało się prowadzenie mediacji w rozmowach mających zaowocować podpisaniem i wdrożeniem Umowy Jedności Narodowej. W ramach tej umowy powołany miał zostać rząd będący kompromisem między oczekiwaniami zwaśnionych stron. W obu parlamentach znalazły się środowiska, które odrzucały kolejne projekty, co powodowało, że proces był długotrwały i frustrujący dla wysłanników ONZ krytykujących obozy, którym wyraźnie nie zależało na rozwiązaniu kryzysu w kraju kosztem odstąpienia od pewnych przywilejów. Po przeciągających się negocjacjach w końcu doszło do podpisania takiej umowy w Maroku w grudniu 2015 r. Na czele Rady Prezydenckiej (*Al-Madżlis ar-Ri'asi*) stanął Fajiz As-Sarradż. Izba Reprezentantów zachowała prerogatywy legislacyjne. Rada rozpoczęła swoją działalność w Tunisie, ale w marcu 2016 r. przeniosła się do Trypolisu, by urzędować w bazie marynarki wojennej. Pojawiły się obawy dotyczące reakcji milicji wspierających Powszechny Kongres Narodowy i rzeczywiście akty przemocy zmusiły Radę do pozostania w bazie pomimo przedsięwziętych prób zajęcia miejsca w odpowiedniejszej do sprawowania rządów w państwie lokalizacji. Zdobycie lojalności dla siebie należało do jednych z podstawowych problemów nowego organu wykonawczego, który bardziej podobał się społeczności międzynarodowej niż decydującym graczom na libijskiej scenie. Trzeba jednak przyznać, że cały projekt utworzenia jednego i efektywnego rządu w Libii miał od początku bardzo duże poparcie społeczeństwa. Zgodnie z przewidywaniami Libijskiej Umowy Politycznej, w kwietniu 2016 r. rozwiązał się Powszechny Kongres Narodowy, którego członkowie nominowali kandydatów do nowego ciała nazwanego Najwyższą Radą Państwa (*Al-Madżlis al-Ala li-ad-Dawla*), co wydaje się być jedynie zabiegiem kosmetycznym, gdyż Rada nadal pozostaje zdominowana przez polityków wywodzących się z dwóch poprzednich wyborów (2012 i 2014 r.) i reprezentujących nurt islamistyczny.

ROZWÓJ NIELEGALNEJ GOSPODARKI

Widać więc, że tworzące się sojusze nie miały podłoża ideologicznego, a raczej lokalny. Prowincjonalne społeczności, np. plemiona, najczęściej opowiadały się po którejś ze stron konfliktu politycznego na zasadzie opozycji do swojego najbliższego wroga, zwykle sąsiada²⁴. W ten sposób kontynuował się podział Libii, często nazywany drugą libijską wojną domową. Do konfliktów dochodziło najczęściej przy sporach o najlepsze porewolucyjne „łupy”. Zalicza się do nich bazy wojskowe, punkty takie jak porty lotnicze

²² P. Niziński, op. cit., s. 99–100.

²³ United Nations Support Mission in Libya <https://unsmil.unmissions.org/> [15.04.2018]

²⁴ W Libii żyje około 140 wpływowych plemion. Na ich temat zob.: Eduard Gombár, *Kmeny a klany v arabském Mahgribu*, Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha 2007, s. 19–38; Enrico De Agostini, *Le popolazioni della Tripolitania. Notizie etniche e storiche*, Tipografia Pirotta & Bresciano, Tripoli 1917; *Le popolazioni della Cirenaica. Notizie etniche e storiche*, [b.w.], Bengasi 1922–1923.

(o decydującym znaczeniu dla przemytu), terminale naftowe i gazowe. Do pożądaných zajęć należą także ochrona pól naftowych i gazowych oraz rurociągów, na którą wzrosło zapotrzebowanie po tym, jak w kraju rozprzestrzeniła się broń a wraz z nią poczucie zagrożenia. Osobną kwestią były praktyki nielegalne: kontrola szlaków służących do przemytu subsydiowanych produktów (w tym ropy²⁵), alkoholu, narkotyków i lekarstw, broni i ludzi²⁶. Przemyt w warunkach porewolucyjnej Libii również potrzebuje ochrony, która stała się usługą oferowaną przez lokalne milicje lub przygraniczne społeczności. Przez wieki zmieniały się towary przewożone szlakami transsaharyjskimi oraz ludzie, którzy się tym zajmowali. Jednak same trasy biegnące przez pustynię są głęboko utrwalone w historii gospodarczej regionu i usankcjonowane przez prawo islamu²⁷. Zjawisko nielegalnej gospodarki jest tak powszechne, że część jej przejawów w ogóle nie byłaby uznana przez Libijczyków za przestępstwa. Błędny byłoby założenie, że Libijczycy zajęli się nielegalnymi procederami po rewolucji. Taka działalność była popularna za rządów Al-Kaddafiego, który zresztą pozwalał na rozwój czarnego rynku na terenach przygranicznych, ponieważ w ten sposób jego państwo nie musiało dbać o ich rozwój, były one do pewnego stopnia samowystarczalne²⁸. Jedyną porewolucyjną nowością stał się biznes polegający na masowym przemyśle migrantów do Europy. Al-Kaddafi na to nie pozwalał i ostrzegał kraje europejskie przed ewentualnym kryzysem uchodźczym²⁹. Brat-przywódca dopuszczał jednak czerpanie dochodu z tych źródeł wyłącznie wybranym grupom-plemionom, podczas, gdy pozostałe mogły jedynie zazdrośnie patrzeć na uprzywilejowanych sąsiadów. Dawało to efekt w postaci czarnych rynków częściowo kontrolowanych przez państwo. Z takiej sytuacji najbardziej korzystali urzędnicy różnych szczebli administracji państwowej, którzy otrzymywali łapówki za przymykanie oczu na pewne sprawy³⁰.

Po rewolucji sytuacja uległa zmianie: cały ten obszerny rynek pozostał bez protekcji państwa, co oznacza tyle, że silniejszy mógł pozwolić sobie na zmonopolizowanie nielegalnego handlu w swoim regionie i przez to uzyskać znaczne wpływy polityczne. Działalność nielegalna ma więc duży wpływ na proces kształtowania się porewolucyjnego państwa libijskiego poprzez oddziaływanie na najważniejszych uczestników tego procesu. Przypatrując się sieci powiązań zbudowanych na interesach płynących z nielegalnej działalności, można dojść do wniosku, że to właśnie tego rodzaju gospodarka bardziej wiąże ze sobą regiony Libii niż próby ustanowienia rządów, w których mogliby uczestniczyć wszyscy³¹. Ponadto grupom posiadającym broń i osiągającym przychody z czarnego rynku wcale nie zależy na budowie silnego państwa, ponieważ oznaczałoby to ograniczenie ich zakazanej działalności³².

²⁵ Paliwo w Libii jest dotowane i dużo tańsze niż w krajach ościennych. Wszelkie próby reformy systemu dotacji spotykają się z dużym oporem społeczeństwa.

²⁶ Przemyt broni i narkotyków jest najbardziej dochodowy i przez to pozostaje poza zasięgiem większości przemysłowców.

²⁷ Yvan Guichaoua, *Tuareg Militancy and the Sahelian Shockwaves of the Libyan Revolution*, w: P. Cole, B. McQuinn (red.), op. cit., s. 324–325.

²⁸ Mark Shaw, Fiona Mangan, *Illicit Trafficking and Libya's Transition. Profits and Losses*, Peaceworks 96, United States Institute of Peace 2014, s. 6. <https://www.usip.org/sites/default/files/PW96-Ilicit-Trafficking-and-Libya's-Transition.pdf> [09.09.2018]

²⁹ <https://arabic.rt.com/news/65248> [14.03.2018]

³⁰ M. Shaw, F. Mangan, op. cit. s. 7.

³¹ Ibidem, s. 3.

³² W Trypolisie pokazywano mi miejsce, gdzie można było kupić alkohol i narkotyki. Tłumaczono również, że wszyscy lokalni mieszkańcy wiedzą o tym, ale nikt z tym nic nie robi. Najprawdopo-

Mieszkańcy przygranicznych regionów są pod pewnymi względami uprzywilejowani. Rozkwit nielegalnej ekonomii sprzyjał umocnieniu się lokalnej odrębności, co jednak powoduje napięcia między tymi ośrodkami i władzą centralną i prowadzi do konfliktów. Ponadto wśród mieszkańców południowych peryferii istnieje silne poczucie, że są wykluczeni z przemian zachodzących na północy kraju. Nieuniknione były więc liczne starcia między rywalizującymi plemionami, które prowadziły do tragicznych skutków w postaci licznych ofiar. Kodeks honorowy charakterystyczny dla plemiennego społeczeństwa i nakazujący pomstę za zabitych krewnych tylko je zaogniał³³. Niezbędne stały się szersze sojusze co zaowocowało obecnym podziałem kraju. Jedynym aspektem sprzyjającym demokratyzacji jest aktualnie to, że zapobiega powrotowi dyktatury, która mogłaby się pojawić w kraju, gdzie szerokie poparcie ma tylko jedna grupa zrzeszona pod sztandarem jednej ideologii³⁴. Obecnie nielegalny handel pozostaje jednym z najbardziej naglących problemów do rozwiązania stojących przed organami rządowymi. Planuje się duże redukcje subsydiów do różnych produktów, zwłaszcza do ropy naftowej. W jej przemyśle, jak się okazało, były zaangażowane oddziały strzegące dużej rafinerii w mieście Az-Zawija położonej 30 km na zachód od Trypolisu, oficjalnie przynależące do struktur państwowych mających chronić przemysł naftowy³⁵. Przykład ten pokazuje, że czarne rynki znajdują się nie tylko na południu kraju, lecz rozwinęły się również w miastach na północy³⁶, gdzie ogromnym problemem stały się narkomania i alkoholizm³⁷. Nie jest to wyłącznie temat poboczny, ponieważ używki te bezpośrednio wpływają na bezpieczeństwo w kraju. Dzieje się tak nie tylko ze względu na to, że milicje walczą między sobą o sprawowanie nad nimi kontroli, ale również dlatego, że ich członkowie sami bardzo często stosują środki psychoaktywne i przez to stają się dużo bardziej agresywni i trudniejsi do opanowania. W ten sposób społeczeństwo traci zaufanie do formacji, które mają stać na straży bezpieczeństwa oraz przestaje ufać wspieranym przez nich politykom³⁸.

Większość milicji zaangażowanych w nielegalną imigrację jest związana z oficjalnymi instytucjami państwa odpowiedzialnymi za bezpieczeństwo³⁹. Uczestniczą w tym nie jako pojedyncze zbrojne grupy, ale jako część większych koalicji połączonych siecią powiązań aktywną na cały kraj. Imigranci trafiający do Libii są zupełnie bezbronni w zetknięciu z taką organizacją. Najczęściej ich dokumenty są zatrzymywane a oni sami trafiają do aresztów, skąd muszą się wykupić, by następnie być przetransportowanym do punktu

dobniej *katiba* odpowiedzialna za bezpieczeństwo w dzielnicy czerpała korzyści z funkcjonowania tego składu.

³³ J. Sławek uważa, że plemienna wendeta (*sa'r*) jest nadal podstawową zasadą tradycji plemienną pozwalającą wymierzyć sprawiedliwość i uregulować konflikty między plemionami. Z codziennych doniesień libijskiej prasy i opowieści Libijczyków wynika, że praktyka ta jest ciągle żywa również na terenie Libii. Por. Jakub Sławek, *Jemen – świat wartości plemiennych*, Ibidem, Łódź 2011, s. 37.

³⁴ M. Shaw, F. Mangan, op. cit., 6.

³⁵ „Libya Herald” <https://www.libyaherald.com/> [14.03.2018]

³⁶ Miejscem od początku wyróżniającym się pod względem nielegalnej działalności na północy jest Zuwara położona na zachód od Trypolisu. To stamtąd masowo odpływają łodzie z nielegalnymi imigrantami do Europy. Przyczyną jest m.in. jej położenie: stosunkowo blisko Europy i na zbiegu szlaków biegnących z zachodu i południa.

³⁷ W Trypolisie w 2013 r. dziesiątki osób zmarło a setki innych hospitalizowano po zatruciu alkoholem. Libja al-Mustakbal <http://archive2.libya-al-mostakbal.org> [14.03.2018]

³⁸ Rabiha Sayf Allam, *Istratidizijjat mukafahat al-muchaddirat fi Libja*, „Al-Malaff al-libi”, Al-mudžallad al-awwal – al-adad as-salis 2013.

³⁹ „Libya Herald” <https://www.libyaherald.com/2018/03/11/> [07.04.2018]

wypłynięcia na Morze Śródziemne. Zdarzają się wypadki, gdzie do takiej podróży zmuszane są osoby, które nie miały w planach opuszczenia Libii. Zgodnie z prawem, imigranci są zatrzymywani, ponieważ uznaje się ich za nielegalnych przybyszów objętych śledztwem przez podmioty prawne. Zjawiskiem nielegalnej migracji zajmuje się specjalna instytucja (*Dzihaz Mukafahat al-Hidžra al-Ghajr szariija*), ale według agencji międzynarodowych nie ma ona żadnej kontroli nad podległymi jej administracyjnie ośrodkami zatrzymań. Wynika to z faktu, że siły rządowe są o wiele słabsze od grup chcących kontrolować przepływ migrantów. Często przynależą do nich osoby pochodzące z obcych państw, głównie z Afryki Wschodniej. Pojawiają się inicjatywy mające na celu kontrolę napływu migrantów poprzez zamykanie granic i ich dokładniejszą obserwację, jednak motywów za nimi stojących też nie są do końca jasne.

Z czasem ludność cywilna zaczęła przejawiać swoje niezadowolenie wynikające z niemocy wpływania na pogarszającą się rzeczywistość i występowała przeciwko panoszącym się milicjom. Do najkrwawszych incydentów można zaliczyć tzw. masakrę w Gharghur (dzielnica Trypolisu), kiedy pokojowo demonstrujący cywile domagający się wprowadzenia przez Kongres prawa o uwolnieniu libijskiej stolicy od wszelkich zbrojnych formacji zostali ostrzelani przez członków znajdującego się tam oddziału rewolucyjnej milicji z Misraty⁴⁰. Często starcia w libijskich miastach uzasadnia się różnicami politycznymi, ale nie trudno jest wykryć interes ekonomiczny, o który chodzi w danym konflikcie. Szacuje się, że nielegalny przemysł dotowanych produktów kosztował Libię około czterech miliardów dolarów rocznie⁴¹. Zmniejszenie lub rezygnacja z dotacji na pewno zredukowałyby przemysł objętych nimi towarów z Libii. Wiąże się to jednak z ogromnym ryzykiem politycznym a rezultatem tych zmian byłoby z całą pewnością jeszcze mniejsze zaufanie do władz centralnych, zwłaszcza wśród społeczności przygranicznych, gdzie całe miasta żyją z nielegalnego handlu. Ludzie odpowiedzialni za libijską gospodarkę zdają się dostrzegać problem subsydiów i zwracają uwagę, że Libijczycy postrzegają je jako coś im należnego⁴². Ponadto, tak jak w wielu innych krajach postautorytarnych, w których prawo było narzucane i w brutalny sposób egzekwowane, ludność w Libii nie wierzy w rozwiązania wprowadzane z poziomu państwa.

Zagrożeniem dla stabilizacji państwa jest jeszcze polityka polegająca na wspieraniu społeczeństwa nie przez rozwój gospodarki, który przełożyłby się na nowe miejsca pracy, ale przez bezpośrednie wypłaty pieniędzy tym, którzy się ich domagają. Należy wiązać to zjawisko z rentierską mentalnością, jaka przeważa w większości krajów arabskich, zwłaszcza tych, które utrzymują się z renty pochodzącej z eksportu surowców naturalnych⁴³. Mandat władzy bierze się więc ze „sprawiedliwego” rozdysponowania dóbr. Jeśli nie jest ona w stanie wywiązać się z tego zadania, traci swoją legitymizację.

Biorąc pod uwagę powszechny dostęp do broni w Libii, w tym także do broni ciężkiej, można mieć pewność, że jest ona używana nie tylko do zapewnienia sobie kontroli nad nielegalnymi rynkami, ale odgrywa także ważną rolę w polityce. Z jednej strony pozwala na ochronę przed działaniem służb państwowych, z drugiej pozwala wywierać nacisk na

⁴⁰ Zginęło wtedy co najmniej 47 osób a ponad pół tysiąca zostało rannych. Al-Dżazira <http://mubasher.aljazeera.net/news/> [14.03.2018]

⁴¹ Daphne Caruana Galizia's Notebook <https://daphnecaruana.galizia.com/>; <http://www.emaratayoum.com> [14.03.2018]

⁴² „Libya Herald” <https://www.libyaherald.com> [02.04.2017]

⁴³ Tomasz Walczuk, *Rent, Rentier State, Rentier Economy – Definition and History of the Theory*, „Acta Asiatica Varsoviensia” nr 16, 2003.

władzę, gdy ta tworzy prawo. Służy także do forsowania odpowiedniej polityki państwa przez wsparcie przychylnych lub zależnych osób. W tego typu działaniach chodzi przede wszystkim o zapewnienie sobie korzyści z najbardziej dochodowej i zwykle nielegalnej działalności oraz o dostęp do renty, jaką państwo wypłaca obywatelom. Zbrojne formacje są więc przy obecnym stanie gospodarki najlepszym kanałem dla młodych ludzi do spełnienia życiowych aspiracji. Aby sytuacja uległa zmianie, musi zostać rozwinięty sektor prywatny, gdzie mogliby działać Libijczycy, którym (swoją drogą) przedsiębiorczości wcale nie brakuje, co widać w różnego rodzaju inicjatywach z szarej strefy. Paradoksalnie, działalność przestępcza jest jednym z ważniejszych czynników spajających bardzo słabe państwo libijskie. To w ramach działalności wyjętych spod prawa powstały nowe połączenia między centrami na północy i na południu. Ludziom zaangażowanym w przemysł zależy na utrzymaniu państwa, bo tylko w ten sposób mogą zagwarantować stały przychód pochodzący z renty z ropy naftowej. Nie oznacza to jednak, że pragną oni silnej władzy centralnej. Sądzić można, że najbardziej odpowiada im stan, w którym instytucje państwowe są na tyle słabe, by nie zagrozić ich interesom i jednocześnie na tyle sprawne, by podtrzymywać dotychczasowe programy socjalne i przede wszystkim eksploatować złoża surowców oraz je eksportować⁴⁴.

SYTUACJA NA POŁUDNIU LIBII

O tym jak bardzo zmieniała się Libia po rewolucji może świadczyć przykład walki między dwiema społecznościami z południa kraju: Tuaregami i Tebu. Do najbrutalniejszych konfliktów między nimi doszło na obszarze miasta Ubari znajdującym się na szlakach komunikacyjnych między Sabhą a Ghatem (największymi miastami południowozachodniej Libii) a także na szlakach przemysłowych, w pobliżu pól naftowych o dużym znaczeniu. Szlaki te biegnące z Algierii i Nigru krzyżują się w tym miejscu zanim transportowane nimi towary pojadą dalej na północ lub wschód. Cały region jest multietniczny a poszczególne miasta uważa się za teren znajdujący się w posiadaniu różnych grup. Wśród nich istotne miejsce zajmuje Ubari, które jest miejscem składu nielegalnych towarów wykorzystywanym w tym celu przez szmuglerów omijających główną trasę, na której znajdują się punkty kontrolne. Miejsce to zamieszkują także plemiona arabskie, z których te związane z Al-Kaddafim i jego środowiskiem były wcześniej wyraźnie faworyzowane. Tuaregowie i Tebu mieszkają również poza Libią. Ci pierwsi żyją zasadniczo w Algierii, Mali, Nigrze i Burkina Faso⁴⁵. Tebu zamieszkują głównie tereny w północnym Czadzie, ale można ich spotkać także w Nigrze i Sudanie. Usunięcie Al-Kaddafiego istotnie zmieniło międzypaństwową sieć politycznych powiązań istniejącą między grupami etnicznymi dzielącymi między siebie to terytorium⁴⁶. Przez bardzo długi czas oba ludy na terenie Libii potrafiły współistnieć pokojowo. Funkcjonował między nimi stary pakt nazywany *midi-midi*, którego trwałość w drugiej dekadzie XXI w. sięgała stu dwudziestu lat⁴⁷. Było

⁴⁴ Zastanawiające jest, na ile taka postawa ludzi związanych z nielegalnymi rynkami wpływa na sytuację polityczną w państwie. Wydaje się, że najprawdopodobniejszym scenariuszem dla Libii jest stan, gdzie nie dochodzi ani do pełnej zgody, ani do całkowitego rozbicia kraju. Por.: *Al-Azma al-libijja. Bajna al-wifak wa-al-faszal an-niha'i*, [program telewizyjny wyemitowany na kanale Al-Dżazira 15.02.2018], Al-Dżazira <http://www.aljazeera.net/program/scenarios> [14.03.2018]

⁴⁵ Więcej o Tuaregach zob.: Adam Rybiński, *Tuaregowie z Sahary. Tradycyjna kultura Tuaregów Kel Ahaggar na przełomie XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999.

⁴⁶ Y. Guichaoua, op. cit., s. 321.

⁴⁷ Podobno podpisany w 1875 r. Por. M. Shaw, F. Mangan, op. cit., s. 30.

to coś na kształt układu plemiennego, jakie często można spotkać między plemionami arabskimi, który mówił o podziale terytorium na część tuareeską (na zachód od tzw. trójkąta Salvador, gdzie zbiegają się granice Libii, Nigru i Algierii) i wschód pod kontrolą Tebu.

Bardzo ciekawą kwestią jest to, jak oba ludy odnalazły się w arabskim systemie plemiennym. Na określenie i jednych i drugich często używa się słowa *kabila* oznaczającego właśnie plemię. Tak więc mamy do czynienia z plemieniem Tebu⁴⁸ (*kabilat Tebu*) i plemieniem Tuaregów (*kabilat Tawarek*)⁴⁹. Przez ponad czterdzieści lat rządów Al-Kaddafiego obie grupy nie były do siebie wrogo ustosunkowane; dzieliły los zmarginalizowanych mniejszości, które nie miały szans na uzyskanie statusu równego libijskiemu obywatelstwu i podlegały dyskryminacji, gdy przywódca prowadził kampanię w celu „arabizacji kraju”. Miały ogromne trudności z dostępem do opieki zdrowotnej i szkolnictwa, nie korzystały więc ze środków, jakie reżim udostępniał obywatelom z renty pozyskiwanej ze sprzedaży ropy naftowej i gazu. Tebu nie otrzymali obywatelstwa libijskiego, mimo dużego zaangażowania po stronie Libii w wojnie z Czadem w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Gdy wybuchła rewolucja w 2011 r., większość Tuaregów poparła Al-Kaddafiego, ponieważ obiecał im zrównanie w prawach, choć znaleźli się też i tacy, którzy stanęli po stronie rebeliantów. Fakt ten może być zastanawiający, jeśli weźmie się pod uwagę, że podobne obietnice padały ze strony dyktatora przez dziesiątki lat, a Tuaregowie otrzymali bardzo niewiele ze wszystkich obietnic składanych przez Al-Kaddafiego w zamian za wsparcie jego rządów. Z dzisiejszej perspektywy ich służba w wiernych reżimowi jednostkach wojskowych wydaje się naiwnością. Tłumaczyć może ich fakt, że Al-Kaddafi wspierał w kontrolowany sposób imigrację do Libii taniej siły roboczej. Zmuszony był zwrócić się w stronę Afryki po bezowocnych staraniach utworzenia unii panarabskiej i sankcjach nałożonych na Libię po ataku nad Lockerbie. W pewnym stopniu wspierał także Tuaregów w ich wystąpieniach przeciwko rządowi w Nigrze i Mali, choć w tych interwencjach chodziło głównie o ingerowanie w sprawy sąsiadów, z czego słynął libijski przywódca. W najgorszym położeniu byli tuarescy przybysze z Nigru i Mali, tzw. *iszumar* (od fr. *chômeur* – ‘bezrobotny’), którzy nie byli zarabizowani w odróżnieniu od swoich libijskich kuzynów. Między dwiema grupami istnieją zresztą spore różnice. Rodzimi Tuaregowie przyjęli inną postawę wobec reżimu polegającą na dość dużej asymilacji. Natomiast przybysze byli jej wyraźniej przeciwni, tylko na pozór ją akceptując, jednocześnie na różne sposoby ją obchodząc⁵⁰.

⁴⁸ Tebu zwyczajowo wiążą się w związki małżeńskie spoza najbliższej rodziny, co bardzo silnie łączy ich grupy na dużych przestrzeniach geograficznych.

⁴⁹ Tuaregowie również mają silne poczucie wspólnoty, pomimo że żyją w wielu różnych państwach na ogromnej przestrzeni geograficznej. Zdają sobie jednak sprawę, że nie są społecznością całkowicie jednolitą. Główny podział przebiega między Tuaregami z Sahary (północnymi) i z Sahelu (południowymi). Ci drudzy stanowią zdecydowaną większość wszystkich Tuaregów i to ich język, tzw. *tamachek* uważa się za język tuarecki. Tuaregowie wykształcili skomplikowane, skodyfikowane i zhierarchizowane stosunki społeczne. Magdalena Kubarek, *Nahnu Kulluna Libijun* – „Wszyscy jesteśmy Libijczykami”. *Tuaregowie jako przedmiot asymilacyjnej polityki władz Libijskiej Dżamahiriji Ludowo-Socjalistycznej*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 1 (VIII) Kraków 2011, s. 49–67.

