

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 2 (270)

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, prof. UW,
dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, prof. UW, dr Małgorzata Religa, dr Magdalena Rodziewicz,
prof. dr hab. Danuta Stasik, dr Anna Sulimowicz-Keruth, dr hab. Jacek Woźniak

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Prof. Eva Csato (Uppsala University)
Prof. Eva de Clercq (Ghent University)
Prof. Janusz Danecki (University of Warsaw)
Prof. Peter Kornicki (Cambridge University)
Prof. Olga Lomova (Charles University, 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 Cieciera (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz
(Uniwersytet Jagielloński)
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),
dr Marzena Godzińska (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Elżbieta Górka (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski),
mgr Katarzyna Hryćko-Górnicka (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Arkadiusz Jabłoński, prof.
(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),
dr hab. Izabela Kończak, prof. (Uniwersytet Łódzki),
prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Uniwersytet Jagielloński),
dr Marcin Krawczuk (Uniwersytet Warszawski),
mgr Magdalena Krzyżanowska (Uniwersytet w Hamburgu)
prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Tadeusz Majda (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
dr hab. Halina Marlewicz, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Marek Mejor (Uniwersytet Warszawski),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),

prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Uniwersytet Jagielloński),
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),
dr hab. Sven Sellmer, prof. (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Lidia Sudyka (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Krzysztof Stroński, prof.
(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),
mgr Sylwia Witkowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Marta Woźniak-Bobińska (Uniwersytet Łódzki),
dr hab. Ewa Zajdler, prof. (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

Okladka / Cover
Wanda Winkowska-Siennicka

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

Nakład 250 egz.



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

OBRAZ CHIN I JAPONII W POLSKICH KOMPENDIACH GEOGRAFICZNYCH DOBY AUGUSTA III

ABSTRACT: The following paper concerns the image of China and Japan in the Polish geographical compendia published during the reign of Augustus III (1734–1764). Their authors, unlike missionaries (whose accounts were the main sources of their works) were dilettantes rather than true Orientalists, but their compendia reflect the reception of more sophisticated Oriental studies within the wider Polish society.

In those works the Chinese, despite their alleged “idolatry,” were supposed to surpass Europeans in many areas such as politics, moral philosophy or crafts. Polish compendia also include some information about Oriental religions (Confucianism, Buddhism, Daoism) as well as certain interesting details on day-to-day life of the Chinese and the Japanese.

KEYWORDS: History of Oriental studies; the image of East Asia in Europe; Qing; Edo; Catholic missions in East Asia, Augustus III (1734–1764), China, Japan

Wiele napisano o aktywności polskich misjonarzy, szczególnie jezuitów, w Azji Wschodniej (Konior 2013; Nguyen 2006; Miazek-Męczyńska 2015). Stosunkowo niewiele miejsca poświęcono jednak recepcji ich działalności w kraju (Nguyen 2006, s. 256–288), niemal wcale nie zajmowano się zaś tym, co niebędący misjonarzami polscy autorzy wiedzieli i pisali o Azji¹. Mniej jeszcze napisano o obrazie Azji w drukowanych po polsku dziełach o tematyce ogólnogeograficznej (Wasilewska-Dobkowska 2006, s. 168–170).

Informacji o Azji, zwłaszcza zaś o Chinach i Japonii, jest w staropolskiej literaturze geograficznej wiele. Pojawiają się one już w polskim przekładzie dzieła włoskiego jezuita Giovanniego Botera (Botero 1613). Prawdziwy rozkwit staropolskiej literatury geograficznej przypada jednak na wiek XVIII, zwłaszcza na czasy panowania Augusta III (1734–1764).

Geografia świata była nie tylko tematem osobnych dzieł (jak Świat we wszystkich swych częściach... przyszłego prymasa, Władysława Aleksandra Łubieńskiego, czy *Compendium Geographiczne* Wawrzyńca Józefa Saltszewicza), ale i niezwykle ważnym elementem, dzieł o charakterze ogólnoenklopedycznym (jak *Nowe Ateny...* dziekana rohatyńskiego Benedykta Chmielowskiego, czy *Compendium Mathematiczne* Wojciecha Bystrzonowskiego). Kwestie geograficzne poruszano także w innych dziełach, np. bardzo popularnych wówczas kalendarzach, lecz ze względu na ograniczoną objętość niniejszego artykułu nie można uwzględnić w nim wszystkiego, co wówczas o Azji po polsku napisano. Zatem poniższy artykuł ograniczy się jedynie do analizy czterech wyżej wymienionych tytułów, zwłaszcza zaś *Nowych Aten* i *Świata...*, w których informacji geograficznych jest najwięcej. Warto tu wspomnieć, iż pierwsze dwa tomy *Nowych Aten* Chmielowski pisał

¹ O recepcji konfucjanizmu w literaturze, czy wręcz publicystyce, głównie niestety w czasach stanisławowskich pisze Jan Reychman 1964, s. 278–328.

nie znając dzieła Łubińskiego, w czwartym jednak nagminnie cytuje i parafrazuje całe ustępy ze *Świata...*, co wskazuje na pewną popularność tego dzieła. Innymi dziełami, które Chmielowski wykorzystuje jest *China Illustrata* Athanasiusa Kirchera, a najpewniej także *De Christiana Expeditione apud Sinas*, Mattheo Ricciego. W jednym miejscu powołuje się ponadto na portugalskiego kronikarza, João Barro (Chmielowski 1746, s. 609).

Wspólną cechą omawianych tytułów jest to, że ich autorzy w Azji nie byli, opisują ją opierając się na dziełach innych kompilatorów oraz relacjach podróżników i misjonarzy, zarówno sobie współczesnych jak i dawniejszych. Tak więc, obok żyjącego na przełomie XVII i XVIII wieku podróżnika włoskiego, Giovanniego Francisca Gemelliego, źródłem wiedzy o Państwie Środka był dla polskich autorów także „Paulus Venetus”, czyli Marco Polo. Należy przy tym dodać, iż omawiani autorzy nie zawsze wskazują skąd czerpią informacje, często trzeba znać jakieś dzieło, aby dostrzec, że jest w XVIII-wiecznej księdze cytowane.

Autorzy omawianych kompendiów nie są orientalistami (nawet w tak szerokim rozumieniu tego słowa jak, nigdy nieopuszczający Europy orientaliści-kompilatorzy pokroju Kirchera czy Andreasa Müllera), a jedynie erudytami chcącymi nakreślić na kartach swoich dzieł obraz całego świata (np. Konior 2013). Prace omawianych autorów nie były zaś pod kątem zawartości sinologicznej i japonistycznej analizowane chyba nigdy.

Rozpatrywane w niniejszym artykule dzieła omawiają geografię świata w porządku rzeczowym, kontynentami. Poza Bystrzonowskim, który rozpoczyna swój opis świata od Azji właśnie, wszyscy omawiani autorzy najpierw opisują Europę, potem Azję, Afrykę, na końcu zaś Amerykę.

Stosunek autorów do Azji jest cokolwiek ambiwalentny. Kluczowym dla pojęcia tej ambiwalencji jest zrozumienie ich percepcji *Biblii*. W XVIII-wiecznej Polsce (i w ogóle Europie) zasadniczo nie kwestionowano przedstawionej w *Księdze Rodzaju* historii ludzkości, świat ma więc dla wykształconych Europejczyków XVIII wieku zaledwie kilka tysięcy lat (wg. *Nowych Aten* powstał około roku 4116 roku p.n.e.; por. Chmielowski 1745, s. 196–200). Tak samo autorzy nie kwestionują tego, że to w Azji położony był ogród Eden i to w Armenii, na górze Ararat, osiadła po Potopie Arka Noego, od którego wywodzą się wszyscy ludzie. Nadawało to Azji status kolebki ludzkości, uświetniony jeszcze tym, że to w Azji ma miejsce większość opisywanych w *Biblii* wydarzeń.

Z drugiej strony, skoro według *Biblii* i Kościoła wszyscy ludzie są potomkami rozmawiającego z Jedynym Bogiem Noego, pierwotną religią ludzkości był więc monoteizm. Religie niemonoteistyczne trzeba było – odrzucając pierwotne jedynobóstwo – „wynaleźć”. Co więcej owo „wynalezienie” politeizmu, musiało być procesem dość gwałtownym, zważywszy jak szybko upowszechnił się on po Potopie. Dla katolickich autorów współcześni im Chińczycy, Indusi czy Indianie byli więc potomkami ludzi, którzy odrzucili wiarę w Jedyne Boga. Tym bardziej musieli być oni oburzeni prześladowaniami chrześcijan w krajach azjatyckich. Z drugiej strony, nadzieję na to, że większość Azjatów (zwłaszcza innych niż muzułmanie) uda się niebawem nawrócić na chrześcijaństwo budziły w katolickich autorach entuzjazm i sympatię do braci w wierze *in spe*.

Nie można zapomnieć o przekonaniach politycznych autorów. Choć uważanie ich za bezkrytycznych zwolenników panującego w Polsce ustroju jest ryzykowne, sposób sprawowania rządów w większości państw azjatyckich postrzegają jako despotyczny. Z drugiej strony (jak wykażemy poniżej), w konfucjanizmie omawiani autorzy potrafili widzieć raczej rządy mędrców i uczonych niż tyranów.

CHINY

Chiny zajmują w omawianych dziełach miejsce szczególne, ze wszystkich krajów azjatyckich tylko Imperium Osmańskiemu (łącznie z kontrolowaną przez Osmanów Ziemią Świętą) poświęcono na ich kartach więcej miejsca. Sądząc po długości rozdziałów opisujących Chiny, można odnieść wrażenie, iż interesują one polskich autorów bardziej niż (europejskie i katolickie) Hiszpania i Portugalia.

Autorów zdumiewają rozmiary i populacja państwa Środka, Sałszewicz pisze, że „państwo to w ludziach przenosi całą Europę, w którym 250 000 000 ludzi znajdować się ma” (1746, s. 115). Tę samą liczbę podaje także Łubieński (1740, s. 602), wskazując na jej źródło jezuitę francuskiego, Alexandra de Rhodes.

Polscy autorzy są nie tylko pod wrażeniem tego, jak wielu ludzi są w stanie Chiny wyżywić, ale i tego, jak dobrze zarządza się tam tak wielką populacją. Według Chmielowskiego w Chinach nie tylko żyje 57 milionów² zdolnych do noszenia broni mężczyzn, ale i cesarz chiński mógłby, gdyby chciał, tak wielu zmobilizować (Chmielowski 1746, s. 607). Bystrzonowskiego zdumiewa też, iż w Chinach są „miasta tak gęste budowne, obszerne [...] iż ledwie się nie stykają przedmieścia z sobą miast wielu”. Autor *Informacji* pisze też, iż „jednego miasta cyrkumferencya w murach jest na 15 na 18 mil” [mila polska to ok. 7 kilometrów – przyp. M.P.B.] (Bystrzonowski 1743, s. 232).

Zachwyty budzą również wielkie budowle. Sałszewiczowi wiadomo o tym, iż w Chinach znajduje się kanał „jeden na 200 mil z kamieniem ciosanym ocembrowany” (Sałszewicz 1746, s. 117)³. Tyle samo miał też mieć według Sałszewicza Wielki Mur (Sałszewicz 1746, s. 116)⁴, o którym wspominają też inni autorzy. Według Chmielowskiego Muru broniło stale milion żołnierzy (Chmielowski 1746, s. 604), według Bystrzonowskiego „zaledwie” 100 000 (Bystrzonowski 1743, s. 232)⁵. Chmielowski wspomina z podziwem o chińskich drogach i poczcie:

Drogi mają wszystkie kamieniem usłane doły porównane góry demoliowane, skały przekowane, Co stay 10 Słup stoi kamienny, przy każdym stoią Kuryerowie, aby jeden drugiemu podając Poczte, prędezej mógł Cesarski mandat exequit (Chmielowski 1746, s. 609, por. Łubieński 1740, s. 601).

Podziw graniczący z niedowierzeniem budzi u autorów sama dawność Chin. Łubieński pisze o tym, iż „Chinowie Chronologię swoją probują od 4000 lat” (Łubieński 1740, s. 600, por. Chmielowski 1756, s. 533), według Chmielowskiego „królestwo SINARUM albo Chin, zostało fundowane od króla Fojus imieniem roku przed Narodzeniem Chrystusa 2952”, co czyniłoby je jednym z pierwszych królestw założonych po Potopie (jeszcze za życia Noego), „młodszym tylko od Egiptu” (Chmielowski 1745, s. 426, por. Chmielowski 1756, s. 533).

Dawność ta rozciąga się też na kolejną rzecz imponującą polskim duchownym, mianowicie na wynalazki. Łubieński pisze, iż Chińczycy „naukę chemiczną znają i umieją, którą Chinowie się chwalać umieć 4500 lat” (1740, s. 601). Autorom omawianych dzieł

² Bystrzonowski podaje podobną liczbę – 58 milionów, por. Bystrzonowski 1743, s. 232.

³ O tym samym kanale wspomina Gemelli 1715, s. 301.

⁴ Łubieński twierdzi, że mur ten miał 400 mil szerokości, nie ma jednak pewności, że chodzi mu o takie same mile jak Sałszewiczowi, znany mu Gemelli wspomina o tym, że mur miał liczyć 405 leguas hiszpańskich; Gemelli 1715, s. 323.

⁵ Warto dodać, iż obaj piszą te liczby słownie.

wiadome jest, że tak proch jak i druk pochodzą z Chin, gdzie znano je już w czasach starożytnych (Łubieński 1740, s. 599).

Tak Łubieński jak i Chmielowski, nie tylko widzą w Chińczykach lud ceniący i rozwijający naukę, ale i skłonni są uważać, że nauka ta przewyższa europejską. Chmielowski pisze, iż Chińczycy to ludzie „w Medycynie, Architekturze, malowaniu, ciesielstwie, snycerstwie, haftowaniu Europejskim Nacyom prym biorący” (1746, s. 608).

Łubieński zauważa, iż chińscy lekarze

praktykują dobrze Cyrkulacją krwi znając w Człowieku wszystkie pulsy, junktury, żyły i są Doktorowie sławni łatwo mogąc rozeznac defekt Człowieka co go dolega (1740, s. 601).

O wykorzystywaniu przez chińskich lekarzy badania pulsu w diagnostyce pisał Michał Boym (2009, s. 104–106) i nie można wykluczyć, iż wzmianka ta może świadczyć o znajomości, a przynajmniej pośredniej recepcji przez Łubieńskiego pism tego wielkiego misjonarza i sinologa. Na recepcję Boyma wskazywałoby też zainteresowanie Łubieńskiego florą Chin, min, pieprzem i liczi (1740, s. 600–601, por. Boym 2009, s. 127 i 147–148; Boym 2005 s. 271–272 i 266).

O działającym w Chinach misjonarzu jezuickim, Michele Ruggierim, Chmielowski pisze, nie bez podziwu, że:

naprzód spenetrowawszy wielki Chińczyków gust w Matematyce sam też będąc w tym doskonały [...] raritatibus Mathematicis skłonił umysł prezentując z Europy pobrane Zegarki, godziny, bieg słońca Lunacyę pokazujące a przytym Mappy Geograficzne; odrysowane różne Państwa Insuły, o których i nie słyszeli Chińczycowie, a siebie mieli za Panów świata. Tak insynuowani w respekt Pański więcey z Europy na żniwo się pokazujące ewokowali Oyców przy rysowaniu Sfer Niebieskich, Pana inspirowali Niebieskiego (Chmielowski 1746, s. 614, por. Kircher 1667, s. 98; Ricci 1618, s. 205).

Widać więc, iż, mimo swego podziwu dla cywilizacji chińskiej, Chmielowski świadom był przewagi Europy nad Państwem Środka w kartografii czy matematyce. Z wyższości Europejczyków na tych polach nie wynika jednak postrzeganie w *Nowych Atenach* Chin jako ogólnie względem Europy zapóźnionych. W narracji Chmielowskiego widać raczej podziw dla misjonarza, który wyzyskał miłość do matematyki i astronomii Chińczyków, aby przybliżyć im katolicyzm. Co prawda mieli się oni mieć za „Panów świata”, a misjonarze pokazali im wyspy, których nie znali, jednak sam fakt, iż nauka i technika znajdowały ich uznanie świadczy poniekąd o tym, że są ludem uczonym. Należy dodać, iż autorzy polscy wspominają (choć bardzo lakonicznie) o niechęci odczuwanej przez Chińczyków wobec cudzoziemców, czy też o ich poczuciu wyższości względem nich (Chmielowski 1746, s. 608, Chmielowski 1756, s. 538, Łubieński 1740, s. 600), co czyni wyczyn Ruggieriego tym bardziej niezwykłym.

Tak ze zdumienia ogromem Chin, jak i przypisywania Chińczykom biegłości w naukach i sztukach wynika podziw autorów dla *kējū*, czyli obowiązującego w Chinach systemu egzaminów urzędniczych. Jak pisze Chmielowski:

Chiński Naród jest dobrze uczony, ten u nich zacniejszy kto nauką znaczniejszy ten Nobilis co ex arte notabilis. Nie korupcyca y rekomendacya, ale w nauce fundamentalność iest u nich do Godności Gradusem (Chmielowski 1746, s. 607–608).

System egzaminów mandaryńskich, jest więc dla autora *Nowych Aten* raczej merytokracyjny niż despotyczny, są to dla Chmielowskiego rządy mędrców, uczonych. Różni to wyraźnie narrację Chmielowskiego od, znanego mu, a podkreślającego także ciemniejsze strony *kējū*, Mattheo Ricciego (por. Ricci 1618, s. 107).

Elementem despotycznym (choć, jak poniżej wykazemy, niekoniecznie tyrańskim) w ustroju Chin mógł być w opinii polskich autorów cesarz:

któremu Prawa Chińskie daią władzą absolutną

1. że rozdaie Wakanse bez brania żadney zapłaty ani Podarunku, ale ich odbiera za najmnieyszy Exces.
2. Może Podatki stanowić kiedy chce, ale ich nigdy nie stanowi, bo mu wystarczaią bardzo dobrze regulowane na zawsze, a podczas woyny mu też niebezpieczno stanowić.
3. może według swoiey woli Pokóy czynić, y wypowiedzieć Woynę y wszelkie Traktaty czynić z Pogranicznemi.
4. może deklarowić kogo chce Królem, czyli Cesarzem po swoiey śmierci, czyli starszego, czyli młodszego Syna, czyli też Cudzoziemca y może potym tegoż ekskludować, ale z wielkiey przyczyny na co potrzebuie Konsensu Dworów Pekingskich.
5. może zmarłym dawać tytuły, honory, za świętych ich może kazać czcić, y za Bogów
6. może odmienić Charakter ięzyka, Imię Prowincyi, Miast, Familii, y wiele innych rzeczy może zabronić (Łubieński 1740, s. 599).

Jak więc widać nawet pierwiastki despotyczne we władzy cesarskiej są według Łubieńskiego w Chinach miarkowane przede wszystkim tym, że to państwo już jest tak dobrze rządzone, że żadnych więcej podatków cesarzowi zwyczajnie nie potrzeba. Co ciekawe sugestia, że jakieś „dwory pekingskie” muszą akceptować zmianę w sukcesji, sugeruje, że Łubieński w ogóle nie uważa władzy cesarskiej za niczym nieograniczoną. Poza tym nawet w nieograniczonej władzy rozdawniczej cesarza widzi polski senator coś z merytokracji, podkreślając, iż cesarz może odbierać stanowiska za „najmniejszy exces”.

Choć można wątpić czy Łubieński byłby zadowolony gdyby polski król mógł swobodnie wypowiadać wojny, czy składać z urzędu senatorów (nie mówiąc o ogłaszaniu ludzi bogami, choćby i pośmiertnie), to nie wydaje się, aby uważał chińską władzę za tyrańską. W bardzo podobnych słowach, co rządy chińskiego cesarza, opisuje polski senator władzę królów francuskich (Łubieński 1740, s. 167). Do tyranii w dziele Łubieńskiego bardziej podobna jest już (chrześcijańska w końcu) Rosja, niż Chiny (1740, s. 493).

Także Chmielowski, choć podkreślał wspaniałość dworu cesarskiego i cześć oddawaną cesarzowi (1746, s. 605–606), nie odmalowuje chińskiej władzy jako tyrańskiej. W odróżnieniu od Łubieńskiego, w jego narracji ważniejszy zdaje się być udział we władzy urzędników. Według autora *Nowych Aten*:

Senat albo Rada sekretna Cesarska składa się z kilku Osób Kolai zwanych, którzy nad wszystkich Państwa Officyalistów są najwyższemi, wszystkie Państwa interesa z Monarchą decydujący (Chmielowski 1746, s. 606).

Można by powiedzieć, iż władza cesarska w Chinach to według polskich autorów despotyzm, ale nie tylko nie tyrański, lecz wręcz cywilizowany, dobrotliwy wobec swych poddanych, a przez egzaminy mandaryńskie, w polityce personalnej – merytokracyjny. W wypadku narracji Chmielowskiego można się zastanawiać czy, wbrew Kircherowi

(Kircher 1667, s. 166.), w ogóle uważa on Państwo Środka za rządzone despotycznie, gdy najwyższych urzędników cesarskich nazywa „senatem” i zaznacza, że decydują oni z monarchą „wszystkie Państwa interesa”. Warto przy tym zaznaczyć, że rozbudowana etykieta i widoczne oznaki czci nie musiały w rozumieniu polskich autorów implikować władzy absolutnej. Nad polskimi królami noszono baldachim tak, jak nad monstrancją z Najświętszym Sakramentem (Markiewicz 2007, s. 44), a władza ich nie była absolutna ani za takową nie uchodziła, choć okazywano im formę czci zarezerwowaną poza tym wyłącznie dla bóstwa.

Poza owym „senatem” Chmielowski wskazuje, że w Chinach jest:

[...] innych 5 Konsyliów, czyli Senatów w których są prezydentami Głowami Chamzu i z dwiema Assystantami po prawej ręce Kozilan, po lewej Yeuxilan nazwanymi. Pierwsze z tych Rad jest Konsilium Lipu, to jest Rada Królestw, prowincyi Chińskich, Drugie Konsilium Hopu, to jest Królewskich Prowentów, Publicznych expens, trzecie Konsilium Limpu, to jest Obrządków, Zwyczajów, do Religii id Pisma należących, gdzie prym biorą Astronomowie do ustanowienia czasu, Świąt Kalendarza Czwarte Collegium Pimpu, alias Rada Woyny albo Pokoju. Piąte Collegium Kumbu alias Trybunał Sprawiedliwości, sprawy kryminalne sądzący, karzący. Apellacya od wszystkich idzie do Cesarza i ich nieodmienna decyzya czy to moderamen (Chmielowski 1746, s. 606, por. Łubieński 1740, s. 599; Ricci 1618, 53–55; Pimpaneau 2001, s. 273).

Obaj autorzy posiadają ponadto pewną wiedzę na temat chińskiej administracji „w terenie”. Łubieński pisze, że:

Przytym są postanowieni w Prowincyach Vice-Królowie, y w Miastach Gubernatorowie którzy się generalnie zowią Mandarynami y dystyngwowani są na 9. Rangow wszystkich Zaś jest 13647. y wszyscy bydź powinni Doktorami Filozofii, nie rządzą nigdy w tey Prowincyi w ktorey są urodzeni, y co 3. lata bywaią odmieniani, po Funkcyach Zaś skończonych examinią ich Dwory, y według zasług promowuią ich wyżej, albo ponizaią albo prywuią. Ciz Mandarynowie obligowani są co rok sprawować się z ich defektów, dla czego naznaczią Dwory Inspektorow sekretnych, do wszystkich Prowincyi dla obserwowania ich Akcyi (Łubieński 1740, s. 599).

Co ciekawe, Łubieński widzi w możliwości skasowania wyroku mandarynów przez cesarza wręcz zabezpieczenie przed samowolą urzędników, podkreślając, iż dwór cesarski może złagodzić ich wyroki.

Chmielowski również wspomina, iż pomiędzy urzędnikami kontrolującymi administrację lokalną w Chinach jest „Visitator reginae albo clementiae Więźniów, Winowayców sprawy na szalę biorący i często uwalniający” (Chmielowski 1746, s. 607, por. Pimpaneau 2001, s. 274; Ricci 1618, s. 305). Wyraźnie widać więc, iż w władzy cesarskiej duchowni polscy widzą pierwiastek miłosierny. Wie też, że „We wszystkich bowiem Królestwach i Prowincyach Chińskich są własne Kollegia, w których zasiada Tutam to jest Vice-Rex” (Chmielowski 1746, s. 607, por. Ricci 1618, s. 61).

Polscy autorzy szanują też konfucjanizm na płaszczyźnie obyczajowej, chwając cnotliwość chińskich kobiet, czy szacunek jaki Chińczycy żywią do rodziców. Za dobry obyczaj Chmielowski uważa... kępowanie kobietom stóp. Opisuje to w następujący sposób:

Białogłowy u nich za te są piękne miane, które maleńkie y nóg szczupłych, dla tego ieno się urodzi Córka, zaraz ją, osobliwie nogi biorą w prasy, aby nie rosły, przyszlemu iey szczęściu drogę ścieląc, czynią to iuż lat 2800, częścią naśladowując Tachię Cesarzową Żonę Chei Cesarza, częścią też zabiegając Dam wszędziebylstwu i bieganiu, czego przy subtelnych iak laseczki nie dokażą nogach (Chmielowski 1746, s. 608, por. Ricci 1618, s. 94; Kircher 1667, s. 115).

Przejawem chińskiej czci wobec rodziców jest dla Chmielowskiego chiński rytuał pogrzebowy, który opisuje dość dokładnie:

ieno który bowiem umrze, zaraz krewni w białe ubrani szaty przy ciele kłękają z smutną posturą na dół oczy spuściwszy, Portret umarłego nad ciałem jego postawiwszy wenerują jak Bożka, stypę sprawują przez dni 14. Co dzień stół suto zastawując przy licznej iluminacji y turyfikacji. Po tych Domowych ceremoniach trunnę pod drogim puklerzem albo umbrelą 40 albo 50 Osób wzięwszy zanoszą do grobu za Miasto, tam grób otworzywszy szaty nieboszczyka albo nieboszczki palą ku czci iego albo iey znowu stół przepyszniemi zastawiają potrawami, cukrami trunkiem aż ad facietatem każdego: resztę potraw na ciało zmarłego na drogę niby providując go chlebem rzucają. Grób potym zawierają, nad nim Portret zmarłego postawiwszy cum elogio, gdzie co rok Dzieci i Successorowie, ten Ceremoniał czynić powinni (Chmielowski 1746, s. 610).

W opisie tym widać pewną troistość. Chiński rytuał pogrzebowy wydaje się Chmielowskiemu zarazem właściwy (jako przejaw szacunku dzieci do rodziców), egzotyczny, jak i nieco zabobonny, jako sprzeczny z nauką Kościoła. Ambiwalencję tę jeszcze lepiej widać w odniesieniu do Konfucjusza i dawnych chińskich władców.

Trzeba zrozumieć, iż pierwsi władcy byli zdaniem polskich autorów, jako bliscy potomkowie Noego, monoteistami. Łubieński pisze, że:

[...] ieden ich[Chińczyków – M.P.B.] Król y Fundator zwany Wouwan trzeciej linii sam sakryfikował ofiary według dawnego zwyczaiu. Pobożność zaś była ich Królów taka, że sami konserwowali robaczki iedwabne, z których iedwabiów sami robili materye, na ornamenta Ołtarzów y na suknie Xięży, ale potym wprowadzone bałwochwalstwo tak, że cały Kray napelniony bałwanami i maią na 1000 000 Bonzów albo Xięży (Łubieński 1740, s. 599).

Chmielowski posuwa się w przypisywaniu dawnym Chińczykom monoteizmu jeszcze dalej pisząc, że

FOH YUS, a po nim YAUS w lat 200 po potopie, ieszcze za życia Noego Monarchie Chińską fundowali (Noe żył lat 950) iednego Boga cześć rozszerzyli (Chmielowski 1756, s. 533).

Także Konfucjusz według dziekana rohatyńskiego

Bałwanom się nie kłaniał, dopieroż Atheismum w Chinach ignotum nie znał (Chmielowski 1756, s. 534).

Choć Konfucjusz jest według katolickich autorów wielkim filozofem, to kult jego osoby jest już jednak przez nich, jako przejaw bałwochwalstwa, potępiany (Chmielowski 1746, s. 611). Charakterystyczne jednak, że nawet potępiając konfucjański kult Chmielowski nazywa go, za przykładem misjonarzy, „sektą literatów” (Chmielowski 1746, s. 611, por. Thecla 2002, s. 86–117), konfucjanizm może być dlań bałwochwalstwem, ale jest to, w odróżnieniu od taoizmu czy buddyzmu, idolatria zarezerwowana dla ludzi wykształconych – „Magistratów Miejskich y Bakalarzów” (Chmielowski 1746, s. 611).

Mniej przychylny jest autor *Nowych Aten* Lao Tse, którego nazywa „Lanzu”:

był Filozof a raczey Czarnoksiężnik Egipski, w ten czas gdy y Konfucyusz żyjący o którym trzymali że lat 80 był w żywocie macierzyńskim y urodził się starym, jakoż to słowo Lanzu znaczy Mędrca starego. Sekta ta głupia swoim Sekwitom Ray obiecuie; Kapłani a raczey Ofiarnicy tey Sekty największą mają dewocyą Czartów z Domów wypędzać, których rysują atramentem w dziwney postaci, do drzwi przybiiaią y cudownym wrzaskiem wypędzają z obyścia (Chmielowski 1746, s. 611–612).

