

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE
POLISH ORIENTAL SOCIETY

PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY

ORIENTAL REVIEW

Kwartalnik

Wydano z dotacji
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

w ramach umowy 590/P-DUN/2019
i środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 1 (269)

WARSZAWA

2019

WYDAWNICTWO PTO

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL COMMITTEE

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

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Prof. Eva Csato (Uppsala University)
Prof. Eva de Clercq (Ghent University)
Prof. Janusz Danecki (University of Warsaw)
Prof. Peter Kornicki (Cambridge University)
Prof. Olga Lomova (Charles University, Prague)

Prof. Giacomella Orofino (University L'Orientale, Naples)
Prof. Mario Poceski (University of Florida)
Prof. Lionel Posthumus (University of Johannesburg)
Prof. Pavel Rykin (St. Petersburg State University)
Prof. Mark Turin (University of British Columbia)

RECENZENCI (od 2016) / REVIEWERS (since 2016)

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

Redakcja językowa / Proofreading
Zespół (język polski), Steve Jones (język angielski streszczeń) /
Editorial Committee (Polish), Steve Jones (English abstracts)

Sekretarz redakcji / Editorial secretary
dr Zuzanna Augustyniak

Okładka / Cover
Wanda Winkowska-Siennicka

Adres redakcji / Address of the Editorial Office
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
(Wydział Orientalistyczny UW)
00-927 Warszawa
Tel. 22 55 20 513

Nakład 200 egz.



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

A PRELIMINARY STUDY ON THE INDIAN GRAMMAR MANUSCRIPTS OF THE *ĀMER ŚĀSTRABHAṆḌĀR* IN JAIPUR

ABSTRACT: The study of language and grammar is one of the most fundamental parts of an education, and India has a long and sophisticated tradition of language and grammar teaching (*vyākaraṇa*) that is as old as the Indian scripts and writing themselves. Starting around the fourth century BCE with the grammatical treatises by Pāṇini and his commentators, the Indian grammarian tradition developed through several distinct schools of grammar and language study. A historical study of these traditions done on the basis of a normal literary history focused on the places and dates of textual composition yields a chronological overview, where certain major traditions are seen as remaining popular over time through a steady production of new texts, whereas other minor systems become replaced by the development of new schools. In contrast, a microhistorical study that assesses the popularity of the different traditions of grammar by examining their concrete textual representations in a particular manuscript collection reveals a local historical record of the popularity of each system within a specific educational community. The present essay provides a microhistorical study of the Digambara manuscript collection *Āmer Śāstrabhaṇḍār* from Āmer and Jaipur in Rajasthan dating from the seventeenth to the nineteenth centuries. It contributes to the educational history of India by revealing an unexpected continued popularity of the late medieval *Sārasvata* grammar tradition in the Jaipur area long after this minor grammatical system otherwise has been thought to have gone out of vogue.

KEYWORDS: educational history, Sanskrit language, grammar, *vyākaraṇa*, provenance studies, microhistory, Jains

A major archival resource for researching intellectual communities and traditional Sanskrit education in Jaipur is the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* (*The Science Archive of Āmer*), a collection consisting of 4036 handwritten manuscripts. The *bhaṇḍār* originated as the personal library of the local Jain Digambara hierarch Bhaṭṭāraka Devendrakīrti (late 17th to the early 18th centuries) and continued to grow until the late 19th century. The archive was formerly kept in the Śrī Digambar Jain Mandir Nemināth Sāmvala Jī temple, located right next to the famous Āmer Fort, in the small hill town of Āmer, eleven kilometers northeast of Jaipur city. The archive therefore served the religious leaders of the Digambara Jain community, who had close ties to the local political Hindu monarchs, and it was for a time located in a major Jain temple right next to the seat of the regional political power, i.e., Āmer Fort, until king Jai Singh II began constructing the new capital of Jaipur in 1727, eleven kilometers away from Āmer. The archive, nevertheless, continued to grow with additional manuscript holdings throughout the 18th and the 19th centuries.

The research leading to these results has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) / ERC Grant Agreement no. 615574. The authors wish to thank Professor Kamal C. Sogaṇi and Mrs. Shakuntala Jain from the Apabhraṃśa Sāhitya Academy in Jaipur and Dr. Kamal C. Yogi from the Rāṣṭrīya Sanskrit Sansthān Jaipur Campus.

In 1947, the manuscript collection was moved down from Āmer to Jaipur and is today in the care of the Apabhraṃśa Sāhitya Academy at the Jain Vidyā Sansthān Institute.¹

The manuscripts, which were made and used by learned members of the local Jain community, pertain to many different Indian fields of knowledge, ranging from religious writings to medicine and astrology. They thereby attest to the particular practical and intellectual interests that this community entertained from the 17th to the 19th centuries when the archive gradually was created. Since the study of language and grammar must be considered most fundamental in the community's educational history, the archive's holdings of 153 manuscripts (abbreviated mss) in the domain of grammar and other linguistic sciences (*vyākaraṇa*) have here been selected as the focus for a contribution to the study of the history of premodern education in India.

The grammar manuscripts of the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* were catalogued in a handwritten ledger (*granthasūci*) compiled by the great Rajasthani manuscriptologist Kastūr Cand Kāslīvāl (1920-1998) at some time during the period between Kāslīvāl's publication of a smaller catalog in 1949 and Kāslīvāl's death in 1998. The handwritten ledger, which shall here be referred to as the 'Handlist' (abbreviated H), constitutes the basic source of data for the present study. It contains varied information on the manuscripts of the archive, which can be utilized to analyze the reception history of texts and the local history of the community.

H is a bundle of fourteen separate ledgers covering distinct areas of learning.² The fourth of these areas is labeled *vyākaraṇa*, i.e., "grammar," which gives information on 153 mss ordered randomly without any further classification. The ledger is written in a large square paper format, where the mss are listed in rows across two pages with the following information given for each ms divided into ten columns: (1) H entry number, (2) ms reference number, (3) ms title, (4) remarks on author name, internal commentary title, the name of the scribe and the place of copying when available, missing folios, and the general state of the ms, (5) topic,³ (6) script, (7) folio size, (8) folio numbers, (9) language, and (10) whether the ms is complete or incomplete.

Being a preliminary study, the information presented in this essay on the 153 grammar mss is based solely on H and not on any physical examination of the mss themselves, although such examination would likely reveal more details as to the dating, handwriting, and provenance history. H records that all the grammar mss are written in the Devanāgarī script, but this detail may also require further verification through physical examination of the mss in a future study.

The mss have below been ordered and categorized based on which Indian grammatical textual tradition they represent. The mss are thus discussed along the lines of six groups: (1) Pāṇinian grammars, (2) *Kātantra* grammars, (3) Jain grammars, (4) *Sārasvatavyākaraṇa* grammars, (5) *Siddhāntakaumudī* grammars, and (6) mss of minor grammatical traditions or without any assigned tradition. It should again be underlined that H does not provide

¹ For a description of the archive, see Kragh, pp. 19–22. The 2013 publication provides a general theoretical framework for the study of local manuscript collections in relation to the writing of literary histories and then examines 1848 manuscript holdings from the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* in the literary topics of religious narratives (*purāṇa*, *carita*, *kathā*), religious and philosophical treatises (*dharma*, *darśana*, *ācāra*), and epistemological and logical writings (*nyāyaśāstra*, *tarka*).

² For a complete list of the fourteen areas with details on how many manuscripts there are in each section, see Kragh, p. 22.

³ In the present case, the topic is always given as *vyākaraṇa*.

any categorization of the mss into such grammatical traditions or sectarian affiliations, but enumerates them in a haphazard order.

To be sure, the taxonomy of this grouping may be debatable. Yet, the purpose here is not to draw fine systematic lines between the Indian grammatical traditions, but rather to have a practical arrangement that may inform the reader about how the mss found in the archive quantitatively differ quite clearly in terms of how they represent different textual preferences in the community that was engaged in copying and using the texts. Most of the above categories thus consist of mss that are associated with a specific root-text (*mūla*). This is the case with four of the six categories, namely (1) the Pāṇinian mss, which have their roots in Pāṇini's grammatical treatise *Aṣṭādhyāyī*, (2) the *Kātantra* mss that originate with Śārvavarman's treatise *Kātantra*, (4) the *Sārasvata* mss, which are based on Anubhūtiśvarūpācārya's treatise *Sārasvataprakriyā*, and (5) the *Siddhāntakaumudī* mss stemming from Bhaṭṭojī Dīkṣita's treatise *Siddhāntakaumudī*.

Strictly speaking, the *Sārasvata* and *Siddhāntakaumudī* mss are also Pāṇinian in the sense that they are based directly on the *sūtras* of the *Aṣṭādhyāyī*, but unlike the mss included under the first category, the *Sārasvata* and *Siddhāntakaumudī* mss are not running commentaries on the *Aṣṭādhyāyī* but are instead texts in which the *sūtras* of the *Aṣṭādhyāyī* have been reordered and reduced in number for the purpose of achieving a simpler system of learning.⁴ Hence, in order to create a clear demarcation between textual traditions pertaining to different root-texts and thereby drawing a necessary line between the *Aṣṭādhyāyī*, the *Sārasvataprakriyā*, and the *Siddhāntakaumudī* needed for separating the manuscript transmissions in the archive, the works on the *Aṣṭādhyāyī* have here been labeled "Pāṇinian," whereas the mss associated with the *Sārasvataprakriyā* and the *Siddhāntakaumudī* have been called "post-Pāṇinian."

Moreover, given that the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* is a Digambara Jain archive, the mss of the Pāṇinian and post-Pāṇinian traditions have here been characterized as 'Vedic' grammars (*vaidika*), which is meant more in a linguistic rather than a religious sense. That is to say, Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* not only presents the grammar of the Classical Sanskrit language, but also has sections that explain the archaic linguistic features of the older Vedic language. The linguistic characterization of Pāṇini's grammar as being Vedic is useful in terms of distinguishing this tradition from the mss of grammatical works composed by Buddhist and Jain grammarians, which may then be termed "non-Vedic" (*avaidika*).⁵ The non-Vedic works stand apart from Pāṇini's school by omitting all the archaic rules that solely pertain to the Vedic language, focusing instead on formulating grammatical rules only for the Classical Sanskrit language. The grammatical treatises of the post-Pāṇinian tradition, i.e., the mss of the *Sārasvata* and *Laghusiddhāntakaumudī* traditions, are also Vedic, but typically to a lesser degree than the Pāṇinian tradition.

A third category employed in the present essay is that of Jain grammars. This is a necessary but highly complex category, because the label 'Jain' imposes a religious

⁴ For the distinction between running and reordered commentaries in the Pāṇinian tradition, see Cardona 1980.

⁵ A similar categorization of Indian grammatical systems into 'Pāṇinian' and 'non-Pāṇinian' is widespread in the secondary literature, appearing, for instance, in Pollock, p. 97 and d'Avella. Kulli, pp. 3–16, similarly speaks of the Pāṇinian school and the non-sectarian schools. A religious division of the grammatical traditions into *vaidika* and *avaidika* is also commonly used today in the curricula of contemporary Sanskrit colleges in Jaipur and elsewhere. Likewise, in the secondary literature, *vaidika* appears, e.g., in Pollock, p. 169 when describing Śārvavarman, the founder of the *Sārasvata* tradition.

affiliation on the grammatical texts in question.⁶ As such, a grammatical treatise has little to do with religious denomination. In grammatical works, religious indications appear primarily in the text's opening verses of homage, in allowances for peculiar forms found in the writings of particular religious traditions,⁷ as well as in some of the vocabulary used in the examples of grammatical constructions presented in the text, when these examples are drawn from other religious works.

Moreover, to impose a religiously defined categorization on one group of texts raises a problem of considering the possible religious backgrounds of all the other categories. In some cases, it may be possible to determine the religious background of the author of a given work, but it is, in fact, less relevant to speak of the religious background of the grammatical system itself, since grammar is universal to all of language regardless of its religious value and orientation. This problem becomes especially apparent in the case of the *Kātantra* tradition, which originates from the author Śarvavarman, who seems to have been a Buddhist. Śarvavarman's *Kātantra* treatises along with its first commentary composed by the Buddhist author Durgasiṃha may thus be said to be 'Buddhist' works. However, the *Kātantra* tradition later became the focus for at least seventeen commentaries by Jain authors and it has therefore come to be widely regarded by contemporary Jain scholars as being a Jain grammatical tradition. Accordingly, it is not wholly justifiable to characterize the *Kātantra* system purely as a 'Buddhist' grammatical tradition. In the same vein, it would hardly be reasonable to describe the post-Pāṇinian *Sārasvata* and *Laghusiddhāntakaumudī* traditions as solely 'Hindu' grammars although these grammatical systems all originated from Hindu Brahmanical scholars, since works of these traditions have been widely used by readers and commentators from all Indian religious orientations. Nevertheless, it has here been considered useful to classify a group of the mss as forming a special corpus of texts belonging to the Jain tradition, because the mss of the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* were collected by members of a Jain community and are housed in a Jain temple collection. It is therefore relevant to consider which and how many works by Jain authors this archive holds.

The characterization of this group of texts as being 'Jain' is, however, complicated by the fact that two of the texts that have been included in this category are Prakrit grammars by authors whose religious affiliation is unknown, namely Vararuci, the author of the *Prākṛtaprakāśa*, and Baradarāja, the author of the *Prākṛtasiddharūpamālā*. In defense of the choice to include these two grammars under the category of Jain grammar manuscripts, it shall be argued that these texts' foci on Prakrit language has special utility for the Jain audience, since most extant texts written in Prakrit are Jain works.

In conclusion, the categorization of the 153 grammar manuscripts of the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* into six groups aims to clarify the reception history of each tradition within the local scholarly Jain Digambara community of Āmer and Jaipur that was involved in producing and collecting the mss. The outcome of the inquiry yields an understanding of which traditions were of bigger or lesser significance for this community.

⁶ A religious characterization of certain *vyākaraṇa* texts as stemming from Buddhist and Jain grammarians is widespread in the secondary literature, e.g., seen in the important survey study of Indian grammatical literature by Scharfe published in the series *A History of Indian Literature* edited by Gonda.

⁷ For an example of allowance of special Sanskrit forms typical in Hybrid Buddhist Sanskrit, see Scharfe 1977, p. 162.

16 MANUSCRIPTS OF THE VEDIC AND SANSKRIT GRAMMATICAL TRADITION OF PĀṆINI

The Vedic-Sanskrit tradition of grammar is rooted in the large treatise *Aṣṭādhyāyī* (*The Eight Chapters*) composed by Pāṇini around 500 BCE in the northwest of the Indian subcontinent (Cardona 1997, 1).⁸ The treatise is represented in the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* by five manuscripts.⁹

The core *sūtra* text or *sūtrapāṭha* of Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* treatise is accompanied by several smaller ancillary works. The three most important ancillary works are: (1) the *Akṣarasamāmnāya* (*The Recollection of Phonemes*), which is also known as the *Pratyāhārasūtra* (*The Abbreviation Sūtra*) or the *Śivasūtra* (*The Benevolent Sūtra*), presenting an alphabetical cypher; (2) the *Dhātupāṭha* (*The Recitation of Verbal Bases*) providing a catalog of verbs; and (3) the *Gaṇapāṭha* (*The Recitation of Sets*) listing groups of items pertinent for understanding particular *sūtra* rules (Cardona 1997, p. 1). From among these three ancillary works, the *bhaṇḍār* contains only a short fragment of the *Dhātupāṭha*¹⁰ as well as a single manuscript of the *Gaṇapāṭha*,¹¹ but no copy of the important *Akṣarasamāmnāya* text, which, in fact, is indispensable for understanding the internal reference system of the Pāṇinian grammar. Another important ancillary treatise of the Pāṇinian tradition is the *Unādisūtra* (*The Sūtra on Un and Other [Affixes]*), being a compendium of rules for irregular nominal derivations. The archive holds one manuscript of a *vṛtti* commentary composed by Ujjvaladatta (13th cent.) on this compendium.¹²

Traditionally, the *Aṣṭādhyāyī* treatise is studied in dependence on its major commentaries, in particular the *Vārttika* (*The Glosses*) written by Kātyāyana in the third century BCE, the *Mahābhāṣya* (*The Great Commentary*) written by Patañjali in the second century BCE, and the *Kāśikāvṛtti* (*The Commentary from Kāśī*) written in Kāśī city, i.e., Benares, by Jayāditya and Vāmana in the seventh century CE.¹³ Yet, the *bhaṇḍār* holds none of these major commentaries. From among the many later grammatical works composed within the *Kāśikā* sub-branch of Pāṇinian grammar, such as the voluminous *Kāśikāvṛtti* sub-commentaries written by the Buddhist authors Jinendrabuddhi (8th–9th cent.) and Puruṣottamadeva (12th cent.), the library contains only a single manuscript of the *Padamañjarī* (*A Bouquet of Words*), which is a text on the *Kāśikā* tradition compiled by Haradatta (*alias* Haradatta Miśra, 11th cent.).¹⁴

⁸ For introductions to Pāṇini's work, see Scharfe 1977, pp. 88–116 and Cardona 1997.

⁹ Ms 22 (H 1), *Śabdānuśāsana* (*The Instruction on Language*), 8 folios, incomplete, containing only the third chapter (*pada*) of the third book (*adhyāya*); ms 44 (H 2), *Śabdānuśāsana*, 46 folios, complete, copied by Paṇḍita Jagannātha Sūri at Mālapurā in 1643 CE (VS 1700); ms 45 (H 3), *Śabdānuśāsana*, 37 folios, incomplete; ms 1842 (H 82) entitled *Pāṇinivyākaraṇa* (*Pāṇini's Grammar*), 39 folios, incomplete; and ms 2473 (H 113), *Aṣṭādhyāyivyākaraṇa* (*The Eight Chapters Grammar*), 64 folios, complete.

¹⁰ Ms 2877 (H 128), *Dhātupāṭha*, 2 folios, incomplete. For the Pāṇinian *Dhātupāṭha* list of verbal bases, see Palsule and Scharfe 1977, pp. 101f.

¹¹ Ms 1720 (H 79) entitled *Gaṇapāṭha*, 34 folios, complete, copied in 1641 CE (VS 1698) by Vādirāja Jagannātha. For general information on the *Gaṇapāṭha*, see Scharfe 1977, pp. 102f.

¹² Ms 103 (H 4), *Unādivṛtti* (*Commentary on the Unādi*), 85 folios, complete, copied in 1773 CE (VS 1830) in Tonk (i.e., the town Tonk Nagar located 95 km south of Jaipur), sponsored by Bhaṭṭāraka Surendrakīrti for his private study. For information on the *Unādisūtra*, see Scharfe 1977, p. 104f. and Wielńska-Soltwedel, vol. II, pp. 55–57. For a text edition and studies on Ujjvaladatta's *Unādivṛtti*, see Joglekar, and Ram, pp. 53–59.

¹³ For an introduction to Patañjali's *Mahābhāṣya*, see Scharfe 1977, pp. 152–161. On the *Kāśikā* exegetical tradition, see Scharfe 1977, p. 174) and Wielńska-Soltwedel, vol. II, pp. 3ff.

¹⁴ Ms 559 (H 16), *Padamañjarī*, 106 folios, complete, copied in 1683 CE (VS 1740). For text editions and studies on the *Kāśikāvṛtti* and Haradatta's *Padamañjarī*, see Shastri and Shukla

Moreover, in the *Aṣṭādhyāyī* (I.4.23-55), Pāṇini teaches syntax by analyzing six fundamental types of syntactical relations referred to with the term *ṣaṭkāraka*, “the six instruments of action” or less literally “the six syntactical relations.” These include the possible syntactical relations, which are manifested through six of the seven nominal case endings (*vibhakti*), found between the verb of a sentence and the agent, direct object, instrument, indirect object, adverbial ablative modifier, or adverbial locative modifier.¹⁵ Several later grammarians penned short summaries of Pāṇini’s *ṣaṭkāraka* and the *bhaṇḍār* contains manuscripts of four such works: the *Kāṛakavilāsa* (*The Play of Syntactical Relations*) composed by Amaracandra around 1250 CE;¹⁶ Amarasiṃha’s *Ṣaṭkārakasvarūpa* (*The Nature of the Six Syntactical Relations*);¹⁷ Mahāmahopādhyāya Ratnapāṇi’s *Ṣaṭkārakapratichandaka* (*The Charm of the Six Syntactical Relations*);¹⁸ and the anonymous *Aniṭkāraka* (*The Syntactical Relations of the Aniṭ Verbs*), the manuscript of which includes a short *ṭikā* commentary.¹⁹

Additionally, the *bhaṇḍār* contains one manuscript with a short commentary on the compendium of the Pāṇinian meta-rules known as the *Paribhāṣāsūtra*,²⁰ as well as another manuscript containing a short commentary thereon.²¹ There is also a manuscript of a short anonymous commentary on the grammatical particles (*nipāta*).²²

7 MANUSCRIPTS OF THE NON-VEDIC SANSKRIT *KĀTANTRA* GRAMMATICAL TRADITION OF ŚARVAVARMAN

The Vedic-Sanskrit grammars of the Pāṇinian tradition devote many complex rules to the particularities of the archaic Sanskrit language of the Vedic literature (ca. 1500–400 BCE), which are the religious scriptures serving as the most authoritative texts of Hindu Brahmanism. Classical Sanskrit, however, belongs to a later linguistic phase of

(1965–1967), Sundaraśarma and Śrīrāmacandrudu, Sharma, Wielńska-Soltwedel, vol. II, pp. 156–167, and Haag and Vergiana.

¹⁵ On the *ṣaṭkāraka* system, see Scharfe 1977, pp. 94f.) and Meenakshi.

¹⁶ Ms 161 (H 9), *Kāṛakavilāsa*, 6 folios, complete.

¹⁷ Ms 3557 (H 141), *Ṣaṭkārakasvarūpa*, 5 folios, complete, copied in Ahipur in 1577 CE (VS 1634) by Muni Rūpacandra with Sarabasukha acting as the scribe, during the reign (*rājye*) of the Mughal ruler Akbar (Akbar Pāṭisah, reigned 1556–1605). It remains uncertain whether Amarasiṃha’s *Ṣaṭkārakasvarūpa* is a different work from Amaracandra’s *Ṣaṭkārakavilāsa*, or whether these mss contain the same work under different titles and authorship attributions in the mss’ colophons.

¹⁸ Ms 162 (H 10), *Ṣaṭkārakapratichandaka*, 5 folios, complete, copied in 1784 CE (VS 1841) in the town Ghāḍā by the scholar Bhaṭṭāraka Surendrakīrti. For the Sanskrit text, see Coward and Raja, p. 531.

¹⁹ Ms 2086 (H 97), *Aniṭkāraka* with *ṭikā*, 4 folios, complete.

²⁰ Ms 1893 (H 85), *Paribhāṣāsūtra* (*The Sūtra of Metarules*), 5 folios, complete, copied in 1473 CE (VS 1530) by Bhaktiḷābha Gaṇi. The scribe is stated to have been a student of Ratnacandra Upādhyāya, who in turn was a student of the Kharataragaccha monk Śrī Jayasāgara Mahopādhyāya (first half of the 15th cent.).

²¹ Ms 610 (H 17), *Paribhāṣāvr̥tti* (*Commentary on the Metarules*), 10 folios, complete. It is currently unknown whether this ms perhaps is not a Pāṇinian work but instead is to be identified with another text by the same name, namely the *Paribhāṣāvr̥tti* composed by the 8th-century Buddhist grammarian Durgasiṃha. On the latter work belonging to the non-Pāṇinian *Kātantra* grammatical system, see Bhattacharya and Sarkar, p. 418.

²² Ms 4006 (H 149), *Nipātavivarāṇa* (*Exposition of the Grammatical Particles*), 4 folios, complete.

the Sanskrit language that commenced around 500 BCE. For those wishing to read and write in Classical Sanskrit, the many Pāṇinian rules pertaining to the features of the older Vedic Sanskrit were unnecessary to learn. Consequently, when authors increasingly began to compose texts in Classical Sanskrit in the early centuries CE, new grammars began to appear from the pens of non-Vedic Buddhist and Jain authors. The new grammars drew on the Pāṇinian works, but offered a variety of simplified systems that eased or modified Pāṇini's grammatical model and left out the elements pertaining to the Vedic language.

The *Āmer Śāstrabhaṇḍār* contains seven manuscripts belonging to the *Kātantra* tradition of the Buddhist author Śārvavarman (ca. 3rd cent. CE).²³ Śārvavarman's treatise *Kātantravyākaraṇa* (*The Abridged Grammar*), also known in a variant version as the *Kalāpa* (*The Ornament*), is represented in the *bhaṇḍār* by three manuscripts.²⁴ The archive also holds manuscripts of four commentarial works on the *Kātantra* by Buddhist and Jain authors, namely the long *vṛtti* and *ṭikā* commentaries by the Buddhist author Durgasiṃha (ca. 8th cent.),²⁵ the *Rūpamālā* commentary by the Digambara Jain author Bhāvasena Traividyēśa (11th cent.),²⁶ and the concise *Kātantravibhrama* commentary written in 1295 CE by the Śvetāmbara Jain author Jinaprabhasūri (ca. 1261–1333 CE).²⁷

²³ For Śārvavarman, see Scharfe 1977, pp. 162–163 and Belvalkar, pp. 82–83. Although Śārvavarman mostly is considered to have been a Buddhist (Scharfe 1977, *ibid.*), the view that he was a Jain author is held in some of the secondary literature, given that the *Kātantra* tradition in later times generated several commentaries by Jain authors; see, e.g., B.P. Tripāthī, who includes a list of eighteen commentaries. Pollock, pp. 169–170, characterized Śārvavarman both as a 'Buddhist grammarian' and as a 'Vaidika', i.e., a Vedic scholar. On a different note, it may be remarked that the *bhaṇḍār* does not contain mss of any other *vyākaraṇa* tradition with Buddhist roots, neither the very rare **Kaumāralātavyākaraṇa* tradition of Kumāralāta (2nd–3rd cent. CE) nor the more common *Cāndravyākaraṇa* tradition of Candragomin (mid-5th cent. CE). For the **Kaumāralātavyākaraṇa* tradition, see Lüders (1940a, pp. 681–721; 1940b) and Scharfe 1977, p. 162. For the *Cāndravyākaraṇa* tradition, see Liebich (1902; 1918), Chatterji (1953–1961), Scharfe 1977, pp. 164–167, Dimitrov and Aussant.

²⁴ Ms 157 (H 6), *Kātantravyākaraṇa*, 45 folios with marginal annotations, complete; ms 158 (H 7), *Kātantravyākaraṇa*, 20 folios, incomplete; and manuscript 159 (H 8), *Kātantravyākaraṇa*, 12 folios, incomplete (up till *sūtra* 1.1.16 on *visarjanīya*). For studies, a text edition, and a Hindi translation of the *Kātantravyākaraṇa*, see Böhtlingk, Saini, Jñānamatī, and Rājārām Jain with further references. As noted by Scharfe 1977, p. 162, the present form of the *Kātantravyākaraṇa* is a later enlarged version of Śārvavarman's originally shorter work.

²⁵ Ms 450 (H 13), *Kātantravṛtti* (*Commentary on the Kātantra*), incomplete and damaged, copied in 1635 CE (VS 1692); and ms 1841 (H 81), *Kātantra* with *ṭikā*, 3 folios, incomplete. For editions of Durgasiṃha's *Kātantravṛtti*, see Eggeling and Saini.

²⁶ Ms 2082 (H 96), *Kātantrarūpamālāvṛtti* (*The Shapely Rosary Commentary on the Kātantra*), folios 14–89, incomplete. For an edition and Hindi translation of the commentary, see Jñānamatī. The suggested dating of the author, Bhāvasena Traividyēśa, is according to B.P. Tripāthī, p. 445, who gives the dates as ca. 1093–1193 CE (1150–1250 VS).

²⁷ Ms 3379 (H 136), *Kātantravibhrama* (*The Beauty of the Abridged Grammar*), 8 folios, complete. The ms was copied by Paṇḍita Ratnasimha in 1552 CE (VS 1609) for the study of Paṇḍita Rāmavijaya. For Jinaprabhasūri's authorship of the commentary, see Udaycandra Jain (2000:33). The dating of the commentary is according to B.P. Tripāthī, p. 445.

23 MANUSCRIPTS OF THE NON-VEDIC SANSKRIT AND PRAKRIT JAIN GRAMMATICAL TRADITIONS OF VARARUCI, PŪJYAPĀDA DEVANANDIN, HEMACANDRASŪRI, KULAMAṆḌANA SŪRI, AND BARADARĀJA

Jain scholars too began early on to write grammatical works in Sanskrit, explaining the grammar of both the Sanskrit as well as the Prakrit languages.²⁸ The *Āmer Śāstrabhaṇḍār* has a single Sanskrit manuscript of the first formal grammar of Mahārāṣṭrī Prakrit, the *Prākṛtaprakāśa* (*The Elucidation of Prakrit*) by Vararuci (2nd or 7th cent.),²⁹ and its commentary *Prākṛtamanoramā* (*The Intellectual Delight of Prakrit*) by the grammarian Bhāmaha (7th cent.).³⁰

The earliest grammar of the Sanskrit language by a Jain author is the *Jainendravākarāṇa* (*A Grammar for the Lord of the Jains*) by the Digambara author Pūjyapāda Devanandin (ca. 540–600 CE).³¹ Devanandin not only omitted the Pāṇinian rules pertaining exclusively to the archaic Vedic language, but also achieved greater conciseness by reducing further the number of rules for the Sanskrit language, resulting in a system of a mere 3063 rules out of Pāṇini's 4000 rules (Scharfe 1977, p. 168). The *Jainendravākarāṇa* is represented in the archive by two manuscripts, which respectively include two later commentaries on the text, namely the *Jainendravākarāṇamahāvṛtti* (*The Great Commentary on the Jainendravākarāṇa*) written by Abhayanandin (9th cent.)³² and the *Jainendraprakriyā* (*Grammatical Prescriptions of the Jainendra*) by the Jain Digambara scholar Guṇanandin (possibly 12th–13th cent.).³³

²⁸ For general surveys of the early Jain grammarians, see Belvalkar, pp. 62–91 and Scharfe 1977 pp. 168f.

²⁹ On Vararuci and the *Prākṛtaprakāśa*, see Verbeke, pp. 14–15. The religious affiliation of Vararuci is unknown. Although the *gotra* name of the Prakrit grammarian Vararuci is Kātyāyana, as, e.g., stated in his short biography given in *Kathāsaritsāgara* 1.2.1 (Durgāprasād and Parab p. 3), there is no strong argument for claiming that this Vararuci is identical to the Hindu Sanskrit grammarian Kātyāyana, who authored the *Vārttika* commentary on Pāṇini's *Aṣṭhādhyāyī* (Scharfe 1977, pp. 135 fn. 1 and Verbeke, p. 14), although such identity is hypothesized in some of the secondary literature, for instance by Lal, p. 4495. Likewise, there is no clear argument for the claim that the Vararuci who authored the *Prākṛtaprakāśa* is identical to Śarvavarman who authored the *Kātrantra*, as, for example, stated by B.P. Tripāthī p. 444.

³⁰ Ms 2746 (H 124), *Prākṛtamanoramāvyākaraṇa* (*The Intellectual Delight of Prakrit Grammar*), 39 folios, complete. The ms was copied in 1890 CE (VS 1947) by Pannālāl Godhā at Ujjain. For editions of the text, a Hindi translation, and studies, see Cowell, Vaidya, Verbeke, p. 14, and Sogani and Dhīṃgarā. The Bhāmaha, who authored this Prakrit commentary, is generally not identified with the Bhāmaha (also 7th c.) who authored the *Kāvyālaṃkāra* treatise on poetics.

³¹ The suggested date for Devanandin is according to Balcerowicz.

³² Ms 372 (H 11), *Jainendravākarāṇamahāvṛtti*, 577 folios, complete, copied in 1809 CE (VS 1866). For editions of the text, see Vamśīdhara, and Tripathi and Chaturvedi.

³³ Ms 373 (H 12), *Jainendraprakriyā*, 151 folios, incomplete. For its edition, see Vamśīdhara. The identity and dating of Guṇanandin is highly uncertain, but he is perhaps to be identified with the Guṇanandin who acted as preceptor at the ordination ceremony of the grammarian Somadeva in 1205 CE, mentioned by Flügel and Krümpelmann, p. 342; the latter person is said to have written a sub-commentary on the *Jainendraprakriyā*. The *Jainendravākarāṇa* commentary by Somadeva (mid-13th cent.), entitled *Śabdārṇavacandrikā* (*The Moon [over] the Ocean of Language*), is not found in the *Āmer Śāstrabhaṇḍār*. For a comparative study of the *Jainendravākarāṇa* and the Buddhist *Cāndravākarāṇa*, see Kar.

The *Āmer Śāstrabhaṇḍār* also contains eleven manuscripts that are representative of the Jain Śvetāmbara grammatical tradition stemming from Hemacandra Sūri (1089–1172). Hemacandra's grammar, the *Śabdānuśāsana* (*The Instruction on Language*),³⁴ drew on an earlier Sanskrit grammar composed by the Śvetāmbara author Pālyakīrti (9th cent.).³⁵ However, unlike Pālyakīrti's work, Hemacandra's *Śabdānuśāsana* not only provides a grammar of the Classical Sanskrit language, but also grammars of the Jain literary vernaculars Prakrit and Apabhraṃśa presented in the text's eighth chapter, which constitutes nearly a quarter of the overall work.³⁶ For this reason, the text with its 4500 grammatical rules is, in fact, larger than Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* having 4000 rules. The *Āmer Śāstrabhaṇḍār* holds a single manuscript of the *Śabdānuśāsana*³⁷ as well as one manuscript only containing the text's eighth chapter on Prakrit and Apabhraṃśa.³⁸

All three auto-commentaries on the *Śabdānuśāsana* are represented in the archive, including a manuscript of the long version *Bṛhadvṛtti* (*The Mighty Commentary*),³⁹ a manuscript of the medium-sized version *Bṛhannyāsa* (*The Mighty Guide*),⁴⁰ and three manuscripts of the short version *Laghuvṛtti* (*The Abridged Commentary*), also known as *Laghunyāsa* (*The Abridged Guide*) or *Svopajña* (*The Auto-Exegesis*).⁴¹ The *bhaṇḍār*, moreover, holds a manuscript of the *Laghuvṛtṭyavacūrikā* (*A Summary of the Abridged Commentary*) by an anonymous author,⁴² as well as a copy of the large, late 17th-century commentary *Haimakaumudī* (*Moonlight [Illuminating] Hema's Text*), also known as the *Candraprabhāvyaṅkaraṇa* (*The Moonlight Commentary*), composed by the Jain Śvetāmbara scholar Meghavijaya Gaṇi (ca. 1652–1703).⁴³ Further, two ancillary works

³⁴ A longer title of the text is *Siddhahaimacandraśabdānuśāsana* (*The Instruction of Language by the Accomplished Hemacandra*). For Sanskrit editions of the text, see VAIDYA (1958) and Nemichandra Shastri.

³⁵ Pālyakīrti's Sanskrit grammar *Śakaṭāyanavyākaraṇa* (*The Grammar of Śakaṭāyana*) with the auto-commentary *Amoghavṛtti* (*The Unerring Commentary*) is not found in the *Āmer Śāstrabhaṇḍār*. For an edition and a study of the text and its commentary, see Tripathi and Kumar.

³⁶ For studies and translations of the sections on Prakrit and Apabhraṃśa, see Pischel (1877–1880; 1900) and Sogani and Shakuntala Jain.

³⁷ Ms 1571 (H 77), 8 folios, copied by Haribrahman, the son of Kālidās Śrī Haribrahman, in 1470 CE (VS 1527) during the reign of King Kīrtisīṅha, in the palace of Gopācaladurga. The palace probably refers to Gwalior Fort, since the toponym 'Gopācala' refers to present-day Gwalior (de Clercq, p. 63). For some brief remarks on King Kīrtisīṅha, see de Clercq (ibid.). Gwalior is located ca. 300 km southeast of Jaipur and Āmer. The manuscript is listed in H as being complete, but it would rather seem to be an incomplete manuscript given the very low number of folios.

³⁸ Ms 1783 (H 80), *Haimavyākaraṇa* (*The Grammar of Hema[candra]*), 25 folios, complete.

³⁹ Ms 1228 (H 72), *Śabdānuśāsanavṛtti* (*Commentary on the Instruction on Language*), 45 folios, incomplete.

⁴⁰ Ms 2409 (H 101), *Bṛhatnyāsaṭīkā* (*The Mighty Guide Commentary*), 20 folios, incomplete. For an edition, see Vijayalāvanya and Kanakaprabha.

⁴¹ Ms 1719 (H 78), *Śabdānuśāsanalaghunyāsa* (*The Abridged Guide to The Instruction of Language*), 127 folios, incomplete; ms 2697 (H 122), *Śabdānuśāsanalaghuvṛtti* (*The Abridged Commentary on the Instruction of Language*), folios 2-44, incomplete; and ms 3984 (H 148), *Laghunyāsa* (*The Abridged Guide*), from folio 128 onwards, incomplete. For an edition of the *Laghunyāsa*, see Vajrasenavijay.

⁴² Ms 907 (H 23), 61 folios, copied in 1288 CE (Śaka Saṃvat 1366).