⁵⁰ Przywódcy „libijskiej” grupy często oficjalnie wyrażali się zgodnie z linią reżimu Al-Kaddafiego, potwierdzając swoją arabskość. Sprzeciwiali się nawet inicjatywom organizacji tuareckich podnoszących głos w sprawie naruszania ich praw przez państwo, oskarżając te działania o próbę destabilizacji Libii związaną z neokolonialnymi dążeniami zwłaszcza Francji. M. Kubarek, op. cit., s. 59–60.

Tebu byli w jeszcze gorszej sytuacji⁵¹ i nie dziwi fakt, że bardzo szybko dołączyli do rewolucji w 2011 r. Pomimo opowiedzenia się po przeciwnych stronach Tebu i Tuaregowie nie walczyli ze sobą, czego domagał się od swoich sojuszników Al-Kaddafi⁵².

Już w marcu 2011 r. Narodowa Rada Tymczasowa kontrowersyjną decyzją przyznała ochronę południowych granic państwa Tebu. Wywołało to gniew arabskich mieszkańców regionu, którzy również żyli z nielegalnego handlu granicznego⁵³. Po rewolucji Tebu zyskali dostęp do interesów, który do tej pory był im wzbroniony. Obstawiali strategiczne punkty kontrolne na południu Libii, pola naftowe, więzienia i magazyny broni. Tebu często wypomina się ich „obce” pochodzenie, nazywa się ich „Czadyjczykami” albo rozpowiada, że swoimi działaniami dążą do utworzenia narodowego państwa Tebu. Zarówno na wschodzie (Al-Kufra), jak na zachodzie (Sabha i Ubari) regionu zamieszkanego przez Tebu doszło do krwawych walk z sąsiadami o wpływy, w które wtrąciły się także siły Tarczy Libii – luźno powiązane z Ministerstwem Obrony – co wywołało jeszcze większy chaos. Ostatecznie zawarte zostały pakt o zawieszeniu broni. W porewolucyjnej Libii takie pakt są łamane równie często, co zawierane. Ich słabość wynika z braku silnych, centralnych instytucji, które mogłyby je wesprzeć. Al-Kaddafi celowo dzielił odpowiedzialność między różne ministerstwa, tworząc nieporozumienia, które nie zniknęły wraz z jego odejściem. Obecnie w Libii poziom zaufania do służb państwowych jest bardzo niski⁵⁴.

Tebu mają również problem z uczestnictwem w aparacie państwa. Demokratyczne próby, jakie miały miejsce od 2012 r. dowiodły, jak duże trudności są z ich partycypacją w nowoutworzonych strukturach. Niewielu z nich ma prawo głosu, a tych, którzy je posiadają, spotykają problemy: w punktach wyborczych dochodziło do niebezpiecznych incydentów a kandydaci Tebu byli skreślan z listy⁵⁵. Zarówno Tebu jak i Tuaregowie zbojkotowali wybory do tzw. Komisji Sześćdziesięciu (*Ladżnat as-Sittin, Al-Haja at-Ta'sisijja li-Sijaghat ad-Dustur*) – gremium, które miało za zadanie stworzenie projektu konstytucji. Uważali, że liczba miejsc, które przypadają im w Komisji nie jest wystarczająca oraz domagali się uznania ich języków przez państwo⁵⁶.

W Libijskiej Dżamahiriji kwestia odrębności narodowej i kulturowej Berberów, w tym także Tuaregów, nie istniała. Ideologia Al-Kaddafiego próbowała zbudować tożsamość

⁵¹ Tebu uważają się za rdzennych mieszkańców regionu Al-Kufra w poł-wsch. Libii. Ich gorsza pozycja ekonomiczna i społeczna w tej części kraju wiąże się z migracją arabskich plemion Zwaj z północy, które osiedliły się w miejscowości Tazerbo w połowie XIX w., tworząc w ten sposób mocne związki społeczne ciągnące się od Al-Kufry do portowego miasta Adżdabija. Zwaj zdominowali handel graniczny i resztę gospodarki regionu oraz jego urzędy. W tej sytuacji Tebu nie mieli szans na równy dostęp do zasobów. W 2008 r. ich niezadowolenie doprowadziło do niepokojów usmierzanych interwencją sił rządowych. Po tych wydarzeniach Tebu utracili swoją pozycję w regionie na korzyść Zwaj i innych plemion arabskich. Na początku 2011 r. Al-Kaddafi uzbroił Tebu w zamian za wsparcie przeciwko rebeliantom. Ci jednak wykorzystali dostawy broni do „odzyskania” terenów, które wcześniej utracili. Większe wpływy w nielegalnej działalności gospodarczej nie przeniosły się jednak na wzrost znaczenia politycznego. Liderzy Tebu tłumaczą więc zaangażowanie swoich krajan w zakazanej prawem działalności marginalizacją i brakiem szans na rozwój legalnych interesów.

⁵² Rebecca Murray, *Libya's Tebu. Living in the Margins*, w: P. Cole, B. McQuinn (red.), op. cit., s. 311.

⁵³ Ibidem, s. 304–305.

⁵⁴ M. Shaw, F. Mangan, op. cit., s. 8.

⁵⁵ R. Murray, op. cit., s. 319.

⁵⁶ Bawwab al-Wasat <http://alwasat.ly/ar/news/libya/5207/> [14.03.2018]

libijską, bazując na tożsamości arabskiej, muzułmańskiej i narodowej⁵⁷. Al-Kaddafi w swojej Zielonej Książce pisał, że uznawanie mniejszości narodowych za podmioty polityczne lub ekonomiczne jest gwałtem i niesprawiedliwością a poczucie przynależności plemiennej osłabia poczucie przynależności narodowej⁵⁸. Libijski przywódca chętnie zaciągał młodych Tuaregów do swojego Legionu Muzułmańskiego – specjalnej formacji, która służyła głównie do obrony przed potencjalnymi zamachami i stanowiła rodzaj prywatnej armii przywódcy. Wyszukoleni w tej jednostce mężczyźni, stawali się liderami tuareckich powstań w Mali i Nigrze w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia. Dzięki takiemu układowi Libia mogła w dużym stopniu kontrolować polityczne aspiracje Tuaregów. Libijski przywódca stał się mediatorem w regionalnych konfliktach, które sam podsyczał. Mógł utrzymywać tę pozycję ze względu na gospodarcze znaczenie Libii. Dokooptowywał liderów rebelii i sponsorował programy, mające na celu zapewnienie legalnego bytu rebeliantom. Takie działania prowadziły do złamania jedności Tuaregów, gdyż wielu zgadzało się na odstąpienie od użycia siły za odpowiednią sumę bądź pozycję⁵⁹.

Po rewolucji, która skończyła się obaleniem Al-Kaddafiego i w ten sposób zniosła wprowadzone przez niego reguły, Tuaregowie znaleźli się w bardzo niekorzystnej sytuacji. Wielu z nich straciło pracę w armii. Wraz z postępującym pogorszeniem sytuacji bezpieczeństwa w Libii, w kraju zanikła zupełnie turystyka, która zaczęła się odradzać w okresie zbliżenia Al-Kaddafiego z Zachodem na początku XXI w. Było to kolejne źródło dochodu dla młodych Tuaregów. Obecnie starszyzna rozpacza nad sytuacją młodszej generacji. Martwi ją, że młodzież opuszcza szkoły i jest wcielana do oddziałów milicyjnych. Jakkolwiek młodzi Tuaregowie mogliby przysłużyć się bezpieczeństwu państwa, ale od dawna nieprzystawane są wystarczające środki na kontrolę granic, do której ci pustynni wędrowcy byłiby najodpowiedniejsi. Ludność na południu narzeka na niewystarczającą liczbę samochodów niezbędnych do patrolowania saharyjskich granic. W warunkach pustynnych, nawet najlepsze auta często się psują, a serwis pojazdów w całej Libii jest niezwykle utrudniony. Jest to kraj przede wszystkim oparty na wydobywaniu i eksporcie ropy, a mimo to nader często zdarzają się problemy z dostawami paliwa zarówno na północnym wybrzeżu, jak i na odległych rubieżach południa. Więzienia pozostają zamknięte, nie ma więc gdzie przetrzymywać złapanych przestępców i przemytników. Strażnicy z braku środków są zmuszeni puszczать ich wolno⁶⁰. Wśród oddziałów wyznaczonych do strzeżenia granic widać bardzo niewiele entuzjazmu z powierzonego zadania. Nie ma wśród nich dyscypliny a ich członkowie nadal czują się bardziej rewolucjonistami niż żołnierzami⁶¹. Sytuacja zdaje się jedynie pogarszać, pomimo że Unia Europejska zorganizowała specjalną misję (*EU Border Assistance Mission in Libya – EUBAM*) mającą pomagać władzom libijskim w utrzymaniu bezpieczeństwa na granicach. Sąsiedzi Libii

⁵⁷ M. Kubarek, op. cit., s. 55.

⁵⁸ Muammar Al-Kaddafi, *Al-Kitab al-achdar*, [b.w., b.m.w, b.d.w.], s. 174.

⁵⁹ Y. Guichaoua, op. cit., s. 328–330.

⁶⁰ *Libya's Quiet War: The Tuareg of South Libya* [reportaż wideo], prod. Rebecca Murray, ed. Lewis Rapkin <https://www.youtube.com/watch?v=4X-ps7QyBjI> [24.01.2018]

⁶¹ Dla przykładu wspomnę wypowiedź jednego z dowódców oddziału Straży Instalacji Naftowych, z pochodzenia Tebu. Sytuacja polegała na tym, że w czasie Ramadanu jego ludzie nie chcieli przebywać na pustyni, by pilnować pracujących na koncesji obcokrajowców i obywateli libijskich, a woleli zostać w swoich domach. Na uwagę, że w Polsce wojsko służy nawet w święta odpowiedział: „My nie jesteśmy wojskiem, jesteśmy rewolucjonistami”.

uważają nieszczelność jej rubieży za jeden z głównych problemów w regionie⁶². Stąd wzmocniona kontrola i zaciśnięcie kooperacji zainteresowanych państw w ograniczeniu nielegalnego ruchu transsaharyjskiego. W takiej sytuacji Tuaregom bardzo trudno jest przedostać się do Libii, mimo że w odwrotnym kierunku przemieszczają się dość swobodnie.

Z perspektywy czasu naiwnie brzmią słowa Ibrahima al-Kuniego, znanego libijskiego pisarza o tuareckim pochodzeniu, który w 2011 r. stwierdził, że niesłuszne są obawy, iż w Libii wybuchną wojny plemienne, ponieważ libijskie plemiona nie są do siebie wrogo nastawione⁶³. Konflikt między dwiema grupami w Ubari zaczął się w październiku 2014 r. od sprzeczki między przemytnikami. Miało to związek z pewnymi zmianami, jakie zaszły w świecie przemytniczym w tym regionie. Wzmocniona ochrona wojskowa w Algierii spowodowała przesunięcie południowych szlaków bardziej na wschód, tzn. z okręgu miasta Ghat kontrolowanego przez Tuaregów na obszar, gdzie położone są miasta Murzuk i Katrun będące domeną Tebu⁶⁴. Sprawy szybko eskalowały a do pretensji o kontrolę nad kontrabandą doszły te o prawo do ochrony pól naftowych, co nie jest zajęciem jedynie prestiżowym, ale stawia odpowiedzialną zbiorowość w bardzo korzystnej pozycji z dostępem do wielu możliwości biznesowych.

O prawo do ochrony pola naftowego Asz-Szarara – jednego z największych w Libii – trwają nieustanne spory. Uczestniczą w tym także siły spoza regionu. Wśród nich największe znaczenie ma miasto Az-Zintan, które po rewolucji uzyskało w kraju bardzo duże wpływy. Część oddziałów wywodzących się stamtąd weszło w skład Straży Instalacji Naftowych (*Džihaz Haras al-Munsa'at an-Naftijja*). Az-Zintan w ramach tej struktury wojskowej miał sprawować kontrolę nad południowym regionem, w którym leżało wiele ważnych obszarów naftowych, w tym wspomniane pole Asz-Szarara. Mimo że oficjalnie jednostki te znalazły się pod zarządem centralnym całej Straży, to w rzeczywistości wykazywały całkowitą samodzielność. Ich związek z centralą ograniczał się do ciągłych pretensji o brak finansowania i dostaw sprzętu. Lokalni dowódcy sami nadawali sobie prawo do współpracy z zagranicznymi koncernami, nawet nie konsultując tego ani ze swoimi administracyjnymi zwierzchnikami, ani z Narodową Korporacją Naftową (*Al-Mu'assasa al-Watanijja li-an-Nift*) stanowiącą organ odpowiadający ministerstwu ropy i opłacającą ze swego budżetu ochronę pól naftowych. W walce o kompetencje dochodziło do poważnych incydentów. Dla przykładu w połowie 2013 r. oddział z Az-Zintanu zaatakował kwaterę główną Straży w Trypolisie po tym, jak Tebu przynależący do tej samej struktury otrzymali pozwolenie na ochronę wiertni jednej z firm działających w Libii. Ich pretensje dotyczyły także spotkań wysokich urzędników państwowych z przedstawicielami Tebu, na których to spotkaniach miało dojść do przekazania ogromnych kwot pieniężnych⁶⁵. Rozsierdzony dowódca oddziału z Az-Zintanu oświadczył, że to koniec naczelnego komendanta Straży, który nie dba o dobro libijskich interesów⁶⁶. Dla ludzi z Az-Zintanu czarnoskórzy Tebu to nic innego jak Czadyjczycy, którzy w ogóle nie powinni być uznawani przez państwo. Rzecz jasna, taka sytuacja bardzo negatywnie

⁶² Shivit Bakrania, *Libya: Border Security and Regional Cooperation (GSDRC Rapid Literature Review)*, GSDRC, University of Birmingham, Birmingham, UK 2014.

⁶³ M. Kubarek, op cit., s. 65.

⁶⁴ M. Shaw, F. Mangan, op. cit., s. 29.

⁶⁵ Al-Haras al-Munsa'at an-Niftijja, *Nota objaśniająca wydana przez dowództwo Straży Instalacji Naftowych w dniu 26.06.2013 dotycząca napaści na kwaterę główną w Trypolisie przez oddział z Az-Zintanu*.

⁶⁶ Rozmowa z dowódcą ochrony z Az-Zintanu na polu Asz-Szarara Walidem w dniu ataku.

wpływała na współpracę z zagranicznymi koncernami, których administracja nie bardzo orientuje się, z kim w Libii należy rozmawiać i kto dba o bezpieczeństwo ich międzynarodowych zespołów.

Przyglądając się sytuacji na południu Libii, ma się silne wrażenie, że konflikt między Tebu a Tuaregami to wojna w zastępstwie rywalizujących ośrodków władzy w Trypolisie i Tobruku. Jest to jednak stwierdzenie tylko w części prawdziwe, ponieważ u podstaw tego antagonizmu leżą przyczyny związane z charakterem ludności zamieszkującej ten teren i rodzajem kultury politycznej, jaka tam panuje. Obie strony winią rządy o podniecanie konfliktu poprzez dostawy broni i pieniędzy dla własnych celów. Tuaregowie oskarżają Tebu, będących w sojuszu z rządem na wschodzie, o prowadzenie działań na korzyść byłej kolonialnej potęgi – Francji. Z kolei Tebu oskarżają Tuaregów o ekstremizm, co zresztą zarzuca im się od czasu ich masowego powrotu do Libii po nieudanym powstaniu w Mali⁶⁷. Ubari przez długi czas pozostawało bardzo niebezpiecznym miasteczkiem, gdzie niemal codziennie rejestrowano ofiary snajperskich strzałów. Głównym celem stało się przejęcie kontroli nad górującym nad oazą wzniesieniem zwanym Tinda. W lutym 2016 r. do miasta, za obustronną zgodą, weszło trzecie plemię – Al-Hasawna. Jego obecność miała uspokoić sytuację a jego członkowie pośredniczyć w mediacjach między wrogimi wobec siebie społecznościami⁶⁸. Wydaje się, że takie rozwiązanie – podyktowane plemiennym charakterem Libii – jest jednak niewystarczające. Warunkiem niezbędnym do zagwarantowania stałego pokoju we wszystkich libijskich regionach jest jeden rząd i jedna armia, która zastąpiłaby etniczne milicje. Wraz z pojawieniem się Rady Prezydenckiej sytuacja stała się jeszcze bardziej skomplikowana.

Obecnie w regionie dochodzi do nieprzewidywalnych starć, które kończą się równie nagle, jak się zaczynają. Zantagonizowane siły skupiają się w dwóch sojuszach⁶⁹. Pierwszy powiązany jest z Rządem Zgody Narodowej. Do niego przynależą oddziały z Misraty, Tuaregowie i plemiona Awlad Sulajman. Drugi skojarzony jest z Operacją Al-Karama pod dowództwem Chalify Haftara. Wśród nich zdecydowanie więcej jest tych o charakterze plemiennym, np. plemiona Al-Makarha, Al-Kadadfa czy Tebu. Wszystkie one są wrogami Awlad Sulajman, co jest naturalnym czynnikiem wspomagającym lub nawet wymuszającym utworzenie politycznego i wojskowego przymierza⁷⁰. Wszystko wskazuje, że mamy do czynienia z sytuacją, w której tworzy się nowy układ plemienny i powstają struktury, które można nazwać konfederacjami. Z podobnym układem mieliśmy do czynienia w Jemenie, gdzie przed zmianami, jakie przyniosły Arabska wiosna i wojna domowa, która po niej nastąpiła, państwo istniało m.in. dzięki stabilnej równowadze sił plemiennych. Gdy tylko została ona zachwiana, różne siły poszukały swoich szans na zdobycie przewagi. Podobnie dzieje się w Libii: plemiona połączone interesami wchodzą w interakcje tak, by nie znaleźć się na gorszej pozycji. Jednym z podziałów, który jest widoczny w tych tendencjach jest stosunek danego plemienia do rewolucji z 2011 r. Plemiona Al-Makarha i Al-Kadadfa, które w jej następstwie straciły swoje wpływy, utrzymują pakt w nowej Libii. Dołączyło do nich plemię Tebu zwaśnione zarówno Tuaregami jak i z popierającymi Rząd Zgody Narodowej Awlad Sulajman. Ich wsparcie wiąże się

⁶⁷ *Libya's Quiet War. The Tuareg of South Libya*, op. cit.

⁶⁸ Anadolu Agency. <http://aa.com.tr/en/politics/taskforce-deployed-to-s-libya-to-end-tribal-clashes/517626> [14.03.2018]

⁶⁹ Achbar Libja <http://www.libyaakhbar.com/libya-news/246712.html> [14.03.2018]

⁷⁰ M. A. al-Dżabiri, *Al-Akl as-sijasi al-arabi*, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja, Bajrut [b.d.w.].

również z obietnicami nadania obywatelstwa przedstawionymi przez rząd na wschodzie. Być może jedyną grupą w Libii, która nie zaangażowała się w konflikt, poza kilkoma wyjątkami, są Berberowie, którzy wychodzą z założenia, że każdy wybór będzie dla nich niekorzystny⁷¹.

W ostatnim czasie doszło do wzrostu napięcia między rywalizującymi obozami na południu kraju. Starcia i operacje militarne, jakie miały tam miejsce świadczą o tym, że konflikt w Libii nie pozostaje wyłącznie kwestią dyskusji politycznych, lecz przekłada się na rzeczywiste zagrożenia dla mieszkańców państwa. Wojsko pod dowództwem gen. Haftara w kwietniu 2017 r. uderzyło na bazę Tamenhint położoną na północ od Sabhy i będącą pod kontrolą oddziałów tzw. Trzeciej Siły (*Al-Kuwwa as-Salisa*) z Misraty podległej obecnie Ministerstwu Obrony w Rządzie Jedności Narodowej. Obecność sił Haftara zlokalizowanych w bazie Brak Asz-Szati na południe od Sabhy jest nie do zaakceptowania przez rząd z Trypolisu. Oskarża on generała o chęć zawładnięcia najważniejszymi ze strategicznego punktu widzenia miejscami. Do takich należą wspomniana baza Tamenhint, dzięki której możliwa jest kontrola przepływu nielegalnych imigrantów z Afryki i dwa największe pola naftowo-gazowe na południu: Asz-Szarara i Al-Fil (obecnie stacjonują tam oddziały tuareskie). Siły powietrzne Haftara co rusz dokonują nalotów na jednostki Trzeciej Siły⁷². Działanie te doprowadziły do ogłoszenia przez Rząd Jedności Narodowej rozpoczęcia operacji *Ghadab as-Sahra* ('Gniew Pustyni') mającej na celu eliminację sił Haftara z Południa⁷³.

Uważa się, że jedyną drogą do rozwiązania regionalnych konfliktów mających duży związek z podziałami plemiennymi i etnicznymi jest włączenie wszystkich grup w równym stopniu do udziału w budowaniu centralnej władzy⁷⁴. Istnieją jednak obawy, że większy wpływ niektórych z nich na politykę w państwie umocniłby także ich pozycję w nielegalnej gospodarce i przemyśle, jak to było w wypadku Az-Zintanu, którego przewaga w porewolucyjnej Libii przełożyła się na bezpośrednie wpływy i korzyści płynące z działalności zakazanej prawem. Istnieje jednak pewna różnica między Az-Zintanem a Tuaregami i Tebu. Az-Zintan nigdy nie dawał znać, że może usiłować zahamować nielegalny handel, podczas gdy Tuaregowie i Tebu twierdzą, że są w stanie to zrobić, jeśli będzie to od nich wymagane.

ROZWÓJ ISLAMIZMU

Przez cały porewolucyjny okres struktura państwa libijskiego właściwie nie istniała. Nawet siły oficjalnie sprzymierzone z którymś z rywalizujących rządów nie były mu w pełni podporządkowane. W takich warunkach miał szanse rozwinąć się ekstremizm

⁷¹ Berberowie w odróżnieniu od arabskich mieszkańców Libii są ibadytami. Bardzo szybko dołączyli do rewolucji w 2011 r. i zrezygnowali z jakichkolwiek dążeń separatystycznych, w zamian żądając uznania swoich praw jako mniejszości. Nigdy jednak nie zostali potraktowani poważnie przez kolejne rządy w nowym państwie. Znaczy to, że ich sytuacja prawie w ogóle się nie zmieniła, nie licząc możliwości przypominania o swoim istnieniu i używania berberskiej symboliki. Rafał Kobis, *Ar-Rabi' al-'arabi Stosunek ludności berberyjskiej do wydarzeń Arabskiej Wiosny w Tunezji i Libii*, „Stosunki Międzynarodowe”, nr 3, t. 52, 2016, s. 188. O zaangażowaniu Berberów z Gór Nafusa w rewolucji 17 lutego 2011 r. zob. Isa Aszur Abudijja, *At-Tarik min Jafran ila Tarabulus*, [b.w., b.m.w.], 2013.

⁷² „Libya Herald” <https://www.libyaherald.com/2017/04/29/Ina-airstrikes-again-hit-tamenhint-and-jufra/> [14.03.2018]

⁷³ Al-Dżazira <http://www.aljazeera.net/programs> [14.03.2018]

⁷⁴ M. Shaw, F. Mangan, op. cit., s. 38.

islamski. Jego początków należy szukać w mieście Darna na wschodzie kraju, które już w czasach Al-Kaddafiego było siedzibą opozycyjnych ruchów islamistycznych. Również w Benghazi zaczęły działać różnego rodzaju ugrupowania o podobnej orientacji. Zlekceważenie zagrożenia z ich strony zostało okupione śmiercią amerykańskiego ambasadora i kilku innych osób w ataku na konsulat Stanów Zjednoczonych w tym mieście we wrześniu 2012 r.⁷⁵ Ataku tego dokonała grupa nazywająca się Ansar asz-Szari'a. Dużo mówiło się o aktywnych w Libii obozach treningowy dla terrorystów, gdzie mieli się wyszkolić zamachowcy odpowiedzialni za późniejsze tragedie m.in. w Tunezji w 2015 r. Środowisko fundamentalistów nie jest monolityczne. Niektórzy z nich chcą kombinacji religii i nowoczesnego państwa i przyjmują zaproszenia od ONZ do rozmów, inni z kolei są do takich inicjatyw wrogo nastawieni i wspierają kalifat⁷⁶. Niejasne pozostają związki Powszechnego Kongresu Narodowego z ekstremistami. Wygląda na to, że z jakichś powodów instytucja ta nie reagowała na ich rozwijającą się działalność w czasie, gdy sprawowała pewną władzę w kraju. Należy przy tym mieć na uwadze, że Kongres zdominowany był przez parlamentarzystów reprezentujących nurt islamu politycznego powiązanych z radykalną Libijską Islamistyczną Grupą Bojową, do której należeli byli mudżahedini z Afganistanu tacy jak Abd al-Hakim Belhadż – zdobywca Trypolisu i jego nieformalny gubernator po ogłoszeniu wyzwolenia spod tyranii Al-Kaddafiego⁷⁷.