Chmielowski, opisuje więc taoistyczne egzorcyzmy. Opis ten podobnie jak informacje na temat Lao Tse (łącznie z przypisywaniem mu związków z Egiptem), pochodzi z *China Illustrata* Kirchera (Kircher 1667, s. 133–134). Warto zaznaczyć, iż Chmielowskiemu wiadomo, że tak Konfucjusz jak i Lao Tse żyli w VI wieku p.n.e.

Niechęć polskich autorów budzi też buddyzm, mają oni świadomość, że jest tym samym „bałwochwalstwem”, które panuje w innych krajach azjatyckich np. Japonii (Chmielowski 1746, s. 611). Mnichów buddyjskich określają oni wszędzie mianem bonzów, co ma etymologię właśnie japońską. Świadomi indyjskich korzeni tej religii, nie do końca są też w stanie rozróżnić buddyzm od hinduizmu, widząc na przykład, że w obu tych religiach występuje wiara w reinkarnację (Chmielowski 1746, s. 595–596; Kircher 1667, s. 148). Łubieński dokładnie opisuje wierzenia buddystów pisząc o religii mieszkańców Syjamu:

W Boga zaś osobliwszego wierzą, ten Bóg ma bydz dusza człowiecza, która wydoskonaliwszy się z ciała do ciała przechodząc, y uformowawszy fobie ciało lekkie przenoszące się w momencie w nayodlegleysze mieysca, dopiero dysponuie rzeczami y odprawiwszy swoię powinność przez 100. lub 1000. lat y więcey, ciało się to psuie, a dusza idzie do Nieba, potym drugi Bóg teyże fabryki następuje, y tak daley (por. Chmielowski 1746, s. 602).

Jako przejści duchem kontrreformacji księży, tak Łubieński czy Chmielowski nie mogą nie mieć pretensji do Chińczyków o to, że po przeszło stuleciu nawracania nie zostali chrześcijanami. Chmielowski – co charakterystyczne, w części swego dzieła dotyczącej bałwochwalstwa, nie zaś Chin – pisze:

Chińczykowie zaś lubo nie raz piękniej Chrześciańską Religią niżeli swoią Chińszczyzną światu wslawieni nie raz ią przywiąwszy ut Luna w tej mierze mutabiles, co raz od niej deficiunt. Gdzie tedy prawdziwey Religij nie zakwitnoł nigdy albo zakwitnowszy uwiadł honor, pełne były y są Chińskie domy, chałupy podwórza ulice Rynki, mieysca publiczne, a dopiero ich Bałwochwalnice ne dicam Kościoły, teatra Deastrów Miedzianych, Spieżowych, Marmurowych, Drzewianych, Glinianych (Chmielowski 1745, s. 17).

Co ciekawe w tej (najwcześniejszej!) części swego dzieła Chmielowski znowu wspomina o egipskiej proveniencji bałwochwaltwa jako takiego, jak również utożsamia pewne bóstwa czczone przez Chińczyków z bogami antycznymi (Wenerą, Marsem Eskulapem, etc.) (Chmielowski 1745, s. 17, por. A. Kircher 1667, s. 130).

Tak jak osiągnięcia cywilizacyjne, a nawet etyka Państwa Środka polskich duchownych zachwycają, tak niechrześcijański kult jest dla nich potępną w *Biblii* idolatrią. Autorzy nie tracą jednak nadziei na to, że Chińczyków uda się nawrócić, odnotowują skwapliwie istniejące w Chinach katolickie biskupstwa (Bystrzonowski 1743, s. XXXVIII; Łubieński 1740, s. 600; Chmielowski 1756, s. 532).

Pomiędzy jezuitami zasłużonymi w ewangelizacji Chin Chmielowski wymienia, nie tylko wspomnianych już Ricciego i Ruggeriego, ale i Boyma (Chmielowski 1746, s. 613). Od Boyma (2009, s. 193–196) – choć w *Nowych Atenach* znalazła się za pośrednictwem Kirchera (1667, s. 35) – pochodzi wzmianka o steli z Xi'an (Chmielowski 1746, s. 613–614.). Z *Nowych Aten* dowiadujemy się też, że

sama Cesarzowa przez X. Andrzeja Kofflera nawrócona, imię wzięwszy Heleny a Syn imię Konstantego, wysłana Legacya do Rzymu od nowo ochrzczonego Monarchy przez X. Boyma Polaka roku 1650 (Chmielowski 1746, s. 613–614, por. Kircher 1667)⁶.

Problemy w chrystianizacji Chin Chmielowski wiąże z obaleniem dynastii Ming przez Mandżurów, jak też konfliktem o ryty chińskie, który dość dokładnie opisuje (1756, s. 533–534), twierdzi jednak że będące jego pokłosiem prześladowania ustały (Chmielowski, s. 535).

Wspomniawszy o Mandżurach wypada zaznaczyć, że autorzy polscy są świadomi tego, iż Państwo Środka zostało podbite przez „Tatarów”, jak nazywają w zasadzie każdy lud Wielkiego Stepu, od graniczących z Rzeczpospolitą Tatarów Krymskich po Mandżurów właśnie. Bystrzonowski pisze, że „chan Tatarski został wezwany przez Chińczyków w czasie wojny domowej, po czym sam się cesarzem obwołał” (1743, s. XXXVIII). Chmielowski w jednym miejscu sugeruje, że najeźdźcy mieli pochodzenie nie mandżurskie a tybetańskie czy mongolskie, jednak wspomina również o tym, iż wezwano ich „na uspokojenie rebelii” (1745, s. 16). Łubieńskiemu wiadomo, że Tatarzy weszli do Chin przez prowincję, którą nazywa „Leaotung” co odpowiada półwypowi Liatung w prowincji Liaoning, a zatem części Chin graniczącej z Mandżurią (1740, s. 605). Przyszły prymas wspomina też o wprowadzonych przez dynastię Qing prawach dotyczących fryzur:

Tatarowie zawoiowali Chinę nic nie odmienili Praw tamecznych które zastali, Edykt tylko wydali żeby Chinowie po Tatarsku się golili, y stroili, Który tak zmieszał całe Państwo że wielu woleli Głowy pozbyć iak brody” (Łubieński 1740, s. 601, por. Chmielowski 1756, s. 535).

Podbój Chin przez „Tatarów” Łubieński tłumaczy tym, że sami Chińczycy są „handel kochający do nauk y sztuk wszelakich aplikujący się, w siłach zaś woennych barzo słabi, dla czego Tatarowie wiele profitowali” (1740, s. 600).

Chmielowski zna imiona pewnych władców qingowskich Kangxi (*Cangby*), Yongzheng (*Jung-Ching*), Qianlong (*Kienlong*). Wiadomo mu też, że Yongzheng zmarł w 1735, zaś

⁶ *Proemium ad lectorem* (niepaginowany wstęp oraz strony 99–100).

imię panującego w jego czasach Qianlonga oznacza „niebiańską obfitość” (Chmielowski 1746, s. 615).

Fakt dostrzeżenia przez omawiane źródła podboju Chin przez Mandżurów jest o tyle znaczący, że np. o upadku perskich Safawidów już milczą (choć przynajmniej Chmielowskiemu znane były opisujące ten podbój pisma Krusińskiego!).

JAPONIA

O Japonii polskie źródła piszą mniej niż o Chinach, choć w dalszym ciągu więcej niż o innych państwach na wschód od Indii (np. Wietnamie, Birmie, Laosie, Syjamie, Tybecie czy, niemal nieobecnej w ich narracji, Korei).

Opisując obyczaje, religię, nawet język Japończyków autorzy bardzo często twierdzą, że są one takie jak w Chinach. Posuwają się nawet do sugerowania, iż Japończycy są potomkami Chińczyków [!] (Łubieński 1740, s. 606; Chmielowski 1756, s. 538). Chmielowski pisze, że „Maniery i język przeymiają od Chińczyków sąsiadów” (Chmielowski 1746, s. 621, por. Łubieński 1740, s. 607). Być może przekonanie o podobieństwie czy wręcz tożsamości japońskiego z chińskim wzięło się z używania przez Japończyków ideogramów chińskich. Jakkolwiek ciężko byłoby określić Japonię jako posiadającą tę samą kulturę i język co Chiny, to z punktu widzenia Europejczyka obie te cywilizacje musiały być dużo bardziej podobne do siebie, niż którakolwiek z nich do cywilizacji europejskiej. Wziąwszy pod uwagę encyklopedyczny charakter obu dzieł, należałoby to przybliżenie oceniać nieco łagodniej. Łubieński zresztą wymienia pewne różnice w obyczaju (fryzurze i sposobie kłaniania się) między Chińczykami a Japończykami (1740, s. 607).

Obaj polscy duchowni opisując cechy Japończyków podkreślają jednak nieco inne cechy niż w wypadku Chińczyków. Chmielowski pisze „nacya tameczna iest dowcipna przemyślna y do okrutnych akcyi skłonna” (1746, s. 620). Łubieński zaś twierdzi, że Japończycy „są wzrostu wysokiego, mocni y trwali, okrutni, źli, woienni” (1740, s. 606).

Właśnie owa wojenność jest tym, co Japończyków w narracji polskich autorów najbardziej różni od Chińczyków przedstawianych jako naród rozmiłowany raczej w sztukach i naukach niż wojnie. Chmielowski czyni wręcz porównanie pomiędzy Japończykami a Chińczykami pisząc, że „żołnierz tuteyszy od czasów Imperatora Taykosamy bitniejszy od Chińskiego, dla tego, Chińczyk go nie zaczepia” (1746, s. 623). Cesarz japoński dysponuje według Chmielowskiego ponad 200-tysięczną armią (1746, s. 623).

W przeciwieństwie do Chin, w kontekście których nie piszą o broni, jedynie o organizacji i liczebności wojska czy o Wielkim Murze, w wypadku Japonii obaj autorzy chętnie wyliczają jakim to orężem władają Japończycy. „Broń ich pistolety, Łuk, strzały y dwie szable u boku nawet y w domu y kopije letkie” (Chmielowski 1746, s. 620, por. Łubieński 1740, s. 606). Widać więc, że Chmielowski wie, iż są pomiędzy Japończykami samurajowie (nazwy tej nie używa) noszący przy sobie dwie „szable” (czyli Daishō, choć tego terminu też nie zna) (Chmielowski 1746, s. 620, por. Łubieński 1740, s. 606), Chmielowski wie też, że u Japończyków „Szlachta i Panowie [golą – M.P.B.] całą głowę zostawiwszy kosmyk w środku” (Chmielowski 1746, s. 620, por. Łubieński 1740, s. 606). Zwraca uwagę opisanie przez Chmielowskiego japońskiego stroju przy pomocy bardzo swojskich dla polskiej szlachty porównań. Japończycy nie tylko używają szabel, ale „wdziewiają kaftany, albo półkontusze przypasane, spodnie jedwabne aż do ziemi wiszące” (1746, s. 620). Widać więc, iż polski autor stara się opisać wygląd mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni poprzez porównania do stroju polskiego, choć zaznacza też różnice, np. spodnie z jedwabiu.

Owa „wojennosc” i okrucienstwo Japończyków wiązały się w narracji polskich autorów z cechą pozytywną, mianowicie surowym karaniem przestępców⁷. W drugim tomie *Nowych Aten* Chmielowski twierdzi, że naród japoński „kryminalistów szubienicą karze krzyżową, nie przybiiając do niey ale łańcuchami lub powrozami krępując, a potem serce lub oba boku przebiiając” (1746, s. 620)

Łubieński pisze, że „Japonowie są wzrostu y stanu wysokiego, mocni y trwali, okrutni źli woienni, zażywają przeciw nieprzyjacielowi wszelkiego oręża ognistego, szabel kopiy, strzał, nienawidzą kłamstwo, kradzierz, obmowy i przysięgi [...] sprawiedliwość zupełna w ich rządzie panuie” (1740, s. 606). Marsowa surowość i okrucienstwo Japończyków mają więc w tej narracji posmak szlachetnej, zgoła rzymskiej lub spartańskiej surowości wobec kłamców i złodziei, prowadzącej do sprawiedliwych rządów. Kontrastuje to jednak bardzo z przypisywanym rządowi chińskiemu miłosierdziem, które również jest w polskich encyklopediach chwalone. Paradoks ten może wynikać ze źródeł z jakich korzystają Łubieński i Chmielowski, może jednak również nie być paradoksem dla samych autorów. Surowe karanie autentycznych zbrodniarzy nie wyklucza miłosierdzia wobec oskarżonych za ledwie o występki, albo uwzględniania okoliczności łagodzących, tam gdzie one zachodzą. Różny „geniusz” obu nacji może też sprawiać, że wobec Chińczyków sprawdza się łagodność, a „skłonnych do okrutnych akcyi” Japończyków trzeba karać surowiej. Poza tym miłosierdzie władz chińskich przedstawiane jest jako przeciwwaga dla samowoli urzędnika, możliwość apelacji do władzy wyższej od wyroków władzy niższej, swoisty despotyczny *check and balance*, zaś surowość Japończyków wobec kryminalistów pokazana jest jako wynikająca z ich szlachetnej pogardy dla złodziei i oszustów.

Osiemnastowieczni polscy duchowni byli zapewne dużo bardziej tolerancyjni wobec różnorodności systemów prawnych i politycznych, niż ludzie XXI wieku, ale w religii Japończyków widzieli głównie bałwochwalstwo. Co więcej, było to w ich oczach bałwochwalstwo gorsze od chińskiego. Chmielowski pisze, że mieszkańcy Kraju Kwitnącej Wiśni „w Religii są iedni z Chińczykami, więcęcy tylko oprócz chińskich mając Deastrów” (1746, s. 621). Warto zwrócić uwagę, iż o ile religie chińskie autorzy dzielą na konfucjanizm, buddyzm, taoizm i, ewentualnie bliżej nie sprecyzowane „bałwochwalstwo”, o tyle w religii Japonii widzą tylko dwa ostatnie elementy.

Chmielowski (ponownie czerpiąc informacje głównie od Kirchera) potrafi wskazać kilka ciekawych cech religii japońskich. Wie na przykład, że Japończycy czczą „AMIDĘ, do niego Koronki, Rożańce z tych słów formując Namu Amida, Buth, to iest Szczęśliwy Amido zbaw nas” (Chmielowski 1745, s. 17). Wspomina też o tym, że:

Trzymaia że Ray Amidy Bożka ich odległy od Japonii na 30 milionów mil, dokąd Dusze ich prędey zaiść niemogą, aż za lat 3. Dla tego aby Dusze w tę daleką puszczając się drogę posiliły się, postanowili w Sierpniu Święto, w którego Wigilią w nocy lampani y różnym światłem oświecają ulice y drogi, weścia i budynki iak najpiękniey stroią, około pułnocy obchodzą ulice, niby to gościnne Dusze witając, zapraszając (1746, s. 621, por. Kotański 1963, s. 88–90; Kircher 1667, s. 138–139).

⁷ Cokolwiek dziś myśli się o karze śmierci i o karach mutylacyjnych, Chmielowski bywał ich adwokatem. Np. w rozdziale nt. Persji pisze: „Matkom wolno Córki zabiać złapane na excessie. Oycom wolno poucinać ręce synom porywającym się na nich. A ieślby który uderzył ramię ucięte miewa; ieślby Rodziców hańbił i szpecił ięzyk urzynaia. Tych by Praw do Polski potrzeba; gdzie Rodziców nullus honor, osobliwie u chłopstwa” (Chmielowski 1756, s. 524).

Charakterystyczne, że tak jak politeizm chiński opisuje (znowu za Kircherem) Chmielowski przez porównanie do antyku, tak samo chcąc pokazać hedonizm Japończyków pisze o nich, że „są Epicuraci, to iest szczęście w roskoszach świata zakładający” (1746, s. 621, por. Kotański 1963, s. 88–90; Kircher 1667, s. 138–139, por. Kircher 1667, s. 138). Jednocześnie Chmielowski opisując bałwochwalstwo chińskie widzi w nim zabobon, ewentualnie odbicie praktyk czarnoksiężskich, zaś w wypadku opisywania wierzeń japońskich idzie zaś dalej i dostrzega w nich nie tylko ludzki przesąd, ale zgoła samorzutną interwencję sił piekielnych.

Złe Duchy tu wiele dokazują z temi Filiis tenebrarum: wchodzą w ciała ludzkie, trapiąc ie okrutnie; spytani coby zać byli powiadaią się bydź naprzykład Królami wołów, rzek, koni grożący, że, póty nie wyidą z ciała póki by mu Kościoła wystawić nie deklarowali. Kto się stawi szatanowi nierzetelnym w obietnicy znowu go ma w sobie Gościem (Chmielowski 1746, s. 622).

Przynajmniej część informacji o aktywności sił nieczystych w Japonii Chmielowski zaczerpnął z dzieła jezuita hiszpańskiego Jose de Acosta, działającego pod koniec XVI wieku (1746, s. 622–623; Acosta 1590, s. 368)⁸.

Bezpośrednią przyczyną prześladowania chrześcijan w Japonii jest jednak według polskich autorów, nie działanie sił szatańskich, ale

złość iednego Holendra podobno Kalwina, dla przypodchlebiaenia się Cesarzowi Japońskiemu, czyli przez zazdrość rozkwitley Wiary S. wykorzeniła ią z stamtąd, bo ten Zdrayca zmyśliwszy sobie niby znaleziony lift w okręcie Portugalskim, zamykaiący w sobie sposób zawoiowania tey Monarchii przez pomoc Chrześcian, oddał go Cesarzowi, ten bezrozumny, y bezbożny bałwochwalca zaprawdę uwierzył zmyśloney bayce, y wszystkich wiernych Chrześcian bez excepcyi żadnego, y żadney, wyciąć kazał, co się miało stać na początku ostatniego Wieku (Łubieński 1740, s. 606, por. Chmielowski 1756, s. 539).

W wypadku Chin, o brak postępów chrystianizacji obwinia się inwazję Mandżurów, natomiast w Japonii przyczyną tego miałyby być kłamstwa Holendrów, którzy zwiedli naiwnych Japończyków. Japoński „cesarz”, jest w tej opowieści oczywiście bezrozumnym i bezbożnym tyranem, jednak winę za prześladowania chrześcijan ponoszą przede wszystkim Holendrzy. Taki punkt widzenia można dostrzec w ówczesnej Europie, nawet tej protestanckiej (por. Swift Jonathan 1787, s. 178–179; s. 248–251).

Opowieść o Holendrze winna zwrócić uwagę czytelnika na inne zagadnienie – polscy autorzy nie zawsze rozróżniają sioguna i cesarza. Takie rozróżnienie da się jednak dostrzec w narracji Łubieńskiego, według którego

Te wszystkie Wyspy były rządzone przez iednego Daira, który był wraz Głową Świeckiego y Duchownego Rządu ale nie masz nad 186. lat, iak domowe Woiny zburzyły ten Rząd y rozdzieliły Państwo na 66. Królestw, [...] Roku 1550. wznowił się ieden Cesarz pod Imieniem Cubo który te Królestwa redukował na Prowincye, nie zostawiwszy powagi inszey Successorom Daira tylko Rząd Duchowny do Religii należący, y to Państwo rozdzielił na 7 Prowincyi wielkich (Łubieński 1740, s. 606).

⁸ Chmielowski niewątpliwie korzystał nie z hiszpańskiego oryginału a jakiegoś łacińskiego lub nawet polskiego tłumaczenia, którego jednak nie udało mi się zidentyfikować.

„Cubo” lub „Cubosama”, to tytuł odpowiadający siogunowi (Morejon 1621, s. 59). Nie wiadomo jednak o jakiego sioguna chodzi. Najbardziej prawdopodobny wydaje się, formalnie nie piastujący tej godności, Oda Nobunaga. *Daira* z kolei pochodzi od japońskiego *Dairi* – pałac cesarski.

Chmielowski pisze z kolei, że „do terazniejszej potencji Japonię przyprowadził Taykosama, podłego urodzenia, ale w obrotach y sztukach woiennych nie skomparowany żołnierz” (Chmielowski 1746, s. 623). „Taykosama” odpowiada imieniu pod jakim misjonarze hiszpańscy znają Toyotomię Hideyoshi (Morejon 1621, s. 1–2). Zwraca uwagę, że o ile w wypadku Chin Chmielowski podaje imię aktualnie panującego cesarza, tak najpóźniejszym wydarzeniem, o jakim wspomina pisząc o Japonii, jest męczeńska śmierć polskiego misjonarza Wojciecha Męcińskiego SJ w roku 1643 (1756, s. 540), czyli wydarzenie sprzed stu lat. Prześladowania chrześcijan, jak i ograniczenie przez siogunat kontaktów z cudzoziemcami sprawiają, że polscy autorzy, czerpiący informacje głównie od misjonarzy, nie dysponują świeższymi informacjami o Kraju Kwitnącej Wiśni.

PODSUMOWANIE

Choć polscy misjonarze wnieśli wkład w rozwój orientalistyki europejskiej (por. Kircher 1667, s. 7–10; 34–42; 100–102; 225; Krusiński 1728), japonistyka ani sinologia w Polsce XVIII wieku nie istniały. Istniały jednak Chiny i Japonia w świadomości polskich kompilatorów. Ich dzieła wydane drukiem, mimo pewnej nieporadności, zawierały sporo prawdziwych informacji na temat polityki, historii i kultury Azji. Poczucie wyższości, jakie autorzy mają wobec Azjatów, ogranicza się do wiary, iż katolicyzm jest religią prawdziwą, zaś kulty dalekowschodnie – bałwochwalstwem. Poza tym przewaga Europy nad Chinami sprowadza się do paru technicznych wynalazków (np. zegara), lecz w wielu dziedzinach (medycyna, architektura, zarządzanie państwem) to Chińczycy górują nad Europą. Nawet co do moralności, azjatyccy „bałwochwalcy” mogą według autorów przewyższać chrześcijan. Stąd nadzieja polskich duchownych na nawrócenie Azji, nadzieja maćona prześladowaniami, lecz sycona przekonaniem katolickich duchownych o mądrości Chińczyków czy uczciwości Japończyków.

W omawianych dziełach Chinom poświęca się więcej miejsca niż Japonii, która opisywana jest często poprzez porównanie do Chin, niejako przy pomocy Państwa Środka. W Japończykach widzą jednak autorzy lud bardziej od Chińczyków rycerski, mniej zaś uczony.

Autorów polskich interesuje organizacja polityczna krajów Azji, poświęcają jednak także uwagę praktykom religijnym, a nawet życiu codziennemu jej mieszkańców.

Wyrażna jest też recepcja na polskim gruncie dzieł Michała Boyma, dokonuje się ona jednak przeważnie za pośrednictwem *China Illustrata* Kirchera, niemniej sama postać Boyma jest, przynajmniej Chmielowskiemu, dobrze znana. Zarazem przerabianie przez Chmielowskiego całych fragmentów *China Illustrata* pokazuje, że zasięg oddziaływania Kirchera (a przez niego i Boyma) był znacznie szerszy, niż się o tym sądzi⁹, wykorzystanie zaś takich autorów jak Acosta czy Barro pokazuje, że na polskich autorów oddziaływały również przekłady dzieł hiszpańskich i portugalskich.

⁹ Nguyen (2006, s. 268) wyraża pogląd, iż *China Illustrata* była dziełem „luksusowym” i przeznaczonym „raczej dla zamożnych i wpływowych osób, dla władców europejskich, którzy mogli udzielić pomocy i wsparcia misji chińskiej”. Nawet jeśli dzieło Kirchera pierwotnie miało tak wąski, elitarny krąg odbiorców, to za sprawą Chmielowskiego pewne zawarte w nim treści zostały rozposzechnione poza tak wąską grupę.

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, Juan de. *Historia natural y moral del las Indias* (...). Sevilla, 1590.
- Botero, Giovanni. *Relatiae powszechnne abo Nowiny pospolite Iana Botera Benesivsa rozłożone na pięć części*. Kraków, 1613.
- Boym, Michał. *Flora sinensis Michala Boyma SJ*, opracowanie Monika Miazek. Wydawnictwo Fundacji Collegium Europaeum Gnesnense, 2005.
- Boym, Michał. *Michala Boyma Opisanie Świata*, tłumaczenie, wybór i opracowanie Edward Kajdański. Oficyna wydawnicza Volumen, 2009.
- Bystrzonowski, Wojciech. *Informacya matematyczna rozumie ciekawego Polaka świat cały, niebo i ziemię i co na nich jest w trudnych kwestyach i praktyce jemuż ułatwiająca*. Lublin, 1743.
- Chmielowski, Benedykt. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna, na różne tytuły, iak na classes podzielona mądrym dla memoryatu, Idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki Erigowana* (...). Lwów, 1745.
- Chmielowski, Benedykt. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna* [...], część wtóra. Lwów, 1746.
- Chmielowski, Benedykt. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna* [...], część czwarta a drugi suplement (...). Lwów, 1756.
- Gemelli, Giovanni Francisco. *The Collection of Voyages and Travelles by Dr. John Francis Gemelli Carreri* [...]. Londyn, 1715.
- Kircher, Athanasius. *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis Naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. Amselodami, 1667.
- Konior, Jan. *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*. Wydawnictwo WAM, 2013.
- Kotański, Wiesław. *Zarys dziejów religii Japonii*. Książka i Wiedza, 1963.
- Krusiński, Tadeusz Juda. *The History of the Late Revolutions in Persia*. Londyn, 1728.
- Lubiński, Władysław Aleksander. *Świat we wszystkich swoich częściach większych y mniejszych to iest w Europie Azji, Affryce y Ameryce, w monarchiach, królestwach, xięstawach, prowincyach, wyspach y miastach okryślony* (...), Wrocław, 1740.
- Markiewicz, Mariusz. *Historia Polski 1492–1795*. Wydawnictwo Literackie, 2007.
- Miazek-Męczyńska, Monika. *Indipetae Polonae – kołatanie do drzwi misji chińskiej*. Wydawnictwo Naukowe, 2015.
- Morejon, Pedro. *Historia y relacion de lo sucedido en los reinos de Iapon y China*. Lisboa 1621.
- Nguyen, Duc Ha. *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII – XVIII wieku*. Wydawnictwo Neriton, 2006.
- Pimpaneau, Jacques. *Chiny, kultura i tradycja*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2001.
- Ricci, Matteo. *De Cristiana Expeditione apud Sinas Suscepta ab Societate Iesu* (...). Coloniae, 1618.
- Sałtuszewicz, Wawrzyniec Józef. *Compendium geographiczne to iest Szerokiego Opisania Ziemi Krótkie zebranie*. Kraków, 1746.
- Swift, Jonathan. *Travels into Several Remote Nations of the World. In Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of Several Ships*. Edinburgh, 1787.
- di st. Thecla, Adriano. *Opusculum de Sectis apud Sinensis et Tunkinensis (a Small Treatise on Sects Among the Chinese and Tonkinese): a Study of Religion in China and North Vietnam in the Eighteenth Century*, tłumaczenie i redakcja Olga Dror. Southeast Asia Program Publications, 2002.
- Wasilewska-Dobkowska, Joanna. *Pióropusze i turbany: wizerunek mieszkańców Azji w sztuce jezuitów polskich XVII i XVIII wieku*. Wydawnictwo Neriton, 2006.

JĘZYK, YIN YANG, I SZTUKA PERSWAZJI: SŁOWO O *GUIGUZI* (鬼谷子)

ABSTRACT: This article introduces an ancient Chinese treatise on the art of persuasion known in the Chinese literary tradition under the title of *Guiguzi*. The text is deeply rooted in the pre-Qin Daoism and Yin Yang cosmological doctrines that flourished between IV and III century BCE, and as such presents a unique theory of persuasion tightly woven into the Yin Yang conceptual fabric. This article presents the Yin Yang-based concept of language and its cosmo-ontological ramifications as emerging notions in *Guiguzi*, and illustrates why, according to the text, no one but a true *shengren*, can master the Guigucian art of persuasion. Thus persuasion as a unique domain of *shengren*'s activity becomes Dao and constitutes a vital energy that co-creates reality. In addition, care is taken to differentiate a Guigucian *shengren* from a characteristic Confucian or Daoist *shengren* as bearing certain traces of remnant shamanism.

KEYWORDS: Guiguzi, Yin Yang, cosmology, persuasion, *shengren*, Dao

言之善, [*yan zhi shan*]
足以終世, [*zu yi zhongshi*]
三世之福, [*san shi zhi fu*]
不足以出芒. [*Bu zu yi chu mang*]¹

Zdolność władania słowem
Starczy by przeżyć całe życie
Lecz bogactwo trzech pokoleń
To nie dość, by przewyciężyć chaos.

(郭店語叢 [*Guodian yucong*],

IV w. p.n.e., okres Walczących Królestw, autor nieznan)

WSTĘP

Guiguzi to tekst stosunkowo mało znany wśród polskich sinologów i badaczy myśli starożytnych Chin. A szkoda, bo jest to jedyny zachowany materiał z okresu przedimperialnego, a ściślej z przełomu IV i III w. p.n.e., stanowiący systematyczne, dobrze zorganizowane i doskonale przemyślane wprowadzenie do autentycznie chińskiej teorii i praktyki perswazji² politycznej. Inni autorzy epoki Walczących Królestw też niekiedy

¹ *Thesaurus Linguae Sericae*: <http://tls.uni-hd.de/procSearch/procSearchTxt.lasso>; Tłumaczenie autora artykułu.