⁴³ Ms 1355 (H 73), *Haimakaumudī*, 258 folios, complete. The manuscript was copied by a person named Lālji at Medinī Taṭa in 1702 CE (VS 1759). It is notable that the manuscript copy was made just a few years after the composition of the original work, still within the lifetime of the author.

to Hemacandra's *Śabdānuśāsana* are found in the *bhaṇḍār*, namely the *Dhātupratyaya* (*Analysis of the Verbal Stems*)⁴⁴ and the *Liṅgānuśāsana* (*Instruction on the Grammatical Genders*).⁴⁵

Finally, the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* has copies of two later Jain grammars. The first work is the *Mugdhābālāvodha* (*A Wakeup Call to the Bewildered Youth*) penned by the Śvetāmbara monk Kulamaṇḍana Sūri in 1394.⁴⁶ Rooted in the view that the contemporaneous vernacular language (*ukti*) was a deplorable deviation from Sanskrit, the grandeur of which might be renewed through the grammatical study of Sanskrit, Kulamaṇḍana's text is also referred to as the *Auktika*, "Pertaining to the Vernacular." With its remarks on the spoken Gujarati language of the 14th or 15th centuries, the work is noteworthy for the historical information it supplies on Old Gujarati. The second work is a late Prakrit grammar, the *Prākṛtasiddharūpamālā* (*A Shapely Rosary Establishing [the Rules of] Prakrit*) written by Baradarāja (early 16th cent.), whose religious affiliation remains unknown.⁴⁷

66 MANUSCRIPTS OF THE VEDIC AND SANSKRIT POST-PĀṆINIAN

SĀRASVATAVYĀKARAṆA GRAMMATICAL TRADITION OF ANUBHŪTISVARŪPĀCĀRYA

The *Āmer Śāstrabhaṇḍār* holds 66 manuscripts belonging to the *Sārasvatavyākaraṇa*, a simplified grammatical system of the Vedic and Classical Sanskrit language created in the 14th century by the Advaita Vedāntin scholar Anubhūtisvarūpācārya (13th–14th cent.), who managed to reduce the 4000 rules of Pāṇini's *Āṣṭādhyāyī* to a mere 1494 rules.

While the post-Pāṇinian *Sārasvata* texts constitute a simplified version of the Pāṇinian system, it is maintained by contemporary Indian *vyākaraṇa* specialists that the *Sārasvata* commentaries generally provide more detailed information on the Pāṇinian grammatical debates than is the case with the commentaries of the other major post-Pāṇinian system, namely the *Siddhāntakaumudī* tradition.⁴⁸ Although the *Siddhāntakaumudī* today is the most popular system for the post-Pāṇinian study of Sanskrit grammar, it is notable that the *Sārasvata* system is represented by considerably more mss in the *Āmer Śāstrabhaṇḍār*, namely 43% of the total archive, than the *Siddhāntakaumudī* works, which amount to 15% of the total archive. While many of the *Sārasvata* mss predate or are roughly contemporaneous with the composition of the first *Siddhāntakaumudī* treatises in the early 17th century, it is noteworthy that a considerable portion of the *Sārasvata* mss postdate the first *Siddhāntakaumudī* works, with some *Sārasvata* mss still being copied in the 19th century. The members of the Jain Bhaṭṭāraka community of Āmer and Jaipur therefore seem to have maintained particular interest in the *Sārasvata* tradition, even long after the *Siddhāntakaumudī* had become the major system for the post-Pāṇinian study of Sanskrit grammar in India. This preference must either have been caused by a certain

⁴⁴ Ms 1966 (H 91), 3 folios, complete, copied by Sahajakīrti. The scholar who copied the manuscript could be the same Sahajakīrti who authored the *Sārasvataparakriyāvārttika* commentary in 1623.

⁴⁵ Ms 2620 (H 118), 5 folios, complete. The copy was made for Jhānakuśalamuni's personal study, who was a student of Kavicakracūḍamaṇi Paṇḍita Jīvarāja Gaṇi Miśra.

⁴⁶ Ms 810 (H 22), *Mugdhābāvodha*, 10 folios, complete. While H records the date of the text's composition as 1443 CE (VS 1500), Scharfe 1977, p. 188 fn. 4 gives the date as 1394 CE. For a Sanskrit edition of the text, see Dhruv.

⁴⁷ Ms 675 (H 20), 22 folios, copied in 1660 CE (VS 1717) at Sakṣakpur.

⁴⁸ Oral information obtained from Dr. Kamal Chand YOGI, a *vyākaraṇa* specialist at Rāṣṭrīya Sanskrit Sansthān Jaipur Campus, on 06/05/2013.

didactic conservatism in the local community of language teachers wishing to stick with the teaching methods for which there was an already established familiarity in the community or it could have been caused by an interest in the more detailed grammatical arguments found in the *Sārasvata* commentaries, which could not be satisfied by the texts of the younger *Siddhāntakaumudī* tradition. It is at least a question of some historical significance to further investigate the continued prevalence of the *Sārasvata* texts in this local community between the 17th to the 19th centuries, as represented by the *Āmer Śāstrabhaṇḍār*. It is also a desideratum to find out whether other manuscript archives in the region reflect a similar continuation of the *Sārasvata* tradition well beyond the rise of the *Siddhāntakaumudī* system from the early 17th century onwards.

The root text of the *Sārasvata* tradition is Anubhūtiśvarūpācārya's grammatical treatise, the *Sārasvataprakriyā* (*The Grammatical Prescriptions of Sarasvatī*).⁴⁹ This work is represented by 21 manuscripts in the archive.⁵⁰ The *Sārasvataprakriyā* is related to an older, shorter treatise, the *Sārasvatasūtra* (*The Sūtra of Sarasvatī*) ascribed to the ancient grammarian Narendrasarasvatī, which is represented by ten manuscripts in the *bhaṇḍār*.⁵¹

The library further contains manuscripts of ten commentaries on Anubhūtiśvarūpācārya's *Sārasvataprakriyā*, including the *Sārasvataṭīkā* (*Sārasvata Commentary*) composed by Puñjarāja Śrī Māl around 1485,⁵² the *Siddhāntaratnāvalī* (*The Jewel Rosary of the Standard*

⁴⁹ For general information on the *Sārasvataprakriyā*, see Scharfe 1977, pp. 189f. For a text edition of the *Sārasvataprakriyā* and a major study of Anubhūtiśvarūpācārya, see Joshi.

⁵⁰ Ms 1106 (H 28), 121 folios; ms 1107 (H 29), 171 folios, given by Rūpacandra to Paṇḍe in Ṭilā Nāgaur in 1663 CE (VS 1720); ms 1108 (H 30), 130 folios, an old manuscript with marginal annotations; ms 1110 (H 32), 104 folios; ms 1116 (H 38), 106 folios, copied by Rādhākṛṣṇa Brāhmaṇ at the request of Ghāṣṭlāl at Uniyārā in 1838 CE (VS 1895); ms 1124 (H 46), 65 folios, incomplete, copied by Nandarāma in 1806 CE (VS 1863) for Paṇḍita Vatsarāja's study; ms 1125 (H 47), 140 folios, copied up to folio 53 by Bhaṭṭāraka Devendrakīrti and thereafter by another hand in 1719 CE (VS 1776) in Ambāvatī, i.e., Āmer city, during the reign of king Sawai Jai Singh II (1688–1743) for Manohar Pāpaḍivāl's study, with a commentary in the margins; ms 1126 (H 48), 89 folios, copied by Bhaṭṭāraka Surendrakīrti in Paṭnā in 1781 CE (VS 1838) for Tejapāl's study; ms 1127 (H 49), 91 folios, copied by Bhaṭṭāraka Surendrakīrti in Jhilattigrāma in 1783 CE (VS 1840); ms 1128 (H 50), 33 folios, incomplete, containing only the first *vṛtti* of the text; ms 1129 (H 51), 107 folios, with marginal commentary in red and black ink; ms 1130 (H 52), 55 folios, copied for Mahācandra, a student of Bhaṭṭāraka Surendrakīrti, in 1816 CE (VS 1873) in Laṣkar, i.e., Gwalior city, during the reign of the Gwalior king Daulat Rāv Sindhiyā (a.k.a. Daulat Rao Sindhia, 1779–1827, reigned 1794–1827); ms 1133 (H 55), 12 folios, incomplete; ms 1926 (H 87), 29 folios, incomplete, with extensive marginal commentary; ms 1928 (H 88), 121 folios, incomplete; ms no. 2053 (H 94), folios 2–11, incomplete; ms 3189 (H 133), 49 folios; ms 3659 (H 143) copied in 1866 CE (VS 1923); ms 3660 (H 144), 74 folios, incomplete, copied by Mamanlāl Luhādyā in Jaipur in 1843 CE (VS 1900); ms 3635 (H 145), 13 folios, containing only the section on the *pañcasandhi*; and ms 3666 (H 146), 86 folios, containing the section on the *taddhita* suffixes in the first *vṛtti*.

⁵¹ Ms 1111 (H 33), 6 folios, copied in 1725 CE (VS 1782); ms 1136 (H 58), 12 folios; ms 1137 (H 59), 15 folios, copied by two different hands in 1582 CE (VS 1639); ms 1139 (H 61), incomplete, copied in 1725 CE (VS 1782) in Ambāvatī, i.e., Āmer city, by Nandalāl for Manohardās' study, who was a student of Bhaṭṭāraka Devendrakīrti; ms 1142 (H 64), incomplete; ms 1143 (H 65), folios 1–10, incomplete; ms 2058 (H 95), folios 22–47, incomplete; ms 2468 (H 110), 15 folios, complete; ms 2621 (H 119), 5 folios, incomplete, with marginal commentary; and ms 3363 (H 134), 6 folios, incomplete, only containing the section on *pañcasandhi*. For general information on the *Sārasvatasūtra*, see Scharfe 1977, p. 189 and Joshi (chapter 2).

⁵² Ms 1113 (H 35), 116 folios, complete. The 1485 dating of the text is according to Coward and Raja, p. 486.

Grammar) written by Mādhava Bhaṭṭa around 1520,⁵³ the *Subodhikā* (*The Easy to Understand*) by the Jain Nāgapurīya Tapāgaccha monk Candrakīrti Sūri (16th c.),⁵⁴ the *Sārasvatadīpikā* (*A Lamp for the Sārasvata*) by the same author,⁵⁵ the *Dīpikā* (*The Lamp*) by Bhaṭṭāraka Satyaprabodha,⁵⁶ the *Bālabodhiniṭīkā* (*A Commentary for Educating the Young*) by Miśra Vasāvana,⁵⁷ the *Sārasvataṭīkā* (*Sārasvata Commentary*) by Ravenānī,⁵⁸ the *Sārasvataṭippaṇikā* (*Sārasvata Glosses*) by Vyāsa,⁵⁹ and the *Siddhāntacāndrikā* (*Moonlight [Illuminating] the Standard Grammar*) by Rāmacandrāśrama (15th–16th century).⁶⁰ Moreover, the latter commentary, Rāmacandrāśrama's *Siddhāntacāndrikā*, has four sub-commentaries represented by one manuscript in the *bhaṇḍār*, namely the *Sārasvatacāndrikāṭīkā* (*The Lunar Commentary on the Sārasvata*) by Candrakīrti Sūri,⁶¹ the two commentaries *Subodhiniṭīkā* (*A Commentary Easy to Understand*) and the *Siddhāntacāndrikāvṛtti* (*Commentary on the Moonlight [Illuminating] the Standard Grammar*) both written by Sadānanda,⁶² and Lokeśakara's *Siddhāntacāndrikātattvadīpikā* (*The Essential Lamp for the Moonlight [Illuminating] the Standard Grammar*) composed in 1683 CE.⁶³

Aside from these many commentaries on Anubhūtiśvarūpācārya's treatise, the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* also has several auxiliary works of the *Sārasvata* school. First, there are three smaller works by anonymous authors, namely a *Sārasvata* version of the *Pratyāhārasūtra* (*The Abbreviation Sūtra*),⁶⁴ a text entitled *Vibhaktiyarthā* (*The Meaning of the Nominal Cases*) giving a short analysis of syntactical analysis (*kāraka*) according to the *Sārasvata Cāndrikā* system,⁶⁵ and an anonymous *Sārasvatadhātupāṭha* (*The Sārasvata Recitation of the Verbal Bases*).⁶⁶ Secondly, there are four smaller auxiliary works by known authors, namely the *Sārasvatadhātupāṭha* (*The Sārasvata Recitation of the Verbal Bases*)

⁵³ Ms 1120 (H 42), 254 folios, complete, copied at Saṃgrāmapūra and ms 1121 (H 43), 112 folios, copied in 1727 CE (VS 1784).

⁵⁴ Ms 1109 (H 31), 166 folios, copied by Muni Keśara Gaṇi in 1692 CE (VS 1749).

⁵⁵ Ms 2005 (H 92), folios 168–216, incomplete; ms 2644 (H 121), 20 folios, incomplete, copied in 1594 CE (VS 1651); and ms 4106 (H 152), 131 folios, incomplete.

⁵⁶ Ms 1122 (H 44), 36 folios, copied in 1488 CE (VS 1545).

⁵⁷ Ms 1134 (H 56), folios 4–129, incomplete, copied in 1575 CE (VS 1632) at Mālapurā and ms 1135 (H 57), 20 folios, incomplete, copied in 1658 CE (VS 1715).

⁵⁸ Ms 1141 (H 63), 33 folios, copied in 1630 CE (VS 1687). H states that the ms was donated by Mrs. Nāriṅg, the wife of Mr. Sānāniṅg, to Ācārya Rāmakīrti.

⁵⁹ Ms 2628 (H 120), 59 folios, complete, copied in 1630 CE (VS 1687).

⁶⁰ Ms 1149 (H 70), 60 folios, complete copy of the text's chapter on *taddhitaprakaraṇa*; ms 2010 (H 93), folios 19–129, incomplete; ms 2701 (H 123), 78 folios, incomplete, including a partial marginal commentary, copied by Jasarūpa Sāgara in 1716 CE (VS 1773) in Saddhāṇāgar; ms 2971 (H 129), 82 folios, complete copy of the *kṛdanta* section, copied in 1841 CE (VS 1898) in Jaipur; ms 3372 (H 135), 88 folios, complete, copied in 1854 CE (VS 1911) in Laškar, i.e., Gwalior; ms 4086 (H 151), 23 folios, an incomplete excerpt on *varṣā bhū*; and ms 4151 (H 153), 10 folios, incomplete.

⁶¹ Ms 1114 (H 36), 251 folios, copied by Kanakakīrti.

⁶² Respectively, ms 2416 (H 102), 112 folios, complete, with a marginal commentary, copied by Rāmdal Brāhman Gauḍa for Badrīdās' study in 1829 CE (VS 1886) at Jayanagar and ms 2518 (H 103), 57 folios, incomplete.

⁶³ Ms 1117 (H 39), 112 folios, only the first half of the text; ms 1148 (H 69), 76 folios; ms 3531 (H 138), folios 16 and 18–25, incomplete; and ms 4214 (H 154), 78 folios, complete.

⁶⁴ Ms 4256 (H 155), 2 folios, complete. For brief, general information on the *Pratyāhārasūtra*, see Scharfe 1977, p. 92 fn. 24.

⁶⁵ Ms 3539 (H 139), 8 folios, complete.

⁶⁶ Ms 2789 (H 126), complete, and ms 3100 (H 130), 4 folios.

composed in the mid-16th century by Harṣakīrti, who was a student of Candrakīrtisūri,⁶⁷ Padmasundara's short analysis of verbs entitled *Sārasvatakriyārūpamālā* (*The Shapely Rosary of Verbs according to the Sārasvata School*),⁶⁸ a short study of verbs entitled *Sārasvatakriyākālāpa* (*A Sārasvata Ornament of Verbs*) written by Vijayānanda Kāyastha,⁶⁹ and the short treatise *Seṭaṇiṭkārīkāvr̥tti* (*Commentary on the Syntactical Relations of the Seṭ and Anīṭ Verbs*) by Bhaṭṭāraka Candrakīrtisūri composed in 1600 CE (VS 1656).⁷⁰

23 MANUSCRIPTS OF THE VEDIC AND SANSKRIT POST-PĀṆINIAN *SIDDHĀNTAKAUMUDĪ* GRAMMATICAL TRADITION OF BHAṬṬOJĪ DĪKṢITA

In the course of time, even further simplified grammars of the Sanskrit language appeared.⁷¹ From among these, only the *Siddhāntakaumudī* (*Moonlight [Illuminating] the Standard Grammar*) composed by Bhaṭṭojī Dīkṣita in the early 17th century is found in the *Āmer Śāstrabhaṇḍār*, represented by 12 manuscripts.⁷² The archive also holds six mss of three commentaries on the *Siddhāntakaumudī*, including Bhaṭṭojī Dīkṣita's own elaborate commentary *Praṇḍhamanoramā* (*An Intellectual Feast for Grown-Ups*),⁷³ Jñānendra Sarasvatī's *Tattvabodhinī* (*Illuminating the Nature*),⁷⁴ and Nāgeśa's *Śabdenduśekhara* (*The Moon Tip of Language*).⁷⁵

Bhaṭṭojī Dīkṣita also made a shortened version of his grammar entitled *Laghusiddhāntakaumudī* (*The Abridged Moonlight [Illuminating] the Standard Grammar*). The *bhaṇḍār*

⁶⁷ Ms 1123 (H 45), 26 folios, complete, copied in 1763 CE (VS 1820) in Jaipur by Śaṃbhūrām, a student of Bhaṭṭāraka Kṣemendrakīrti, during the reign of King Mādhav Siṅh of Jaipur (a.k.a. Madho Singh I, 1728-1768, reigned 1750–1768); ms 1131 (H 53), 6 folios; and ms 1140 (H 62), folios 2–8, incomplete, copied at Pīpalāj. For information on the text, see Vogel pp. 358f.

⁶⁸ Ms 1112 (H 34), 7 folios, noted in H as being an old (*prācīn*) manuscript.

⁶⁹ Ms 1138 (H 60), 6 folios, and ms 3132 (H 132), 10 folios, complete.

⁷⁰ Ms 1883 (H 84), 3 folios, complete, copied by Muni Vākā Ṛṣi in 1634 CE (VS 1691) in Bhamarāṇā.

⁷¹ Simplified systems of Sanskrit grammar, which are not represented in the *Āmer Śāstrabhaṇḍār*, are found in the Sri Lankan author Dharmakīrti's *Rūpāvatāra* (10th cent.), Vimalasarasvatī's *Rūpamālā* (14th cent.), and Nārāyaṇabhaṭṭa's *Prakriyāsarvasva* (1616). For an edition of Dharmakīrti's *Rūpāvatāra*, see Lalithambal. For an edition of the *Prakriyāsarvasva*, see Iyer.

⁷² Ms 1119 (H 41), 103 folios, copied in 1829 CE (VS 1886); ms 1145 (H 66), 341 folios, copied and corrected in Jaipur by Ācārya Surendrakīrti in 1783 CE (VS 1840); ms 1146 (H 67), 75 folios containing only the *kṛdanta* section on nominal participle formation; ms 1147 (H 68), 134 folios containing only the *tiṅanta* section on verb formation; ms 1874 (H 83), 10 folios, incomplete; ms 1905 (H 86), 21 folios, incomplete; ms 2372 (H 98), 56 folios, incomplete; ms 2378 (H 99), 118 folios, complete; ms 2379 (H 100), 76 folios, incomplete; ms 2467 (H 109), 7 folios, incomplete; ms 2471 (H 111), 76 folios, incomplete; and ms 3529 (H 137), 8 folios, incomplete. For general information on the text, see Scharfe 1977, pp. 174f.

⁷³ Ms 2565 (H 107), 98 folios (complete) and ms 2472 (H 112), 152 folios, incomplete. Bhaṭṭojī Dīkṣita's simpler auto-commentary *Bālaṃmanoramā* (*An Intellectual Feast for Youths*) is not found in the *Āmer Śāstrabhaṇḍār*. For editions of the *Praṇḍhamanoramā* commentary, see Sitaram Shastri and V.L. Joshi.

⁷⁴ Ms 2474 (H 114), 13 folios, incomplete; ms 3127 (H 131), 10 folios, incomplete with a marginal commentary; and ms 1118 (H 40), 254 folios, complete. For an edition of the *Tattvabodhinī*, see Pansīkar.

⁷⁵ Ms 2475 (H 115), 32 folios, incomplete. The text is a sub-commentary on Bhaṭṭojī Dīkṣita's *Praṇḍhamanoramā* (Scharfe 1977, p. 175). For an edition, see A.S. Śāstrī.

has two mss of the text, including one with a sub-commentary.⁷⁶ Further, Bhaṭṭojī Dīkṣita's student, Varadarāja, compiled a middle-length version of the grammar entitled *Madhyasiddhāntakaumudī* (*The Medium Moonlight [Illuminating] the Standard Grammar*), found in the archive with a single ms.⁷⁷ Moreover, the *bhaṇḍār* holds a ms of another grammatical work authored by Bhaṭṭojī Dīkṣita, the *Vaiyākaraṇabhūṣanā* (*The Grammar Ornament*),⁷⁸ along with its commentary *Bhūṣaṇasāra* (*The Quintessence of the Ornament*) composed by Bhaṭṭojī Dīkṣita's nephew, Kaundabhaṭṭa (17th cent.).⁷⁹

18 MANUSCRIPTS OF MINOR GRAMMATICAL TRADITIONS OR WITHOUT ANY ASSIGNED TRADITION

The *Āmer Sāstrabhaṇḍār*, moreover, contains seven minor grammatical works by named authors, which either belong to a variety of other minor traditions of Sanskrit grammar or the tradition of which could not be identified here. There are two manuscripts of the *Dhātupāṭha* (*Recitation of the Verbal Bases*) belonging to the system of the grammatical treatise *Mugdhabodha* (*A Wakeup Call to the Bewildered*) by Vopadeva (late 13th cent.).⁸⁰ There is a manuscript of the Vedic grammar *Vaidikī Prakriyā* (*The Grammatical Prescriptions of Vedic*) by Kāśinātha.⁸¹ There are single manuscripts of the *Śabdabhedaprakāśa* (*A Light [Illuminating] Linguistic Divisions*) by Maheśvara,⁸² the *Vīśvaraprakāśaprakriyā* commentary (*The Prescriptions of Vīśvara's Light*) by the author Kṛṣṇa on the *Vīśvaraprakāśa* (*Vīśvara's Light*) by Vīśvara,⁸³ the *Śaradaśomā* (*The Autumn Moon*) composed by Nīra Śukla in 1633,⁸⁴ and the *Arthaprakāśa* (*The Illumination of Meaning*) by Induśekhara.⁸⁵ There are four manuscripts of the short Sanskrit treatise *Samskṛtamañjarī* (*A Bouquet of Sanskrit*) composed by Mahātmā Agata.⁸⁶

Finally, the *bhaṇḍār* contains single manuscripts of eleven anonymous grammatical works, including the *Śabdabheda* (*Linguistic Divisions*),⁸⁷ the *Laghusopasargavṛtti*

⁷⁶ Ms 1950 (H 87), 21 folios, incomplete, and ms 2427 (H 104), with a commentary entitled *Laghubhāṣyavyākaraṇaṭīkā* (*A Commentary on the Grammar of the Abridged Explanation*), 200 folios, incomplete. For an edition of the *Laghusiddhāntakaumudī*, see B. Shastri.

⁷⁷ Ms 787 (H 21), 65 folios, copied by Bhaṭṭāraka Surendrakīrti in 1792 CE (VS 1849) at Taumka.

⁷⁸ Ms 987 (H 24), 72 folios, copied in 1687 CE (VS 1744) at Vidyāvinoda.

⁷⁹ Ms 1419 (H 75), 15 folios, incomplete. For an edition and translation of the *Bhūṣaṇasāra*, see Das.

⁸⁰ Ms 488 (H 14), 22 folios, copied in 1641 CE (VS 1698) by Jagannātha and ms 589 (H 15), likewise copied in 1641 (VS 1698). For general information on Vopadeva and his *Mugdhabodha* tradition of grammar, see Scharfe 1977, pp. 188-189.

⁸¹ Ms 623 (H 19), 118 folios, copied in 1632 CE (VS 1689). For general information on Kāśinātha, see Scharfe 1977, p. 190; and 2002, pp. 238f.). For an introduction to and translation of the *Vaidikī Prakriyā*, see B.P. Bhattacharya.

⁸² Ms 4019 (H 150), 20 folios, complete, copied by Ratnasukha for Naiṇasukha's study, who was a student of Bhaṭṭāraka Surendrakīrti. For an edition of the *Śabdabhedaprakāśa*, see Kümmel.

⁸³ Ms 622 (H 18), 255 folios, the copy of which was sponsored by Kamalaharṣa in 1745 CE (VS 1802) for the study of Paṇḍita Lālcandra from Takṣaka Nagar.

⁸⁴ Ms 1227 (H 71), 27 folios, incomplete, copied in 1786 CE (VS 1842) by Bhaṭṭāraka Surendrakīrti.

⁸⁵ Ms 1414 (H 74), 67 folios, incomplete.

⁸⁶ Ms 1053 (H 25), 8 folios, copied by Paṇḍita Akhairāja in 1660 CE (VS 1717); ms 1054 (H 26), 6 folios, copied in 1657 CE (VS 1714) at Saṃgāmpur; ms 1055 (H 27), 5 folios, copied by Vidyāvinoda at Kāraṭikālaya; and ms 3882 (H 147), 6 folios, complete.

⁸⁷ Ms 116 (H 5), 15 folios.

(*Abridged Commentary on the Prepositions*),⁸⁸ the *Avyaya* (*The Indeclinables*),⁸⁹ the *Vyākaraṇa* (*Grammar*),⁹⁰ the *Sumanapraśnāvalī* (*A String of Questions to the Intelligent*),⁹¹ the *Upākaraṣaprayoga* (*Combination Exercise*),⁹² the *Liṅgādhikāra* (*The Properties of the Grammatical Genders*),⁹³ the *Samyakkaumudīvr̥tti* (*Commentary on the Perfect Moonlight*) with the sub-commentary *Bhāṣadr̥ṣṭi* (*A View on Language*),⁹⁴ the *Pañcasandhi* (*The Five Junctures*),⁹⁵ the *Sagāsacakrama*,⁹⁶ and *Kṛdantaparakriyā* (*The Rules for Participles*).⁹⁷

CONCLUSION

The 153 grammar mss from the *Āmer Śāstrabhaṇḍār* have here been distributed into six groups with the following quantifications:

- 16 mss of the Vedic and Sanskrit tradition of Pāṇini: 10%
- 7 mss of the non-Vedic Sanskrit *Kātantra* tradition of Śarvavarman: 5%
- 23 mss of the non-Vedic Sanskrit and Prakrit Jain traditions of Vararuci, Pūjyapāda Devanandin, Hemacandra Sūri, Kulamaṇḍana Sūri, and Baradarāja: 15%
- 66 mss of the Vedic and Sanskrit post-Pāṇinian Sārasvata tradition of Anubhūtiśvarūpācārya: 43%
- 23 mss of the Vedic and Sanskrit post-Pāṇinian Siddhāntakaumudī tradition of Bhaṭṭojī Dīkṣita: 15%
- 18 mss of minor grammatical traditions or without any assigned tradition: 12%

The small percentage of Pāṇinian mss, along with the archive's lack of many significant texts of this textual tradition, suggests that Pāṇinian grammar was not a central focus for Sanskrit studies in the Āmer Digambara community. It seems that the Pāṇinian mss primarily were used for general reference.

The small body of *Kātantra* mss attests that this old Sanskrit grammatical tradition continued to be an object of some interest for grammatical studies within the Jain community at least until the 16th and 17th centuries, being the period during which two of these mss are dated in their colophons. Although the origin and early history of the *Kātantra* tradition seems to be Buddhist, a large number of Digambara and Śvetāmbara Jain authors wrote commentaries on the *Kātantra* system between the 11th and the 14th centuries, and it is probably for this reason that the Jain scholars from the Āmer community collected mss belonging to this grammatical tradition.

The archive's collection of several mss of Sanskrit and Prakrit grammars by Jain authors is to be expected, given the religious affiliation of the library to the Digambara Jain tradition. It is notable that the *bhaṇḍār* holds many texts by Digambara authors as well

⁸⁸ Ms 1579 (H 76), 4 folios, complete, including a marginal commentary.

⁸⁹ Ms 1959 (H 90), 2 folios, incomplete.

⁹⁰ Ms 2435 (H 105), 30 folios, incomplete.

⁹¹ Ms 2537 (H 106), 10 folios, complete.

⁹² Ms 2477 (H 116), 12 folios, complete, copied by Paṇḍita Nānurāma in 1829 CE (VS 1886).

⁹³ Ms 2504 (H 117), 16 folios, incomplete.

⁹⁴ Ms 2760 (H 125), 129 folios, complete, copied by Kālikāprasād in 1857 CE (VS 1914) at Maimatapur.

⁹⁵ Ms 2816 (H 127), 1 folio, complete, written in mixed Sanskrit and Hindi.

⁹⁶ Ms 3548 (H 140), 2 folios, complete, copied by Paṇḍita Haricandra.

⁹⁷ Ms 3582 (H 142), 24 disconnected folios, incomplete.

as some works belonging to the highly influential grammatical tradition of the Śvetāmbara author Hemacandra Sūri.

A similar number of Sanskrit grammars relating to the post-Pāṇinian *Siddhāntakaumudī* system is indicative of the great popularity that this simplified tradition of Sanskrit grammar has enjoyed from 17th century till today (Scharfe 1977, pp. 174f.).

The greatest surprise in the findings of this study is the substantial amount in the *bhaṇḍār* of mss belonging to the *Sārasvata* tradition. Scharfe (1977, p. 189) wrote that “the *Sārasvata* grammar enjoyed for some time great popularity and was patronized by both Hindu and Muslim princes,” and it is commonly held that the *Sārasvata* school eventually was eclipsed by other Sanskrit grammatical traditions (Coward and Raja, p. 20) in particular due to the rise of the *Siddhāntakaumudī* grammatical system in the 17th century. While most of the dated *Sārasvata* manuscripts of the *bhaṇḍār* were copied prior to the early 17th century when Bhaṭṭojī Dīkṣita wrote the *Siddhāntakaumudī*, it is nevertheless notable that many of the *bhaṇḍār*’s *Sārasvata* manuscripts were copied after the early 17th century, all the way up to the mid-19th century, with the last datable *Sārasvata* ms having been copied in 1866 CE. It thus seems that the *Sārasvata* tradition continued to be a major focus of Sanskrit education in Āmer and Jaipur long after the *Siddhāntakaumudī* had begun to take over as the main didactic system for the post-Pāṇinian study of Sanskrit grammar in India.

LIST OF ABBREVIATIONS

BCE = Before Common Era

CE = Common Era

cent. = century / centuries

H = Handlist of the Āmer Śāstrabhaṇḍār

ms = manuscript

mss = manuscripts

VS = the Indian *Vikram Samvat* calendar, which began in 57 BCE. H only indicates years in the *Vikram Samvat* calendar, extracted from the mss’ scribal colophons when available. The dating of a ms in CE is therefore based on a calculation by the subtraction of 57 from the VS year.

BIBLIOGRAPHY

- Aussant, Emilie. “Kāśikāvṛtti and Cāndravyākaraṇa: A Comparison of the *Pratyāhārasūtra* Section.” *Studies in the Kāśikāvṛtti: The Section on Pratyāhāras*, edited by Pascale Haag and Vincenzo Vergiani, Anthem South Asian Studies, Anthem Press, 2009, pp. 191–214.
- Balcerowicz, Piotr. “On the Relative Chronology of Dharmakīrti and Samantabhadra.” *Journal of Indian Philosophy* 44, 2016, pp. 437–483.
- Belvalkar, Krishna. *An Account of the Different Existing Systems of Sanskrit Grammar*. Poona, Aryabushan Press, 1915.
- Bhattacharya, Bhabani Prasad (edited by). *Vedic Grammar: Text, English Translation, Sanskrit Composition and Exhaustive Grammatical Notes with Illustration*. Calcutta, Sanskrit Pustak Bhandar, 1986.
- Bhattacharya, J.N. and Nilanjara Sarkar. *Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit Literature*. volume 1: A-Dh, Global Encyclopaedic Literature Series vol. 3, Delhi, Global Vision Publishing House, 2004.
- Böhtlingk, Otto von. “Über die Grammatik Kātantra.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 41.4, 1847, pp. 657–666.
- Cardona, George. *Pāṇini: A Survey of Research*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, reprint 1997.

- Cardona, George. *Pāṇini: His Work and Its Traditions*. vol. 1: Background and Introduction. Second revised edition, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.
- Chatterji, K.C. *Cāndra Vyākaraṇa of Candragomin*. Poona, Deccan College Postgraduate & Research Institute, 1953–61.
- de Clerco, Ewa. “Bhaṭṭārakas and Digambara Monastic Lineages of Fifteenth Century Gwalior: Glimpses from Raidhū’s Writings.” *Journal of Asian History* 45.1, 2011, pp. 63–83.
- Coward, Harold G. and K. Kunjuni Raja. *The Philosophy of the Grammarian*. Encyclopedia of Indian Philosophies vol. V, edited by Karl H. Potter. Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- Cowell, Edward Byles. *The Prākṛta-Prakāśa or the Prākṛta Grammar of Vararuci, with the commentary (Manoramā) of Bhāmaha*. Stephen Austin, 1854.
- Das, Karunasindhu. *A Pāṇinian Approach to Philosophy of Language (Kaundabhaṭṭa’s Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra critically edited and translated into English)*. Calcutta, Sanskrit Pustak Bhandar, 1990.
- D’Avella, Victor B. *Creating the Perfect Language: Sanskrit Grammarians, Poetry, and the Exegetical Tradition*. 2018, the University of Chicago, unpublished PhD dissertation. <https://knowledge.uchicago.edu/record/194> (accessed on 29/04/2019).
- Dimitrov, Dragomir. *Lehrschrift über die Zwanzig Präverbien im Sanskrit: Kritische Ausgabe der Viṃśatyupasargavṛtti und der tibetischen Übersetzung Ņe bar bsgyur ba ñi śu pa’i ’grel pa*. Editionen von Texten der Cāndra-Schule vol. 1, Indica et Tibetica vol. 49, Indica et Tibetica Verlag, 2007.
- Dhruv, H. H. *The Mugdhāvadodha Auktika, or A grammar for beginners of the Gujarati language*. Prācīna Gujarātī Sāhitya Ratnamālā 1, Bombay, Subodha Press, 1889.
- Durgāprasād, Pandit & Kāśīnāth Pāndurang Parab (edited by). *The Kathāsaritsāgara of Somadevabhaṭṭa Mahākavi Śrīsomadevabhaṭṭaviracitaḥ Kathāsaritsāgarah*. Bombay, Pānduranga Jāwājī, Nirnayasagar Press, 1930.
- Eggeling, Julius. *The Kātantra with the commentary of Durgasiṃha*. 2 vols, Bibliotheca Indica. Calcutta, Asiatic Society of Bengal, 1874.
- Flügel Peter & Kornelius Krümpelmann. *Johannes Klatt: Jaina-Onomasticon*. Jaina Studies vol. 1, Harrassowitz Verlag, 2016.
- Haag, Pascale & Vincenzo, Vergiani. *Studies in the Kāśikāvṛtti: The Section on Pratyāhāras and Other Contributions*. Anthem South Asian Studies, Anthem Press, 2011.
- Iyer, S. Venkitasubromonia. *Nārāyaṇabhaṭṭa’s Prakriyāsarvasva: A Critical Study*. Thiruvananthapuram, Department of Sanskrit, University of Kerala, 1972.
- Jain, Rājārām. “Ikkīsavī sadī: Kātantra vyākaraṇ kā svarṇayug” [“The Twenty-First Century: The Golden Age for Kātantravyākaraṇa”]. *Prākṛt Vidyā* 12.1, edited by Sudeep Jain, New Delhi, Kundkund Bharti (Prakrit Bhavan), 2000, pp. 18–24.
- Jain, Udaycandra. “Kātantravyākaraṇ aur uski Upādeyatā” [“Kātantravyākaraṇa and Its Acceptance”]. *Prākṛt Vidyā* 11.4, edited by Sudeep Jain, New Delhi, Kundkund Bharti (Prakrit Bhavan), 2000, pp. 30–33.
- Jñānamatī, Mātājī. *Śrīmad Śaravarma Ācārya praṇītā Kātantra-rūpamālā with the Commentary of Bhāvasena Traiyavidya*. 2nd edition, Vīr Jñānoday Granthmālā Puṣpa vol. 83, Hastinapur, Digambar Jain Shodh Sansthan, 1992.
- Joglekar, Moreshwar Vasudeo. *A Critical Edition of Ujjavalādata’s Gloss (Vṛtti) on the Uṇādi Sūtras*. (see Shodhganga) 1975, University of Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, unpublished PhD dissertation. <http://shodhganga.inflibnet.ac.in/handle/10603/175414> (accessed on 29/04/2019).
- Joshi, Milind Sanatkumar. *Anubhūtiśvarūpācārya and His Sārasvatapraṇīyā: A Critical, Historical, and Textual Study of the Sārasvata School of Sanskrit Grammar*. Vadodara, Mahiman Publishing House, 2011.
- Joshi, Vankatesh Laxman. *Prauḍa Manoramā with commentary Śabdaratna of Hari Dīkṣita*. Deccan College Monograph Series vol. 31, Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1966.