Do najgorszych rzeczy, jakie dotknęły porewolucyjną Libię, należy niewątpliwie powstanie i rozwój komórek Państwa Islamskiego. Ono również powzięło za pierwszą siedzibę Darnę, lecz pod naciskiem ze strony sił generała Haftara zmuszone było do przeniesienia się bardziej na zachód do Syrty, gdzie, jak się później okazało, znalazło wygodny przyczółek. Żadna ze stron nie potrafiła poradzić sobie z islamistami w kraju. Haftar już od bardzo dawna zapowiada oczyszczenie całej Cyrenajki z tego zagrożenia, lecz wydaje się, że nawet sukces w samym tylko Benghazi jest ponad jego siły. Syrta ostatecznie została odbita z rąk Państwa Islamskiego, lecz należy zaznaczyć, że udało się to wyłącznie dzięki amerykańskiej pomocy w postaci powietrznych bombardowań. To kolejny dowód na to, jak kraj jest podzielony: nawet zagrożenie ze strony Państwa Islamskiego nie skłoniło dwóch stron do wspólnej walki. Miasto wyzwoliły oddziały z Misraty w ramach operacji *Al-Bunjan al-Marsus* („Nieprzenikalna Ściana”). Milicje te opowiedziały się po stronie Rządu Zgody Narodowej (*Hukumat al-Wifak al-Watani*), jednak przez długi czas stały po stronie Kongresu umiejscowionego w Trypolisie. Operacja nie zdobyła poparcia Izby Reprezentantów i generała Haftara, co miało swój wyraz w sporze o to, kto ma zostać zwierzchnikiem Syrty⁷⁸. Niewątpliwie oznacza to konflikt kompetencji, w którym ponownie chodzi o walkę wpływów między różnymi ośrodkami władzy.

⁷⁵ U.S. Senate Select Committee on Intelligence, *The Benghazi Report. Review of the Terrorist Attacks on U.S. Facilities in Benghazi, Libya, September 11–12, 2012*, Skyhorse Publishing, New York 2014.

⁷⁶ G. Gil, op. cit., s. 65.

⁷⁷ Na temat roli islamistów w libijskiej rewolucji z 2011 r. i ich wpływie na kraj po niej zob.: John Rosenthal, *The Jihadist Plot. The Untold Story of Al-Qaeda and the Libyan Rebellion*, Encounter Books, New York 2013.

⁷⁸ „Libya Herald” <https://www.libyaherald.com/2016/12/14/sirte-military-governor-named-48-hours-after-mayor-chosen/> [18.12.2016]

PODSUMOWANIE

Według rocznego raportu Libijskiego Biura Audytywnego rok 2016 był najgorszym okresem we współczesnej historii Libii pod względem gospodarczym, społecznym i sytuacji bezpieczeństwa⁷⁹. Według raportu głównym powodem tragicznej sytuacji państwa jest próżnia polityczna wynikająca z niezdolności Izby Reprezentantów w Tobruku do zaakceptowania Rządu Jedności Narodowej, na czele którego stanął Fajiz As-Sarradż. Ponadto Izba nie była w stanie spełniać swojej roli nadzorczej nad instytucjami finansowanymi, które działały w całkowitej izolacji. Z kolei działanie Rady Prezydenckiej i Rządu Jedności Narodowej pokazało ich słabość i brak doświadczenia tych organów. Rzuca się w oczy, że nie posiadają one planu z jasnymi priorytetami. Raport zwraca również uwagę na zupełny brak zaufania między instytucjami. Taka sytuacja prowadzi do interwencji obcych państw zmuszonych do mediowania między rywalizującymi ośrodkami władzy. W 2016 r. Libia uzyskała najniższy przychód we współczesnej historii. Powodem tego jest siłowe zamykanie pól naftowych i portów. Ogromny deficyt doprowadził, przez działania Centralnego Banku Libii, do wzrostu cen. Dużą winą za obecną sytuację obarcza się również społeczeństwo libijskie, którego ogromna część, bo aż 86%, praktykuje korupcję.

Przed Libią stoi wiele wyzwań, jeśli państwo chce odbudować jedność terytorialną i polityczną. Małe nadzieje na uporanie się z nimi związane są z takimi posunięciami jak spotkanie generała Haftara z Fajizem As-Sarradżem w Abu Dabi⁸⁰. Inicjatywy takie zapewne nie dadzą żadnego efektu, jeśli są wymuszone przez społeczność międzynarodową. Natomiast, jeśli są wynikiem kończących się zasobów i perspektywą przegranej, mogą okazać się początkiem procesu pojednania i zawierania kompromisowych umów. W procesie stabilizacji musi obowiązywać zasada neutralności najważniejszych instytucji takich jak Narodowa Korporacja Naftowa i Narodowy Bank Libii⁸¹. Ułatwi to sprawiedliwy podział krajowych zasobów. Może być wymagana również pewna forma decentralizacji, która wzmacniałaby rolę regionów i plemion przy jednoczesnym silniejszym powiązaniu ich z państwem.

Wiele nadziei pokładanych jest w planowanych wyborach parlamentarnych. Mają się one odbyć pod koniec 2018 r., ale już słychać głosy, że pomimo wstępnych porozumień, może dojść do przesunięcia tego terminu, jeśli warunki nie będą odpowiednie. Ten scenariusz wydaje się wysoce prawdopodobny, jeśli weźmie się pod uwagę ostatnie starcia między milicjami na południu Trypolisu. Do walk o strefy wpływów w stolicy, w których zginęło ponad 60 osób i wiele więcej zostało rannych, doszło między jednostkami rozpoznanymi i opłacanymi przez uznawaną na arenie międzynarodowej administrację As-Sarradża⁸². Libijskiemu premierowi zależy na tym, by społeczność międzynarodowa zajęła jednolite stanowisko wobec Libii i naciskała na jak najszybsze przeprowadzenie wyborów. W obecnej sytuacji różne strony konfliktu w Libii wykorzystują przeciwne stanowiska sił międzynarodowych do realizacji własnych celów i chętnie sięgają po

⁷⁹ Diwan al-Muhasaba al-Libi, *At-Takrir al-amm li-sanat 2016*, http://audit.gov.ly/home/news_once.php?NewsId=23 [04.05.2017]

⁸⁰ „Libya Herald” <https://www.libyaherald.com/2017/05/03/uae-praises-hafter-serraj-meeting/> [04.05.2017]; <https://www.libyaherald.com/2017/05/03/separate-statements-from-hafter-and-serraj-on-their-abu-dhabi-talks/> [04.05.2017]

⁸¹ G. Gil, op. cit. s. 62–64.

⁸² „Libya Herald” <https://www.libyaherald.com/2018/09/05/un-brokered-ceasefire-holding-in-south-tripoli-militia-fighting/> [09.09.2018]

wsparcie, dostarczane przez państwa zarówno z regionu, jak i spoza niego. W rezultacie takich działań społeczność międzynarodowa straciła dużo zaufania wśród Libijczyków⁸³.

Na przykładzie Libii widać, jak wiele wysiłku kosztuje utrzymanie trudnej równowagi między państwem a plemieniem. Podtrzymanie takiej struktury dzieje się kosztem innych zobowiązań państwa, takich jak zapewnienie ciągłego wzrostu standardu życia. Staremu libijskiemu reżimowi to zadanie nie powiodło się przez cztery dekady. Kiedy państwo przestało pełnić swoją funkcję, lojalność Libijczyków szybko zaczęła przesuwac się od tworu politycznego zbudowanego na ideologii do tworu naturalnego, jakim jest plemię. Wynika to między innymi z faktu, że tradycyjne formy organizacji społecznej są powszechniejsze w państwach, gdzie relacje państwo-społeczeństwo nie zasadzają się na siłach produkcyjnych, ale na spełnianiu przez państwo roli dystrybutora dóbr tak, jak w przypadku Libii. Należy również wziąć pod uwagę fakt, że Libijczycy bardzo późno zostali włączeni do gospodarki światowej, dlatego alternatywę dla odrzuconego systemu państwowego widzą w dobrze sobie znanych grupach opartych na pokrewieństwie i wspólnym pochodzeniu. Odrzucenie struktury państwa jest jednak luksusem, na który Libia może sobie pozwolić wyłącznie dzięki dochodom z ropy⁸⁴.

Aby wyjaśnić mechanikę przemian w Libii nie wystarczy zrozumieć podziału sił politycznych i militarnych na terenie kraju. Takie analizy nie powiedzą nic o bodźcach, które powodują, że Libijczycy skłaniają się bądź ku jednej, bądź ku drugiej stronie konfliktu wewnątrzpaństwowego. Potrzebna jest wiedza o codziennych, bardzo niejasnych interesach łączących grupy mieszkających w zupełnie różnych częściach kraju. To właśnie ta nielegalna gospodarka, a nie proces polityczny (demokratyczny) czy wspólna wizja ideologiczna, jest jedynym liczącym się czynnikiem łączącym ze sobą regiony Libii i niepozwalającym na jej całkowitą dezintegrację. Z drugiej strony istnienie tak ogromnej, nielegalnej przestrzeni ekonomicznej sprawia, że utrzymywana jest sytuacja, w której nie może powstać silne, scentralizowane państwo, gdyż nie leży to w interesie osób czerpiących z niej zyski. Te same osoby nie mogą jednak dopuścić do całkowitego upadku administracji publicznej, gdyż musi ona spełniać swoje podstawowe funkcje jak eksploatacja złóż naturalnych, dystrybucja renty czy utrzymywanie subsydiów, które są jednym z podstawowych źródeł ich utrzymania. Walki na poziomie lokalnym toczą się o udział w profitach z zakazanej działalności a to z kolei ma przełożenie na spór polityczny w kraju, między innymi dlatego, że większość skonfliktowanych grup należy do oficjalnych struktur państwa.

BIBLIOGRAFIA

- Abudijja Isa Aszur, *At-Tarik min Jafran ila Tarabulus*, [b.w., b.m.w.], 2013.
- Allam Rabiha Sayf, *Istratidżijjat mukafahat al-muchaddirat fi Libja*, „Al-Malaff al-libi”, Al-mudżallad al-awwal – al-adad as-salis 2013.
- Anderson Lisa, *Tribe and State. Libyan Anomalies*, w: Philip S. Khoury, Joseph Kostiner (red.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, University of California Press, Berkeley 1990, s. 288–302.
- Bakrania Shivit, *Libya: Border Security and Regional Cooperation (GSDRC Rapid Literature Review)*, GSDRC, University of Birmingham, Birmingham, UK 2014.

⁸³ „Libya Herald” <https://www.libyaherald.com/2018/07/19/serraj-calls-for-a-unified-libya-stance-by-international-community/> [26.08.2018]

⁸⁴ Lisa Anderson, *Tribe and State. Libyan Anomalies*, w: Philip S. Khoury, Joseph Kostiner (red.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, University of California Press, Berkeley 1990, s. 301.

- Bartu Peter, *The Corridor of Uncertainty. The National Transitional Council's Battle for Legitimacy and Recognition*, w: P. Cole, B. McQuinn (red.), *The Libyan Revolution and its Aftermath*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Bearman Jonathan, *Qadhafi's Libya*, Zed Books, London 1986.
- Bilbeisi Dajani Rula, *Libya-People's Art. The Revolution of February 17th*, [b.w., b.m.w, b.d.w.].
- De Agostini Enrico, *Le popolazioni della Cirenaica. Notizie etniche e storiche*, [b.w.], Bengasi 1922–1923.
- De Agostini Enrico, *Le popolazioni della Tripolitania. Notizie etniche e storiche*, Tipografia Pirotta & Bresciano, Tripoli 1917.
- Dżabiri M. A. al-, *Al-Akl as-sijasi al-arabi*, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja, Bajrut [b.d.w.].
- Gil Grzegorz, *Prospects for Post-conflict (De)stabilisation of Libya*, „Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych”, nr 10/2, 2015, s. 53–70.
- Gombár Eduard, *Kmeny a klany v arabském Mahgribu*, Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha 2007.
- Guichaoua Yvan, *Tuareg Militancy and the Sahelian Shockwaves of the Libyan Revolution*, w: P. Cole, B. McQuinn (red.), *The Libyan Revolution and its Aftermath*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 321–235.
- Haras al-Munsha'at an-Niftijja Al-, *Nota objaśniająca wydana przez dowództwo Straży Instalacji Naftowych w dniu 26.06.2013 dotycząca napaści na kwaterę główną w Trypolisie przez oddział z Az-Zintanu*.
- Jabri Mohammad Abed al-, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, I. B. Tauris, London 2009.
- Kaddafi Muammar al-, *Al-Kitab al-achdar*, [b.w., b.m.w, b.d.w.].
- Kane Sean, *Barqa Reborn? Eastern Regionalism and Libya's Political Transition*, w: Peter Cole, Brian McQuinn (red.), *The Libyan Revolution and its Aftermath*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 205–227.
- Kism ad-Dirasat wa-an-Naszr fi Dar al-Furdžani, *Daliluka ila ad-dimokratijja fi Libja al-hurra*, Dar al-Furdžani, Tripoli 2012.
- Kobis Rafał, Ar-Rabi' al-'arabi *Stosunek ludności berberyjskiej do wydarzeń Arabskiej Wiosny w Tunezji i Libii*, „Stosunki Międzynarodowe”, nr 3, t. 52, 2016, s. 175–190.
- Kubarek Magdalena, *Nahnu Kulluna Libijun – „Wszyscy jesteśmy Libijczykami”*. *Tuaregowie jako przedmiot asymilacyjnej polityki władz Libijskiej Dżamahirijji Ludowo-Socjalistycznej*, „Kra-kowskie Studia Międzynarodowe”, nr 1 (VIII) Kraków 2011, s. 49–67.
- Markaz al-Libi li-al-Buhus wa-at-Tanmijja Al-, *At-Tatawwurat fi Szimal Ifrikja wa-in'ikasuha ala as-saura al-libijja*, „Al-Malaff al-libi” 2013, al-mudžallad al-awwal – al-adad as-salis.
- McQuinn Brian, *History's Warriors. The Emergence of Revolutionary Battalions in Misrata*, w: P. Cole, B. McQuinn (red.), *The Libyan Revolution and its Aftermath*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 229–255.
- Mrozek-Dumanowska Anna, *Między ascetyzmem a reformacją: islam w Libii*, „Semper”, Warszawa 1994.
- Murray Rebecca, *Libya's Tebu. Living in the Margins*, w: P. Cole, B. McQuinn (red.), *The Libyan Revolution and its Aftermath*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 303–319.
- Niziński Piotr, *Libia – od arabskiej wiosny do państwa zagrożonego rozpadem*, w: Ewa Szczepankiewicz-Rudzka (red.), *Arabska wiosna w Afryce Północnej: przyczyny, przebieg, skutki: praca zbiorowa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014, s. 93–131.
- Oakes John, *Libya: The History of Gaddafi's Pariah State*, The History Press, Brimscombe Port 2011.
- Rosenthal John, *The jihadist plot. The Untold Story of Al-Qaeda and the Libyan Rebellion*, Encounter Books, New York 2013.
- Rybiński Adam, *Tuaregowie z Sahary. Tradycyjna kultura Tuaregów Kel Ahaggar na przełomie XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999.
- Sławek Jakub, *Jemen – świat wartości plemiennych*, Ibidem, Łódź 2011.
- Triaud Jean-Louis, *Sanūsiyya*, w: *The Encyclopedia of Islam*, t. IX, Brill, Leiden 1997, s. 24–26.

U.S. Senate Select Committee on Intelligence, *The Benghazi Report. Review of the Terrorist Attacks on U.S. Facilities in Benghazi, Libya, September 11–12, 2012*, Skyhorse Publishing, New York 2014.

Walczuk Tomasz, *Rent, Rentier State, Rentier Economy – Definition and History of the Theory*, „Acta Asiatica Varsoviensia” nr 16, 2003, s. 109–115.

Walid (dowódca ochrony z Az-Zintanu na polu Asz-Szarara), rozmowa telefoniczna, czerwiec 2013.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Achbar Libja <http://www.libyaakhbar.com/libya-news/246712.html> [14.03.2018]

Al-Azma al-libijja. Bajna al-wifak wa-al-faszal an-niha'i, [program telewizyjny wyemitowany na kanale Al-Dżazira 15.02.2018], <http://www.aljazeera.net/program/scenarios> [14.03.2018]

Al-Dżazira <http://www.aljazeera.net/news/arabic#pl>

Al-Hurra <https://www.alhurra.com/>

Al-Imarat Al-Jaum <http://www.emaratalyoum.com> [14.03.2018]

Anadolu Agency <http://aa.com.tr/en/politics/taskforce-deployed-to-s-libya-to-end-tribal-clashes/517626> [14.03.2018]

Bawwab al-Wasat <http://alwasat.ly/ar/news/libya/5207/> [14.03.2018]

Daphne Caruana Galizia's Notebook <https://daphnecaruanagalizia.com> [14.03.2018]

Diwan al-Muhasaba al-Libi, *At-Takrir al-amm li-sanat 2016* http://audit.gov.ly/home/news_once.php?NewsId=23 [04.05.2017]

International Crisis Group, *Divided We Stand. Libya's Enduring Conflicts*, Middle East/North Africa Report no. 130, 14.09.2012. <https://www.africaportal.org/documents/8385/130-divided-we-stand-libyas-enduring-conflicts.pdf> [09.09.2018]

Lacher Wolfram, *Fault Lines of the Revolution. Political Actors, Camps and Conflicts in the New Libya*, Berlin 2013.

https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/research_papers/2013_RP04_lac.pdf [26.08.2018]

Libja al-Mustakbal <http://archive2.libya-al-mostakbal.org>

„Libya Herald” <https://www.libyaherald.com/>

Libya's Quiet War. The Tuareg of South Libya [reportaż wideo], prod. Rebecca Murray, ed. Lewis Rapkin <https://www.youtube.com/watch?v=4X-ps7QyBjI> [24.01.2018]

RT Arabic <https://arabic.rt.com/news/65248> [14.03.2018]

Shaw Mark, Mangan Fiona, *Illicit Trafficking and Libya's Transition. Profits and Loses*, Peaceworks 96, United States Institute of Peace 2014. s. 6.

<https://www.usip.org/sites/default/files/PW96-Illicit-Trafficking-and-Libyas-Transition.pdf> [09.09.2018]

United Nations Support Mission in Libya <https://unsmil.unmissions.org/> [15.04.2018]

BEHÇET ÇELİK

Behçet Çelik urodził się w Adanie, mieście na południu Turcji, w roku 1968. Tam uczęszczał do szkoły średniej, a następnie rozpoczął studia na wydziale prawa Uniwersytetu Stambulskiego, które ukończył w 1990 r. Zadebiutował młodo, publikując w 1987 r. opowiadanie w miesięczniku „Varlık”, ukazującym się od 1933 r. prestiżowym tureckim czasopiśmie literackim, na łamach którego zadebiutowało wielu wybitnych twórców literatury tureckiej (m.in. Yaşar Kemal).

W 1989 r. zdobył nagrodę księgarni Akademia za najlepsze opowiadanie. Znalazło się ono w pierwszym zbiorze pt. *İki Deli Derviş* („Dwóch szalonych derwiszów”, 1992). Cztery lata później wydał kolejny, *Yazyalnızı* („Letni samotnik”), po czym na kilka lat przerwał działalność pisarską. Powrócił do niej w 2002 r., publikując zbiór *Herkes Kadar* („Tyle samo, co wszyscy”), a po nim następne: w 2004 *Düğün Birahanesi* („Gospoda Weselna”), skąd pochodzi prezentowane tu opowiadanie *Bezbożnik wśród meczetów*, i w 2007 *Gün Ortasında Arzu* („Pożądanie w środku dnia”, 2007). Za ten ostatni otrzymał w 2008 r. prestiżową nagrodę literacką im. Saita Faika.

W 2009 r. wydał swą pierwszą powieść *Dünyanın Uğultusu* („Buczenie świata”) i odąd w jego dorobku mniejsze formy przeplatają się z większymi – w kolejnych latach wydał na przemian trzy zbiory opowiadań: *Diken Ucu* („Na czubku ciernia”, 2010 – nagrodzony nagrodą literacką im. Halduna Tanera), *Kaldığımız Yer* („Tam, gdzie skończyliśmy”, 2015 – otrzymał zań nagrodę literacką im. Türkan Saylan) i *Yolun Gölgesi* („Cień drogi”, 2017) oraz trzy powieści: dla młodzieży: *Sınıfın Yenisi* („Nowy w klasie”, 2011), *Suluk Bir An* („Wyblakła chwila”, 2012), dla dzieci *Çantasızlar Kampı* („Obóz bez walizek”, 2016).

Jest także współwydawcą zbiorów esejów o literaturze pióra własnego i innych znanych tureckich autorów. Jeden z tych zbiorów, zatytułowany *Adana'ya Kar Yağmış* („W Adanie spadł śnieg”, 2006), zawiera teksty poświęcone rodzinnemu miastu pisarza.

A.S-K.

BEZBOŻNIK WŚRÓD MECZETÓW

Ale wesoło się bawiliśmy przez całe popołudnie. Jeszcze mnie policzki bolą od śmiechu. Przechodząc przez Targ Rybny, zatrzymałem się nagle, zły na samego siebie. Od miesięcy, co tam miesięcy, od lat tkwiłem zamknięty w czterech ścianach. W imię czego? Niczego! Moje dochody się zmniejszyły, to prawda, ale inni też zarabiali mniej. Jednak w przeciwieństwie do mnie nikt się nie zamykał w domu. W dodatku i tak przecież wydaję pieniądze. Czemu raz czy dwa w miesiącu nie mogłem wyjść ze znajomymi? A bo to nie marnowałem pieniędzy na różne głupoty, gdy czasami po nocy włożyłem się samotnie po mieście? Nie ma co się oszukiwać, w gruncie rzeczy to skutek tego, co przeżyłem, a właściwie czego nie przeżyłem z Nilgün. Gdy zawód miłosny połączy się z kryzysem ekonomicznym, witaj, telewizorze, witajcie cztery ściany.

Idąc chwiejnym nieco krokiem ulicą, wspominałem słowa Öznur. Niczego nie zauważyłem, dopóki mi nie powiedziała, że siedząca przy sąsiednim stoliku kobieta w niebieskim swetrze co rusz zerka na mnie. Niezła żartownisia z tej Öznur. – Nie dam pożreć żywcom mojego kolegi – powtarzała. – Daj spokój, dziewczyno, nie rób wstydu – chciałem jej

powiedzieć, ale nie potrafiłem. Spojrzałem na tamtą kobietę kątem oka. Była starsza ode mnie. Tyle zdołałem zauważyć i jeszcze to, że miała duże piersi. Gdybym nie był w towarzystwie, gdyby przyszło mi do głowy upić się w pojedynkę (ja? sam?), ciekawe, czy wydarzyłoby się coś między mną a kobietą w niebieskim swetrze? Czy mogłoby się wydarzyć? Dobry Boże, czy ja nie mogę myśleć normalnie, nie popadając w skrajności? To odlatuję w marzenia, to znów stąпам twardo po ziemi. Gdyby miało do czegoś dojść, musielibyśmy pojechać do domu taksówką, a nie wiadomo, czy po zapłaceniu rachunku w knajpie miałbym dość pieniędzy. Zresztą, czy o tej porze jedzie się do domu? Słońce nawet nie zaszło. Trzeba byłoby jeszcze dokąś pójść. Sporo wypilem – czy byłbym w stanie utrzymać się na nogach, gdybym wychylił dodatkowo parę kieliszków w innym barze? Nie, nie, to kompletna bzdura! Wtedy tyle bym nie pił. Zwolniłbym tempo. Może zresztą ta kobieta mieszka gdzieś w pobliżu. Ciekawe, czy zaprosiłaby mnie do siebie?

Czułem, że rytm moich kroków się zmienił. Nie dlatego, że byłem pijany. Jestem tym, który wpadł w oko kobiecie, któremu godzinami się przyglądała. Oczywiście, o ile znajomi mnie nie wkręcali. Czy dałem się nabrać? Nie sądzę, zresztą prawie wcale się nie odzywałem. Nie powiedziałem nawet, by dali mi spokój, nie robili mi wstydu. Z uśmiechem słuchałem ich żartów. Próbowałem jedynie na podstawie spojrzeń Öznur wywnioskować, jak wygląda tamta kobieta. Raczej nie przypadła jej do gustu. – Nie, braciszku, ona nie pasuje do ciebie – kilkakrotnie powtórzyła Öznur. Ale której kobiecie podoba się inna kobieta. Powinienem był wtedy powiedzieć: „Oj, Öznur, Öznur, a skąd ty wiesz, kto do mnie pasuje, a kto nie?”. A bo to Nilgün pasowała? A te przed nią? Wszystkie w końcu odeszły. A Nilgün w zasadzie wcale nie przyszła. Przyszła na jedną noc. I to wszystko. Powinienem był im wszystkim powiedzieć o niej, wtedy, gdy każdy mówił, co porabiał przez ten czas, gdy się nie widywaliśmy. „Była pewna dziewczyna, przespaliliśmy się ze sobą, potem czułem się winny i nie zadzwoniłem do niej”. Ale by mieli o czym plotkować. Musieli ją znać przynajmniej z widzenia. Zwłaszcza Selami, ten na pewno ją spotkał. Są chyba z tej samej dzielnicy. Kto wie, może się w niej skrycie podkochiwał. Gdy dowiedział się, że wyszła za mąż, zmienił kurs. Wtedy Nilgün pojawiła się na moim kursie.