² W artykule często używam na przemian pojęć „perswazja”, „sztuka perswazji” i „retoryka”. Celem mówcy jest w większości wypadków przekonanie odbiorcy lub odbiorców do przyjęcia prezentowanej przez siebie opinii, tak więc wydaje się zasadnym określenie retoryki jako sztuki perswazji. W każdym razie perswazja stanowi główny mechanizm napędzający działanie mówcy, bez którego kontakt między mówcą i audytorium zostaje zerwany. Należy przy tym zauważyć, że w artykule chodzi o szczególny typ retoryki, ukierunkowanej przeważnie na indywidualnego odbiorcę, której

odnoszą się do tematu perswazji i języka. Przykładowo, Han Feizi w rozdziale „Trudności z perswazją” (說難: *Shui Nan*) omawia kłopotliwą złożoność sytuacji perswazyjnej uzależnionej od szeregu czynników, takich jak pozycja interlokutora w hierarchii władzy, jego charakter i wrażliwość na określone wątki lub tematy, czy sam cel aktu perswazyjnego, np. pouczenie czy przeforsowanie własnego planu politycznego (Watson 2003, s. 73–79). Jednak w odróżnieniu od *Guiguzi* nie jest to próba stworzenia spójnego traktatu teoretycznego o sztuce perswazji a raczej kompleksowe ujęcie praktycznych wskazówek dla mówcy. Nie byłoby przesadą skonstatować, że aż do czasów nowożytnych *Guiguzi* pozostawał jedynym tego rodzaju tekstem w historii myśli chińskiej, późniejsze bowiem studia podejmujące temat retoryki brały za przedmiot dywagacji głównie retorykę literacką w szerszym kontekście teorii i krytyki literackiej, nie zaś sztukę perswazji *sensu stricto* jako formę oddziaływania w bezpośrednich interakcjach międzyludzkich, czego najwcześniejszym przykładem jest „Umysł literacki i rzeźbiony smok” (文心雕龍: *wen xin diao long*).

Guiguzi to tekst stosunkowo krótki: zachowało się piętnaście z dwudziestu jeden rozdziałów, w sumie ok. dziesięć tysięcy znaków chińskich. Z piętnastu zachowanych rozdziałów na ogół nie kwestionuje się autorstwa pierwszych dwunastu, traktując resztę jako późniejszy dodatek, co jeszcze bardziej skraca materiał, nad którym możemy pracować. Wnikliwa lektura traktatu nie pozostawia wątpliwości, że *Guiguzi* to tekst cenny zarówno dla badaczy starożytnej myśli chińskiej, jak i badaczy retoryki antycznej, o ile nie ograniczają się oni wyłącznie do świata grecko-rzymskiego. Posiada też wartość badawczą dla kulturowych studiów porównawczych. Chciałbym poprzeć swoją opinię wyluszczyjąc dwa aspekty tego starożytnego tekstu.

Po pierwsze, *Guiguzi* to pierwsza próba ujęcia aktu mowy jako określonego zjawiska w kontekście doktryny Yin Yang. Autor stara się odpowiedzieć na pytanie, skąd pochodzą słowa, czym jest akt mowy i jaka relacja istnieje między aktem mowy i perswazją. Umieszcza język w sferze pojęć kosmologicznych przez co język jawi się w wymiarze metafizycznym³ lub, jeśli kto woli, onto-kosmologicznym, a więc jako siła współtworząca rzeczywistość (uniwersum wszech-zjawisk).

Po drugie, *Guiguzi* to pionierskie przedsięwzięcie stworzenia teorii perswazji stosownie do określonych warunków społeczno-historycznych, w których powstała (okres Walczących Królestw, era wędrownych dyplomatów nazywanych czasami przez analogię na gruncie greckim „perypatetycznymi retorami, którzy zmieniają losy ówczesnego świata dzięki swoim umiejętnościom perswazyjnym” (Coyle 1999, s. 59). Perswazja to rodzaj strategii, która, by odniosła sukces, musi opierać się na kosmologicznej zasadzie funkcjonowania świata, a więc na dogłębnej analizie i zrozumieniu cyklicznych permutacji

celem zawsze i bez wyjątku jest przekonanie odbiorcy. To odróżnia ją od retoryki w kontekście grecko-rzymskim, gdzie mówca zwraca się przeważnie do gremium, tj. odbiorcy grupowego, i może przemawiać dla rozbawienia słuchacza lub słuchaczy (jako przykład może posłużyć *Pochwała Heleny* Gorgiasza, którą sam autor określa mianem *paignon* – ‘zabawa, żart’).

³ Pojęcia „metafizyczny” używam tutaj z dużą ostrożnością, bowiem wciąż trwa debata, czy tradycyjnej myśli chińskiej w ogóle znana jest metafizyka. Przykładowo, Chenyang Li i Franklin Perkins uważają, że nie istnieją żadne racjonalne przesłanki by negować istnienie metafizyki w myśli chińskiej (2015), podczas gdy Daniel Coyle podkreśla, że „metafizyczne rozróżnienie między istotą i akcydensem po prostu nie ma miejsca w myśli chińskiej” (1999) i centralne pojęcie myśli chińskiej, *dao*, określa mianem „ametafizyczne”. Podobne stanowisko przyjmuje Anne Chang 1997, rozdział 11, s. 284.

Yin Yang. Autor przekłada korelatywność wszech-zjawisk w uniwersum nieustających permutacji Yin Yang na korelatywność rozmaitych czynników w akcie perswazyjnym.

STAN BADAŃ NAD TEKSTEM *GUIGUZI* W POLSCE I ZAGRANICĄ

Wśród sinologów polskich *Guiguzi* jak dotąd nie doczekał się kompletnego opracowania. Jedynym wyjątkiem jest tekst Krzysztofa Gawlikowskiego, który wspomina o *Guiguzi* w kontekście teorii strategii wojennej Chin okresu Walczących Królestw. W tomie 5 pt. *Science and Civilization in China*, w części szóstej poświęconej technologii militarnej, Joseph Needham i Krzysztof Gawlikowski sugerują, iż *Guiguzi* posiada spójność i strukturę *bingfa* (兵法), czyli traktatu o strategii wojennej, lecz proponowana tam teoria działania zdradza wyższy poziom wyrafinowania. Co więcej, żadna z pozycji traktujących o myśli chińskiej wydanych w Polsce nie wspomina ani słowem o tym traktacie, czego jak sądzę nie usprawiedliwiają również wątpliwości co do jego autentyczności⁴, obecnie zresztą w większości nie dające się obronić. Również wydana niedawno książka Marcina Jacobiego, znamenitego sinologa i znawcy chińskiej literatury klasycznej, pomimo swojego tytułu (*Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*, 2018) nie czyni ani jednej wzmianki o *Guiguzi*, choć jest to pierwsze w dziejach myśli chińskiej studium sztuki przekonywania w duchu tekstów, które Jacoby często w swojej książce cytuje, tj. mów w „Intrygach Królestw Walczących” (戰國策: *Zhanguo*). Badaczowi starożytnej myśli chińskiej nie może i nie powinno jednak umknąć ogromne zainteresowanie *Guiguzi* w Chinach w ciągu ostatnich dwudziestu lat jak i wysoka wartość tego tekstu dla kulturowych studiów interdyscyplinarno-porównawczych, którą doceniała i docenia sinologia amerykańska⁵.

⁴ Najwcześniejsza znana nam krytyka autentyczności *Guiguzi* pochodzi spod pióra żyjącego za dynastii Tang uczonego Liu Zongyuana w dziele „Argument o *Guiguzi*” (鬼谷子辯: *Guiguzi Bian*), gdzie sugeruje on, iż brak wzmianki o tym tekście w katalogu literatury zawartej w „Księżdzie Hanów” (漢書: *Hanshu*, okres Zachodniej dynastii Han) wskazuje na jego pochodzenie z okresu późniejszego niż ta dynastia, nie mówiąc już o czasach bardziej zamierzchłych niż okres Walczących Królestw, w którym tradycja pierwotnie umieszczała ten tekst i jego autora. W podobnie krytyczny sposób wątek ten podejmuje też np. Hu Yinglin żyjący za panowania dynastii Ming. Zgodnie z jego opinią, *Guiguzi* to tekst wprawdzie nie aż tak późny jak by na to wskazywała uwaga Liu Zongyuana, lecz ułożony nie przez „Mistrza z Doliny Duchów” (*Guiguzi*), a przez dwóch jego legendarnych uczniów, Zhang Yi i Su Qina, słynnych „perypatetycznych retorów” (tak bowiem J. I. Crump tłumaczy termin *youshi* (游士) we wstępie do swojego przekładu *Zhanguo*, zob. Crump 1970, s. 1), najpierw przyjaciół, a później rywali, parających się strategiami sojuszów określanymi terminem *zongheng* (縱橫) (IV–III wiek p.n.e., Okres Walczących Królestw). W świetle najnowszych badań ich argumenty z łatwością można zakwestionować. Nie jest to jednak przedmiotem dociekań niniejszego artykułu.

⁵ Tutaj na szczególną uwagę zasługują trzy opracowania: Znakomita praca doktorska Daniela Coyle’a (1999); praca doktorska Michaela Broschata *Guiguzi* (1985); oraz praca *Guiguzi, China’s First Treatise on Rhetoric: A Critical Translation and Commentary* (2016) autorstwa C. Jan Swearingen, emerytowanej profesor literatury angielskiej i retoryki wykładającej w Texas A&M University oraz Hui Wu, kierownika Wydziału Literatury i Języków w University of Texas w Tyler, specjalisty w dziedzinie retoryki i tłumacza prac Swearingen na j. chiński. Wydanie to zawiera nowe tłumaczenie tekstu z komentarzem krytycznym i próbą zestawienia sztuki perswazyjnej jaką odnajdujemy w *Guiguzi* z teorią retoryki greckiej.

AUTOR TRAKTATU

Enigmatyczna postać autora (a właściwie jednego z autorów, jako że część a może nawet całość tekstu została skompilowana przez jego uczniów, co stanowiło powszechną praktykę w tamtych czasach)⁶, Mistrza Guigu, w tradycji taoistycznej obrosła szeregiem ludowych legend. Stał się on nawet przedmiotem taoistycznej apoteozy⁷. Są jednak fakty, które, zważywszy na powszechnie uznawaną wiarygodność zawierających je źródła, rzucają pewne światło na tę postać. Jednym z nich jest monumentalne dzieło historyka dynastii Han, Sima Qiana, „Zapiski historyka”. W rozdziale „Biografia Su Qina” Sima Qian wspomina, że Su Qin żył za czasów panowania Wschodniej Dynastii Zhou (okres Walczących Królestw) i pochodził z Luoyangu. Udał się na wschód, gdzie w państwie Qi znalazł nauczyciela, uczył się tam i praktykował u mistrza Guigu (z „Zapisków historyka” za: Chen Puqing, s. 240, paragraf 1). W biografii jego politycznego rywala, Zhang Yi czytamy:

On i Su Qin⁸ kiedyś razem pobierali nauki w sztuce oratorskiej u mistrza Guigu... (za: Chen Puqing, s. 240, paragraf 2).

Xu Fuhong zauważa przy tym, że ton wypowiedzi Sima Qiana w powyższych passusach sprawia wrażenie, że historyk nie miał żadnych wątpliwości co do podawanych informacji, co Xu Fuhong kontrastuje z innymi miejscami w jego dziele, gdzie taka wątpliwość daje się wyraźnie zauważyć (2008, s. 184). W późniejszym komentarzu do biografii Su Qina czytamy też:

Pan Guigu (鬼谷先生, *Guigu xiansheng*) należał do Szkoły Zongheng (縱橫) w okresie Sześciu Królestw⁹. (za: Xu Fuhong, 2008, s. 156)

Zdaniem Xu Fuhonga, analiza terminu *xiansheng*¹⁰ jak rozumiano go w okresie Walczących Królestw może również wskazywać na przynajmniej okresową działalność mistrza

⁶ Przykładem mogą być *Analekty* Konfucjusza, których mistrz nie zredagował, a uczynili to jego uczniowie (zob. Makeham 1996).

⁷ Przykładowo, w *Taiping guangji* (太平廣記), jednej z „Czterech wielkich ksiąg Songów” (宋四大書, *Songsi dashu*) mowa o tym, jakoby Pan Guigu żył wśród ludzi przez kilkaset lat po czym zniknął i nikt nigdy już go nie widział (rozdział 神仙 *shenxian*, „Bóstwa i demony”). Tradycja oddawania czci Guiguzi jako istocie nieśmiertelnej dotrwała do naszych czasów. W latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia powstał na Tajwanie odłam taoizmu znany jako „weisinizm” (唯心教 *weixinjiao*). Jego wielki mistrz, pan Hun Yuan ma być inkarnacją mistrza Guigu. Według wierzeń sekty mistrz Guigu wywodził się od legendarnych władców chińskich, Yandi, Huangdi, i Chiyou.

⁸ Zhang Yi oraz Su Qin to dwie najbardziej znane postaci Szkoły Zongheng, wędrownych dyplomatów i strategów późnego okresu Walczących Królestw.

⁹ Cytat z komentarza Pei Yina (裴駰) z okresu dynastii południowych (V–VI w. n.e.). Chodzi o tzw. okres *shi liu guo* (六國), kiedy to sześć królestw sprzymierzyło się przeciw państwu Qin, co było w ogromnej mierze zasługą Su Qina.

¹⁰ W wyżej cytowanych źródłach Pan Guigu często właśnie określane jest terminem *Guigu xiansheng*. Xu Fuhong zwraca uwagę, że termin ten w badanym tu okresie historycznym ma na ogół dwa znaczenia: 1. ‘ojciec i starsi bracia’ (父兄: *fixiong*), 2. ‘mąż praktykujący cnotę’ (德業者: *deyezhe*), tytuł nadawany zwłaszcza uczonym skupionym w Akademii Jixia w państwie Qi. Xu Fuhong potwierdza to wieloma przykładami (zob. rodz VII, 《鬼谷子》研究: *guiguzi yanjiu*, s. 157–159). Mógł więc Pan Guigu być związany z niektórymi przedstawicielami tzw. ‘Stu szkół’ (諸子百家 *zhuzi baijia*) – tym bowiem mianem określa się liczne szkoły filozoficzne okresu Walczących Królestw a pojawia

Guigu w Akademii Jixia. Żyłby więc mistrz Guigu na przełomie IV i III wieku p.n.e., jeśli przyjmiemy, że *akme* jego działalności przypada na lata funkcjonowania Akademii, czyli okres rządania króla Xuana państwa Qi, a więc 319–301 p.n.e. Dodatkowo z innych źródeł wiemy, że mógł pochodzić z państwa Chu¹¹.

YIN YANG A JEZYK W *GUIGUZI*

Jak więc udaje się autorowi *Guiguzi* powiązać język z doktryną Yin Yang? Otóż w pierwszym passusie pierwszego rozdziału *Guiguzi* tekst informuje o szczególnej roli *shengrena* (圣人) a więc mędrca-szamana, jako pośrednika między Niebem (*tian*) i Ziemią (*di*)¹².

Warto objaśnić tę postać. W chińskich tekstach starożytnych termin *shengren* zwykle tłumaczy się jako „mędrzec”. W tekście *Guiguzi* kontekst może niekiedy wskazywać na znaczenie bardziej złożone i zbliżone do pojęcia „mędrzec-szaman”. Na przykład w rozdziale drugim, „Wewnętrzne ryglowania”, dowiadujemy się, że *shengren* „sprawia, by duchy i bóstwa dostosowywały się do Yin i Yang”, lub w drugim możliwym przekładzie, „jest emisariuszem do duchów i bóstw, [działania jego] zgodne są z [permutacjami] Yin i Yang” (使鬼神合於陰陽而牧人民: *shi gui shen he yu yin yang er mu renmin*; Xu Fugong, 2008, s. 39). Wydaje się, że chodzi tu o działanie mające związek z jakąś formą magii, a więc stanowiące domenę szamanizmu. To właśnie szaman jest medium między światem ludzkim i nadprzyrodzonym. Taki „szamanistyczny” *shengren* w swoim znaczeniu bliski jest Pięciu Legendarnym Cesarzom¹³. Trudno jest tak na prawdę powiedzieć, w jakim stopniu termin „mędrzec-szaman” odpowiada znaczeniu, jakie prezentuje nam *Guiguzi*, wydaje się jednak, że oddanie tego słowa jako ‘mędrzec’ chybiało by celu jeszcze bardziej niż kontrowersyjny skądinąd ‘mędrzec-szaman’. Wyraz „mędrzec” konotacyjnie zanadto zbliża się do greckiego *sophos*, lub nawet *philosophos* by objąć złożoność pojęcia *shengren* w tekście *Guiguzi*, chyba że za punkt odniesienia przyjmujemy Pitagorasa, który miał pierwszy nazwać się *philosophos* i nadać nowe znaczenie

się on po raz pierwszy w „Zapiskach historyka” Sima Qiana – choć w kanonie pozostawionych przez nich tekstów, których spis podaje nam Ban Gu (班固) w „Katalogu bibliograficznym księgi Hanów” (漢書 藝文志: *Hanshu yiwenzhi*), nie sposób doszukać się ani jego imienia ani tytułu jego traktatu. Xu Fuhong podpira swą tezę również faktem, że jeden z rozdziałów w *Guanzi* jest prawie identyczny z tekstem rozdziału w *Guiguzi*, zaś *Guanzi* to zbiór tekstów różnych myślicieli partycypujących w Akademii Jixia. Tekst *Guanzi* jako zbiór myśli różnych anonimowych uczonych związanych z Jixia mógł przecież również zawierać fragmenty reprezentujące poglądy Pana Guigu zanim dojrzały one w pełny tekst *Guiguzi*. Tym tłumaczyłoby się zaskakujące podobieństwo obu utworów.

¹¹ W *Guigu zixu* (鬼谷自序), autorstwa Chang Sun Wuji (長孫無忌) (mniej więcej połowa VII w. n.e.), czytamy, że: „Mistrz Guigu pochodził z państwa Chu. W czasach dynastii Zhou mieszkał samotnie w Dolinie Duchów” (鬼谷子楚人也, 周世隱於鬼谷: *Guiguzi Churen ye, Zhou shi yin yu Guigu*).

¹² 聖人之在天地間也。為眾生之先。觀陰陽之開闔以名命物，知存亡之門戶，籌策萬類之終始，達人心之理。見變化之朕焉，而守司其門戶 (*shengren zai tian di jian ye. Wei zhongsheng zhi xian. Guan yin yang zhi kai he yi ming ming wu, zhi cun wang zhi menhu, chou ce wan lei zhi zhong shi, da renxin zhi li, jian bian hua zhi zhen yan, er shousi qi menhu*)

¹³ Wg. „Zapisków historyka” byli to Huangdi (皇帝), jego wnuk Zhuangu (顓頊), jego prawnuk Di Ku (帝嚳), młodszy syn Di Ku, Tang Yao (唐堯), oraz Yu Shun (虞舜), którzy posiadali cechy i zdolności szamanistyczne, choć w tradycji nikt nie nazwałby by ich *wu*, czyli ‘szamanem’ (巫:). W interesujący sposób traktuje ten temat artykuł Tonga Enzhenga pt. *Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China* w: *Journal of East Asian Archaeology* 4(1–4): 27–73, czerwiec 2002.

temu słowu¹⁴. Bowiem z powodzeniem można nazwać go myślicielem „mistycznym” i mędrce w znaczeniu wykraczającym poza ujęcie logiczno-racjonalne (jak Guiguzi, jest legendarnym cudotwórcą). Teza ‘mędrzec-szaman’ jest owszem śmiała, ale stanowi przynajmniej próbę wybrnięcia z jeszcze poważniejszego problemu: tłumaczenia terminu *shengren* u Guiguzi przez ‘mędrzec’. A poza tym daje grunt pod dyskusję nad ewolucją znaczenia tego terminu w omawianym tu okresie i różnego jego pojmowania przez różnych ówczesnych myślicieli.

W utworze Guiguzi rola mędrca-szamana jako pośrednika między Niebem (*tian*) i Ziemią (*di*) ujęta jest następująco:

Mędrzec-szaman pozostaje między Niebem i Ziemią. Jest pierwszym pośród wszystkich istot żywych. Obserwuje otwieranie Yang i zamykanie Yin, by nadać imiona rzeczom, poznać wrota powstawania i giniecia, szacować i zgłębiać początki i końce wszechbytu, pojąć konfiguracje serca człowieka, dostrzegać oznaki zmian i permutacji, i tak strzec tych wrót¹⁵.

Jest tu najwyraźniej wskazany związek między cyklem permutacji Yang i Yin, osobą mędrca-szamana i nadawaniem nazw bytom w uniwersum wszechrzeczy, a więc tworzeniu słów, kodu fonicznego jako fundamentu komunikacji w świecie ludzkim. Jakiż ma to jednak związek z „otwieraniem Yang i zamykaniem Yin”? Komentarz Tao Hongjinga do Guiguzi¹⁶ proponuje taką oto interpretację:

Yang się rozwiera (開: *kai*) by *począć* byt (生物: *shengwu*), a Yin się zamyka (合: *he*) by ów byt *spełnić*” (成物: *chengwu*).

I dalej:

gdy **poczęcie i spełnienie** jawią się już wyraźnie, trzeba **ustanowić nazwę/imię** (立名: *li ming*) by nim rzecz nazwać¹⁷.

Cóż jednak oznacza owo poczęcie i spełnienie i dlaczego dopiero kiedy i jedno i drugie jawi się wyraźnie, **trzeba** rzeczy nadać nazwę? A poza tym, w jaki sposób poczęcie i spełnienie ma się jawić wyraźnie, manifestować się? Odpowiedź na to intrygujące pyta-

¹⁴ [...] *proton philosophon heauton prosagoreusai, ou kainou monon onomatos hyparksas, alla kai pragma oikeion proekdidaskon chresimos* (pierwszy nazwał się *philosophos*, tym samym nie tylko wprowadzając nowy termin, ale też już na wstępie i z korzyścią dla siebie wskazując, o co mu chodziło), zob. *Die Vorsokratiker*, 2007, s. 104.

¹⁵ Xu Fuhong (许富宏), *Guiguzi*. 2016, rozdz. 1 (捭闔: Baihe), s. 1. Wszystkie cytaty z *Guiguzi* i komentarza Tao Hongjinga pochodzą właśnie z tego wydania.

¹⁶ Tao Hongjing, mistrz taoistyczny, erudyta, żyjący w czasach dynastii południowych i północnych (pocz. V do końca VI w.). Choć jego autorstwo bywa niekiedy kwestionowane (np. Chen Puqing 2005, s. 165), to jednak większość wydań cytuje komentarz powołując się na Tao Hongjinga.

¹⁷ 陽開以生物，陰合以成物。生成既著，須立名以命之也 (*yang kai yi sheng wu, yin he yi cheng wu. Sheng cheng ji zhu, xu li ming yi ming zhi ye*), ibidem, s. 4. Fragment pochodzi z jednego pełnego komentarza do *Guiguzi*, którego autorem być może jest Tao Hongjing (VI w. n.e., Dynastia Liang). Po dziś dzień kwestia autorstwa jest dyskusyjna. Autor najnowszego krytycznego wydania *Guiguzi* w Chinach, Xu Fuhong, przyznaje autorstwo Tao (2008, 2012). Chen Puqing (2005) w swoim wydaniu *Guiguzi* zdecydowanie je kwestionuje.

nie kryje się być może w najbardziej fundamentalnym tekście onto-epistemologicznym i onto-kosmologicznym, „Księżde Przemian Zhou” – *Zhouyi*, lepiej znanej pod innym tytułem: *Yijing*, czyli „Księga Przemian”. W rozdziale „Komentarz do Księgi Przemian, Część Pierwsza” (系辭上傳: *xici shangchuan*)¹⁸ pojawia się takie oto zdanie:

Mądrość (*zhi* 知) Qian jest wielkim początkiem, a działanie Kun to powstawanie rzeczy (成物: *cheng wu*)¹⁹.

Qian (‘Element męski – Niebo’) jest paralelne do *Yang*, które komentarz wiąże z *sheng*. Znamienna wydaje się tu również komplementarna opozycja między *zhi* (‘mądrością, zamysłem’), atrybutem Nieba, i *zuo* (‘działaniem demiurgicznym’), atrybutem Ziemi. Być może więc kiedy komentator mówi (陽開以生物: *yang kai yi sheng wu*), ma na względzie proces *sheng* (‘powstawania’) odbywający się w sferze pojęciowej²⁰ i stanowiący domenę *Qian* (Yang – Element męski – Niebo), w której **rodzi się** (生: *sheng*) idea/koncepcja rzeczy, podczas gdy *Kun* (Yin – ‘Element żeński – Ziemia’) posiadając właściwości demiurgiczne konstytuuje rzeczy w sferze fizycznej (w domenie *physis* – ‘natury’, wszystkiego co się „rodzi”). W takim ujęciu, mędrzec-szaman nazywa byty znając ‘zamysł’ (*zhi*) Nieba (*Qian*) i jednocześnie widząc realizację tego zamysłu (*zuo*) przez Ziemię (*Kun*). Niebo wie (*zhi*) czym i jaki ma być określony byt, lecz to Ziemia nadaje mu kształt i formę zgodnie z instrukcją Nieba²¹, formę stanowiącą gwarant poznania zmysłowego. Jednakże nazwa/imię danego bytu nie może opierać się wyłącznie na percepcji jego formy (形: *xing*)²². Bowiem w każdej formie jest coś więcej aniżeli ona

¹⁸ *Xici* to dodatek do „Księgi Przemian” tradycyjnie przypisywany Konfucjuszowi, aczkolwiek wedle wszelkiego prawdopodobieństwa miał innego autora lub autorów i pochodzi z przełomu IV i III wieku p.n.e., tj. z Okresu Walczących Królestw i również epoki, w której żył Pan Guigu.

¹⁹ 乾知大始，坤作成物 (*qian zhi da shi, kun zuo cheng wu*). Cytat chiński za: Wen Haiming (温海明). „Księga przemian: wyjaśnienie jej sensu” (周易明意, *Zhouyi mingyi*), 2019 s. 671. Tutaj tłum. własne. W tłumaczeniu W. Józwiaka (za przekładem niemieckim R. Wilhelma) mamy: „Twórczość (*Qian*=Niebo, Element męski) zna wielkie początki, Bierność (*Kun*=Ziemia, Element żeński) dopełnia rzeczy gotowe”. Wilhelm komentuje ten fragment następująco: „Twórczość tworzy niewidzialne zaczątki każdego rozwoju. Zarodki te są początkowo czysto abstrakcyjne, dlatego nie jest możliwe żadne działanie ani z ich strony ani wobec nich, natomiast ich poznanie ma działanie twórcze. O ile Twórczość działa w sferze niewidzialnej, na polu ducha i czasu, to Bierność oddziałuje na materię rozłożoną w przestrzeni i doprowadza rzeczy przestrzenne do ich pełni. Dotykamy tutaj procesu zapłodnienia i narodzin w samej jego metafizycznej głębi”. A zatem również w świetle interpretacji tego wersu przez Wilhelma, 生物 (*sheng wu*) w komentarzu Tao Hong Jinga winno odnosić się do kreacji w sferze pojęciowej, do zarodków rzeczy, które, jak wyjaśnia Wilhelm, „są początkowo czysto abstrakcyjne” (1994, s. 248).

²⁰ Pojęcie, inaczej koncept, w grecko-rzymskim obszarze kulturowym wywodzi się od łacińskiego *conceptio*, które oznacza z jednej strony ‘poczęcie w łonie’ a z drugiej ‘poczęcie’ myśli, idee, pomysł, pojęcie. Trudno nie dostrzec tutaj korelacji z *sheng* w kosmo-ontologii taoistycznej.

²¹ *He Shang Gong*, najdawniejszy chyba komentarz do *Daodejing* Mistrza Lao, czyni takie oto spostrzeżenie: „Niebo i Ziemia razem ‘poczynają’ uniwersum wszechrzeczy. Niebo ‘instruuje’, a Ziemia ‘ewoluuje’”(天地共生萬物也。天施地化: *tian di gong sheng wan wu ye. Tian shi di hua* [...]), Laozi 2019, s. 96, przyp. 4.

²² Por. *Guanzi*: „gdy byt jest substancjalny/trwały, to ma formę, gdy forma jest substancjalna/trwała, to ma nazwę” (物固有形，形固有名: *wu gu you xing, xing gu you ming*). *Guanzi* (管子) 2015, s. 263, 268. *Guanzi* przedstawia tu pogląd Song Geng’a, wpływowego myśliciela taoistycznego okresu Walczących Królestw, znanego z kręgu Akademii Jixia. Trwałość i substancjalność stanowią

sama, jest ‘zamysł’ Nieba, który dał jej początek. Lub inaczej, mędrzec-szaman-człowiek (*shengren*) obserwując „otwieranie Yang i zamykanie Yin” widzi nie tylko formę bytu w różnych stadiach jego ‘bytowania’ ale i ‘zamysł’ Nieba względem tego bytu, i dopiero na bazie tak kompletnej wiedzy ustala nazwy wszechrzeczy.

Akt mowy jest czynnością psychosomatyczną. Somatyczną, jako że dokonuje się za pośrednictwem narzędzi mowy, które są fizyczne. Psychiczną, bo słowo jest foniczną formą tego, co się myśli. *Guiguzi* zwraca uwagę na ten właśnie charakter aktu mowy:

„Usta to wrota serca, zaś serce jest gospodarzem²³ ducha” lub ewentualnie „mieszkaniami ducha” (口者，心之门户也；心者，神之主也: *kouzhe, xin zhi menhu ye; xinzhe, shen zhi zhu ye*, Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 11).