- Kar, Himanshu Shekhar. *A Comparative Study of the Cāndra and Jainendra Vyākaraṇa*. (see the Shodhganga database), 1999, Bhubaneswar, Utkal University Vani Vihar, unpublished PhD dissertation. <http://shodhganga.inflibnet.ac.in/handle/10603/118711> (accessed on 29/04/2019).
- Kartre, Sumitra Mangesh. *Dictionary of Pāṇini*. 3 vols., Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1968-1969.
- Kāślīvāl, Kastūr Cand. *Āmer Śāstrabhaṇḍār Jaypur kī Granthasūci*. [Part 1], Jaipur, Digambar Jain Atiśay Kṣetr Śrī Mahāvīr-jī, Vīr Nirvāṇ era 2475 ≈ 1949.
- Kragh, Ulrich Timme. "Localized Literary History: Sub-Text and Cultural Heritage in the *Āmer Śāstrabhaṇḍār*, A Digambara Manuscript Repository in Jaipur." *The International Journal of Jaina Studies* 9.3, 2013, pp. 1-53.
- Kulli, J.S. *History of Grammatical Theories in Kannada*. Trivandrum, International School of Dravidian Linguistics, 1991.
- Kumar, Arun. *Śakaṭāyana vyākaraṇa aura Siddhāntakaumudī ke tulanātmaka adhyayana kā (kṛt prakaraṇa)*. Delhi, B. S. K. Publishers and Distributors, 2015.
- Kümmel, Auguste. *Maheśvara's Śabdabhedaprakāśa mit dem Kommentar des Jñānavimalagaṇi*. Harrassowitz, 1940.
- Lal, Mohan. *Encyclopedia of Indian Literature: Sasay to Zorgot*. Volume 5, Delhi, Sahitya Akademi, 1992.
- Lalithambal, K. S. *Dharmakīrti's Rūpāvatāra: A Critical Study*. Bibliotheca Indo-Buddhica vol. 153, New Delhi, Sri Satguru Publications, 1996.
- Liebich, Bruno. *Cāndra-Vyākaraṇa: Die Grammatik des Candragomin: Sūtra, Uṇādi, Dhātupāṭha*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 11.4, Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (F.A. Brockhaus), 1902.
- Liebich, Bruno. *Cāndra-Vṛtti: Der Original-Kommentar Candragomin's zu seinem grammatischen Sūtra*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes vol. 14, Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (F.A. Brockhaus), 1918.
- Lüders, Heinrich. "Kātantra und Kaumārālāta." *Philologica Indica: Ausgewählte kleine Schriften von Heinrich Lüders*, reprint of 1930, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 659-721.
- Lüders, Heinrich. "Nachträge zum Kaumārālāta." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 94 (new series 19.1), 1940b, pp. 25-33.
- Meenakshi K. "The Genitive in Pāṇini and in Epic Sanskrit." *Studies in Sanskrit Syntax: A Volume in Honor of the Centennial of Speijer's Sanskrit Syntax (1886-1986)*. Edited by Hans Heinrich Hock, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991, pp. 145-152.
- Palsule, G.B. *The Sanskrit Dhātupāṭhas*. Poona, 1961.
- Paṇṣikar, Vasudev Lakṣmaṇ Śāstrī. *The Siddhāntakaumudī with Tattvabodhinī Commentary of Jñānedra Sarasvatī and Subodhini Commentary of Jayakṛṣṇa*. Bombay, Tukārām Jāvājim 1908.
- Pischel, Richard. *Hemacandra's Grammatik der Prakritsprachen (Siddhahemacandram Adhyāya VIII) mit kritischen und erläuternden Anmerkungen*. (1877-1880), reprint 1969, Biblio Verlag.
- Pischel, Richard. *Grammatik der Prakrit-Sprachen*. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde vol. I heft 8, Strassburg, Karl J. Trübner, 1900.
- Pollock, Sheldon. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley, University of California Press, 2006.
- Ram, Kanshi. *Uṇādi-Sūtras in the Sanskrit Grammatical Tradition*. Delhi, Shivalik Prakashan, 2001.
- Sharma, Peri Sarveswara. "Haradatta's Padamañjarī: an Analysis." *Aligarh Journal of Oriental Studies* 2, 1985, pp. 75-94.
- Saini, R.S. *Śarvavarmadeva prañītam: Kātantra vyākaraṇa*. Delhi, Bhartiya Vidya Prakashan, 1987.
- Śāstrī, Ayodhyānātha Sānyāla. *Baiyākaraṇa Siddhāntakaumudī: Kārakabibhaktiprakaraṇam, Bhaṭṭojīdīkṣhitakṛta sūtrabhṛtī ebaṃ sampādaka kartṛka Baṅgabhaṣhāra nijasvā Kādambinī nāmaka bistṛta byākhyā, Baṅgānubāda, tattvabodhinī-Bālaṃanoramā-Nāgeśabhaṭṭakṛta Śabdenduśekhara-Haradattamiśrakṛta Padamañjarī-Jinendrabudhikṛta Nyāsa prabhṛtira biśada ālocanāsaha*. Kalikātā, Bengal, Saṃskṛta Pustaka Bhāṇḍār, 1975.
- Scharfe, Hartmut. *Grammatical Literature*. A History of Indian Literature, vol. V fasc. 2, edited by Jan Gonda, Otto Harrassowitz, 1977.

- Scharfe, Hartmut. *Education in Ancient India*. Handbook of Oriental Studies, Section 2: India, vol. 16, edited by J. Bronkhorst, Brill, 2002.
- Shastri, Bhimsen. *Laghusiddhāntakaumudī Bhaimi-Vyākhyā*. Delhi, Bhaimi Prakashan, 1926.
- Shastri, Dwarikadas & Kalikaprasad Shukla (ed.) *Nyāsa or Pañcikā Commentary of Ācārya Jinendra-buddhi and Padamañjari of Haradatta Miśra on the Kaśikāvṛtti*. Varanasi, Prachya Bharati Prakashan, 1965–1967.
- Shastri, Nemichandra. *Ācārya Hemacandra aura unkā Śābdānuśāsana: eka adhyayana : sāmājika-sāmskṛtika viśleṣhaṇa, vyākaraṇaśāstra kā tulanātmaka-ālocanātmaka vivecana, Prākṛta bhāṣhā kī pramukha pravṛtṭiyoṃ kā nirūpaṇa evaṃ bhāṣhāvaijñānika tattvoṃ kā anuśīlana*. Raṣṭrabhāṣā Vidyābhavana Granthamālā vol. 62, Varanasi, Chaukhambā Vidyābhavana, 1963.
- Shastri, Sitaram. *Praudhāmanoramā of Śrī Bhaṭṭoji Dīkṣita together with Brīhachchhabdaratna, an unpublished commentary of Śrī Hari Dīkṣita and Laghuśabdaratna of Śrī Nāgeśa Bhaṭṭa*. Varanasi, Banaras Hindu University, 1964.
- Sogani, Kamal Chand & Shakuntala Jain. *Advanced Prākṛta Grammar*. 2 vols., Jaipur, Apabhramśa Sāhitya Academy, 2009.
- Sogani, Kamal Chand & Sīma Dhīngarā. *Vararuciprākṛtaprakāśa*. 2 vols., Jaipur, Apabhramśa Sāhitya Academy, 2010.
- Sundaraśarmā, V. and Pullela Śrīrāmacandruḍu (ed.). *Padamañjarī Vāmana Jayāditya Viracitāyāḥ Kāśikāyā Vyākhyā Haradattamiśraviracitā*. Hyderabad, Saṃskṛtapariṣat Usmānīyāviśvavidyālayaḥ, 1981.
- Tripāthī, Bhagirath Prasād. “Kātantra Vyākaraṇa.” *Paṇḍit Jaganmohanlāl Śāstri Sādhuvād Granth: Jain Vidyāyem – Vividha Vidyāyem*. (Jainology Manifold Facets), edited by V.A. Sangway *et al.*, Rewa: Pt. Jaganmohanlal Shastri Sadhuvad Samiti, 1989, pp. 443–446.
- Tripāthī, Shambhu Nath and Mahadeo Chaturvedi. *Jainendra Vyākaraṇam by Pūjyapāda Devanandī with Jainendra Mahāvṛtti of Shri Abhayanandī*. Varanasi, Bharatiya Jnanapitha Kashi, 1956.
- Tripāthī, Shambhu Nath. *Śākaṭāyana-Vyākaraṇa of Ācārya Śākaṭāyana (with the svopajña commentary, Amoghavṛtti) (Ācārya-śākaṭāyana-viracitam-śākaṭāyana-vyākaraṇa (svopajña-amoghavṛtti-alamṛkṛtam)*. Varanasi, Bharatiya Jnanapith, 1971.
- Vaidya, P.L. *Prākṛta-Prakāśa of Vararuci with Bhāmaha's Commentary*. Poona, Oriental Book Agency, 1931.
- Vaidya, P.L. *Prakrit Grammar of Hemacandra: The eighth Adhyāya of the Siddha-Hema-Śābdānuśāsana*. revised edition with notes and index of Prākṛit words, Bombay Sanskrit and Prākṛit series vol. 60, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1958.
- Vajrasenavijay, Muni. *Prākṛt-Vyākaraṇam (Aṣṭamo 'dhyāyaḥ), Svopajña-vṛttibhūṣitam, paramārhatā-kumārāpālābhūpālpratibodhaka-kalikālasarvajña-śrī-Hemacandrācāryaviracitasya*. Śrī Ātmanand Jain Grantharatnamālāyāḥ Caturnavatitamam series vol. 74, Bhāvnagar, Śrī Jain Ātmānand Sabhā, 1982.
- Vaṃśīdhara, Paṇḍit. *Jainendrapriyā: Śrīmad devanandyācāryaviracita 'Jainendra' vyākaraṇasya śrīmad Abhayanandikṛta-mahāvṛttim āśṛitya*. Ākalūj, Śreṣṭhī Nāthā Raṅga-jī Gāṇḍhī, 1917.
- Verbeke, Saartje, *Three Prakrit Grammars*. Pandit Nathuram Premi Research Series vol. 35, Mumbai, Hindi Granth Karyalay, 2010.
- Vijalayāvanya and Kanaprabha. *Śrīsiddhahemacandra-śābdānuśāsanam: svopajña-tattvaparakāśikā, śābdamahārṇavanyāsa*. Śrīvaijayanemisūrigranthamālā ratna vol. 33, Ahmedabad, Jaina Grantha Prakāśaka Sabhā, 2007.
- Wielńska-Softwedel, Małgorzata. *The Bhāṣāvṛttivaraṇapañjikā of Viśvarūpa: The First Adhyāya and a Detailed Examination*. 2 vols., Universität Hamburg, 2006, unpublished PhD dissertation. <https://d-nb.info/979754704/34> (accessed on 29/04/2019).

MOTYWY ROŚLINNE W PIEŚNIACH KU CZCI BOGINI MARIJAMMAN

ABSTRACT: The aim of this article is to present the role of medicinal plants depicted in the songs of praise for Māriyamman and the important role they play in the ritual and in the cult of this goddess. This paper illustrates the connection between Māriyamman's power of healing and the use of particular flowers to satisfy the goddess and cure the illness, usually skin problems, suffered by the worshippers. The medicinal plants and the benefits of their use are discussed in the context of a division into two socio-ritual spheres – *kadu* and *nadu* – representing areas overgrown by nature and inhabited by people respectively. They are analysed to present the strong influences of medicinal plants in the ritual performed in the cult of Māriyamman. With their help, the goddess, – despite the progressive process of Sanskritization in her cult, still representing the dangerous powers of nature that need to be appeased to be protective – becomes more accessible and benevolent towards people.

KEYWORDS: Māriyamman, Hindu goddess, flowers, illness, ailments, Tamil tradition

Tamilska bogini Marijamman (ta. *Māriyamman*) to ważne bóstwo Południa Indii o znacznym zasięgu kultu, wykraczającym obecnie poza tereny tamilskojęzyczne, a nawet granice Subkontynentu Indyjskiego¹. Bogini ta jest jedną z głównych przedstawicielek lokalnego panteonu tamilskiego znanych pod zbiorczą nazwą *amman* (ta. *ammān*), dosł. 'pani, bogini, matka'. Ich kult, najczęściej o zasięgu lokalnym (wyjątek stanowi Marijamman), występuje na terenach wiejskich, rolniczych. Ambivalentna natura bogiń wioskowych często przysparza kłopotów wyznawcom – *amman*, w zależności od nastroju, strzegą bądź atakują wioskę. Z jednej strony dobroczynne – zapewniają wiernym ochronę i dostatek, z drugiej niebezpieczne i kapryśne – krzywdzą i sprowadzają choroby.

Marijamman znana w tradycji tamilskiej jako 'Zmieniona Matka/Bogini'² bądź 'Bogini Deszczu'³, tak jak wszystkie żeńskie bóstwa tamilskiego panteonu lokalnego, jest odpowiedzialna za płodność ludzi i zwierząt; daje obfite plony, nawadniając ziemię życiodajnym deszczem; zapewnia dostatek bądź doświadcza suszę i nieurodzajem. Sprowadza i leczy

¹ Marijamman zaliczana do tak zwanych 'bóstw diasporycznych', nieustannie poszerza swoje wpływy o takie kraje jak: Malezja, Singapur, Afryka Południowa a nawet Francja czy Anglia. Co więcej, obecnie utożsamia się ją z boginiami panteonu hinduskiego z kręgów wielkiej tradycji hinduizmu, jak Kali (ta. *Kālī*, sanskr. *Kālī*), Durga (ta. *Turkkai*, sanskr. *Durgā*) czy Parwati (ta. *Pārvati*, sanskr. *Pārvatī*), co znacznie podnosi jej status.

² Imię Marijamman to złożenie; składa się na nie czasownik 'zmieniać' oraz *amman* o znaczeniu 'matka, bogini'. Mimo iż w języku tamilskim ma postać *māri* (imiesłów przysłówkowy od czasownika *māru*), a nie *māri*, jak zapisywane jest imię bogini, to termin ten został poddany pewnym modyfikacjom i w procesie rozprzestrzeniania się kultu Marijamman uległ zmianie i obecnie występuje w ujednoliconej formie *māri*.

³ Pierwszy człon imienia bogini – Mari, wedle ludowej etymologii znaczy 'deszcz' (ta. *māri*). Dlatego też imię Marijamman można tłumaczyć jako Deszczowa Bogini bądź Chłodna, gdyż w porze deszczowej sprowadza ona również upagniony chłód.

choroby – ospę (dawniej), odrę, świnkę czy AIDS (obecnie). Sfera ludzkiego zdrowia to główna domena tej bogini, przez co Marijamman postrzegana jest jako kapryśne bóstwo, które karze wiernych bądź nagradza ich, daje zdrowie lub odbiera je. Marijamman z jednej strony jest boginią-strażniczką (ta. *ellaiyamman*), dba o bezpieczeństwo swoich wiernych, z drugiej zaś paradoksalnie staje się przyczyną wszystkich ich cierpień. Nie dziwi zatem, że poświęcone jej pieśni (ta. *pāṭalkaḷ*)⁴ wskazują najczęściej na medyczny aspekt natury bogini. Należy zauważyć, że utwory te, należąc do tradycji bhakti (ta. *pakti*, sanskr. *bhakti*)⁵ są przede wszystkim świadectwem kultury tamilskiej dostarczającym ważnych informacji na temat życia religijnego Tamilów, sposobów odprawiania rytuałów domowych i świątynnych, a także oczekiwań wiernych wyznających wiarę w bóstwa ludowe hinduizmu, w tym Marijamman.

Bogini w pieśniach najczęściej kojarzona jest z ospą i wypryskami skórnymi – pęcherzami, fizycznym objawem tej choroby zwanymi w tradycji tamilskiej *muttu* (ta. *muttu*), czyli „perły – pocałunki”. Marijamman, nosząc krzyż ospowaty w koszu, rzuca je na ludzi, a następnie zbiera je (o ile uzna to za stosowne), cofając tym samym chorobę. Towarzysząca ospie wysoka gorączka i wspomniane wypryski skórne to najczęstszy powód do zmartwień jej wyznawców, często akcentowany w analizowanych utworach. Oto, co pieśń ze zbioru „Pieśni-opowieści [dla] Marijamman” (ta. *Māriyamman kataippāṭal*) mówi na ten temat:

Nadchodzisz i zbierasz perły!
[Obdarzasz nimi] cały świat!
O Bogini! Pani z Kannanuru⁶!
Zbierasz perły z całego kraju⁷!

Tamilowie wierzą, że Marijamman pod postacią choroby osobiście ich odwiedza, a ogień (gorączka) trawiący ciało chorego to wynik jej gniewu, którego najczęstszym powodem jest zaniedbanie oddawania jej czci bądź – wręcz odwrotnie – wyraz jej największej miłości i chęć wyróżnienia, czy może bardziej „naznaczenia” chorego swą mocą. Dlatego też, według tradycji towarzyszące ospie wypryski skórne to nic innego jak pęcherze powstałe na skutek poparzeń żarem uczuć bogini. Nasuwa to silne skojarzenie z mitologią Marijamman, której ciało uległo poparzeniu ogniem⁸. Stąd tak istotne

⁴ Teksty zaliczane do nurtu literatury ludowej. Utwory te, reprezentując spisana tradycję ustną – dzieje bogów i bogiń lokalnego panteonu, nie mają bliżej określonej daty powstania ani ustalonego autorstwa. Wiele z nich wciąż wykonują wioskowi kapłani, a pieśni te istnieją tylko w przekazach ustnych.

⁵ Forma pobożności zakładająca całkowite oddanie bogu i nawiązanie z nim bliskiej relacji. Słowo *bhakti* pochodzi od sanskryckiego czasownika *bhadź* (sansk. *bhaj*), czyli ‘brać udział’, a *bhakta* (ta. *pakta*, sanskr. *bhakta*; ‘wierny’), to ten, który „uczestniczy w boskości”, tj. obcuje z bogiem (Zvelebil 1974, s. 88).

⁶ Kannanur (Kaṇṇaṇūr) – historyczna nazwa Samajapuram (Samayapuram), miejscowości położonej 10 km na północ od Tiruścirappalli (Tiruccirāppalli). Znajduje się tam jedna z najważniejszych świątyń Marijamman.

⁷ *Ulakamellām mutteṭukka uḷḷapaṭitāṇ vantāy*.

Tēcamellām mutteṭuppāy tēvi kaṇṇaṇūrālē (Tacaratan 1995, s. 48).

⁸ W jednym z najpopularniejszych mitów Marijamman, po śmierci męża wstępuje na stos pogrzebowy i próbuje popełnić samobójstwo. Na pomoc przychodzi jej bóg Indra (ta. *Intiraṇ*, sanskr. *Indra*), który w porę gasi płomień i ratuje boginię przed śmiercią. Zjawia się jednak na tyle późno, by

są różnego rodzaju praktyki religijne jak śpiewanie pieśni pochwalnych, mające na celu wprowadzić boginię w dobry nastrój i skierować jej moc na pomyślne dla świata tory. Wykorzystanie w rytuale rozmaitych przykładów indyjskiej flory pomocnych w leczeniu skutków działania niszczycielskiej mocy bogini, jedynie potęguje ich skuteczność.

Aby lepiej zrozumieć rolę roślin w kulcie Marijamman należy uwzględnić charakterystyczny dla tradycji tamilskiej podział przestrzeni społeczno-rytualnej, oparty na dwuwymiarowej rzeczywistości kultury: „leśnej” – *kadu* (ta. *kātu*; odludne tereny, pola, nieużytki rolne) oraz – *nadu* (ta. *nātu*) czyli „ludzkiej” (tereny zamieszkałe przez ludzi – miasta, wioski). *Kadu* o znaczeniu: ‘las’, ‘dżungla’ bądź ‘teren niezagospodarowany’, niedotknięty ludzką ręką, wskazuje na przestrzeń świętą – miejsce bytowania bóstwa⁹. Dlatego też w sposób naturalny to właśnie w pieśniach o tematyce „leśnej”, znajduje się najwięcej odwołań do motywów roślinnych, którym poświęcony jest niniejszy artykuł.

Marijamman w przestrzeni *kadu* przybiera rozmaite kształty. Jednym z ciekawszych jest kwiat. Każdy z wymienionych w pieśniach gatunek kwiatów zdaje się mieć szerokie zastosowanie w rytuale¹⁰. Z okazji corocznych świąt wyobrażenie Marijamman dekoruje się girlandami z kwiatów. Pieśni często wspominają ten rodzaj adoracji bogini:

[Przepelnieni] miłością zebraliśmy kwiaty
I ochoczo upleliśmy [z nich] girlandę!
O Marijamman bez skazy!
Nałożyliśmy [Ci ją] z uczuciem¹¹.

Rośliny, kwiaty i zioła od zawsze odgrywały ważną rolę w życiu mieszkańców Indii. Ich właściwości lecznicze wykorzystywane w systemach medycznych jak również w życiu codziennym, leżą u podstaw wielu praktyk rytualnych. W Indiach, rośliny lecznicze stosowane w wypadku takich dolegliwości jak: gorączka, problemy skórne, ukąszenia czy reumatyzm, w większości wypadków powodowanych obecnością Marijamman, są istotnym ogniwem zespalałym człowieka z naturą (Bama, Sankaranarayanan 2003, s. 1452).

Kwiaty i rośliny odgrywają ważną rolę w mitologii i folklorze indyjskim, a Indusi często zawierają swe zdrowie wyciągom z roślin leczniczych, których, jak mówią pieśni, dostarcza bogini. Utwór pochodzący ze zbioru „Girlanda sławy bogini” (ta. *Amman pukaḷmālai*) zdradza, że Marijamman, przybierając kształt kwiatu, zapewnia ludziom pomyślność. Daje życie. To dzięki ożywczemu deszczowi, który sprowadza, rośliny rosną i karmią jej wiernych:

ubranie kobiety zdążyło doszczętnie spłonąć, a jej skórę pokryły pęcherze. Indra przepowiada jej wówczas, że pokrywające jej ciało pęcherze staną się dla ludzi krostami ospowymi. Od tamtej pory bogini zaczęła chodzić od wioski do wioski i rzucać je na ludzi (*Śrī Vēṭaviyācar* 2005, s. 22).

⁹ Według tradycji tamilskiej obszar *kadu* jest właściwym miejscem bytowania i narodzin bóstwa.

¹⁰ W tradycji bhakti kwiaty są niezbędnym elementem każdej pudżi (ta. *pūcai*, sanskr. *pūjā*) – hinduistycznych obrzędów, w trakcie których oddaje się cześć bóstwu. Kwiatów używa się przez cały czas trwania adoracji bóstwa. Kapłan zazwyczaj odmawia stosowne mantry, trzymając w prawej dłoni kwiaty, aby ostatecznie złożyć je bóstwu w ofierze, kładąc je najczęściej u jego stóp (Duda, s. 114).

¹¹ *Pācamēnum malareṇuttu ācaiṇuṭaṇ mālai toṭuttu*

Nēcamuṭaṇ cūṭṭa vantōm mācillāta māriyammā

Nēcamuṭaṇ cūṭṭa vantōm mācillāta māriyammā

(*Cakala aisvaryaṅkaḷ tarum teyvika tutippāṭalkaḷ* (brak daty wydania), s. 30)

Tyś jest tą, która daje [nam] lecznicze rośliny z dżungli!
 Jesteś jak [wielka] czarna chmura, jak monsun!
 Kwiatowa Pani! W ogrodzie [jesteś] jak delikatny kwiat!
 Ty, która narodziłaś się, aby zniszczyć smutek¹²!

Wiedza na temat leczniczych właściwości poszczególnych gatunków kwiatów, przekazywana ustnie z pokolenia na pokolenie jest cennym źródłem pomocy, ale często bywa też pilnie strzeżonym sekretem. Strażnikami tajemnicy cudownych mocy roślin są lokalni lekarze-uzdrowiciele. Kiedy do domu zawita choroba konieczne staje się przedsięwzięcie odpowiednich środków ostrożności, aby zapobiec pogorszeniu się stanu pacjenta. W przywrócenie zdrowia choremu zaangażowana jest cała rodzina, która w porozumieniu z uzdrowicielem ustala sposoby leczenia i wybór roślin leczniczych (Meena, Rao 2010, s. 20). Stanowi to pewnego rodzaju paradoks, ponieważ według tradycji Marijamman kategorycznie zabrania korzystania z pomocy osób trzecich, tj. lekarzy. Jeżeli zdarzy się, że człowiek zachoruje na ospę, powinien całkowicie poddać się woli przebywającej w jego ciele bogini i oczekiwać, aż sama zechce odejść. Podjęcie jakichkolwiek działań mogłaby się zakończyć dla pacjenta tragicznie. Jedyne praktyki lecznicze, jakie się w takiej chwili przewiduje, to okłady z liści drzewa miodli indyjskiej (ta. *vēppa maram/vēmpu*; L. *Azadirachta Indica*; inaczej drzewo nim), które, według lokalnych wierzeń, obniżają temperaturę ciała (Nishimura 1987, s. 20). Miodla często wymieniana jest w pieśniach jako remedium na wszelkie choroby i jedno z licznych „roślinnych” wyobrażeń Marijamman:

Mimo że jako miodla masz gorzki smak,
 Niszczysz ból i choroby¹³!

W pieśniach związki Marijamman z naturą są bardzo silne i – co zostanie przedstawione w dalszych partiach tekstu – nie tylko za sprawą miodli indyjskiej. Jedna z pieśni nazywa ją Córką Kwiatów, ubraną w ‘roślinną’ szatę. Utwór opisuje radosne wydarzenie, najpewniej święto ku czci bogini, podczas którego dziewczęta tańczą, wcielając się w jej rolę i śpiewają pieśń, o chwale ukochanego bóstwa. Za sprawą kwiatów na pierwszy plan wysuwają się związki Marijamman z przestrzenią *kadu*. Pieśń ze zbioru „Pieśni bhakti [o] bogini” (ta. *Amman paktippāṭalkaḷ*) opisuje moment, w którym Marijamman, urzeczona oddaniem wiernych, zjawia się w wiosce ubrana w kwietne sari:

Matko! Melodyjny dźwięk bransolet na nogach przeszywa [uszy]!
 Matko! [Dziewczęta] w sari tańczą!
 Kwietne odzienie [na wietrze] fałuje! O, Córko Kwiatów! –
 Spójrz Matko! Przynosimy Ci pieśń [o Twej chwale]¹⁴!

¹² *Kāṇamāy mūlikaiyai tarupavalē!*
Kār mukilāy aṭaimalaiyai ṭṭipavalē!
Cōlaiyilē meṇmalarāy malarpavalē
Cōkaṇkaḷai tīrntiṭavē utittavalē
 (Amman pukaḷmālai 2008, s. 30)

¹³ *Vēmpāka nī mikavum kacantālum*
Vēṭaṇaiyum, nōykalaiyum tīrppāyē!
 (Amman pukaḷmālai 2008, s. 17).

¹⁴ *Kālir salaṅkai oli kātait tuḷaikkutammā*
Pāvāṭai tāvaṇiyum tāṇāka āṭutammā

W Indiach Południowych wielu roślinom, w szczególności kwiatom, przypisuje się znaczenie symboliczne. Ich wygląd zewnętrzny, budowa, jak również właściwości lecznicze decydują o przypisywanym im cechom. Symbolika roślinna obecna w pieśniach ku czci Marijamman uwzględnia szerokie spektrum tamilskiej roślinności, jej właściwości lecznicze, wpływ na ludzkie zdrowie, zdolność leczenia chorób, w których sprowadzaniu specjalizuje się bogini. W tym kontekście warto przytoczyć pieśń ze zbioru „Girlanda sławy bogini” (ta. *Ammaṇ pukaḷmālai*; zwanej dalej „pieśnią główną”), która ukazuje kult Marijamman przez pryzmat symboliki roślinnej:

Pośród bieli [jest] kwiatem jaśminu¹⁵,
Pośród płatków kwiatów – różą¹⁶,
[Zanurzona] w pięknie [zdaje się] lotosem¹⁷,
Pośród kolorowych kwiatów wodną lilią¹⁸.

Dla wrogów [jest] wilczomleczem¹⁹,
Dla tych, co oddają się [jej], jaśminem²⁰,
[Kiedy rozbrzmiewa] śmiech, [jest] ketmią²¹
W bogactwie – chryzantemą²².
[W obliczu] piękna [ludzkiego] ciała [staje się] klitorią²³,
W [przyływie] pożądania jest kwiatem pandanowca²⁴!
[Gdy] zachwyca [swoim widokiem],
Staje się kwiatem krossandry²⁵,
W ciemności jest słonecznikiem²⁶!

Z wyglądu to jedwabista róża,
W melancholii jest [jak] jasnota²⁷,
W doskonałości [jest] błękitną lilią²⁸,
W szlachetnej rodzinie [nigdy] nie zwiędnie – Matko²⁹!

Pūvātai vācutammā pū makaḷē –

Uṇakku pāmālai koṇṭu vantōm pārammā.

(*Ammaṇ paktippāṭalkaḷ* (brak daty wydania), s. 11).

¹⁵ *Mallihaj* (ta. *mallikai*, sanskr. *mallikā*, L. *Jasminum sambac*).

¹⁶ *Rodża* (ta. *rōjā*, sanskr. *pāṭalā*, L. *Rosa*).

¹⁷ *Tamaraj* (ta. *tāmarai*, sanskr. *padma*, L. *Nelumbo nucifera Gaertn*).

¹⁸ *Alli* (ta. *Alli*, sanskr. *kumuda* , L. *Nymphaea nouchali Burm*).

¹⁹ *Kalli* (ta. *kaḷḷi*, sanskr. *snuhī* L. *Euphorbia neriifolia*).

²⁰ *Mullaj* (ta. *mullai*, sanskr. *mallikā*, L. *Jasminum sambac*).

²¹ *Semparutti* (ta. *ceṃparutti*, sanskr. *japā*, L. *Hibiscus rosa-sinensis*).

²² *Samandi* (ta. *cāmanti*, sanskr. *chandra-mallika*, L. *Chrysanthemum coronarium linn*).

²³ *Sanguppu* (ta. *caṅkuppū*, sanskr. *chardikā*, L. *Clitoria ternatea*).

²⁴ *Talambu* (ta. *tāḷampū*, sanskr. *ketakī*, L. *Pandanus utilis*).

²⁵ *Kanahambaram* (ta. *kaṇakāmparam*, sanskr. *priyadarsha*, L. *Crossandra infundibuliformis*).

²⁶ *Surijakandi* (ta. *cūriyākanti*, sanskr. *sūryamukhī*, L. *Helianthus annuus*).

²⁷ *Tumbaj* (ta. *tumpai*, sanskr. *droṇapuṣpī*, L. *Leucas aspera*).

²⁸ *Kuwalaj* (ta. *kuvaḷai*, sanskr. *utpalam*, L. *Nymphaea Odorata*).

²⁹ *Veṇmaiylē aval mallikai*

Itaḷ malaril aval rōjā!

Aḷakiṇilē aval tāmarai

Niṛamalaril aval alli!

W pieśni dobór nazw roślin nie wydaje się przypadkowy. Podyktowany jest wiarą Tamilów w moc kwiatowych symboli i znaczeń im przypisanych. Widać też, że traktują oni naturę jako łącznik z Marijamman, do której kierują swe prośby. Wybrane rośliny są w utworze używane, jako nośnik pewnych idei – wzorców ludzkich zachowań czy cech charakteru, które razem tworzą swoistą kwiatową listę potrzeb i oczekiwań wyznawców bogini.

Spis roślin występujących w pieśni otwiera jaśmin, wymieniony w kontekście bieli, czyli niewinności i czystości moralnej. Biel, jako jedna z podstawowych barw w tradycji tamilskiej, związana jest ze stabilnością sytuacji życiowej, ogólnym dobrobytem oraz brakiem skażenia rytualnego (Beck 1969, s. 558). Co istotne, biel zawsze utożsamiana jest z pojęciem chłodu, ważnym także w kulcie Marijamman. To dlatego biel pod postacią wody czy mleka³⁰ pojawia się często w rytuale. Używa się ich przede wszystkim do obmywania wizerunku bóstwa w ceremonii *abhiszeki* (ta. *apiṣēkam*, sanskr. *abhiṣeka*)³¹, w celu oczyszczenia go z wpływów kałających substancji i schłodzenia posągu (Beck 1969, s. 558). Ważne jest, że wyciągi z jaśminu mają właściwości lecznicze o działaniu ukierunkowanym w szczególności na choroby skórne, według tradycji ludowej, spowodowane przez Marijamman (Ravindran 2017, s. 480). Kwiaty jaśminu uchodzą za szczególnie pomyślne w indyjskiej tradycji, przez co często wzmiankuje się je w pieśniach ku czci bóstw i stosuje w rytuale. Kolejna pieśń pochodząca ze zbioru „Pieśni łaski [dla] bogini” (*Amman aruḷ pātalkaḷ*) zwraca uwagę na jeszcze inną cechę tego kwiatu i ukazuje reakcję Marijamman na ofiarę z jaśminu. Widać w niej wyraźnie, jak w obronie wiernych bogini przyjmuje na siebie niebezpieczeństwo ataku złych mocy. Bierze je na siebie, zapewniając wiernym pomyślność:

[Jeśli] jaśmin [w darze] przyniesiemy i czcic będziemy naszą Wielką Panią,
[Ta] karze czarnej magii i innym demonicznym siłom podążać za sobą³².

Drugim gatunkiem kwiatów wyszczególnionym w pieśni głównej jest róża. Na początku pojawia się jakby mimochodem, jednak w kolejnych strofach powraca w kontekście

Pakaivarukkō aval kaḷli
Paṇipavarkkō aval mullai!
Cirippinilē aval cemparuttu
Ceḷumaiyilē aval cāmanti!

Mēṇi eḷilil aval caṅkuppū
Mēyum ceyalil aval tāḷampū!
Kaṅkavarum aval kaṅakāmparam
Karuttiṇilē aval cūriyakānti!
Pārvaikkō aval paṭṭurōjā
Paṇiviṇilē aval tumpai
Kuṇattiṇilō aval kuṇṇai
Kuḷaviḷakkām aval vāṭāma! *Ammā!*
(*Amman pukaḷmālai* 2008, s. 15–16).

³⁰ W tradycji tamilskiej obydwu tym substancjom przypisuje się silne działanie chłodzące.

³¹ Rytualne obmywanie posągu bóstwa różnymi substancjami w celu schłodzenia go.

³² *Mallikaippū koṇṭu vantē eṇkaḷ Makēsvariyaip pūjai ceytāl*
Pilli cūṇiyam ēval ellām aval piṇṇālē ōṭac ceyvāl
(*Amman aruḷ pātalkaḷ* 2003, s. 33).

piękna i delikatności, które z resztą symbolizuje. Dlatego też róża wraz z lilią wodną i oleandrem służy często do dekoracji posągu bogini w czasie rytuału (Mohapatra 2013, s. 134).

Róża często pojawia się też w pieśniach ku czci Marijamman. Inną możliwość interpretacyjną istoty tego kwiatu podsuwa kolejny fragment utworu z „Pieśni łaski [dla] bogini”. Uzupełnia on opis róży, wynosząc na pierwszy plan jej majestatyczność i związaną z nią potęgę:

[Jeśli] różę [w darze] przyniesiemy i będziemy czcić naszą Radżeśwari³³,
Uczyni [nasze] życie godnym króla, którego podziwiają [wszystkie] państwa³⁴.

Lotos z pieśni głównej, który podobnie jak róża reprezentuje pozytywne cechy jak: subtelność, doskonałość i potencjał, pojawia się jako kolejny gatunek zestawiony z pojęciem piękna. Wiele informacji na temat tego kwiatu dostarcza mitologia, jak również literatura hinduska oraz buddyjska³⁵. Lotos symbolizuje pozytywne emocje, doskonałość w czystej formie i niczym niezakłócone piękno. Z tych właśnie względów, o bogini często mówi się, że ma lotosową twarz:

(...) Twarz [Marijamman] piękna
Jak kwiat czerwonego lotosu³⁶!

Warto nadmienić, że medycyna ajurwedyjska wykorzystuje lotos jako lek ściągający, antybakteryjny, przeciwzapalny i antyalergiczny, który zbawiennie działa na problemy skórne (Handa 2000, s. 42). Lotos bardzo często występuje w pieśniach opiewających wielkość indyjskich bogów, między innymi Marijamman. Warto przywołać tu jeden z fragmentów, w którym przyrównuje się ją do Adi Śakti (ta. *Ātīcakti*, sanskr. *Ādiśakti*), czyli pierwszej żeńskiej energii bóstwa w świecie, która pojawiła się w procesie kreacji, jak również sugeruje jej silne związki z chorobą. Świadczy o tym między innymi ilość płatków kwiatu lotosu³⁷. Inną wskazówką jest także posiadany przez nią przydomek Karu (ta. *karu*). Boginię nazywa się w ten sposób w pieśniach śpiewanych w chwili zachorowania na jedną ze sprowadzanych przez nią chorób. Zatem, jak widać, doskonale znana z tradycji indyjskiej metafora lotosowej twarzy bóstwa, tu pełni podwójną funkcję – ozdobną, ukazując nieskażone piękno, wspaniałe walory Marijamman, ale i symboliczną, służąc za nośnik jej specjalności, o czym traktuje strofa z „Pieśni łaski dla bogini”:

³³ Inne imię bogini Parwati.

³⁴ *Rōjāppū koṇṭu vantē – eṅkaḷ rājēśvariyaḷai pūjai ceytāl*
Ēcāti tēcam meccum oru rājāvaḷp pōla vāḷac ceyvāl
(*Ammaṇ aruḷ pātālkaḷ* 2003, s. 33).

³⁵ W jednym z mitów mowa jest m.in. o tym, jak bóg Brahma zrodził się z lotosu wyrastającego z pępka Wisznu i wyruszył tworzyć świat. Gdzie indziej pojawia się bogini Lakṣmī pod postacią Padmy, czyli lotosu jako kobieta stojąca na jego kwiecie. Często boginię tę przedstawia się jedynie za pomocą symbolu – kwiatu bądź lotosowego cokołu. Z wierzeń buddyjskich można się natomiast dowiedzieć, że sam Budda narodził się w sercu kwiatu lotosu. W literaturze indyjskiej lotosowe oczy poczytywane są za wyjątkowo piękne i są często stosowaną metaforą (Gupta 2001, s. 46).

³⁶ *Centā maraimukat taḷakum. (Māriyamman kataippāṭal* 1995, s. 8).

³⁷ Marijamman jako Tysiącokooka Pani (ta. *Āyiram kaṅkaḷ uṭaiyavaḷ*) u swoich wyznawców najczęściej powoduje problemy zdrowotne. Nierzadko również oko symbolizuje w tradycji tamilskiej krostę ospową.

Kwiat lotosu, co ma tysiąc płatków –
 Twarz naszej bogini.
 Adi Śakti, Karu Mari,
 Wszystkie młode dziewczęta, co w świątyni żyją,
 Pokłon wam!³⁸.

Następny w kolejności kwiat, który pojawia się w pieśni głównej, to lilia. Lilia wodna doskonale się wpisuje w kompetencje Marijamman, z którą dzieli swe cechy, ponieważ Tamilowie cenią ją sobie głównie z powodu skuteczności w walce z chorobami oczu (Jain, Singh 2017). Kwiat ten nie pojawia się jednak często w antologiach.

Kolejny kwiat – wilczomlecze ze względu na swoje lecznicze właściwości pełni istotną rolę w kultach bogiń wioskowych, w szczególności bogini węży Manasy³⁹ (Basu 2014, s. 222), ale również Marijamman w jej groźnej emanacji niezamężnej dziewicy, którą często nazywa się – Nahattamman (ta. Nākattamman), czyli węzową boginią. Marijamman pod postacią węży jest szczególnie niebezpieczna i wymaga od swoich wyznawców bezwzględnego posłuszeństwa i określonych rytuałów⁴⁰. Często też bierze odwet na wrogach:

O Wężowa Dziewico!
 Mścicielko! Perłowa Mari!⁴¹.