Wciąż mam w pamięci awanturę, jaką mi urządziła, gdy zadzwoniłem po kilku miesiącach. Zasłużyłem. Nie byłem w stanie wykrztusić słowa. A powinienem był powiedzieć: „Cały ten czas próbowałem o tobie zapomnieć, ale zdałem sobie sprawę, że nie potrafię i wtedy zadzwoniłem”. Czy gdybym tak powiedział, spotkałaby się ze mną? Kto wie. Ja bym się nie spotkał z kimś, kto próbował o mnie zapomnieć. Idziesz na całość, śpisz z kimś, a ten ktoś stara się ciebie nie pamiętać. Dziewczyna miała rację. Ale dobrze, że znalazłem choć tyle odwagi, by zadzwonić. Choć wiedziałem, co mnie może spotkać. To była próba zabicia ostatniej nadziei. W gruncie rzeczy stało się nie najgorzej. Przestałem się zastanawiać, czy mam dzwonić, czy nie dzwonić. Nie, zastanawiałem się, ale opcja „zadzwonić” przegrywała. Niby była, ale jakby jej nie było.

Powinienem częściej odzywać się do Öznur i pozostałych. Spotkać się, wypić. Zbliża się lato, dni będą dłuższe. Powinienem do niej dzwonić, nie zdawać się na przypadkowe spotkania, takie jak to dzisiejsze. Ale było miło. Odprężyłem się. A jak mnie Öznur wychwalała, przedstawiając pozostałym. Wobec niej też nie byłem w porządku. Nie dzwoniłem od miesięcy. Jak to powiedziała o mnie? „Jeden z nielicznych szkolnych przyjaciół, których nie odsiało sito czasu”. A ja myślałem, że już dawno zostałem odsiany i odrzucony.

Jestem wdzięczny Öznur, że pokazała mi kobietę w niebieskim swetrze, ale weźmy na przykład słowa Nidy. Co to ona powiedziała, przedstawiając mnie swojemu nowemu chłopakowi? „Wiesz, kiedyś byłam w nim bardzo zakochana”. Tamten zaraz spytał, czy chodziliśmy ze sobą. A ja miałem ochotę wyznać, jak bliska mi była Nida, jak bardzo żałuję, że przez tyle czasu nie kontaktowałem się z nią, nie dzwoniłem, by spytać, co u niej słychać. Ale ledwo jej chłopak zadał tamto pytanie, zaczęliśmy rozmawiać o czymś innym. Tak to bywa przy alkoholu. W rozmowie przeskakuje się z tematu na temat. Wiadomo, po pijaku trudno zebrać myśli, rwą się i rozlażą.

Przez uliczny hałas przebił się na chwilę głos muezzina wzywającego na modlitwę z pobliskiego meczetu. Jak poruszająco śpiewa, uparciuch jeden! Gdybym umiał się modlić, poszedłbym do meczetu, zrobiłbym *rekat*. I tak dwa razy. Dlaczego dwa razy, nie wiem. Co to jest ten *rekat*, też nie wiem dokładnie. Seria ruchów w czasie modlitwy. Nie mam pojęcia, co w jakiej kolejności się robi. Mówią, że nie ma potrzeby wiedzieć, rozumieć. Wystarczy robić to, co robią modlący się obok i myśleć o Bogu. Nie, w meczecie wołałbym rozmyślać o południowej drzemce w dzieciństwie. O wezwaniu na modlitwę, które budziło mnie ze słodkiego snu. Wypełniały mnie wtedy uczucia, których nie znałem, nie mogłem pojąć, nie wiedziałem, że poznam. Szum liści w ogrodzie wtórował śpiewowi muezzina, powiewy wiatru w moich mokrych od potu włosach podkreślały jego rytm. Nie był to sen, ani jawa, lecz coś pomiędzy. Nie próbowałem tego wyrazić słowami, nazwać, zrozumieć. O, proszę, teraz też wyszedłem poza słowa, ale tylko na moment. Próbuję zdefiniować to, co czuję. To jakby chęć pomodlenia się, tęsknota za beztróską dzieciństwa. Ale strumień słów popłynął i już się nie zatrzyma. Żeby tak opróżnić ze wszystkiego mój umysł, podążający to tu, to tam, od Edypa do Buddy. I właśnie w tej chwili pieśń muezzina się skończyła.

Czuję skurcze w nogach. Muszę znaleźć jakąś kawiarenkę w bocznej uliczce i wraz z wychodzącymi z nabożeństwa napić się herbaty. – Niech wasza modlitwa zostanie przyjęta – życzyć im, gdy będą podwijali z powrotem rękawy koszul opuszczone na czas modłów. Kobieta w niebieskim swetrze, spotkani po latach znajomi, anyżek, którego zapach dobywał się z moich ust, cztery ściany mojego mieszkania, telewizor, wszystko to powinno zniknąć. Niech moje życie upływa między meczetem a kawiarnią. Z czego bym żył? Na pewno właściciel lokalu potrzebuje pomocnika. Wystarczy tylko go przekonać, gdy będzie się wahał, mówiąc „To robota nie dla pana”. Zestarzeć się tu. Dostać przewisko „Okularnik”. Gdy zapytają: „Co z tą Unią Europejską?”, odpowiedzieć: „A co ja tam wiem, nie znam się na takich rzeczach”. Ktoś się zachnie: „Chłopie, a bo my to się znamy? Pytam, żeby zacząć rozmowę”. A inny na to: „Czy to my wejdziemy do Unii, czy Unia wejdzie do nas?”. I zaczniemy się wszyscy śmiać.

Z języka tureckiego przełożyła

Anna Sulimowicz-Keruth

Przekład dokonany w ramach projektu Miesiąc Spotkań Autorskich w Miejskiej Bibliotece Publicznej we Wrocławiu w lipcu 2018.

PAULINA NIECHCIAŁ
Uniwersytet Jagielloński

MARCIN RZEPKA, *PRAYER AND PROTEST.*
THE PROTESTANT COMMUNITIES IN REVOLUTIONARY IRAN,
UNUM PRESS, KRAKÓW 2017, WYDANIE I, 235 STRON

Refleksje naukowe nad religią i religijnością w kontekście Iranu skupiają się zazwyczaj na islamie, a szczególnie na jego dominującym w tym kraju odłamie – szyizmie. Choć Islamską Republikę Iranu zamieszkują również społeczności niemuzułmańskie, to badacze pozostawiają je zwykle na marginesie – w Iranie to temat kontrowersyjny i delikatnej natury politycznej. Tylko część z takich społeczności irańska konstytucja z 1979 roku – w ślad za pierwszą ustawą zasadniczą z początków ubiegłego wieku – uważa za pełnoprawnych obywateli. Należą do nich zaratusztrianie, żydzi, a także chrześcijanie, ale tylko ci związani z Kościołami etnicznymi – Ormiańskim Kościołem Apostolskim, Asyryjskim Kościołem Wschodu i Katolickim Kościołem Chaldejskim. Pozostali nie-muzułmanie – jak wyznawcy bahaizmu, jarsanizmu czy chrześcijanie spoza wymienionych wyżej Kościołów – są pozbawieni praw przysługujących muzułmanom i uznanym mniejszościom religijnym, co czyni badania nad nimi tym trudniejsze i wciąga je w politykę. Poświęcone takim grupom publikacje naukowe pojawiają się rzadko, tym bardziej więc należy zwrócić uwagę na monografię dra Marcina Rzepki – filologa i kulturoznawcy związanego z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II i Uniwersytetem Jagiellońskim – zatytułowaną *Prayer and Protest. The Protestant Communities in Revolutionary Iran*. To wydane w 2017 roku studium perskojęzycznych protestantów stanowi interesujący i ważny przyczynek do wypełnienia luki w wiedzy o irańskich nie-muzułmanach, szczególnie tych nieuznanych przez tamtejszą teokrację.

Irańskim protestantom poświęcono do tej pory niewiele miejsca w literaturze naukowej. Spośród najważniejszych pozycji należy wymienić dotyczącą irańskich chrześcijan pracę Robina E. Waterfielda, zatytułowaną *Christians in Persia: Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants* (1973), która jednak opisuje ich sytuację na długo przed rewolucją islamską. O czasach porewolucyjnych można przeczytać w książce Eliz Sanasarian pt. *Religious Minorities in Iran* (2000), ale ponieważ na nieco ponad dwustu stronach autorka omawia wszystkie znaczące mniejszości zamieszkujące Iran, protestanci stanowią zaledwie margines jej zainteresowania. Do grona ważnych pozycji należy jeszcze zaliczyć stosunkowo nowe studium *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Modern Iran* (2010) A. Christiana Van Gordera. Monografia Rzepki zdecydowanie poszerza wiedzę zawartą w tych publikacjach, opierając się na źródłowych źródłach, znalezionych przez Autora w różnych miejscach świata. To materiały pochodzące między innymi z archiwum zgromadzonego przez Presbyterian Historical Society w Filadelfii, z Biblioteki Pałacu Lambeth w Londynie, z archiwów należących do Church Missionary Society na Uniwersytecie w Birmingham czy z Brytyjskich Archiwów Narodowych w Kew. To także raporty chrześcijańskich organizacji (takich jak Voice of the Martyrs), a także opracowania autorów niechrześcijańskich. Ponad dwustustronicowa książka składa się z części wprowadzającej, trzech rozdziałów uporządkowanych chronologicznie i wniosków, a uzupełnia ją spis literatury oraz indeks. Tekst jest zilustrowany trzema tabelami oraz dziewiętnastoma fotografiami – zarówno znanymi w archiwach, jak i tymi wykonanymi przez Autora.

Bohaterami badań Rzepki są trzy społeczności tzw. „perskojęzycznych chrześcijan” – wyznawcy prezbiterianizmu (Kelisa-je Endżili), anglikanizmu (Kelisa-je Osqofi) i pentekostalizmu (Kelisa-je

Dżama'at-e Rabbani), a celem – przedstawienie rewolucji islamskiej w Iranie z ich perspektywy. Historia interesuje Autora nie jako zbiór faktów, ale proces, w którym fakty te są wciąż poddawane różnym reinterpretacjom, zależnym od określonego kontekstu przestrzennego i czasowego, a także perspektywy twórców danych narracji historycznych. Rewolucję islamską, która wstrząsnęła Iranem w latach 1978–1979, widać tu nie przez pryzmat muzułmańskiej większości, ale właśnie tych pozostających na marginesie społecznym grup. Przyglądamy się procesom – jak pisze Rzepka we wnioskach – „przemyśleniom i redefinicji chrześcijaństwa przez Irańczyków i równocześnie adaptacji tych elementów, które przywiodły ich do udziału w powstaniu przeciwko tyranii i w proteście przeciw przeszłości definiowanej przez monarchę” (s. 207, tłum. autorki recenzji). Widzimy, w jaki sposób rewolucja przyczyniła się do rewitalizacji koncepcji chrześcijan perskojęzycznych (*masihijan-e farsi-zaban*) – słusznie w tym kontekście podkreśla Autor wagę języka jako czynnika spajającego i definiującego społeczność.

Pierwszy rozdział, zatytułowany *Constructive Revolutions: The Protestant Churches*, stanowi wprowadzenie w historię obecności i działalności kościołów protestanckich w Iranie ze szczególnym uwzględnieniem poprzedzających rewolucję lat 70. ubiegłego wieku. Rzepka wskazuje na interesujący proces indygenizacji (u lokalnienia) i dostosowania się importowanego z Zachodu chrześcijaństwa do warunków irańskich – innymi słowy „czynienia chrześcijaństwa bardziej irańskim” (s. 31, tłum. autorki recenzji) i poszukiwania przez chrześcijańskich misjonarzy tego, co w ich religii byłoby atrakcyjne dla Irańczyków. Ten nowy protestantyzm irański widzi Rzepka jako wynik „reprodukcji zachodniego chrześcijaństwa przez pryzmat irańskiej kultury” (s. 32, tłum. autorki recenzji), odpowiadający na kosmopolityczne aspiracje Irańczyków. Autor przybliży nam historię poszczególnych Kościołów (przedstawioną, co ważne, w kontekście historii kraju) oraz ich oficjalne relacje z władzą, w tym interesującą historię zaangażowania Kościołów w obchody rocznicy 2500 lat istnienia monarchii irańskiej (s. 93 i nn.), choć akurat ten fragment książki pozostawia niedosyt, nie odpowiadając na ciekawe pytanie o perspektywę zwykłych wyznawców. Publiczne modlitwy za monarchę mogły być wyrazem nie tyle uwielbienia dla szacha, co prawdopodobnie koniecznej linii politycznej Kościoła i jego przystosowania się do dyktatury. Współcześnie obserwowałam rozmaite przejawy takiej lojalności wobec Chomejniego, Chmejnego i etosu rewolucji islamskiej w teherańskiej gminie zaratusztriańskiej, której członkowie bywają zwykle dalecy od osobistego poparcia dla tych symboli islamskiej teokracji. Nie jestem więc pewna, czy można wymieniane przez Rzepkę elementy traktować jako odzwierciedlenie poglądów wiernych i choć Autor taką wątpliwość również wnosi (s. 66), to nie rozwija tematu w stronę, która odpowiedziałaby na postawione powyżej pytanie.

W pierwszym rozdziale poznajemy również, w jaki sposób Irańczycy znaleźli się w strukturach Kościołów. Jednym z najważniejszych bohaterów tej opowieści jest Hasan Dehqani-Tafti, pochodzący z muzułmańskiej rodziny w prowincji Jazd anglikański biskup, pełniący tę funkcję w latach 1961–1986. Jak podkreśla Rzepka, dla irańskich protestantów pojawienie się biskupa o lokalnym pochodzeniu stanowiło początek nowej ery. Pomysł Dehqaniego, takie jak zachowanie przez konwertytów na protestantyzm świąt irańskich (Nouruzu czy sizdebedar) czy nacisk na używanie przez nich języka perskiego, wyznaczyły kluczowe elementy tożsamości tej społeczności.

Rozdział drugi, zatytułowany *An Unpredictable Revolution: Revolutionary Fever and the Protestant Churches*, dotyczy lat 1978–1981. Świetnie widać w nim swobodę Autora w poruszaniu się w meandrach współczesnej historii Iranu. Rzepka podkreśla złożoność rewolucji i wielość związanych z nią narracji, a także wprowadza czytelnika w relacje mniejszości religijnych z nowo kształtującym się państwem. To też opis rozczarowań, jakie tym grupom przyniosła rewolucja, a także represji, jakim je wówczas poddawano – od wieszania portretów lidera rewolucji w należących do nich miejscach po prześladowania, aresztowania i oskarżenia o szpiegostwo, a nawet morderstwa. Te historie znajdują swoją kontynuację w trzecim rozdziale, zatytułowanym *Everyday Revolution: Iranian Protestants in the Revolutionary State* i dotyczącym tego, co działo się z perskojęzycznymi protestantami po 1981 roku. Jak pokazuje analiza Rzepki, to z jednej strony próby przetrwania wykluczonych przez konstytucję Kościołów w nowym ładzie politycznym, a z drugiej – konwersje, będące niekiedy wyrazem niezgody na ową rzeczywistość. Autor w tej części książki odnosi się również do czasów współczesnych, zwracając między innymi uwagę na materiały w internecie jako nowe pole badań nad mniejszościami.

Autor *Prayer and Protest* stawia wiele pytań, ale najważniejsze z nich dotyczy reakcji protestantów w Iranie na rewolucję islamską. Tym, co pozostawia u czytelnika niedosyt, jest brak przykładowych narracji samych konwertytów, które ilustrowałyby wnioski, gdyż czasem sprawiają one wrażenie niekoniecznie zakorzenionych w empirii. Czytamy na przykład o wpływie liturgii na biorących w niej udział Irańczyków (s. 66), ale jak to zbadać bez przeprowadzenia badań jakościowych wśród takich osób? Jak przyznaje sam Rzepka (s. 91), brak jest źródeł dotyczących narracji irańskich konwertytów na protestantyzm z początków rozwoju tej religii na terenie Iranu. Jednak z pewnością interesujące byłyby narracje tych żyjących – pamiętających rewolucję i wydarzenia po niej. Autor zakłada, że konwertyci ci reprodukowali i przekazywali rewolucyjne idee w swoich społecznościach poprzez alians protestu i modlitwy (s. 21) – stąd zresztą tytuł książki – ale faktycznie niewiele dowiadujemy się o historiach życia zwykłych wyznawców, dotkniętych rewolucją, które mogłyby nam te kwestie przybliżyć i zilustrować. Niestety prowadzenie systematycznych badań etnograficznych nad problematyką mniejszości nieakceptowanych przez władze Islamskiej Republiki Iranu jest właściwie w tym kraju niemożliwe. Takie badania można by podjąć w diasporach irańskich, ale oczywiście znaczyłoby to zebranie narracji członków grupy o pewnej z góry określonej historii. Nie wydaje się więc, by niedosyt, z którym pozostawia nas Rzepka, mógł zostać w najbliższym czasie zaspokojony.

Prowadzony w *Prayer and Protest* wykład jest zrozumiały, jasny i spójny, odpowiednio uporządkowany. Lekturę bardzo ułatwia to, że Rzepka wprowadza czytelnika w tło historyczne, którego znajomość jest niezbędna dla zrozumienia zawartych w książce rozważań. Walorem studium jest publikacja po angielsku, co pozwala mieć nadzieję, że ogrom pracy włożonej przez Autora docenią również czytelnicy za granicą. Przejrzystość i jasne przedstawienie kontekstu historyczno-społecznego powoduje, że ta wartościowa książka może być przydatną lekturą nie tylko dla badaczy kultury Iranu, ale również czytelników zainteresowanych badaniami religii i problematyki mniejszości religijnych w różnych kontekstach.

*KSIEGA SĄDOWA ORMIAN WE LWOWIE Z 2 POŁOWY XVI WIEKU.
ZAPISY SĄDU DUCHOWNEGO ORMIAN MIASTA LWOWA
ZA LATA 1564–1608, W JĘZYKU ORMIAŃSKO-KIPCZACKIM,
W OPRACOWANIU EDWARDA TRYJARSKIEGO,
RED. NAUKOWY KRZYSZTOF STOPKA, RECENZENT ANDRZEJ PISOWICZ;
FUNDACJA KULTURY I DZIEDZICTWA ORMIAN POLSKICH,
POMNIKI DZIEJOWE ORMIAN POLSKICH, T. I, KRAKÓW 2017, S. 792;
CD – FAKSIMILE RĘKOPISU NR 446 ZE ZBIORÓW OO. MECHITARYSTÓW*

Kolejna księga *Zapisów sądu duchownego Ormian lwowskich* została opracowana, przetłumaczona i opublikowana przez prof. Edwarda Tryjarskiego. Kilka lat temu opracował on i wydał księgę *Zapisów* tegoż sądu z lat 1625–1630¹. Jak wiadomo, od czasów przyłączenia Rusi Halickiej do Królestwa Polskiego i zhołdowania książąt Koriatowiczów przez Kazimierza Wielkiego, dwa miasta z gminami ormiańskimi znalazły się w kręgu oddziaływań polskich. Były to Lwów, lokowany w 1356 r., oraz Kamieniec Podolski, lokowany na prawie niemieckim przed 1376 r.² Ormianie na Rusi i w Polsce do poł. XVII w. posługiwali się własnym dialektem ormiańsko-kipczackim, w piśmie stosując alfabet ormiański. Dla otaczającego ich słowiańskiego środowiska zapisy ich zamknięte były więc podwójnym ryglem³.

Podobnie jak księga *Zapisów sądu duchownego z lat 1625–1630*, również i obecnie wydana księga *Zapisów* za lata 1564–1608 posiada odrębne dzieje własnościowe, które są znane tylko częściowo. Wiadomo jedynie, że *Zapisy* z lat 1564–1608 zostały pozyskane – wykupione czy otrzymane z rąk prywatnych przez o. Bartłomieja Kostaneckiego – przed 1895 r. W ten sposób znalazły się pod opieką oo. Mechitarystów w Wiedniu. Księga *Zapisów* mogła wydostać się ze skarbcza katedry ormiańskiej we Lwowie po kasacji sądów ormiańskich w Cesarstwie Austro-Węgierskim w 1784 r. Nie wiadomo jaką drogą *Zapisy* z lat 1564–1608 trafiły do gminy ormiańskiej w Tyśmienicy koło Stanisławowa⁴. Jest faktem, że na przełomie XIX–XX w. właśnie gmina ormiańska w Tyśmienicy posiadała stosunkowo reprezentatywny zasób przedmiotów sztuki ormiańskiej, zaprezentowanych na wystawie lwowskiej w 1932⁵.

Edycja Edwarda Tryjarskiego *Zapisów sądu duchownego z lat 1564–1608* składa się z 4 części: Wstępu edytorskiego (s. 7–36), tekstu źródłowego w języku ormiańsko-kipczackim (s. 37–334), przekładu źródła na język polski (s. 335–546) oraz indeksów (s. 547–791). Indeksy pozwalają lepiej penetrować rozległy tekst. Najdokładniejszy jest indeks wyrazów ormiańsko-kipczackich

¹ Edward Tryjarski, *Zapisy sądu duchownego Ormian miasta Lwowa za lata 1625–1630, w języku ormiańsko-kipczackim*, Kraków 2010, PAN, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, Ogólnego zbioru tom 111, Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne; por. recenzję – J. Tyszkiewicz, „Przegląd Orientalistyczny”, 2012, nr 1–2, s. 96–101.

² Zob. np.: *Privilei nacjonalnych hromad mista Lvova*, red. M. Kapral, Lviv 2000; *Kamieniec Podolski. Studia z dziejów miasta i regionu*, t. 1, red. F. Kyrk, Kraków 2000.

³ Edward Tryjarski, *Ze studiów nad rękopisami i dialektem kipczackim Ormian polskich*, „Rocznik Orientalistyczny”, t. XXIII, 1960, nr 2, s. 7–55; Krzysztof Stopka, *Języki osławiane pismem. Alografia kipczacko-ormiańska i polsko-ormiańska w kulturze dawnej Polski*, Kraków 2013; Edward Tryjarski, *Armeno-Kipchak Studies. Collected Papers*, red. Marek Mejor, Agata Bareja-Starzyńska, Komitet Nauk Orientalistycznych PAN, Warszawa 2017.

⁴ *Zapisy Sądu Duchownego z 1564–1608*, s. 7–8.

⁵ Sadok Barącz, *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol 1869, s. 172–175; *Wystawa zabytków ormiańskich we Lwowie*, opr. Tadeusz Mańkowski, Lwów 1933.

(s. 547–744). Uzupełniają go: indeks imion własnych (s. 755–780), nazw etnicznych i miejscowych (s. 781–788) i krótki aneks pt. „Wyrazy polskie w piśmie ormiańskim” występujące zwartym tekstem w zapisie z 22 stycznia 1606 (f.: 164v^o–165r^o). Ten ostatni stanowi zapis fonetyczny alfabetem ormiańskim wypowiedzi udzielonej w języku polskim.

Sąd duchowny Ormian składał się z 2 duchownych i 4 przedstawicieli starszyny gminy, znawców prawa pisanego i zwyczajów. Do kompetencji sądu należały: kwalifikacja i rejestracja umów przedślubnych, sprawy rozwodowe i testamentowe (dokumentacja), związane z nimi konflikty i roszczenia, opieka nad sierotami, dawanie pozwoleń na wstępowanie do klasztoru niezamężnym kobietom, poręczenie za członków gminy i pośrednictwo w egzekwowaniu zobowiązań finansowych oraz kwalifikowanie duchownych do nauki szkolnej i kierowanie ich do innych ormiańskich gmin na terenie Rzeczypospolitej. Wszystkie te sprawy rozpatrywano w oparciu o tradycyjne prawo ormiańskie, zatwierdzone przez króla Zygmunta I Starego w roku 1519⁶.

Wstęp edytorski objaśnia: stan zachowania rękopisu, charakter sądu duchownego Ormian, sprawy językowe (leksyka, zapożyczenia, składnia, zapis dźwięków) i zawartość zapisów. W opracowywanej treści prof. E. Tryjarski wyróżnił 7 grup problemowych: działy prawa prywatnego, związki rodzinne i krewniacze, sprawy kościelne i duchownych, handel (stargany, jarmarki, cła, karawany kupieckie), obyczaje (zbytek, moda), zabobony i czary, szkoła, książki i czytelnicy. Z lektury tekstu wynosimy przekonanie, że zawiera on wiele rewelacji dotyczących życia rodzinnego i kultury ówczesnych Ormian. Bogaty materiał i nasuwające się spostrzeżenia pozwalają owocnie pracować nad tym źródłem językoznawcom, socjologom, historykom kultury i religioznawcom.

Najwięcej czytamy tutaj o konfliktach w łonie rozrodzonych rodzin; głównie na tle zobowiązań finansowych, w sprawach zawierania narzeczeństwa i małżeństwa. Wszystko w tym zakresie obwarowane było – formalnie i zwyczajowo – uzgodnieniem warunków materialnych i opłatami, między stronami biorącymi udział w negocjacjach i ich wierzycielami i kontrahentami. Życie rodzinne i działalność zarobkowa przeniknięte były tradycyjnymi zwyczajami i rutyną religijną, obowiązującymi w kręgu współwyznawców. Istniały nawet bariery pomiędzy Ormianami należącymi do innych gmin, znajdujących się na terytorium polskim. Zwyczaj i honor rodziny były najważniejsze; ograniczały je jedynie wspólne interesy lwowskiej wspólnoty ormiańskiej. Rozwód udzielano niechętnie, bigamię zwalczano, sierotami i samotnymi kobietami opiekowała się gmina. Sąd i gmina ormiańska były gwarantem zobowiązań zaciągniętych przez lwowian, poza granicami albo na miejscu w samej gminie. To badano na drodze procesowej⁷.