‘Serce’ jest tym, co czuje i myśli, tym gdzie funkcjonuje racjonalność i nieracjonalność zarazem, miejscem gdzie mieszkają i emocje i kielznający je rozum. Starożytni Chińczycy, odmiennie niż Grecy, nie posiadali odrębnych terminów na ‘serce’, ‘umysł’, ‘rozum’, ‘mózg’. Chińskie 心 *xin*, czyli ‘serce’, oddaje wszystkie te znaczenia jednocześnie²⁴. Widać to zwłaszcza w piśmie chińskim i to już od najdawniejszych czasów, gdzie znaki oznaczające jakąś formę myślenia, działania rozumu na równi ze znakami wskazującymi na emocje jak radość, gniew, czy miłość, konstruowane są w oparciu o ten sam pierwiastek *xin* (‘serce’). Co więcej, brak takiego rozróżnienia jest konsekwentnym odzwierciedleniem chińskiej koncepcji świata, wedle której pierwotne siły Yin i Yang współtworzą uniwersum wszechrzeczy, współtworzą siebie nawzajem, tak jak, powiedzmy, dźwięk tworzy ciszę, a cisza dźwięk. Tak jak początkiem słowa jest milczenie, a początkiem milczenia słowo. Są współzależne, współbytuujące, współ-się-warunkujące.

Tak więc usta (*kou*) to najbardziej rudymenarny organ głosowy, który zwierając się lub rozwierając (捭闔: *bai he*²⁵) objawia słowem treść ‘serca’.

podstawę poznania zmysłowego. Forma bezustannie transformująca, a więc pozbawiona atrybutu 固 (*gu*), wymyka się percepcji zmysłowej i co za tym idzie staje się nieuchwytna językowo. *Shuowen jiezi* tłumaczy znak *gu* jako „zamknięty ze wszystkich stron”, a więc w pewnym sensie taki, który już nie może się zmieniać, więc ‘trwały’, ‘niezmienny’.

²³ Tao Hongjing traktuje 主 (*zhu*) w sensie bardziej dosłownym: „‘Serce’ oznajmia się przez usta, dlatego też usta to wrota serca. Duch jest narzędziem ‘serca’ (lub służy sercu), dlatego też ‘serce’ jest panem/gospodarzem ducha” (心因口宣，故口者，心之門戶也。神為心用，故心者，神之主也: *xin yin kou xuan, gu kou zhe, xin zhi menhu ye. Shen wei xin yong, gu xinzhe, shen zhi zhu ye*). Hui Wu w tym właśnie duchu tłumaczy ten passus: „Usta są bramą serca, ono zaś jest władcą ducha”; podobnie Władimir Maliawin: „Przeto usta to wrota serca, a serce – panem ducha”. Xu Fuhong jest innego zdania. Idąc za komentarzem Yin Tong Yanga (koniec Dynastii Qing, pocz. okresu Republiki), uważa, że 主 (*zhu*) znaczy tu tyle co 住 (*zhu*). Nie wyjaśnia jednak, dlaczego się z tym komentarzem zgadza. Bierze się ten pogląd najprawdopodobniej stąd, że 神位 (*shen wei*) lub 神主 (*shen zhu*) (sic!) to znaki tradycyjnie napisane na tabliczce upamiętniającej przodka ustawianej w świątyni rodzinnej podczas uroczystości poświęconych czci przodków. To przed nią składano ofiary, wierzono bowiem, że rezyduje w niej lub zasiada przy niej duch przodka podczas ceremonii (zob. Smith 1958).

²⁴ Por. „Serce oznacza ducha, myślenie, idee, uczucia” (精神，思想，意念，感情的通 *jingshen, sixiang, yinian, ganqing de tongcheng*), w: „Wielki Słownik Taoizmu” (道教大辭典: *Daojiao da cidian*), 1994.

²⁵ *Baihe* to terminus technicus wprowadzony przez *Guiguzi* o bardzo złożonym znaczeniu. W najprostszym rozumieniu oznacza początek i koniec aktu mowy lub aktu perswazyjnego, w istocie jednak odnosi się również do ogólnie rozumianych permutacji Yin Yang w wymiarze kosmologicznym,

Wola i intencja, radość i pragnienie, myślenie i rozmyślanie, inteligencja i planowanie, wszystko to „wychodzi” i „wchodzi” przez wrota [serca].
(Xu Fuhong *Guiguzi* 2016 s. 11)²⁶.

Każdy akt mowy jest bytem, jednym z miriadów bytów (萬事萬物: *wan shi wan wu*) w uniwersum wszechrzeczy, jak każdy inny byt posiadającym swój początek i koniec. Jest bytem definiowanym zjawiskiem mówienia (言: *yan*)²⁷ i milczenia (默: *mo*). Przekładając to na język onto-kosmologii, Yang się „otwiera” by „począć” *yan* (‘mówienie’) a Yin się zamyka by „spełnić” proces, który rozpoczął się od *yan*, co wyraża się zamknięciem mówiącego (*mo*). Właściwy początek i właściwy koniec odzwierciedlają harmonię między Yin i Yang, otwarciem i zamknięciem (*baihe*), i nie naruszają ani porządku ludzkiego ani harmonii w uniwersum wszechrzeczy (którego porządek ludzki naturalnie jest również integralną, nieodłączną, współ-stającą się i współzależną częścią).

Bai to ‘otwieranie, mówienie’, to Yang. *He* to ‘zamykanie, milczenie’, to Yin. Kiedy Yin i Yang są w harmonii, koniec i początek zachodzą prawidłowo/wtedy gdy powinny.
(Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 13)²⁸.

czy organizowaniu aktu perswazji na bazie ontologicznej Yin Yang. Przykładowo, „*Baihe* to *Dao* Nieba i Ziemi. *Baihe* jest tym, co porusza Yin i Yang do zmian, tak że Cztery Pory mają „otwarcie” i „zamknięcie”, żeby „miriady rzeczy mogły permutować” (捭闔者, 天地之道。捭闔者, 以變動陰陽, 四時開閉, 以化萬物: *bai he zhe, tian di zhi dao. Bai he zhe, yi bian dong yin yang, si shi kai bi, yi hua wan wu*), *Guiguzi*, rodz. I.

²⁶ 誌意、喜欲、思慮、智謀, 此皆由門戶出入, *zhi yi, xi yu, si lü, zhi mou, ci jie you menhu chu ru*.

²⁷ Wielki Słownik Chińsko-Francuski, *Le Grand Ricci*, obecnie chyba najobszerniejsze i najbardziej autorytatywne dzieło leksykograficzne o języku chińskim w języku europejskim, jako pierwotne, znane z kości wróżebnych dynastii Shang znaczenie grafemu 言 (*yan*), podaje ‘górna część gardła wydająca dźwięki’. Istotnie, gdy przyjrzymy się archaicznej formie graficznej tego znaku, a wygląda ona mnie więcej tak, 𠄎, usta w części dolnej i jakiś wydłużony element w górnej, symbolizujący być może gardło albo jego głoso-twórczą funkcję, takie znaczenie wydaje się bardzo prawdopodobne. Dalsze, archaiczne, tzw. rozszerzone znaczenia, to ‘wykonywać rytuał *yan*, zapowiedź rytualna, albo bankiet rytualny’ oraz ‘zapowiadać, mówić, powiadamiać’. *Er ya* (爾雅), najstarsze chińskie dzieło leksykograficzne, rodzaj starożytnego leksykonu, który, jeśli wierzyć B. Karlgrenowi, można datować na mniej więcej III w. p.n.e. podaje, że pierwotne znaczenie 言 (*yan*) to ‘rodzaj dużego fletu bambusowego’ (大簫謂之言: *da xiao wei zhi yan*). Rozsądnym wydaje się założyć, iż zważywszy na rytualny czy religijny kontekst, w jakim pojawia się pierwsze pismo chińskie (kości wróżebne), był to instrument rytualny, a więc służący do komunikacji między światem ludzkim i nadprzyrodzonym, a jego dźwięk formą języka, prostej, bezpośredniej komunikacji. *Shuowen* wyjaśnia że, „*yan* to ‘mówić wprost’” (直言曰言: *zhi yan yue yan*). Staje się więc jasnym, że *yan* w pierwszym rządzie to artykułowany głos mowy ludzkiej w najprostszej, najbardziej pierwotnej formie. Kiedy człowiek otwiera usta i wprawia w ruch aparat głosowy, to jest właśnie *yan*. Dlatego między innymi *Guiguzi* mówiąc o *yan*, nazywa je *bai* (捭) *yang* (陽) i *kai* (開) w znaczeniu ‘tego, co daje początek’. A zatem wg. terminologii Austina byłby to akt lokucyjny, zob. Morris 2007, s. 237.

²⁸ 捭之者, 開也, 言也, 陽也; 闔之者, 閉也, 默也, 陰也。陰陽其和, 終始其義 (*baizhizhe, kai ye, yan ye, yang ye; hezhizhe, bi ye, mo ye, yin ye. Yin yang qi he, zhong shi qi yi*). Tao Hongjing w odniesieniu do tego zdania podaje następujące wyjaśnienie: „Otwieranie się i zamykanie mają wyznaczony dla siebie czas, więc Yin i Yang są w harmonii. To co poprzedza i co następuje dzieje się jak powinno, bowiem kres i początek mają swoją uniwersalną zasadę.” (開閉有節, 故陰陽和, 先後合宜。故終始義: *kai bi you jie, gu yin yang he, xian hou he yi. Gu zhong shi yi*) Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 13.

Zatem wiedzieć „kiedy i jak mówić” jest równoznaczne z aktem onto-kosmologicznym współtworzącym całość bytu w jego bytowaniu, stawaniu się, ciągłym transformowaniu i permutowaniu. Mówić to kreować byt-zjawisko, na równi ze wszystkim, co zawiera się w pojęciu *wan shi wan wu*.

Każdy byt jest zmianą, ergo każdy akt mowy jest zmianą²⁹. Jeżeli, jak czytamy w *Guiguzi*, „rozwieranie i zwieranie jest tym, co porusza Yin i Yang do zmian” (捭闔者，以變動陰陽: *bai he zhe, yi bian dong yin yang*), i jest to zarazem to samo *baihe*, które definiuje akt lokucyjny, to ów akt również „porusza Yin i Yang do zmian”, jest jedną z kluczowych manifestacji dao Nieba i Ziemi (天地之道: *tian dizhi dao*):³⁰. Innymi słowy akt lokucyjny przez swą onto-kosmologiczną naturę zawsze i nieuchronnie powoduje jakąś zmianę (*bian*) w uniwersum wszech-zjawisk.

Prosty akt mowy 言 (*yan*) nie jest jeszcze perswazją, jest początkiem aktu lokucyjnego, otwarciem komunikacji. Perswazja, czyli akt perlukucyjny³¹ (‘akt generujący zmianę przez mówienie’), to 說 (*shui*), zaś *yan* to jej podstawowe narzędzie. *Guiguzi* proponuje *Yang yan* i *Yin yan*, ‘mowę *yang*’ i ‘mowę *yin*’³², jako dwie rudymentalne kategorie, którymi posługuje się perswazja *shui* wobec dwóch różnych typów interlokutora.

IMMAMENTNA PERSWAZYJNOŚĆ GRAFEMU *SHUI* (說) A YIN YANG

Warto zwrócić uwagę, że *shui* jest etymologicznie związane z *yue* (‘radosny, wesół’) i w okresie archaicznym jest na ogół reprezentowane przez ten sam grafem 說 (tzw. 多音字; *duoyinzi*), znak polifoniczny, czyli taki, który posiada więcej niż jedną wartość fonetyczną. Wiedząc jak starannie Chińczycy konstruowali znaki swojego pisma, usiłując przekazać w nich zarówno znaczenie leksykalne jak i wartość fonetyczną, taka zbieżność to zapewne nie przypadek, a związek między *yue* i *shui* wydaje się tym bardziej oczywisty. Grafem 說 opiera się na pierwiastku 言 (*yan*) ‘mowa, mówić’, i części składowej 兑 (*dui*), której najbardziej archaiczne, jak się zdaje, znaczenie to ‘radosny, wesół’. *Dui* to także jeden z ośmiu trygramów „Księgi Przemian” (na górze linia przerywana symbolizująca Yin, pod nią dwie linie ciągłe symbolizujące Yang)

²⁹ „*Baihe* jako najwyższa permutacja w *dao* jest zmianą przez wpływanie słowem” -- 捭闔者，道之大化，說之變也: *bai he zhe, dao zhi da hua, shui zhi bian ye*, Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, rozdz. I, s. 11.

³⁰ Por. przypis 16.

³¹ Wg. teorii aktów mowy J.L. Austina, akty perswazyjne to akty perlukucyjne, które ukierunkowane są na „osiągnięcie jakiegoś celu przez mówienie czegoś”, por. Morris 2007, s. 237.

³² Ściślej, *Guiguzi* mówi: „każda mowa, która bierze za regułę Yang [...] i każda mowa, która bierze za regułę Yin [...]” (諸言法陽之類者 [...], 諸言法陰之類者 [...]) *zhu yan fa yang zhi lei zhe* [...] *zhu yan fa yin zhi lei zhe* [...]), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 13. Stąd komentarz Tao Hongjinga tłumaczy, że mowa tu o dwóch kategoriach aktu lokucyjnego inicjujących *shui*, *Yang yan* i *Yin yan*. Zob. Swearingen 2016, s. 42. Tłumaczenie odnosi się do fragmentu: „Tak więc, kto mówi **mową Yang**, opiera się na tematach wzniosłych, a kto mówi **mową Yin**, opiera się na sprawach zwykłych i pospolitych” (故與陽言者依崇高，與陰言者依卑小: *gu yu yang yan zhe yi chong gao, yu yin yan zhe yi bei xiao*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 14. Jeżeli jednak potraktujemy 与 (*yu*) jako przyimek komitatywny a nie czasownik, to sens ulega pewnej zmianie i mamy „kto mówi do człowieka z atrybutem *yang*” i „kto mówi do człowieka z atrybutem *yin*”. Ten pierwszy to ‘osoba o wzniosłych cnotach moralnych, osoba szlachetna’, to *junzi*. Ten drugi to ‘człowiek o niskich pobudkach’, por. Xu Fuhong *Guiguzi*, 2016, s. 16.

wskazujący na ‘staw’, ‘bajoro’, ‘rozlewisko’, ‘mokradła’, a przez to żyzność dobrze nawodnionej ziemi i bujność porastającej ją roślinności. *Dui* jako ‘woda stojąca’ może też symbolizować spokój i stabilność. Złożone w heksagram dwa trygramy *dui* oznaczają wg „Księgi Przemian” ‘dwa stawy’. Znak 兑 (*dui*) to ‘maż szlachetny w rozmowie i nauce z przyjacielem/przyjaciółmi’³³. Chodziłoby tu więc o symbol przyjaciół, którzy wspólnie rozprawiają na jakiś temat i wzajemnie się od siebie uczą. Wielki słownik chińsko-francuski, *Le Grand Ricci*, definiuje *dui* jako „radość, chwila, w której następuje coś miłego i radosnego, przez co wyłania się zgodność z Niebem i harmonia z ludźmi”. Xu Shen typowym dla siebie lapidarnym stylem podaje jedynie: *dui*, to ‘radość’ (兑, 說也: *dui*, *yue ye*)³⁴. A zatem kluczem do słowa *shui* podobnie jak do słowa ‘perswazja’ jest element radości i przyjemności³⁵. Ponadto James Legge w komentarzu do swojego tłumaczenia *Księgi Przemian* zauważa, „Trygram *dui* symbolizuje **wodę** zgromadzoną w formie oczarów lub rozlewiska” (Legge 1963, s. 193). To uwaga nader istotna, bowiem atrybutem wody jest nadzwyczajna zdolność do zmiany swojej formy i dopasowywania się do wszelkich możliwych kształtów. Poza tym woda to moc i żywioł tak życiodajny jak i potencjalnie niszczący a w okresie Walczących Królestw była przez niektórych postrzegana jako praelement, który dał początek Niebu (*Tian*), co wyraźnie poświadcza odkryty w 1993 roku w Hubei słynny manuskrypt „Taiyi zrodziło wodę” (太一生水, *Taiyi sheng shui*). Nie sposób też nie zauważyć wysokiego stopnia homonimiczności między 說 (*shui*)³⁶ i 水 (*shui*), fakt, który dla Chińczyka mógł mieć określone konotacje. Tak więc w znaku 兑 (*dui*) jest niejako zawoalowana natura aktu perswazji i związana z nim elementarna strategia odzwierciedlająca atrybuty wody: natychmiastowa reakcja na zmieniające się okoliczności, tak jak woda natychmiast reaguje na zmiany topograficzne, zmieniając swój bieg, strumień, pęd i siłę, ustępując lub prac naprzód, a więc nieodzowne przymioty dobrego mówcy według *Guiguzi*.

³³ W oryginale to „麗澤，兌：君子以朋友講習” (*li ze, dui: junzi yi pengyou jiang xi*). Znak 麗 (*li*) wszyscy komentatorzy tłumaczą jako ‘dwa’, sugerując się wskazówką w *Er Ya: Guangyan* (爾雅·廣言): 麗，兩也 „znak *li* znaczy ‘dwa’”. W tekście tłum. własne. R. Wilhelm tłumaczy znaczenie znaku *dui* (兑) jako ‘pogoda ducha (jeziro)’. Cytowany fragment w jego przekładzie brzmi: „Jeziora spoczywające jedno na drugim: obraz Pogody Ducha. Podobnie człowiek szlachetny łączy się z przyjaciółmi / Dla wspólnych rozmów i praktyk”, Wilhelm 1994 s. 203. Zob. przyp. 13. Cytat chiński za: Wen Haiming 2019, s. 615.

³⁴ Znak 兑 (*dui*) w znaczeniu 悅 (*yue*) znajdujemy w tekstach epoki Walczących Królestw, np. w *Xunzi*: „[człowiek pospolity, nieszlachetny] jeśli wynieść go na stanowisko, to **radować się będzie** i chępliw, jeśli odciąć od kariery, utyskiwać będzie i wygrażać” (見由則兌而倨，見閉則怨而險: *jian you ze dui er ju, jian bi ze yuan er xian*). Zob. „*Xunzi* – krótki komentarz” 1983, s. 28, rozdz. 3 (不苟: *bu gou*).

³⁵ „Perswazja” to spolszczone słowo łacińskie *persuasio*, które etymologicznie pozostaje w związku ze *suavis*, „słodki, przyjemny”, i *suadere*, „czynić słodkim, przyjemnym”.

³⁶ W tekście podaję transkrypcję wymowy obu znaków w standardowym chińskim mandaryńskim, która różni się jedynie tonem. Wczesno średnio-chińska rekonstrukcja fonetyczna dla znaku 說 to ewiaj^h, a dla znaku 水 to ewi^h (TSL: *Thesaurus Linguae Sericae online*: tls.uni-hd.de). O tym jak istotna już nawet dla starożytnych Chińczyków była homonimiczność grafemów świadczy choćby wyjaśnienie znaku 鬼 (*gui*: ‘duch, demon’) u Xushen’a: „ostatecznym przeznaczeniem człowieka (dosł. „tym, do czego człowiek powraca (*gui*) [po śmierci]”) jest ‘być duchem’ (*gui*)” (人所歸為鬼: *ren suo gui wei gui*), gdzie ‘wracać’ i ‘duch, demon’ to homonimy (*Shuowen* s. 829). Drugi znamieny przykład to choćby i dzisiaj jeszcze bardzo popularny zwyczaj odwracania o 180° znaku 福 (*fu*) 福 *bo dao* (倒), czyli ‘odwrócić z góry na dół’ co brzmi dokładnie jak *dao* (到 *dao* – ‘przybyć’).

Natomiast jako element związany z Niebem *dui* akcentuje siłę rozumu w akcie perlokucyjnym utożsamianą z elementem „numicznym” (ang. *the numinous*) w człowieku, tj. 神 (*shen*) (por. Allan 2003, s. 261).

GUIGUZI, MYŚLENIE KORELATYWNE A YIN YANG

Myślenie korelatywne to typ rozumowania oparty na bogatej kontekstualizacji, który wymaga “biegłości myśli w poruszaniu się od abstraktu do konkretnego, od przedmiotów ożywionych do nieożywionych, od tego, co obiektywne, do tego, co subiektywne i na odwrót” (Swearingen, Hui Wu 2016, s. 28). Posiłkuje się zwykle analogią, bowiem jedną z jej głównych funkcji jest nawiązanie dialogu ze słuchaczem, nie zaś jedynie rozbudzenie pewnych emocji jak to najczęściej ma miejsce w zachodniej tradycji retorycznej (por. Swearingen, Hui Wu 2016, s. 28). Pierwszy zwrócił uwagę na ten model argumentowania francuski sinolog Marcel Granet, ale dopiero Angus Graham poświęcił tematowi długą, wydaną w roku 1986 monografię zatytułowaną *Yin Yang and the Nature of Correlative Thinking* wyluszczać związki myślenia korelatywnego z tradycyjną chińską kosmologią. Również Roger Ames i David Hall w *Thinking Through Confucius* oraz *Self and Deception: A Cross-Cultural Philosophical Enquiry* komentowali zagadnienie myślenia korelatywnego. Hui Wu słusznie wskazuje, że analogia i myślenie korelatywne stanowi fundamentalną zasadę perswazji w traktacie retorycznym *Guiguzi* (Swearingen, Hui Wu 2016, s. 27–28). Jeżeli bowiem wszystkie zjawiska odzwierciedlają cykliczne relacje między Yin i Yang, to wszystko co istnieje lub się dzieje, posiada swój antyetycznie komplementarny odpowiednik, swoją analogię, nic więc dziwnego, że przy takim teoretycznym ujęciu wszech-zjawisk, analogia właśnie prezentuje się jako najbardziej pożądana metoda przedstawiania ich w języku. *Guiguzi* tak oto wyjaśnia naturalną predylekcję języka do formułowania metafor i analogii oraz ich rolę w działaniu perswazyjnym:

Słowo ma swoje odbicie (podobieństwo), to, co się dzieje ma coś, z czym da się porównać. Gdy coś ma swoje podobieństwo i da się porównać, można przewidzieć następstwo. Obrazy są odzwierciedlaniem zdarzeń, a porównania są porównaniami w słowach. Szukaj odzewu przez **brak konkretnej formy**. Szukaj słów w rozmowie jakbyś ryby łowił, w zgodzie z tym co się dzieje, a dowiesz się o człowieku prawdy³⁷
(Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 21).

„Brak konkretnej formy” oznacza tu właśnie, jak wyjaśnia Tao Hongjing, ‘niedosłowność, subtelną niejasność w wyrażaniu myśli’, co należy po prostu rozumieć jako metaforyczność i alegoryczność wypowiedzi, mówienie nie wprost³⁸.

GUIGUZI JAKO RETORYKA MĄDROŚCI LUB *DAO* RETORYKI

Przyjrzyjmy się teraz w skrócie teorii perswazji, jaką *Guiguzi* proponuje, umieszczając ją w kontekście historycznym. Ten kontekst to późny okres Waleczących Królestw, kiedy wyłania się siedem królestw wzajemnie rywalizujących o większe wpływy, więcej

³⁷ 言有象，事有比。其有象比，以觀其次。象者象其事，比者比其辭也。以無形求有聲，其鈞語合事，得人實也 (*yan you xiang, shi you bi. Qi you xiang bi, yi guan qi ci. Xiangzhe xiang qi shi, bizhe bi qi ci. Yi wuxing qiu youwu, qi diao yu he shi, de ren shi ye*)

³⁸ Tao Hongjing: „Sens tkwi w tym, co niezgłębione i nieprzeniknione w swej drobiazgowości” (理在玄微，故無形也: *li zai xuanwei, gu wuxing ye*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 23.

zdobyczy terytorialnych, o symboliczny bądź autentyczny prymat i jedynowładztwo. Wśród nich najgroźniejszym rywalem okazuje się królestwo Qin. Wraz z brakiem stabilizacji politycznej i społecznej, silnej jednolitej władzy, która zdołałaby utrzymać całość w ryzach, kiedy przemoc stoi na porządku dziennym, a dzisiejsi sprzymierzeńcy to być może jutrzejsi wrogowie, następuje osłabienie wartości konfucjańskich. Do głosu dochodzi inna filozofia życia, władzy i kariery. Mądrość tych czasów to mądrość przetrwania zaś jego gwarantem wobec braku dostatecznych środków militarnych lub bogactwa coraz częściej staje się słowo. To rozumiałe, że w takich okolicznościach słowo jako moc, która może albo zatrzymać całą armię i nie dopuścić do inwazji słabszego sąsiada lub własnej ojczyzny, albo unicestwić nie tylko pojedyncze istnienia ludzkie lecz i całe królestwo, urasta wręcz do rozmiarów zjawiska mistycznego, tajemnego, którego arkana poznać może jedynie mędrzec-szaman (聖人 *shengren*). I równie zrozumiały wydaje się fakt, że to właśnie w takich czasach powstaje *Guiguzi*, pierwsza na gruncie kultury chińskiej próba stworzenia traktatu teoretycznego o sztuce perswazji, adekwatna do swojej epoki, i że jego autorstwo przypisuje się właśnie mędrcowi, który utrwalił się po dziś dzień w chińskiej tradycji ludowej jako jeden z taoistycznych nieśmiertelnych, nieomylny wróżbita, wizjoner, znachor i uzdrowiciel, znawca ludzkiej natury czytający z twarzy, doradca władców (m.in. Qin Shi Huanga – Pierwszego Cesarza)³⁹. Nie powinno więc i dziwić, że już na samym wstępie traktatu o sztuce przekonywania czytamy, że mędrzec-szaman (*shengren*)

... obserwuje otwieranie Yang i zamykanie Yin, by nadać imiona rzeczom, poznać wrota **istnienia i ginięcia**, szacować i zgłębiać **początki i końce** wszechbytu.
(Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 3).

„Istnienie i ginięcie” (存亡: *cun wang*) i ”końce i początki” (終始: *zhong shi*), te dwie antytenetyczne pary pojęć, musiały od razu wzbudzać głębokie emocje w sercu ówczesnego czytelnika (lub słuchacza), który zapewne odbierał te słowa przez pryzmat swoich traumatycznych doświadczeń jako mimowolny świadek powszechnego zniszczenia i pożogi w rezultacie nieustannie toczących się wojen i gwałtów na ludności cywilnej. Taki wstęp musiał wzbudzać w nim pragnienie by pójść w ślady owych mędrców-szamanów, by pozyskać ich mądrość, dzięki której nie jest się już bezwolnym i bezbronnym elementem nieubłaganej maszyny losu, lecz strażnikiem jej sekretów, znawcą jej istoty, jej powiernikiem. *Guiguzi* oferuje narzędzie, które umożliwia taką niezwykłą nobilitację: sztukę perswazji albo raczej **mądrość** perswazji⁴⁰, bo to, o czym *Guiguzi* mówi, to nie jakaś *techné* jak u Greków, zwykła umiejętność, rzemiosło, to coś o wiele więcej, to *dao*.

W pierwszych dwunastu rozdziałach tekst wprowadza czytelnika nie tyle w techniki i metody retoryczne na modłę grecką czy rzymską, jak np. u Arystotelesa⁴¹, a raczej w różne formy interakcji z interlokutorem, które mają charakter psychologiczno-rekone-

³⁹ Wiele z tych legend można znaleźć w książce Fang Lizhonga (房立中) 1993, s. 630 i dalsze.

⁴⁰ Hui Wu bardzo trafnie używa terminu *the sage of rhetoric* oraz *the sagely rhetor* (oba sformułowania oznaczają mniej więcej ‘mędrzec-mówca’), por. Swearingen, Hui Wu 2016, s. 25: “Mędrzec-mówca rozwija w sobie wszechwiedną rozumowość (*shen ming*), tę wielką zaletę retoryki, która podtrzymuje sądy prawdziwe w obliczu nieprawdziwych zgodnie z rozwieraniem i zwieraniem yin i yang”.

⁴¹ W tzw. *Corpus Aristotelicum* mamy zasadniczo trzy dzieła poświęcone kwestiom retorycznym: *Retoryka*, *Retoryka dla Aleksandra*, i *Poetyka*.

sansowy. Wskazówki dotyczące właściwych metod, choć obecne, zawsze są usytuowane w kontekście psychologicznego „rozpracowania” rozmówcy, poznania go jak siebie samego, jak gdyby był naszym *alter ego*⁴², stworzeniu odpowiedniego gruntu, na którym działanie perswazyjne może być udane. Na przykład rozdział III, „Wewnętrzne ryglowania” (内榘: *neijian*), poświęcony jest kwestii tworzenia więzi między rozmówcami. Bywa, że „ludzie od siebie oddaleni darzą się wzajem sympatią, zaś tych blisko siebie nie łączą żadne uczucie” (有遠而親, 近而疏: *you yuan er qin, jin er shu*), ale „we wszelkich relacjach międzyludzkich jest coś, co może dać podstawę do ich zacieśnienia” (事皆有内榘, 素結本始: *shi jie you neijian, su jie ben shi*). I dalej w tym samym rozdziale czytamy:

Czasami te związki zacieśniają się przez zalety moralne, czasami przez wspólne zainteresowania i spędzanie czasu, innym razem przez pieniądze i bogactwo, a jeszcze kiedy indziej przez lubieżność (或結以道德, 或結以黨友, 或結以財貨, 或結以采色: *huo jie yi daode, huo jie yi dang you, huo jie yi caihuo, huo jie yi caise*).