W strofach pieśni głównej wilczomlecze również pojawia się w kontekście wrogich relacji międzyludzkich, co prowadzi do ciekawych spostrzeżeń. W obliczu niedoskonałości i przewinień człowieka – w tym wypadku niechęci do bliźniego – oraz wrogich uczuć być może nawet wobec samego bóstwa, bogini przestrzega wyznawców przed upadkiem, przybierając postać wilczomlecza, który w tradycji tamilskiej symbolizuje koło narodzin i śmierci. Marijamman przestrzega tym samym wiernych, aby baczyli na swoje działania, gdyż nieostrożne zachowanie czy złe uczynki mogą się odbić negatywnie na losach jednostki w jej przyszłych wcieleniach. Marijamman za pośrednictwem wilczomlecza wyraźnie zaznacza, że występowanie przeciwko niej to karygodna ignorancja. Przed obciążoną prawem karmana duszą zamyka się definitywnie droga do upragnionego wyzwolenia i ostatecznego połączenia się z Absolutem (Mayeda, Śaṅkarācārya 1992, s. 86). Kluczowy jest fakt, że wilczomlecze, tak samo jak Marijamman, może również wywołać ślepotę (konsekwencja ospy), a nawet śmierć. Zatem to nie przypadek, że wilczomlecze pojawił się w pieśni. Bogini pod postacią tej rośliny jest w stanie z łatwością wykonać zapowiedzianą karę. Jak widać ambiwalentna natura wilczomlecza dobrze oddaje zmienny charakter bogini i przestrzega wiernych przed surowymi konsekwencjami niegodziwych czynów.

³⁸ *Āyiram itaḷ koṇṭa tāmaraippū*
Eṇkaḷ tēvi mukam
Anta āti cakti karumāri ālayam vāḷvu tarum
Maṅkaiyar ellām pōṛri
(Amman aruḷ pāṭalkaḷ 2003, s. 16).

³⁹ Manasa, czczona głównie w Bengalu Zachodnim, oprócz związków z węzami, współdzieli z Marijamman nieobliczalną naturę i skłonność do łatwego wpadania w gniew.

⁴⁰ Aby ustrzec się przed niebezpieczeństwem ze strony węzowej bogini, należy, zaprosiwszy boginię do wioski, oddać jej cześć za pomocą wilczomlecza (Datta 2018, s. 246).

⁴¹ *Pāmpukanni paḷikāri mārimuttē (Śrī māriyammaṇ tālāṭṭu, 2008, s. 34).*

Następnym z wymienionych kwiatów jest ketmia, której bogata symbolika nie pozostawia wątpliwości, że cechy tego kwiatu dobrze korespondują z przymiotami Marijamman. Fragment pieśni głównej opisujący tę roślinę mówi, że bogini, tak jak sama ketmia, niszczy wszelkie negatywne emocje i chwiejne stany umysłu, stabilizując zarówno ciało, jak i psychikę wiernego. Daje pogodę ducha – śmiech, ale przede wszystkim reguluje temperaturę ciała, koi gniew, chłodząc ciało zdenerwowanego człowieka. Tamilowie wierzą, że kiedy ludzie często wpadają w gniew, mają wtedy wrażenie, iż ich ciało jest nadmiernie rozgrzane a umysł nie zaznaje spokoju. W takich wypadkach, gdy za sprawą negatywnych emocji wzrosło w ciele poziom żółci, przepisuje się ketmię⁴². Dlatego też, w sytuacjach, gdy w ludzkim ciele pojawi się gorąco, ta lecznicza roślina chłodzi organizm i zapewnia spokój umysłu⁴³.

Ketmia, szczególnie w kolorze czerwonym (czerwień symbolizuje żądzę krwi bogini), zajmuje szczególne miejsce w kulcie Durgi, z którą często utożsamia się Marijamman. Kwiat ten, ze względu na jego wyciszające właściwości, zajmuje istotne miejsce w kultach obydwu bogiń.

W pieśni głównej pojawia się również chryzantema. Wzmiankowana jest w parze z bogactwem, które uosabia, ma również zdolność przyciągania go i pomnażania. Chroni dobytek i jego właścicieli przed urokami i zaklęciami. W medycynie indyjskiej szeroko wykorzystuje się jej kojące i przeciwzapalne działanie na skórę (Sarkany-Kiss, Tyihak, Verzar-Petri 1962, s. 301). Chryzantema w pieśniach pojawia się dosyć często i zawsze ma pozytywne konotacje. W tym miejscu warto zacytować strofę jednego z utworów, z której można wnioskować, że chryzantema w tradycji tamilskiej kojarzona jest nie tylko z bogactwem, ale przede wszystkim z szeroko pojętym szczęściem:

[Jeśli] chryzantemę [w darze] przyniesiemy
I czcic będziemy naszą Boginię Wszechrzeczy⁴⁴,
W życiu da [nam ona] doprawdy wiele radości⁴⁵.

Klitoria jest kolejnym kwiatem z pieśni głównej. Jest to roślina o cierpkim smaku, charakteryzująca się przede wszystkim zdolnością do przewodzenia gorąca i chłodu. Spożycie korzeni bądź owoców klitorii powoduje zaburzenia świadomości lub zgaę. Z drugiej strony jest to roślina mające silne konotacje rytualne – często składa się ją w ofierze bóstwom lokalnym (Ravindran 2017, s. 155). Nadaje ona ciału blasku i jasnego odcienia, jednocześnie je odświeżając. Interesujące, że klitoria, choć nie pojawia się w pieśniach zbyt często, tak samo jak Marijamman, wykazuje zdolność do wywoływania

⁴² *Atikkaṭi kōpam ērpaṭuvatāl uṭaḷ eppolūtum cūṭāka iruppatu pōṇra oruvita uṇarecci, mukattil oruvita veri maṇam amaittiyīṇmai ākiyaṇa ērpaṭtu camūkattil iruntu otuṅka ārampikkinraṇar allatu otukkapatuṅkinraṇar. Uṭaliṇ pittatti atikarippāl tōṇrum kōpam eṇru maṇam sārṇta nōyāka citta marut-tuvam kuṟippitikiṇratu*, <http://kaakitham.wordpress.com/2010/06/25> [dostęp 22.12.2018].

⁴³ *Uṭaḷ marṇum maṇattil tōṇrum oruvita uṣṇam marṇum kōpattai kaṭṭupaṭutti, uṭalukku kuṭircciyaṇum maṇatirku amaitiyaṇum tarum arputa mūlikai cemparutti*; <http://www.vanakkamnet.com/> [dostęp 25.12.2018].

⁴⁴ Bogini Wszechrzeczy (ta. *Carvēsvari*) – jedno z licznych wyobrażeń małżonki Śiwy – bogini Parwati.

⁴⁵ *Cāmantippū koṇṭu vantē – eṅkaḷ carvēsvariyaip pūjai ceytāl
Cattiyamāy vāḷviṇilē avaḷ cantōṣattai alittiyuvāl
(Ammaṇ aruḷ pāṭalkaḷ 2003, s. 34).*

zmian termicznych w ludzkim ciele. Bogini niejednokrotnie jest przyczyną podwyższonej temperatury u swych wyznawców, których trawi ogień jej gniewu, a czasem, w zależności od postawy wiernego, jej miłości. Może ona również sprawić, że rozpalone ciało chorego schłodzi się w cudowny sposób, jeśli tylko jej gniew zelżeje bądź osłabnie uczucie, którym Marijamman hojnie obdarzyła swego sługę, i zdecyduje się od niego odejść. Klitoria, jak już wspomniano wyżej, to środek rozjaśniający cerę, a jasny odcień skóry jest w Indiach pożądanym. Ludzie gotowi są na wielkie poświęcenia, aby tylko ich cera była jaśniejsza choćby o ton. Słowa pieśni poszerzają kompetencje Marijamman o takie właśnie możliwości. Inne cechy, jakie dzieli ona z klitorią, to zdolności uzdrawiające. Roślina ma moc usuwania chorób (ból stawów, rąk czy ramion), opętania przez demona – bhutę (ta. *pūtam*)⁴⁶, pęcherzy na ciele (Sudarshan 2005, s. 18); osłabia również działanie trucizny.

Następną rośliną pieśni głównej są kwiaty pandanowca, które ze względu na oryginalny smak są w Indiach jednym z chętniej używanych składników w kuchni. Wodę pozyskaną z jego kwiatów stosuje się głównie do wyrobu słodczy, którym nadaje wyszukanego smaku i aromatu (Greek 2006, s. 81). Wyciągów z pandanowca z racji pięknego zapachu używa się również w przemyśle perfumeryjnym, a kobiety wpinają sobie kwiat pandanowca we włosy, aby jego zapachem przyciągnąć uwagę mężczyzny (Gail 2010, s. 256).

Kwitnienie tej rośliny przypada na porę deszczową, którą w tradycji indyjskiej kojarzy się jednoznacznie z miłością, pożądaniem, pełnym napięcia oczekiwaniem i zespoleniem kochanków po dłuższym okresie rozłąki, ale przede wszystkim jest to okres największej aktywności Marijamman uważanej za boginię deszczu. Wydaje się, że fragment innej pieśni najlepiej dowodzi mocy drzemiącej w tym kwiecie, zdolnej przewyciężyć nawet śmierć, aby zjednoczyć rozdzieloną parę. Bogini wyzwała tę energię w momencie złożenia jej ofiary z pandanowca:

[Jeśli] pandanowca [w darze] przyniesiemy
I czcici będziemy naszą boginię, Córkę Dakszy⁴⁷,
Zmarłym kobietom [udzieli łaski] [ponownego] połączenia się z mężem⁴⁸.

Co równie istotne, liście drzewa pandanowca mają liczne właściwości lecznicze, wpływają na serce i różnego rodzaju bóle, doskonale radzą sobie z wypryskami skórnymi. Pandanowiec jest bardzo ważny z punktu widzenia tradycji ajurwedy, według której jego podstawową właściwością jest właśnie zwalczanie wszelakich problemów skórnych i obniżanie gorączki (Gurudeva, Madhavan, Mytheryi, Nagar, Yoganarasinhan 2009, s. 58).

⁴⁶ Bhuta to potwór o ogromnym brzuchu i krępych nogach. A. Dasaradan, powołując się na bliżej nieznaną Mantra śastrę (ta. *Mantira cāttiram*), wymienia 18 rodzajów demonów. Są to między innymi: dewa (ta. *tēva*), asura (ta. *acura*), gandarwa (ta. *kāntarava*), jaksza (ta. *yakṣa*), sarppa (ta. *carppa*) oraz rakksasa (ta. *rākṣasa*). Co więcej, autor podaje, że te grupy demonów powodują, że miejsca, przez które dostają się one do ludzkiego ciała, emanują jasnym światłem. *Intap pūtaṇṇaṇkaḷ maṇṇitariṇṇattil piravēcikkum iṇṇattil oḷiyuṇṇaṇ tikaḷum* (Tacaratan 1995, s. 7).

⁴⁷ Córką Dakszy jest Sati (ta. *Tāṭcāyini*, sanskr. *Satī*), która rzuca się w płomień na wieść o występkach ojca (Daksza zapraszając na zorganizowaną przez siebie ofiarę wszystkich bogów, celowo pominął Śiwę – małżonka Sati). Był to odwet za zachowanie boga – okazał Dakszy brak szacunku przy okazji innej ofiary. Od imienia tej bogini pochodzi rytuał samospalenia sati.

⁴⁸ *Tāḷampū koṇṇu vanta – eṇkaḷ tāṭcāyaniyaip pūjai ceytāl*
Vāḷāta peṇṇai avaḷ nāṇṇuṇṇaṇ cērttu vāḷa vaippāl
(*Ammaṇ aruḷ pāṭalkaḷ* 2003, s. 33).

Marijamman, którą często opisuje się w otoczeniu kwiatów lub za ich pomocą, nieraz pojawia się w pieśniach właśnie w otoczeniu kwiatu pandanowca. W utworach tych widać, jak bogini przechodzi z jednej przestrzeni do drugiej, opuszczając dzikie tereny *kadu*, wchodzi do rzeczywistości ludzkiej, otoczona symbolami natury, piętnującymi jej prawdziwe pochodzenie. Oto przykład jednego z takich utworów ze zbioru „Pieśni modlitewne [o] bóstwach, które dostarczają wszystkich [możliwych] bogactw” (ta. *Cakala aicvaryankaḷ tarum teyvika tutippāṭalkaḷ*):

Strój z kwiatów założyła, kwiatem pandanowca głowę ukoronowała,
Złota Matka, Kwiatowa Mari w miesiącu adi⁴⁹ przyszła roztańczona,
Zaśmiała się niczym kwiat⁵⁰.

Liście pandanowca używane są w Indiach do wyrobu przedmiotów codziennego użytku, jak na przykład kosze. Kosz, symbolizujący w tradycji tamilskiej kobiece łono, jest atrybutem Marijamman i służy jej jako pojemnik na krosty ospowe:

Twój kosz z pandanowca zrobiony, niech złoty się stanie!
Wzięłaś kosz i wkroczyłaś z ospą⁵¹!

Kolejną rośliną z pieśni głównej, jest krossandra⁵². Kwiat ten szczególnie upodobały sobie kobiety, używając go do dekoracji fryzur, aby wyglądać kokieteryjnie. Według pieśni bogini, przeistaczając się w ten kwiat, ma oddziaływać na zmysły, budząc zachwyt.

Następnym kwiatem, o którym mowa w pieśni głównej jest słonecznik. Na podstawie analizy fragmentu wzmiankującego ten kwiat wnioskuję, że Marijamman jest drogowskazem dla błądzących w ciemnościach. Rozświetla mrok zagubionym wędrowcom, przeistaczając się w roślinny symbol słońca – słonecznik. Bogini rozpala ogień w sercach i ciałach swych wyznawców, który goreje jasnym światłem jej miłości. Jedną z fizycznych oznak takiego wyróżnienia jest wysoka gorączka, stanowiąca niezbity dowód na obecność Marijamman w ciele chorego. Może to również oznaczać, że wierny zboczył ze ścieżki wiary i błądzi w mroku, który Marijamman rozpędza, pomagając tym samym z powrotem obrać jedyny właściwy kierunek – chwalenia jej. Poza wymiarem symbolicznym wyciągi ze słonecznika sprawdzają się w walce z różnego rodzaju wypryskami skórnymi (Dwivedi, Sharma 2014, s. 151).

W następnej strofie pieśni głównej Marijamman przybiera postać jasnoty, składanej w ofierze także Śiwie – w ludowej tradycji – mężowi Marijamman oraz Muruhanowi (ta. *Murukaṇ*, sanskr. *Kārttikeya*), synowi bogini (Kent 2013, s. 148). Roślina ta ma za zadanie przywracać ludziom i domowi spokój, oczyszczać ze złej energii i negatywnych uczuć. W takim ujęciu zestawienie rośliny ze stanami depresyjnymi jest jak najbardziej

⁴⁹ Adi (ta. *āṭi*) – w tamilskim kalendarzu jest to okres od połowy lipca do połowy sierpnia. Jest to szczególnie miesiąc w kulcie Marijamman, wyznaczający cykl świąteczny w jej świątyniach.

⁵⁰ *Pūvātai kaṭṭikiṭṭu tālampū cūṭṭikiṭṭu*

Ponṇāṭṭā pūmāri āṭiyilē āṭivantā pūpōla ciriccukīṭṭu

(*Cakala aicvaryankaḷ tarum teyvika tutippāṭalkaḷ* (brak daty wydania), s. 39).

⁵¹ *Uṇakkuttāḷaṇ kuṛakkūṭai taṇikkattum ponṇālē*

Kuṛakkūṭai muttetuttu kompaṇaiyē nī pukuntāy

(*Śrī māriyamman tāḷāṭṭu* 2008, s. 30).

⁵² Krossandra, poza pieśnią główną, nie pojawia się w antologiach pieśni.

uzasadnione. Jasnota, bujnie porastająca indyjskie pola uprawne i pobocza dróg, znana jest ze swoich właściwości leczniczych. Sok z jej liści działa zbawiennie na choroby oczu, skutecznie zwalcza żółtaczkę, używa się go również jako substancji oczyszczającej krew. Co znamienne, jasnotę stosuje się głównie do walki z problemami skórnymi, na przykład łuszczycą. W medycynie ludowej używa się jej jako remedium na rozmaite wypryski skórne i opuchliznę, które może powodować Marijamman, a także jako skutecznego leku przeciwgorączkowego (Khare 2004, s. 288). Jasnota jest również doskonałym środkiem owadobójczym (Joy, Mathew, Skaria, Thomas 1998, s. 193). *Tamil Lexicon* wspomina o tym, jak wojownicy, ruszając do walki, wpinali w ubranie kwiaty jasnoty na znak męstwa i odwagi, zaś założenie przez władcę na szyję wieńca z tych kwiatów to niechybny znak nadchodzącej bitwy (1982, s. 1972). Jasnota, czego dowodzą poniższe wersy pieśni, oprócz kłopotów ducha rozwiązuje także problemy ciała. Złożenie jej w ofierze zwiastuje koniec zmartwień dla biednych, o których bogini dba, wypełniając po brzegi ich domowe spiżarnie:

[Jeśli] jasnotę [w darze] przyniesiemy i czcić będziemy naszą boginię Durgę,
[Ta] pokona biedę i obsypie nas [szczodrze] ziarnem⁵³.

Błękitna lilia, kolejny kwiat w pieśni głównej, ma także właściwości lecznicze. Okład z wyciągu z jej liści działa kojąco na różnorakie infekcje skórne, z których powodowania słynie bogini Marijamman oraz choroby przez nią sprowadzane, jak na przykład cholera (Deoda, Pandya, Patel 2012, s. 814). Wydaje się, że pojawianie się jej w tekście ma na celu zwrócenie uwagi na skuteczność tego kwiatu w walce z problemami skórnymi powstającymi za sprawą Marijamman.

Analiza pieśni porównujących Marijamman do kwiatów prowadzi do ciekawych wniosków. Rośliny pełnią w tych utworach funkcję specyficznych środków przekazu myśli i nośników tamilijskich wartości kulturowych. Bogini, stosując system kar i nagród za popełnione uczynki, wymierza sprawiedliwość za pomocą kwiatów. Pieśni wykorzystują je, aby, eksponując określoną cechę bogini, dokonać przeglądu sfer jej aktywności na terenach *kadu*. Ukazane są w nich zachowania ludzkie jak lenistwo czy zaniedbanie, których bogini szczególnie nie pochwala, oraz sytuacje, kiedy jej interwencja zdaje się być nieodzowna. Marijamman w pieśniach, wykorzystując kwiaty i ich wpływ na ludzki organizm, ostrzega, co spotka nieposłusznych jej woli, jeśli odważą się wystąpić przeciwko niej. Niemalże każdy ze wzmiankowanych kwiatów odnosi się do określonych cech charakteru bogini. Wybrane gatunki dzielą z nią jej najważniejsze, wyjątkowe zdolności polegające na bezpośrednim wpływie na temperaturę ciała wyznawcy oraz na ogólną kondycję jego skóry. Obniżają temperaturę ciała, chłodzą je w stanach wysokiej gorączki czy wpływu silnych, negatywnych emocji. Są także niezastąpione w leczeniu chorób skórnych, których dyskomfort potęgowany jest gorączką. Nie da się zaprzeczyć, że „kwiatowe” pieśni skłaniają wiernego do refleksji nad rolą Marijamman w ludzkim życiu. Ukazują one, jak istotna jest ona w istnieniu każdego z wiernych, jak również jej funkcję i wpływ na zjawiska zachodzące w przyrodzie. Kwiaty, licznie występujące na obszarze *kadu*, wykazują, jak silnie obydwie przestrzenie – *kadu* i *nadu* – wzajemnie

⁵³ *Tumpaippū koṇṭu vantē – eṅkaḷ Turkkaip pūjai ceytāl*
Tarittirattai turatti avaḷ taṇatāṇiyam poḷintituvāl
(*Ammaṇ aruḷ pāṭalkaḷ* 2003, s. 34).

się przenikają i oddziałują na siebie. Marijamman pod postacią roślin zamieszkuje tereny dzikie, ale wchodzi do świata ludzi i pomaga im, leczy ich, wspiera. Jest to kolejny dowód na to, że dwoistość natury tej tamilskiej bogini łączy w sobie wiele sprzeczności.

Ogólny wniosek jaki nasuwa się po analizie wybranych pieśni jest taki, że Marijamman, mimo jednoznacznego wskazania na jej właściwe miejsce zamieszkania, wykorzystuje naturę – często niebezpieczną dla człowieka – dla dobra swoich wyznawców. I choć czasem im zagraża, to jednak zawsze, ukazując jasną stronę swojej natury, działa w pieśniach na korzyść człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Ammaṇ aruḷ pāṭalkaḷ*. Giri Trading Agency Private Limited, 2003.
- Ammaṇ paktippāṭalkaḷ*. Kalā Āpceṭ Kālaṇṭars, (brak daty wydania) Civakāci.
- Ammaṇ pukaḷmālai*. Giri Trading Agency Private Limited, 2008.
- Beck, Brenda. „Colour and Heat in South Indian Rituals”. *Man*, nr 4, 1969, s. 553–572.
- Cakala aicvaryāṅkaḷ tarum teyvika tutippāṭalkaḷ*. Pālāji Nōṭ Puks, (brak daty wydania) Civakāci.
- Datta, Kumar. „A Goddess from Bengal: Devī Manasā, Goddess of Serpents”. *The Goddess*, red. M. Bose, Oxford University Press, 2018, s. 242–259.
- Deoda, R.S., Pandya, H., Patel, M. i in. „Antilithiatric Activity of Leaves, Bulb and Stem of *Nymphaea Odorata* and *Dolichos Lablab* Beans”. *Research Journal of Pharmaceutical, Biological and Chemical Sciences*, t. 3, nr 1, 2012, s. 815–819.
- Duda, Peter. „Flowers and Leaves in Worship of Hindu Deities”. *Pandanus '05: Nature in Literature, Myth and Ritual*, 2005 Prague, s. 113–121.
- Dvivedi Alkesh Sharma, G.N. „A Review on Heliotropism Plant: *Helianthus annuus* L.”. *The Journal of Phytopharmacology*, t. 3, nr 2, 2014, s. 149–155.
- Gail, Adalbert. „Liṅgodbhava in Cambodia Brahmā and Case of the Mendacious Pandanus Flower”. *Pandanus '10: Nature in Literature, Art, Myth and Ritual*, t. 4 nr 1, 2010 Prague, s. 249–264.
- Greek, Aliza. *Field Guide to Herb and Spices: How to Identify, Select and Use Virtually Every Seasoning at the Market*. Quirk Productions, Inc. 2006.
- Gupta, Shakti. *Plant Myths and Traditions in India*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2001.
- Handa, Nimret. *Wild Flowers of India*. Books Today, 2000.
- Joy, P.P., Thomas Jacob, Matthew Samuel, Skaria Baby (red.). *Medicinal Plants*. Kerala Agricultural Station, 1998.
- Kent, Eliza. *Sacred Grooves and Local Gods: Religion and Environmentalism in South India*. Oxford University Press, 2013.
- Khare, C.P. *Indian Herbal Remedies: Rational Western Therapy, Ayurvedic and Other Traditional Usage, Botany*. Springer-Verlag, 2004.
- Madhavan, Vidya, Nagar J.Ch., Mythervi R., Gurudeva M.R., Yoganasinhan B.N. „Pharmacognostical Studies on the Adventitious Roots of the *Pandanus Fascicularis* Lam. (Pandanaceae)”. *Asian Journal of Traditional Medicines*, t. 4, nr 2, 2009, s. 58–65.
- Meena, Ajay, Rao, Meda. „Folk Herbal Medicines Used by the Meena Community in Rajasthan”. *Asian Journal of Traditional Medicines*, t. 5, nr 1, 2010, s. 19–31.
- Mohapatra, Jeotikanda. *Wellness in Indian Festivals and Rituals*. Partridge, India 2013.
- Nishimura, Yuko. *A Study of Māriyamman Worship in South India: A Preliminary Study on Modern South Indian Village Hinduism*. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.
- Sankaranayanan, S., Bama P. „Antibacterial Activity of Medicinal Plants Used as Ethnomedicine by the Traditional Healers of Musiri Taluk, Tiruchirappalli District, Tamil Nadu, India”. *Journal of Medicinal Plant Research*, nr 7, 2003, s. 1452–1460.
- Sudarshan, S.R. (red.). *Encyclopaedia of Indian Medicine; Materie Medica – Herbal Drugs*. t. 4, Popular Prakashan, 2005.

- Śaṅkarācārya, Mayeda, S. *A Thousand Teachings: the Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*. University of Tokyo Press 1992.
- Śrī Vētaṇṇiācar, Māriyamman varalārum valipāṭṭup payaṇum. Sankar patippakam, 2005.
- Śrī māriyamman tālāṭṭu. Giri Trading Agency Private Limited, 2008.
- Tacaratan. Māriyamman kataippāṭal. Pāvai Printers (P) Ltd., 1995.
- Tamil Lexicon. University of Madras, 1982.
- Tyihak, Ernő, Sarkany-Kiss, J., Verzar-Petri, G. „Phytochemical Investigation of Apigenin Glycosides of Matricaria Chamomilla”. *Pharmazie*, nr 17, 1962, s. 301–304.
- Ravindran, P.N. (red.). *The Encyclopedia of Herbs and Spices*. t. 1, CABI, 2017.
- Zwelebil, Kamil. *Tamil Literature*. Otto Harrassowitz, 1974.

Źródła internetowe

- Basu S., Worship of Euphorbia Nerifolia Linn. (Family: Euphorbiceae) in Hooghly and Howrah Districts of West Bengal,
https://www.researchgate.net/publication/309493809_WORSHIP_OF_EUPHORBIA_NERIIFOLIA_LINN_FAMILY_EUPHORBACEAE_IN_HOOGHLY_AND_HOWRAH_DISTRICTS_OF_WEST_BENGAL/download [03.04.2019 r.].
- Singh M., Jain A.P. „Review on Genus Numphea: Multi-Potential Medicinal Plant”, *Asian Journal of Pharmaceutical Education and Research*, t. 6, nr 4, 2017, https://www.google.pl/url?sa=t&rc=t=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwitjdLjit7fAhWFMewKHbgYCvEQFjAAegQICRAC&url=http%3A%2F%2Fajper.com%2Fdownload_fs.php%3Ffilename%3D1508169483.pdf%26down%3Dyes&usg=AOvVaw35emrRu7zh7P3naLMepMtR [08.01.2019].
- <http://kaakitham.wordpress.com/2010/06/25> [22.12.2018].
- <http://www.vanakkamnet.com/> [25.12.2018].

RƏTU‘A HAYMANOT, „KAZANIE O CHRZCIE CHRYSTUSA”
Z RĘKOPISU EMMML 7028, F. 6V–20R
A POSTRZEGANIE ISLAMU
W ETIOPSKIM KOŚCIELE ORTODOKSYJNYM

ABSTRACT: The hitherto unpublished and unresearched Homily on Christ’s Baptism (EMML 7028, f. 6v–20r, dated 1397/8) contains, apart from the predictable Christian theological content, some remarks on Islam. They serve a mostly rhetorical purpose, equating a Christian “heresy” condemned by the author with the religion of the Muslims. These passages, when analysed in detail, reveal some knowledge of Muslim customs and religion such as the lack of Christ’s divinity and the name of the Prophet. This shows that the élite circles of the Ethiopian Church had some familiarity with Islam and that the study of unpublished Ethiopic manuscripts can shed some new light on this phenomenon.

KEYWORDS: Oriental Orthodox Christianity, Islam, homily, Christ’s baptism, Muslim-Christian relations, Ethiopia

WPROWADZENIE

W ostatnich dziesięcioleciach w zachodniej orientalistyce wyraźnie zaznaczył się nurt badań związanych z wykorzystywaniem źródeł chrześcijańskich do rekonstrukcji dziejów islamu¹ i, szerzej, z postrzeganiem islamu (zwłaszcza wczesnego) przez chrześcijańskie wspólnoty Bliskiego Wschodu. Należy tu odróżnić typowo historyczne studia poświęcone relacjom Bizancjum ze światem arabskim prowadzone od dziesięcioleci² od studiów poświęconych wpływowi kontaktu z islamem na teologię i literaturę chrześcijańską³ oraz percepcji islamu wśród chrześcijan (w tym zwłaszcza posługujących się innym językiem niż greka), które to studia dopiero ostatnio są intensywnie rozwijane (zob. np. Penn 2015).

Chrześcijanie bliskowschodni (syryjsko- i arabskojęzyczni) byli naoczными świadkami, jeśli nie do końca samych narodzin islamu, to na pewno jego ekspansji. To “zderzenie cywilizacji” pozostawiło ślady w literaturze chrześcijańskiej, której autorzy podejmowali nierzadko polemikę z doktryną muzułmańską⁴. Szok, jakim były dla chrześcijan postępy islamu i nagle znalezienie się pod ich panowaniem, wpłynął znacząco na ton piśmiennictwa chrześcijańskiego tego okresu (zob. m. in. Papaconstantinou 2012, s. 323–338; Griffith 2008). Również autorzy muzułmańscy odnosili się w swoich dziełach do teologii i obyczajowości chrześcijan (zob. np. Mourad 2004, s. 81–98).

¹ Klasyczną już w tym zakresie pozycją jest Hoyland 1997.

² Na gruncie polskim tematykę tę podejmuje np. Wolińska, Filipczak (red) 2015.

³ Wśród autorów greckojęzycznych, których twórczość dotyczy problematyki islamu bodaj najczęściej wspominanym autorem jest Jan z Damaszku (ca. 675 – ca. 749), któremu m. in. poświęcono monografię, patrz: Sahas 1972.

⁴ Liczne przykłady tego typu tekstów omówione w: Grypeou, Swanson, Thomas (red.) 2006. Zob. także np. Cameron 2015, s. 249–278.

Chrześcijańska literatura etiopska w języku gə'əz nie jest w zasadzie uwzględniana w powyższych dyskusjach. Trudno jest wskazać moment, w którym po raz pierwszy miał miejsce kontakt islamu i chrześcijaństwa na terenie Rogu Afryki. Jeżeli wierzyć legendzie, miało to miejsce podczas tzw. pierwszej (bądź też „małej”) hidzry, kiedy to przesładowani zwolennicy Proroka znaleźli schronienie po drugiej stronie Morza Czerwonego, na dworze władcy (*nağāšī*) Aksum (Piłaszewicz 2000, s. 218–219). Jeżeli wolimy pozostać przy faktach, dysponujemy świadectwami archeologicznymi pochówków muzułmańskich z terenu wysp Dahlak⁵ (Schneider 1975/76, s. 1117–1118) oraz wschodniej części prowincji Tigraj, znajdującej się w północnej Etiopii (Smidt 2009, s. 126–135) pochodzących z IX i X wieku. Niestety zabytki te nie mówią nic o fakcie zaistnienia kontaktów między oboma wyznaniami ani tym bardziej o ich naturze.

W świetle dotychczasowych analiz można odnieść wrażenie, iż islam nie pojawia się często na kartach literatury gə'əz⁶. Jako wyjątek potwierdzający tę regułę przywoływane jest często dzieło *'Anqäšä 'amin* („Brama wiary”), które doczekało się zarówno krytycznego wydania (van Donzel 1969) jak i pewnej liczby opracowań (Gori 1993, s. 353–374). „Brama wiary” napisana ok. 1540 roku przez *äččäge*⁷ *'Īnbaqoma*, konwertę z islamu, posługując się interpretacją wersetów z Koranu dowodzi, iż w istocie zawiera on chrześcijańskie objawienie.

Nikłą obecność problematyki muzułmańskiej na kartach literatury gə'əz tłumaczyć można specyfiką tego piśmiennictwa, które miało ściśle kościelny charakter, a zatem składają się nań głównie Biblia i różnego rodzaju teksty liturgiczne, będące tłumaczeniami. Utwory oryginalne reprezentowane są głównie przez liczne hagiografie oraz teksty historiograficzne i dokumentarne. Wiele, jeśli nie większość, dzieł nie doczekała się dotychczas wydania krytycznego.

W niniejszym artykule zostanie omówiony fragment utworu pochodzącego właśnie z tej nieznaney, pozostającej ciągle w rękopisach, warstwy piśmiennictwa etiopskiego. Fragment ten stanowi interesujący przyczynek do kwestii obecności wątków związanych z islamem w literaturze etiopskiej.

RĘKOPIS EMMML 7028

INFORMACJE OGÓLNE

Rękopis, z którego pochodzi tekst będący przedmiotem niniejszego artykułu, został zmikrofilmowany w Etiopii w ramach projektu prowadzonego przez Hill Monastic Manuscript Library w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Mikrofilm przechowywany jest obecnie w Collegeville (USA), gdzie otrzymał sygnaturę EMMML 7028. Nie był dotychczas przedmiotem żadnych studiów⁸.

Na kodeks składają się trzy utwory, po pierwszym z nich następuje ślad zszycia widoczny na f. 129v. (zob. il. 1). Układ tekstu na stronie oraz charakter pisma są jednakowe

⁵ Wyspy Dahlak należą do Erytrei.

⁶ Wśród bardzo nielicznych publikacji związanych z obecnością islamu w literaturze gə'əz można wskazać: Demoz 1972, s. 1–11; Volff 2012, s. 21–31.

⁷ Urząd ten przysługiwał tradycyjnie przeorom klasztoru Däbrä Libanos. Była to najwyższa godność kościelna w Etiopii dostępna dla Etiopczyków do momentu konsekrowania rodzimych biskupów w XX wieku.

⁸ Rękopis jest w całości dostępny w postaci elektronicznej: <https://www.vhmml.org/readingRoom/view/200648> [13 listopada 2018].

w całym kodeksie, można zatem założyć, że jest to jeden kodeks z wieloma tekstami (ang. *multiple text manuscript*).

ZAWARTOŚĆ KODEKSU

Pierwszy z utworów to zbiór homilii na temat kolejnych wydarzeń z życia Jezusa od narodzin poprzez chrzest w Jordanie, umycie stóp apostołom aż po śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie. Obejmuje on f. 1r-129v. Dwa pozostałe utwory, które nie są przedmiotem tego artykułu, to teksty hagiograficzne. Są to: męczeństwo św. Rypsymy⁹ (f. 130r-167r) oraz historia Marii Egipcjanki (f. 167v-177v, zob. Pereira 1903). Oba teksty w tradycji etiopskiej nie występują zwykle samodzielnie, a w połączeniu z innymi tekstami hagiograficznymi przekazywane są w ramach „Żywotów męczenników” (gə‘əz *Gädlä sāma’ətat*), wczesnego *martyrologium* używanego w Kościele etiopskim.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie druga w kolejności homilia znajdująca się na f. 20v-34v zatytułowana ድርሳን ዘርቶል ሃይማኖት በእንተ ዘከመ ተጠምቀ አምላክነ ክርስቶስ በፈለገ ዮርዳኖስ በእደ ዮሐንስ ገብሩ ወዘመ ኮነሂ አብ ስምዖ ላዕለ ወልዱ። (*Dərsan zä-Rətu‘ Haymanot bā’əntä zākāmä tāṭāmqä ‘amlaknä Krəstos bāfālägä Yordanos bā’ədä Yohannəs gäbru wāzākāmä konähi ‘ab səmə‘ la’lä wäldu*), czyli „Kazanie Rətu‘ Haymanota o tym, jak został ochrzczony nasz Bóg Chrystus w rzece Jordan z ręki Jana swego sługi i jak Ojciec dał świadectwo nad Synem”.

ANALOGIE

Homiliarz nie jest unikatem, wskazać można co najmniej kilka rękopisów o zbliżonej zawartości, choć tylko dokładna analiza filologiczna, której nie będziemy tu przeprowadzać, mogłaby wykazać, czy zawierają one wariant tekstu z EML 7028. Oto najważniejsze informacje o tych rękopisach wraz z następującą bezpośrednio po sygnaturze lokalizacją homilii o Chrzcie Chrystusa, która będzie głównym przedmiotem niniejszego artykułu¹⁰:

- EML 1194 (s. 55–73) – XX-wieczna, papierowa kopia bliżej nieznanego rękopisu przechowywana w Katedrze Trójcy Świętej w Addis Abebie, zawiera 25 homilii, rękopis zdigitalizowany: <https://www.vhmm.org/readingRoom/view/203030>, (Getatchew 1979, s. 150–151).
- EML 7638 (początek na f. 21r) – brak opisu katalogowego, rękopis zdigitalizowany: <https://w3id.org/vhmm/readingRoom/view/201165>, lokalizacja i wiek nieznane.
- EML 8913 (ff. 70v–75v, 96r–102r) – opis katalogowy oraz wersja zdigitalizowana: <https://w3id.org/vhmm/readingRoom/view/201658>, datowany przez katalogującego na XV wiek [?], z klasztoru Atkāna Giyorgis w prowincji Gondär.



Il. 1. Miejsce zszycia rękopisów składających się na kodeks

⁹ Na temat tego tekstu zob. Krawczuk 2014, s. 175–182.

¹⁰ Dziękuję Tedowi Erho za pomoc w skompilowaniu listy.

- Abb. 80 (ff. 20va–33va), przez katalogujących datowany na XV/XVI wiek, przechowywany w Bibliothèque nationale de France w Paryżu, pierwotna lokalizacja nieznana (Chaîne 1912, s. 53–54; Rossini 1913, s. 15–16; d’Abbadie 1859, s. 93).
- Tānāsee 142 = Dāgā Eṣṭifānos 29 (ff. 20v–33v) – datowany przez katalogującą na XV wiek, oryginał przechowywany w klasztorze Daga ’Eṣṭifanos, mikrofilm w Staatsbibliothek w Berlinie (Six 1999, s. 159–165).
- Staatsbibliothek zu Berlin, orient. quart. 1165 (f. 14vb, 12ra–vb, 16ra–24vb) – datowany przez katalogujących na XIV/XV wiek (Hammerschmidt, Six 1983, s. 267–269).

Żaden z powyższych rękopisów nie był dotychczas przedmiotem szczegółowych studiów, nie posiadają one także nawet częściowego wydania krytycznego. Należy podkreślić, iż biorąc pod uwagę datę ich powstania (por. poniżej) należą one do najstarszych znanych oryginalnych (tj. niebędących tłumaczeniami) tekstów gə‘əz. Jeżeli przyjąć, iż przynajmniej część z nich powstała przed rokiem 1434¹¹, stanowią one świadectwo archaicznej etiopskiej teologii.