Celem działań i przedmiotem dumy były rozbudowane przedsięwzięcia kupieckie, dalekie karawany do Anatolii, a nawet do Indii. Obcego Ormianina, z innych krajów czy innej gminy ormiańskiej w Polsce, przyjmowano z oporami, ponieważ stawał się udziałowcem miejscowych przywilejów, przyznawanych przez królów polskich wyłącznie Ormianom lwowskim. Kontakty handlowe lwowian obejmowały przede wszystkim Małopolskę i bliską Ukrainę, na północy Gdańsk, na Wschodzie: Persję (Adżan), Armenię (Arindż, Warak, Erywan), Syrię i Turcję (Damaszek, Tokat, Ankara, Stambuł), Moskwę, Inflanty, Mołdawię, Grecję i Litwę. Wielką fortunę zapewnili sobie lwowscy Ormianie, którzy przywieźli z Indii (20 sierpnia 1576 r.) ładunek 10 juków wielbłądzych cynamonu i tyleż juków cukru. Pakunek transportowy, 1 juk wielbłądzi, wynosił ok. 156 kg⁸. Bogactwo kupców uchwytne jest dzięki opisom wiana córek, a przede wszystkim dokładnym testamentom, opisującym drobniarstwo legaty i masę spadkową. Pod naciskiem ogółu gminy opracowano w 1601 r. wilkierz ograniczający wystawność i zbędny przepych (ubrania, biżuteria,

⁶ Oswald Balzer, *Statut ormiański w zatwierdzeniu Zygmunta I z r. 1519*, Lwów 1910; Krzysztof Stopka, *Kultura religijna Ormian polskich (struktury i stosunki kościelno-prawne)*, w: Halina Manikowska, Wojciech Brojer (red.), *Animarum Cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 2008, s. 242.

⁷ Por.: *Wstęp*, s. 7 i nn. oraz w tekście źródłowym wielokrotnie liczne przypadki konfliktów, rodzinnych i pomiędzy kontrahentami, mieszkańcami Lwowa i obcymi.

⁸ *Zapisy Sądu Duchownego 1564–1608*, K. 42v^o–43v^o, (s. 374–376). Por. Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a imperium osmańskim w XVI–XVIII w.*, Wrocław 1997, s. 11–77, Aneks II s. 292.

zabawy). Krzykliwą biżuterię kruszcową i ubrania z drogich materii nosili także mężczyźni, z czego musieli zrezygnować⁹.

Na dalszym tle przewija się sprawa szkolnictwa i czytelnictwa. Ormianie nadal przepisują księgi, rozprawy, poezję i modlitwy. Druki stosujące alfabet ormiański były rzadkie i drogie. We Lwowie w początkach XVII w. biblioteka przy katedrze ormiańskiej liczyła ok. 300 tytułów, nie zawsze prezentujących całość utworu. Przepisywanie ksiąg było drogie, ale bogaci kupcy zlecali je i finansowali. Najwięcej, po kilkanaście ksiąg, mieli na własność kapłani. Np. Kirkor z Suczawy podarował bibliotece katedralnej druki, kodeksy i rękopisy, łącznie 22 pozycje. Była wśród nich *Kronika* Michała Syryjczyka z 1 poł. XIII w., popularne dzieła Wardana Ajgerskiego – *Księga lisa* (opowiadania i bajki) oraz *Księga Wardana* (kazania i pouczające przypowieści) i księgi religijne. Inny duchowny, Lustig (zm. 1590 r.) pozostawił 24 księgi¹⁰. Wśród duchownych i zamożnych kupców dużym zainteresowaniem cieszyły się księgi o medycynie i alchemii. W 1614 r. uruchomiono we Lwowie – działającą kilka lat – drukarnię ormiańską, w której wydrukowano teksty najbardziej wówczas poczytne: psalterz, modlitewnik i książkę lekarską.

Społeczność ormiańska we Lwowie pozostawała w 2 poł. XVI w. odporna na oddziaływania otoczenia. Między sobą nadal porozumiewano się własnym językiem, określanym jako „tatarski”. Polonizacja zaczęła się dopiero sto lat później. W języku Zapisów z lat 1564–1608 występują niezbędne zapożyczenia z klasycznego języka ormiańskiego (*grabar*) dotyczące wiary, organizacji Kościoła ormiańskiego, piśmiennictwa religijnego i obyczajów. Pożyczki z języka polskiego czy ruskiego dotyczą życia codziennego, przedmiotów, budownictwa, rzemiosła czy stroju. Wyjątkowo zeznanie Polaka, złożone w styczniu 1606 r., zapisano fonetycznie alfabetem ormiańskim, ponieważ mówił po polsku.

Opracowanie i wydanie przez prof. E. Tryjarskiego dwóch ksiąg *Zapisów sądu duchownego Ormian lwowskich*, z lat 1564–1608 oraz 1625–1630, dostarcza wyjątkowo cennego materiału źródłowego, rzucającego światło na dzieje kultury we Lwowie i na samych Ormian w dobie staropolskiej. Miarą polonizacji i wtapienia się w społeczeństwo staropolskie było uzyskiwanie przez Ormian indygenatów. W 1 poł. XVII w. tylko 4 rodziny ormiańskie uzyskały w Polsce nobilitację¹¹.

⁹ *Zapisy Sądu Duchownego 1564–1608*; 20 III 1601, K. 119v^o–123v^o, (s. 472–477). Pierwszy protest przeciw przepychowi zanotowano w 1591 r. K. 74r^o (8 III 1591, s. 420).

¹⁰ *Zapisy Sądu Duchownego 1564–1608*, K. 60 r^o, 1586 (s. 398–400), K. 65v^o, 1590 (s. 408). O czytelnictwie wśród Ormian w XVI–XVII w.: Mirosława Zakrzewska-Dubasowa, *Ormianie w dawnej Polsce*, Lublin 1982, s. 223–286.

¹¹ Przed 1650 nobilitację otrzymały tylko 4 rodziny ormiańskie: Awak w 1605, Ureki w 1607, Grzegorzewicz w 1616 i Głuszkiewicz w 1624. Zob. Ludwik Korwin, *Ormiańskie rody szlacheckie*, Kraków 1934, s. 55 i in.

Z RUCHU NAUKOWEGO NA POLU ORIENTALISTYKI

WYJAZDY ZAGRANICZNE POLSKICH ORIENTALISTÓW

W dn. 01.01.2018–01.03.2018 r. mgr Natalia Zajączkowska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) prowadziła badania terenowe w stanie Maharashtra w Indiach dotyczące systemu warnowo-kastowego i stosunków hindusko-muzułmańskich oraz wygłosiła wykład w języku hindi dla uczniów Atma Malik Educational Complex we wsi Kokamthan.

*

W dn. 10–30.01.2018 r. mgr Katarzyna Wasiak (KBWiPA WSMiP UŁ) realizowała badania terenowe w Bośni i Hercegowinie – tytuł projektu *Postpamięć wśród społeczności boszniackiej*.

*

W dn. 23.01.2018 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) gościła na Wydziale Języków i Kultur Wschodnich (East Languages and Cultures Department) na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku i wygłosiła wykład pt. *Tibeto-Mongolian Relations and the Role of Lama Zanabazar*.

*

Podczas międzynarodowej konferencji pt.: „Genealogies of Knowledge Along the Inner Asian Frontiers of China” na Uniwersytecie Kalifornijskim w Riverside w dn. 26–27.01.2018 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat pt.: *Biographies of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar and Lamyn Gegeen according to the Khalkha Zaya Pandita “Records of Teachings Received” (Tib. gsan yig)*.

*

W dn. 29–30.01.2018 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) brała udział w warsztatach pt. „New Directions in Mongolian Buddhist Studies” na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Barbara z referatem pt. *Mongolian Buddhist Manuals from the 16th and the 17th Centuries and Their Contribution to Buddhist Terminology*.

*

Dr Dorota Woroniecka-Krzyżanowska (KBWiPA WSMiP UŁ) uczestniczyła w międzynarodowym projekcie „Liminal Spaces as Sites of Socio-cultural Transformation and Knowledge Production in the Arab World” (październik 2017–październik 2020), a także w warsztatach projektowych w styczniu 2018 r. w Zentrum Moderner Orient w Berlinie.

*

W dn. 01.02–01.03.2018 r. prof. dr hab. Marzena Czerniak-Drożdżowicz (Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ) realizowała badania terenowe na południu Indii oraz uczestniczyła w sesjach lektury tekstów sanskryckich we współpracy z badaczami z French Institute of Indology i Ecole Francaise d’Extreme Orient w Pondicherry.

*

W dn. 8.02.2018 r. dr Joanna Guzik (Zakład Japonii IBiDW UJ) wzięła udział w międzynarodowym seminarium naukowym JSPS Core-to-Core Program (Advanced Research Networks) „Research on the Public Policies on Migration, Multiculturalization and Welfare for the Regeneration of Communities in European, Asian and Japanese Societies” The Kobe Seminar 2018 & Next-generation seminar na Kobe University w Japonii, gdzie wygłosiła referat pt. *Polish Government Migrant Policy since December 2017*.

*

W dn. 16.02.2018 r. dr Kamila Junik-Łuniewska (Zakład Azji Południowej IBiDW UJ) wygłosiła wykład w języku hindi dla studentów i pracowników Wydziału Hindi na Uniwersytecie w Allahabadzie w Indiach pt. *Nauczanie hindi i studia nad literaturą hindi w Polsce*. Dla studentów i pracowników Wydziału Urdu wygłosiła wykład pt. *Urdu w Polsce*. Dr Kamila Junik-Łuniewska wygłosiła również wykład inauguracyjny w języku hindi na temat potrzeby nauki i znajomości języków azjatyckich dla studiów kulturoznawczych jako gość specjalny Szkoły Zimowej Uniwersytetu w Allahabadzie, przeznaczonej dla wykładowców z ponad 30 uniwersytetów indyjskich.

*

Podczas międzynarodowej konferencji pt. „The Oirat and Kalmyk in Mongolia, Russia, Kyrgyzstan and China – Looking for an Oirat-Kalmyk Identity in the 20th and 21st Century” zorganizowanej w dn. 20–22.02.2018 r. na Uniwersytecie w Getyndze dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat pt. *The Oirat Zaya Pandita's Manual of Buddhism*, a mgr Katarzyna Golik (Centrum Badań Azji i Pacyfiku ISP PAN) referat pt. *Xinjiang's Oirat Education Dynamics in the Context of Mongolian Minority Schooling System in the People's Republic of China*.

*

W dn. 21.02.2018 r. w Nishiharze na Okinawie (Japonia) odbył się zjazd naukowy poświęcony raportom na temat wyników projektu *Podstawowe badania nad międzywyspiarskim kontaktem językowym* realizowanym pod kierunkiem International Institute for the Okinawan Studies. W sympozjum wzięła udział dr Aleksandra Jarosz (Zakład Japonistyki UMK), która wygłosiła referat w języku japońskim pt. *Ślady prariukiuańskiego *u w języku miyako*.

*

W lutym 2018 r. dr Dorota Woroniecka-Krzyżanowska (KBWiPA WSMiP UŁ) wygłosiła wykład gościnny pt. *Sport and Youth Centres as Sites of Self-Governance and Local Participation in the West Bank* na seminarium Urban Studies w Zentrum Moderner Orient w Berlinie.

*

Prof. dr hab. Agnieszka Kozyra (Katedra Japonistyki WO UW) w dn. 3–4.03.2018 r. uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „Tradition and Innovation in Changing Japan” organizowanej przez Center for Japanese Studies Uniwersytetu Bukaresztańskiego, gdzie wygłosiła referat (jako keynote speaker) pt. *Shintō Beliefs and Psychoanalysis in Haruki Murakami's "Kafka on the Shore"*.

*

W dn. 5–8.03.2018 r. dr hab. Grażyna Zając z Katedry Turkologii IO UJ, korzystając z imiennego zaproszenia organizatorów, brała udział w zorganizowanej w Nikozji (północny Cypr) międzynarodowej konferencji poświęconej badaniom nad literaturą Turków cypryjskich. Podczas uroczystości otwarcia konferencji otrzymała z rąk prezydenta północnego Cypru Mustafy Akinci nagrodę za popularyzację literatury turekocypryjskiej w Polsce. Dr Zając wygłosiła także referat poświęcony stanowi badań nad literaturą turekocypryjską w Polsce.

*

W dn. 08–09.03.2018 r. na Uniwersytecie Newcastle w Wielkiej Brytanii odbywała się konferencja „40 Years with Murakami Haruki”. Uczestniczyła w niej dr Justyna W. Kasza (Zakład Japonistyki UMK), która wygłosiła prelekcję pt. „*Trapped in the World*”: *The Globalized „I” and the Search of the Authenticity in the Works of Murakami Haruki*.

*

Prof. dr hab. Joanna Jurewicz (Katedra Azji Południowej WO UW) w dn. 10–24.03.2018 r. przebywała jako profesor wizytujący na University of South Africa (Department of Linguistics and Modern Languages) w Pretorii, stolicy Republiki Południowej Afryki.

*

W dn. 15–18.03.2018 r. w Tbilisi odbyła się międzynarodowa konferencja „Eighth Biennial Convention of the Association for the Study of Persianate Societies”. Współorganizatorem wydarzenia był G. Tsereteli Institute of Oriental Studies Ilia State Univesity. Podczas obrad referaty zaprezentowali polscy irańczycy: mgr Piotr Bachtin (Zakład Iranistyki WO UW) wystąpił z prelekcją pt. *The Caravan of Pilgrims: On the Interpersonal Relationships of Iranians on Their Way to Mecca: Based upon a Pilgrimage Diary from 1892–94 by Anonymous Lady from Kerman (Bânū-ye Kermânī)*, dr Stanisław Jaśkowski (ZI WO UW) wygłosił referat pt. *Ahmad Kasravi and the Intellectual Heritage of the Qajar Period*, dr Paulina Niechciał (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) przedstawiła prezentację pt. *Femininity in Contemporary Zoroastrianism*, a dr Magdalena Rodziejewicz (ZI WO UW) wygłosiła prelekcję zatytułowaną *The Concept of Aberu in Iranian Shi'ism*.

*

W dn. 23–24.03.2018 r. mgr Katarzyna Golik (CBiP ISP PAN) wzięła udział w międzynarodowym sympozjum „Etudes mongoles et altaïques: renouvellement et perspectives” zorganizowanym w INALCO w Paryżu, gdzie wystąpiła z referatem pt. *Effects of Assymetry in China – Mongolia Economic Relations*.

*

W dn. 23–31.03.2018 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) przebywała w ramach programu stypendialnego Erasmus+ z krajami partnerskim (KA107) w Instytucie Badań Azjatyckich (Institute of Asian Research) na Uniwersytecie British Columbia w Vancouver. Wygłosiła serię wykładów pt. *Tibeto-Mongolian Buddhism: Mongolian Perspective (Part 1–4)*.

*

W dn. 24.03.2018 r. dr hab. Marcin Grodzki (Katedra Arabistyki i Islamistyki WO UW) wygłosił referat pt. *The Theory of the Inception of Islam by Günter Luling in Critical Light* na międzynarodowej konferencji „Frühe Islamgeschichte und der Koran” zorganizowanej w Europäische Akademie Otzenhausen na Uniwersytecie Kraju Saary w Otzenhausen, w Niemczech.

*

Dr Aleksandra Jarosz (Zakład Japonistyki UMK) w dn. 24–25.03.2018 r. uczestniczyła w 10. Sympozjum Towarzystwa Naukowego Riukiujańskich Języków Autochtonicznych w Nishihara na Okinawie (Japonia), gdzie wygłosiła wykład pt. *Słownictwo medyczne w mja:ku futsj – języku miyako*.

*

W dn. 04–06.04.2018 r. na Uniwersytecie w Zurychu, w Institute of Asian and Oriental Studies, odbyła się 15 konferencja European Association for Taiwanese Studies (EATS). Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ reprezentowali pracownicy Zakładu Chin: dr hab. Ewa Trojnar z referatem: *Sustainability' of Taiwan's 2016 Legislative Elections: Phenomenon and Understanding of Political Newcomers in Taiwanese Society*, dr Adina Zemanek z referatem pt. *Sustainable Cultural Policies – Grassroots Nation Branding in Contemporary Taiwan*) oraz dr Bogdan Zemanek. Podczas konferencji EATS dr Adina Zemanek została wybrana na drugą kadencję jako EATS Board Member (2018–2020).

*

W dn. 9–11.04.2018 r. prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki UJ) uczestniczyła w międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej na Jerash University w Jordanii, gdzie wygłosiła wykład pt. *Al-Ibda'at al-adabijja al-arabijja ka-masdar ilham li-sz-szu'ara wa-l-kuttab al-bulandijjin* (Arabic Literary Output as Source for Polish Poets and Writers).

*

W dn. 13–15.04.2018 r. na Uniwersytecie Łotewskim w Rydze odbyła się „3rd Baltic Alliance for Asian Studies (BAAS) Conference: Dynamic Asia: Shaping the Future”, na której dr Adam Bednarczyk (ZJ UMK) przedstawił referat pt. „*Genji Monogatari*” in *Muromachi Period Travel Accounts*.

*

W dn. 13–14.04.2018 r. dr Kamila Junik-Łuniewska (ZAP IBiDW UJ) uczestniczyła w „4th International Sufi Conference Sufi Heritage: Counterculture Narrative & Peace Building in the Era of Globalization”, która odbyła się w Karaczi, w Pakistanie. Dr Junik-Łuniewska wygłosiła referat pt. *Words across the Borders: Amir Khusro and the Sufi Legacy in 21st Century India*. W dn. 15.04.2018 r. w Arts Council Karachi dr Junik-Łuniewska wzięła udział w seminarium poświęconym baluczyskańskiemu poecie Muhammadowi Baigalowi.

*

W dn. 17–21.04.2018 r. w Dubaju odbył się VII Międzynarodowy Kongres Języka Arabskiego organizowany przez Międzynarodową Radę Języka Arabskiego (Al-Mağlis ad-Duwalī li-l-Luġa al-‘Arabiyya). Wzięły w nim udział dr Magdalena Kubarek i dr Magdalena Lewicka z Pracowni Języka i Kultury Arabskiej UMK. Prelegentki otrzymały nagrodę za najlepszy referat wygłoszony podczas konferencji.

*

W dn. 22–28.04.2018 r. na zaproszenie Jego Wysokości Szejka Doktora Sultana ibn Muhammad al-Qasimiego delegacja pracowników i studentów Katedry Arabistyki UJ pod przewodnictwem Rektora UJ prof. dr hab. n. med. Wojciecha Nowaka gościła w Emiracie Szardży. Celem wizyty było pogłębienie współpracy między ośrodkami naukowymi obydwu krajów. Głównymi punktami programu wjazdu były sympozjum naukowe zatytułowane *Dialog cywilizacji i zbliżenie między narodami. Rola kultury arabskiej w Polsce* zorganizowane przez Departament Kultury Szardży w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, oraz oficjalne spotkanie z Emirem. Podczas sympozjum prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (KA IO UJ) wygłosiła prelekcję zatytułowaną *Al-Adab al-arabi fi Krakow wa Bulanda – tardzamat wa abhath* (Arabic Literature in Krakow and Poland – Translations and Publications). Rektor UJ prof. dr hab. n. med. Wojciech Nowak, dziekan Wydziału Filologicznego prof. dr hab. Elżbieta Górka oraz dyrektor Instytutu Orientalistyki prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska złożyli także wizytę w Akademii Języka Arabskiego. W trakcie pobytu w Zjednoczonych Emiratach Arabskich studenci Katedry Arabistyki mieli także okazję zwiedzić Uniwersytet Al-Qasimijja, odwiedzić Muzeum Cywilizacji Islamu oraz wziąć udział w warsztatach języka i kultury arabskiej.

*

W dn. 24.04.2018 r. dr Joanna Guzik (ZJ IBiDW UJ) przebywała w Japonii, gdzie wzięła udział w międzynarodowym sympozjum „Jean Monnet Centre of Excellence Symposium. Comparative Regionalisms: Europe, Asia and Latin America” zorganizowanym przez Jean Monnet Centre of Excellence Kobe University. Podczas seminarium wygłosiła referat pt. *Contemporary Challenges for European and Asian Integration*.

*

W dn. 27.04.2018 r., w ramach organizowanego na Université-Libre de Bruxelles w Belgii cyklu wykładów „World Literature and Philosophies Series”, dr Justyna W. Kasza (Zakład Japonistyki UMK) przedstawiła referat pt. *European Frameworks of Endō Shūsaku’s Literature: A Hermeneutic Approach*.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego WO UW) uczestniczyła w konferencji międzynarodowej „The Role of Multi-religious Cooperation in Social Cohesion and Human Security”, zorganizowanej w Budapeszcie w dn. 7–8.05.2018 r. przez European Council of Religious Leaders/Religions for Peace. Podczas obrad konferencji wygłosiła referat zatytułowany *Islam and Christian-Muslim Relations in Poland*.

*

W kwietniu i maju 2018 r. dr Dorota Woroniecka-Krzyżanowska (KBWiPA WSMiP UŁ) prowadziła badania terenowe na Zachodnim Brzegu Jordanu.

*

W dniach 9–21.05.2018 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) przebywała w Tokio, gdzie realizowała grant NCN (GR-5206). Na zaproszenie Graduate School of Humanities and Sociology odwiedziła Uniwersytet Tokijski i w dn. 18.05.2018 r. wygłosiła wykład na temat „‘Tetsu no kâten’ to Pōrando Nihon kankei” („Żelazna kurtyna” a stosunki polsko-japońskie). Podczas pobytu w Japonii kontynuowała badania na temat historii powojennych stosunków polsko-japońskich oraz przeprowadzała konsultacje ze specjalistami.

Podczas wyjazdu prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska odbyła także konsultacje w ramach międzynarodowego projektu „Japan-Insights. Exploring Experts’ Experience” przygotowanego przez Międzynarodową Fundację Toshiba z okazji Letnich Igrzysk Olimpijskich Tokio 2020.

Wyniki jej badań na temat cesarza Meiji (1868–1912) *The Symbol of Modern Japan. Emperor Meiji – His Activities as a Monarch of New Time* zostały zamieszczone na specjalnie w tym celu stworzonej stronie internetowej <http://www.japan-insights.jp/>

*

W dn. 10–12.05.2018 r. prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Gołaś (KT IO UJ) uczestniczyła w międzynarodowej konferencji naukowej „Anatolia-the Caucasus-Iran. Ethnic and Linguistic Contacts” zorganizowanej w Erywaniu w Armenii, gdzie wygłosiła referat pt.: *Onomastic Material in a Geographic Description by a Polish Nineteenth Century Scholar and Surveyor – Józef Chodźko*.

*

Dr Beata Bochorodycz (Zakład Japonistyki Katedra Orientalistyki UAM) uczestniczyła w zorganizowanej na Uniwersytecie Kiushu w Japonii w dn. 10–13.05.2018 r. „International Conference on Multinational Democracy”, podczas której wygłosiła referat pt. *Post-Fukushima Antinuclear Movement in Japan and the Formation of Multicultural Democracy*.

*

W dniach 14–18.05.2018 dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) brała udział w wymianie akademickiej w ramach programu Erasmus+ na Uniwersytecie Neapolitańskim L’Orientale (Universita ‘Degli Studi Di Napoli L’Orientale) i wygłosiła serię wykładów pt. *Buddhism among Mongols*.

*

W dn. 21–25.05.2018 r. dr Olga Barbasiewicz (ZJ IBiDW UJ) prowadziła wykłady gościnne na Uniwersytecie w Szawlach na Litwie.

*

W dn. 21–25.05.2018 r. mgr Jakub Jakusik (Pracownia Studiów Kazachskich, Katedra Studiów Azjatyckich, Katedra Studiów Azjatyckich UAM), w ramach programu Erasmus+ gościł na Kazachskim Narodowym Uniwersytecie Pedagogicznym im. Abaja w Ałmaty. Podczas swojego pobytu przeprowadził zajęcia z kazachskimi studentami. Ponadto, mgr Jakusik spotkał się przedstawicielami kazachstańskiej Polonii ze Stowarzyszenia Polaków „Więź” oraz z uczniami polskiej klasy, która działa w Gimnazjum nr 23 w Ałmaty.

*

W dn. 21–26.05.2018 r. prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiPA WSMiP UŁ) przebywał w ramach programu Erasmus w Technische Universität w Chemnitz (Niemcy), gdzie prowadził wykłady na temat islamu w Europie oraz rozwoju idei socjalistycznych w świecie arabskim.

*

Prof. dr hab. Nina Pawlak (Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW) uczestniczyła w warsztatach „Topics and Trends in African Linguistics” zorganizowanych w dn. 24.05.2018 r.

na Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, gdzie wygłosiła referat pt. *Clausal Adjuncts in the Form of Finite Phrase in Hausa*.

*

W dn. 24.05.2018 r. dr Olga Barbasiewicz (ZJ IBiDW UJ) wzięła udział w 2 międzynarodowej konferencji „World After Evian Conference” organizowanej przez Sugihara House w Kownie na Litwie, gdzie wystąpiła z prelekcją pt. *Polish Jews – War Refugees. Attempts to ‘Normality’ in Abnormal Times*.