Utożsamiane u *Guiguzi* z elementem receptywno-pasywnym Yin reprezentuje absolutnie niezbywalną zdolność retora-mędrca, zdolność słuchania⁴³. Musi on „dopasować się” do mowy interlokutora, nastroić się do właściwej mu tonacji, i słuchać jego słów⁴⁴. Bywa, że musi zamilknąć i obrócić się w słuch⁴⁵. Dodatkowe użycie 平 (*ping*) obok 靜 (*jing*) sygnalizuje tutaj stan umysłu znajdującego się w ekwilibrium, stan niezmaconego wewnętrznego spokoju, jako warunku do należytego słuchania. Taki stan umysłu jest właśnie atrybutem prawdziwego mędrca. Wspomniany wcześniej komentator tekstu *Guiguzi*, Tao Hongjing, nazywa tę umiejętność 反聽之道 (*fanting zhi dao*), ‘dao Słuchania’⁴⁶.

Cechą natury ludzkiej jest także i to, że kiedy mówimy, chcemy żeby nas słuchano⁴⁷, lub inaczej, mówimy po to, by nas słuchano. Dlatego retoryka mądrości, *dao* retoryki,

⁴² Xu Fuhong *Guiguzi*, op. cit., rozdz. 2, s. 29: „Przeto początkiem poznania jest poznanie samego siebie. Dopiero kiedy poznasz siebie, poznasz innego. Znać się wzajemnie to jak dwie flądry jednookie. Jedno daje kształt drugiemu jak światło i cień” (故知之始己, 自知而後知人也。其相知也, 若比目之魚; 其見形也, 若光之與影: *gu zhi zhi shiji, zi zhi er hou zhi renye, ruo bimuzhiyu; qi jian xing ye, ruo guang zhi yu yin*. 比目之魚 (*bimuzhiyu*) to prawdopodobnie jakiś gatunek płastugi, *pleuronectes platessa*. Chińczycy wierzyli, że mając tylko jedno oko potrzebuje drugiej do pary, by móc normalnie pływać. Stąd ta niezwykła metafora, z której wyłania się istotna zasada retoryki *Guiguzi*. Hui Wu puentuje ją dobitnie w jednym zdaniu: „Więzi międzyludzkie wytyczają cel retoryki” (2016, s. 26).

⁴³ Bardzo ciekawą analizę sztuki słuchania *Guiguzi* prezentuje Gentz (2014), na bazie świetnie znanego w Chinach fragmentu z *Zhangguoce*, pt. „Chu Long przekonuje królową państwa Zhao” (觸龍說趙太后: *Chu Long shui Zhao taihou*). Tekst oryginału *Zhangguoce* (战国策) 2016, s. 658–660. Tłumaczenie angielskie dostępne w: *Chan Kuo Tse* 1970, s. 332–334, 263.

⁴⁴ „Wedle słów jego, wsłuchuj się w jego argument” (因其言, 聽其辭: *yin qi yan, ting qi ci*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 21

⁴⁵ „Sam niechaj milczy w spokoju, by wsłuchać się w jego argument” (己欲平靜以聽其辭: *ji yu ping jing, yi ting qi ci*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 27.

⁴⁶ Por. Xu Fuhong *Guiguzi* op. cit., rozdz. 2 (反应: *Fan ying*), s. 26, przyp. 2, komentarz Tao Hongjinga: „Mowa tu o *dao* słuchania. [Słuchanie] to coś, czym można go zręcznie przywieść do rozmowy, bo jeśli chcę, żeby się odezwał, muszę najpierw okazać spokój i milczeć” (此言反聽之道 (*fanting zhi dao*) „*Dao słuchania*”, 有以誘致之, 故欲聞彼聲, 我反靜默: *ci yan fanting zhi dao, you yi you zhi zhi, gu yu wen bi sheng, wo fan jing mo*).

⁴⁷ „Człowiek tak już myśli i czuje, że gdy mówi, to chce, by go słuchano” (人之情, 出言則欲聽: *ren zhi qing, chu yan ze yu ting*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 101.

wymaga też, byśmy mówili tak, by słuchający chciał nas słuchać. Tak więc, gdy mówimy na czyjąś korzyść (言其有利者: *yan qi you li zhe*), zawsze wychwalamy jego mocne strony, najwyższe zalety (從其所長也: *cong qi suo chang*), zaś gdy mówimy o czymś, co komuś szkodzi (言其有害者: *yan qi you shen zhe*), nigdy nie wypominamy mu wprost jego niedostatków (避其所短: *bi qi suo duan*).

ZAKOŃCZENIE

Krótki przegląd kilku kluczowych zagadnień traktatu *Guiguzi* i cytowane tutaj fragmenty nie pozostawiają, jak sądzę, wątpliwości, iż nie jest to bynajmniej tekst łatwy. Zaprezentowana w nim korelatywna kosmologia Yin Yang wzorowana na taoistycznej, w którą autor bądź autorzy drapują skrętnie różne „strategie perswazji”, tworzy grunt pod unikalną teorię retoryczną, ujętą w swoisty „Daodejing perswazji”, czyli „Księgę Mądrości Retorycznej”. Skupiona o wiele bardziej na psychologii interlokutora niż na technicznych umiejętnościach retorycznych, jest obrazem pewnej kultury słowa daleko odbiegającej od praktycznych rozwiązań proponowanych przez retoryki klasyczne studiowane w naszym kręgu kulturowym. W swojej książce *Un sage est sans idée: ou l'autre de la philosophie* („Mędrzec jest bez idei, czyli druga strona filozofii”) F. Jullien określa mędrca jako człowieka, który „zajmuje określone stanowisko, ale bez stronnictwa”, kogoś, kto „nie staje automatycznie po niczyjej stronie, a tym bardziej niczego nie odrzuca dla zasady” (1998, s. 24). *Dao* perswazji, które przekazuje nam *Guiguzi*, jest głęboko zakorzenione w tradycji takiej właśnie mądrości, mądrości „bez idei”, bez pre-koncepcji. Co jednak różni retorykę *Guiguzi* od, powiedzmy, metod żonglowania słowem u Zhuangzi, to fakt, iż idąc za niespokojnym duchem czasów *Guiguzi* „użytkuje” mądrość retoryczną jako potężne narzędzie zmian społecznych i politycznych, oferując rodzaj *soft power*, którą z ogromną skutecznością posługiwali się Su Qin i Zhang Yi, a o tym z jak wielką, świadczy dobitnie fragment w *Yuan Qian* (淵騫), jednym z rozdziałów kompendium filozoficznego pt. „Sentencje do naśladowania (法言: *Fa Yan*)⁴⁸, pracy napisanej przez Yang Xionga (杨雄), z okresu zachodniej dynastii Han, gdzie anonimowy rozmówca indaguje: „Zhang Yi i Su Qin uczyli się sztuki mistrza Guigu, którą wcielili w życie w pertraktacjach ukierunkowanych na wzajemnie znoszące się sojusze werterykalne (mające na celu stworzenie Ligi północ-południe) i horyzontalne (dążące to stworzenia Ligi wschód-zachód), dzięki czemu wszystkie królestwa centrum (*zhong guo*) żyły w pokoju przez ponad dziesięć lat. Czy to twierdzenie jest słuszne?”⁴⁹. I choć Yang Xiong odpowiada: „To wszystko byli kłamliwi manipulatorzy. Mędrzec się brzydzi takimi”⁵⁰, to charakter pytania wyraźnie sugeruje jak wysoko sytuowała się reputacja obu dyplomatów, domniemanych wychowanków mistrza Guigu, w obiegu jej świadomości.

⁴⁸ Tytuł różnie tłumaczony w różnych źródłach. Przykładowo, *Internet Encyclopedia of Philosophy* tłumaczy jako *Words to Live By*, Erwin von Zach oddaje *fa yan* przez *Worte strenger Ermahnung*, w przekładzie Michaela Nylana mamy *Exemplary Figures*, a w *The Columbia History of Chinese Literature* czytamy *Discourses on Method*.

⁴⁹ 或問：「儀、秦學乎鬼谷術，而習乎縱橫言，安中國者，各十餘年，是夫？」：huo wen: yi, qin xue hu Guigu shu, er xi hu zongheng yan, an zhongguo zhe, ge shi yu nian, shi fu?), cytat za: Chen Puqing, s. 243.

⁵⁰ 詐人也，聖人惡諸：zha ren ye, shengren wu zhu, Chen Puqing, s. 243.

BIBLIOGRAFIA

- Allan, Sarah. *The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian*. Brill, 2003.
- Ames, Roger T. *Self and Deception: A Cross-Cultural Philosophical Enquiry*. SUNY Press, 1996.
- Ames, Roger T., Hall, David. *Thinking Through Confucius*. State University of New York Press, 1987.
- Beekes, Robert, van Beek Lucien. *Etymological Dictionary of Greek*. Brill, 2010.
- Chan Kuo Tse. Tłum. J. I. Crump, Jr., Clarendon Press Oxford, 1970 („The Queen of Chao and the Old Commander”, s. 332–334, 263).
- Chang, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Éditions du Seuil, 1997.
- Chen, Puqing (陈蒲清). *Guiguzi xiangjie* (鬼谷子详解). Yuelu chubanshe (岳麓书社), Changsha, 2005.
- Coyle, Daniel. *Guiguzi: On the Cosmological Axes of Chinese Persuasion*. praca doktorska 1999 (obroniona na wydziale filozofii University of Hawai'i).
- Daojiao da cidian (道教大辞典, „Wielki Słownik Taoizmu”). Huaxia chubanshe (华夏出版社) 1994
- Fang, Lizhong. (房立中). *Guiguzi quanshu* (鬼谷子全书, „Vademecum do Guiguzi”). Shumu wenxian chubanshe (书目文献出版社), 1993.
- Gentz, Joachim. *Rhetoric as the Art of Listening: Concepts of Persuasion in the First Eleven Chapters of the Guiguzi*. De Gruyter, 2014.
- Gorgiasz. *Pochwała Heleny*. Tłum. Zbigniew Nerczuk, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012).
- Graham, Angus C. *Yin Yang and the Nature of Correlative Thinking*. National University of Singapore, 1986.
- Guanzi (管子). Shanghai guji chubanshe (山海古籍出版社) 2015.
- Jacoby, Marcin. *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*. Dialog, 2018.
- Jullien, François. *Un sage est sans idée: ou l'autre de la philosophie*. Édition du Seuil, 1998.
- Laozi (老子) [wydanie tekstu z kilkoma starożytnymi komentarzami, m.in. He Shanggong (河上公), Wang Bi (王弼), oraz Yan Zuna (严遵)]. Shanghai guji chubanshe, 2019.
- Legge, James. *The Sacred Books of China: The I Ching*. Dover Publications, 1963.
- Le Grand Ricci („Wielki Słownik Chińsko-Francuski”). Wydanie elektroniczne, <https://chinesereferenceshelf.brillonline.com/grand-ricci>
- Li, Chenyang, Perkins, F. *Chinese Metaphysics and Its Problems*. Cambridge University Press, 2015.
- Li, Enjiang (李恩江), Jia, Yumin (贾玉民) (red.). *Wen-bai duizhao Shuowen Jiezi Yishu*, Zhongyuan Nongmin chubanshe, 2000.
- Maljawn, Wladimir W. (Малявин В.В.). *Tajnyj kanon Kitaja* (Тайный канон Китая, „Sekretny kanon Chin”). Ripoł, 2015.
- Makeham, John. *The Formation of Lunyu as a Book*. „Monumenta Serica”, nr 44, 1996, s. 1–24.
- Morris, Michael. *An Introduction to the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 2007.
- Needham, Joseph, and Yates, Robin D. S., Assisted by Gawlikowski, Krzysztof, McEwen, Edward and Ling, Wang. *Science and Civilisation in China*. t. 5, część 6, *Military Technology; Missiles and Sieges*. Cambridge University Press, 1994.
- Ni, Peimin. *Understanding the Analects of Confucius A New Translation of Lunyu with Annotations*. State University of New York Press, 2017.
- Smith, Howard D. *Chinese Concepts of the Soul*. „Numen”, t. 5, zeszyt 3, 1958, s. 165–179.
- Swearingen, C., Jan, and Hui Wu. *Guiguzi, China's First Treatise on Rhetoric: A Critical Translation and Commentary*. Southern Illinois University Press, 2016.
- Tong, Enzheng (童恩正). *Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China*. „Journal of East Asian Archaeology” 4(1–4), 2002, s. 27–73.
- TSL: Thesaurus Linguae Sericae online: tls.uni-hd.de
- de Vaan, Michael. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Brill, 2008.
- Die Vorsokratiker: griechisch-lateinisch-deutsch, Band I*. wybór fragmentów i tłum.: M. Laura Gemelli Marciano, Artemis u. Winkler, 2007.
- Xu, Fuhong (许富宏). *Guiguzi*. Zhonghuashuju (中华书局). Beijing, 2016.
- Xu, Fuhong (许富宏). *Guiguzi Yanjiu* (鬼谷子研究). Shanghai guji chubanshe (上海古籍出版社) 2008.
- Xunzi jianshi* (荀子简释, „Xunzi – krótki komentarz”). kom. Xun Kuang (荀况). Zhonghua shuju (中华书局). Beijing, 1983.

- Watson, Burton. *Han Feizi: Basic Writings*. Columbia University Press, New York, 2003.
- Wen, Haiming (温海明). *Zhouyi mingyi* (周易明意, „Księga przemian: wyjaśnienie jej sensu”). Beijing daxue chubanshe (北京大学出版社), 2019.
- Wilhelm, Richard. *I-Cing*. w przekładzie W. Józwiaka, M. Baranowicz i K. Ostasa. Latawiec, 1994.
- Zhangguo ce* (战国策). Tłumaczenie i komentarz: Miao Wei (缪伟), Luo Yonglian, (罗永莲), Miao Wenyan (缪文远). *Zhonghua jingdian mingzhu quanben quanzhu quanyi congshu* (中华经典名著全本全注全译丛书), 2016.

RZECZOWNIK ODSŁOWNY W ARABSKIM I HEBRAJSKIM – PORÓWNANIE

ABSTRACT: We compared the use of verbal nouns in Modern Standard Arabic and Modern Hebrew. The main source of examples were two novels by Amos Oz (*My Michael, A Tale of Love and Darkness*) and their Arabic translations. In Modern Hebrew there are four types of verbal nouns, according to their grammatical features, syntactic functions and stylistic value: 1. deverbal noun *ktivá* 'writing', 2. gerund *behotvo* 'during his writing', 3. infinitive *lihtov* 'to write' and 4. adverb *katov* '[while] writing'. In Modern Standard Arabic all verbal nouns display similar grammatical features and have similar syntactic functions. The Arabic verbal noun is an exact functional equivalent of the Hebrew deverbal noun *ktivá*. Other Hebrew verbal nouns are translated into Arabic as finite verbs or active participles, less frequently as verbal nouns. As far as the verbal noun is concerned, the most important difference between the two languages is the existence of the infinitive in Hebrew, a form that is lacking in Arabic. We also noticed that the Hebrew verbal nouns are stylistically diverse (contrary to the Arabic ones), what creates difficulty in achieving translational equivalence in terms of style.

KEYWORDS: Modern Standard Arabic, Modern Hebrew, Verbal Noun, Gerund, Infinitive

WSTĘP

Na podstawie kryteriów gramatycznych i stylistycznych można we współczesnym hebrajskim wyróżnić cztery typy rzeczownika odsłownego, czyli rzeczownika odczasownikowego abstrakcyjnego, który może być nazwą czynności. Typy te różnią się między sobą wyraźnie nie tylko składniowo i morfologicznie (są wśród nich formy mające wszelkie cechy gramatyczne rzeczownika i formy, które takich cech nie mają), ale też stylistycznie, natomiast znaczeniowe różnice pomiędzy nimi są niewielkie: tylko jeden z nich może mieć także znaczenie mutacyjne (czyli oznaczać nie tylko samą czynność, lecz także np. przedmiot materialny, który jest jej rezultatem), gdy pozostałe oznaczają zawsze samą czynność.

Z kolei we współczesnym standardowym języku arabskim rzeczowniki odsłowne nie są zróżnicowane gramatycznie. Wszystkie mogą pełnić wszelkie funkcje składniowe rzeczownika, mają też większość morfologicznych właściwości zwykłego rzeczownika: występują w stanie określonym lub nieokreślonym, mogą być składnikami konstrukcji dopełniaczowej, można je określić przymiotnikiem w składni zgody itp. Są one też dość słabo zróżnicowane stylistycznie, i polega to tylko na tym, że jeden z nich, rzeczownik oznaczający sposób wykonania czynności, wydaje się dziś zanikać zarówno w arabskim standardowym jak i w dialektach (Holes 2004, s. 156), zatem może być odczuwany jako element stylu archaizującego. Arabskie rzeczowniki odsłowne, w przeciwieństwie do hebrajskich, są natomiast zróżnicowane znaczeniowo, bo dzielą się na trzy grupy: rzeczowniki odsłowne o ogólnym znaczeniu czynności, dalej rzeczowniki oznaczające jednokrotne wykonanie czynności i wreszcie rzeczowniki oznaczające sposób wykona-

nia czynności. Odmiennie niż w hebrajskim, arabskie rzeczowniki z każdej z tych grup mogą mieć znaczenia mutacyjne (Buckley 2004, s. 38–40; 591–596; Król 2013, s. 53).

Naszym celem jest tu porównanie użycia rzeczownika odsłownego w tekstach literackich hebrajskich i arabskich. Jako źródło przykładów posłużyły nam dwie powieści Amosa Oza i ich tłumaczenia arabskie autorstwa Ğamīla Ğanāyima i Rifa‘ata Fawdy¹. Gdy przekład arabski sprawiał wrażenie kalki z hebrajskiego, szukaliśmy podobnych wyrażzeń w tekstach oryginalnie napisanych po arabsku. Arabski przekład konstrukcji hebrajskich, których nie zawierają powieści Oza, został zaczerpnięty z tłumaczeń Biblii, są to jednak konstrukcje spotykane także we współczesnych hebrajskich tekstach literackich. Stosujemy tu metody językoznawczej analizy kontrastywnej, przy czym nasze *tertium comparationis* to znaczenie zdań². Można w ten sposób badać materiał językowy czerpany z tekstów i ich tłumaczeń pod warunkiem, że tłumaczenia te są wierne znaczeniowo i stylistycznie. Przekłady, którymi się posłużyliśmy, przeważnie takie są. W wypadkach, w których nie spełniają one tego kryterium, analiza kontrastywna musi ustąpić miejsca krytyce przekładu, co sygnalizujemy w komentarzu.

Główna teza, której staramy się dowieść w artykule to stanowisko, że hebrajski jest językiem bardziej znominalizowanym niż arabski. Dzięki specjalizacji gramatycznej różnego typu rzeczowników odsłownych, która nastąpiła w hebrajskim (ale nie w arabskim), możliwe jest wyrażenie za ich pomocą tych znaczeń, które w arabskim są wyrażane raczej formami finitywnymi lub funkcjonalnie im równoważnymi imiesłowami.

Z analizy materiału wynikało, że hebrajski rzeczownik odsłowny pojawia się w tekstach literackich częściej niż odpowiednik arabski i dlatego nasz materiał stanowią takie zdania, w których w hebrajskiej wersji pojawia się rzeczownik odsłowny a w ich przekładzie arabskim różne formy gramatyczne. Rzeczownikowi odsłowne to grupa wyrazów wyraźniej wewnątrznie zróżnicowana pod względem gramatyki i stylu w języku hebrajskim niż w arabskim. Z tego powodu materiał został uporządkowany według stanu w języku hebrajskim. Jako nazwy poszczególnych typów hebrajskiego rzeczownika odsłownego posłużyły nam formy czasownika *kataw* ‘pisać’. Omawiamy je w kolejności według malejącej liczby ich cech rzeczownikowych³.

RZECZOWNIK TYPU *KTIWA*

Rzeczownik odsłowny typu *ktiwa* – ‘pisanie’ to forma o wyrażnie nominalnym charakterze, bo można ją określić rodzajnikiem, przymiotnikiem w składni zgody lub zdaniem względnym, użyć jako jednego ze składników konstrukcji dopełniaczowej bądź jako składnika wyrażenia przyimkowego, a także można utworzyć jej liczbę mnogą. Wywodzi się ona od prasemickiej formy *katīb*, do której dodano końcówkę żeńską (Fox 2003, s. 192–193). Arabski kontynuant formy *katīb* to m.in. rzeczowniki odsłowne oznaczające wydawane odgłosy lub wykonywany ruch (Fox 2003, s. 189–190; Król 2013, s. 57), zatem w języku arabskim forma ta wyspecjalizowała się semantycznie, gdy w hebrajskim

¹ Cytaty hebrajskie podajemy w transkrypcji oddającej dzisiejszą wymowę, zatem nie odróżniającej grafemów *‘alef* i *‘ajin*, *bet* i *waw* itd. Transkrypcja arabska (wersja DMG) za Ph. Reichmuthem 2009, s. 517–518.

² Opracowania teoretyczne i materiałowe, którymi się inspirowaliśmy, wymieniamy we wstępach do naszych wcześniejszych prac, por. Król 2013, s. 11–22; Pielą 2014, s. 9–11.

³ Tak samo na skali “rzeczownikowości” umieszcza omawiane formy R. Aronson Berman, por. 1978, s. 282, 313–314.

– gramatycznie. Forma typu *ktiwa* może pełnić wszelkie funkcje składniowe rzeczownika i pojawia się we wszystkich stylach funkcjonalnych współczesnej hebrajszczyzny, choć nie z jednakową częstotliwością, bo w stylu potocznym jej znaczenie wyraża bezokolicznik lub zdanie podrzędne. Forma typu *ktiwa*, podobnie jak arabski rzeczownik odsłowny pojawiający się w niżej zacytowanym przekładzie (a), może oznaczać samą czynność, a także, jako jedyna z omawianych tu czterech form hebrajskich, może mieć znaczenia mutacyjne, głównie rezultatu czynności (b):

Na przykład:

- a. *ha'ikar hi hahaliha ba'awir hacaħ* – ‘najważniejsze jest **chodzenie** po świeżym powietrzu’ (Oz, Sipur 589),
Al-muhimm huwa l-mašy fi l-hawā'i t-talq – ‘ważne jest **chodzenie** po świeżym powietrzu’ (Oz, Qišša 760);
- b. *ke'oman hamictalem leraglej jecirato* – ‘jak artysta, który się fotografuje u stóp **swego dzieła**’ (Oz, Sipur 276),
miṭla l-fannāni llaḏī yatašawwar bi-ğānib 'amali-hi l-fanniyy – ‘tak jak artysta, który fotografuje się obok **swjej** artystycznej **pracy**’ (Oz, Qišša 353).

Rzeczownik odsłowny typu *ktiwa* może pełnić wszelkie funkcje składniowe rzeczownika. Poniżej przedstawiamy przykłady.

1. Podmiot

'amidatam šel habanim hewremanit – ‘**postawa** chłopaków jest dziarska/ chłopaki stoją dziarsko’ (Oz, Sipur 128),
wiqfatu š-šabāb hiya wiqfa ġarī'a – ‘**sposób stania** chłopaków jest dziarski’ (Oz, Qišša 164).

W języku hebrajskim nie ma typu słotwórczego oznaczającego sposób wykonania czynności, który istnieje w arabskim i pojawia się tu w tłumaczeniu, wprost wyrażając to, co w oryginale jest domyślne. W celu bardziej eksplicytnego wyrażenia znaczenia sposobu wykonania czynności dodaje się w języku hebrajskim rzeczownik ‘sposób’:

dereħ ješiwato šel ja'ir mabi'a hakšawa merukezet – ‘**sposób siedzenia** Jaira wyraża skupioną uwagę’ (Oz, Miħa'el 116),
ṭarīqatu-hu fi l-ğulūs tūhī bi-'iṣğā' murakkaz – ‘**jego sposób siedzenia** wyraża skupioną uwagę’ (Oz, Miħā'il 216).

Jak widać, tłumacz nie użył tu istniejącego w języku arabskim jednowyrazowego odpowiednika hebrajskiego *dereħ ješiwato* ‘sposób siedzenia’, czyli wyrazu *ğilsa*, lecz z jednej strony przekalkował oryginał hebrajski, a z drugiej postąpił zgodnie ze wspomnianą tendencją obserwowaną zarówno w arabskim standardowym jak i w dialektach.

Hebrajskie i polskie zdania, w których podmiotem jest rzeczownik odsłowny typu *ktiwa* / *pisanie* zwykle mówią o konkretnym, wskazanym wykonaniu czynności, jak w podanych przykładach. Wykonawcę wyraża wtedy przydawka dopełniaczowa rzeczownika odsłownego. Jeśli mowa o wszelkich wykonaniach czynności, to wtedy często pojawia się w języku hebrajskim i polskim bezokolicznik, na co przykłady podamy dalej.

2. Orzecznik:

lo haja ze niḥuš – ‘to nie było **zgadywanie**’ (Oz, Miḥa’el 6),
lam yakun hādā taḥmīnan – ‘to nie było **zgadywanie**’ (Oz, Miḥā’īl 27).

3. Dopełnienie bliższe:

’ahawti ’et *hahit’alelut* – ‘lubiłam to **znęcanie się** [nade mną]’ (Oz, Miḥa’el 17),
taḥammaltu l-muḏāyāqa – ‘znosiłam to **nękanie**’ (Oz, Miḥā’īl 47).

3.1. Dopełnienie bliższe w znaczeniu czynności odwzajemnionej

W znaczeniu niemutacyjnym rzeczownik typu *ktiwa* może być dopełnieniem bliższym czasownika ‘zwrócić/ oddać’ i wtedy konstrukcja oznacza czynność odwzajemnioną:

’aba haja mewareh ’otam [...] ’eḥad mehem [...] *heḥzir lanu braḥa* ‘al birkatenu ‘tata – ‘pozdrawiał ich [...] jeden z nich [...] odpowiedział **pozdrowieniem** na nasze pozdrowienie’ (Oz, Sipur 54),
kana ’abī yuḥayyi-him [...] ’aḥadu-hum [...] radda t-taḥīya ‘alā taḥiyati-na lahu – ‘ojciec pozdrawiał ich [...] jeden z nich [...] odpowiedział **pozdrowieniem** na nasze pozdrowienie’ (Oz, Qiṣṣa 72).

Wyrażenie *radda t-taḥīya*, mimo że może wydawać się kalką hebrajskiego *heḥzir* [...] *braḥa*, nie jest nią, bo tak samo wyraża się czynność odwzajemnioną w tekstach oryginalnie napisanych po arabsku:

fa-lamma danā min-hu wa-sallama ‘alay-hi *radda taḥiyata-hu bi-ḡayri ktirāt* – ‘kiedy podszedł do niego i przywitał go, ten bezwiednie odwzajemnił jego **pozdrowienie**.’ (Hayātu š-šarq, 110). k

3.2. Dopełnienie wewnętrzne

Rzeczownik typu *ktiwa* może być dopełnieniem wewnętrznym, które występuje także w arabskim. Przydawki dopełnienia wewnętrznego (tu przymiotnik i zdanie względne) pozwalają odnieść do orzeczenia określenia, które gramatycznie mogą odnosić się tylko do rzeczownika, co jest użyteczne w językach, w których nie ma takiej części mowy jak przysłówek⁴:

hu hišta’el šī’ul jaweš – ‘zakasłał sucho’ (Oz, Miḥa’el 6),
sa’ala su’alan ḡāffan – ‘zakasłał sucho’ (Oz, Miḥā’īl 28);

ga’ar ba ’aba ge’ara šenišme’a keclifat šot – ‘tata udzielił jej **nagany**, która brzmiała jak zdzielenie batem’ (Oz, Sipur 382),
šaraḥa bi-ha wālidī sarḥatan kānat ka-šawt ḡaldati s-sawt – ‘mój tata krzyknął na nią tak, jakby to był odgłos bata (dosł. **krzyknięciem**, które było jak odgłos bata)’ (Oz, Qiṣṣa 492).

⁴ O funkcjach dopełnienia wewnętrznego pisze Homeidi 2008.

4. Dopelnienie dalsze

he'ešim 'et 'acmo begrimat hariw – ‘obwiniał się o **spowodowanie** klótni’ (Oz, Miha'el 45)
waða'a kull min-na l-lawm 'alā nafsi-hi bi-l-bad' fī š-šigār – ‘każdy z nas obwiniał siebie o **rozpoczęcie** klótni’ (Oz, Miḥā'il 100).

5. Okolicznik (z przyimkiem) – jeśli jest to okolicznik czasu, to rzeczownik odsłowny ma znaczenie niemutacyjne:

5.1. W arabskim przekładzie także pojawia się rzeczownik odsłowny

a. okolicznik narzędzia:

nika 'et hamehona benešifa – ‘wyczyścił maszynkę **dmuchnięciem**’ (Oz, Miha'el 135),
nazzafa l-mākīna bi-nafḥa wāhina – ‘wyczyścił maszynkę delikatnym **dmuchnięciem**’ (Oz, Miḥā'il 247);

b. okolicznik czasu, przeważnie z przyimkami ‘przed’ lub ‘po’:

le'aḥar knijat hamicrahim wesidur habajit, 'ani masi'a 'et ja'ir [...] letijul katan – ‘po **zrobieniu** zakupów i **posprzątaniu** mieszkania wiozę Jaira na mały spacer’ (Oz, Miha'el 65),

ba'da širā'i l-ḥāḡiyyāt wa-tarībi l-bayt kuntu 'aḥuḍu yā'ir [...] 'ilā nuzha qašīra – ‘po **zakupieniu** potrzebnych rzeczy i **posprzątaniu** mieszkania zabierałem Jaira [...] na krótki spacer’ (Oz, Miḥā'il 133).