DATOWANIE

Kolofon na f. 126v informuje, iż tekst został napisany „w 50 roku łaski”, co w kalendarzu gregoriańskim daje rok 1397 lub 1398 (por. Davies 1987, s. 292). Z kolei notatka na f. 177v (napisana niewprawną ręką, bez wątplenia dużo późniejsza niż tekst) informuje, że rękopis pochodzi z klasztoru ’Eṣātān (w rękopisie: ’Aṣātān) Maryam. Klasztor ten znajduje się w prowincji Lasta, niedaleko słynnych wykutych w skale kościołów Lalibāla (Henze 2005, s. 375–376). Powyższe datowanie znajduje pełne potwierdzenie także w świetle innych danych.

Po pierwsze, pod względem paleograficznym użyte w rękopisie pismo wydaje się przynależeć od okresu nazywanego przejściowym, przypadającego od połowy XIV do połowy XV wieku (Uhlig 1988, s. 177–299). Świadczy o tym współistnienie w piśmie cech charakterystycznych dla fazy wcześniejszej (proporcjonalnie duże elementy oznaczające samogłoskę, sposób pisania liter *ṣ* czy *ṣ*, występowanie na marginesach znaków ułatwiających czytanie na głos) jak i późniejszej (szeroka kreska, litery lekko przechylone).

Po drugie, argumentem na rzecz datowania EMM 7028 na XIV–XV wiek jest fakt, iż drugi ze współoprawnych tekstów zawiera teksty pochodzące prawdopodobnie z korpusu *Gädlä sāma’ətat*. Kolekcja ta zaświadczone jest przede wszystkim w rękopisach z XIV i XV wieku, później bowiem została wyparta przez inny korpus tekstów hagiograficznych, a mianowicie Synaksariusz (Bausi 2002, s. 14).

Wreszcie, część rękopisów zawierających inne zaświadczenia tego tekstu datowana jest przez katalogujących na taki właśnie przedział czasowy (por. wyżej).

¹¹ Jest to data wstąpienia na tron cesarza Zār’a Ya‘aqoba, pod którego przewodnictwem przeprowadzono daleko idące reformy teologiczne i liturgiczne, które w dużej mierze kształtują do dzisiaj oblicze Kościoła etiopskiego.

AUTORSTWO HOMILII

Autor omawianej w artykule homilii, jak też i innych tekstów w EMMML 7028 nie jest nigdzie wspomniany z imienia, a jedynie określany przydomkiem *rətu‘a haymanot* czyli „prawowierny”. Jest to dokładna kalka greckiego ὁρθόδοξος. Przy obecnym stanie badań nie sposób powiązać tego pseudonimu z konkretną osobą. Jest wręcz prawdopodobne, iż był on używany w różnych wiekach przez autorów, którzy ze względu na skromność nie ujawniali swojego imienia (Getatchew 2010, s. 382–383).

Wiadomym jest, że dawne etiopskie homiliarze zawierają pewną ilość materiału tłumaczonego. Piszącemu te słowa nie udało się odnaleźć żadnego pierwowzoru „Homilii o Chrzcie Chrystusa” u autorów świata grecko-rzymskiego, przyjmuje zatem, iż homilia jest tekstem oryginalnym, powstałym w Etiopii nie później niż w XV wieku¹².

OBRAZ ISLAMU W HOMILII

Celem artykułu jest dociec, jakim celem w homilii służy przywoływanie islamu, jakim językiem jest opisywany i jak wygląda wiedza autora o nim. Nie będzie zatem szczegółowo analizowana argumentacja teologiczna autora ani jego pozycja doktrynalna, chociaż – jak wspomniano – taka analiza jest ważnym *desideratum*.

ISLAM NICZYM CREDO CHALCEDOŃSKIE

Wywód, w którym znajdują się interesujące nas wzmianki o islamie znajduje się na samym początku tekstu. Autor rozpoczyna swoje nauczanie od stwierdzenia, iż w momencie chrztu w Jordanie „unaocznila się (ተዐውቀ) Trójca Święta”. Taka interpretacja sceny obecna jest już u pisarzy wczesnochrześcijańskich (Stępczak 1998, s. 17). Następnie przechodzi autor do potępienia ojców, uczestników Soboru Chalcedońskiego (z imienia wymienieni są Leon i Macedoniusz¹³), stwierdzając:

ወሃይማኖቶሙ የኅብር ምስለ ሃያማኖተ ተንበላት። ተናበልትኒ ይብልዎ ለእግዚእነ ነቢይ ቅዱስ ውሉቱ ወእሙኒ ድንግል ይእቲ፡ ወገብርኤልኒ ኣብሰራ ወቃልኒ ሥጋ ኮነ ወባሕቱ ኢንበሎ ወልደ እግዚኣብሔር ወኢንበላድ ሎቱ ከመ ኣምላክ ወባሕቱ እምነቢያየትሰ [sic!] ውሉቱ የዐቢ¹⁴ (f. 20v).

Wähaymanotomu yäḥabbär məslä haymanotä tänbälat. Tänbälatni yäbləwwo lä‘əgzi‘ənä näbiy qəddus wə‘ətu wä‘əmmuni dəngəl yə‘əti wäGäbrä‘elni ‘absära wäqalni śəga konä wäbaḥəttu ‘inəblo wäldä ‘Əgzi‘abəḥer wä‘inəsäggəd lotu kämä ‘amlakä wäbaḥəttu əmnäbiyayətəssä [sic!] wə‘ətu yä‘abbi.

Wiara ich [uczestników Soboru Chalcedońskiego] tożsama jest z wiarą muzułmanów. Muzułmanie bowiem mówią o naszym Panu: *on jest świętym prorokiem, a jego matka dziewicą, zaś Gabriel zwiastował jej, a słowo stało się ciałem. Nie mówimy więc o nim ‘Syn Boży’ ani nie kłaniamy się mu jako Bogu, jest on bowiem największym z proroków.*

¹² Na temat chrztu Chrystusa we wczesnochrześcijańskiej homiletyce zob. m. in. Ferguson 2006, s. 127–132.

¹³ Chodzi o papieża Leona Wielkiego i Macedoniusza II, biskupa Konstantynopola.

¹⁴ Wszystkie fragmenty w języku gə‘əz zostały podane ściśle według ortografii i interpunkcji zastosowanej w rękopisie EMMML 7028.

Analogia ustaleń Soboru Chalcedońskiego z islamem polega według autora na tym, że w obu wypadkach zrodzony z Marii Jezus jest w momencie chrztu w Jordanie tylko człowiekiem, a nie zarazem Bogiem. Teologia etiopska naucza zaś o nierozdzielnej jedności boskości i człowieczeństwa w osobie Chrystusa w odróżnieniu od ojców Soboru Chalcedońskiego, którzy – zdaniem Etiopczyków – wskazują na współistnienie w Chrystusie natury boskiej i ludzkiej (Aymro, Motovu 1970, s. 97–98).

Co najciekawsze, fragment powyższy może wskazywać na znajomość przedstawienia postaci Jezusa w Koranie. Koran wspomina o zwiastowaniu, aczkolwiek nie łączy go wprost z archaniołem Gabrielem (sura 19, wersy 17–21). Określa Jezusa jako „tylko posłańca” (sura 5, wers 75), zakazuje oddawania mu czci równej Bogu (sura 5, wers 116), zalicza go w poczet proroków (sura 3, wers 84), uznaje dziewictwo Marii (sura 21, wers 91). Warto także zwrócić uwagę, iż Koran konsekwentnie nazywa Jezusa „synem Marii” (‘Īsā ibn Maryam) z oczywistych względów unikając chrześcijańskiego określenia „syn Boży”. Natomiast wbrew słowom autora homilii, w Koranie nie występuje sformułowanie, iż „słowo stało się ciałem”.

Ustalenia Soboru Chalcedońskiego do tego stopnia są niemiłe autorowi homilii, iż posuwa się on do stwierdzenia:

ወሊተሰ ይመስለኝ ሃይማኖተ ተገብላት ይሄይስ እምሃይማኖቶሙ። ወኃጢአተ ሌዎን ይፈጸፍድ እምኃጢአቶ ለነቢዮሙ (f. 21r)

Wälitässä yämässäläni haymanotä tänbälat yäheyyäs 'ämhaymanotomu. Wäḥaṭi 'atä Lewon yäfädäffäd 'ämḥaṭi 'ato länäbiyomu.

Co do mnie wydaje mi się, że wiara muzułmanów jest lepsza od ich [chalcedończyków] wiary, a grzech Leona większy od grzechu ich proroka.

W obu powyższych fragmentach pojawia się etiopskie określenie na muzułmanów: *tānbälat* (w liczbie pojedynczej *tānbäl*)¹⁵. Biorąc pod uwagę datę powstania rękopisu, można uznać to za jedno ze starszych znanych zaświadczeń tego terminu. Etymologia tego słowa nie jest do końca jasna. Według interpretacji zawartej w najważniejszym słowniku języka gə'əz (Dillmann1865, kol. 562–563) czasownik *tānbälä* jest utworzony (poprzez nieregularną derywację) od czasownika *bəhlä* ‘mówić’, samo zaś słowo *tānbäl* oznaczać ‘mówcę, posła, pośrednika’¹⁶. Być może miałoby to nawiązywać do roli Muḥammada jako pośrednika między ludźmi a Bogiem (Leslau 1991, s. 576–577). Inna interpretacja łączy to słowo z arabskim تَبَل ‘być zręcznym, zdolnym’ (Conzelman, wyd. i tłum. 1895, s. 156).

¹⁵ W liczbie pojedynczej wyraz ten zaświadczony jest także jako *tānbäl* lub *tānbäl*. Inne formy liczby mnogiej to: *tānabäl*, *tānabält* lub *tānbälan*. Zob. Dillmann1865, kol. 562–563.

¹⁶ W takim kontekście słowo to występuje w kilku miejscach etiopskiego tłumaczenia Biblii np. Lb 21, 21 („Następnie wysłali Izraelici posłów do Sichona”), Iz. 57, 9 („Wysłałaś daleko swych gońców”), Łk 19, 14 („wysłali za nim poselstwo”).

O PROROKU MUŻULMANÓW

Parę linijek dalej autor homilii przystępuje do bardziej bezpośredniego ataku na muzułmanów, w którym uwidacznia się znajomość pewnych faktów związanych z ich religią. Oto rzeczony fragment:

እስመ እምድኅረ ሌዎን ተወልደ ነቢዮሙ ለተናበልት ወእምድኅረሆሙ እምኔሆሙ አሥረጸ እከያተ እንዘ ይብል እምድኅረ ትንሣኤ ምወታን ያወሰነ አሐዱ ብእሲ ፲፱¹⁷ ብእሲተ ወባዕድኒ ብዙኅ ርኩሳት በከመ ጐሥዓ አቡሁ ዲዮብሎስ ርጉም ወርኩስ ውስተ አፉሁ። እስመ ይቤ አሐዱ እምቆዱሳን ኢትስምዩ ስሞ ለውኣቱ ነቢይ እስመ ርኩስ ውኣቱ ከመ ኢትርኩስ ምድር በስምዮቱ። ወባሕቱ ሶብ ፈቀድከሙ ትስምይዎ መሐመድ በልዎ ዘበትርጓሜሁ ይጽዕንዎ ብሂል። (f. 21r).

'əsmä 'əmdəhrä Lewon täwäldä näbiyomu lätanabəlt wä 'əmdəhrehomu 'əmnəhomu 'əsraša 'əkäyätä 'ənzä yəbəl 'əmdəhrä tänsä 'e məwwutan yawässəb 'aḥadu bə 'əsi 10000 bə 'əsitā wäba 'ədni bəzuḥ rəkusat bākämä g'wäs 'a 'abuhu diyablos rəgum wärəkus wəstā afuḥu. 'əsmä yəbe 'aḥadu 'əmqəddusan 'itəsməyu səmo läwə 'ətu näbiy 'əsmä rəkus wə 'ətu kämä 'itərk'äs mədr bäsāmyotu. wəbaḥəttu sobä fäqädkəmu təsəmməyəwwo Mäḥammäd bäləwwo zäbätərg'amehu yəs 'ənəwwo bəhil.

Oto bowiem po Leonie urodził się prorok muzułmanów, a po nich i za ich sprawą rozpleniły się niegodziwości, on [bowiem] mówi, iż po zmartwychwstaniu umarłych każdy mężczyzna poślubi dziesięć tysięcy kobiet oraz inne niezliczone ohydy, tak jak włożył [mu] jego ojciec diabeł przeklęty, w usta. Rzekł bowiem jeden ze świętych: *Nie wymawiajcie imienia tego proroka, bowiem jest nieczyste, aby nie była zanieczyszczona ziemia jego wypowiedzianiem. Jeśli zaś chcecie je wymówić, nazywajcie go Mäḥammäd¹⁸, co znaczy w tłumaczeniu 'niech ładuję mu [tj. na niego]'*.

Fragment niniejszy cechuje doskonale widoczna hiperboliczność wyводу osiągnąta przez kumulację negatywnie nacechowanych słów jak „ohyda”, „przekleństwo” i „niegodziwość” oraz ich derywaty. Taka stylistyka w pełni pasuje do gatunku, jakim jest kazanie, którego celem jest wywarcie odpowiedniego wrażenia na odbiorcy.

Zarazem w słowach tych znajdujemy odległe echo muzułmańskiej wiary w możliwość poślubienia dziewic w Raju (sura 56, wers 36). Postawa autora homilii w pełni oddaje nastawienie Kościoła, który zawsze zalecał wiernym monogamię, choć zarazem związki niesakramentalne są rzeczą powszechną wśród etiopskich chrześcijan (Fritsch 2008, s. 309–327). Rzeczą zwyczajną było także posiadanie przez cesarzy oficjalnych konkubin obok małżonki, co również było krytykowane przez mnichów. Przyczoćć można fragment napomnienia, jakie wystosował mnich Bäṣälotä Mika'el wobec cesarza 'Amdä Ṣəyona (panował w latach 1314–1344, a więc w okresie zbliżonym do tego, z którego pochodzi omawiany rękopis):

ስማዕ እንግርክ ዘከመ ፈጠረ እግዚአብሔር ከሉ ፍጥረተ ወወኅበ ሕገ ለሰበአ ወሥርዓተ። ወእምሰብዕኒ [sic!] ለክርስቲያን ይብልኒ እግዚአብሔር ከመ ኢንሣኢ ክልኤ እንስቲያተ ወከመ ኢናጥሪ ዕቁባተ ወከመ ኢንሐር ኅበ

¹⁷ Liczebnik został napisany zapewne innym atramentem i jest słabo widoczny. Przed ፲ czyli przed “10” jest miejsce jeszcze na jedną cyfrę, może to więc być 20 000, 30 000 itd.

¹⁸ Warto wspomnieć, że właśnie w takiej formie imię to występuje współcześnie w języku amharskim.

ብሊሲት ብሊሲ ወኸሉ ትእዛዝ ኣግዚኡብሒር ተጸርኦ በኃቤኦ ወእምኸሉሰ ዘየዐቢ ኣውሰብኦ ብሊሲት ኣቡኦ ። (Rossini 1905, s. 29)¹⁹

Säma' 'əngərkä zākāmä fätärä 'Əgzi'abəher kwallo fəträtä wäwähäbä həggä lāsāb' wāsər'atä. Wä'əmsāb'əni läkrəstiyān yəblänä 'Əgzi'abəher kāmä 'inənša'kəl'e 'anəstiyatä wākāmä 'inatři 'əqubatä wākāmä 'inəhor həbä bə'əsitā bə'əsi wākwallu tə'əzazä 'Əgzi'abəher täšär'a bähəbəkä wä'əmkəllussä zäyā'abbi 'awsäbkä bə'əsitā 'abukä.

Posłuchaj, bowiem powiadam ci, że Pan stworzył wszelkie stworzenie i dał ludziom prawa i zwyczaje. Nam chrześcijanom rzekł Pan, abyśmy nie brali dwóch kobiet, abyśmy nie nabywali konkubin i abyśmy nie chodzili do kobiety [innego] mężczyzny. Przez ciebie zaś zostały pogwałcone wszystkie rozkazy Pana, a ze wszystkiego najgorsze jest, że posłubiłeś kobiety swego ojca.

Intencją autora homilii było zatem wybranie z doktryny muzułmańskiej jednego aspektu, wyolbrzymienie go (żadna tradycja muzułmańska nie mówi o tak wielkiej liczbie dziewic, Koran w ogóle nie wspomina ich liczby) w taki sposób, by był on bulwersujący dla słuchaczy i sprzeczny z moralnością propagowaną przez Kościół.

Autor homilii niewątpliwie jednak wykazuje pewną znajomość islamu, bowiem przytacza imię jego Proroka, przy czym zdaje się sugerować („nazywajcie go”), iż Māḥammad jest raczej przydomkiem niż imieniem²⁰. Dość oryginalne wyjaśnienie etymologii tego imienia („niech ładują na niego”) daje się wytłumaczyć przez podobieństwo arabskich rdzeni $\sqrt{hmd}$ i $\sqrt{hml}$. Arabskie *muḥammal* znaczy ‘obładowany, obciążony’ (Wehr 1976, s. 208). Być może w grę mogłaby też wchodzić pomyłka związana z pewnym podobieństwem arabskich liter *dāl* i *lām* w piśmie odręcznym²¹.

Nie sposób stwierdzić, czy przywołanie takiej etymologii jest ze strony autora homilii celową manipulacją czy też nieporozumieniem, w obu wypadkach jednak świadczy ona o znajomości arabskiego lub przynajmniej odwołaniu się do jakiejś tradycji, która zakłada znajomość arabskiego. Sam ten fakt nie powinien dziwić, ponieważ wśród duchowieństwa etiopskiego istniała niewątpliwie warstwa osób posługująca się arabskim (Lusini 2009/2010, s. 137–147). Z języka arabskiego dokonywano licznych tłumaczeń literatury chrześcijańskiej na język gə'əz, w nim prowadzono korespondencję z patriarchatem w Aleksandrii (pod którego zwierzchnictwem Kościół etiopski znajdował się od czasów starożytnych do 1959 roku).

Można ostrożnie wysunąć przypuszczenie, iż taka etymologia może mieć za zadanie umniejszenie postaci Muḥammada w oczach odbiorców homilii. W kulturze chrześcijańskiej Etiopii imię odgrywa dużą rolę²², jego wybór obudowany jest wieloma zwyczajami, same imiona niemal często niosą za sobą czytelne dla użytkowników języka znaczenie²³. W literaturze gə'əz znajdujemy liczne przykłady imion rozbudowanych, będących nieraz całymi zdaniem jak: 'Iyāsus Mo'a („Jezus zwyciężył”), Yəmrəhannā Krəstos („Niech

¹⁹ Ortografia według powyższego wydania.

²⁰ Inną interpretacją to taka, że kaznodzieja sugeruje, aby adresaci jego tekstu nie nazywali go „prorokiem” tak jak muzułmanie, ale zwali go jego „ziemskim” imieniem.

²¹ Za cenne uwagi na temat tej etymologii dziękuję prof. Januszowi Daneckiemu i prof. Paulinie Lewickiej. Zarazem ponoszę wszelką odpowiedzialność za ewentualne błędy obecne w tym fragmencie.

²² Choćby przez fakt, że w Etiopii nie używa się nazwisk.

²³ Szerzej na ten temat zob. Leyew 2003, s. 181–211.

Chrystus zmiłuje się nad nami”) czy Bā’ədā Maryam („W ręku Marii”)²⁴. Trywialna etymologia mogła być odbierana jako swoiste szyderstwo, ponieważ odwoływała się do pracy fizycznej, pogardzanej w chrześcijańskiej Etiopii, która oparta była na etosie rolniczym. Być może też szyderstwo polega tu po prostu na porównaniu Muḥammada do muła, osła czy tragarza, którego należy obłożyć ładunkiem.

PODSUMOWANIE

Celem powyższych rozważań było ukazanie, iż w niepublikowanych tekstach w języku gə‘əz, nawet tych mających na pozór typowo chrześcijański teologiczny charakter jak kazanie o Chrzcie Chrystusa, odnaleźć można wzmianki o islamie. Jest to przyczynkiem do rekonstrukcji obrazu tej religii u intelektualnej elity Cesarstwa Etiopskiego. Omawiany przypadek kazania z rękopisu z EMMML 7028 nie stanowi polemiki z islamem ani nie ukazuje nowych faktów związanych z obecnością islamu w Etiopii. Dostarcza natomiast przykładów wykorzystania tej tematyki do celów retorycznych i ukazuje postawę jej autora wobec tej religii.

Aby ukazać swój sprzeciw wobec teologii chalcedońskiej, anonimowy homiletyk przyrównuje ją do islamu, a nawet posuwa się do stwierdzenia, że islam jest lepszy niż to, co stanowi dlań herezję. Taka postawa jest typowa dla mentalności etiopskich autorów, którzy o wiele więcej uwagi poświęcali polemice z innymi odłamami chrześcijaństwa²⁵, nawet takimi, z którymi ich kontakty były zupełnie pobieżne, niż krytykowaniu islamu, który był dla nich dużo bliższy, choćby ze względu na codzienne sąsiedztwo.

Homilia dowodzi rudymenarnej znajomości przez jej autora przynajmniej pewnych faktów na temat islamu. Kojarzy on muzułmańskie przekonanie o dziewicach oczekujących w raju, zna imię proroka islamu, choć opatruje je (celowo lub też nie) etymologią, którą można uznać za deprecjonującą. Wie, że muzułmanie znają postać Jezusa, ale odmawiają mu boskości.

Wypada zatem stwierdzić, iż istotnym *desideratum* jest szeroko zakrojony przegląd literatury gə‘əz pod kątem obecności w niej islamu i muzułmanów. Jak wskazuje omawiany tutaj tekst, tego rodzaju wzmianki mogą znajdować się w tekstach, które na pozór wydają się odległe od tej tematyki.

BIBLIOGRAFIA

- d’Abbadie, Antoine. *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d’Abbadie*. Imprimerie impériale, Paris, 1859.
- Bausi, Alessandro. „Composite and Multiple Text Manuscripts: The Ethiopian Evidence”. *One-Volume Libraries: Composite and Multiple Text Manuscripts*, red. Michael Friedrich, Cosima Schwarke, De Gruyter, 2016, s. 111–153.
- Bausi, Alessandro. *La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla samā’tāt*. Istituto Universitario Orientale, 2002.
- Cameron, Averil. „Patristic Studies and the Emergence of Islam”. *Patristic Studies in the Twenty-First Century. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the*

²⁴ Są to odpowiednio imiona: wybitnego mnicha żyjącego w latach 1214–1293, cesarza Etiopii z XII wieku oraz cesarza panującego w latach 1468–1478.

²⁵ Dobrym przykładem jest XV-wieczny traktat Giyorgisa Säglawi *Māṣḥafā māsṭir* („Księga tajemnic”), który zawiera potępienie około trzydziestu herezji, choć wedle aktualnej wiedzy ogromna większość z nich nigdy w Etiopii nie zaistniała.

- International Association of Patristic Studies*, red. Bruria Bitton-Ashkelony, Theodore de Bruyn, Carol Harrison, Brepols, 2015, s. 249-278.
- Chaîne, Marius. *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*. Imprimerie nationale, 1912.
- Conti, Rossini Carlo. *Notice sur les manuscrits éthiopiens de La Collection d'Abbadie*. „Journal Asiatique”, t. 11, nr 2, 1913, s. 5–64.
- Conti, Rossini Carlo. *Vitae Sanctorum Indigenarum, I: Gadla Baṣalota Mikā'ēl seu Acta S. Baṣalota Mikā'ēl; II: Gadla S. Anorēwos seu Acta Sancti Honorii*. K. de Luigi, 1905.
- Conzelman, William (wyd. i tłum.). *Chronique de Galāwdēwos (Claudius) roi d'Ethiopie*. Librairie Émile Bouillon, Paris 1895.
- Davies, Donald M. *The Dating of Ethiopic Manuscripts*. „Journal of Near East Studies”, t. 46, nr 4, 1987, s. 287–307.
- Demoz, Abraham. *Moslems and Islam in Ethiopic Literature*. „Journal of Ethiopian Studies”, t. 10, 1972, s. 1–11.
- Dillmann, August. *Ethiopic Grammar*. Williams and Norgate, 1907.
- Dillmann, August. *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino*. Weigel, Lipsiae 1865.
- Donzel, Emeri Johannes van. *Anqāša amin: La porte de la foi: apologie éthiopienne du Christianisme contre l'Islam à partir du Coran: introduction, texte critique, traduction*. Brill, 1969.
- Ferguson, Everett. „[Ps]-Eusebius of Alexandria, 'On Baptism [of Christ]': a Contest between the Christ and the Devil”. *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, red. Frances M. Young, Mark J. Edwards, Paul M. Parvis, Peeters, 2006 (*Studia Patristica* t. 42), s. 127–132.
- Fritsch, Emmanuel. *Matrimony in the Ethiopian Church. Sväté Tajomstvā na Krest'anskom východe*, red. Šimon Marinčák, Dobrá kniha, 2008 (*Orientalia et Occidentalia* nr 3), s. 309–327.
- Getatchew, Haile. *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville. Vol. 4, Project Numbers 1101-1500*. Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University, 1979.
- Getatchew, Haile. „Rätu'a Haymanot”. *Encyclopaedia Aethiopica*. t. 4, red. Siegbert Uhlig, Alessandro Bausi, Harrassowitz, 2010, s. 382–383.
- Gori, Alessandro. *Esegesi testuale e polemica religiosa in Etiopia: il Versetto della Luce nell'Anqäṣā Amin e nella Silloge di šah Zäkkareyas*. „Annali – Istituto Universitario Orientale”, t. 53, 1993, s. 353–374.
- Griffith, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton University Press, 2008.
- Grypeou, Emmanouela, Mark Swanson, David Thomas (red.). *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Brill, 2006.
- Hammerschmidt, Ernst, Veronika Six. *Äthiopische Handschriften I. Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz*. F. Steiner, 1983.
- Henze, Paul. „'Ēṣātān”. *Encyclopaedia Aethiopica*. t. 2, red. Siegbert Uhlig, Harrassowitz, 2005, s. 375–376.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Darwin Press, 1997.
- Krawczuk, Marcin. „Some Remarks on the Ethiopic Martyrdom of St. Hripsime”. *Current Research in African Studies: Papers in Honour of Mwalimu Dr. Eugeniusz Rzewuski*, red. Iwona Kraska-Szlenk, Beata Wójtowicz, Elipsa 2014, s. 175–182.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Harrassowitz, 1991.
- Lewy, Zelealem. *Amharic Ppersonal Nomenclature: a Grammar and Sociolinguistic Insight*. „Journal of African Cultural Studies”, t. 16, nr 2, 2003, s. 181–211.
- Lusini, Gianfrancesco. *Lingue di cristiani e lingua di musulmani in Etiopia*. „Civiltà del Mediterraneo”, t. 16/17, 2009/2010, s. 133–147.

- Mourad, Suleiman A. *Christian Monks in Islamic Literature. A Preliminary Report on Some Arabic Apophthegmata Patrum*. „Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies”, t. 6, nr 2, 2004, s. 81–98.
- Papaconstantinou, Arietta. „Saints and Saracens. On Some Miracle Accounts of the Early Arab Period”. *Byzantine religious culture. Studies in honor of Alice-Mary Talbot*, red. Denis Sullivan, Elizabeth Fisher, Stratis Papaioannou, Brill, 2012, s. 323–338.
- Penn, Michael Philip. *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*. University of Pennsylvania Press, 2015.
- Pereira, Francisco Maria Esteves. *Vida de Santa Maria Egypcia. Versão ethiopica segundo o ms. oriental 686 do Museu Britannico*. [B.n.w.], Lisboa 1903.
- Piłaszewicz, Stanisław. *Religie Afryki*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2000.
- Sahas, Daniel J. *John of Damascus and Islam: the Heresy of the Ishmaelites*. Brill, 1972.
- Schneider, Madeleine. *Stèles funéraires musulmanes des Iles Dahlak (Mer Rouge)*. „Annuaire – École Pratique des Hautes Études. 4e Section, Sciences Historiques et Philologiques”, 1975/1976, s. 1117–1118.
- Six, Veronika. *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee. 3. Nebst einem Nachtrag zum Katalog der äthiopischen Handschriften deutscher Bibliotheken und Museen*. F. Steiner, 1999.
- Smidt, Wolbert. *Eine weitere arabische Inschrift von der osttigrayischen Handelsroute: Hinweis auf eine muslimische Kultstätte in der “dunklen Periode”?*, „Aethiopica” t. 12, 2009, s. 126–135.
- Stępczak, Jacek. *Chrzest Jezusa w Jordanii. Pismo a Tradycja w pierwszych trzech wiekach Kościoła*. Papieski Wydział Teologiczny, 1998.
- Uhlig, Siegbert. *Äthiopische Paläographie*. F. Steiner, 1988.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Spoken Language Services, 1976.
- Wolińska, Teresa, Paweł Filipczak (red.). *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Wondmagegnehu, Aymro and Joachim Motovu. *The Ethiopian Orthodox Church*. Ethiopian Orthodox Mission, 1970.
- Volff, Benjamin. „Muslims across Christian Chronicles of Imperial Ethiopia, from the Fourteenth to the Twentieth Century”. *Making a Difference: Representing, Constructing the Other in Asian/African Media, Cinema and Languages: Proceedings of the Papers Presented at Consortium for Asian and African Studies (CAAS), 3rd International Conference, School of Oriental and African Studies, University of London, 16-18 February 2012*, The Office for International Academic Strategy, Tokyo University of Foreign Studies, 2012, s. 21–31.

Źródła internetowe

- <https://www.vhmmml.org/readingRoom/view/200648> [13 listopada 2018].
- <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/201165> [13 listopada 2018].
- <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/201658> [13 listopada 2018].

WSZYSTKO WE WŁAŚCIWYM CZASIE – TRADYCYJNY CHIŃSKI KALENDARZ I ALMANACH*

ABSTRACT: The aim of the article is to picture the characteristics and functions of traditional Chinese calendars and almanacs. In traditional Chinese society, great attention was paid to everything being done at the “right time”. Primarily, this only concerned matters strictly related to field works and rituals, but over time, attempts to harmonize human activities with the course of nature led to the point that almost every sphere of Chinese life depended on the positive or negative influence of the prevailing time. The ability to “manage time” properly was what made the ruler the Son of Heaven. This resulted in the creation of an extremely complicated system of time notation, which involved many different, mutually complementary methods based on natural cycles and historical periods. Calendars and almanacs played the role of a “temporal map” used to guide people in a world of complex relations between time and human life.

KEYWORDS: Calendar, almanac, time, astrology, sexagenary cycle, China

Starożytni Chińczycy ogromną wagę przywiązywali do precyzyjnego podziału czasu, angażując w tym celu wiele różnych metod. Początkowo opierały się one na obserwacji naturalnych zjawisk astronomicznych, lecz wraz z rozwojem cywilizacyjnym, czas zaczęto dzielić na coraz mniejsze okresy, wyznaczane w sposób sztuczny (np. podział miesiąca na tygodnie). Wykorzystywano zarówno systemy cykliczne, jak i linearne lub posługiwano się erami panowania władców¹. Jednoczesne użycie wielu, nie zawsze przystających do siebie, sposobów pomiaru czasu, wymagało licznych zabiegów synchronizujących, np. dodawanie trzynastego miesiąca w latach przestępnych. Dodatkowo, stosowanie powtarzających się systemów zawodziło w wypadku większych przedziałów czasowych, np. w ciągu 300 lat pięciokrotnie wypadał rok o tej samej nazwie. Dookreślanie lat przy pomocy ery panowania rozwiązywało ten problem, jednak brak regularności w ich następowaniu znacząco utrudniał wszelkie kalkulacje. Tradycyjny sposób zlokalizowania danego roku w czasie, wymagał znajomości kolejności następowania i długości er panowania władców (przy czym jeden władca mógł ustanowić ich kilka), np. rok 1410 to ósmy rok *ery yongle*, a rok 1430 to już piąty rok *ery xuande* (宣德年号, *xuāndé niánhào*). Taka metoda zapisu nie pozwalała w szybki sposób ustalić, ile lat upłynęło od danego historycznego wydarzenia do chwili obecnej, gdyż orientacja w czasie, którego długość przekraczała nawet kilkadziesiąt lat, wymagała zaawansowanej wiedzy historycznej. Przyczyniło się to do skrupulatnego rejestrowania wydarzeń. Wszelkie zapisy opatrywane były datami, w których używano bardzo wielu, wzajemnie dookreślających się, metod notacji czasu.

* Artykuł na podstawie części niepublikowanej pracy magisterskiej: Mrugała 2016.

¹ Władca obejmując tron ustanawiał erę swego panowania, której nadawał nazwę *nianhao* (年号, *niánhào*) – dosłownie „przydomek roku”. Pierwszy rok danej ery nazywano *yuannian* (元年, *yuánnián*) i od niego liczono kolejne lata np.: 1402 r. n.e. to pierwszy rok panowania cesarza Zhu Di rozpoczynający *erę yongle* (永乐年号, *yǒnglè niánhào*).

Tak skomplikowany system czynił z kalendarza rodzaj „temporalnej” mapy, organizującej społeczeństwo chińskie. Oprócz wydzielania i określania różnych odcinków czasu, w kalendarzu znajdowały się – bezcenne dla rolników – informacje o dniach rozpoczęcia konkretnych prac polowych, a także wykaz dni „pomyślnych” i „niepomyślnych” dla danego przedsięwzięcia. Synchronizacja różnych cykli czasowych, stanowiących podstawę dla konstrukcji kalendarza, była jednym z głównych zadań dworu cesarskiego, gdyż wszelka dysharmonia mogła spowodować utracenie *Mandatu Niebios* (天命, *tiānmìng*)². To charakterystyczne dla cywilizacji chińskiej dążenie do realizacji idei wszechobecnej harmonii wyrażał dogmat „działania we właściwym czasie” (顺时而动, *shùn shí'ér dòng*). Cel ten można było osiągnąć w wyniku transcendentnego zespolenia się z rytmem natury lub poprzez świadomość panującego czasu, opartą na wiedzy historycznej i znajomości wymogów rytuału. Postrzeganie czasu równocześnie w sposób linearny i cykliczny³, doprowadziło do powstania niezwykle oryginalnego i zawilego systemu orientacji w czasie. Współcześnie, pomimo oficjalnego przyjęcia przez ChRL kalendarza gregoriańskiego, tradycyjne metody notacji czasu wciąż znajdują szerokie zastosowanie w wielu dziedzinach życia społeczności chińskiej a ich analiza może pomóc w znalezieniu odpowiedzi na wiele pytań dotyczących kultury, w obrębie której powstały.

ZAPIS DAT

Mnogość metod notacji czasu spowodowała powstanie wielu sposobów zapisu dat. Choć w każdym okresie historycznym dominował inny, to jednak istniała silna tendencja do łączenia wielu różnych metod w celu zwiększenia precyzji zapisu. Pierwsze zapisy dat zostały uwiecznione na kościach wróżebnych⁴, wykorzystywanych w okresie panowania dynastii Shang (1500–1066 p.n.e.) i były to zwykle informacje dotyczące dnia, w którym miało miejsce dane wydarzenie, notowane przy użyciu *cyklu jiazi* (甲子, *jiǎzǐ*, por. Smith 2010, s. 1). Ten rodzimy systemem notacji, w głównej mierze był wykorzystywany do rachuby czasu. Składa się z dwóch powtarzających się ciągów znaków o ustalonej kolejności. Pierwszy to cykl dziesięciu znaków ‘niebiańskich pni’ (天干, *tiāngān*), drugi natomiast, to cykl dwunastu znaków ‘ziemskich gałęzi’ (地支, *dìzhī*)⁵.

Tabela I. Dziesięć ‘niebiańskich pni’ i dwanaście ‘ziemskich gałęzi’⁶

nr (/10)	1/10	2/10	3/10	4/10	5/10	6/10	7/10	8/10	9/10	10/10
‘niebiańskie pnie’	甲 jiǎ	乙 yǐ	丙 bǐng	丁 dīng	戊 wù	己 jǐ	庚 gēng	辛 xīn	壬 rén	癸 guǐ

² Tradycyjne chińskie wierzenie opierające się na przekonaniu, że *Niebiosa* (天, *tiān*) powierzają władzę danemu człowiekowi (lub dynastii) i mogą go jej pozbawić.

³ Zagadnienie postrzegania czasu w kulturze chińskiej zob.: Huang, Zurcher 2008.

⁴ Inskrypcje na kościach wróżebnych (甲骨文, *jiǎgǔwén*) to rytu na plastronach żółwi bądź kościach bydła domowego, zapis orzeczeń wyroczni. Stanowią najstarsze zabytki pisma chińskiego (niektóre ze znalezisk datuje się na XIX w. p.n.e.).

⁵ Zob. Liú 2010, s. 1–5.

⁶ Wszystkie tabele opracował autor artykułu.

Tabela II. Dwanaście ‘ziemskich gałęzi’

nr (/12)	1/12	2/12	3/12	4/12	5/12	6/12	7/12	8/12	9/12	10/12	11/12	12/12
‘ziemskie gałęzie’	子 zǐ	丑 chǒu	寅 yín	卯 mǎo	辰 chén	巳 sì	午 wǔ	未 wèi	申 shēn	酉 yǒu	戌 xū	亥 hài

Łącząc te dwa cykle trzeba pamiętać o tym, że ‘niebiańskie pnie’ o nieparzystym numerze łączą się tylko z ‘ziemskimi gałęziami’, których numery są nieparzyste i vice versa. W ten sposób otrzymujemy maksymalnie sześćdziesiąt różnych kombinacji (60 to najmniejsza wspólna wielokrotność liczby 10 i 12; *cykl jiazi* obejmuje więc sześć cykli ‘niebiańskich pni’ i pięć cykli ‘ziemskich gałęzi’; Aslaksen 2010, s. 35–36).