*

W dn. 1–4.06.2018 r. prof. dr hab. Joanna Jurewicz (KAP WO UW) wystąpiła z referatem *Death, Mahabharata, and Storytelling* na „12th Annual Conference on Comparative Mythology: Myths of the Earth and Humankind: Ecology and the End of the World”, którą organizował Tohoku University w Sendai, w Japonii.

*

W dn. 10.06–11.08.2018 r. mgr Zuzanna Błajet (Zakład Iranistyki IO UJ) odbyła badania terenowe w Moskwie w ramach projektu badawczego *Przemiany w tradycji religijnej migrantów z Tadżykistanu w Federacji Rosyjskiej* finansowanego przez NCN.

*

W dn. 18–20.06.2018 r. dr hab. Łukasz Gacek, prof. UJ (ZCh IBiDW UJ) uczestniczył w „12th Annual China Goes Global Conference. The Belt and Road Initiative: Global Perspective” na East China Normal University (ECNU) w Szanghaju, gdzie wygłosił referat pt. *Understanding Poland’s Interest in China’s Belt and Road Initiative*.

*

W dn. 19–25.06.2018 r. prof. dr hab. Marzena Czerniak-Drożdżowicz (ZJiKliAP IO UJ) przebywała na Uniwersytecie w Heidelbergu, gdzie na zaproszenie Südasien-Institut, Abt. Kultur- und Religions- geschichte Südasiens (Klassische Indologie) uczestniczyła w warsztatach „South Indian Sanskrit Māhātmyas”.

*

W dn. 20.06.2018 r. mgr Katarzyna Golik (CBAiP ISP PAN) wzięła udział w letniej szkole SGIR „The Politics of Interdependence” zorganizowanej przez European Consortium for Political Research oraz Scuola Normale Superiore

*

Prof. dr hab. Shoshana Ronen oraz dr Angelika Adamczyk z Zakładu Hebraistyki WO UW w 25–27.06.2018 r. uczestniczyły w międzynarodowej konferencji „2018 International Conference on Hebrew Language, Literature and Culture, NAPH” zorganizowanej na Uniwersytecie w Amsterdamie. Prof. Shoshana Ronen wygłosiła referat zatytułowany *Awot Jeshurun – mi-Krasnystaw le-Tel Awiw uwechazara*, a dr Angelika Adamczyk referat pt. *Haszpa’at sfat ha-em al tahalich rechisat safa zara – nituach szgijot szel dovrei polanit ha-lomdit ivrit* (Wpływ języka ojczystego na proces akwizycji języka obcego – analiza błędów popełnianych przez studentów hebraistyki, których L1 jest polski).

*

W czerwcu 2018 r. mgr Marta Dudzik-Rudkowska (Zakład Hebraistyki WO UW) wzięła udział w indywidualnym szkoleniu poszerzającym kompetencje zawodowe w Bibliotece Nauk Humanistycznych oraz innych bibliotekach Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w ramach programu stypendialnego Erasmus+ z krajami partnerskim (KA107).

WIZYTY ZAGRANICZNYCH GOŚCI W POLSCE

W dn. 11.01.2018 r. J.E. Ambasador Republiki Korei, Sung-joo Choi wygłosił wykład dla studentów I roku koreanistyki Wydziału Orientalistycznego UW.

*

W dn. 19.01.2018 r. prof. Gerald Chan z Uniwersytetu Auckland wygłosił w Instytucie Bliższego i Dalekiego Wschodu UJ wykład pt. *China Goes OBOR: Whither Taiwan?*

*

W dn. 19.01.2018 r. dr Anas Ghazi Enayah z Uniwersytetu Al Jouf w Arabii Saudyjskiej wygłosił dla studentów Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ wykład pt. *Religion and Politics in the Middle East*.

*

W dn. 14.02.2018 r. Katedrę Studiów Azjatyckich UAM odwiedził kierownik Instytutu Językoznawstwa im. Ahmeta Baytursinuli prof. Yerden Kazhybek, który spotkał się z kierownikiem Katedry Studiów Azjatyckich – prof. Henrykiem Jankowskim oraz z mgr Jakubem Jakusikiem. Podczas spotkania poruszono kwestie dotyczące nawiązania współpracy między jednostkami.

*

W dniach 11–21.03.2018 r. Zakład Iranistyki IO UJ odwiedzili przedstawiciele Międzynarodowego Uniwersytetu im. Imama Chomejniego w Qazwinie: prof. Sayad Abolhassan Naeini, prof. Saeid Abbasbandy oraz prof. Rohullah Bayat. Wizyta irańskich gości w Zakładzie Iranistyki IO UJ oraz Instytucie Orientalistyki UJ była jednym z serii oficjalnych spotkań przedstawicieli w/w uniwersytetu z władzami uczelni. W ich trakcie omawiano możliwości i perspektywy nawiązania szerszej współpracy między oboma ośrodkami akademickimi.

*

W dn. 14.03.2018 r. w Katedrze Arabistyki IO UJ gościł dr Maciej Klimiuk (University of Heidelberg) który poprowadził serię wykładów poświęconych dialektom Syrii oraz metodom badań dialektologicznych.

*

W dn. 15.03.2018 r. w IBiDW UJ odbył się wykład otwarty JE Ambasadora Pakistanu Shafqat Ali Khana. Pan Ambasador przedstawił zebranym studentom i pracownikom historyczne i geopolityczne uwarunkowania polityki zagranicznej Pakistanu.

*

W kwietniu 2018 r. wykłady gościnne w IBiDW UJ prowadził prof. Simonas Strelcovas z litewskiego Uniwersytetu w Szawlach.

*

W dn. 16–17.04.2018 r. w Katedrze Arabistyki IO UJ gościł prof. Sidi Ahmed Ould Lemir, który wygłosił następujące wykłady dla studentów Katedry: *Różne aspekty kultury mauretańskiej; Mauretania: bogata historia; Różnorodność obszarów geograficznych; Literatura mauretańska: historia i źródła* oraz *Hassanija na tle dialektów języka arabskiego*.

*

W dn. 18–27.04.2018 r. Zakład Iranistyki IO UJ zorganizował cykl wykładów, które wygłosił w Krakowskim Oddziale Polskiej Akademii Nauk oraz w Instytucie Orientalistyki UJ wybitny austriacki iranista, prof. Bert Fragner. Tematyka wykładów prezentowała się następująco: *Timur and the Timurids as Seen in Retrospection: Reflection and Construction in History; Elements of Iranian and „Iranianate” Identities – Historic Dimensions of a Contemporary Discourse; The Persian Language as a Cultural Marker in the History of Asia; „Soviet Nationalism” – An Ideological Legacy to the Independent Republics of Central Asia* oraz *Mental Mapping of Iran; Identity and Patriotism in Early Modern Iran – the Case of Mohammad-e Mofid*.

*

W dn. 06–09.05.2018 r. Zakład Iranistyki IO UJ gościł dra Miklósa Sárközyego z Institute of Ismaili Studies, który wygłosił dwa wykłady: *Nizari Ismaili: Philology and the Transmission of the Manuscripts of the Sargodasht-i-Sayyidna* oraz *New Results of Nizari Ismaili History*.

*

W dn. 7–11.05.2018 r. w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki KSA UAM gościli prof. İbrahim Şaban oraz prof. Ömer İshakoğlu. Badacze przeprowadzili wykłady gościnne oraz odbyli spotkania ze studentami i pracownikami zakładu.

*

W dn. 09.05.2018 r. odbyły się wykłady 3 omańskich senatorów z Grupy Przyjaźni Rady Państwa Sultanatu Omanu z Senatem Rzeczypospolitej Polskiej, którzy przybyli do Polski na zaproszenie Wicemarszałka Senatu RP prof. Michała Seweryńskiego – Przewodniczącego Senackiej Grupy Polsko-Omańskiej. Wykłady tłumaczył dr hab. Marcin Grodzki (KAI UW). Grupa posłów i senatorów omańskich odwiedziła Katedrę Arabistyki i Islamistyki WO UW i spotkała się ze studentami arabistyki.

*

W dn. 08–10.05.2018 r. prof. Sajjid Ali Ismail z Uniwersytetu Helwan w Egipcie wygłosił dla studentów Katedry Arabistyki UJ cykl wykładów poświęconych współczesnemu teatrowi arabskiemu. Prof. Ismail jest autorem ponad trzydziestu monografii, z których większość dotyczy problematyki teatru na Bliskim Wschodzie. Uznawany jest za jednego z najwybitniejszych znawców historii sceny arabskiej. Prof. Sajjid Ali Ismail wykładał historię współczesnej literatury arabskiej na wielu arabskich uniwersytetach między innymi w Kuwejcie (Akademia Teatralna), Zjednoczonych Emiratach Arabskich (Uniwersytet ZEA) oraz Katarze (Uniwersytet Katarski).

*

W dn. 9–10.05.2018 r. prof. Rivka Halevy-Nemirovsky z The Hebrew University of Jerusalem gościła w Zakładzie Hebraistyki WO UW. Badaczka przeprowadziła warsztaty dla wykładowców i doktorantów zatytułowane: *Modern Hebrew as a Semitic Living Language* oraz *The Revival of Hebrew as a Living Language*.

*

W dn. 16.05.2018 r. Zakład Hebraistyki WO UW odwiedził prof. Augustinus Gianto SJ, z Pontificium Institutum Biblicum w Rzymie i wygłosił wykład pt. *The Linguistic Situation in Syria-Palestine in the First Millennium BC*.

*

Na zaproszenie Pracowni Studiów nad Buddyzmem i Zakładu Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW w dn. 25.05.2018 r. na Wydziale Orientalistycznym UW gościł prof. Darui Long z University of the West w Los Angeles z wykładem pt. *Development of the Chinese Buddhist Canon with Special Reference to the Jagiellonian Library Collection*. Zaprezentował w nim interesujące wyniki swoich wieloletnich badań nad chińskim kanonem buddyjskim z uwzględnieniem polskiego akcentu w postaci rezultatów badań nad materiałami źródłowymi zgromadzonymi w Bibliotece Jagiellońskiej. Jednym z nich było wyjątkowe odkrycie poszukiwanego od lat tomu tanguckiej wersji sutry *Saddharmapundarika*.

*

W dn. 25.05.2018 r. pani Batceceg Batmunkh, wiceminister spraw zagranicznych Mongolii, wygłosiła na Wydziale Orientalistycznym UW referat pt. *Polityka zagraniczna Mongolii. Środowisko gospodarcze i inwestycyjne*.

*

W dn. 28.05–01.06.2018 r. w Neapolu odbył się Kongres EURAMAL XIII „Fiction and History: the Rebirth of the Historical Novel in Arabic Fiction” organizowany przez Association for Modern

Arabic Literature. Wzięła w nim udział dr Magdalena Kubarek (PJKa UMK) i wygłosiła referat *How the Present Shapes the Past. Historical Novels by Ġurġi Zaydān and Naġīb al-Kaylānī*.

*

W dn. 30.05.2018 r. Katedrę Arabistyki IO UJ odwiedził Adon Khoury, aktor teatru *Khayal* z Bejrutu, który w ramach swojej wizyty spotkał się ze studentami krakowskiej arabistyki.

*

W dn. 5.06.2018 r. roku Katedrę Arabistyki i Islamistyki WO UW odwiedzili z wykładem członkowie społeczności samarytan mieszkający na terenie Autonomii Palestyńskiej.

*

W dn. 6.06.2018 r. w Zakładzie Japonistyki IO UJ prof. Dick Stegewerns z Uniwersytetu Oslo wygłosił wykład pt. *Postwar Japanese War Films: The Continuing Competition for Japan's Collective War Memory*.

*

W dn. 11–15.06.2018 r. w Katedrze Studiów Azjatyckich UAM w Poznaniu gościła z cyklem wykładów w ramach programu Erasmus+ prof. Guldana Seidaliyeva z Kazachskiego Narodowego Uniwersytetu Pedagogicznego im. Abaya w Ałmaty.

*

W dniu 13.06.2018 r. w Zakładzie Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ odbyły się gościnne wykłady: dr Kanchan Bhardwaj z Jamia Millia University z New Delhi pt. *„Jhansi ki rani” by Subhadra Kumari Chauhan* i prof. Dileep Shakya z ICCR Chair of Hindi na Uniwersytecie w Budapeszcie pt. *Ways of Storytelling in Hindi Cinema and Literature*.

KRONIKA NAUKOWA

W dn. 10.01.2018 r. prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Katedra Arabistyki i Islamistyki WO UW) wygłosiła wykład gościnny o podstawach islamu dla pracowników i studentów Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW.

*

W dn. 17.01.2018 r. dr hab. Przemysław Turek (Zakład Izraela i Lewantu IBiDW UJ) wygłosił wykład pt. *Arabsko- i hebrajskojęzyczna poezja miłosna i bachiczna w Hiszpanii muzułmańskiej X, XI i XII wieku. Treść, forma i wpływy* w Pałacu Biskupa Erazma Ciołka, w oddziale Muzeum Narodowego w Krakowie.

*

W Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW odbył się cykl seminariów afrykanistycznych współorganizowany z Polskim Towarzystwem Afrykanistycznym, w ramach którego wykłady wygłosili: mgr John Martin Okoth, *Sustainable Development Problems in Africa* (18.01.2018 r.), dr Piotr Cichocki, *Otwarta dyskusja nad modelem teoretycznym: „Afrykańskie kultury opętań”* (22.01.2018 r.), dr hab. Renata Díaz-Szmidt, *Zraniona pamięć i historyczna trauma w literaturze Gwinei Równikowej* (22.03.2018 r.), mgr Igor Dobrzeniecki, *Centrypetalny wymóg terytorialnego rozłożenia głosów w wyborach prezydenckich. Przypadek Kenii* (12.04.2018 r.), dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, *Pogranicza oralności we współczesnej kulturze etiopskiej* (17.05.2018 r.) oraz dr hab. Robert Piętek, *Chrzest – kanibalizm – chrześcijański pochówek: ewolucja Nzingi, władczyni Matamby* (7.06.2018 r.).

*

W dn. 26.01.2018 r. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ odbyło się seminarium „Building Bridges: Israel Poland and Germany: Past, Present and Future” z udziałem badaczy z Izraela, Niemiec i Polski.

*

W dn. 26.01.2018 r. miała miejsce zorganizowana przez IBiDW UJ konferencja naukowa „Security Dilemmas and Challenges in the Asia-Pacific Region”. Instytut reprezentowały: dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ (Zakład Azji Centralnej i Jedwabnego Szlaku IBiDW UJ) z referatem pt. *Religious Majoritarian Nationalism in India and Pakistan and its Impact on Bilateral Relations*, dr hab. Ewa Trojnar (Zakład Chin IBiDW UJ) z prelekcją pt. *Taiwan's Options in the Context of Security Dilemma in the Asia Pacific Region*, dr Olga Barbasiewicz (Zakład Japonii IBiDW UJ) z referatem pt. *Security Dilemma or History Dilemma? Japanese-Korean Relations in the 21st century*, dr Joanna Wardęga (ZCh IBiDW UJ) z wystąpieniem pt. *Surviving between Two Giants: Security Dilemmas Facing Bhutan*. W konferencji udział wzięła także dr Beata Bochorodycz (Zakład Japonistyki Katedra Orientalistyki UAM) z referatem pt. *Invented Trauma and Japan's War on Terrorism under Koizumi*.

*

W dn. 1.03.2018 r., w sali im. Brudzińskiego w Pałacu Kazimierzowskim, Katedra Azji Południowej Wydziału Orientalistycznego UW we współpracy z Ambasadą Bangladeszu zorganizowała obchody Międzynarodowego Dnia Języka Ojczystego. Święto upamiętnia wydarzenia, jakie miały miejsce 21 lutego 1952 r. w Dhace, w ówczesnym Pakistanie Wschodnim. Demonstracja, na której czele stanęli studenci, domagający się ustanowienia ich ojczystego języka, bengalskiego, drugim – obok urdu – językiem urzędowym, została krwawo stłumiona przez władze. Ruch na rzecz języka bengalskiego z czasem przerodził się w walkę, która doprowadziła w 1971 r. do powstania niepodległego państwa Bangladesz. W 1999 r. UNESCO ogłosiło 21 lutego Międzynarodowym Dniem Języka Ojczystego. Uroczystość na UW zaszczylicili obecnością ambasadorzy Afganistanu, Armenii, Chile, Filipin i Sri Lanki oraz przedstawiciele ambasad Indii, Kazachstanu i Tajlandii, a także przedstawicielka Polskiego Komitetu ds. UNESCO, p. Małgorzata Herbach. Obchody otworzyli Kierownik KAP WO UW, prof. Danuta Stasik, Dziekan WO UW, prof. Piotr Taracha, i JE Ambasador Bangladeszu w Polsce, p. Mahfuzur Rahman. Część kulturalną spotkania rozpoczęła pieśń Rabindranatha Tagore’a w języku bengalskim w wykonaniu pani Bożeny Rubczyńskiej. Następnie na tabli grał pan Jignesh Sheth, a studentki III roku indologii przedstawiły fragment dramatu Tagore’a *Król ciemnej komnaty* i wiersze poety bengalskiego Jibananandy Dasa. W końcowej części programu reprezentanci UNESCO i ambasad recytowali wybrane wiersze w językach swoich krajów. Wszyscy zgromadzeni byli jednomyślni, że obchody były ciekawą okazją, szczególnie dla studentów, doświadczenia zjawiska wielokulturowości i wielojęzyczności.

*

W dn. 1.03.2018 r. w IBiDW UJ odbyło się seminarium przeprowadzone wspólnie z tokijskim Kyoritsu Women's University pt. „The Place of History in the Perception of the Youth Concerning the images of Neighboring Countries: Japan-(South) Korea/China and Poland-Germany/Russia from Comparative Perspective”. Wykład wprowadzający wygłosiła dr Olga Barbasiewicz z Zakładu Japonii IBiDW UJ.

*

Mgr Yoko Fujii Karpoluk (KJ WO UW) wystąpiła z referatem pt. *Ninchi gengogaku teki apurōchi ni motozuita nihongo gakushū* (Nauczanie języka japońskiego z punktu widzenia językoznawstwa kognitywnego) na konferencji Polskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Języka Japońskiego w Warszawie w dn. 18.03.2018 r.

*

Dr hab. Marcin Grodzki (KAiI WO UW) w dn. 18.03.2018 r. wygłosił wykład o współczesnych teoriach naukowych poświęconych pochodzeniu islamu w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W dn. 16.05.2018 r. wystąpił z prelekcją *Wczesne dzieje islamu* podczas cyklu „Barwy Islamu. Gdańskie Wykłady Filozoficzne” w Pomorskim Towarzystwie Filozoficzno-Teologicznym w Bibliotece Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku.

*

W dn. 23–24.03.2018 r. w Collegium Novum i Collegium Witkowskiego miał miejsce III Studencko-Doktorancki Kongres Orientalistyczny pod patronatem Instytutu Orientalistyki i Wydziału

Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Sobotnie obrady zostały otwarte wykładami prof. dr hab. Barbary Michalak-Pikulskiej i dra Marcina Gajca, po których wystąpiło wielu referentów zainteresowanych Bliskim Wschodem zarówno pod względem języka, jak i literatury, muzyki i architektury.

*

W dn. 11–12.04.2018 r. odbyła się w IBiDW UJ „Annual Asia and the Middle East Conference – Conflict and Cooperation in the Interdependent World”. Instytut reprezentowali na tej konferencji: prof. dr hab. Bogusław Pacek (Katedra Bezpieczeństwa Azji i Afryki IBiDW UJ) z referatem pt. *Political Changes in East Asia – the Chance for Development or Regional and Global Threat*, dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ (ZA CiJSz IBiDW UJ) z prelekcją zatytułowaną *Between Aspirations and Reality: Central Asia in India's Strategic Approach*, dr Magdalena Pycińska (Zakład Izraela i Lewantu IBiDW UJ), z wystąpieniem pt. *Evolution of Political Islam – The Case of Hamas*, dr Michał Lipa (Zakład Afryki Północnej IBiDW UJ) z referatem pt. *Between Rock and Hard Place: Egyptian Foreign Policy Navigating US and Russia's Influences* oraz dr Artur Skorek (ZliL IBiDW UJ) z prelekcją *Israel's Energy Security in the Changing Middle East*.

*

W dniach 11–12.04.2018 r. na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa „XV Dni Arabskie. Świat arabsko-muzułmański. Między konfliktem a współistnieniem”. Konferencja została zorganizowana przez Katedrę Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki oraz Studencko-Doktoranckie Koło Naukowe Bliskiego Wschodu Al-Maszrik przy wsparciu Regionalnego Ośrodka Debaty Międzynarodowej w Łodzi. Katedrę reprezentowali: mgr Natalia Zajączkowska z referatem pt. *Między konfliktem a współistnieniem. Stosunki hindusko-muzułmańskie na wybranych obszarach wiejskich w północno-zachodnich Indiach*, mgr Aleksandra Spancerska z referatem pt. *Zmaskulinizowany świat polityki – wizerunek Recep T. Erdoğan w wymiarze politycznym, społecznym i kulturowym*, mgr Katarzyna Wasiak z referatem pt. *Czystka tożsamości – strategie niszczenia narodu albańskiego w Kosowie* oraz dr Krzysztof Zduski z referatem pt. *Bliski Wschód w anglosaskich grach wojennych*.

*

W dn. 12–13.04.2018 r. w Toruniu odbyła się międzynarodowa konferencja „Dziedzictwo kulturowe Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. 50-lecie kitabistyki” zorganizowana przez Centrum Badań Kitabistycznych Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika oraz Lietuvių kalbos institutas Vilniaus universitetas. Wzięli w niej udział m.in. prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiPA WSMiP UŁ) z referatem pt. *O przekładach Al-Fatihy na język polski* i dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZIE WO UW) z referatem *Obraz islamu i praktyk muzułmańskich u Szymona Starowolskiego „Dwór cesarza tureckiego i rezydencyja jego w Konstantynopolu” (1646). Islam a chrześcijaństwo*.

*

W dn. 13.04.2018 r. mgr Katarzyna Golik (Centrum Badań Azji i Pacyfiku ISP PAN) wygłosiła referat pt. *Odbudowa i reforma szkolnictwa mniejszości etnicznych w Chinach* podczas zorganizowanej przez SWPS i Uniwersytet Warszawski konferencji „40 lat chińskich reform: przemiany kultury i społeczeństwa”.

*

W dn. 16.04.2018 r. odbyła się współorganizowana przez IBiDW UJ oraz Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha w Krakowie konferencja „Oblicza sztuki buddyjskiej”. W obradach udział wzięła m.in. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) z referatem pt. *Cam – buddyjski taniec rytualny w relacji z Mongolii prof. W. Kotwicz z 1912 roku*, dr Anna Zalewska (KJ WO UW) z prelekcją pt. *Japońska poezja buddyjska – „pieśni drogi”, „pieśni na stopach Buddy” i inne*, oraz mgr Urszula Mach-Bryson (KJ WO UW) – *Japońska sztuka buddyjska: Mandala Taima*. Dr Krzysztof Jakubczak (Zakład Azji Południowej IBiDW UJ) zaprezentował referat pt. *Podsumowanie sporu o aikoniczność wczesnej sztuki buddyjskiej*, dr hab. Agnieszka Helman-Ważny (Wydział Dziennikarstwa i Bibliologii UW) – *Sztuka iluminacji*

w książkach tybetańskich, a dr Maciej Kanert (KO UAM) – *Strażnik/opiekun/zbawiciel – funkcje rzeźby buddyjskiej w Japonii*.

*

W Krakowie w dn. 20.04.2018 r. w ramach XIV Dni Arabskich odbyła się zorganizowana przez IBiDW UJ IV Ogólnopolska Konferencja „Mozaika Świata Arabskiego. Nowoczesność i Tradycja na Bliskim Wschodzie”. Konferencja została przeprowadzona przez Bliskowschodnie Koło Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego a honorowego patronatu udzielił jej Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego.

*

Mgr Mariola Abkowicz (Zakład Hebraistyki Arameistyki i Karaimoznawstwa KSA UAM) w dn. 23–24.4.2018 r. wzięła udział w interdyscyplinarnej konferencji „Mniejszości wyznaniowe, narodowe i etniczne na ziemiach zachodnich (odzyskanych) po 1945 roku” organizowanej przez Akademickie Centrum Badań Euroregionalnych pp. Instytutu Slawistyki PAN w Warszawie, Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, Regionalny Ośrodek Debaty Międzynarodowej w Gorzowie Wielkopolskim. Mgr Mariola Abkowicz wygłosiła referat pt. *e-jazyszlar. Karaimskie Archiwum Cyfrowe narzędziem do badań nad karaimskim życiem społecznym*.