5.2. W arabskim przekładzie pojawia się zdanie okolicznikowe z orzeczeniem w formie osobowej lub imiesłowowej, w miejsce hebrajskiego okolicznika czasu wyrażającego czynność równoczesną:

'amar 'aba behijuh 'acuw – ‘tata powiedział ze smutnym **uśmiechem**’ (Oz, Sipur 160),
qāla 'abī wa-huwa yabtasimu ibtisāmatan ḥazīnatan – ‘ojciec powiedział **uśmiechając się** smutno’ (Oz, Qišša 206);

'aba haja merim 'et hašfoferet, ba'amida welo beješīwa – ‘tata podnosił słuchawkę, na **stojąco**, nie na **siedząco**’ (Oz, Sipur 13),

kāna 'abī yarfa'u s-sammā'a wa-huwa wāqif lā ḡālis – ‘ojciec podnosił słuchawkę **stojąc**, a nie **siedząc**’ (Oz, Qišša 19).

6. Pierwszy składnik konstrukcji dopełniaczowej (drugi oznacza wtedy wykonawcę lub obiekt czynności):

hu hizdarez lehafsik 'et nefilati – ‘on pospiesznie powstrzymał **mój upadek**’ (Oz, Miha'el 5),

'asra'a li-'iqāf suqūfī – ‘pospieszył, żeby powstrzymać **mój upadek**’ (Oz, Miḥā'il 25);

'al 'imi lo dibarti [...] 'ad ktiwat hadapim ha'ele – ‘o matce nie mówiłem [...] aż do **napisania** tych stron’ (Oz, Sipur 581),

lam nataħaddat ‘an ‘ummī ħattā *kitābat* *hāđihi l-’awrāq* – ‘nie rozmawialiśmy o matce aż do **napisania** tych stron’ (Oz, Qišša 750).

7. drugi składnik konstrukcji dopełniaczowej

biše’elat *halihati* *lekibuc ħarca hadoda* – ‘w kwestii **mojego pójsčia** do kibucu ciocia [...] zawyrokowała’ (Oz, Sipur 521),

ħawla qađiyat *đahābī* ‘ilā *l-kībuts qarrarat ħālatī* [...] *fawran* – ‘w kwestii **mojego pójsčia** do kibucu ciocia [...] zdecydowała od razu’ (Oz, Qišša 670).

Z przytoczonych w punktach 1–7 przykładów wynika, że arabskim odpowiednikiem funkcjonalnym hebrajskiego rzeczownika odsłownego typu *ktiwa* jest przeważnie (w 16 wypadkach na 19) także rzeczownik odsłowny, znacznie rzadziej (w 3 pozostałych wypadkach) forma osobowa lub imiesłów jako orzeczenie zdania podrzędnego, i to tylko wtedy, gdy w oryginale hebrajskim rzeczownik odsłowny jest składnikiem okolicznika czasu wyrażającego czynność równoczesną z tą, którą wyraża orzeczenie.

GERUNDIUM TYPU *BEHOTWO*

Drugi typ hebrajskiego rzeczownika odsłownego to gerundium (Hazout 1992), które w zasadzie zawsze łączy się z przyimkiem o znaczeniu czasowym, rzadziej o znaczeniu porównania: *beħotwo* – ‘w trakcie pisania przez niego’. Gerundium ma to samo pochodzenie, co dalej omówiony bezokolicznik typu *liħtow*, tj. obie te formy wywodzą się od prasemickiego rzeczownika odsłownego *katāb*, który zachował się w arabskim w niezmięnionej formie i bez tak daleko posuniętej specjalizacji funkcji gramatycznej, jaka nastąpiła w hebrajskim (Fox 1984, s. 8–14; 44–45). Nie można jednak gerundium i bezokolicznika traktować jako tego samego rzeczownika odsłownego z różnymi przyimkami, bo po pierwsze, w wypadku czasowników 1. klasy wymowa zwarta drugiej spółgłoski rdzennej właściwa bezokolicznikowi *liħtow* świadczy o tym, że już w hebrajszczyźnie biblijnej przyimek *l-* stał się w tej formie morfemem słotwórczym, czyli przestał być elementem konstrukcji składniowej, jakim jest np. przyimek *b-* z gerundium i wtedy druga spółgłoska rdzenna ma wymowę szczelinową (Fox 1984, s. 45–46; Aronson Berman 1978, s. 288).

Po drugie, przyimki towarzyszące gerundium zachowują swoje znaczenie, gdy przyimek *le-* tworzący bezokolicznik zachowuje swoje znaczenie, jedynie wtedy, gdy bezokolicznik jest okolicznikiem celu. Po trzecie, wykonawca czynności, do której odnosi się gerundium, zasadniczo musi być wyrażony dopełniaczem lub apozycją, co jest niemożliwe w wypadku bezokolicznika *liħtow*, którego sufiks zaimkowy zawsze wyraża dopełnienie. Po czwarte, bezokolicznik występuje we wszystkich odmianach stylistycznych współczesnego hebrajskiego, gdy gerundium jest właściwe stylowi artystycznemu (tj. literaturze pięknej) oraz dziennikarskiemu, a niemal nie występuje w mówionej odmianie języka. Wreszcie gerundium ma zupełnie inne funkcje składniowe niż bezokolicznik⁵.

⁵ O tych głębokich różnicach pomiędzy gerundium a bezokolicznikiem, z którymi w sprzeczności stoi tradycyjna terminologia, określająca obie te formy mianem *infinitivus*, pisze Aronson Berman 1978, s. 287–296.

Gerundium nie może być określone rodzajnikiem, przymiotnikiem, ani zdaniem względnym, nie ma też liczby mnogiej. Jedyne jego cechy rzeczownikowe to łączenie się z przyimkami oraz funkcja pierwszego składnika konstrukcji dopełniaczowej (drugi wyraża wtedy agensa gerundium)⁶. Podstawowa funkcja składniowa gerundium to okolicznik czasu, rzadziej porównania (Aronson Berman 1978, s. 289, 301).

Przykłady:

1. W przekładzie arabskim pojawia się zdanie podrzędne, bo w oryginale okoliczniki oznaczają czynność równoczesną z inną czynnością lub są to okoliczniki porównania.

bihjoti jalda haja bi harbe koaḥ le'ehow – ‘**gdy byłam** dziewczynką, było we mnie dużo siły do kochania’ (Oz, Miḥa’el 5),

ḥīna kuntu ṣabiyya kānat ladayya l-qudra ‘alā l-ḥubb – ‘**gdy byłam** dziewczynką, miałam zdolność kochania’ (Oz, Miḥa’el 25);

– w stylu neutralnym to samo znaczenie wyraża zdanie podrzędne:

kšehajiti [...] ben šeš ba jom gadol beḥajaj – ‘**gdy miałem** sześć lat, nadszedł wielki dzień w moim życiu’ (Oz, Sipur 28),

‘indamā kuntu fī s-sādisa taqrīban ḥalla yawm ‘aẓīm fī ḥayātī – ‘**gdy byłem** mniej więcej w szóstym (roku życia), nadszedł wielki dzień w moim życiu’ (Oz, Qiṣṣa 39);

ra’a ‘aba ledaweah li, beḥowed roš, kedaber mewugar ‘el mewugar – ‘tato uznał za właściwe donieść mi z powagą, **tak jak mówi** dorosły do dorosłego’ (Oz, Sipur 587),
ra’a wālidī ‘anna-hu mina l-munāsib ‘an yuqaddima lī taqrīran bi-kull ḡiddiyya, kamā yuhāḥibu l-bāliḡu l-bāliḡa – ‘tato uznał, że właściwe jest, żeby mi z całą powagą przedstawić decyzję, **tak jak komunikuje** dorosły dorosłemu’ (Oz, Qiṣṣa 757);

– w stylu neutralnym to samo znaczenie wyraża zdanie podrzędne:

lo baḥta kmo šegwerot bohot – ‘nie płakała **tak, jak płaczą damy**’ (Oz, Sipur 197),

lam tabki kamā tabkī s-sayyidāt – ‘nie płakała **tak, jak płaczą damy**’ (Oz, Qiṣṣa 253).

Jak widać, tłumacz arabski nie oddał wyraźnej różnicy stylistycznej pomiędzy hebrajskimi zdaniami z gerundium, brzmiącymi bardzo książkowo, a potocznie brzmiącymi zdaniami ze zdaniem podrzędnym, oba te warianty tłumacząc na zdanie podrzędne.

2. W przekładzie arabskim pojawia się przyimek z rzeczownikiem odsłownym, bo w oryginale występuje okolicznik czasu oznaczający czynność niejednoczesną z tą, którą wyraża orzeczenie.

Na przykład:

siparti leja ‘ir lifnej ceto – ‘opowiedziałam Jairowi przed **jego wyjściem**’ (Oz, Miḥa’el 107),
šaraḥtu li-yā’ir qabla ḥurūḡi-hi – ‘wyjaśniłam Jairowi przed **jego wyjściem**’ (Oz, Miḥa’el 203);

⁶ Pomijamy tu gerundia zleksykalizowane jako rzeczowniki, por. Aronson Berman 1978, s. 309.

– w stylu neutralnym znaczenie to wyraża zdanie podrzędne:

hi mitat hazug šesaba nataš 'ota [...] od lifnej šenoladti – ‘to jest to łóżko małżeńskie, które dziadek porzucił [...] jeszcze **zanim się urodziłem**’ (Oz, Sipur 98),

huwa sarīru z-zawġiyya llađī haġara-hu ġaddī [...] qabla 'an 'ūlada – ‘to jest łóżko małżeńskie, które opuścił mój dziadek [...] **zanim się urodziłem**’ (Oz, Qiṣṣa 127).

W arabskim literackim rzeczownik odsłowny jako składnik okolicznika występuje częściej niż w dialektach arabskich czy w języku prasy, w których jego znaczenie wyraża zdanie podrzędne (Fox 1984, s. 92–93; 112; 223; Rozenhojz 2001–2002, s. 134) i dlatego zachowanie formy gramatycznej oryginału hebrajskiego w przekładzie zdań z przyimkiem ‘przed’ prawidłowo oddaje zróżnicowanie stylistyczne tekstu hebrajskiego.

BEZOKOLICZNIK TYPU *LIHTOW*

Trzeci typ hebrajskiego rzeczownika odsłownego to bezokolicznik *lihtow* ‘pisać’. Z pochodzenia jest to wyrażenie złożone z przyimka *le-* o pierwotnym znaczeniu celu, zamiaru, który jednak z czasem stał się morfemem bezokolicznika (Fox 1984, s. 44–46) i z rzeczownika odsłownego, który z pewnymi, wspomnianymi już modyfikacjami morfologicznymi, funkcjonuje też jako gerundium. Forma typu *lihtow* prawie nie ma cech gramatycznych rzeczownika: nie można jej określić rodzajnikiem, przymiotnikiem, przydawką dopełniaczową, nie można utworzyć jej liczby mnogiej. Nie powinno to dziwić, skoro strukturalnie jest to wyrażenie przyimkowe. Jedyne cechy rzeczownikowe formy typu *lihtow* to możliwość łączenia się z niektórymi przyimkami oraz pełnienie funkcji składniowych typowych dla rzeczownika: podmiot, orzecznik, dopełnienie (Halevy 2007–2008, s. 63–64), a w stylu niedbałym drugi składnik konstrukcji dopełniaczowej. Bezokolicznik występuje we wszystkich rejestrach stylistycznych współczesnego hebrajskiego, z tym że najczęściej i w największej liczbie rozmaitych konstrukcji pojawia się w stylu potocznym. Forma ta zwana jest bezokolicznikiem, a nie rzeczownikiem odsłownym, bo po pierwsze, ma bardzo mało gramatycznych cech rzeczownika, a po drugie, jej najważniejsze użycia przypominają bezokolicznik znany z języków europejskich, co widać z polskiego tłumaczenia poniższych zdań, w którym też pojawia się bezokolicznik.

1. Bezokolicznik typu *lihtow* jako dopełnienie czasownika modalnego (Rubinstein 1971, s. 177–186). W przekładzie arabskim pojawia się zdanie podrzędne:

'oṯa [...] lo pilalti lir'ot bejnenu – ‘ciebie nie spodziewałem się **zobaczyć** między nami’ (Oz, Miha'el 12),

lam 'atawaqqa' 'an 'arāka bayna-na l-yawm – ‘nie spodziewałem się, że dziś **cię zobaczę** wśród nas’ (Oz, Miḥā'il 39);

raciti lir'ot 'ota mikarow – ‘chciałem ją **zobaczyć** z bliska’ (Oz, Sipur 260),

'aradtu 'an 'arā-ha 'an qurb – ‘chciałem ją zobaczyć (dosł. żeby ją zobaczył) z bliska’ (Oz, Qiṣṣa 332);

nisa miha'el lehatel – ‘Michał próbował żartować’ (Oz, Miha'el 11),

yuhāwilu Miḥā'il 'an yashara – ‘Michał próbował żartować (dosł. żeby żartował)’ (Oz, Miḥā'il 36).

2. Bezokolicznik typu *liḥtow* jako dopełnienie czasownika modalno-kausatywnego:

2.1. W arabskim przekładzie pojawia się rzeczownik odsłowny:

hajiti mešasa 'otam lihjot netinim sorerim – ‘nakłaniałam ich, by **być** krnąbrnymi poddanymi’ (Oz, Miḥa’el 15),

kuntu 'uḥittu-humā 'alā t-tamarrud – ‘nakłaniałem ich do **buntu**’ (Oz, Miḥā’īl 45);

hizmin 'oti [...] lehictaref 'elaw – ‘zaprosił mnie, **aby się** doń **przyłączyć**’ (Oz, Miḥa’el 6),
da'ānī [...] 'ilā ṣ-ṣu'ūd ma'a-hu – ‘Zaprosił mnie do **wyjścia** z nim’ (Oz, Miḥā’īl 27).

2.2. W arabskim przekładzie pojawia się zdanie podrzędne:

ze [...] haja gorem leḥol 'iša lircot lefanek 'oto – ‘to doprowadzało każdą kobietę do tego, by **chcieć** go rozpieszczać’ (Oz, Sipur 122),

kāna yadfa'u kull wāḥida mina n-nisā' li-'an tudallila-hu – ‘skłaniał każdą z kobiet, żeby **go kokietowała**’ (Oz, Qiṣṣa 156);

mi 'amar leḥa leḥakot li kan? – ‘kto ci kazał tu na mnie **czekać?**’ (Oz, Miḥa’el 19),

man qāla la-ka 'an tantaḏira-nī hunā – ‘kto ci kazał, żebyś tu **na mnie czekał?**’ (Oz, Miḥā’īl 53).

3. Bezokolicznik typu *liḥtow* jako dopełnienie czasownika fazowego (Rubinstein 1971, s. 174–176):

hithil leḥazer 'aḥaraj – ‘zaczął **się** do mnie **zalecać**’ (Oz, Sipur 228),

bada'a yaḥṭubu waddī – ‘zaczął **zabiegać** o moje względy’ (Oz, Qiṣṣa 291);

hosifu leḥitgorer – ‘dalej **mieszkali**’ (Oz, Sipur 181),

istamarra yaskunu – ‘nadal **mieszkał**’ (Oz, Qiṣṣa 233);

himših legašeš – ‘dalej **szukał**’ (Oz, Sipur 509),

tāba'a yatalammasu – ‘nadal **szukał**’ (Oz, Qiṣṣa 655);

wajosifu 'od laḥato – ‘i dalej **grzeszyli**’ (Ps 78, 17),

lakinna-hum ḏallū yuḥṭī'ūna – ‘ale oni nadal **grzeszyli**’ (ERV-AR).

W arabskim przekładzie pojawiają się zatem dwie formy finitywne (czasownika fazowego i właściwego orzeczenia), bo arabskie czasowniki fazowe należą do grupy *kāna wa 'aḥawātu-ha*, a tłumaczone zdania są czasownikowe.

4. Bezokolicznik typu *liḥtow* jako dopełnienie czasownika posiłkowego zwanego przysłówkowym (Rubinstein 1971, s. 169–173; Piel 2011), który mimo że jest orzeczeniem, nie wyraża czynności, lecz charakteryzuje sposób jej wykonania, czas, częstotliwość, lub uczucia wykonawcy czynności, natomiast samą czynność wyraża właśnie bezokolicznik. Ponieważ czasowniki przysłówkowe, jako właściwość pisanej hebrajszczyzny, sprawiały pewną trudność tłumaczom, uzupełniliśmy materiał cytatami z arabskich przekładów Biblii:

4.1. W arabskim przekładzie czynność wyraża rzeczownik odsłowny, który jest dopełnieniem, a orzeczenie charakteryzuje sposób wykonania czynności pod względem jakości lub częstotliwości, bądź też uczucia towarzyszące czynności:

'*ani sonet lekabel haħlatot* – 'nienawidzę **podejmować** decyzji' (Oz, Miħa'el 17),
'*akrahu ttihāda l-qarārāt* – 'nienawidzę **podejmowania** decyzji' (Oz, Miħā'ıl 50);

'*ani 'ohewet lišon* – 'lubię **spać**' (Oz, Miħa'el 17),
'*uħibbu n-nawm* – 'lubię **spanie**' (Oz, Miħā'ıl 50);

'*ani hetawti lirkom* – 'ja dobrze **haftowałam**' (Oz, Miħa'el 32),
kuntu 'uğīdu t-taṭrīz – 'dobrze haftowałam/ byłam dobra w **haftowaniu**' (Oz, Miħā'ıl 77);

hetawta lir'ot – 'dobrze **widzisz**' (Jer 1, 12),
'*aħsanta r-ru'ya*⁷ – 'dobrze **widzisz**' (ERV-AR);

hirbeta [...] likro be'oznaj 'et hašir hajafe – 'często czytała mi ten piękny wiersz' (Oz, Miħa'el 61),

'*akṭarat [...] tardīd 'ugniya laṭīfa* – 'często powtarzała mi czarującą pieśń' (Oz, Miħā'ıl 126);

hirbeta lehitpalel – 'długo się modliła' (1 Sm 1, 12),
'*akṭarati š-šalawāt* – 'długo się modliła' (AB),
wa-'aīalat [...] š-šalawāt – 'długo się modliła' (ERV-AR).

Rzeczownik odsłowny jako dopełnienie bliższe zamiast bezokolicznika jest też możliwy w synonimicznych zdaniach hebrajskich, które jednak dziś brzmią archaicznie w porównaniu z tymi z bezokolicznikiem: *ki tarbu tefila* – 'gdy dużo się modlicie' (Iz 1, 15), i we współczesnym tekście: *hirba siħa wehitulim* – 'dużo mówił i żartował' (Šenhar, *Sipurej* 3, 27). Tę różnicę stylistyczną zaciera przekład arabski, w którym pojawia się rzeczownik odsłowny zarówno w 1 Sm 1, 12 jak i w Iz 1, 15 LAB (*wa-'in 'akṭartumu š-šalāta*).

4.2. W arabskim przekładzie czynność wyraża orzeczenie, a sposób jej wykonania charakteryzuje okolicznik.

Na przykład:

ma'amikim laħdor 'el 'olam habrošim – 'głęboko **wnikając** w świat cyprysów' (Oz, Sipur 364),

natawağğalu 'amīqan fi 'ālamī s-sarwāt – '**wnikamy** głęboko w świat cyprysów' (Oz, Qišša 467);

hikdamnu liškaw bemitatenu – 'wcześnie **położyliśmy się** do łóżka' (Oz, Miħa'el 44),
daħabna 'ilā n-nawm mubakkirīn – '**poszliśmy** do snu wcześniej' (Oz, Miħā'ıl 98);

⁷ Wyrażenie to nie jest kalką z hebrajskiego, bo występuje też w tekstach oryginalnie napisanych po arabsku: '*aħsanta l-qirā'a wa-l-kitāba wa-sararta 'abaway-ka* – 'dobrze czytasz i piszesz, więc sprawiasz radość rodzicom', por. A. Fakrī 1986, s. 102.

hamagbihi lašawet – ‘**siedzący** wysoko’ (Ps 113, 5),
al-muqīm fi l-’a’ālī – ‘**przebywający** na wysokościach’ (BSL);

balejlot me’aher miha’el lašawet – ‘po nocach Michał **siedzi** do późna’ (Oz, Miha’el 78),
yağlisu Miḥā’īl [...] ḥattā waqt muta’ahḥir fi l-layālī – ‘Michał **siedzi** [...] aż do późnej pory nocami’ (Oz, Miḥā’īl 157).

Hebrajskie konstrukcje z czasownikiem przysłówkowym są zatem tłumaczone dwójako: na czasownik kauzatywny lub oznaczający uczucia z dopełnieniem w postaci rzeczownika odsłownego lub na formę finitywną bądź imiesłów z okolicznikiem.

5. Bezokolicznik typu *liḥtow* jako okolicznik celu, głównie wtedy, gdy podmiot zdania jest ten sam, co agens bezokolicznika. W arabskim przekładzie pojawia się zdanie podrzędne lub rzeczownik odsłowny z przyimkiem z *li-*:

’anaḥnu nawo letalpen – ‘przyjdziemy **zatelefonować**’ (Oz, Sipur 12),
sana’tī [...] li-kay nattašila – ‘przyjdziemy, żeby zatelefonować (dosł. żebyśmy zatelefonowali)’ (Oz, Qiṣṣa 19);

haju mit’asfīm [...] lištot te rusi – ‘gromadzili się [...] **by pić** rosyjską herbatę’ (Oz, Sipur 20),
yağtami ’ūna [...] li-šurbi š-šāyi r-rūsīyy – ‘zbierają się [...] **dla picia** rosyjskiej herbaty’ (Oz, Qiṣṣa 28).

6. Bezokolicznik typu *liḥtow* jako podmiot lub orzecznik zdania mówiącego o wszelkich wykonaniach czynności (nie o wskazanym wykonaniu czynności, bo to znaczenie wyraża zwykle omówiony już rzeczownik odsłowny typu *ktiwa*):

6.1. W arabskim przekładzie pojawia się rzeczownik odsłowny:

mašpil hu lim’od – ‘poniżające jest **potknąć się**’ (Oz, Miha’el 5)
’inna l-’inzilāq [...] yusabbibu l-’irtibāk – ‘**potknięcie się** powoduje frustrację’ (Oz, Miḥā’īl 25).

6.2. W arabskim przekładzie pojawia się zdanie podrzędne, którego podmiot to mające ogólne odniesienie do wszystkich ludzi zaimki ‘ty’ (w rodzaju męskim) lub ‘my’:

liḥjot ḥalaš ze lo tow – ‘**być** słabym nie jest dobrze’ (Oz, Miha’el 166),
’an takūna ḏa ’īfan laysa ’amran ḡayyidan – ‘(to) że **jesteś** słaby, nie jest niczym dobrym’ (Oz, Miḥā’īl 299);

liškoah pejrušo lamut – ‘**zapomnieć** znaczy **umrzeć**’ (Oz, Miha’el 43),
’an nansā ma’nā-hu ’an namūta – ‘(to) że **zapominamy**, znaczy, że **umieramy**’ (Oz, Miḥā’īl 96).

7. Bezokolicznik typu *lihtow* jako podmiot zdań mówiących o odczuciach, które powodują wykonanie czynności, a wykonawca wyrażony jest przyimkiem *l-*. W przekładzie arabskim pojawia się zdanie podrzędne:

lo haja la tow la'amod kol kaħ harbe zman `al haraġlajim – ‘nie było jej wygodnie stać tyle czasu na nogach’ (Oz, Sipur 232),

lam yakun murīhan la-hā `an taqifa waqtan tawīlan `alā riġlay-hā – ‘nie było jej wygodnie stać (dosł. żeby stała) długo na nogach’ (Oz, Qiṣṣa 296).

8. Bezokolicznik typu *lihtow* w funkcji rozkaznika, m. in. w stylu urzędowym (Halevy 2007–2008, s. 65, 70–71). W przekładzie arabskim pojawia się rzeczownik ‘prośba’ z rzeczownikiem odsłownym⁸:

na lehimana mibikurim – ‘uprasza się o nieskładanie wizyt’ (Oz, Sipur 56) – tabliczka na drzwiach,

ar-raġā `al-ımtinā` ‘*ani z-ziyāra* – ‘uprasza się (dosł. jest prośba) o powstrzymanie się od wizyt’ (Oz, Qiṣṣa 74).

9. Bezokolicznik typu *lihtow* jako główny składnik wypowiedzeń w tonie oburzenia zdarzeniem przeszłym (Halevy 2007–2008, s. 72). W przekładzie arabskim pojawia się forma finitywna, której podmiot ustalono na podstawie kontekstu⁹:

`aval kaħa lig`or beħaja! – ‘Ale (żeby) tak zbesztać Chaję!?’ (Oz, Sipur 218),

`amā `an taşruħa bi-hādā š-şakl bi-hāyā! – ‘Ale żeby ona tak besztala Chaję!’ (Oz, Qiṣṣa 278).

10. Bezokolicznik typu *lihtow* jako składnik frazy pytającej (która może być też całym wypowiedzeniem) o znaczeniu decydowania lub instruowania, a nie przewidywania przyszłości (to ostatnie znaczenie wyrażałaby w hebrajskim forma finitywna, por. Halevy 2007–2008, s. 72). W przekładzie arabskim pojawia się forma finitywna, której podmiot ustalono na podstawie kontekstu:

me la`asot laħ – ‘co zrobić dla ciebie?’ (2 Krl 4, 13),

fa-mādā yumkinu `an `aşna`a la-ka? – ‘co mogą zrobić dla ciebie?’ (LAB);

liknot `o lo liknot gwinat falaħim? – ‘kupować czy nie kupować ser fellachów?’ (Oz, Sipur 22),

naştarī `am lā naştarī ġubnat fallāħin? – ‘kupujemy czy nie kupujemy ser fellachów?’ (Oz, Qiṣṣa 31).

hu haja, `eħ leħaġid, min komunist pacifist kaze – ‘on był, jakby to powiedzieć, takim komunistą pacyfistą’ (Oz, Sipur 188),

⁸ W arabskim zamiast rozkaznika bywa używane dopełnienie wewnętrzne por. Homeidi 2008, t. 3, s. 457.

⁹ W arabskim w zdaniach o podobnej treści zamiast orzeczenia możliwe jest też dopełnienie wewnętrzne por. Homeidi 2008, t. 3, s. 457.

la-qad kāna kayfa naqūlu dalika, šuyū'iyyan musāliman – ‘był – jak to **mówimy?** – komunistą pacyfistą’ (Oz, Qiṣṣa 242);

ša'al kama 'or lehaš'ir la – ‘zapytał, ile światła jej **zostawić**’ (Oz, Sipur 566),
sa'ala-ha 'ayya daw' yubqī la-ha – ‘spytał ją, jakie światło jej **zostawi**’ (Oz, Qiṣṣa 729);

limdu 'otanu eḥ lelaket – ‘uczylili nas, jak **zbierać**’ (Oz, Sipur 410),
'allamū-nā kayfa nağma'u – ‘uczylili nas, jak zbierać (dosł. jak **zbieramy**)’ (Oz, Qiṣṣa 529);

'ejno jodea bema ligmor – ‘nie wie, jak **skończyć**’ (Oz, Miḥa'el 21),
lā ya'rifu kayfa yunhī-ha – ‘nie wie, jak to **zakończy**’ (Oz, Miḥā'īl 57).

Bezokolicznik w tego typu pytaniach jest cechą stylu neutralnego, w stylu archaizującym pojawia się forma finitywna (jak w arabskim), co sprawia, że zdanie hebrajskie jest wtedy dwuznaczne, bo może mówić zarówno o decydowaniu jak i o przewidywaniu. Podany tu przekład arabski nie oddaje zróżnicowania stylistycznego oryginału, bo zarówno bezokolicznik jak i zdanie podrzędne są na arabski tłumaczone na zdania podrzędne:

lo jadanu ma na'ase – ‘nie wiedzieliśmy, co robić (dosł. co **zrobimy**)’ (Oz, Miḥa'el 13),
lā nadrī mādā naf'alu – ‘nie wiemy, co robić (dosł. co **zrobimy**)’ (Oz, Miḥā'īl 41).

11. Bezokolicznik typu *liḥtow* jako składnik frazy pytającej w zdaniach egzystencjalnych i posesywnych, wyrażających możliwość. Konstrukcja ta, w dawniejszej hebrajszczyźnie ograniczona do zaimka *ma* – ‘co/ coś’ jako dopełnienia bliższego¹⁰, rozszerzyła się współcześnie na inne zaimki pytające i inne ich funkcje składniowe najprawdopodobniej za sprawą kontaktu z językami słowiańskimi za pośrednictwem jidysz¹¹. W przekładzie arabskim pojawia się zaimek nieokreślony jako poprzednik zdania względnego, którego orzeczenie osobowe to odpowiednik hebrajskiego bezokolicznika:

šejihje mimi lignow – ‘żeby było kogo **okradać**’ (Oz, Sipur 112),
li-kay yakūna hunāka man yusraqu min-hu – ‘żeby był ktoś, od kogo by (coś) **mogło zostać ukradzione**’ (Oz, Qiṣṣa 144);

jihje li 'al ma liḥtow – ‘będę miał o czym **pisać**’ (Oz, Sipur 543),
li-'an yakūna 'indī mā 'aktubu 'an-hu – ‘ze będę miał coś, o czym **napiszę**’ (Oz, Qiṣṣa 699).