Tabela III. Cykl jiazi

甲子 jiǎzǐ (1/60)	乙丑 yǐchǒu (2/60)	丙寅 bǐngyín (3/60)	丁卯 dīngmǎo (4/60)	戊辰 wùchén (5/60)	己巳 jǐsì (6/60)	庚午 gēngwǔ (7/60)	辛未 xīnwèi (8/60)	壬申 rénshēn (9/60)	癸酉 guǐyǒu (10/60)
甲戌 jiǎxū (11/60)	乙亥 yǐhài (12/60)	丙子 bǐngzǐ (13/60)	丁丑 dīngchǒu (14/60)	戊寅 wùyín (15/60)	己卯 jǐmǎo (16/60)	庚辰 gēngchén (17/60)	辛巳 xīnsì (18/60)	壬午 rénwǔ (19/60)	癸未 guǐwèi (20/60)
甲申 jiǎshēn (21/60)	乙酉 yǐyǒu (22/60)	丙戌 bǐngxū (23/60)	丁亥 dīnghài (24/60)	戊子 wùzǐ (25/60)	己丑 jǐchǒu (26/60)	庚寅 gēngyín (27/60)	辛卯 xīnmǎo (28/60)	壬辰 rénchén (29/60)	癸巳 guǐsì (30/60)
甲午 jiǎwǔ (31/60)	乙未 yǐwèi (32/60)	丙申 bǐngshēn (33/60)	丁酉 dīngyǒu (34/60)	戊戌 wùxū (35/60)	己亥 jǐhài (36/60)	庚子 gēngzǐ (37/60)	辛丑 xīnchǒu (38/60)	壬寅 rényín (39/60)	癸卯 guǐmǎo (40/60)
甲辰 jiǎchén (41/60)	乙巳 yǐsì (42/60)	丙午 bǐngwǔ (43/60)	丁未 dīngwèi (44/60)	戊申 wùshēn (45/60)	己酉 jǐyǒu (46/60)	庚戌 gēngxū (47/60)	辛亥 xīnhài (48/60)	壬子 rénzǐ (49/60)	癸丑 guǐchǒu (50/60)
甲寅 jiǎyín (51/60)	乙卯 yǐmǎo (52/60)	丙辰 bǐngchén (53/60)	丁巳 dīngsì (54/60)	戊午 wùwǔ (55/60)	己未 jǐwèi (56/60)	庚申 gēngshēn (57/60)	辛酉 xīnyǒu (58/60)	壬戌 rénxū (59/60)	癸亥 guǐhài (60/60)

Najwcześniejsze zapisy dowodzą, że cykl *jiazi* wykorzystywany był do zapisu dat już w 1250 r. p.n.e. (Smith 2010, s. 3). Niemal każda z przepowiedni na kościach wróżebnych opatrzona była datą dzienną zapisaną przy pomocy ‘niebiańskich pni’ lub pary ‘pień’ i ‘gałąź’ (przykłady w dalszej części tekstu). Starożytni Chińczycy dzielili miesiąc na trzy dziesięciodniowe „tygodnie” *xun* (旬, *xún*), w którym każdy dzień oznaczony był jednym z ‘niebiańskich pni’ (Cooper 1983, s. 327). Podział czasu na dziesięciodniowe odcinki łączony jest z mitem o dziesięciu słońcach. W „Księdze gór i mórz” (山海经, *shānhǎi jīng*)⁷ zapisano:

„W Dolinie Wrzątku jest Morwa Wspierająca, na której spoczywa dziesięć słońc. Gdy jedno słońce przybywa, drugie opuszcza to drzewo” (Künstler 2006, s. 160). Wpisanie

⁷ Składający się z 18 rozdziałów traktat (różne jego części powstawały na przestrzeni IV i II w. p.n.e.) obejmujący informacje o geografii, mitycznych stworzeniach, bóstwach i zwyczajach charakterystycznych dla różnych regionów ówczesnych Chin.

dni w cykl *jiazi* sprawiło, że przez sześćdziesiąt dni każdy z nich posiadał inną nazwę, po czym cykl zaczynał się od nowa.

Przykład zapisu na kościach wróżebnych z czasów panowania dynastii Shang:

乙巳，岁祖乙一牢。(Smith 2010, s. 8)
yǐ sì, suì zǔ yǐ yī láo.

Dzień *yisi* (42/60), coroczna ofiara z wołu złożona przodkowi *Yi*⁸.

Typowy zapis daty za dynastii Zhou (1066–221 p.n.e.) obejmował już rok panowania władcy, miesiąc, fazę księżyca oraz dzień⁹:

唯王四年八月初吉丁亥。(Wilkinson 2013, s. 519)
wéi wáng sì nián bā yuèchū jí dīnghài.

Czwarty rok panowania króla (Zhou), ósmy miesiąc, pierwsza faza księżyca, dzień *dīnghai* (24/60).

唯王二十有五祀八月既望甲申。(Wilkinson 2013, s. 519)
wéi wáng èrshí yǒu wǔ sì bā yuè jìwàng jiǎshēn.

Dwudziesty piąty rok panowania króla (Zhou), ósmy miesiąc, pierwszy dzień po pełni księżyca, *jiǎshēn* (21/60).

W powyższych przykładach lata liczono według ery panowania danego władcy, miesiące oznaczano liczbą porządkową, zaś dni przy pomocy cyklu *jiazi*.

Już w okresie Walczących Królestw (403–221 p.n.e.) zamiast informacji o fazie księżyca podawano kiedy wypadł pierwszy dzień miesiąca (nów) przy użyciu cyklu *jiazi*:

卅三年四月辛丑朔丙午。(Wilkinson 2013, s. 519)
sà sān nián sì yuè xīnchǒu shuò bǐngwǔ.

Trzydziesty trzeci rok (panowania władcy), czwarty miesiąc, którego pierwszy dzień wypadł w *xīnchou* (38/60), dzień *bīngwu* (43/60).

Na początku dynastii Han (206 p.n.e.–220 n.e.), wielokrotnie dodawano znaki informujące o panującej porze roku lub informacje, na podstawie jakiego kalendarza opiera się zapis. Było to ważne, gdyż częste zmiany kalendarzy wiązały się z różnicami w wyznaczaniu pierwszego miesiąca roku.

二十四年春周正月辛丑。(Wilkinson 2013, s. 520)
èrshísì nián chūn zhōu zhēngyuè xīnchǒu.

⁸ ‘Niebiańskie pnie’ używane były również w nadawanych pośmiertnie imionach władców dynastii Shang – zob. Smith 2010, s.7–10. Wszystkie tłumaczenia z języka chińskiego zostały dokonane przez autora artykułu.

⁹ Chiński sposób zapisu czasu, od czasów starożytnych po współczesne, polegał na podawaniu najpierw jednostki większej, a potem mniejszej.

Dwudziesty czwarty rok (panowania władcy), wiosna, pierwszy miesiąc według kalendarza Zhou, dzień *xinchou* (38/60).

Przez cały okres cesarstwa do rachuby lat służyły ery panowania władców¹⁰ lub/i cykl *jiazi*, miesiące księżycowe zazwyczaj określano liczbą, zaś dni za pomocą liczby porządkowej lub/i cyklu *jiazi*. Poniżej zapis daty 28.08.1666 r.:

康熙五年七月丁未¹¹.

kāngxī wǔ nián qī yuè dīngwèi.

Piąty rok ery *Kangxi*, siódmy miesiąc, dzień *dingwei* (44/60).

Częste zmienianie er panowania sprawiło, że tylko raz pojawiła się sytuacja, w której dwa różne lata nosiły tę samą nazwę. Stało się tak pod rządami cesarza Kangxi (1654–1722), który zasiadał na tronie przez 61 lat, a, jak to mieli w zwyczaju cesarze dynastii Qing (1644–1912), nie zmieniał nazwy ery swego panowania. W efekcie rok 1662 i 1722 nosił tę samą nazwę: rok *renyin* (39/60) ery *kangxi* (康熙年号, *kāngxī niánhào*; Wilkinson 2013, s. 521).

Z czasem znaki cyklu *jiazi* zaczęły być powszechnie używane do skrótowego zapisu ważnych wydarzeń. Najbardziej znanym przykładem jest Rewolucja Xinhajska, której nazwa pochodzi od odpowiednika roku 1911 w cyklu *jiazi*, a mianowicie *xinhai* (48/60) (Wilkinson 2013, s. 523).

Przełożenie chińskich dat na zapis według kalendarza gregoriańskiego, mimo szerokiej wiedzy historycznej, może przysparzać wiele problemów. Zmiany oficjalnych kalendarzy i miesiące przestępne to jedne z wielu czynników utrudniających przełożenie chińskich dat. Powstało wiele tabel chronologicznych, gdzie chińskim datom przyporządkowano zachodnie odpowiedniki. We współczesnych Chinach daty zapisywane są na sposób zachodni, lecz z zachowaniem tradycyjnej kolejności – od większej jednostki do mniejszej.

KALENDARZ

Tak jak napisano wcześniej, opracowywanie kalendarzy w cesarskich Chinach stanowiło jedno z najważniejszych zadań dworu, gdyż właściwy podział czasu był warunkiem dobrze sprawowanych rządów. Prócz wyznaczania dni świątecznych, główną rolą kalendarza było wskazywanie rolnikom okresów rozpoczęcia prac polowych. Większość władców po przejściu tronu (w szczególności, gdy dochodziło do zmiany panującej dynastii) ustanawiała nowy kalendarz, podkreślając w ten sposób nadejście „nowych czasów”. Nadworni astronomowie, będący zazwyczaj jednocześnie cesarskimi kronikarzami, wykonywali niezwykle trudne zadanie zsynchronizowania ze sobą różnych metod notacji czasu. Dopasowanie cyklów opartych na obiegu słońca oraz zmianach faz księżyca tak, aby dany miesiąc wypadł we właściwej sobie porze roku, wymagało wielu zawiłych kalkulacji (Dubs 1958, s. 295–299). W ten sposób wieki skrupulatnego obserwowania i rejestrowania ruchów ciał niebieskich doprowadziły do powstania jednego z najbardziej skomplikowanych kalendarzy.

¹⁰ Także współcześnie omawiając wydarzenia z historii Chin w większości wypadków umiejscawia się je w czasie, odnosząc się do ery panowania danego władcy lub dynastii.

¹¹ <https://wenku.baidu.com/view/f0d5a167b84ae45c3b358ccf.html?re=view> [11.12.2018]

Tradycyjny kalendarz chiński znany jest współcześnie pod wieloma nazwami, z których najpopularniejsze to: ‘kalendarz rolniczy’ (农历, *nónglì*), ‘stary kalendarz’ (旧历, *jiùlì*), ‘kalendarz ludowy’ (民历, *mínlì*), ‘kalendarz cesarski’ (皇历, *huánglì*) oraz ‘kalendarz księżycowy’ (阴历, *yīnlì*). Z uwagi na to, że jego funkcjonowanie oparte jest jednocześnie na obiegu Ziemi wokół Słońca, jak i Księżyca wokół Ziemi, zaliczany jest do kalendarzy lunisolarnych.

Starożytni Chińczycy już na początku V w. p.n.e. odkryli, że rok słoneczny trwa 365,25 dnia. Dwanaście pełnych lunacji (średni czas pomiędzy kolejnymi nowiami Księżyca) daje rok księżycowy o długości 354 dni, co oznacza, iż jest on krótszy od słonecznego o jedenaście dni. Różnicę tę niwelowano dodając raz na kilka lat trzynasty, dodatkowy „miesiąc przestępny” (闰月, *rùnyuè*), a rok, w którym wypadał, nazywano rokiem przestępnym (闰年, *rùnnián*). Wyliczono, że w ciągu 19 lat słonecznych należy siedmiokrotnie dodać trzynasty miesiąc. Przykładem roku przestępnego był 2007, w którym miesiącem „podwajany” był siódmy miesiąc księżycowy. Kolejnym sposobem synchronizacji roku solarne i lunarne jest wydzielanie dużych miesięcy (大月, *dàyuè*) trzydziestodniowych oraz małych miesięcy (小月, *xiǎoyuè*), liczących dwadzieścia dziewięć dni, których sekwencja zmienia się co roku (Aslaksen 2010, s. 9–14).

Kolejnym problemem z jakim zmagali się starożytni Chińczycy w procesie tworzenia kalendarza było ustalenie pierwszego dnia roku. Początkowo rok rozpoczynał się z dniem przesilenia zimowego. W późniejszych czasach, za początek roku przyjmowano dzień rozpoczęcia pierwszego z dwudziestu czterech ‘okresów solarnych’ (二十四节气, *èrshísì jiéqì*)¹² – ‘nadejście wiosny’ (立春, *lìchūn*; ok. 4 lutego). Trzecim i najbardziej popularnym momentem węzłowym wyznaczającym początek roku był Chiński Nowy Rok (Zhāng 2008, s. 16–17). W przeciwieństwie do dwóch poprzednich, Chiński Nowy Rok jest świętem ruchomym, uzależnionym od faz księżyca. Choć w różnych epokach wypadał w innym czasie, to najbardziej popularna zasada – stosowana również współcześnie – głosi, że Chiński Nowy Rok wyznacza drugi nów po przesileniu zimowym (co daje przedział między 21 stycznia, a 22 lutego).

Tradycyjnie Chińczycy liczą swój wiek od przesilenia zimowego, ale w niektórych częściach Chin, ludność dodaje sobie rok życia siódmego dnia Chińskiego Nowego Roku lub w dniu ‘nadejścia wiosny’ (Aslaksen 2010, s. 56).

W starożytnych Chinach ważną kwestią było ustalenie pierwszego miesiąca roku (定正朔, *dìng zhèngshùo*). W okresie Wiosen i Jesieni (770–480 p.n.e.) używano jednocześnie sześciu kalendarzy, z których najważniejsze były: kalendarz półlegendarnej dynastii Xia (夏历, *xiàlì*), kalendarz dynastii Shang (殷历, *yīnlì*) oraz kalendarz dynastii Zhou (周历, *zhōulì*). Za panowania dynastii Xia (ok. 2205–1766 p.n.e.) zauważono, że w miesiącu oznaczanym ‘ziemską gałęzią’ *yin* (3/12) nastaje wiosna, dlatego właśnie ten miesiąc ustanowiono pierwszym. Gdy władzę przejęła dynastia Shang pierwszym miesiącem uczyniła miesiąc *chou* (2/12), będący dwunastym miesiącem według kalendarza Xia. Z kolei dynastia Zhou za pierwszy miesiąc swego kalendarza uznała miesiąc *zi* (1/12). Zapisy-

¹² Opracowany w okresie Walczących Królestw system podziału roku na dwadzieścia cztery, około dwutygodniowe części, których nazwy wywodzą się od naturalnych zjawisk zachodzących w ich obrębie, np.: ‘przebudzenie owadów’, ‘dojrzewające zboża’, ‘przesilenie letnie’, ‘nastanie zimy’, ‘wielki mróz’ itd. Zob. Li 1988, s. 2.

wanie dat przy użyciu zamiennie jednego z tych trzech kalendarzy przysparzało wielu problemów, dlatego pierwszy cesarz Qin Shihuang (259–210 r. p.n.e.) ustanowił jeden oficjalny kalendarz, w którym rok rozpoczynał się w miesiącu *hai* (12/12) – dziesiątym miesiącu kalendarza Xia. Po obaleniu dynastii Qin (221–205 p.n.e.) przez dynastię Han, kalendarz Qin pozostał w użyciu, aż do wielkiej reformy kalendarza zapoczątkowanej w 104 r. p.n.e. przez cesarza Wudi (140–86 p.n.e.). Zwołał on dwudziestu najsłynniejszych astronomów, którym nakazał skonstruowanie nowego kalendarza, w skutek czego powstał kalendarz *taichu* (太初历, *tàichū lì*). Jego nazwa była tożsama z nazwą nowej ery panowania cesarza Wudi (dało to początek zwyczajowi wprowadzania nowego kalendarza przez władcę przejmującego tron). Pierwszy miesiąc w kalendarzu *taichu*, na wzór kalendarza Xia, wypadał w miesiącu *yin* (3/12) i, z wyjątkiem czterech krótkotrwałych okresów, nie uległo to zmianie aż do upadku cesarstwa (Wilkinson 2013 s. 529–530).

W całej historii Chin odnotowano ponad sto reform kalendarzy (改历, *gǎilì*), których celem nie było wyłącznie podkreślenie zmiany panującej władzy, ale w głównej mierze ulepszenie istniejącego kalendarza pod względem bardziej precyzyjnego podziału czasu oraz synchronizacji różnych metod jego notacji (Wilkinson 2013 s. 533). Działania te miały ścisły związek z przewidywaniem zjawisk astronomicznych, tak ważnych w procesie legitymizacji władzy w cesarskich Chinach:

(...) królowie dynastii Shang byli nie tylko władcami i posiadaczami terytorium państwowego, ale też najwyższymi kapłanami i arcywózbami. Byli oni potomkami zdeifikowanych przodków królewskich, a więc spadkobiercami teokratycznego państwa. Dlatego też sami zajmowali się wróżbami oraz składali przeróżne ofiary w celu legitymizacji swojego sakralnego królestwa. Było to związane z niezwykle bogatym ceremoniałem, wręcz liturgią polityczną (Wesołowski 2011, s. 68).

Cesarz jako syn Niebios (天子, *tiānzi*) musiał prowadzić rządy zgodnie z wolą Nieba, a więc między innymi ustanawiać kalendarz, odzwierciedlający harmonijne funkcjonowanie porządku kosmicznego i ludzkiego. Kalendarz był dla społeczeństwa chińskiego czymś w rodzaju „temporalnej mapy” pomagającej orientować się w otaczającym świecie. Jego coroczne publikowanie (授历, *shòulì*) należało do jednego z najważniejszych obowiązków władcy. Niebawale istotne było przewidywanie zaćmień słońca (日食, *rìshí*) i księżyca (月食, *yuèshí*). Jeżeli zaćmienie miało miejsce w zapowiadającym dniu, podkreślało boską moc władcy, jeżeli jednak astronomowie zawiedli w swych kalkulacjach i do zaćmienia dochodziło w nieprzewidzianym momencie, odbierano to jako wyjątkowo zły omen mogący świadczyć o utracie Mandatu Niebios przez władcę (Huang, Henderson 2006, s. 46–53). Z tego powodu, zapiski na temat różnego rodzaju astronomicznych zjawisk były bardzo szczegółowe. Interpretacja ‘niebiańskich omenów’ (天瑞, *tiānrùi*) nie tylko służyła cesarzom do umacniania swej władzy, ale mogła być również wykorzystana przez wrogów tronu i prowadzić do obalenia panującego monarchy. Dysponowanie tak potężną wiedzą poważnie zagrażało pozycji syna Niebios. Z tego względu produkowanie prywatnych kalendarzy, posiadanie przyrządów astronomicznych, map nieba, ksiąg astrologicznych itp. było zakazane przez cały okres cesarstwa pod groźbą kary śmierci (Smith 2012, s. 20).

Współcześnie używany tradycyjny chiński kalendarz nie różni się znacząco od powstałego za dynastii Qing kalendarza ‘dziesięciu tysięcy lat’ (万年历, *wànnián lì*) (Wilkinson 2013 s. 536). Poszczególne lata wyznacza w nim cykl *jiāzi*, a te z kolei dzielą się na

dwadzieścia cztery okresy solarne oraz dwanaście miesięcy księżycowych. Kady dzień prócz numeru porządkowego w miesiącu księżycowym, posiada również oznaczenie w cyklu *jiazi*¹³.

Oficjalnym kalendarzem Chin od 1949 r. jest międzynarodowy kalendarz gregoriański. Powszechnie używano go już od roku 1912, z tą różnicą, że lata liczono w nim od powstania Republiki, a nie narodzin Chrystusa. Oficjalnym kalendarzem na Tajwanie po dzień dzisiejszy jest „kalendarz Republiki” (民国历, *mínguó lì*; Wilkinson 2013 s. 537).

2016年2月 农历乙未(羊)年己丑月 建国67年						
日	一	二	三	四	五	六
	1 小年	2 廿四	3 廿五	4 立春 廿六	5 廿七	6 廿八
7 除夕	8 春节	9 初二	10 初三	11 初四	12 初五	13 初六
14 情人节	15 初八	16 初九	17 初十	18 十一	19 雨水 十二	20 十三
21 十四	22 元宵节	23 十六	24 十七	25 十八	26 十九	27 二十
28 廿一	29 廿二					

Rysunek I. Współczesny chiński kalendarz¹⁴

Powyższy wycinek z typowego współczesnego chińskiego kalendarza (luty 2016) ukazuje sposób połączenia tradycyjnego chińskiego kalendarza z kalendarzem gregoriańskim. Rok i miesiąc przedstawia się na sposób zachodni oraz tradycyjny chiński. W podanym przykładzie dodatkowo zamieszczono informację, że rok 2016 jest 67 rokiem od powstania Chińskiej Republiki Ludowej, co odpowiada dawnemu podziałowi lat na ery panowania. Kolorem zielonym oznaczono początki dwudziestu czterech okresów solarnych, zaś czerwonym najważniejsze święta (prócz tradycyjnych chińskich świąt nanosi się również niektóre zachodnie np. walentynki).

ALMANACH

Pierwsze kalendarze, oprócz informacji o dniach świątecznych, zawierały również szereg zaleceń dotyczących rozpoczęcia bądź zakończenia prac polowych. Te ‘sezonowe przykazania’ (时令, *shíling*), zwane również ‘przykazaniami miesięcznymi’ (月令, *yùeling*), opierały się z jednej strony na wiedzy rolników, z drugiej zaś na ludowych przesądach. Z czasem zasięg oddziaływania zawartych w kalendarzu „zaleceń” uległ rozszerzeniu na inne, niezwiązane z uprawą ziemi, sfery życia. W ten sposób powstał almanach (通胜, *tōngshèng*; 通书, *tōngshū*) – część kalendarza będąca zbiorem mądrości ludowych, przesądów, wróżb oraz porad na każdy dzień (Smith 1993, s. 10–11).

¹³ Zob. Xiè 2015.

¹⁴ <https://www.meiguoshenpo.com/rili/d19089.html> [10.12.2018]

Do czasów współczesnych almanach był jedną z najważniejszych ksiąg w każdym chińskim domu. Główną funkcją almanachu było „wybieranie pomyślnego dnia” (择吉, *zé jírì*). W kulturze chińskiej bardzo dużą wagę przykładą się do robienia wszystkiego we właściwym czasie, co należy rozumieć jako szukanie momentu sprzyjającego danemu przedsięwzięciu i unikanie nieprzychylnego (趋吉避凶, *qūjí bìxiōng*). Jednym z najstarszych znanych almanachów jest, pochodząca z czasów dynastii Qin, *Księga dni* (日书, *rìshū*) odnaleziona podczas wykopalisk w Shuihudi (睡虎地, *shuì hǔ dì*; Poo 2005, s. 112). Zawarte w niej zalecenia bardzo często wywodziły się z mitów, ludowych podań i wydarzeń historycznych, np.:

五丑不可以巫, 帝以杀巫咸。(Poo 2005, s. 115)
wǔ chǒu bù kě yǐ wū, dì yǐ shā wū xián.

Nie należy praktykować technik szamańskich piątego dnia *chou*, gdyż w tym dniu cesarz zabił szamana Xian.

O tym, jakie dni uznawano za pomyślne, a jakie za niepomyślne, decydowały również skomplikowane czynniki astrologiczne, wśród których decydującą rolę pełniły wzajemne relacje ‘niebiańskich pni’ i ‘ziemskich gałęzi’. W starożytności uważano dzień *zi* (1/12) oraz *mao* (4/12) za wyjątkowo pechowe zgodnie z powiedzeniem „w dniu *zi* oraz *mao* nie ma radości” (子卯不乐, *zǐmǎo bùlè*; Chěng 2005, s. 348). Wiele wierzeń wiązało się z dniem nowiu, który jako pierwszy dzień miesiąca uznawany był za niezwykle ważny, gdyż to, co działo się w tym dniu mogło wpływać na cały miesiąc. Przykładowo płacz w dniu nowiu uważano za bardzo zły omen (Chěng 2005, s. 352).

Inny popularny przesąd głosi „siódmego dnia nie opuszczaj domu, a ósmego do niego nie wracaj” (七不出门八不回家, *qī bù chūmén, bā bù huíjiā*) (Chěng 2005, s. 352).

W starożytności, rozpowszechniony wśród rdzennych Chińczyków przesąd wydzieliał w ciągu roku trzynaście dni *yanggong* (杨公, *yánggōng*), na które składały się: trzynasty dzień pierwszego miesiąca [księżycowego], jedenasty dzień drugiego miesiąca, dziewiąty dzień trzeciego miesiąca, siódmy dzień czwartego miesiąca, piąty dzień piątego miesiąca, trzeci dzień szóstego miesiąca, pierwszy dzień siódmego miesiąca, dwudziesty dziewiąty dzień siódmego miesiąca, siedemnasty dzień ósmego miesiąca, dwudziesty piąty dzień dziewiątego miesiąca, dwudziesty trzeci dzień dziesiątego miesiąca, dwudziesty pierwszy dzień jedenastego miesiąca oraz dziewiętnasty dzień dwunastego miesiąca. Odcinek czasu pomiędzy tymi dniami wynosił dwadzieścia osiem dni, co zwyczajowo łączy się z ‘dwudziestoma ósmioma domami księżycowymi’ [二十八宿, *èrshíbā xiù*]. Wśród ludu panowało wierzenie, że są to dni niekorzystne do wybierania się w podróż (Chěng 2005, s. 351).

W okresie Walczących Królestw ‘niebiańskie pnie’ oraz ‘ziemskie gałęzie’ wpisano w cykl przemian *yin yang* (阴阳, *yīnyáng*) i ‘pięciu faz’ (五行, *wǔxíng*)¹⁵. Wzajemne zależności między ‘fazami’ przypisanymi ‘pniom’ i ‘gałęziom’ stały się podstawą nadawania astrologicznych znaczeń latom, miesiącom, dniom, a w późniejszych czasach nawet godzinom. Zrozumienie tych zależności jest kluczem do zrozumienia zasad rządzących almanachem oraz większością chińskich systemów astrologicznych.

¹⁵ Inaczej ‘pięć przemian’ lub ‘pięć żywiołów’: drewno, ogień, ziemia, metal i woda. Jest to pięć tendencji organizujących funkcjonowanie i przebieg procesów wewnątrz podstawowego budulca wszechświata jakim jest materia / energia *qi* (气, *qì*).

Tabela IV. ‘Ziemskie gałęzie’ wpisane w cykl *yin yang* oraz przypisane im ‘pięć faz’ i zodiakalne zwierzęta

nr	‘ziemska gałąź’	zodiakalne zwierzę	<i>yin yang</i>	‘pięć faz’
1.	子 zǐ	鼠 shǔ szczur	阴 yáng	水 shuǐ woda
2.	丑 chǒu	牛 niú wół	阳 yīn	土 tǔ ziemia
3.	寅 yín	虎 hǔ tygrys	阴 yáng	木 mù drewno
4.	卯 mǎo	兔 tù królik	阳 yīn	木 mù drewno
5.	辰 chén	龙 lóng smok	阴 yáng	土 tǔ ziemia
6.	巳 sì	蛇 shé wąż	阳 yīn	火 huǒ ogień
7.	午 wǔ	马 mǎ koń	阴 yáng	火 huǒ ogień
8.	未 wèi	羊 yáng koza	阳 yīn	土 tǔ ziemia
9.	申 shēn	猴 hóu małpa	阴 yáng	金 jīn metal
10.	酉 yǒu	鸡 jī kogut	阳 yīn	金 jīn metal
11.	戌 xū	狗 gǒu pies	阴 yáng	土 tǔ ziemia
12.	亥 hǎi	猪 zhū świnia	阳 yīn	水 shuǐ woda

Tabela V. ‘Niebiańskie pnie’ wpisane w cykl *yin yang* oraz przypisane im ‘pięć faz’

nr	‘niebiański pień’	<i>yin yang</i>	‘pięć faz’
1.	甲 jiǎ	阴 yáng	木 mù drewno
2.	乙 yǐ	阳 yīn	木 mù drewno
3.	丙 bǐng	阴 yáng	火 huǒ ogień
4.	丁 dīng	阳 yīn	火 huǒ ogień
5.	戊 wù	阴 yáng	土 tǔ ziemia
6.	己 jǐ	阳 yīn	土 tǔ ziemia
7.	庚 gēng	阴 yáng	金 jīn metal
8.	辛 xīn	阳 yīn	金 jīn metal
9.	壬 rén	阴 yáng	水 shuǐ woda
10.	癸 guǐ	阳 yīn	水 shuǐ woda



Rysunek II. Cykl wzajemnego tworzenia i ograniczania ‘pięciu faz’¹⁶

¹⁶ http://www.360doc.com/content/15/0808/21/20267056_490400894.shtml [15.12.2018].

W almanachu wzajemne interakcje między ‘fazą’ danego ‘pnia’ oraz danej ‘gałęzi’ decydują o tym, czy dany dzień należy do pomyślnych, czy pechowych:

Starożytni uważali, że: dzień, w którym ‘pień’ rodzi ‘gałąź’ jest dniem wielkiego szczęścia, np. dzień *gengzi* (‘metal’ rodzi ‘wodę’); dzień, w którym ‘gałąź’ rodzi ‘pień’ jest dniem drugorzędnego szczęścia np. dzień *xinxhou* (‘ziemia’ rodzi ‘metal’); dzień, w którym ‘pień’ zwalcza ‘gałąź’ jest dniem małego niepowodzenia np. dzień *yichou* (‘drewno’ zwalcza ‘ziemię’); dzień, w którym ‘gałąź’ zwalcza ‘pień’ jest dniem wielkiego niepowodzenia np.: dzień *jiashen* (‘metal’ zwalcza ‘drewno’); dzień, w którym ‘pień’ i ‘gałąź’ są takie same, również jest dniem drugorzędnego szczęścia, np. dzień *wuchen* (‘ziemia’ i ‘ziemia’, por. Zhāng 2008, s. 77).

Z czasem pojawiało się co raz więcej dni „specjalnych”, które wymagały szczególnego rodzaju zachowania, co uniemożliwiałoby ich spamiętanie. Almanach funkcjonował więc jako rodzaj zbioru instrukcji, co i w jakie dni należy robić, a jakich czynności unikać. Początkowo konsultowano się z almanachem wyłącznie w momencie podejmowania ważnych decyzji, np.: w jakim dniu najkorzystniej zorganizować ceremonię zaślubin, dokonać pochówku, rozpocząć budowę domu, złożyć ofiarę, wyruszyć w podróż itp. Następnie zaczęto wykorzystywać go do określenia korzystnego dnia dla wykonania trywialnych czynności, jak robienie prania czy ścinanie włosów. W efekcie każdy dzień zawierał listę zapisanych skrótowo czynności mogących przynieść korzyść (宜, *yì*) oraz listę czynności zakazanych (忌, *jì*; Smith 2012, s. 21).

Tabela VI. Przykładowe czynności zawarte w almanachu¹⁷

Czynności związane z modlitwami		
祭祀	jìsì	modlitwy do przodków i bóstw
祈福	qífú	prośenie bóstw o błogosławieństwo
求嗣	qiúsì	modlitwy za / o następne pokolenia (dzieci, wnuków)
斋醮	zhāijiào	oczyszczający post przed udaniem się do świątyni
Czynności związane z pochówkiem		
安葬	ānzàng	urządzanie ceremonii pogrzebowych
破土	pòtǔ	rozpoczęcie wykopywania grobu
移柩	jíjiù	przenoszenie trumny
修坟	xiūfén	uprzątnięcie grobu
Czynności związane z zaślubinami		
嫁娶	jiǎqǔ	zaślubiny
纳采	nàcǎi	wręczenie rodzinie przyszłej panny młodej „zapłaty” (podczas zaręczyn)

¹⁷ Źródłem przykładów wykorzystanych w tabeli jest strona: <http://mm.httpcn.com/Mingli/Clock/HuangLi.shtml> [14.12.2018].

Tabela VI – cd.

订盟	dìngméng	ceremonia zaręczyn
冠笄	guānjī	ceremonia osiągnięcia dojrzałości (inicjacji)
Czynności związane z budowaniem		
动土	dòngtǔ	rozpoczęcie budowy domu (pierwsze „wbicie łopaty w ziemię”)
安床	ānchuán	ustawienie łóżka (podczas meblowania domu)
入殓	rùliàn	złożenie ciała w trumnie
解除	jiěchú	zamiatanie domu
入宅	rù zhái	przeprowadzka do nowego domu
修造	xiūzào	remont domu
拆卸	chāixiè	burzenie domu
上梁	shàng liáng	położenie stropu (głównej belki, na której opiera się dach)
安门	ān mén	wbudowanie drzwi wejściowych
Czynności związane z życiem zawodowym		
开市	kāishì	„wejście na rynek”, „otworzenie biznesu”
立卷	lì quǎn	przypieczętowanie transakcji handlowej
纳财	nà cái	odebranie zapłaty / złożenie dóbr (w skarbcu / spichlerzu itp.) / zainwestowanie
挂匾	guà biǎn	zawieszenie szyldu
Czynności związane z życiem codziennym		
出行	chūxíng	wyruszenie w podróż
移徙	yí xǐ	wyprowadzka
栽种	zāizhòng	sadzenie roślin
赴任	fùrèn	przyjęcie stanowiska
会友	huìyǒu	zaproszenie przyjaciół / spotkanie z przyjaciółmi
求医	qiú yī	wizyta u lekarza / rozpoczęcie leczenia / poddanie się operacji
畋猎	tián liè	polowanie

Wydawany co roku almanach nie tylko zawiera informację o korzystnych i niekorzystnych działaniach danego dnia, ale także astrologiczną charakterystykę całego roku oraz poszczególnych miesięcy. Na jego okładce tradycyjnie widnieje obrazek przedstawiający chłopca bądź mężczyznę ciągnącego wołu, zwany „obrazkiem wiosennego wołu” (春牛图, *chūnniú tú*). Jest to skróty zapis cech nadchodzącego roku, które znawca tematu jest w stanie z łatwością odczytać, zwracając uwagę na: wiek, ubiór i postawę pasterza, masę wołu, kształt jego rogów, długość ogona itp. Większość almanachów zawiera także ogromną liczbę porad z dziedziny tradycyjnej medycyny chińskiej, podstawowe zasady

urządzania mieszkania według zasad geomancji *fengshui* (风水, *fēngshuǐ*), ‘dwadzieścia cztery przykłady cnoty synowskiej’ (二十四孝, *èrshíxiào*)¹⁸, interpretacje symboli sennych, wskazówki dotyczące prowadzenia biznesu, obchodów ważniejszych świąt i ceremonii oraz przepisy kucharskie (Smith 1993, s. 32–34).

ZAKOŃCZENIE

Filozofia konfucjańska wielką wagę przywiązywała do świadomości czasu, skrupulatnego zapisu wydarzeń i działania we właściwym momencie:

Konfucjaniści określani byli przez późniejszych uczonych jako „mędrcy czasu”, którzy zawsze, w sposób spontaniczny, potrafili zachować się odpowiednio do sytuacji i czasu. Konfucjusz wykształcił bezbłędną świadomość czasu, równą świadomości historycznej. Dla Konfucjusza etykieta i muzyka były tym, co najważniejsze dla wyedukowanej osoby. „Wycucie czasu” okazuje się być kluczowym elementem w praktykowaniu etykiety i muzyki. Przykładowo: cesarz musi składać ofiarę Niebu o określonej porze roku; konkretna muzyka może być grana tylko przy odpowiedniej okazji (Liu 1974, s. 149).

„Właściwy czas” wykorzystywany był jako czynnik decydujący o powodzeniu danego przedsięwzięcia. W konsekwencji zależał od niego los pojedynczej osoby, rodziny, a nawet panującej dynastii. Umiejętność przewidywania i interpretowania „niebiańskich znaków” oraz synchronizowania cykli natury z ludzkimi rytuałami była tym, co w znaczący sposób konstytuowało władzę cesarza jako syna Niebios.

Czas w kulturze chińskiej postrzegany jest zarówno w sposób cykliczny, jak i linearny, zaś wpływy taoistyczne przeplatają się z konfucjańskimi. Uzależnienie pomiaru czasu od historycznych wydarzeń, a także korzystanie z wielu metod w celu określenia tych samych przedziałów (lub jednej metody do zapisu różnych okresów, np. cykl *jiazi*) doprowadziło do opracowania niezwykle skomplikowanego systemu notacji czasu. Wszystkie te czynniki przyczyniły się do nieustającego udoskonalania kalendarzy, co miało niebagatelny wpływ na intensywny rozwój takich dziedzin jak astronomia, matematyka oraz historiografia. Z kolei wpisanie odcinków czasu w cykl ‘pięciu faz’ zrodziło złożony system zależności wykorzystywanych w geomancji *fengshui*, tradycyjnej medycynie chińskiej czy astrologii. Charakterystyczne dla tradycyjnej kultury chińskiej przeświadczenie o harmonijnym połączeniu natury i świata człowieka doprowadziło do powstania wyjątkowo złożonego kalendarza, a zawarte w nim informacje przez stulecia regulowały rozmaite aspekty życia wszystkich warstw społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Aslaksen, Helmer. *The Mathematics of Chinese Calendar*. National University of Singapore, 2010.
- Chēng, Rèn (任骋). *Zhōngguó mínsú jìnì zhì* (中国民俗禁忌志) [Chińskie przesady ludowe]. Shandong jiaoyu chubanshe, 2005.
- Cooper, Eugene. *Ten-Section Systems, Omaha Kinship, and Dispersed Alliance Among the Ancient Chinese*. „Current Anthropology”, t. 24, nr 3, 1983, s. 327–341.

¹⁸ Zbiór dwudziestu czterech klasycznych historii osób, które we wzorcowy sposób realizowały konfucjańską cnotę nabożności wobec rodziców.