*

W dn. 23–25.04.2018 r. na Świętym Krzyżu oraz w Hucie Szklanej odbył się V Kongres Afrykanistów Polskich podczas którego referaty wygłosili pracownicy Katedry Języków i Kultur Afryki WO UW. Prof. dr hab. Iwona Kraska-Szlenk wygłosiła prelekcję pt. *Metafora „Dyskurs to taniec” w kulturze suahili* a prof. dr hab. Nina Pawlak wystąpiła z referatem pt. *Afrykanistyka w krajach Europy Wschodniej i Zachodniej. Historyczne podziały i wspólne nowe wyzwania*. Dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł wygłosiła prelekcję pt. *Etiopskie malarstwo typu antyka a formowanie się współczesnego narodu etiopskiego*, a dr hab. Małgorzata Szupejko, *Refleksyjność pamięci kulturowej we współczesnych literaturach afrykańskich*. W obradach udział wzięli także dr Izabela Will z referatem *Odzwierciedlenie kultury Hausańczyków w gestach towarzyszących mowie* oraz mgr Patryk Zając, który wygłosił prelekcję zatytułowaną: *O przekazie uniwersalnym tekstów kultury na podstawie przysłów w języku hausa i polskim*.

*

W dn. 6–9 maja 2018 r. odbyła się II Międzynarodowa Konferencja „Mongolia and the Mongols: Past and Present” zorganizowana przez Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW, Ministerstwo Edukacji, Kultury, Nauki i Sportu Mongolii, Ambasadę Mongolii w Polsce, Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Mongolistycznych, Instytut Archeologii i Etnologii PAN oraz Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. Wydarzeniem towarzyszącym i nieoficjalnie rozpoczynającym konferencję był wernisaż wystawy pt. *Pamięć stepowej przeszłości. Mongolia wieku XX. Fotografie Sławoja Szynkiewicza* autorstwa prof. Sławoja Szynkiewicza (IAiE PAN) i dr Oyungerel Tangad (IAiE PAN) w dniu 6 maja 2018 w siedzibie Muzeum Azji i Pacyfiku. W konferencji udział wzięło ponad 50 prelegentów z 11 krajów, w tym m.in.: mgr Byambaa Ragchaa (ZTiLAŚ WO UW), dr Oyungerel Tangad (IEiA PAN), mgr Joanna Dolińska (ZTiLAŚ WO UW), mgr Odbayar Ganbaatar (ZTiLAŚ WO UW), mgr Natalia Greniewska (ZTiLAŚ WO UW), mgr Paweł Szczap (ZTiLAŚ WO UW), mgr Bilegsaikhan Tamirjav (Instytut Etnografii i Antropologii Kulturowej UW). W uznaniu zasług na rzecz rozwoju nauki i studiów mongolistycznych dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) została odznaczona przez rząd Mongolii „Medalem Zasłużonego dla Nauki”, a dr Jan Rogala (ZTiLAŚ WO UW) za swoje dokonania na polu edukacji w zakresie mongolistyki został uhonorowany „Medalem Zasłużonego dla Edukacji”.

*

W dn. 7–9.05.2018 r. odbyła się współorganizowana przez IBiDW UJ konferencja pt. „Social and Political Dynamics in Israel. Jewish State 70 Years after the Declaration of Independence”. W konferencji wzięło udział blisko 40 badaczy z różnych ośrodków naukowych. Zakład Izraela i Lewantu IBiDW UJ reprezentowali dr hab. Przemysław Turek z referatem pt. *Karaite, Samari-*

tans and Beta Israel in the State of Israel: Status of Israeli Religious Minorities in the Third Millennium, dr Magdalena Pycińska z referatem pt. *Israeli Cultural Policy towards Palestinian National Identity*, dr Daria Boniecka-Stępień z referatem pt. *From Altneuland to Neuland. Reconstruction of Jewish/Israeli Identity in Modern Hebrew Literature*, dr Artur Skorek z referatem pt. *Ontological Security of States with Competing Identities. Western and Middle Eastern Tropes in Israel's Policies*. Zakład Hebraistyki WO UW reprezentowała dr Angelika Adamczyk, która wygłosiła referat pt. *Hebrew Proficiency Certification according to Common European Framework of Reference for Languages*.

*

W dniach 9–11.05.2018 r. na V Międzynarodowym Kongresie Azjatyckim, zorganizowanym przez Towarzystwo Polska Azja oraz Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Zakład Islamu Europejskiego reprezentowały: dr hab. Agata S. Nalborczyk z referatem *Historia obecności mniejszości muzułmańskich w Europie a współczesność* oraz dr Marta Widy-Behiesse z prelekcją *Ewolucja ról społecznych kobiet i ich upodmiotowienia w wybranych krajach arabskich*.

*

W dn. 10.05.2018 r. z okazji Jubileuszu 35 Koreanistyki UW odbyło się I Koreańskie Sympozjum Studenckie „Korea: dylematy tradycji i współczesności”, w którym udział wzięło 17 prelegentów z Zakładu Koreanistyki WO UW oraz Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ.

*

W dn. 10.05.2018 r. na Wydziale Neofilologii UAM odbył się Wydziałowy Wykład Otwarty pt. „Rola szariatu w życiu muzułmanów wczoraj i dziś”, który wygłosił dr Filip Jakubowski z Zakładu Arabistyki i Islamistyki (Katedra Studiów Azjatyckich).

*

W dn. 14.05.2018 r. z okazji 70. rocznicy powstania państwa Izrael na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie odbył się panel ekspercki „Izraelsko-palestyński konflikt i jego przyszłość”. W wydarzeniu uczestniczył dr hab. Przemysław Turek z Zakładu Izraela i Lewantu IBI DW UJ.

*

W dn. 17–18.05.2018 r. Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ zorganizował „Seminarium Sinologiczne: Jagiellońskie okno na Chiny”, które stanowiło międzypokoleniowe spotkanie europejskich sinologów. W seminarium udział wzięli goście z akademickich ośrodków sinologicznych z Węgier, Czech, Rosji i Polski. Tematem głównym było zagadnienie mniejszości narodowych w Chińskiej Republice Ludowej. Podczas spotkania dr Ondřej Klimeš z Akademii Nauk Republiki Czeskiej wygłosił serię wykładów nt. „Ethnicity in Modern China in the Historical and Political Perspective with a Focus on Xinjiang”. Poszczególne wykłady wygłoszone przez dr Ondřeja Klimeša przybliżyły uczestnikom następujące tematy: *Ethnic minorities in China, History of Xinjiang, Propaganda and ideology in China, Elite politics of China, China's cultural diplomacy*. Integralną częścią seminarium były panele młodych sinologów, w których studenci z kilku europejskich ośrodków sinologicznych przedstawili zagadnienia swoich prac dyplomowych. W większości odwoływali się do filologicznego warsztatu pracy z chińskim tekstem pochylając się nad chińską literaturą, filozofią, językiem, kulturą i społeczno-politycznym aspektem badań sinologicznych.

*

W dn. 18.05.2018 r. Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW zorganizowała międzynarodową konferencję „The Oral and the Written Intertwined: Perspectives on African Cultures”. W skład komitetu organizacyjnego weszły dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł oraz dr Zuzanna Augustyniak. Podczas obrad konferencji dr hab. Rubinkowska-Anioł wygłosiła prelekcję pt. *Antika Painting as a Historical Source – Oral and Written Intertwined*, dr Augustyniak referat zatytułowany *Fabula: Yawreoch Commedia by Tekle Hawariat Tekle Mariam and George Orwell's Animal Farm – Same Topic, Different Approach*, a dr Ashenafi Yonas wystąpienie pt. *The Value of Oral Tradition in Searching for 'Self' in Kambata – Ethiopia*. W konferencji udział wzięł także

mgr Ahmadu Shehu z referatem zatytułowanym *Tradition, Religion versus Modernity: Some New Trends in Hausa/Fulani Marriage Culture*.

*

W dn. 24.05.2018 r. Zuzanna Błajet (Zakład Iranistyki IO UJ) uczestniczyła w V Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Azja Nieznana”, podczas której wygłosiła referat pt. *Przemiany w życiu religijnym tadżyckich izmailitów w Moskwie*.

*

W dn. 25.05.2018 r. odbyła się I edycja „Forum Akademickiego Lingwistyki Azjatyckiej FALA 2018” organizowanego przez Koło Naukowe Sekcji Japońskiej Instytutu Lingwistyki Stosowanej UW w Warszawie. Honorowy patronat nad wydarzeniem objął Zarząd Główny PTO.

*

W dn. 25–26.05.2018 r. dr Katarzyna Sarek (Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ) uczestniczyła w konferencji naukowej „Chiny w świetle współczesnych badań sinologicznych”, zorganizowanej przez Instytut Studiów Klasycznych i Orientalnych KUL oraz Fundację SANT-TECH Pro bono maiore, podczas której wygłosiła referat pt. *Thumaczenia tytułów dzieł literatury chińskiej na polski*. W trakcie obrad konferencji referat pt. *How to Create a Language for the Whole People? – On the Codification of Putonghua Pronunciation* wygłosiła również dr Maria Kurpaska z Katedry Orientalistyki UAM.

*

W dn. 28–30.05.2018 r. na Wydziale Orientalistycznym UW zorganizowana została VII edycja Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Naukowej „Między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem” podczas której wystąpiło trzydziestu trzech prelegentów, m.in.: mgr Iga Bielawska (KAP WO UW) *Opetanie i egzorcyzmy tamilskich kobiet*, mgr Natalia Greniewska (ZTiLAŚ WO UW) *Tradycyjna czy współczesna? Poezja Ojungerel, literatki z Mongolii Wewnętrznej*, mgr Agnieszka Lesiczka (ZTiLAŚ WO UW) *Pierwsi dziennikarze tureccy i ich rola w rozwoju prasy tureckiej*, mgr Paweł Szczap (ZTiLAŚ WO UW) *Etymologie nazewnictwa administracyjnego Ulan Batoru* mgr Patryk Zajac (KJiKA WO UW) *Zastosowanie teorii metafory Lakoffa i Johnsona w paremiologicznych badaniach porównawczych na przykładzie przysłów w języku hausa i polskim*.

*

W dn. 05.06.2018 r. dr Marta Woźniak-Bobińska (KBWiPA WSMiP UŁ) wzięła udział w zorganizowanej przez Instytut Stosunków Międzynarodowych WNPiSM UW konferencji „Bliski Wschód – zmienność, dynamika i perspektywy ewolucji regionalnego ładu międzynarodowego”, na której wygłosiła referat pt. „*Wolna Asyria*”/„*Wolna Aram Nahrin*”: *marzenia Asyryjczyków/ Aramejczyków w Szwecji a bliskowschodnia rzeczywistość*.

*

W dn. 06.06.2018 r. prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiPA WSMiP UŁ) wygłosił wykład pt. *Nauka i sztuka w świecie islamu* na Uniwersytecie Opolskim w cyklu „Złotych wykładów”.

*

W dn. 8–11.06.2018 r. odbyła się współorganizowana przez IBiDW UJ „The 50th Annual Conference of the Society for Asian and Comparative Philosophy. Power and Creativity”.

*

W dn. 9–10.06.2018 r. prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (KAiŁ WO UW) uczestniczyła w Forum Inspiracji Jungowskich – „Od Madonny do Amazonki. Macierzyństwo w cywilizacji sukcesu”, podczas którego wygłosiła referat pt. *Arabskie matki nie jadą do Europy*.

*

W dn. 9–21.06.2018 r. Zakład Egypтологии WO UW brał udział w organizacji międzynarodowych warsztatów ‘Sign and Symbol 2018’ we współpracy z Instytutem Studiów Iberyjskich

i Iberoamerykańskich UW oraz Uniwersytetem w Getyndze. Oprócz UW uczestnicy warsztatów reprezentowali następujące ośrodki: University of Glasgow, Ecole Pratique Hautes Etudes, Université du Québec à Montréal, Georg-August-Universität Göttingen, University of Guanajuato w Meksyku.

*

W dn. 12.06.2018 r. odbyła się konferencja jubileuszowa profesora Sławoja Szynkiewicza w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie uświetniająca osiemdziesięciolecie urodzin profesora. W konferencji wzięło udział dwudziestu jeden prelegentów w trzech sesjach: „Problematyka aktualnych zagadnień antropologii kulturowej”, „Mongolia – perspektywa studiów interdyscyplinarnych” – w tym m.in. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska z referatem *Buddyzm w Mongolii: wczoraj i dziś*, oraz „Chiny – wokół zagadnień mniejszości etnicznych” w tym m.in. mgr Katarzyna Golik (CBAiP ISP PAN) z referatem pt. *Implementacja reformy edukacji Chińskiej Republiki Ludowej 2010–2020 w Regionie Autonomicznym Mongolii Wewnętrznej*.

*

W dn. 17.06.2018 r. odbyła się w IBiDW UJ konferencja NeoAzja VIII: „Wizerunek kobiet w Azji na przełomie XX/XXI w.”.

*

W dn. 18–19.06.2018 r. na Wydziale Artes Liberales UW odbyły się warsztaty pt. „Social and Cultural Aspects of Tibetan Buddhism in the Mongolian Space of Inner Asia”. Dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) wystąpiła z wykładem wstępnym pt. *Mongolian Studies in Poland* oraz referatem *Jetsundamba Khutugtus and Tibeto-Mongolian Relationship. Past and Present*.

*

W dn. 30.06.2018 r. pracownicy Katedry Arabistyki i Islamistyki WO UW, prof. dr hab. Katarzyna Pachniak oraz dr hab. Marcin Grodzki wzięli udział jako paneliści-eksperti w dyskusji otwierającej „Dni Kultury Omańskiej” w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie, natomiast prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka jako panelistka w dyskusji o kobietach omańskich.

KRONIKA KULTURALNA

W dniu 09.02.2017 r. mgr Ivonna Nowicka (Zakład Iranistyki WO UW) uczestniczyła w dyskusji poświęconej filmowi *Taxi Teheran* irańskiego reżysera Dżafara Panahiego w telewizji Canal+.

*

W dn. 15.01.2018 r. dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (KJiKA WO UW) wygłosiła wykład w Staromiejskim Domu Kultury w Warszawie pt. *Pierwsze metro w Afryce, czyli życie codzienne w Addis Abebie*. W dn. 29.05.2018 r. wystąpiła z prelekcją *Współczesna muzyka w Etiopii*. Dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł zorganizowała także cykl „Afryka na Koszykowej”, w ramach którego odbyła się debata „Między sztuką a opętaniem. Wokół wystawy afrykańskich przedstawień demonów” (24.01.2018 r.), pokaz filmu „Beti i Amare” oraz spotkanie i dyskusja z reżyserem (14.03.2018 r.), a także debata „Między wolontariatem a wolntrystyką” (23.05.2018 r.).

*

W dn. 21.01.2018 r. Pracownia Studiów Kurdyjskich ZI IO UJ i Bonobo Księgarnia Kawiarnia Podróżnicza zorganizowały spotkanie z kurdyjskim pisarzem Mehmetem Dicle. Spotkanie zatytułowane *Kurdystan i Turcja w obiektywie kurdyjskiej literatury współczesnej* poprowadziła dr Joanna Bocheńska z Zakładu Iranistyki IO UJ.

*

W dn. 24–25.01.2018 r. w Zakładzie Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ odbyły się warsztaty pt. *Metody humanistyki cyfrowej (nie tylko) dla indologów*. Które poprowadził dr hab. Sven Sellmer z Katedry Orientalistyki Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Pozna-

niu. Celem warsztatów było zapoznanie uczestników z podstawowymi metodami humanistyki cyfrowej, które w sposób możliwie przystępny i praktyczny pokazane zostały na konkretnych przykładach.

*

Mgr Katarzyna Golik (CBAiP ISP PAN) wzięła udział w dwóch audycjach radiowych w radio TOK FM. W dn. 18.01.2018 r. w programie „Salon – Teraz Solska!” pt. „Nowy Jedwabny Szlak – idea, szansa czy zagrożenie?” oraz w dn. 15.01.2018 r. w programie „Off Czarek” pt. „Stowarzyszenie Białego Lotosu, czyli Mandżuria historycznie i współcześnie”.

*

W dn. 20.01.2018 r. odbył się Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ Festiwal Kultury Japońskiej „Japonia 4D”. Uczestniczyła w nim dr Joanna Guzik (Zakład Japonii IBiDW UJ), która wygłosiła wykład *Zmiany w szkolnictwie wyższym w Japonii w latach 2014–2016*.

*

W dn. 09.03.2018 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim odbyło się spotkanie z cyklu *Orientalista na ścieżce kariery*, którego organizatorem było Stowarzyszenie *Into the East*.

*

W dn. 13.03.2018 r. na Uniwersytecie Otwartym UW prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo (Zakład Iranistyki WO UW) wygłosiła wykład pt. „Usłysz poezję, uwolnij myśl – podróż do świata kultury i tożsamości Irańczyków”.

*

W dn. 18.03.2018 r. dr Anna Zalewska (KJ WO UW) wygłosiła wykład pt. *Piękne i groźne – koty w literaturze i kulturze japońskiej* w Wydziale Kultury i Informacji Ambasady Japonii. W dn. 22.04.2018 r. podczas XII Dni Japońskich organizowanych na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego wystąpiła z prelekcją *Koty w kulturze i literaturze japońskiej*.

*

W dniu 19.03.2018 r. na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie odbyła się, jak co roku, uroczystość z okazji tureckiego Dnia Poległych. Po minucie ciszy i odegraniu hymnów państwowych Turcji i Polski okolicznościowe przemówienie wygłosił pierwszy radca Ambasady Republiki Turcji w Warszawie pan Hakan Abacı. Następnie, wraz z attaché wojskowym płk. Yağınem Özpinarem złożył on wieniec na symbolicznym grobie żołnierzy osmańskich poległych w Galicji w latach 1916–1917. Wieniec złożyli też przedstawiciele wojewody małopolskiego, prezydenta miasta Krakowa oraz władz wojskowych okręgu krakowskiego. Katedrę Turkologii UJ reprezentowały podczas tej ceremonii dr hab. Grażyna Zajac oraz dr Sylwia Filipowska. W uroczystości udział wzięli także pracownicy i studenci krakowskiej turkologii oraz przebywający w Krakowie Turcy.

*

W dn. 21.03.2018 r. studenci Turkologicznego Koła Naukowego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu zorganizowali obchody święta *Nauryz* w klubie Pod Minogą. Z tej okazji przygotowane zostało wiele atrakcji. Można było zobaczyć tradycyjne tańce ludowe, posłuchać muzyki kazachskiej i tureckiej, którą wykonali członkowie turkologicznego chóru. Ponadto, można było spróbować potraw środkowoazjatyckich przygotowanych przez studentów.

*

W dn. 27.03.2018 r. otwarta została wystawa pt. „Bliski Wschód i Afryka Północna w obiektywie Witolda Rajkowskiego. Wystawa fotografii z lat 30.–50. XX wieku”, której organizatorami były Pracownia Studiów Kurdyjskich Zakładu Iranistyki IO UJ, Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Krakowie oraz Przedstawicielstwo Rządu Regionalnego Kurdystanu w Polsce. Wystawa była dostępna dla zwiedzających do dnia 27.04.2018 r. w gmachu WBP w Krakowie. Wykład otwierający z okazji otwarcia wystawy wygłosił dr Antoni Przemysław Kosowski – biograf Witol-

da Rajkowskiego, pomysłodawca i współorganizator wystawy, prezentowanej już w Muzeum Dyplomacji i Uchodźstwa Polskiego Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

*

W dn. 06.04.2018 r. na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ odbył się wykład doktorantki mgr Natalii Zajączkowskiej podsumowujący jej wyjazd badawczy do Indii pt. *Moje Indie // o kursie języka हिन्दी i badaniach w terenie*. Wykład został zorganizowany przez Studencko-Doktoranckie Koło Naukowe Bliskiego Wschodu Al-Maszrik oraz SKN Azji Wschodniej i Pacyfiku UŁ przy wsparciu Regionalnego Ośrodka Debaty Międzynarodowej w Łodzi.

*

W dn. 07.04.2018 r. w IBiDW UJ miał miejsce „V Festiwal Studiów Azjatyckich”. W jego trakcie odbyło się kilkadziesiąt wydarzeń, w tym: wykłady popularyzujące wiedzę o Bliskim Wschodzie i Azji, warsztaty językowe i tańca, pokazy, występy oraz inne atrakcje.

*

W dn. 10.04.2018 r. dr Piotr Nykiel (Katedra Turkologii UJ) na posiedzeniu Komisji Historii Wojen i Wojskowości PAU wygłosił referat pt. *Tureckie cmentarze wojenne z lat 1916–1917 na dawnym terytorium Austro-Węgier*.

*

W dn. 11.04.2018 r. na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ odbyła się prelekcja prof. Wojciecha Zabłockiego pt. *Zabytki Syrii w szkicowniku architekta*. Po wykładzie miało miejsce uroczyste otwarcie wystawy prezentowanej w sali obrad, tj. Sali Rady WSMiP.

*

W dn. 12.04.2018 r. na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ w ramach konferencji „XV Dni Arabskie. Świat arabsko-muzułmański. Między konfliktem a współistnieniem” odbyła się promocja książki pt. *Wprowadzenie do polityki zagranicznej muzułmańskich państw Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej* pod red. dr Marty Woźniak-Bobińskiej (KBWiPA WSMiP UŁ) i dr Anny M. Solarz (Zakład Studiów Pozaeuropejskich ISM UW).

*

W dn. 14.04.2018 r. w Muzeum Manggha w Krakowie odbyło się japonistyczne seminarium pt. „Trzy sceny z życia buddyzmu japońskiego” poprowadzone przez dra Macieja Kanerta (ZJ KO UAM). Współorganizatorem spotkania był Zakład Japonistyki i Sinologii UJ.

*

W dn. 16–23.04.2018 odbyły się „Dni Arabskie w Krakowie”. Wśród prelegentów znaleźli się pracownicy Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ: dr Karolina Rak (Zakład Krajów Zatoki Perskiej) z wykładem pt. *Różne oblicza arabskiego feminizmu*, dr Łukasz Fyderek (Zakład Azji Południowo-Wschodniej) z prelekcją zatytułowaną *Innowacyjni dyktatorzy. Rzecz o sztuce utrzymania władzy autorytarnej na Bliskim Wschodzie w XXI w.*, dr Michał Lipa (Zakład Afryki Północnej) z wystąpieniem pt. *Co się stało z egipską rewolucją?*

*

W dn. 18.04.2018 r. dr Kamila Junik-Łuniewska (ZAP IBiDW UJ) wygłosiła wykład pt. *Współczesna literatura indyjska – czyli dlaczego warto sięgnąć po prozę w hindi* na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach w ramach „Dnia Indii i Bangladeszu”.

*

W dn. 18.04.2018 r. dr hab. Ewa Rynarzewska (ZK WO UW) wygłosiła wykład zatytułowany *Możliwa przyszłość. Postrzegania współczesności w kulturze koreańskiej* w ramach cyklu „Jak kształtować przyszłość?” zorganizowanym przez Centrum Sztuki Współczesnej (Zamek Ujazdowski, Warszawa) oraz Centrum Kultury Koreańskiej (Warszawa).

*

W dn. 19.04.2018 r. w murach Katedry Studiów Azjatyckich miał miejsce pokaz filmowy. Zebrani goście obejrzeni kazachski film pt. „Diamentowy miecz” („Алмаз қылыш”). Spotkanie poprowadził członek Turkologicznego Koła Naukowego UAM – Hubert Zacharzewski.

*

W dn. 23.04.2018 r. odbył się w IBiDW UJ Festiwal Kultury Koreańskiej, podczas którego odbyły się wykłady i pokazy popularyzujące.

*

W dn. 24.04.2018 r. pracownicy Katedry Studiów Azjatyckich Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu uczestniczyli w XXI Festiwalu Nauki i Sztuki. Mgr Jakub Jakusik (Pracownia Studiów Kazachskich, KSA UAM w Poznaniu) przedstawił prezentację pt. *Język i kultura Kazachów*, dr Agnieszka Graczyk (Pracownia Studiów Kurdologicznych) prezentację *Różnorodność kultur - arabska komunikacja pozawerbalna*, a mgr Radosław Andrzejewski (Zakład Turkologii) prezentację *Jak dogadać się z Turkiem*.

*

W dn. 24.04.2018 r. prof. dr hab. Agnieszka Kozyra (Katedra Japonistyki WO UW) wygłosiła wykład „Mitologia Japonii” dla uczniów VII Liceum Ogólnokształcącego im. Juliusza Słowackiego w Warszawie.

*

W dn. 24.04.2018 r. na zaproszenie Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej – Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu, dr Adam Bednarczyk (Zakład Japonistyki UMK) wygłosił referat pt. *Literatura japońska w Polsce – historia i teraźniejszość*.

*

W dn. 26.04.2018 r., podczas XXI Poznańskiego Festiwalu Nauki i Sztuki dr Maria Kurpaska (Zakład Sinologii Katedra Orientalistyki UAM) wygłosiła wykład pt. *Pies szczeka ‘Wang! Wang!’ – onomatopeje w języku chińskim*, a mgr Damian Duduś (Zakład Japonistyki KO UAM) przedstawił prelekcję zatytułowaną *Literatura „niedopowiedzenia”? – o haiku i nie tylko*.

*

W dn. 10.05.2018 r., dr Marta Woźniak-Bobińska (KBWiPa WSMiP UŁ) na zaproszenie Koła Naukowego Glottodydaktyków, działającego przy Zakładzie Lingwistyki Stosowanej i Kulturowej na Wydziale Filologicznym UŁ wygłosiła wykład otwarty pt. *Język i kultura polska dla arabskojęzycznych cudzoziemców z Bliskiego Wschodu*.

*

Zarząd Główny PTO udzielił honorowego patronatu Festiwalowi XIV Dni Izraela. Wydarzenie zorganizowało Stowarzyszenie „Dni Izraela w Krakowie” w dniach 11–20.05.2018 r.