12. Bezokolicznik typu *liḥtow* jako przydawka w zdaniach (przeważnie egzystencjalnych lub posesywnych) mówiących o możliwości lub konieczności. Rzeczownik, którego określeniem jest bezokolicznik, oznacza rzecz konieczną do wykonania czynności, najczęściej jej obiekt. W arabskim przekładzie pojawia się zdanie względne, którego orzeczenie osobowe to odpowiednik hebrajskiego bezokolicznika:

¹⁰ Trzy przykłady (w tym jeden po aramejsku) z zaimkiem *ma* jako dopełnieniem bliższym (np. 'ejn lo ma loḥal – ‘on nie ma co jeść’) znaleźliśmy w Talmudzie Jerozolimskim, por. *Talmud Yerushalmi*, k. 308, 487, 814.

¹¹ Por. przykład (także z zaimkiem *vos* jako dopełnieniem bliższym ‘jeść’) w: Jacobs, Prince, van der Auwera 1994, s. 416. Za konsultacje dziękujemy drowi hab. Tomaszowi Majtczakowi.

wenatan li lehem le'ehol uweged lilboš (Rdz 28, 20) – ‘i da mi chleb **do jedzenia** i odzież **do ubrania**’,

wa-razaqanī ḥubzan 'ākulu-hu wa-ṭiyāban 'albasu-hu – ‘da mi chleb, który **będę jadł**, i ubranie, które **będę nosił**’ (BSL);

lo niš'ar 'od šum dawar legalot – ‘nie zostało już nic **do odkrycia**’ (Oz, Sipur 31),

lam ya 'ud hunāka mā yaktašifūna-hu – ‘nie było już nic, co **by odkryli**’ (Oz, Qišša 43);

lama lo timca leha [...] 'ejze sefer hagun likro bo? – ‘dlaczego nie znajdziesz sobie jakiejś dobrej książki **do czytania**?’ (Oz, Sipur 65),

li-māḏā lā taḡidu la-ka 'aḥīran kitāban ḡayyidan taqra'u fi-hi? – ‘dlaczego w końcu nie znajdziesz dla siebie dobrej książki, którą **przeczytasz**?’ (Oz, Qišša 85).

13. W stylu potocznym, choć już nie w mowie najmłodszego pokolenia, bezokolicznik służy ekstrapozycji orzeczenia, gdy czynność jest z jednej strony skontrastowana, a z drugiej nawiązuje do kontekstu poprzedzającego. Jest to wpływ języków słowiańskich oraz jidysz (Halevy 2007–2008, s. 67; Bleaman 2015). Przytoczony arabski przekład nie oddaje wyraźnego “słowiańskiego” kolorytu oryginału:

hem haḡu medabrim bejneḡhem min ta'arvet šel rusit 'im jidiš, 'aval lariv hem ravu rak bejidiš – ‘mówili między sobą mieszaniną rosyjskiego z jidysz, ale **kłócić się** to kłócili się tylko w jidysz’ (Oz, Sipur 202),

kānā yatabādalāni l-ḡadīl fi-mā bayna-humā bi-luḡa hiya ḡalṭ mina r-rūsiyya wa-l-'idīš wa-lakinna t-taḡāšum bi-l-'idīš faḡaṭ – ‘rozmawiali ze sobą w języku, który był mieszaniną rosyjskiego z jidysz, ale **spieranie się** było tylko w jidysz’ (Oz, Qišša 258).

Jak wspomnieliśmy, bezokolicznik typu *liḡtow* prawie nie ma cech rzeczownikowych, jednak nie jest ich pozbawiony całkowicie, a są to:

(a) właściwa stylowi neutralnemu możliwość łączenia się z niektórymi przyimkami¹²: *bli* – ‘bez’, *min* – ‘od’ (ale nie w znaczeniu lokatywnym), *bimkom* – ‘zamiast’. W arabskim przekładzie pojawia się zdanie podrzędne:

'anaḡnu jašawnu bli leḡabit ze baze – ‘siedzieliśmy bez **patrzenia** na siebie’ (Oz, Miḡa'el 5),

ḡalasnā min dūni 'an yaḡzura 'aḡadu-na 'ilā l-'āḡar – ‘usiedliśmy bez patrzenia na siebie (dosł. bez tego, żeby patrzyło jedno na drugie)’ (Oz, Miḡā'īl 26);

lo man'u be'ad r' [...] milehorot – ‘nie powstrzymały rebego [...] od **nakazania**’ (Oz, Sipur 105),

lam yamna'ā r-rābī [...] min 'an ya'mura – ‘nie powstrzymały rebego [...] od (tego), żeby nakazał’ (Oz, Qišša 135);

¹² Bezokolicznik nie łączy się z przyimkami o znaczeniu czasowym, z którymi łączy się gerundium, por. Aronson Berman 1978, s. 294.

bimkom ilboš 'et hasweder hašeni [...] 'ani 'adlik [...] 'et hatanur – ‘zamiast **zakładać** drugi sweter [...] załączę piecyk’ (Oz, Sipur 35),

badalan min 'an 'albasa s-sutra t-tāniya [...] sa 'aš 'alu [...] l-midfa'a – ‘zamiast wkładać (dosł. żebyś wkładał) drugi sweter, włączę grzejnik’ (Oz, Qiṣṣa 47).

(b) właściwa stylowi niedbałemu¹³ (czyli hebrajszczyźnie mówionej i jej imitacji literackiej) możliwość łączenia się z przyimkami *b-* (przeważnie w znaczeniu lokatywnym), ‘*al*, *min* (w znaczeniu lokatywnym ‘z czego’), z przyimkiem konstrukcji dopełniaczowej *šel*, a nawet z rodzajnikiem. W stylu neutralnym w miejsce bezokolicznika pojawia się wtedy rzeczownik typu *kīwa*, i konsekwentnie w arabskim przekładzie (który nie oddaje potoczności oryginału) rzeczownik odsłowny:

šenesaḥek [...] belehamci jaḥad sipur – ‘byśmy się pobawili razem w **wymyślanie** historyjki’ (Oz, Sipur 448),

hał turīdu 'an tal'aba ma 'ī l- 'ān lu'bata ḥtīlāq qiṣṣa ma'an – ‘czy chcesz pobawić się ze mną we wspólne **wymyślanie** historyjki?’ (Oz, Qiṣṣa 575);

'ošer [...] *šenowea mila'asot ra' me'od le'aḥerim* – ‘szczęście [...] które płynie **z robienia** innym wielkiej krzywdy’ (Oz, Sipur 203),

sa'āda [...] taṅumu 'ani l-'isā'a l-kabīra 'ilā l-'aḥarīn – ‘szczęście, które płynie z wielkiego **krzywdzenia** innych’ (Oz, Qiṣṣa 261);

W podanych tu zdaniach hebrajskich pojawia się 50 form bezokolicznika. W arabskim przekładzie 35 z nich pojawia się forma finitywna, natomiast rzeczownik odsłowny pojawia się w przekładzie 15 bezokoliczników. Jest to argument przeciwko nazywaniu arabskiego maṣdaru bezokolicznikiem, do czego wrócimy w zakończeniu artykułu.

IMIESLÓW PRZYSŁÓWKOWY TYPU *KATOW*

Forma typu *katow*, którą proponujemy nazywać imiesłowem przysłówkowym, zwana jest tradycyjnie *infinitivus absolutus* z racji formalnego podobieństwa do bezokolicznika typu *liḥtow* i gerundium, choć jest to określenie mylące, bo użycia tej formy w niczym nie przypominają indoeuropejskiego bezokolicznika, zwłaszcza współcześnie, gdy nie używa się już tej formy w funkcji rozkaznika, w której może być użyty bezokolicznik zarówno polski jak i hebrajski. Formalne podobieństwo tych trzech form wynika z ich wspólnego pochodzenia od rzeczownika odsłownego *katāb* (Joüon, Muraoka 1996, s. 144), który w języku arabskim przetrwał w niezmienionej formie (Fox 2003, s. 180) jako jeden z wielu typów słowotwórczych nazw czynności, niewyróżniający się spośród innych jakimiś specjalnymi funkcjami składniowymi czy semantycznymi lub stylistycznymi. Natomiast hebrajska forma typu *katow*, poza tym że utraciła wszelkie gramatyczne właściwości rzeczownika, stając się rodzajem przysłówka lub imiesłowu przysłówkowego (Fox 1984, s. 14), występuje dziś rzadko, wyłącznie w literaturze pięknej, w stylu archaizującym i podniosłym. Nie ma nigdy znaczeń mutacyjnych, gdy arabski historyczny jej odpowiednik je ma (Król 2013, s. 56). Imiesłów przysłówkowy typu *katow*, mimo

¹³ Fox 1984, s. 165 błędnie kwalifikuje to jako *higher register*. Z naszych obserwacji takiego użycia bezokolicznika we współczesnej literaturze izraelskiej wynika, że jest ono właściwe literackiej imitacji niedbałej mowy.

wspólnego z gerundium i bezokolicznikiem *lihtow* pochodzenia, jest jednak odrębną od nich formą gramatyczną, zarówno z powodu odmienności morfologicznej, jak i właściwości gramatycznych i funkcji.

1. Forma typu *katow* pełni funkcję modalną, jeśli towarzyszy czasownikowi, od którego pochodzi:

mot tamut – ‘nieuchronnie umrzesz’ (Rdz 2, 17), LAB: *ḥatman tamūtu* – ‘nieuchronnie umrzesz’, BSL: *mawtan tamūtu* – ‘umrzesz śmiercią’;

hamedina ha’ivrit kom takum – ‘państwo hebrajskie z całą pewnością powstanie’ (Oz, Sipur 148),

as-dawla l-’ibriyya sataqūmu – ‘państwo hebrajskie powstanie’ (Oz, Qiṣṣa 190).

Przekład LAB prawidłowo oddaje modalną funkcję hebrajskiej konstrukcji za pomocą okolicznika. Przekład BSL zawiera dopełnienie wewnętrzne¹⁴, które jednak w arabskim nie ma funkcji modalnej¹⁵, zatem jest to kalka zniekształcająca znaczenie oryginału, która może być przez czytelnika arabskiego rozumiana tak: ‘umrzesz całkowicie/ bez reszty/ duszą i ciałem’¹⁶. Arabski przekład Oza nie oddaje ani znaczenia, ani też podniesłego stylu oryginału.

2. Forma typu *katow* wyraża czynność równoczesną z tą, do której odnosi się orzeczenie. Jest to dziś cecha stylu archaizującego¹⁷, niewystępująca u Oza. W odróżnieniu od gerundium, które także może wyrażać czynność jednoczesną, formie typu *katow* nie towarzyszy przyimek:

we’alu ’alo uwaho – ‘i wchodzili płacząc’ (2 Sm 15, 30),

wa-rtaqaw masālika l-ḡabal bākīna – ‘wspinali się ścieżkami do góry, **płacząc**’ (LAB).

Przekład arabski zawiera imiesłów w funkcji okolicznika stanu i oddaje znaczenie, ale nie archaiczny styl oryginału.

PODSUMOWANIE

W zakresie rzeczownika odsłownego najważniejsza różnica między arabskim a hebrajskim polega na tym, że w hebrajskim, odmiennie niż w standardowym arabskim, nastąpiła specjalizacja gramatyczna i stylistyczna czterech typów rzeczownika odsłownego, która doprowadziła m. in. do wykształcenia się w tym języku bezokolicznika. Co prawda zdarza

¹⁴ Omawiana tu funkcja hebrajskiej formy *katow* jest określana tradycyjnie jako dopełnienie wewnętrzne, jednak nie wiadomo, czy słusznie, jako że w paralelnej konstrukcji ugaryckiej rzeczownik odsłowny występuje w mianowniku (Joüon, Muraoka 1996, s. 422), zatem jest to inna konstrukcja niż omówione wcześniej dopełnienie wewnętrzne występujące zarówno w arabskim jak i w hebrajskim.

¹⁵ Z przykładów podanych przez E. Lipińskiego (2001, s. 520–521) wynika, że *infinitivus absolutus* ma znaczenie modalne ‘na pewno’ nie tylko w hebrajskim, ale też w asyryjskim.

¹⁶ Por. tłumaczenie (4) w: Homeidi 2008, t. 3, s. 456.

¹⁷ Przykłady ze współczesnej literatury hebrajskiej podają Zohori 1995, s. 23–26 i Piel 2008, s. 124–125.

się, że arabski rzeczownik odsłowny jest nazywany bezokolicznikiem¹⁸, lecz uważamy to za nieuzasadnione, bo po pierwsze, rzeczownik ten zachowuje fleksję nominalną, co jest nietypowe dla bezokolicznika¹⁹. Po drugie, z naszych przykładów wynika, że arabski *mašdar* jest dokładnym odpowiednikiem funkcjonalnym hebrajskiego rzeczownika typu *ktiwa*, natomiast hebrajski bezokolicznik ponad dwukrotnie częściej jest tłumaczony na arabskie formy osobowe niż na *mašdar*. Nasze obserwacje potwierdzają pogląd Janusza Daneckiego (2007, s. 202), że *mašdar* jest rzeczownikiem, odpowiada funkcjonalnie polskiemu rzeczownikom typu 'pisanie', natomiast tylko niektóre jego użycia przypominają polski (i dodajmy hebrajski) bezokolicznik.

Występowanie w hebrajskim bezokolicznika jako formy odrębnej od rzeczownika odsłownego to najpoważniejsza gramatyczna odmiennosc hebrajskiego od arabskiego w zakresie nominalnych form odczasownikowych. Z kolei wykształcenie się w hebrajskim gerundium oraz imiesłowu przysłówkowego typu *katow* jako form odrębnych od rzeczownika odsłownego typu *ktiwa* wzbogaca repertuar gramatycznych środków stylistycznych, jakiego nie oferuje arabski *mašdar*. Utrudnia to osiągnięcie stylistycznej adekwatności w przekładzie z hebrajskiego na standardowy arabski.

Omówione przykłady wskazują, że istotnie, jak zamierzaliśmy dowieść, hebrajski jest językiem bardziej znominalizowanym niż arabski, bo spośród ok. 70 hebrajskich rzeczowników odsłownych (wliczając w to bezokolicznik) aż 40 zostało przetłumaczonych na arabskie formy finitywne bądź imiesłowu czynne. Ta znaczna nominalizacja hebrajskiego nie byłaby możliwa, gdyby nie specjalizacja gramatyczna hebrajskich rzeczowników odsłownych, dzięki której w wielu kontekstach można, używając nominalizacji, równie precyzyjnie co za pomocą formy finitywnej wyrazić np. wykonawcę czynności. Widać to szczególnie wyraźnie w wypadku bezokolicznika typu *lihtow* jako dopełnienia czasownika modalnego, czy w wypadku gerundium.

Oczywiście, aby ten wniosek o większej skali nominalizacji hebrajskiego niż arabskiego był całkowicie zasadny, należałoby też zbadać, jak arabskie rzeczowniki odsłowne są tłumaczone na hebrajski, ale to może być tematem innego artykułu.

ŹRÓDŁA HEBRAJSKIE

- Oz, Miha'el: 'Amos 'Oz. *Miħa'el šeli*. Keter, [b.r].
 Oz, Sipur: 'Amos 'Oz. *Sipur 'al 'ahava weħošeh*. Keter, 2002.
Sipurej Jichak Šenhar, Mosad Bialik, t. 1–3, 1960.
Talmud Yerushalmi, The Academy of the Hebrew Language, 2005.

ŹRÓDŁA ARABSKIE

- AB: *Al-kitābu l-muqaddas*. Dāru l-kitabi l-muqaddas fi š-šarqi l-'awsať. *Arabic Bible 053*, 1998.
 'Alī, Fakrī. *Tarbīyatu l-banīn*. Dāru l-kutubi l-'ilmīyya, 1986.
 BSL: *Al-kitābu l-muqaddas*. Dāru l-kitabi l-muqaddas fi š-šarqi l-'awsať. The Bible Society in Lebanon, 1995.

¹⁸ Cantarino używa terminu *infinitive*, choć sam podkreśla nominalny charakter tej formy arabskiej (1974–5, t. 2, s. 400–405). Lipiński określa mianem *infinitive* omówione przez nas hebrajskie formy gerundium, bezokolicznika i imiesłowu przysłówkowego oraz arabski rzeczownik odsłowny – w funkcji dopełnienia wewnętrznego (2001, s. 519–521).

¹⁹ Taki argument przeciwko uznaniu arabskiego rzeczownika odsłownego za bezokolicznik przytacza Carter 2008, t. 2, s. 430.

ERV-AR: Arabic Bible: Easy-to-Read Version

<https://www.biblegateway.com/versions/Arabic-Bible-Easy-to-Read-Version-ERV-AR/> [11.04.2019]

LAB: *At-tafsīru t-taḥbīqiy li-l-kitābi l-muqaddas. Arabic Life Application Bible*. International Bible Society, 2002.

Muḥammad Luṭfi Gum'a. *Ḥayātu š-šarq*. Mu'assasat Hindāwī li-t-ta'lim wa-ṭ-ṭaqāfa, 2014.

<https://www.hindawi.org/books/49069206> [11.04.2019]

Oz, Qiṣṣa: 'Āmōs 'Ōz. *Qiṣṣa 'ani l-ḥubb wa-z-zalām*. tłum. Ġamīl Ġanāyim, 2010.

Oz, Miḥā'il: 'Āmōs 'Ōz. *Ḥanna wa-Miḥā'il*. tłum. Rifa'at Fawda, 2013.

CYTOWANE OPRACOWANIA

Aronson, Berman Ruth. *Modern Hebrew Structure*. University Publishing Project, 1978.

Bleaman, Isaac L. *Verbal Predicate Fronting in Modern Hebrew and Yiddish*. "Journal of Jewish Languages", 3 (2015), s. 66–78.

Buckley, Ron. *Modern Literary Arabic. A Reference Grammar*. Librairie du Liban Publishers, 2004.

Cantarinio, Vincente. *Syntax of Modern Arabic Prose*. Indiana University Press, 1974–1975.

Carter, Michael G. "Ism al-fā'il." *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, t. 2, red. K. Versteegh i in., Brill, 2008, s. 429–432.

Danecki, Janusz. *Gramatyka języka arabskiego*, t. 1. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2007.

Fox, Andrew Jordan. *The Evolution of the Hebrew Infinitive, Form and Function: A Diachronic Study with Cross-Linguistic Implications* (praca doktorska). University of California, 1984.

Fox, Joshua. *Semitic Noun Patterns*. Eisenbrauns, 2003.

Halevy, Rivka. *Tifkudo hapragmati šel šem hapo'al ba'iwrit šel jamejnu*. "Bašanut 'iwrit" 60 (2007–2008), s. 63–80.

Hazout, Ilan. *The Verbal Gerund in Modern Hebrew*. "Natural Language & Linguistic Theory", t. 10, nr. 4 (Nov., 1992), s. 523–553.

Holes, Clive. *Modern Arabic. Structures, Functions, and Varieties*. Georgetown University Press, 2004.

Homeidi, Moheiddin Ali. "Absolute Object". *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, t. 3, red. K. Versteegh i in., Brill, 2008, s. 455–461.

Jacobs, Neil G., Ellen F. Prince, Johan van der Auwera. "Yiddish". *The Germanic Languages*, red. Ekkehard König, Johan van der Auwera, Routledge, 1994, s. 388–418.

Joūn, Paul, Takamitsu Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.

Król, Iwona. *Słowotwórstwo rzeczowników arabskich i polskich w ujęciu kontrastywnym*. Księgarnia Akademicka, 2013.

Lipiński, Edward. *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*. Peters, 2001.

Piela, Marek. *Four Topics in Modern Hebrew Grammar*. "Studia Linguistica Universitatis Jagellonicae Cracoviensis", 125 (2008), s. 121–132.

Piela, Marek. *O znaczeniu niektórych czasowników przysłówkowych we współczesnym hebrajskim*. "Studia Judaica" 2011 (27), s. 125–141.

Piela, Marek. *Hebrajski zaimek osobowy i jego polskie odpowiedniki: analiza kontrastywna*. Anty-kwa, 2014.

Reichmuth, Philipp. "Transcription". *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, t. 4, red. K. Versteegh i in., Brill, 2009, s. 515–520.

Rozenhojz, Jehudit. *Ṭhunot 'ahadot šel šmot hape'ula ba'arawit hameduberet uwa'arawit hasifrutit (behašwa'a le'iwrit)*. "Helkat Lašon" 33–34 (2001–2002), s. 127–147.

Rubinstein, Eliezer. *The Verb Phrase. A Study in the Syntax of Contemporary Hebrew*. Hakibbutz Hameuchad, 1971.

Ryding, Karin C. *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*. Cambridge University Press, 2005.

Zohori, Menahem. *The Absolute Infinitive and Its Uses in Hebrew Narrative Fiction*. Karmel, 1995.

OBRAZ EUROPY I INDII KOŃCA LAT 20. XX WIEKU W RELACJI Z PODRÓŻY ANNADASHANKARA RAYA „W DRODZE I NA OBCZYŹNIE”

ABSTRACT: Annadashankar Ray's travelogue *Pathe prabāse* chronicles the life of an Indian (Bengali) in England and his travels around Europe in late 1920s and it is one of the finest examples of travel writing in Bengali in the 20th century. With its rich descriptions of landscapes, everyday life, social order and political phenomena, it creates a consistent image of Europe and paradoxically also paints a certain image of India at the same time. This article aims to analyse such an image and reaches the conclusion that, despite the political changes in India at that time and the rise of the independence movement in particular, Ray's travelogue depicts a deeply colonial image of the world and of the relationship between modern, technologically and socially advanced Europe and India that still has much to learn from much better developed nations.

KEYWORDS: travel writing, Indian literature, Bengali literature, India, colonialism, Annadashankar Ray

Przez prawie sto lat, od połowy XIX do połowy XX wieku, podróż do Europy była dla indyjskiej elity niezwykle ważnym elementem procesu edukacji, często jego ukoronowaniem, ale też oznaką statusu i potwierdzeniem przynależności do najwyższej grupy w nowej hierarchii społecznej będącej produktem kolonializmu. Otwarcie Kanału Sueskiego w 1869 roku uczyniło te podróże łatwiejszymi i powszechniejszymi, choć wciąż niedostępnymi dla przeciętnego, wykształconego Indusa. Stąd tak ważną rolę odgrywało piśmarstwo podróżnicze tworzone przez tych, którzy mogli zobaczyć ówczesne centrum świata – Europę – i doświadczyć życia w sercu Imperium. Jednym z najważniejszych utworów tego rodzaju w języku bengalskim jest relacja Annadashankara Raya (Annadāshankar Rāy, 1904–2002) pt. „W drodze i na obczyźnie” (*Pathe prabāse*) wydana w formie książkowej w 1931 roku, wcześniej ukazała się w odcinkach w czasopiśmie „Bicitra” (*Bicitrā*, dosł. ‘Rozmaitości’). Celem tego artykułu jest analiza obrazu Europy i Indii stworzonego przez Raya w jego relacji z podróży obejmującej nie tylko życie w Anglii, ale również pobyt w innych krajach kontynentu od Czech po Francję.

Annadashankar Ray był urzędnikiem indyjskiej służby cywilnej, wykonującej zadania administracji brytyjskiej w Indiach. W związku ze swoją pracą w latach 1926–30 przebywał w Anglii i w tym czasie podróżował też po różnych krajach Europy. Niewiele wiadomo o jego obowiązkach zawodowych i życiu w Europie. Krótka emigracja stała się jednak dla Raya przełomowym doświadczeniem, a debiutancki utwór „W drodze i na obczyźnie” rozpoczął karierę literacką, która trwała ponad pół wieku. Jego druga relacja z podróży zatytułowana „W Japonii” (*Jāpāne*), ukazała się już po uzyskaniu przez Indie niepodległości i sprawiła, że w 1962 roku Ray został pierwszym pisarzem, któremu nagrodę indyjskiej Akademii Literatury (Sahitya Akademi) w kategorii literatura

bengalska przyznano za pisarstwo podróżnicze. Był również laureatem innych nagród literackich w Indiach i Bangladeszu, w tym w roku 2000 prestiżowej nagrody rządu Bengalu Zachodniego – Rabindra Puraskar. Pisał również poezję i eseje, ale najbardziej znane są jego dwie książki podróżnicze.

PODRÓŻ I LITERATURA PODRÓŻNICZA

Przemieszczanie się człowieka, podróżowanie jest aktywnością opisywaną od wieków w bardzo różnej formie. Zaowocowało to licznymi definicjami podróży i pisarstwa podróżniczego. Na potrzeby tego artykułu podróż będzie definiowana za Krzysztofem Podemskim jako mobilność przestrzenna człowieka, której rezultatem jest opuszczenie „domu” i zmiana dotychczasowego środowiska, przynajmniej społecznego (np. zmiana sąsiadów) i geograficznego (np. zmiana widoku za oknem), a często też środowiska kulturowego (przede wszystkim dominującego w otoczeniu języka, wyznania, używanego alfabetu, obyczajów) i naturalnego (np. klimatu, fauny i flory; por. Podemski 2005, s. 8). Większe problemy definicyjne wzbudza pisarstwo podróżnicze czy literatura podróżnicza. Najprostsza definicja, stosowana również na potrzeby niniejszego artykułu, określa je jako utwory literackie, których głównym tematem jest podróż, podróżowanie pełne przygód, trudów i opisów miejsc, ludzi, kultur, zazwyczaj w formie pamiętnika, dziennika, listów lub reportażu (Olinkiewicz, Radzymińska, Styś 1999, s. 326). Wyłącza ona z obszaru literatury podróżniczej utwory fikcyjne, których tematem jest podróż, jak również utwory, w których podróż ma znaczenie metaforyczne, a które również mieszczą się w szerszych definicjach gatunku (Gazda, Tynecka-Makowska 2006, s. 538–542).

WCZESNA BENGALSKA LITERATURA PODRÓŻNICZA

Literatura podróżnicza tworzona była przez Indusów, w tym Bengalczyków, jeszcze w okresie przedkolonialnym. Były to podobnie jak później relacje przedstawicieli elit politycznych czy ekonomicznych, takich jak pochodzący z Bengalii Mirza Szekh Iteszamuddin (Mirjā Šekh Itēsāmuddīn), który w drugiej połowie XVIII wieku pracował dla Kompanii Wschodnioindyjskiej i został wysłany do Anglii jako doradca ds. perskiego protokołu dyplomatycznego misji cesarza Szacha Alama. Iteszamuddin spisał swoje wspomnienia w 1799 roku i wydano je po persku, bengalsku, a w 1827 roku również po angielsku (Sen 2005, s. 25). Bengalska literaturoznawczyni Simonti Sen, która przeanalizowała wczesne indyjskie pisarstwo podróżnicze, zwraca uwagę na szczególnie charakter nielicznych znanych nam relacji z czasów przed początkiem rządów brytyjskich w Indiach: powstawały one w czasach, zanim myślenie twórców zostało naznaczone kolonialną wizją świata wpajaną w ramach nowego systemu edukacji, stworzonego na modłę europejską w Indiach (Sen 2005, s. 25). Obfitują więc w liczne opisy nowo poznanego świata, ale nie dążą do tak zdecydowanego wartościowania i porównywania tego co lepsze, nowocześniejsze i bardziej postępowe, czym przesiąknięte będą późniejsze relacje z podróży do Europy.

Wraz z rosnącymi wpływami brytyjskimi w Indiach w pierwszej połowie XIX wieku pisarstwo podróżnicze powoli dominowały relacje z podróży do Wielkiej Brytanii, które wciąż jednak były stosunkowo nieliczne w porównaniu z okresem po otwarciu Kanału Sueskiego (Sen 2005, s. 25). Podróżnikami, a potem autorami relacji z Europy byli głównie przedstawiciele elit związani z administracją brytyjską w Indiach. Część z nich podróżowała jedynie z zamiarem zobaczenia miejsc, o których tyle słyszeli, czytali

i poznawali w procesie edukacji, świeżo wprowadzonym według angielskich wzorców. Inni podróżowali zawodowo, w ramach stypendiów czy jako przedstawiciele hinduskich ruchów reformatorskich zapraszani przez organizacje w Wielkiej Brytanii.

W ten sposób na Wyspy Brytyjskie trafił przyszły noblista Rabindranath Tagore (Rabīndranāth Ṭhākur, 1861–1941), który w wieku 17 lat dołączył do swojego brata płynącego do Europy, ale też inny wielki umysł tamtej epoki, reformator religijny wywodzący się z Bengalii Swami Wiwekananda (Svāmī Vivekānanda, 1863–1902). Tagore odwiedził i spisał relację z podróży do Wielkiej Brytanii w latach 1878–1880, a – po otrzymaniu nagrody Nobla – z podróży do Birmy, Malezji i Jawy w 1927 roku, Rosji w 1930 roku, Iraku i Persji w 1932 roku. Najbardziej znane pozostają niewątpliwie jego „Listy wygnańca z Europy” (*Yurop pravāsir patra*) z pierwszego wyjazdu, oraz „Listy z Rosji” (*Rāśiyār cithi*). Pierwsze z nich ukazywały niewątpliwie, że Tagore myśli niezależnie i ma tendencję do odważnego formułowania sądów, a wiele jego uwag ma charakter ironiczny czy nawet prześmiewczy (Śliwczyńska 2011, s. 277–278).