- Dubs, Homer. *The Beginnings of Chinese Astronomy*. „Journal of the American Oriental Society”, t. 78, nr 4, 1958, s. 295–299.
- Huang, Junjie, Henderson, John. *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*. Chinese University Press, 2006.
- Huang, Junjie, Zürcher, Erik (red.). *Time and Space in Chinese Culture*. BRILL, 1995.
- Künstler, Mieczysław. *Mitologia chińska*. Oficyna Wydawnicza Auriga, 2006.
- Lǐ, Líng (李零). *Guānzi sānshí shíjié yǔ èrshísì jiégì* (管子三十时节与二十四节气) [Trzydzieści okresów i dwadzieścia cztery okresy solarna w Gunazi]. „Guanzixue gan”, nr 2, 1988, s. 2.
- Li, Mengyu. *The Unique Values of Chinese Traditional Cultural Time Orientation: In Comparison with Western Cultural Time Orientation*. Ocean University of China, 2008.
- Liú, Ēr (刘耳), Liú, Qiáo (刘乔). *Jiǎzǐ yǔ gānzhī jìnián yánjiū* (甲子与干支纪年研究) [Badania nad wykorzystaniem *jiazi*, *pni* i *gałęzi* do zapisu lat]. Chongqing University Publishing House, 2010.
- Liu, Shu-hsien. *Time and Temporality: The Chinese Perspectiv*. „Philosophy East and West”, t. 24, nr 2, 1974, s. 145–152.
- Mrugała Łukasz. *Metody notacji czasu w kulturze chińskiej i ich zastosowania* (niepublikowana praca magisterska). Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2016.
- Poo, Mu-chou. „How to Steer Through Life: Negotiating Fate in the Daybook”. *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*, red. Lupke Christian, University of Hawai’i Press, 2005, s. 107–128.
- Smith, Adam. „The Chinese Sexagenary Cycle and the Ritual Origins of the Calendar”. *Calendars and Years II: Astronomy and Time in the Ancient and Medieval World*, red. John Steele, Oxbow Books, 2010.
- Smith, Richard. *An Overview of Divination in China from the Song through The Qing*. Rice University, 2012.
- Smith, Richard. *Chinese Almanacs*. Oxford University Press, 1993.
- Wesołowski, Zbigniew. „Religijność u podstaw tradycji chińskiej i społeczeństwa”. *Zrozumieć Chińczyków: Kulturowe kody społeczności chińskich*, red. Ewa Zajdler, Dialog, 2011.
- Wilkinson, Endymion. *Chinese History: A New Manual*. Harvard University Asia Center, 2013.
- Xiè, Qiūhuì (谢秋慧) red. *Wànnián lì* (万年历) [Kalendarz dziesięciu tysięcy lat]. Jiangsu Fenghuang Kexue Jishu chubanshe, 2015.
- Zhāng, Bīngyú (张冰隅). *Nónglì yǔ mǐnsú wénhuà* (农历与民俗文化) [Tradycyjny kalendarz a kultura ludowa]. Shanghai jiaoyu chubanshe, 2008.

Źródła internetowe

- <https://wenku.baidu.com/view/f0d5a167b84ae45c3b358ccf.html?re=view> [11.12.2018].
- <https://www.meiguoshenpo.com/rili/d19089.html> [10.12.2018].
- http://www.360doc.com/content/15/0808/21/20267056_490400894.shtml [15.12.2018].
- <http://mm.httpcn.com/Mingli/Clock/HuangLi.shtml> [14.12.2018].

KALAN MURATA ÖZYAŞARA JAKO KOMPARATYSTYCZNA ZAGADKA*

ABSTRACT: Murat Özyaşar (born in 1979) is one of the most promising names in contemporary Turkish literature. He has published two collections of short stories, honoured with prestigious awards. This article focuses on his exquisite short story *Kalan* (The Rest) from the 2015 collection entitled *Sarı Kahkaha* (Yellow Laughter). The story of a girl, who wants to uncover her grandmother's secret related to the death of her husband, is hidden behind a postmodern narrative – her search resembles a mystery to be solved. The girl finally learns the painful truth, although nothing is stated explicitly and only a reader familiar with the history of the Kurdish nation will find references to the Dersim rebellion in 1937–38.

Sarı Kahkaha has been translated into French, Czech, Kurdish and Persian, as well as some stories into English, German and Italian too, and is expected to be published in several Balkan countries. The tremendous interest shown by foreign readers arises a question about the necessity and the feasibility of making a comparative reading of this text. This article is an attempt to analyse the story *Kalan* and reflect on the borders of literary universality.

KEYWORDS: comparative literature, Turkish literature, Murat Özyaşar, Dersim rebellion, Kurds in Turkey

Kalan [dosł. 'reszta; to, co pozostało'] to opowiadanie autorstwa Murata Özyaşara, jedno z dziesięciu zamieszczonych w tomie *Sarı Kahkaha* („Żółty rechot”), wydanym w Stambule w 2015 roku w języku tureckim. Z informacji podanych na okładce wynika, że tomik włączony został przez wydawcę¹ do serii *Türk Edebiyatı/Öykü* (Literatura turecka/Opowiadania). Z krótkiej biografii Murata Özyaşara dowiedzieć się można, że urodził się on w Diyarbakırze w 1979 roku i jest autorem tomu opowiadań pt. *Ayna Çarpması* („Wstrząs lustra”)², który zdobył dwie ważne tureckie nagrody literackie³, przetłumaczony też został na język kurdyjski i wydany w tym samym wydawnictwie w 2011 roku pod tytułem *Bîr*. Na okładce znajduje się również wyjaśnienie dotyczące dość zagadkowego tytułu – tur. *sarı kahkaha* (dosł. ‘żółty rechot’) to rodzaj nerwowego śmiechu, który mimowolnie narasta w człowieku po przeżyciu wielkiego napięcia emocjonalnego, związanego ze śmiercią kogoś bliskiego. Warto zwrócić jeszcze uwagę na jedno zdanie umieszczone na okładce: „Te historie, których nie da się opowiedzieć, a można jedynie spisać, nie wymagają od czytelnika podjęcia trudu zrozumienia, lecz

* Artykuł ten został wygłoszony w skróconej formie jako referat podczas XXXVI Zjazdu Orientalistów Polskich w Warszawie w dniu 6 listopada 2018 roku. Wszystkie tłumaczenia pochodzące z opowiadania Murata Özyaşara są autorstwa Sylwii Filipowskiej.

¹ Doğan Kitap – jedno z bardziej liczących się wydawnictw literackich w Turcji.

² *Sarı Kahkaha* to drugi tom opowiadań Murata Özyaşara.

³ Nagrodę im. Halduna Tunera w 2008 roku i nagrodę im. Yunusa Nadię w 2009 roku.

emocjonalnego przeżycia” (Özyaşar, okładka tylna). Zapowiedź ta, promująca tomik, nie powinna jednak uspić czujności czytelnika...

Kalan to opowiadanie, w którym zza postmodernistycznej narracji, wykorzystującej niejedną baśniową konwencję, wyłania się opowieść dziewczynki, pragnącej poznać spowitą powszechnym milczeniem historię babci. Zbudowane zostało wokół motywu oglądania pożółkłych fotografii i wydobywania z zakamarków pamięci strzępów wspomnień. Składa się więc z sekwencji obrazów, pozornie ze sobą niezwiązanych, połączonych jedynie postaciami dwóch głównych bohaterek: kilkuletniej dziewczynki, uczennicy szkoły podstawowej, oraz jej babci, nazywanej przez wnuczkę po dziecięcemu „bacią”, a przez pozostałych określaną jako „matka Dünya”. Charakterystyczne jest, że nie poznajemy imienia dziewczynki, będącej narratorem w opowiadaniu, choć podane zostały imiona bohaterów drugoplanowych: jej brata Kamera, przyjaciółki Besry, a nawet kota Fırıra. Opowiadanie spina swoista klamra kompozycyjna, w której znaczącą rolę odgrywa głos, odbijany echem przez studnię. Babcia „przelewa” do studni swój głos – „głos, który niegdyś obito, który posiwiał, gdy nadszedł jego czas i który dawno już się załamał” (Özyaşar 89). Poza tym milczy, ale milczy tylko na temat swej historii, która tak bardzo interesuje wnuczkę, z dalszej części opowiadania wynika bowiem, że matka Dünya jest na ogół osobą dość rozmowną:

Ona i jej fotografia milczały tylko. Później, dużo później zrozumiałam, że wszystko w tym było znaczące. W głębi duszy wiedziała, że jeśli zacznie mówić, to każde jej słowo zamieni się w lament. A jeśli posmakuje błagalnych modłów, jej język wyzwoli się z więzów milczenia. Nie wyzwolił się. Milczała jakby bojąc się, że gdy zacznie mówić, urazi przemilczane przez nią rzeczy. Milczała bez przerwy. Im więcej milczała, tym bardziej jej czoło przypominało linijki tekstu w zeszyście (Özyaşar 89).

Wnuczka nie poddaje się mimo tego upartego milczenia – interpretuje najdrobniejsze nawet sygnały np. zmarszczki na czole babci czy sposób, w jaki ta się modli. Próbuje też odnaleźć sens snutych przez nią z upodobaniem opowieści i udzielanych rad, by następnie połączyć w całość strzępki informacji. Szczególnie w pamięć dziewczynki zapadła baśń o gęsiach, które „pobierają się tylko raz w życiu” (Özyaşar 90) – kiedy jedna z nich zginie, druga już nigdy nie wiąże się z inną, a jej świat zawala się, zaciska się wokół niej jak wisielcza pętla, z nieba spada ogień, a rzeki przestają płynąć. Zasłuchana w swą własną opowieść babcia, powtarza w zamyśleniu, jakby sama do siebie: „Toć ja też jestem gęsią, kochanie, ja też jestem gęsią” (Özyaşar 90). Babcia opowiada tę baśń, kiedy wnuczka choruje, toteż świat baśniowy miesza się w malignie ze światem rzeczywistym, a dodatkowym elementem dramatyzującym sytuację są wyrzuty sumienia dziewczynki, która odczytuje opowieść w kontekście własnych doświadczeń:

Z rumieńcami wstydu na policzkach, nie wiedząc, co powiedzieć, jakbym robiła jeden krok naprzód i dwa w tył, niechętnie wracałam do swego porannego występu. Rano w łazience zobaczyłam dwa karaluchy. Jednego zabiłam, a drugi mi uciekł.

– A jeśli to były mąż i żona? Fırır mógł zjeść tego drugiego. Zrobiłby to? Ale to nie są gęsi, to karaluchy, karaluchy – przekonywałam samą siebie, obgryzając paznokcie. (Özyaşar 90).

Najpilniej strzeżona przez babcię fotografia przedstawia młodą parę, stojącą w otoczeniu gości w cieniu drzewa:

To ich ślubna fotografia. Jej mąż, Kamer, miał wtedy czternaście lat. Ona tyle samo. Na odwrocie rozchwanym ręcznym pismem zanotowano miejsce i czas: Kalan/1937 (Özyaşar 95).

Kiedy wnuczka po raz pierwszy przyłapuje babcię na oglądaniu ślubnej fotografii, konstatuje: „Cierpiała tak bardzo, że łzy zapomniały popłynąć” (Özyaşar 95). Dziewczynka postanawia wykorzystać sytuację, by poznać dalszy ciąg historii młodych małżonków, jednakże nadarżającą się sposobność niweczy wybuch płaczu jej młodszego brata, *notabene* również Kamera. Kiedy rodzice, nie mogąc uspokoić niemowlęcia, w pośpiechu udają się do szpitala i dziewczynka zamartwia się o zdrowie i życie brata, babcia usiłuje skupić jej uwagę na kolejnej baśni – o dobrych wróżkach, które żyją w niebie i opiekują się ludźmi od narodzin aż do śmierci.

Czytając opowiadanie *Kalan* trudno nie utożsamiać się z dziewczynką-narratorem. Poznanie historii babci staje się istotnym elementem lektury (obok zachwyty nad mistrzostwem słownego obrazowania, oryginalnością chwytów poetyckich i udaną kreacją baśniowo-onirycznej atmosfery), a ciekawość czytelnika rośnie wraz z poznawaniem kolejnych fotografii-wspomnień. Zacięte milczenie babci na temat wydarzeń z przeszłości i kierujące nią pobudki nie są zrozumiałe, zwłaszcza w kontekście jej niezwykłego daru opowiadania⁴:

Wymawiała każde słowo powoli i wyraźnie, jakby z mozołem schodziła ze wzgórza, jakby rozplątywała nici za pomocą igły. (...) Kiedy opowiadała, dzień stawał się nocą, noc ścinała ciemność, świat się rozwidniał (Özyaşar 90).

Czytelnik złości się na babcię wraz z wnuczką:

Zirytowała mnie. Ściągnięte brwi, chudziutkie nogi, obwisłe piersi, no i te pojedyncze nitki wąsów... Zirytowała mnie. Nos też ma za długi, nie? I jeszcze to jej nieznośne mlaskanie podczas posiłku (Özyaşar 94).

Ostatecznie wnuczka poznaje historię babci, ale nie zostaje ona wyrażona *expressis verbis*, dla czytelnika pozostaje wciąż w sferze domysłów. Wiadomo jedynie, delikatnie rzecz ujmując, że odkrycie to nie przyniosło dziewczynce satysfakcji:

Spójrz, to już koniec. Jeszcze się nie nauczyłam, że *nie należy zadawać pytań tym, którzy milczą*⁵. Ach, że też nie wiedziałam! Zmusiłam ją do mówienia. I co zmieni to, że ja teraz wiem wszystko, że mówię tyle, ile ona kiedyś milczała. Najlepiej – powiedziałam sobie – jeśli ja też pójde nad studnię i odbiję echem mój głos. Poszłam, zesłam na dół litera po literze. W końcu dotarłam do tej zagubionej litery. I uwierzyłam we wszystko, co wysłuchałam z głębin studni. I ty też uwierz. Oto co przelało się na mnie ze studni: oni, czyli Dünya i Kamer, na pewno wrócą do siebie (Özyaşar 97).

⁴ Należy w tym miejscu nadmienić, że Murat Özyaşar mistrzowsko oddaje niewyuczoną, naturalną poetyckość stylu opowiadania prostej, wiejskiej kobiety, która zakończyła swą edukację na kilku klasach szkoły podstawowej.

⁵ Słowa przypisywane Behçetowi Necatigilowi (1916–1979), tureckiemu poecie i tłumaczowi.

Opowiadanie to, zgodnie z duchem postmodernizmu, otwarte jest na różne możliwości interpretacyjne. Może być traktowane jak uniwersalna opowieść o pamięci, o tym, co zostaje z ludzkich historii i dramatów. Czytelnik może również podjąć grę z tekstem zaproponowaną przez autora, analogiczną do gry, jaką prowadziła wnuczka, rekonstruując historię babci ze skrawków zdobytych informacji. Pierwszą przesłanką, osadzającą opowieść w środowisku anatolijskich Kurdów, są dwa zdania w języku zazaki, wtrącone do tureckiego tekstu i przetłumaczone w nawiasie:

Heq to qedîm kero sirra serdine nêro serê to. (Hak seni kadim eylesin, esintinin soğukluğû başına değmesin.)

Niech Bóg uczyni cię wiecznym, niech chroni cię od powiewów chłodu (Özyaşar 92).

Emrê mi canê to... (Ömrüm sana can olsun...)

Żyję tylko dla ciebie... (Özyaşar 95).

Najważniejsza wskazówka umieszczona została na odwrocie ślubnej fotografii. Jest nią data i miejsce: Kalan/1937. Nie jest to jednak wskazówka łatwa do rozszyfrowania nawet dla osób z tureckiego lub kurdyjskiego kręgu kulturowego, nie wszyscy bowiem pamiętają, że Kalan to jedna z dawnych nazw dzisiejszej prowincji Tunceli, znanej również jako Dersim. W sukurs przychodzi jeszcze wzmianka o górach Munzur, znajdujących się we wschodniej Anatolii, w dorzeczu górnego Eufratu. W kontekście tego właśnie miejsca znaczenia nabiera również data: 1937 rok. Jest to wyraźne odwołanie do masakry Kurdów w Dersim, dokonanej przez zbrojne oddziały tureckie w latach 1937–38, a będącej efektem krwawej pacyfikacji powstania. W wyniku walki zbrojnej oraz mordów dokonywanych na cywilach (także kobietach i dzieciach) zginęło wówczas ok. trzynastu tysięcy osób, głównie pochodzenia kurdyjskiego, a drugie tyle zostało przymusowo przesiedlonych.

Historia babci i jej męża związana jest więc niewątpliwie z masakrą w Dersim⁶, jakkolwiek jej szczegóły pozostają w sferze domysłów. Zresztą nie wszystkie historie muszą, czy nawet mogą zostać opowiedziane – niektóre są „nieopowiadalne”, a ujmowanie ich w słowa sprawia olbrzymi ból, nie tylko osobie opowiadającej, ale również słuchaczom. Pomimo iż nie są werbalizowane, stanowią element zbiorowej pamięci (której symbolem w opowiadaniu Murata Özyaşara jest studnia), trwają w niej, wplecione w codzienność (płacz dziecka, choroby, szkolne przygody).

W procesie utrwalania w pamięci wydarzeń ważnych dla danej społeczności istotną rolę pełni język. Jest to problem szczególnie aktualny w kontekście sytuacji języka kurdyjskiego w Turcji, pięknie oddany przez autora opowiadania *Kalan*, zainspirowanego dokumentem filmowym na temat wydarzeń w Dersim, zatytułowanym *Dersim 38*, wyreżyserowanym przez Çayana Demirela w 2006 roku. Jedną z postaci wypowiadających się w dokumencie jest matka Dünja (tur. *Dünja ana*), która mieszkanką tureckiego i kurdyjskiego opowiada o wydarzeniach z 1938 roku. Zaczyna swą opowieść w języku zazaki, a następnie, w miarę wzrostu poziomu ekscytacji, przechodzi na turecki, posługuje się jednak łamaną turecczyzną – zamiast *kimsesiz kaldım* (dosł. ‘zostałam sama, bez nikogo’) mówi *kimsiz kaldım*. Ten zepsuty język, ta zagubiona sylaba, która „kala wszystkie nasze

⁶ Uważny czytelnik dostrzeże na stronie redakcyjnej tomu *Sarı Kahkaha* informację, że opowiadanie *Kalan* ukazało się w 2012 roku w wyborze opowiadań, dokonany przez Murathana Mungana, zatytułowanym *Bir Dersim Hikayesi* („Opowiadania z Dersim”).

zdania” (Özyaşar 89) staje się symbolem zawieszenia między tureckością a kurdyjskością⁷. Zawieszenia, które przeżywa sam Murat Özyaşar – będąc Kurdem, pisze po turecku, a opisując bolesną historię swego narodu, nie dość że używa języka ciemniejszy, to jeszcze jego opowiadanie wydawane jest w serii „literatura turecka”. To językowe i kulturowe rozdarcie pokazuje sam tytuł opowiadania, który nabiera podwójnego znaczenia dopiero po odkryciu tajemnicy babci. Użyte w tytule słowo *kalan* to nie tylko nawiązanie do tego, co zostało (stare fotografie, wspomnienia, owdowiała żona, zagubiona sylaba/litera), ale również bezpośrednie, choć nie od razu rozpoznawalne, przywołanie miejsca wydarzeń. Jest to gra słów, trudna do oddania w tłumaczeniu.

Opowiadanie *Kalan* przypomina więc komparatystyczną zagadkę, niełatwą do rozszyfrowania nawet dla rodzimych użytkowników języka tureckiego, zaznajomionych z historią narodu kurdyjskiego, tym trudniejszą dla cudzoziemców. Tymczasem tomik *Sarı Kahkaha* przetłumaczony został na język francuski, czeski, kurdyjski i perski, poszczególne opowiadania zaś na angielski, niemiecki i włoski, a w związku z otrzymaniem nagrody literackiej Balkanika⁸ oczekiwane jest jego wydanie w kilku krajach bałkańskich. W związku z tak dużym zainteresowaniem czytelników europejskich nasuwa się pytanie o możliwości i konieczność komparatystycznego odczytywania tego tekstu.

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy to zaczęto opisywać zjawisko tzw. zwrotu translatologicznego w studiach porównawczych, nie ulega wątpliwości, że przekład jest „główną siłą napędową nowoczesnej komparatystyki” (Hejmej 39). Tymczasem w przypadku opowiadania Özyaşara sytuacja nie jest tak jednoznaczna, może się nawet wydawać, że przekład utrudnia jego komparatystyczne odczytanie, ponieważ zaciera odwołania do sfery pozatekstowej. O takich przypadkach pisał Edward Balcerzan w swej książce *Thumaczenie jako „wojna światów”*. W *kręgu translatologii i komparatystyki*, gdzie literaturę tłumaczoną uznał za „genetycznie odmienną od twórczości oryginalnej” (11) właśnie ze względu na odwołania do innych relacji międzytekstowych i pozatekstowych:

Fundamentalne różnice między utworem wyjściowym, tradycyjnie określanym jako oryginał, a utworem docelowym, czyli tłumaczeniem, nie są różnicami pojedynczych słów czy fraz, ale skutkiem wyboru odmiennych paradygmatów, które potrafią wymusić radykalną zmianę stylu, gatunku, intencji autorskiej, odkształcając ogólną wymowę światopoglądową obcojęzycznego pierwowzoru (12).

Edward Balcerzan w zmianie intencji autorskiej i wymowy światopoglądowej oryginału widzi więc spore niebezpieczeństwo ukierunkowujące interpretację już na etapie tłumaczenia tekstu. Tymczasem Magda Heydel w recenzji książki Balcerzana polemizuje z tym poglądem. Dostrzega ona, w myśl dość powszechnego w ponowoczesnej teorii literatury przekonania, że „sensy tekstu rodzą się w dialogu z kontekstami” (Heydel 335), a nowe warunki z pewnością zaowocują nowymi interpretacjami:

⁷ Warto zauważyć, że z tym samym problemem boryka się wnuczka. Nazywa ona babcię (tur. *anneanne*) „bacią” (tur. *ananne*), gubiąc jedną sylabę (w tłumaczeniu polskim: jedną głoskę). Zabieg ten oddaje dziecięcy sposób mówienia, jednocześnie jednak wpisuje się w teorię o językowym zawieszeniu między dwiema kulturami.

⁸ Nagroda Balkanika przyznawana jest corocznie jednej książce, wybranej spośród kandydatur przedstawionych przez siedem krajów: Albanię, Bułgarię, Grecję, Macedonię, Rumunię, Serbię i Turcję. Książka, która otrzymuje nagrodę, tłumaczona jest następnie na wszystkie te języki. *Sarı Kahkaha* została nagrodzona w grudniu 2017 roku.

Otwarta intertekstualna/paradygmatyczna lektura, której zapisem jest tłumaczenie, prowadzi do aktywizacji nieoczekiwanych kontekstów, poszerza, a nie ogranicza obszar znaczeń oryginału, nawet jeśli wynika to z braku dostępu do odniesień już ujawnionych czy uznanych za obowiązujące (Heydel 336).

Murat Özyaşar z pewnością podpisałby się pod opinią Magdy Heydel. Wielokrotnie w wywiadach opowiadał się za pełną autonomią czytelnika (przez którego rozumie także tłumacza), dzięki czemu mógłby służyć za ucieleśnienie kategorii „autora” ze słynnego eseju Rolanda Barthesa pt. *Śmierć autora*⁹. Özyaşar wyraźnie nie lubi pytań o autointerpretację, czemu dał wyraz choćby w wywiadzie z Irmak Zileli, przeprowadzonym w kwietniu 2015 roku dla pisma „Remzi Kitap Gazetesi”:

Sprawia mi trudność mówienie o tym, co napisałem, objaśnianie mych własnych słów i długie wywody. (...) Nie mam na ten temat nic więcej do powiedzenia, nie mam też ochoty wchodzić pomiędzy czytelnika a tekst (Zileli).

Wracając do wyrażonej powyżej wątpliwości, czy przekład nie zaburzy komparatystycznych możliwości odczytywania opowiadania *Kalan*, warto jeszcze przywołać słowa Tomasza Bilczewskiego. W książce *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatologii* podczas analizy postkolonialnych refleksji przekładoznawczych zwraca on uwagę na przekonanie Homiego Bhabhy, „iż każda kultura w zasadzie jest nieprzetłumaczalna” (Bilczewski 249) i to nie ze względu na swą wyjątkowość i oryginalność, lecz wewnętrzne zróżnicowanie i wymieszanie z innymi formacjami kulturowymi.

Przekład, w swoim tradycyjnym kształcie opartym na zasadzie ekwiwalencji, okazuje się zatem jedynie idealistycznym marzeniem, by nie powiedzieć – arbitralną uzurpacją, wymaga bowiem stabilizacji znaczeń na dwóch biegunach, które tłumacz stara się do siebie zbliżyć. Refleksja Bhabhy daleka jest jednak od pesymizmu i malkontenckich narzekań na niemożliwość komunikacyjnego zbliżenia kultur. W takim samym bowiem stopniu, co niemożliwa, translacja jest konieczna, zwyczajna i codzienna. Skłania do nieustannej negocjacji i dialogu, wsłuchiwania się w głos inności, przebywania na granicach języka, własnych przekonań, wierzeń, przyzwyczajaje (Bilczewski 249–250).

Nie pozostaje więc nic innego, niż pozwolić czytelnikowi, niezależnie od jego pochodzenia i języka, w którym czyta *Kalan*, by czerpał przyjemność z samodzielnego rozwiązywania (niekoniecznie zaś: rozwiązywania) wielowarstwowej, komparatystycznej zagadki, jaką stanowi to opowiadanie.

⁹ Kiedy w lipcu 2018 roku tłumaczyłam opowiadanie *Kalan* na potrzeby Miesiąca Spotkań Autorskich we Wrocławiu, nawiązałam kontakt z Muratem Özyaşarem, by rozwiązać wątpliwości, co do przyjętych przeze mnie strategii tłumaczenia. Odpowiadając na moje pytania, Murat Özyaşar godził się na wszystkie pomysły (włącznie ze stosowaniem tekstowych dopowiedzeń, objaśniających polskiemu czytelnikowi pewne konteksty kulturowe) i kilkakrotnie podkreślał, że tekst opowiadania „należy” teraz do mnie jako czytelnika oraz tłumacza, gdyż on jako autor zakończył już nad nim pracę.

BIBLIOGRAFIA

- Balcerzan, Edward. *Thumaczenie jako „wojna światów”. W kręgu translatologii i komparatystyki*. Wydawnictwo Naukowe UAM, 2009.
- Barthes, Roland. Śmierć autora. „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, t. 54/55, nr 1/2, 1999, s. 247–251, [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_\(54_55\)/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_\(54_55\)-s247-251/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_\(54_55\)-s247-251.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_(54_55)/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_(54_55)-s247-251/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_(54_55)-s247-251.pdf) [03.09.2019].
- Bilczewski, Tomasz. *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatologii*. Universitas, 2010.
- Hejmej, Andrzej. „Interkulturowość – literatura – komparatystyka”. *Kultura w stanie przekładu. Translatologia – komparatystyka – transkulturowość*, red. Włodzimierz Bolecki, Ewa Kraskowska, Instytut Badań Literackich PAN, 2012, s. 26–44.
- Heydel, Magdalena. *Thumaczenie jako wojna światów?* „Przekładaniec”, nr 22–23, 2009, s. 333–340.
- Özyaşar, Murat. *Sarı Kahkaha*. Doğan Kitap, 2015.
- Zileli, Irmak. *Murat Özyaşar ile söyleşi*, 2015, <http://www.irmakzileli.com.tr/2015/03/31/murat-ozyasar-ile-soylesi/> [03.09.2019].

MURAT ÖZYAŞAR

Murat Özyaşar urodził się w 1979 roku w Diyarbakırze w południowo-wschodniej Turcji. Z pochodzenia jest Kurdem i jak sam wspomina języka tureckiego nauczył się dopiero w szkole podstawowej. Ukończywszy turkologię na Uniwersytecie Tygryskim (Dicle Üniversitesi) w Diyarbakırze, został nauczycielem języka i literatury tureckiej w swoim rodzinnym mieście. Pracując z dziećmi z ubogich przedmieść Diyarbakıru, zachęcał je do rozwijania swoich pasji i talentów literackich, co zaowocowało publikacją czasopisma „Hışt Hışt” („Psst Psst”), głośno komentowanego i komplementowanego w całej Turcji. W październiku 2016 roku podczas stanu wyjątkowego ogłoszonego po nieudanej próbie puczu Özyaşar został oskarżony o wspieranie organizacji terrorystycznych, na kilka dni aresztowany i zwolniony z pracy. Obecnie wraz z żoną i córką mieszka w Stambule i wciąż pracuje jako nauczyciel.

Murat Özyaşar jest dotychczas autorem trzech tomów opowiadań, przy czym wszystkie wzbudziły duże zainteresowanie zarówno w Turcji jak i poza jej granicami. Jego debiutancka książka z 2008 roku, nosząca zagadkowy tytuł *Ayna Çarpması* („Wstrząs lustra”) otrzymała dwie ważne tureckie nagrody literackie: nagrodę im. Halduna Tunera w 2008 roku i nagrodę im. Yunusa Nadiego w 2009 roku. Kolejny zbiór opowiadań z 2015 roku pt. *Sarı Kahkaha* („Żółty rechot”) uhonorowany został z kolei w 2017 roku nagrodą literacką Balkanika, przyznawaną przez komisję wyłonioną spośród przedstawicieli siedmiu krajów: Albanii, Bułgarii, Grecji, Macedonii, Rumunii, Serbii i Turcji. Z tomu *Sarı Kahkaha* pochodzi prezentowane tu opowiadanie „*Kalan* albo reszta”. W 2019 roku ukazała się najnowsza książka Özyaşara, zatytułowana *Aslı Gibidir* („Zgodne z oryginałem”), zawierająca opowiadania związane z rodzinnym miastem pisarza, Diyarbakırem. Zarówno pojedyncze opowiadania Murata Özyaşara, jak i całe tomy (w tym przede wszystkim *Sarı Kahkaha*) przetłumaczone zostały na kilka języków: kurdyjski, francuski, perski, czeski, angielski, niemiecki i włoski.

S.F.

KALAN ALBO RESZTA¹

Spójrz, jest tutaj: poszła nad studnię i przelała swój głos.

Głos, który niegdyś obito, który posiwiał, gdy nadszedł jego czas i który dawno już się załamał. To dlatego. Trzeba było czasu, żebym zrozumiała, dlaczego mówiąc, zawsze gubiła jedną literę. *Ostałam sama* zamiast *Zostałam sama*. Że ta zgubiona litera kała wszystkie nasze zdania. Dużo, dużo później przyszło mi zrozumieć, że cała reszta była tylko uciśzonym głosem. Że ona właściwie nie mówiła, gubiąc literę, tylko mówiła do tej litery.

Nie chciała rozmawiać o tej poźółklej fotografii, nie zająknęła się ani słowem na jej temat. Zresztą rodzice nie naciskali, nie zadawali też żadnych pytań. Ja zaś patrzyłam na nią z ciekawością, zachwytem, ale i zadziwieniem. Ona i jej fotografia milczały tylko. Później, dużo później zrozumiałam, że wszystko w tym było znaczące. W głębi duszy wiedziała, że jeśli zacznie mówić, to każde jej słowo zamieni się w lament. A jeśli posmakuje błagalnych modłów, jej język wyzwoli się z więzów milczenia. Nie wyzwolił się. Milczała, jakby bojąc się, że gdy zacznie mówić, urazi przemilczane przez nią rzeczy. Milczała bez przerwy. Im więcej milczała, tym bardziej jej czoło przypominało linijki tekstu w zeszyte. Podkreślone zdania stawały się szeroko otwartą drogą prowadzącą ku przeszłości. A przeszłość to terażniejszość, która nastaje dzień po dniu. Zaczęłam ją poznawać, wczytując się w jej czoło, w te smoliste zdania płynące nieprzerwanym strumieniem drogą i wpadające do studni.

A to fotografia, na której była mi podwójnie matką, nie tylko matką mojej matki: ja wyciągnięta na łóżku, czoło rozpalone, w ustach nieprzyjemny posmak. Jej kolana okryte kocem, dłonie na moich włosach, a na ustach stara baśń. Baci u – mówiłam do niej – baci u. Kiedy się tak do niej zwracałam, stawała mi się matką, a jej palce niczym srebrny grzebień prześlizgiwały się po moich włosach. Poznawałam smak dobroci i współczucia, powtarzałam tylko jak w malignie z głębi swego serca: baci u. Ona długo, długo milczała, a potem znikwała w swoim milczeniu, ja zaś nie wiedziałam, czy śnieg przyprószył jej włosy, czy przytłumił głos snujący baśń. Wracala stamtąd postarzała i zgazona, prawdziwa starowinka. Nie wiedziałam, czy swym zmęczonym głosem opowiadała baśń, czy może sama była baśnią. Jedynym pewnikiem był ból, ostry jak nóż, który płał jej język. Ja tylko majaczyłam: baci u, baci u. Ja majaczyłam, a ona była mi wodą. Wychodziła ku mnie ze swego milczenia z jednym tylko zdaniem:

– Toć ja też jestem gęsią, kochanie – mawiała. – Ja też jestem gęsią.

Potem opowiadała baśń o gęsi.

Wymawiała każde słowo powoli i wyraźnie, jakby z mozołem schodziła ze wzgórze, jakby rozplątywała nici za pomocą igły. Miała hennę na włosach i szyję tak bladą, że chyba nigdy nie widziała słońca. I jeszcze piegi, i złote zęby. Kiedy opowiadała, dzień stawał się nocą, noc ścinała ciemność, świat się rozwidniał. Firfir, mój koci przyjaciel, przychodził wtedy do nas. Układał się w nogach łóżka, milkło nie tyle jego mruczenie, co gniewne pomrukiwanie, a z czasem przyjemne ciepło rozplątywało się po mym ciele. Świat był ciepłem Firfira, głosem baci, oknem, za którym padał śnieg.

– Gęsi pobierają się tylko raz w życiu – z jej ust płynęła rzewna opowieść. – Jeśli jedna z nich zginie albo coś jej się stanie, druga już nigdy nie wiąże się z inną. Wtedy

¹ Opowiadanie Murata Özyaşara pt. „Kalan” z tomu *Sarı Kahkaha* („Żółty rechot”).

z nieba spada ogień, a rzeki przestają płynąć. Góry wsłuchują się w jej zawodzenia. Potem jej serce przygniata ciężar wielki jak góry Munzur. Świat zaczyna się zaciskać jak pętla, a jej twarz przybiera wisielczy wygląd. Zostaje sama, stara, odludna. Samiuteńka na tym świecie. Śmierć męża to mały koniec świata. Trzeba znać jego wartość – mówiła, przełykała ślinę, potem raz jeszcze przełykała.

Ona przełykała ślinę i ja też przełykałam, moje oczy robiły się większe i większe, bałam się tego, co cisnęło mi się na usta. Sądziłam, że zrozumie. Właśnie wtedy świat przerósłby mnie, zwałilby się na moje wątłe barki. Poprawiała mi poduszkę pod głową i grubą, błyszczącą koldrę, którą byłam przykryta. Cienie tańczyły na suficie pokoju... Wierzyłam, że jeśli zamknę powieki, będę uratowana, częściej jednak leżałam z oczami utkwionymi w ciemność. Dopadały mnie wyrzuty – że dorastam, że jestem winna. Dręczycielka, dręczycielka, mówiłam sama do siebie. Potem nagle mój wzrok padał znów na majestat okna, na wielkie płaty śniegu. Wtedy pojmowałam, czym jest „*śnieg płonący w śniegu*”. Ona długo, długo milczała, a ja niepewna, czy mnie rozumiała, widziałam tylko nastroszoną sierść Firfira. Ona zaś spoglądała na mnie i powtarzała w głębokim zamyśleniu, czy to do mnie, czy sama do siebie: – Toć ja też jestem gęsią, kochanie, ja też jestem gęsią.

Z rumieńcami wstydu na policzkach, nie wiedząc, co powiedzieć, jakbym robiła jeden krok naprzód i dwa w tył, niechętnie wracałam do swego porannego występku. Rano w łazience zobaczyłam dwa karaluchy. Jednego zabiłam, a drugi mi uciekł.

– A jeśli to były mąż i żona? Firfir mógł zjeść tego drugiego. Zrobiłby to? Ale to nie są gęsi, to karaluchy, karaluchy – przekonywałam samą siebie, obgryzając paznokcie. Wracałam do niej, syjący śnieg przyprawiał mnie o dreszcze. Dopiero przy niej odzyskiwałam spokój. Śnieg sypał bez przerwy, Firfir pochrapywał. Jego gąłki oczne poruszały się pod powiekami.

– Spójrz – mówiła. – Firfir widzi coś we śnie. Ty też zaśnij. Niech i ciebie ujrzy jakiś piękny sen.

Moje włosy w jej dłoniach, baśń się kończyła, sen odpływał. Wydłużająca się opowieść rozbudzała mnie, a ona w milczeniu otulała i moje ciało, i wciąż jeszcze wybrzmiewające słowa. Wówczas ja otwierałam oczy na czas, który nie istniał, choć śnił. O poranku zaplatała mi warkocze, zapinała guziki mojego czarnego fartuszka, zasuwiała suwak kozucha, owijała mi szyję szalikiem:

– Jest środek zimy, uważaj, nie przemarznij – ostrzegała i dodawała słowa najpiękniejszej na świecie modlitwy w języku zazaki: *Heq to qedîm kero sirra serdine nêro serê to* – „Niech Bóg uczyni cię wiecznym, niech chroni cię od powiewów chłodu”.

W ten sposób posyłała mnie w świat, na ulicę, do szkoły.

Tylko spójrz, porządnie wymarzałam na tej fotografii:

Na ulicy leżał martwy ptak. Wczorajsze śmieci. Mróz, wokół skrzący się śnieg. W uszach dźwięczały mi słowa baci. Co jest? Jeszcze bardziej marznę? Martwy ptak, martwa gęś, karaluch... A co, czy ja mam ręce od parady? Mogłam wejść do ogrodu, wygrzebać dołek pod drzewem i złożyć ptaka w grobie. Zrobiłam tak. Uf, odetchnęłam z ulgą. Pomyliłam się, odmawiając modlitwę, zaczęłam więc jeszcze raz od początku. Całe ręce w błocie i pierzu. Jak mam się porządnie pomodlić? Przecież muszę potrzebować rękami twarz do modlitwy... Zrobię to później, Bóg jest wielki, zrozumie, *gajril magdûbi alajhim walâd dâllîn. Amin* – „Nie zaś tych, na których jesteś zagniewany, i nie tych, którzy błędzą. Amen”. Lepiej, żeby mama nie zobaczyła takich brudnych rąk, będzie zła. Muszę opowiedzieć o tym Besrze. Zebrałam rozrzucone wokół kawałki chleba,

przyłożyłam je trzykrotnie do ust i do czoła, a potem wypowiedziałam słowa modlitwy: *Bismillāhirrahmānirrahīm* – „W imię Boga miłosiernego, litościwego!” i położyłam chleb na murku. Dobry uczynek – tak mawia bacia. Dobry uczynek – powiedziałam i ja, jej głosem. O tym też muszę opowiedzieć Besrze. A co z bacią i gęsią, ze mną i karaluchem, z martwym motylem w pyszczku Fırfıra? Zawahałam się – nie wiem, czy o tym opowiem.