*

W dn. 11.05.2018 r. w Rezydencji Ambasady Turcji w Warszawie odbyła się ceremonia wręczenia odznaczeń za wybitne zasługi prof. dr hab. Tadeuszowi Majdzie z Zakładu Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW i prof. dr hab. Stanisławowi Stachowskiemu, emerytowanemu pracownikowi Instytutu Orientalistyki UJ. Ambasador Republiki Turcji w Polsce, J.E. Pan Tunç Üğdül uhonorował uczonych w imieniu Ministra Spraw Zagranicznych Republiki Turcji, J.E. Pana Mevlüta Çavuşoğlu.

Z tej okazji dnia 05.06.2018 r. w Sali Senackiej Collegium Novum odbyła się uroczystość przekazania prof. dr hab. Stanisławowi Stachowskiemu przyznanego mu medalu honorowego. Na uroczystości obecny był prorektor ds. polityki kadrowej i finansowej UJ prof. dr hab. Jacek Popiel, który przekazał nagrodę, Kolegium Dziekańskie Wydziału Filologicznego, Pani Dyrektor Instytutu Orientalistyki, Pani Kierownik Katedry Turkologii i zaproszeni goście. List gratulacyjny dla prof. dr hab. Stanisława Stachowskiego przekazał Prezydent Miasta Krakowa Pan Jacek Majchrowski.

*

W dn. 12.05.2018 r. studenci i wykładowcy Katedry Studiów Azjatyckich wzięli udział w wydarzeniach z okazji „Dni Różnorodności Kulturowej 2018”, które organizowane są przez Wydział Neofilologii UAM.

*

W dn. 14.05.2018 r. Katedra Arabistyki UJ gościła dra Marcina Michalskiego, pracownika Instytutu Językoznawstwa UAM w Poznaniu, a także tłumacza arabskiej literatury pięknej na język polski. Dr Michalski omówił intrygujące trudności, na jakie napotkał w trakcie tłumaczenia współczesnej literatury arabskiej oraz swoje pomysły na ich rozwiązanie. Zwrócił też uwagę na konieczność używania w polskim przekładzie wyrazów nacechowanych emocjonalnie, mimo że arabski literacki często nimi nie dysponuje (*jad* to w przekładzie nie zawsze ‘ręka’, czasem ‘łapa’). Druga część spotkania była poświęcona praktycznym i materialnym aspektom zawodu tłumacza literatury pięknej.

*

W dn. 14.05.2018 r. dr Izabela Will (KJiKA WO UW) wygłosiła wykład popularnonaukowy *Nollywood* – nigeryjski rynek filmowy w Staromiejskim Domu Kultury w Warszawie.

*

W dn. 14–17.05.2018 r. studenci Turkologicznego Koła Naukowego UAM oraz Koła Naukowego Azjatystyki w klubie Pod Minogą zorganizowali wydarzenie pod nazwą „Tydzień azjatycki”. Przedstawiciele poszczególnych specjalności organizowali wieczory tematyczne, na których przedstawiane były różne aspekty języków i kultury poszczególnych krajów. Na zakończenie odbyła się wspólna impreza pod nazwą „Asian Night”. Przygotowane zostały piosenki (arabskie, kazachskie, tureckie), tańce ludowe, zabawy oraz drobny poczęstunek.

*

W dn. 19.05.2018 r. w gmachu Kolegium Śląskiego Instytut Orientalistyki UJ zorganizował Dzień Języków Orientalnych. W ramach wydarzenia przeprowadzone zostały warsztaty językowe (w języku arabskim, chińskim, hindi, japońskim, kurdyjskim, perskim, sanskrycie, tamilskim, tureckim oraz urdu), a także warsztaty kaligrafii, origami, wiązania chińskich węzłków, ebru, tańca tureckiego i azerskiego, oraz wykłady tematyczne. W ramach wydarzenia dr Renata Rusek-Kowalska (Zakład Iranistyki IO UJ) wygłosiła wykład popularyzacyjny pt. *Skąd się wzięli Irańczycy w Iranie*.

*

W dn. 21.05.2018 r. na Uniwersytecie Łódzkim odbył się II Dzień Doktoranta, podczas którego doktoranci z Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki oraz Zakładu Azji Wschodniej zorganizowali stoisko azjatyckie popularyzujące wiedzę o Bliskim i Dalekim Wschodzie. W programie wydarzenia znalazły się warsztaty kulturowe, językowe (hindi, arabski, japoński), kącik książki, pokaz strojów azjatyckich, a także warsztaty kaligrafii arabskiej. Oprócz tego odwiedzający mieli okazję skosztować tradycyjnych przysmaków kuchni orientальной i arabskiej.

*

W dn. 22.05.2018 r. odbyło się seminarium Urzędu Marszałkowskiego Województwa Małopolskiego pt. „Współpraca międzynarodowa samorządów – nowe perspektywy i wyzwania – Chiny”. W seminarium uczestniczyła dr Joanna Wardęga (Zakład Chin IBiDW UJ).

*

W dn. 22.05.2018 r. odbyła się Konkurs Orient Lab organizowany przez Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów WO UW „Orientuj się!” we współpracy z Wydziałową Radą Doktorantów WO oraz Muzeum Azji i Pacyfiku.

*

W dn. 24–30.05.2018 r. Koło Naukowe Indologów UJ wraz z Zakładem Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ zorganizowały „Dni Indyjskie 2018”. W ramach wydarzenia

przeprowadzone zostały otwarte wykłady tematyczne. W dniu 25.05.2018 r. prof. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz poprowadziła wykład pt. *Zwierzęta i stwory mityczne w południowoindyjskich świątyniach*, z kolei w dniu 28.05.2018 r. prof. Johannes Bronkhorst z Lozanny wygłosił cykl wykładów pt. *India and the Study of Religion*. Wykładom akademickim towarzyszyły m.in. warsztaty tańca bollywoodzkiego, kathaku, bharatanatjam, jogi, gotowania, kaligrafii i malowania henną, projekcja filmowa, pokaz slajdów oraz gra miejska.

*

W dn. 29.05.2018 r. odbył się II Piknik Naukowy w Wieluniu, podczas którego członkowie Studencko-Doktoranckiego Koła Naukowego Bliskiego Wschodu Al-Maszrik (WSMiP UŁ) zorganizowali warsztaty orientalne dla uczniów Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego oraz Technikum Analizy SPSK w Wieluniu. Uczniowie mieli szansę sprawdzić się w rozmaitych warsztatach edukacyjnych, pokazach oraz wykładach popularnonaukowych. Wzięli także udział w konkursach propagujących wiedzę o Bliskim i Dalekim Wschodzie. Wydarzenie to organizowane było przez Burmistrza Wielunia Pana Pawła Okrasę.

*

W dn. 2–6.06.2018 r. w Krynicy Zdrój odbyły się warsztaty studenckie poświęcone szeroko pojętej kulturze Chin. Zajęcia prowadził m.in. prof. Chen Guilan (Fudan University).

*

W dn. 04.06.2018 r. na Uniwersytecie Medycznym w Łodzi odbył się wykład gościnny dr Marty Woźniak-Bobińskiej (KBWiPA WSMiP UŁ) o nauczaniu języka polskiego wśród arabofonów.

*

W dn. 15.06.2018 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (KJ WO UW) udzieliła wywiadu telewizji Fuji TV z Japonii na temat przyczyn sympatii Polaków do Japończyków. W dn. 26.06.2018 r. z kolei udzieliła wywiadu telewizji Hokkaido TV z Japonii na temat stosunków polsko-japońskich.

*

W dn. 16.06.2018 r. mgr Yoko Fujii Karpoluk (KJ WO UW) zorganizowała spektakl teatralny *Taniec i śpiew teatru nō* w ramach „Matsuri Piknik z Kulturą Japońską” w Służewskim Domu Kultury, *Teatr nō, kanon i awangarda* w Teatrze Wielkim – Operze Narodowej w dn. 21.06.2018 r. oraz *Teatr nō klasyka i nowoczesność* w Muzeum Łazienek Królewskich w dn. 23.06.2018 r.

*

W dniu 20.06.2018 mgr Natalia Greniewska (ZTiLAŚ WO UW) z Koła Naukowego Doktorantów WO UW „Orientuj się” wygłosiła referat pt. „Tradycyjna biżuteria mongolska” w Starmiejskim Domu Kultury w Warszawie.

*

W dn. 24.06.2018 r. w Domu Literatury w Łodzi prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiPA WSMiP UŁ) poprowadził spotkanie z Ziauddinem Sardarem – jednym ze stu najważniejszych intelektualistów brytyjskich, autorem książki pt. *Mekka. Święte Miasto*.

*

Zakład Egiptologii WO UW współpracował przy wystawie ‘Grobowiec Merefnebefa i jego odkrywca’ zorganizowanej przez Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej UW, Polsko-Egiptą Misję Archeologiczną Saqqara i Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie, PMA w dn. 8.12.2017–31.08.2018 r. (<http://saqqara.uw.edu.pl/pl/dom-wiecznosci-wezyra/>)

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Konrad Banaś, <i>Polsko-abisyńskie stosunki handlowe w latach 1918–1939</i>	265
Stanisław Adam Jaśkowski, <i>Rewolucja i Święto Krwi w myśli politycznej Mirzade-je Eszghiego</i>	283
Mateusz M. Kłagisz, Paulina Niechciał, <i>Co znaczy być męczennikiem? Termin szahid w afgańskim i tadżyckim dyskursie politycznym w końcu XX w.</i>	295
Iwona Kordzińska-Nawrocka, <i>Książka wahon i kultura słowa pisanego w tradycji literackiej Japonii (VIII–XIX W.)</i>	311
Karolina Papis, <i>Kiedy kobieta krzywdzi kobietę. Opowiadania autorek hindi tworzących w I poł. XX w.</i>	327
Mirosław Rucki, Michael Abdalla, <i>Analiza porównawcza słownictwa nawiązującego do miłosierdzia Bożego w syryjskiej anaforze św. Jakuba w odniesieniu do kanonu modlitw żydowskich</i>	337
Jan Sękowski, <i>Chińskojęzyczne nazwy Polski w wybranych źródłach z okresu Chin cesarskich</i>	353
Przemysław Wach, <i>Państwo w strzępach – rozwój nielegalnej gospodarki w porewolucyjnej Libii i jej wpływ na kryzys polityczny i sytuację bezpieczeństwa</i>	371

UTWORY LITERACKIE

Anna Sulimowicz-Keruth, Behçet Çelik, <i>Bezbożnik wśród meczetów</i>	393
---	-----

RECENZJE

Paulina Niechciał, Marcin Rzepka, <i>Prayer and Protest. The Protestant Communities in Revolutionary Iran</i> , Kraków 2017	397
Jan Tyszkiewicz, <i>Księga sądowa Ormian we Lwowie z 2 połowy XVI wieku. Zapisy sądu duchownego Ormian miasta Lwowa za lata 1564–1608, w języku ormiańsko-kipczackim, w opracowaniu Edwarda Tryjarskiego, Kraków 2017</i>	401

KRONIKA

Z ruchu naukowego na polu orientalistyki	405
<i>Wyjazdy zagraniczne polskich orientalistów</i>	405
<i>Wizyty zagranicznych gości w Polsce</i>	411
<i>Kronika naukowa</i>	413
<i>Kronika kulturalna</i>	419

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Konrad Banaś, <i>Polish-Abyssinian Trade Relationship in 1918–1939</i>	265
Stanisław Jaśkowski, <i>Revolution and the Festival of Blood in the Political Thought of Mirzade-ye Eshqi</i>	283
Mateusz M. Kłagisz, Paulina Niechciał, <i>What Does Being a Martyr Mean in the Contemporary World? Construction of the Meanings of the Term Shahid in Afghan and Tajik Discourse at the End of the Twentieth Century</i>	295
Iwona Kordzińska-Nawrocka, <i>Book wahan and Culture of the Written Word in the Literary Tradition of Japan (8th–19th Centuries)</i>	311
Karolina Papis, <i>When a Woman Hurts a Woman. Stories of the Hindi Female Writers Composed in the First Half of the 20th Century</i>	327
Mirosław Rucki, Michael Abdalla, <i>Comparative Analysis of the Lexical Material Connected with God's Mercy in the Syriac Anaphora of St. James, Related to the Jewish Prayers</i>	337
Jan Sękowski, <i>Chinese-language Names of Poland in Selected Sources from the Period of Imperial China</i>	353
Przemysław Wach, <i>State in Shreds – the Development of an Illicit Economy in the Post-revolutionary Libya and its Impact on the Political Crisis and the Security Situation</i>	371

LITERARY WORKS

Anna Sulimowicz-Keruth, Behçet Çelik, <i>A Heathen between Two Mosques</i>	393
--	-----

REVIEWS

Paulina Niechciał, Marcin Rzepka, <i>Prayer and Protest. The Protestant Communities in Revolutionary Iran, Kraków 2017</i>	397
Jan Tyszkiewicz, <i>Księga sądowa Ormian we Lwowie z 2 połowy XVI wieku. Zapisy sądu duchownego Ormian miasta Lwowa za lata 1564–1608, w języku ormiańsko-kipczackim, w opracowaniu Edwarda Tryjarskiego, Kraków 2017</i>	401

CHRONICLE

Scientific Activities in Oriental Studies	405
Visits Abroad of Polish Orientalists	405
Foreign Guests Visiting Poland	411
Scientific Chronicle	413
Cultural Chronicle	419

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

(pełna wersja tekstu dostępna także na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

Uprzejmie prosimy, aby teksty składane w redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” były przygotowywane według poniższych reguł. Artykuły niespełniające tych wymagań nie będą przez redakcję przyjmowane. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

I. Uwagi ogólne

1. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” powinny być wynikiem oryginalnych badań, w rzetelny i uczciwy sposób prezentować rezultaty własnej pracy; Autorzy stosownie powinni zaznaczyć wkład innych osób w powstawanie artykułu. Jeśli artykuł jest rezultatem badań finansowanych, prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych jednostek.
2. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” nie mogą być wcześniej opublikowane (ani w języku polskim, ani w językach obcych), jak też w tym samym czasie złożone w redakcjach innych czasopism.
3. Decyzja Autora o publikacji tekstu w „Przeglądzie Orientalistycznym” oznacza zgodę na udzielenie autorskiej licencji eksploatacyjnej do nadesłanego tekstu (dot. postaci drukowanej i/lub elektronicznej), co obejmuje prawo Redakcji do: kopiowania, publikacji, reprodukcji, cytowania, umieszczenia w formie elektronicznej w bazach danych, itp. Czas trwania udzielonej licencji jest zgodny z dyrektywą UE. Licencja zostaje udzielona „Przeglądowi Orientalistycznemu” nieodpłatnie.
4. Teksty podlegają recenzji, a wszelkie dane autorów i recenzentów są poufne (*double blind*).
5. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania złożonych tekstów (także tytułów).
6. Przyjęte do publikacji i zredagowane teksty odsyłane są autorowi do autokorekty. Po jej dokonaniu prosimy o jak najszybsze odesłanie tekstu do redakcji.
7. Wszelkie wykryte przejawy nierzetelności naukowej (*ghostwriting* i *guest authorship*) będą ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.
8. Autorzy ponoszą odpowiedzialność wynikającą z praw wydawniczych i praw autorskich (cytowanie, przedruk ilustracji, tabel i wykresów z innych źródeł).
9. Do przesłanej propozycji publikacji należy dołączyć stosowne oświadczenie dotyczące akceptacji powyższych punktów [plik do pobrania na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>].

II. Format tekstu

1. Objętość tekstu, wraz z przypisami dolnymi i bibliografią końcową, nie powinna przekraczać 1 arkusza wydawniczego, czyli 40 tys. znaków ze spacjami.
2. Prosimy w całym tekście, także przypisach, używać czcionki unikodowej w rozmiarze 12, marginesy prawy i lewy 2,5 cm, interlinia 1,5.
3. Na tekst składa się tytuł, słowa kluczowe (*keywords*) artykułu w języku angielskim (ok. 5 słów/terminów kluczowych dla omawianej tematyki) i streszczenie (*Abstract*)

artykułu w języku angielskim (150–200 wyrazów, max. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;

4. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
5. Przypisy powinny być przygotowane wg zasad Modern Language Association (MLA: <http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>) przystosowanych do j. polskiego przez redakcję „Przeglądu Orientalistycznego”. Poniżej zamieszczamy tę adaptację.
6. Prosimy o umieszczenie pełnej listy bibliograficznej na końcu artykułu.
7. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrzymy gwiazdką.
8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu łacińskiego, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu niełacińskiego (np. wg. PWN).

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg. MLA

Cytaty

- W nawiasie prosimy zamieścić nazwisko autora i stronę (pełne dane bibliograficzne należy podać w Bibliografii na końcu artykułu): „cytat” (Said 9);
- jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy piszemy: Said uważa, że ...(9).

W wypadku kilku publikacji tego samego autora należy dodać rok wydania.

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

- odniesienie do książki bądź artykułu należy umieścić w tekście: (Said), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy podajemy sam rok: (1978); jeśli odnosimy się do kilku autorów, przypis powinien wyglądać następująco (Hart 2000, s. 15, Said 1978, s. 9). Autorzy powinni być wymienieni w porządku alfabetycznym.
- przypisy dolne umieszczamy tylko wtedy, gdy niezbędne jest dodanie lub uszczegółowienie informacji.

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.
Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen’s Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courty World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

3. Artykuł w czasopiśmie (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism):
(Autor) Nazwisko i imię, tytuł artykułu (kursywą). Tytuł czasopisma (w cudzysłowie), tom lub numer, ew. zeszyt, strony zajmowane przez artykuł. Jeśli artykuł ma wersję elektroniczną, można ją podać:
Przykład: Asafu-Adjaye, Prince. *Private Returns on Education in Ghana: Estimating the Effects of Education on Employability in Ghana*. „African Sociological Review”, t. 16, nr 1, 2012, s. 120–138. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24487691.
Artykuł w prasie codziennej powinien być podany wg tych samych zasad, przy czym należy podać dokładną (dzienną) datę wydania i miejsce.
4. Prace naukowe i materiały pozostające w archiwach:
(Autor) Nazwisko i imię. Tytuł (rodzaj pracy). Miejsce przechowywania. Data. Dane o wersji elektronicznej.
Przykład: Kowalski Jan, „Edward Said” (praca magisterska, maszynopis) Uniwersytet Warszawski. 2008.
5. Dane z internetu (np. statystyczne, fotografie, mapy itp.) w bibliografii należy umieścić na końcu i podać datę dostępu.
Przykład: Hume Anadarko, C.R. „Kiowa Teepees – Meat Drying”. *Annette Ross Hume Photography Collection*, Wichita State University Libraries. *Indigenous Peoples: North America*, <http://tinyurl.galegroup.com/tinyurl/3fNb0> [1.01.2019].

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytule naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon;
2. 1 egz. jednostronnego wydruku tekstu przygotowanego zgodnie z powyższymi zasadami należy przesłać 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.9),
3. Tekst w postaci pliku elektronicznego (format Word i PDF) należy przesłać pocztą elektroniczną na adres: **przeglاد.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Materiały graficzne (fotografie, ilustracje, wykresy) prosimy załączyć w osobnych plikach jak najlepszej jakości (min. 300 dpi).

In 2019 we start publishing articles in “Przegląd Orientalistyczny” also in English.

GUIDELINES FOR THE AUTHORS OF TEXTS IN ENGLISH

(see also: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

We kindly ask you to send your articles to “Przegląd Orientalistyczny” according to the rules which follow. Articles which do not comply with the rules will not be processed by the editors. We do not send back articles which were not accepted.

I. Main remarks

1. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” should be based on original research and present any results in a reliable and dependable way. The authors should mention any contribution made by third parties accordingly. If the article is a result of funded research please note the financial sources, impact of research institutions, societies and other organizations.
2. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” have not been published previously elsewhere (in Polish or any other language) nor submitted to other journals concurrently.
3. By submitting the text, the author grants, assigns, and transfers to the publisher, during the full term of copyright and all renewals thereof, the sole and exclusive right to print, publish, distribute, market and sell the work in any and all editions and formats throughout the world. This assignment is granted free of charge to “Przegląd Orientalistyczny” and shall be effective as long as it complies with EU directives.
4. The editor reserves the right to shorten, copyedit and proof texts accepted for publication (including article titles).
5. Submitted papers will be subject to peer review by appropriate referees. The names of the authors and the reviewers are confidential (double blind).
6. After copyediting and final proofing, the text, in an electronic format, shall be sent to the author for approval. After revisions and clarifications (if necessary), the text must be submitted to the editor as soon as possible.
7. Any indications of dishonesty, such as ghostwriting and guest authorship will be disclosed, including informing necessary parties.
8. The authors are responsible for compliance with copyrights regarding citations and reprints of illustrations, tables and diagrams from other publications.
9. Please send a statement of your acceptance of the above rules [sample on the website of the journal: przeglاد.orientalistyczny@uw.edu.pl]
10. The authors are responsible for the English proofreading of their articles.

II. Text format

1. The text, including footnotes and bibliography (references), should not exceed 40,000 characters with spaces. Please send complete scripts of the work in Word and PDF

format. Any special fonts used by the author should be sent as an attachment to the text.

2. Please use font size 12 throughout the whole text, including footnotes and citations. All margins should be set up to 2,5 cm, line spacing 1,5.
3. The text should consist of a title, main body text, keywords (4–5 at least), and abstract in English (150 to 200 words, max. 1000 characters).
4. Please use an en dash between numbers (for example, 1945–1954 or pp. 1–10).
5. **Citation and footnotes should be prepared according to the standard of the Modern Language Association (MLA, 8th edition). For MLA citation guidelines please consult:**
<http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>
List of references (cited sources) should be placed at the end of the article.
6. If it is necessary to add a footnote to the title, please mark it with an asterisk.
7. Characters from scripts other than Latin should be always accompanied by their transliteration.

III. Sending the article

1. Please send information about
 - the author, including titles and affiliation.
 - the author's email address (together with information whether the e-mail address can be available in electronic databases, esp. CEJSH), postal address and telephone number.
2. One copy of the text should be sent to the postal address of the “Przegląd Orientalistyczny”: Redakcja “Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, together with the author's statement of the acceptance of the editorial rules (see I.9).
3. Please send an electronic version of the text in Word and PDF format to **przegląd.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Please attach graphic materials such as photographs, illustrations, diagrams in separate files in the best possible quality (min. 300 dpi).

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

Mając na uwadze chęć publikowania monografii naukowych członków PTO i orientalistów w ogóle oraz rozwój mediów elektronicznych i ich coraz większą rolę w obiegu naukowym, Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego w dniu 23 września 2016 zdecydował o utworzeniu nowej serii wydawniczej: Monograficznej Serii PTO „Miscellanea Orientalia” (PTO Monograph Series „Miscellanea Orientalia”). Seria ta będzie się ukazywała w zależności od potrzeb w postaci drukowanej i/lub w wersji elektronicznej i będzie dostępna na stronie Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Materiały publikowane w serii będą dostępne bezpłatnie w formacie pdf.

ZASADY PUBLIKACJI

1. Tematyka proponowanych publikacji dotyczyć może wszelkich aspektów dawnego i współczesnego Orientu;
2. Publikacje mogą być w dowolnym języku, w tym w językach orientalnych;
3. Publikacje wydawane w serii nie powinny przekraczać 40 arkuszy wydawniczych;
4. Od strony technicznej prace po polsku powinny być przygotowane według zasad przewidzianych dla „Przeglądu Orientalistycznego”, a w przypadku publikacji obcojęzycznych – „Rocznika Orientalistycznego”;
5. Każda proponowana do publikacji praca powinna mieć dwie recenzje. Recenzentów wybiera Komitet Redakcyjny serii, może przy tym skorzystać z recenzentów proponowanych przez Autora;
6. Komitet Redakcyjny serii składa się z redaktora naczelnego „Przeglądu Orientalistycznego”, odpowiadającego za serię, i członków ZG PTO. Do każdej publikacji wybierany jest jej redaktor naukowy zaaprobowany przez Redaktora serii w porozumieniu z Komitetem Redakcyjnym serii. PTO gwarantuje ostateczne opracowanie redakcyjne tekstu, nie ma jednakże finansowych możliwości przygotowania składu komputerowego, o co stara się Autor we własnym zakresie.
7. Istnieje możliwość przejścia przez PTO kwestii składu komputerowego po wcześniejszym przekazaniu przez Autora odpowiedniej kwoty na ten cel w formie darowizny;
8. W wypadku publikacji drukowanych tradycyjnie Autor lub Autorzy zapewniają środki finansowe na druk tomu;
9. Prawa autorskie do opublikowanego artykułu zachowują jego Autor oraz Wydawca;
10. Opublikowany artykuł, ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Autora i Wydawcy;
11. Oferta jest skierowana w pierwszym rzędzie do członków PTO, ale także do całego środowiska orientalistycznego, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-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. Od 2017 roku na stronie PTO zamieszczona jest pełna wersja numerów PO.

„Przegląd Orientalistyczny” od 2007 r. znajduje się w bazie European Reference Index for the Humanities (ERIH), zweryfikowanej w roku 2011 (dyscyplina: Linguistics, kategoria: NAT – krajowe), a od 2015 r. znajduje się na liście ERIH PLUS: <http://erihplus.nsd.no/>; <https://dbh.nsd.uib.no/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: **przeglاد.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