Ruszyłam przed siebie. Droga do szkoły nie była prosta. – Jedno wielkie kłamstwo z tą prostą drogą do szkoły!² – powiedziałam sama do siebie. Szłam jednak dalej. Wpadłam do klasy zdyszana.

– Przepraszam za spóźnienie, psze pana.

– Usiądź. I niech to będzie ostatni raz.

Usiadłam. Marzłam. Nauczyciel rysował mapę na tablicy. Besra też marzła, jej oddech zamieniał się w parę. Chuchałyśmy w dłonie. Wreszcie ktoś wstał, dorzucił kilka dREW do pieca.

– Zaraz zrobi się cieplej – powiedział nauczyciel.

Czy ptakowi też jest już cieplej? Tak, na pewno. Szukałam wzrokiem na mapie naszego miasta. Besra dostrzegła je wcześniej i pokazała też mi. Stamtąd przeniosłyśmy się do sąsiednich miast i papierowymi statkami dotarłyśmy nad morza. Besra dygotała.

– Jakże szczęśliwy jest ten, kto dygocze – sparodiowała słowa szkolnego ślubowania, zamieniając „być Turkiem” na „dygotać”.

Szturchnęłam ją prawym łokciem między żebra.

– Milcz, na Boga. Jak nauczyciel usłyszy, będzie po nas.

Nauczyciel nie usłyszał.

– Żeby tylko morza nie zamarzyły, psze pana – odezwała się Besra głośno.

Cała klasa wybuchnęła śmiechem.

– Ale ja mówiłam poważnie – obruszyła się Besra.

– Narysujcie dokładnie taką samą mapę – zadał pracę domową nauczyciel.

Potem zaczęła się przerwa. Uznałam, że pora nieco odetchnąć: dzieci biegające bez ustanku po ogrodzie, przewracające się, śmiejące się z przewróconych, podstawiające sobie nogi, chłopcy wrzeszczący *gol, goool*, dwa ognie, chowanego, skakanka, klipa... Zdaje się, że to szczebioczące ptaki i strzelający do nich myśliwi... Próbowałam opowiedzieć Besrze poranne wydarzenia. Nie słuchała.

– Potem mi opowiesz – powiedziała zajęta zabawą. – Ence pence, w której ręce? Jak nie zgadniesz, będziesz dziadkiem.

Nie zgadłam, nigdy nie zgadywałam. Gdy mówiłam, że kamyk jest w lewej ręce, pokazywała mi prawą:

– Patrz, kamyk jest tutaj – mówiła.

Dopiero dużo, dużo później przyznała się, że w każdej ręce trzymała po kamyku.

A to jest fotografia, której strzegę najpilniej: wygląda na niej, jakby zaraz miała dokąś pójść. No tak, zobacz, tutaj nie pamiętano, by trzymać dzieci z dala od władzy.

Kiedy nadszedł czas, bacia poszła do szkoły. Kazano się jej uczyć na pamięć patriotycznych pieśni, składać przysięgi. Recytowała całe stronicę wykute na pamięć. Wciąż pamiętała pytania, na które wtedy musiała odpowiadać. Kiedy wróciłam ze szkoły i siedząc z podkurczonymi nogami, próbowałam rysować mapę, stanęła nade mną i potrząsając prawą dłonią z uniesionym palcem wskazującym, zadała pytanie, jakby recytowała jakiś wyuczony tekst:

² Nawiązanie do słów tureckiej piosenki *Okul yolu düz gider*.

– Gdzie znajdowały się pierwotne siedziby Turków? Wymień trasy migracji.

Zirytowała mnie. Ściągnięte brwi, chudziutkie nogi, obwisłe piersi, no i te pojedyncze nitki wąsów... Zirytowała mnie. Nos też ma za długi, nie? I jeszcze to jej niezdolność mlaskanie podczas posiłku.

– Co znaczy „peñcil”? Drzwi czy okno? – zapytała nagle, wymawiając angielski wyraz tak jak się pisze.

– Ani jedno ani drugie. Ani jedno ani drugie, baci! – wybuchnęłam. – I mówi się „pensyl”, a nie „peñcil”!

– A co ty tam wiesz! Nic nie wiesz!

Pochyliła się nad zeszytem.

– Dodaj trochę wiatru tym górcom, dopiero wtedy będą powichrowane – odpowiedziała.

Spójrz: tak wygląda, gdy oddaje cześć Księżycowi. Wstaje co rano, całuje ściany i modli się do Matki Fatmy. Matką Fatmą nazywa Księżyc. I jeszcze to: nasz dom w czwartki wypełnia się zapachem chałwy. Według staruszki ten zapach sprawia, że zmarli wiedzą, że się ich wspomina. I wtedy chronią nasz dom, stają się jego niewidzialnymi strażnikami.

A oto fotografia, która najbardziej mnie przeraża:

Tamtego dnia zastałam ją, jak rytmicznie wprawiając w ruch kołyskę mojego młodszego brata, ukradkiem zerkając na trzymane w dłoni zdjęcie.

– *Emrê mi canê to...* Żyję tylko dla ciebie... – nuciła smutną melodię. Ale któremu Kamerowi to śpiewała?

Cierpiała tak bardzo, że łzy zapomniały popłynąć. Ja też spojrzałam na fotografię – widziałam ją po raz pierwszy w życiu. Tę pożółkłą, czarno-białą fotografię zrobioną pewnego pięknego dnia, o nieodpowiedniej porze, gdy czas się kurczył gwałtownie. Tę fotografię, o której tyle milczała. Wszyscy tłoczą się w cieniu drzewa, jakby każdy chciał wcisnąć się w kadr, na twarz pada cień. W rogu czyjaś ucięta sylwetka. Jest też pies, na samym przodzie, niczym najważniejszy członek rodziny. To ich ślubna fotografia. Jej mąż, Kamer, miał wtedy czternaście lat. Ona tyle samo. Na odwrocie rozchwieanym ręcznym piśmem zanotowano miejsce i czas: Kalan/1937. Rozejrzałam się. Mamy nie było w pobliżu.

– Co się stało potem? – spytałam.

Przytuliłam się do niej. Była ciepłutka. Ujęła moją twarz w swoje dłonie. Pogładziła mnie po włosach, po policzkach. Wtedy brat znów zaczął płakać.

– Pewnie narobił w pieluchę – zawołał ojciec do mamy. Jego głos mieszał się z dźwiękami płynącymi z telewizora.

– Nie, nie. Jest głodny – mama przybiegła z kuchni, ręce miała mokre.

Woda kapiała z jej palców, wytarła je o sukienkę. Bacia schowała fotografię do kieszeni kaftana, znów pogładziła mnie po policzkach, po całej twarzy. Mama przewinęła brata, nakarmiła go, ale on wciąż płakał. W pewnym momencie wydawało się, że ze złości rzuci nim o podłogę.

– Możesz zmniejszyć ogień na kuchence? – poprosiła mnie.

Telewizor ucichł, tata wszedł do pokoju, wziął syna na ręce i zaczął go kołysać: krok w przód, krok w tył i na boki. Płacz nie ustawał.

– Pewnie to kolka – stwierdził.

– Może by pojechać do szpitala? – zaproponowała mama. – Już czas, by go obrzezać. Podobno chłopcy tak płaczą, gdy nadchodzi czas obrzezania.

Pomyślałam, że może umrzeć i przerażona spytałam:

– Baci, czy Kamer umrze? Proszę, niech on nie umiera!

– Nie bój się – odparła. Zaczęła rozplatać mi warkocze. – Kiedy dziecko nagle zaczyna płakać w kołysce, mówi się, że jest głodne albo że trzeba je przewinąć. Ale ty w to nie wierz, kochanie. To nie jest powód, żeby płakać. Czy wypada człowiekowi płakać, bo jest głodny albo narobił pod siebie? – dodała tym swoim uspokajającym głosem, w którym pobrzmiewało mocne przekonanie, że nie należy wierzyć we wszystko, co mówią inni.

Kamer wciąż płakał. Rodzice wpadli w popłoch.

W połowie rozplecione warkocze, opiekuńcze ręce, uspokajający głos...

– Nie wierz im, nie patrz na to, co mówią inni. Każdy, kto przychodzi na świat, ma swoją dobrą wróżkę. One żyją w niebie, nie są naszymi bliźniaczkami, nie ma między nami podobieństwa, ale są naszymi siostrami. Musisz wiedzieć, że kiedy dziecko nagle zaczyna płakać w kołysce, to dlatego, że wróżka pociągnęła je za włosy, a jeśli zaczyna się śmiać, to dlatego, że je zabawia. Gdy nadchodzi czas i człowiek umiera, wróżka przychodzi po jego ciało i zanoszi do nieba, by je tam pogrzebać. Nie zapominaj o tym, dobrze?

– Przysięgam na te groby w niebie, że jest tak, jak mówię – dodała po chwili.

Miałam wrażenie, że to nie jej ręce, ale głos rozplata moje warkocze. *Czy grób karalucha jest teraz w niebie? A motyla? A ptaka, którego pogrzebałam pod drzewem?*

– Ja też mam taką dobrą wróżkę? – spytałam.

– Masz, masz, każdy ma, ty też – odparła.

– Matko Dünyo, nie mieszaj dziecku w głowie – odezwała się mama od progu.

W pośpiechu pojechali do szpitala. Jeśli miałam namieszane w głowie, to przez to, że nie zwracali się do niej „mamo”, tylko „matko Dünyo”. Nie mogłam zapytać o to mamy, bo zeżłościłaby się na mnie:

– Nie wtykaj nosa w nie swoje sprawy – powiedziałyby.

A gdybym zapytała o to nią samą, najpierw pomilczałyby, a potem z pewnością opowiedziałyby mi jakąś baśń. Niekiedy miałam wrażenie, że ja wcale nie należę do tej rodziny.

Mijały dni, mijał czas, a ja wciąż myślałam tylko o mojej dobrej wróżce.

– Baci, ja jej w ogóle nie widzę! – powiedziałam ze złością.

Wzięła moje ręce w swoje dłonie, a potem zaczęła rozczesywać mi włosy.

– Kochanie, nie widzisz jej, bo chcesz nią rządzić – odpowiedziała. – Nie rządz, tylko opiekuj się nią. Wtedy ją zobaczysz.

Spójrz, to już koniec. Jeszcze się nie nauczyłam, że „*nie należy zadawać pytań tym, którzy milczą*”. Ach, że też nie wiedziałam! Zmusiłam ją mówienia. I co zmieni to, że ja teraz wiem wszystko, że mówię tyle, ile ona kiedyś milczała. Najlepiej – powiedziałam sobie – jeśli ja też pójde nad studnię i odbiję echem mój głos. Poszłam, zesłam na dół litera po literze. W końcu dotarłam do tej zagubionej litery. I uwierzyłam we wszystko, co wysłuchałam z głębin studni. I ty też uwierz. Oto co przelało się na mnie ze studni: oni, to znaczy Dünya i Kamer, na pewno wrócą do siebie.

Z języka tureckiego przełożyła
Sylvia Filipowska

Przekład wykonany w ramach projektu Miesiąc Spotkań Autorskich w Mediatece we Wrocławiu (lipiec 2018 roku).

EWA ŁUKASZYK
Uniwersytet Lejdejski (Universiteit Leiden)

DOI 10.33896/POrient.2019.1.7

GREGORY A. LIPTON, *RETHINKING IBN 'ARABI*,
OXFORD UNIVERSITY PRESS, NEW YORK 2018,
WYDANIE I, 285 STRON

Oznajmijając czytelnikowi już w tytule swoją ambicję „przemyslenia Ibn ‘Arabiego”, Gregory A. Lipton nie zamierza bynajmniej przedstawić owoców swoich badań nad średniowiecznym mistykiem muzułmańskim we właściwym mu kontekście historycznym. Wręcz przeciwnie, procesem, na którym skupia się jego uwaga jest raczej dwudziestowieczna i najnowsza interpretacja, jakiej doczekała się ta postać z odległej przeszłości, oraz miejsce, jakie jej przypisano *post hoc* w szerszym, bynajmniej nie średniowiecznym, lecz późnonowoczesnym konstruowaniu religijnego uniwersalizmu. Jest to Ibn ‘Arabi do pewnego stopnia przekłamany i zafalszowany, jeśli za punkt odniesienia przyjmiemy – wątpliwy już we współczesnej humanistyce – ideał „prawdy historycznej”. Andaluzijski sufi rozrasta się w nadpisanych na jego dziele interpretacjach daleko poza to, co było możliwe do pomyślenia i stworzenia w czasach, w których żył, czyli na przełomie XII i XIII wieku.

Można rzec bez popadania w zbytnią przesadę, że metafizyka Ibn ‘Arabiego została strawiona i przetworzona w świecie zachodnim, a następnie za jego przede wszystkim pośrednictwem zglobalizowana. Ten złożony proces został zapoczątkowany w europejskim, a nawet specyficznie brytyjskim kręgu, związanym z tzw. szkołą tradycjonalistyczną i perenializmem, głoszącym ambicję studiowania i przekazywania *philosophia perennis*, uniwersalnej „filozofii wieczystej”, by nawiązać do spolszczenia tytułu kluczowej w tym kontekście książki Aldousa Huxleya z 1945 roku (Huxley 1989)¹. Ideał religijnego uniwersalizmu, przez który zaczęto coraz powszechniej patrzeć na Ibn ‘Arabiego, był dziełem dość szczególnych postaci europejskich metafizyków późnej nowoczesności, takich jak Frithjof Schuon. Jednocześnie warto tu podkreślić podwójny kontekst, w jakim proces ten się dokonywał, sięgając jednocześnie do tradycji zachodnich krańców świata muzułmańskiego i do Indii. Stąd też niespodziewany kontekst interpretacyjny dla Ibn ‘Arabiego wytworzyła teozoficzna spuścizna kręgu Heleny Blavatsky, a później tzw. neowedanta, swoista modernizacja jednej z tradycyjnych szkół filozofii i praktyki hinduistycznej (*advaita vedanta*).

Nic więc dziwnego, że nagromadzone w ten sposób poglądy co najmniej w równym stopniu przesłoniły, co naświetliły spuściznę sufię z Murcji, otwierając potrzebę jeśli nie rewizji, to przynajmniej wytworzenia – jak to określa Lipton – „krytycznego dystansu” umożliwiającego akademickie studium poszczególnych przypadków i ich historycznych okoliczności, odrębne od transmisji tak czy inaczej zdefiniowanej gnozy obciążonej uniwersalistycznym przesłaniem. W Eliadowskiej tradycji religioznawstwa porównawczego, czy szerzej, całej praktyki akademickiej,

¹ Warto jednocześnie nadmienić, że samo łacińskie wyrażenie *philosophia perennis* ukuł w XVI wieku humanista włoski, Antonio Steuco, piszący w kontekście polemiki kontrreformacyjnej, a zarazem wcześniejszej o kilka dekad myśli Marsilia Ficina, określanej mianem *prisca theologia*. Tym ostatnim wyrażeniem piętnastowieczny humanizm chciał bowiem określać pochodzącą od Boga przedwieczną prawdę obecną zarówno w tradycji judeochrześcijańskiej, jak i w greckim hermetyzmie czy tradycji neoplatonickiej. Włączenia tradycji muzułmańskiej do tego nurtu rozważań dokonał już na wczesnym etapie Pico della Mirandola.

którą Lipton określa zbiorczo mianem „uniwersalistycznych praktyk mapowania” („universalist mapping practices”, s. xiv) ten dystans częstokroć się kurczył. Badacz podejmuje zatem próbę kontrastywnego ukazania z jednej strony uniwersalistycznej metafizyki, jaka jego zdaniem daje się wyczytać z korpusu tekstów Ibn ‘Arabiego, a z drugiej – jej recepcji rzutującej na spuściznę średniowiecznego mistyka późnonowoczesne, zachodnioeuropejskie rozumienie samej istoty zjawisk religijnych. Recepcja ta opierała się na założeniu, że oba dyskursy tworzą pewien rodzaj „trans-historycznej i transkulturowej ciągłości” (s. 1), w której miała dochodzić do głosu transcendentna prawda. Nietrudno jednak się domyślić, że uniwersalistyczne koncepcje w ujęciu andaluzyjskiego sufiego i perenialistów piszących w kontekście współczesnego świata muszą odstawać od siebie w wielu istotnych szczegółach, a ich domniemana jedność pozostaje raczej w sferze specyficznych przekonań religijnych lub quasi-religijnych (podzielanych również w kręgu akademii), niż konkluzji wynikających bezpośrednio z akademickiego studium.

Co więcej, nawiązując do myśli Waltera Mignolo, Lipton stawia pytanie, czy i w jakim stopniu uniwersalistyczne mapowanie dawnej myśli muzułmańskiej stanowi strategię rozciągnięcia mentalnej kontroli nad metaforycznym „terytorium”, dającą się rozważać w kolonialnych kategoriach. Wszelki uniwersalizm niesie wszak potencjał zacierania pluralizmu, nawet jeśli nie oznacza głoszenia tezy o powszechnej wartości i ważności tylko jednej, uprzywilejowanej tradycji. Pozornie tolerancyjny, inkluzywny uniwersalizm akcentujący obecność wspólnej, źródłowej *religio perennis* we wszystkich systemach wierzeń oznacza także ukrytą deprecjację odmienności i rozwija się kosztem Innego. Kluczowe wydaje się zatem pytanie o uniwersalizmy przednowoczesne, nieinkluzywne, stawiające – wprost przeciwnie – problem powszechników z jasnym poczuciem ekskluzywizmu własnej wspólnoty. Ostatecznie główną tezę książki staje się krytyka obu rodzajów uniwersalizmu w ich powiązaniu z jawnymi bądź ukrytymi instancjami hegemonii. Ibn ‘Arabi zostaje więc ukazany w powiązaniu ze średniowiecznym imperializmem muzułmańskim, a perenializm spod znaku Frithjofa Schuona w powiązaniu z europejskim projektem misji cywilizacyjnej i kolonizacji wiedzy.

Jak Lipton poniekąd sam podejrzewa, takie sprowadzenie „religii miłości” Ibn ‘Arabiego do hegemonicznych kategorii wyższości islamu znoszącej wcześniejsze objawienia mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka rażące. Ostatecznie chodzi jednak właśnie o ukazanie ścisłego spłotu powszechnej miłości i powszechnej metafizyki politycznej jako formy dyskursywnej absorpcji Innego. Nie przypadkiem Lipton sięga więc w pierwszej kolejności do Ibn ‘Arabiego poety i „tłumacza namiętności”, czyli do dzieła *Tarjumān al-ashwāq*, znanego w anglojęzycznym kręgu co najmniej od czasów dwujęzycznego wydania Reynolda A. Nicholsona z 1911 roku (Nicholson 1911)².

Ujmując sedno argumentacji Liptona w pewnym uproszczeniu, Ibn ‘Arabi – w przeciwieństwie do tego, co mu się współcześnie przypisuje – nie głosił bynajmniej równowartościowości różnych wyznań, lecz umieszczał inność ucieleśnianą przez religie Księgi wewnątrz dominującej sfery islamu. To właśnie na mocy chroniącego je paktu (*dhimma*), pomimo skażenia ich pierwotnego przesłania (a nie, jak chcieli to widzieć perenialści, dzięki uznaniu tkwiącego w nich „wieczystego” pierwiastka), miały one znajdować swoje miejsce w kosmicznym porządku. Takie rozumienie miejsca judaizmu i chrześcijaństwa, podporządkowane nadrzędnemu autorytetowi Proroka, wynika zdaniami Liptona z andaluzyjskiej tradycji. Ibn ‘Arabi rysuje się tutaj jako kontynuator Ibn Hazma, przypisujący obu tym wyznaniom odpowiedzialność za przekłamanie samego tekstu Objawienia (*tahrīf al-naṣṣ*), a nie tylko zniekształcenie jego przesłania (*tahrīf al-mā‘ānī*). Zbawienie wyznawców tych religii jest więc uzależnione od ich pośredniego podporządkowania się prawu islamu. Takie rozumienie „andaluzyjskości” Ibn ‘Arabiego również stanowi wkład krytyczny do istniejącego stanu badań, gdyż odbiega od formułowanych w przeszłości sądów osnutych wokół idealistycznie rozumianego pojęcia *convivencia*, rzutowanego w iberyjską przeszłość jako utopia harmonijnego współistnienia trzech religii.

Wreszcie w końcowym rozdziale badacz śmiało wdaje się w rewizję rasowego wydzźwięku interpretacji z pierwszej połowy XX wieku, starających się ustrukturyzować grę „semickości” i „aryjskości” wewnątrz uniwersalistycznego dyskursu *religio perennis*. W konkluzji Lipton docho-

² Tekst dostępny w archiwum internetowym: <https://archive.org/details/tarjumanalashwaq00ibnai-ala> [28.12.2018].

dzi też do rozliczenia z idealizmem niemieckim i tradycją Kanta obecną w europejskim systemie kolonialnej wiedzy, której częścią okazuje się perenializm. Ten system zwraca się ostatecznie przeciwko semickiej heteronomii, której ucieleśnieniem miał być również Ibn 'Arabi. W ten sposób perenialistyczna wizja uniwersalizmu religijnego rysuje się w podsumowaniu jako tradycja hegemoniczna, zawierająca w sobie koncepcję nie tylko religijnej, ale też rasowej i cywilizacyjnej wyższości. Paradoksalnie, są to zarazem przywary, od których zdaniem Liptona sam średniowieczny głosiciel „religii miłości” nie był wolny. Wszyscy uczestnicy transhistorycznego dialogu między Wschodem a Zachodem okazują się zatem nosicielami ekskluzywizmu. Być może w ostatecznym rozrachunku wolny od doczesnych uwarunkowań dostęp do transcendentnej prawdy jest jedynie mirażem.

Wywód Liptona czerpie swoją siłę głównie z argumentacji o filologicznym charakterze. Jedynie pobieżnie autor zwraca uwagę na fakty biograficzne, pomijane w większości perenialistycznych opracowań poświęconych Ibn 'Arabemu. Osadzają one zwłaszcza jego podróż na Wschód w politycznej rzeczywistości. Wchodzenie w rolę „doradcy książąt” na dworach Ajjubidów i Seldżuków wykracza wszakże wyraźnie poza idealistyczną wizję drogi ku oświeceniu, jaką dawniej przypisali mistykowi z Murcji tak wpływowi badacze, jak Henri Corbin. Jednak o wiele więcej miejsca i analitycznej uwagi poświęca Lipton chociażby temu, w jaki sposób tłumaczono kluczowe pojęcia Ibn 'Arabiego, pokrywające pole znaczeniowe religii (*dīn*, *i'tiqād*, *inqiād*). Na mocy takich, a nie innych decyzji translatorskich rozumienie religii jako świętego prawa czy systemu zobowiązań osadzonych w społecznej i politycznej rzeczywistości przekształciło się niepostrzeżenie w typowe dla nowoczesności jej postrzeganie przez pryzmat wewnętrznych przeświadczeń i wyobrażeń. Pociągało to za sobą przesunięcie całej sylwetki mistyka z właściwego mu kontekstu historycznego w stronę ponadczasowych abstrakcji.

O wysokiej wartości książki przesądza wnikliwość i finezja zawartych w niej analiz, zestawiających arabskojęzyczny dyskurs Ibn 'Arabiego, wraz z całą specyfiką zawartego w nim aparatu teologicznego i filozoficznego, z jego zachodnimi translacjami i tradycją interpretacyjną. Rozwijając się na przestrzeni ponad stulecia, tradycja ta dokonała wielu przekłamań i uproszczeń w stosunku do oryginału. Domagają się one starannej korekty zgodnej z istniejącym obecnie stanem wiedzy, edytorstwa źródeł i dostępnych, coraz bardziej precyzyjnych przekładów na języki zachodnie. Z drugiej strony autor wykazuje się równą erudycją i finezją w uwzględnieniu wschodniego wkładu w perenialistyczny dyskurs, podejmowany niejednokrotnie przez samych muzułmanów. Wszystko to składa się na analizę niezwykle bogatą i wieloaspektową, w której splatają się racje (i pomyłki) zarówno Zachodu, jak i Wschodu. O ich ścisłym rozdziale trudno już zresztą dzisiaj mówić, skoro muzułmanie, muzułmańscy neofici i badacze o wyłącznie europejskiej czy amerykańskiej proveniencji są częstokroć akademickimi kolegami czytającymi i cytującymi nawzajem swoje prace, zatrudnionymi nierzadko w jednej i tej samej instytucji.

Jednocześnie Lipton w mistrzowski, wzorcowy sposób łączy specjalistyczne kompetencje arabisty z głęboką świadomością aktualnych trendów w szeroko pojętej humanistyce. Podejmuje z nią równoprawny dialog przekraczający granice wąskiej, hermetycznej dyscypliny. Jego konkluzje odnoszą się zatem nie tylko do spuścizny Ibn 'Arabiego jako punkтового przedmiotu badań; wiele też wnoszą do debaty na temat hegemonicznych struktur wiedzy i postkolonialnej krytyki uniwersalizmów.

BIBLIOGRAFIA

- Huxley, Aldous. *Filozofia wieczysta*, przeł. Jerzy Prokopiuk i Krzysztof Środa. Wydawnictwo Pusty Obłok, 1989.
- Nicholson, Reynold A., *The Tarjumán al-ashwáq, a Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddīn Ibn al-'Arabī*. Royal Asiatic Society, 1911.

THUPTEN KUNGA CHASHAB AND FILIP MAJKOWSKI,
*CATALOGUE OF THE TIBETAN TEXTS IN THE PANDER
COLLECTION: PART A (COMPLETE) AND PART B (PARTIAL)*
HELD BY THE JAGIELLONIAN LIBRARY, CRACOW
FACULTY OF ORIENTAL STUDIES, UNIVERSITY OF WARSAW,
DOM WYDAWNICZY ELIPSA,
WARSAW 2015, 418 STRON

Recenzowane opracowanie zostało przygotowane przez Thuptena Kungę Chashaba i Filipa Majkowskiego, tybetologów z Uniwersytetu Warszawskiego. Na katalog składa się *Introduction* czyli „Wstęp”, zawierający podrozdziały *Method of preparation* („Metoda opracowania”), *Acknowledgements* („Podziękowania”), *Bibliography* („Bibliografia”), *Abbreviations* („Skróty”), właściwy katalog (strony 15-351) oraz *Appendix* („Dodatek”), podzielony na dwa działy: a) *Text classification based on subject matter* („Klasyfikację tekstów na podstawie tematu”) i b) *Index of the authors* („Lista autorów”). Na końcu „Spisu rzeczy” autorzy zamieścili oryginalny fragment rękopisu listy Pandera.

Jak informuje się we „Wstępie”, opracowanie niniejsze dotyczy dwu części manuskryptów i ksylografów przechowywanych w Bibliotece Jagiellońskiej jako zbiory Pander A (367 pozycji) i Pander B (104 pozycji), należących do spuścizny Eugena Pandera, niemieckiego uczonego, który sprowadził je z Pekinu do Berlina. Przygotowanie niniejszego opracowania zostało poprzedzone kwerendą w Berlinie, w Staatsbibliothek oraz w Library of Tibetan Works and Archives (LTWA) w Dharamsali. Miało to na celu uzyskanie możliwości odtworzenia tytułów niemożliwych do odczytania w zbiorze krakowskim (dotyczy to w szczególności rękopisów).

Podrozdział drugi, zatytułowany „Metoda opracowania”, dotyczy przede wszystkim informacji o sposobie prezentowania poszczególnych haseł katalogu, zawierających dane z oryginalnego katalogu E. Pandera (numer, tytuł, liczbę stron itp.), numery kolejnych sygnatur znajdujących się na kartach tytułowych i obwolutach dzieł, dokumentujących ich usytuowanie w kolejnych zbiorach już w Europie. W opisach znalazły się także informacje będące wynikiem porównania utworów z kolekcji Pandera A i B z różnorodnymi opracowaniami, głównie katalogami, które autorzy „Katalogu” uwzględnili, przygotowując niniejsze opracowanie. Zgodnie z podanymi przez nich wiadomościami, poszczególne teksty zostały, w miarę możliwości, odnalezione w dziewięciu opracowaniach tybetologicznych, wymienionych na s. 8 i 9. W tym miejscu autorzy katalogu opisują także pewne niedostatki katalogu wynikające z braku kart tytułowych dzieł lub niepełnego ich opisu w rękopiśmiennym katalogu oryginalnym.

„Podziękowania” kierowane są przede wszystkim w stronę Narodowego Centrum Nauki, które umożliwiło sfinansowanie tego projektu (grant 2011/01/B/HS2/01154). Kolejne podziękowania złożone są dr Agacie Barei-Starzyńskiej, która swoimi radami i pomocą służyła autorom „Katalogu” przez cały okres pracy nad nim, pracownikom Biblioteki Jagiellońskiej, którzy okazali pomoc w udostępnianiu zbiorów i nieustrudzenie pracowali nad sporządzeniem katalogu, panu Sonam Topgyal i pozostałym pracownikom Library of Tibetan Works and Archives w Dharamsali i dr Michaelowi Balkowi oraz zespołowi Biblioteki Państwowej w Berlinie.

W podrozdziale „Skróty” rozwinięte są nazwy określające rodzaj informacji podawanych w kolejności, w jakiej pojawiają się przy opisie każdego utworu, wchodzącego w skład „Katalogu”. Ta powtarzalność w prezentacji poszczególnych rękopisów i ksylografów musi być uznana za wielki walor tego opracowania. Każde hasło katalogu zawiera informację o sygnaturach tekstu, tytuł w transliteracji Wylie’go, tytuł w tłumaczeniu na j. angielski lub ogólną informację o zawartości dzieła, nazwisko autora, skryby, miejsce wydania, nazwisko autora zlecenia, datę, opis typologiczny dzieła (np. tybetańska książka typu *dpe cha*), rodzaj pisma (drukowane lub kursywne) i informację

czy dzieło jest rękopisem czy ksylografem, liczbę linijek tekstu na stronie, krótki opis szczególnych cech danego wydania (np. obecność pieczęci, zdobień itp.), informację o kolorze tuszu, liczbie kart (folio), rozmiarze kart, uwagi o stanie zachowania tekstu, ewentualnych brakach stron lub uszkodzeniach tekstu i kolofon utworu (przytoczony w transliteracji). W wypadku gdy pewnych informacji zabrakło w opisywanym dziele – nie pojawiają się one także w haśle.

Za bardzo przydatne dla użytkowników katalogu uważam indeksy zawarte w „Dodatku”. Umożliwiają one szybkie dotarcie do interesującej badacza tematyki dzieł lub do poszukiwanych przez użytkowników tybetańskich autorów.

Przechodząc do uwag szczegółowych, niepokoi niejednolite traktowanie przez autorów sprawy przekładu tybetańskich tytułów opisywanych dzieł. Przyznaję, że na ogół jest to dokładne tłumaczenie tytułu tybetańskiego z pominięciem końcowego (*zhes bya ba*) *bzhugs so* (‘prezentuje się tu utwór zatytułowany’). Niekiedy jednak podany angielski tytuł nie odpowiada oryginalnej wersji tybetańskiej, a stanowi raczej informację, o czym jest ten utwór, co jest jego treścią. Inna jest sytuacja, gdy z powodu zniszczenia strony tytułowej w zbiorach krakowskich lub z powodu trudności w odczytaniu niewyraźnego napisu na stronie tytułowej, trzeba było poprzestać na odtworzeniu tytułu z zachowanego egzemplarza katalogu ze zbiorów berlińskich.

Oceniając ogólnie publikację *Catalogue of the Tibetan Texts in the Pander Collection: Part A (complete) and Part B (Partial) Held by the Jagiellonian Library, Crakow* sporządzoną przez doktorów Chashaba i Majkowskiego, trzeba stwierdzić z całą stanowczością, że jest to praca dowodząca wysokich kwalifikacji jej autorów zarówno w zakresie znajomości języka tybetańskiego, problematyki buddologicznej, jak i należytego opanowania języka angielskiego, w którym tekst ten został napisany. Biorąc to wszystko pod uwagę uważam, że „Katalog” jest bardzo wartościową publikacją. Myślę, że jego pojawienie się drukiem otworzy dostęp uczonym do zbiorów krakowskiej Biblioteki Jagiellońskiej.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ulrich Timme Kragh, Abhishek Jain, <i>A Preliminary Study on the Indian Grammar Manuscripts of the Āmer Śāstrabhaṇḍār in Jaipur</i>	3
Karolina Kłoszewska, <i>Motywy roślinne w pieśniach ku czci bogini Marijamman</i>	23
Marcin Krawczuk, <i>Rətu'a Haymanot, „Kazanie o Chrście Chrystusa” z rękopisu EMMI 7028 f. 6v–20r a postrzeganie islamu w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym</i>	37
Łukasz Mrugała, <i>Wszystko we właściwym czasie – tradycyjny chiński kalendarz i almanach</i>	49
Sylwia Filipowska, <i>Kalan Murata Özyaşara jako komparatystyczna zagadka</i>	63

UTWORY LITERACKIE

Sylwia Filipowska, <i>Murat Özyaşar, Kalan albo reszta</i>	71
--	----

RECENZJE

Ewa Łukaszyk, <i>Gregory A. Lipton, Rethinking Ibn 'Arabi, Oxford University Press, New York 2018, wydanie I, 285 stron</i>	77
Stanisław Godziński, <i>Thupten Kunga Chashab and Filip Majkowski, Catalogue of the Tibetan Texts in the Pander Collection: Part A (Complete) and Part B (Partial) Held by the Jagiellonian Library, Crakow, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Dom Wydawniczy Elipsa, Warsaw 2015, 418 stron</i>	81

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Ulrich Timme Kragh, Abhishek Jain, <i>A Preliminary Study on the Indian Grammar Manuscripts of the Āmer Śāstrabhaṇḍār in Jaipur</i>	3
Karolina Kłoszewska, <i>Floral Motives in Poems in Honor of the Goddess Māriyamman</i>	23
Marcin Krawczuk, <i>Rətu‘a Haymanot’s “Christ’s Baptism” (EMML 7028, f. 6v–20r) and the Perception of Islam in the Ethiopian Orthodox Church</i>	37
Łukasz Mrugała, <i>Everything in its Own Time. Traditional Chinese Calendar and Almanac</i>	49
Sylvia Filipowska, <i>Kalan by Murat Özyaşar as the Comparative Conundrum</i>	63

LITERARY WORKS

Sylvia Filipowska, <i>Murat Özyaşar, Kalan or The Rest</i>	71
--	----

REVIEWS

Ewa Łukaszyk, Gregory A. Lipton, <i>Rethinking Ibn ‘Arabi, Oxford University Press, New York 2018, I Edition, 285 pages</i>	77
Stanisław Godziński, <i>Thupten Kunga Chashab and Filip Majkowski, Catalogue of the Tibetan Texts in the Pander Collection: Part A (Complete) and Part B (Partial) Held by the Jagiellonian Library, Cracow, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Dom Wydawniczy Elipsa, Warsaw 2015, 418 pages.....</i>	81

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 opatrujemy 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 Courtly World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

3. Artykuł w czasopiśmie (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism):
(Autor) Nazwisko i imię, tytuł artykułu (kursywą). Tytuł czasopisma (w cudzysłowie), tom lub numer, ew. zeszyt, strony zajmowane przez artykuł. Jeśli artykuł ma wersję elektroniczną, można ją podać:
Przykład: Asafu-Adjaye, Prince. *Private Returns on Education in Ghana: Estimating the Effects of Education on Employability in Ghana*. „African Sociological Review”, t. 16, nr 1, 2012, s. 120–138. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24487691.
Artykuł w prasie codziennej powinien być podany wg tych samych zasad, przy czym należy podać dokładną (dzienną) datę wydania i miejsce.
4. Prace naukowe i materiały pozostające w archiwach:
(Autor) Nazwisko i imię. Tytuł (rodzaj pracy). Miejsce przechowywania. Data. Dane o wersji elektronicznej.
Przykład: Kowalski Jan, „Edward Said” (praca magisterska, maszynopis) Uniwersytet Warszawski. 2008.
5. Dane z internetu (np. statystyczne, fotografie, mapy itp.) w bibliografii należy umieścić na końcu i podać datę dostępu.
Przykład: Hume Anadarko, C.R. „Kiowa Teepees – Meat Drying”. *Annette Ross Hume Photography Collection*, Wichita State University Libraries. *Indigenous Peoples: North America*, <http://tinyurl.galegroup.com/tinyurl/3fNb0> [1.01.2019].

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytule naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon;
2. 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: **przeglad.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-ptu-miscellanea-orientaliapto-monograph-series-miscellanea-orientalia/>

„Przegląd Orientalistyczny” wydawany jest przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne od 1949 r. Ukazuje się w języku polskim, a od 2008 r. zawiera także angielskie streszczenia artykułów, które są zamieszczane w bazie „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH: <http://cejsh.icm.edu.pl>) na Platformie Internetowej Centrum Otwartej Nauki ICM UW (CeON). Od roku 2014 w otwartym dostępie (w Bibliotece Nauki, w ramach bazy CEJSH) dostępna jest także pełna wersja artykułów i recenzji. Od 2017 roku na stronie PTO zamieszczona jest pełna wersja numerów PO.

„Przegląd Orientalistyczny” od 2007 r. znajduje się w bazie European Reference Index for the Humanities (ERIH), zweryfikowanej w roku 2011 (dyscyplina: Linguistics, kategoria: NAT – krajowe), a od 2015 r. znajduje się na liście ERIH PLUS: <http://erihplus.nsd.no/>; <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodical/info.action>?

„Przegląd Orientalistyczny” znajduje się w wykazie czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Polskie Towarzystwo Orientalistyczne (<http://www.pto.orient.uw.edu.pl>) posiada wiele egzemplarzy „Przeglądu Orientalistycznego” z lat ubiegłych i bieżących. Chętnych do nabycia wydawnictwa prosimy o kontakt e-mailowy: **przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl**.

Nasze konto: Polskie Towarzystwo Orientalistyczne
Zarząd Główny
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
(Wydział Orientalistyczny UW)
00-927 Warszawa
bank Millenium S.A.
54 1160 2202 0000 0000 5515 7039