Obok wielkich postaci, jak Wiwekananda czy Tagore, podróżowali także ich mniej prominentni rodacy, z których część również opisała swoje doświadczenia z pobytu w Wielkiej Brytanii czy szerzej w Europie. W napisanych przez nich relacjach dominuje kolonialny obraz rzeczywistości (Sen 2005, s. 201–203): podróż do Europy przedstawiana jako swoista pielgrzymka do serca nowoczesnego świata, dzięki której Indusi mogą się nauczyć, czym jest nowoczesność i jak należy żyć. Wielka Brytania jest przykładem najwyższej formy rozwoju, a pozostające daleko za nimi Indie przedstawiane są jako zacofana prowincja. Brytyjczyk o dobrym charakterze jest przeciwstawiany chaotycznemu, leniwemu i niezaradnemu Indusowi. Niekiedy krytyce poddawani są sami Indusi próbujący nieudolnie imitować Anglików. Oprócz Tagore’a żaden z piszących w tym okresie w swojej relacji nie kontestował narzuconego obrazu świata i związków między Europą a Indiami. Nie jest to zaskoczeniem, biorąc pod uwagę profil tych autorów – ich pochodzenie, wykształcenie, zawód – ale również rzeczywistość polityczną epoki przełomu XIX i XX wieku, kiedy ruch niepodległościowy dopiero się rodził. Tym bardziej ciekawe wydaje się poddanie analizie utworów późniejszych, takich jak „W drodze i na obczyźnie” Annadashankara Raya, napisanych gdy zarówno Indie ogarnięte dążeniem do niezależności, jak i Europa po I wojnie światowej, były w zupełnie innym momencie historycznym.

ZABIEGI NARRACYJNE I RETORYCZNE W RELACJI ANNADASHANKARA RAYA

„W drodze i na obczyźnie” ma konstrukcję podobną do innych, wcześniejszych przykładów bengalskiej literatury podróżniczej: zaczyna się od podróży drogą morską do Francji, a potem przez kontynent do Londynu. Następnie autor pokazuje czytelnikowi życie w Anglii, by przejść do opisu innych krajów: Francji, Szwajcarii, Niemiec, Belgii, Włoch, Austrii, Czech. Równoległe do przemieszczania się w przestrzeni (bardzo bogate opisy miejsc i krajobrazów) i czasie (opisy zmieniających się pór roku), autor omawia w mniej lub bardziej pogłębiony sposób określone tematy i problemy dzisiejszego świata.

Z punktu widzenia analizy mającej na celu porównanie obrazów Europy i Indii stworzonych przez autora, kluczowe są dwie cechy utworu „W drodze i na obczyźnie”: zastosowanie stylu eseistycznego, który nadaje wrażenie obiektywnego, socjologicznego charakteru opisom i omawianym tematom oraz bogate wykorzystanie porównań. W utworze dominuje narracja o charakterze nieosobistym. Autobiograficzna pierwsza osoba pojawia

się rzadko, dominuje jedynie na początku i na końcu, kiedy autor ma potrzebę pokazania siebie w roli podróżnika: osoby, która należy po trosze do dwóch światów, a tak naprawdę jest kimś osobnym, samotnym w swoim przeżywaniu emocji i doświadczeń. Jednak z perspektywy całej relacji z podróży i emigracji autor rzadko mówi wprost o sobie i swoich uczuciach. Zdecydowanie skupia się na opisywaniu otoczenia, architektury, ludzi, zjawisk oraz procesów społecznych i historycznych. Czasem jego rozważania znacznie oddalają się od punktu wyjścia, jakim jest odwiedzanie konkretnych miejsc, i zmiernają w stronę rozważań o polityce i historii. Część zagadnień Ray opisuje dłużej w jednym rozdziale, jak na przykład kwestię wolności słowa, demokracji i ustrojów politycznych, a inne, takie jak emancypacja kobiet czy równość społeczno-ekonomiczna i zacieranie się granic między klasami, pojawiają się kilkakrotnie w różnych miejscach. Co najważniejsze jednak, większość opisów wydaje się neutralna i ewidentnie pretenduje do obiektywizmu, ma za zadanie przybliżyć czytelnikowi wiedzę o świecie. Przykładem są tu długie rozważania o stanie francuskiej, brytyjskiej i indyjskiej kultury, w których pada między innymi następujące stwierdzenie:

Tamtejsze władze łożą [na teatry] dużo pieniędzy, ponieważ jest to ich kapitał narodowy. Dlatego bilety są tak tanie. Nawet najbiedniejszy paryski robotnik może sobie kupić bilet w najniższym rzędzie (Ray 1949, s. 68)¹.

Nie dowiadujemy się, skąd autor zaczerpnął wiedzę na ten temat, oprócz naturalnego przypuszczenia, że sam się wybrał do jednego z francuskich teatrów lub o takiej polityce we Francji przeczytał czy usłyszał. Nagromadzenie twierdzeń w tego typu formie sprawia, że pokaźne fragmenty utworu nabierają charakteru parasocjologicznego czy politologicznego, mimo że w większości wypadków najpewniej mamy do czynienia ze zjawiskiem wyciągania przez autora daleko idących wniosków z zaobserwowanych zdarzeń, zachowań, wyglądu ludzi, architektury i krajobrazu.

Innym zabiegiem w zakresie formy, który dominuje w całym utworze, są liczne porównania. Jest to chwyt częsty w literaturze podróżniczej, ponieważ pomaga autorowi opisać i przybliżyć odbiorcom świat, który jest inny, obcy, przy użyciu zrozumiałych punktów odniesienia (Thompson 2011, s. 68–69). Annadashankar Ray wykorzystuje porównania zarówno przy prezentowaniu zjawisk i problemów społecznych, jak też opisywaniu ludzi i miejsc, np.:

Pola Elizejskie są tak szerokie, że z jednej strony nie widać drugiej, jak dziesięć Chowringhee. To nie jest bulwar, to wiele bulwarów. Pośrodku jest park, a po bokach, a to sklep, a to pałac, a to teatr (Ray 1949, s. 60)².

Wspominana tu Chowringhee to główna arteria centralnej Kalkuty. Warto zaznaczyć, że indyjskimi punktami odniesienia jest dla Raya prawie wyłącznie Bengal, w tym szczególnie Kalkuta, oraz Bombaj, chociaż zazwyczaj używa porównań do Indii jako takich i mówi o Indusach jako dość spójnej grupie. Podobnie w Europie dominującym

¹ *Tāte tāder gavernment̄ anek tākā dhāle o seti tāder jāīya sampatti. Athaca tār sīt̄guli yat̄heṣṭa sastā. Pārīr daridr̄ratam śramiko tār nimnatam s̄reṅīr dām joṭāte pāre.*

² *Sāj̄elisīr ek pās theke ek pās dekhā yāy nā, pāsāpāsī daṣṭā Caurāṅgīr mato. Se to ekṭi rāj̄path̄ naṅ eksaṅge anekguli rāj̄path̄, rāj̄pather māj̄khāne ek sārī bāgān, rāj̄pather opāre ek ekṭi dokān bā prāsād bā thiyētār.*

punktem odniesienia jest Anglia i Londyn oraz w mniejszym, choć znaczącym stopniu, Paryż i Szwajcaria.

Pisząc „W drodze i na obczyźnie” autor ma pewien cel dydaktyczny, który ujawnia na samym końcu, deklarując:

Jesteśmy przyszłością Indii. Dlatego naszym obowiązkiem jest, żebyśmy byli ludźmi świadomymi. Nie jedźmy do Europy na parę lat, by się tam zabawić i wrócić. Nasze zadanie polega na tym, by Indie poznały naturę Europy i to, co w niej najlepsze, a Europa, żeby podobnie poznała Indie (Ray 1949, s. 210)³.

Bez wątplenia intencją autora jest opowiedzenie rodakom o Europie, jej społeczeństwie, osiągnięciach i nowych trendach, ale dzięki zastosowaniu licznych porównań, jak również opisowej i eseistycznej formie, tworzy on równocześnie dwa obrazy: Europy i swojej ojczyzny.

OBRAZ EUROPY I INDII W UTWORZE „W DRODZE I NA OBCZYŹNIE”

Od momentu wejścia na statek w Bombaju, przez mieszkanie w Londynie, po podróżę po angielskiej prowincji i po Europie, w relacji Annadashankara Raya na pierwszy plan wysuwają się obserwacje i refleksje związane z nowoczesnością, postępem i przyszłością ludzkości. Podobnie jak dla wcześniejszych indyjskich, w tym i bengalskich, pisarzy-podróżników wyprawa do Europy jest dla Raya wyprawą do centrum ówczesnego świata. Obiektem jego zainteresowania jest rozwój techniczny, jak również społeczny i polityczny. Ten pierwszy obserwuje już podczas podróży drogą morską, zachwycając się między innymi Kanałem Sueskim:

Za Morzem Czerwonym jest Morze Śródziemne, a łączy je swego rodzaju most, który nazywa się Kanał Sueski. (...) Kanał Sueski z jednej strony rozdzielił [kontynenty], a z drugiej połączył – Morze Czerwone ze Śródziemnym, a tym samym Indie z Europą. Czego Kolumb nie był w stanie osiągnąć, to zrobił Lesseps (...) Ci, którzy wciąż wypominają setki grzechów cywilizacji przemysłowej, dzisiaj niech przynajmniej jeden jej wybaczą (Ray 1949, s. 3).

Dalej również autor znajduje okazję, by pokazać indyjskiemu czytelnikowi zdobycze europejskiej techniki:

Europejczycy rozumieją, czym są zmiany dziejowe. Dlatego tym, którzy mieszkają we wsiach na stokach gór wysokich na 4 tysiące stóp [1200 m] n.p.m., niczego nie brakuje (Ray 1949, s. 37).

Ray wyjątkowo dużo miejsca poświęca opisowi zimy w Szwajcarii, która musiała wydawać mu się niezwykle egzotyczna. Co ciekawe, w Indiach też przecież były wsie położone tak wysoko jak te w Alpach i choć niewątpliwie wyglądały inaczej, jest pewne, że autor nigdy w nich nie był, a więc wszelkie porównania Europy i Indii w tym zakresie zasadniczo oparł na domniemaniu.

³ *Āmrā Bhāratbarṣer bhabīṣyater pūrbapurūṣ. Seijanye āmāder dāyitva sambandhe āmrā sacetan thākba. Śudhu du'tin bachar Iurope giye phurti kare pherā nay. Āmāder kāj Iurope Bhāratbarṣake o Bhāratbarṣe Iurope prakṛta o prakṛṣṭarūp paricita karā.*

Jego podziw wzbudza również architektura miast europejskich: zarówno Paryża z jego Polami Elizejskimi, jak i Wiednia czy Berlina, gdzie docenia nie tylko parki, ale też budynki użyteczności publicznej i mieszkalne dla klasy pracującej. W Niemczech i w Austrii poziom życia robotników wzrasta dzięki upowszechnieniu się masowej produkcji. Z rozwoju techniki korzystają więc również najubożsi, którzy – jak zauważa Ray (1949, s. 150–151) – już nie mieszkają w slumsach. Oczywisty jest tu kontrast z sytuacją w Indiach: w oczach autora w miastach Europy króluje funkcjonalność, porządek i harmonia, których brakuje Kalkucie i Bombajowi. Wreszcie zwraca on uwagę, jak rozwój techniki wpływa na zmiany kulturowe:

W obliczu okrucieństwa natury w Europie ludzie nie wzywają bogini, nie odprawiają ceremonii ofiarnej, nie wzywają Kali i nie rzucają martwych ciał u jej stóp. Sprawili, że ona tańczy do ich rytmu. Coś, co kiedyś nazywali okrucieństwem natury, dziś traktują jak powód do zabawy. Kiedy spadnie śnieg, ludzie nie kryją się po domach blisko kominka, ale wychodzą na zewnątrz. Ujarmiają boginię Kali, stawiając stopy na śniegu, jeżdżą na łyżwach, na nartach, na sankach (Ray 1949, s. 35–36)⁴.

Odejście od religijności w stronę racjonalizmu w Europie jest tutaj ocenione jednoznacznie jako naturalne zjawisko i przykład rozwoju. Właśnie na te dysproporcje w rozwoju społecznym, kulturalnym i politycznym między Europą a Indiami zwraca szczególną uwagę Annadashankar Ray. Europa według niego to kontynent narodów wykształconych, świadomie budujących swoją pozycję i zmierzających wciąż do przodu. Rozwój społeczny przejawia się w wielu sferach, na przykład Francuzów autor chwali za politykę kulturalną wzmacniającą rodzimą sztukę i czynienie jej bardziej przystępną:

Tamtejsze władze łożą [na teatry] dużo pieniędzy, ponieważ jest to ich kapitał narodowy. Dlatego bilety są tak tanie. Nawet najbiedniejszy paryski robotnik może sobie kupić bilet w najniższym rzędzie. (...) My też musimy się zastanowić, co z ludźmi ze wsi, którzy zostawiają domy, migrują do miast i mieszkają w slumsach. Pozbawieni zarówno kontaktu z wiejską jatrą⁵, jak i z miejską muzyką i teatrem, sprawiają, że cały kraj jest pogrążony w letargu (Ray 1949, s. 68)⁶.

W relacji z Anglii Ray skupia się natomiast na poprawie sytuacji dzieci w Europie, o czym mogą jedynie marzyć ich rówieśnicy w Indiach:

⁴ *Iuoper sei niṣṭhur prakṛtike mānuṣ devī bale pūjā karenī, Kālī bale tār pāyer talāy śab bichīye deynī, tār biṣḍāt bheṇe tāke nijer bāṣir sure kheliyeche. Tāi ekdin ye chila niṣṭhur āj sei haṇeche kautuker. Tāi baraph paṛle kothāy bhay peye ghare lukiye āgun jvālbe nā, mānuṣ beriye paṛlo barapher buker opar pā rekhe Kālīya daman karte – skeṭ karte, śī karte, luje caṛte ślej caṛte.*

⁵ Jatra – teatr indyjski pochodzący z terenów hist. Bengalu (obecnie indyjski stan Bengal Zachodni i państwo Bangladesz) oraz sąsiadujących z nim stanów: Bihar, Orisa i Asam, wywodzący się z ceremonii religijnych, do dziś jest ważnym elementem obchodów świąt ku czci Kryszny, może mieć również charakter świecki i czysto rozrywkowy; www.encyklopedia.pwn.pl [data dostępu: 27.06.2019].

⁶ *Tāte tāder gaverṇmeṇṇ anek tākā dhāle o seṭi tāder jāṭīya sampatti. Athaca tār sītḡuli yatheṣṭa sastā. Pārīr daridrātam śramiko tār nimnatam śreṇīr dām joṭāte pāre (...) Āmrāo ye grāmer lokke gramchārā kare saharer koṇe basti gaṛchi āmādero bhābā ucit grāmer yātrā pāraṇ kathkatā theke o saharer naṭya saṅḡta ityādi theke bañcita haṇe tārā samagra deṣke nirānanda kare tulche kinā.*

W szkole publicznej po jednej stronie chłopcy, po drugiej dziewczynki, wszyscy hałasują w równym stopniu. Ich los jest dobry, nie urodzili się w Indiach. Gdyby tak się stało, chłopcy w ich wieku byłiby pasterzami, a dziewczynki matkami dziewczynek (Ray 1949, s. 27)⁷.

Wskaźnikiem rozwoju społecznego wydaje się również stanowić według Raya pozycja kobiety w społeczeństwie, a ta jest nieraz źródłem prawdziwego zaskoczenia dla autora. Dziwi go, a jednocześnie zachwycają kobiety pracujące, przedsiębiorcze, jeżdżące na rowerze, czytające prasę. Przede wszystkim dziwi go ich obecność w sferze publicznej, co wynika raczej z ogromnego kontrastu między krajem jego pochodzenia a krajem odwiedzanym, a nie z braku wiedzy o przemianach społecznych w Europie tamtych czasów. Pisze na przykład:

W czasie popołudniowych seansów przed kinem stoi kolejka, a w niej kobiety i mężczyźni – dwójka za dwójką – kobiet jest więcej niż mężczyzn. Wszędzie liczba kobiet przewyższa liczbę mężczyzn: w organizacjach, w szkołach, w college'ach, kinach, na koncertach, w sklepach, w biurach, wszędzie liczba kobiet wzrasta, a mężczyzn jest coraz mniej. Urzędnikiem jest kobieta, nauczyciel to kobieta, nawet służący to kobieta (Ray 1949, s. 28)⁸.

Zwraca też uwagę, że Europa w przeciwieństwie do Indii miała też kobiety sprawujące władzę. Za przykład służy mu austriacka cesarzowa Maria Teresa:

Mówiąc królowa, mam na myśli prawdziwą władczynię: nie teściową i tym podobne. Istotę społeczną. W Delhi, Agrze czy Fatehpur Sikri też widzimy ślady obecności kobiet, ale one nie mogły myśleć o tych pałacach jako o domach, a kobiety nie były częścią życia społecznego (Ray 1949, s. 150)⁹.

W prawie wszystkich zestawieniach tego typu Indie prezentują się jako kraj wymagający rozwoju. Jest w nich niewątpliwie ogromny potencjał, jednak wiele jeszcze pracy potrzeba, żeby osiągnęły poziom europejski, wydaje się przekonywać autor. Nieuchronnie pojawia się więc pytanie, co sprawia, że Anglicy i inne nacje są dla reszty świata przykładem do naśladowania. Ray daje dość prostą odpowiedź: równoległe do podziwu nad nowoczesnością i zaawansowaniem Europy, chwali siłę i zalety charakteru, które w jego ocenie doprowadziły ją na ten poziom rozwoju. Wśród tych cnót na pierwszym miejscu niewątpliwie znajduje się zorganizowanie i uporządkowanie. Autor przekonuje:

⁷ *Sarkārī iskuler ek prānte chelerā o apar prānte meyerā samān bikrame mātāmāti karche; tāder bhāgya bhālo, Bhāratbarṣe janmāyini; se deṣe janmāle etadine chelerā gopāl haṣe uḥta, meyerā meyer mā hata.*

⁸ *Thiyeṭārer myāṭiñīr samay halo – ṭikīṭ kenbār janye strī-puruṣ „kiu” (queue) kare dāṛīyeche – du'janer pechane du'jan – puruṣer cheye strī saṅkhyā beṣī. Sarbatha puruṣer cheye strī saṅkhyā beṣī – sabhāsamīṭite skule kaleje thiyeṭār kansārṭe dokāne āpise sarbatra nārīr ākramaṇe puruṣ palātak – kerāñī māne nārī, skul śikṣak māne nārī, gṛhabhṛtya māne nārī.*

⁹ *Rāñī balte asapatna rāñī bujhte habe – ebañ jā-śvāsuṛī-hīn. Ebañ sāmājik prāñī. Dilli Āgrā Fātepur Sikrīte begamer byaktiver cihna-biṣeṣ bā dekhā yāy tabu o-sab rājprāsādke „home” mane karte pārine. Ebañ sāmājik prāñī hisābe begamer astīva chila nā.*

Na ulicach Londynu jest tłok jak podczas naszego święta Rath Jatra¹⁰, ale w tym tłoku jest pewien porządek. Tutejsza policja jest owszem niezrównana, ale mówi się, że [porządek panuje] nie z powodu policji, a charakteru ludzi. Przestrzeganie zasad to jakby ich druga natura (Ray 1949, s. 9–10)¹¹.

Specjalnie wyróżnione są przez Raya kobiety, które w jego ocenie mogą odegrać absolutnie kluczową rolę w rozwoju kraju i społeczeństwa. O Anglii i Angielkach pisze:

Zarówno miasta, jak i wsie są czyste i uporządkowane. W najmniejszej nawet wsi ulice są czyste, a domy szczęśliwe. Nawet w domu biednego sprzątacza (kominiarza) jest dzwonek, szyby w oknach, czyste zasłony, dobrze urządzone skromne wnętrza, a cały dom i obejście są tak wysprzątane i uporządkowane, że u nas nawet w bogatych domach to rzadkość. (...) Wydaje mi się, że źródłem porządku i czystości w tutejszych domach jest działanie siły kobiecej. U nas wręcz przeciwnie, nasza antyindywidualistyczna religia występuje przeciwko kobietom. W naszych wielopokoleniowych rodzinach kobiety są ograniczone do przestrzeni domowej, ale nasze domy nie są tworzone przez kobiety, które również poza domem nie mogą nic tworzyć. Tymczasem Angielki są paniami w domach swoich mężów, nie ma ścisłej relacji z teściami, zarządzanie domem jest odpowiedzialnością kobiety i jej prerogatywą. Dlatego nie mają nawet chwili odpoczynku, bo zajęte są zamiataniem, zmywaniem, szorowaniem, polerowaniem (...) Cóż, nasze panie domu powinny przede wszystkim w jednym obszarze żarliwie przyjąć nauki od angielskich gospodyń – w dbaniu o czystość i porządek w domu (Ray 1949, s. 9–10)¹².

Jak widać już w przytoczonym powyżej fragmencie, sama skłonność do harmonii i dyscypliny to jednak nie wszystko. Przede wszystkim Europejczycy i Europejki są ludźmi pracowitymi, przedsiębiorczymi i aktywnymi na wielu poziomach. Autor podkreśla te cechy w wielu miejscach, również kiedy opowiada o spędzaniu wolnego czasu:

[Anglicy] wciąż muszą coś robić, nie są w stanie inaczej żyć, życie wydaje się wtedy niepełne. Nie znoszą siedzieć spokojnie, więc kiedy dostaną urlop, zastanawiają się zafraszowani, jak go spędzić (Ray 1949, s. 16)¹³.

¹⁰ Rath Jatra – hinduskie święto ku czci boga Wisznu Pan Świata (Jagannātha) obchodzone w formie procesji rydwanów (rath), na których umieszczone są wizerunki Wisznu, jego siostry Subhadry i brata Balaramy (Sullivan 2001, s. 100).

¹¹ *Laṅḍaner pathe pathe rathyātrār bhīr, kintu bhīṅer madhyeo śrīnkhalā āche. Puliṣer bandobasta atulanīya, kintu kathā āche puliṣer nay, janatār. Śrīnkhalā mene calā yena eder dviṭīya prakṛti.*

¹² *Śahar o gramguli yeman pariṣkār temni paripāṭī. Kṣudratam grāmero pathghāṭ anabadya ebañ bāṅghar sukhḍīśya. Ati daridra jhāṅudār (cimnī-suiṭ) ye barite thāke se bāṅir bāire bel āche, tār kācer jānālār opāṣe dhabdhabe pardā, yathāsthāne sannibeṣita alpabistar āsbāb, samasta gṛhaṭīr bāire bhitaro eman ekṭī śrīnkhalā. O pāripāṭīyer ābhās ye temanṭī āmāder dhanīder grheo biral (...) Āmār mane haye ei grha-pāripāṭīya o paricchad-pāripāṭīyer mūle rayeche edeṣer nārī-śaktir sakriyātā. Āmāder ihabimukh dharma hacche nārībimukh dharma, āmāder ekānnabartī paribare nārīr antarer sāy nei, āmāder grha nārīr sṛṣṭi nay ebañ grher bāureo nārī āmāder sṛṣṭi karte pāy nā (...) Imgaṅḍer nārī tār svāmīgrher rānī, śāśuṭī-jāder saṅge tār sāksāt sambandha nei, nijer gharer samasta dāyitva ebañ sampūrṇa svādhīnatā tār hāte, seijanye Imgleṅḍer grhiṅī hāt ek mūhūrte biśrām pāy nā, gharṭīr jhāṅā mochā ghasā mājāte sarbakṣaṅ byāpṛta (...) Sei yāi hok, Imgleṅḍer grhiṅīder kāch theke āmāder grhiṅīderantata ekṭī biṣay bhaktibhare śikṣā karbār āche. Seṭi grher śrīnkhalābidhān o pāripāṭīyasādhan.*

¹³ *Hāte kono ekṭā kāj nā thākle yeno erā bācte pare nā, jībanṭī phākā thāke. Cup kare base thākā eder dhāte sāy nā, tāi chuṭī pele erā baṅa bibrata haye bhābe chuṭī keman kare kāṭābe.*

Wreszcie trzecia kluczowa cecha europejskich społeczeństw, która przesądza o ich sukcesie w ocenie autora, to skłonność czy dążenie do równości. W tym obszarze kontrast między jego ojczyzną a Europą jest też niezwykle wyraźnie widoczny:

I jeszcze jedna prosta rzecz: ludzie mieszają się tutaj ze sobą, nikt nie kłania się kapłanowi, nikomu nie łomocze serce na widok przełożonego, nikt nie pada na ziemię przed panem, każdy człowiek jest dumny ze swojej godności ludzkiej. Kiedy postawię z powrotem stopę na indyjskiej ziemi, będzie mi brakować tutejszej mentalności. Indie to kraj tych, którzy mają mentalność panów i tych, którzy mają mentalność służących, a tutaj każdy człowiek raz jest czymś sługą, a innym razem czymś panem (Ray 1949, s. 31)¹⁴.

W OKOWACH KOLONIALNEJ WIZJI ŚWIATA

Przełom lat 20. i 30. XX wieku to czas wielkich zmian dla Indii i dla Europy. Indyjski ruch niepodległościowy był wtedy w rozkwicie, a samostanowienie stawało się już jasno sformułowanym postulatem i realną przyszłością dla kraju. Indusi byli coraz bardziej świadomi mechanizmów wyzysku ekonomicznego ich ojczyzny przez Brytyjczyków. Tym ciekawszy wydaje się utwór Annadashankara Raya, który niewątpliwie jest relacją człowieka będącego wytworem kolonializmu. Jak pisze Ashis Nandy w *The Intimate Enemy*, psychologicznej analizie relacji kolonialnych:

W kulturze kolonialnej identyfikacja z agresorem łączy kolonizatorów i skolonizowanych nierozzerwalną więzią wzajemnych zależności. Władza brytyjska widziała w Indusach kryptobarbarzyńców, którzy wymagają dalszego ucywilizowania, a siebie jako motor rozwoju i realizatora pewnej misji. Natomiast wielu Indusów widziało wybawienie w staniu się takimi, jak Brytyjczycy (Nandy 2009, s. 7).

Annadashankar Ray, podobnie jak jego poprzednicy, jedzie do Europy pobierać lekcje nowoczesności w sercu świata, a przy okazji utrwała obraz Indii jako zacofanej, powolnej, chaotycznej peryferii. Nie oznacza to, że nie wyobraża on sobie ojczyzny jako niepodległego kraju, ale w jego wypowiedziach na ten temat również słyszymy dyskurs kolonialny:

Indie bardziej niż niepodległości potrzebują odnowy. Tego dnia, kiedy spojrzymy dalej w naszą przyszłość zamiast w przeszłość, wtedy zacznie się dla nas nowy dzień. Poczujemy wszechobecny pośpiech poranka. Wielka odpowiedzialność, jaką jest niepodległość, potrzebuje jednak należytej cierpliwości raczej niż pośpiechu (Ray 1949, s. 195–196)¹⁵.

Niepodległość Indii jawi się więc jako naturalny kolejny krok w rozwoju kraju, ale musi być on gotowy na samodzielność, żeby nie pogрузić się w chaosie. Samostanowienie wymaga dojrzałości, którą Indie mogą osiągnąć poszerzając wiedzę, ucząc się

¹⁴ *Ār ektā sahaj anubhūti, mānuṣer saṅge mānuṣer samaskandher mato meṣā, kono brāhmaṇer kāche nataśir thākte hay nā, kono dārogār kāche buker spandan guṇe calte hay nā, kono maniber kāche māṭite miśiye yete hay nā, manuṣyamarayādāgarbe pratyeḱti mānuṣ garbita. Bhāratbarṣe māṭite pā dile ei mukta mānasikatār abhāb samasta man diye bodh karba. Bhāratbarṣa ye prabhu-mānasikatār deś dās-mānasikatār deś, sekhāne pratyeḱti mānuṣ ekjaner dās anya janer prabhu.*

¹⁵ *Bhāter svādhīnatār ceye Bhāter nabīnatā āro jaruri. Āmāder atīter ceye āmāder bhābiṣyatke yedin dīrghatar bodh habe seidin āmāder niśānta habe, āmra prabhāter cāñcalya sarbāṅger anubhab karb. Svādhīnatār bipul dāyīva baibār prasanna dhairya sei cāñcalyer ānuṣaṅgik.*

od innych i pracując nad swoim charakterem. W tej wizji Indie są więc jak dziecko, które musi dorosnąć. Na ten element dyskursu kolonialnego zwraca szczególną uwagę Ashis Nandy: skolonizowani często byli przedstawiani albo jako dziecinni, a więc naiwni i głupi, albo jako rozwydrzone dzieci, czyli istoty dzikie, nieokielznane i niechętne do nauki (Nandy 2009, s. 16).

Utwór „W drodze i na obczyźnie” przedstawia niewątpliwie barwny obraz Europy tamtych czasów widzianej oczami Indusa, a zawarte w nim porównania z ojczyzną autora pozwalają lepiej zrozumieć, co wydawało się istotne dla niego i ciekawe dla jego odbiorców. Przede wszystkim jednak z punktu widzenia współczesnej analizy utwór przykuwa uwagę jako przykład zapisu obserwacji i przemyśleń człowieka uwięzionego w granicach kolonialnej wizji świata.

BIBLIOGRAFIA

- Gazda, Grzegorz, Tynecka-Makowska Słowinia (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*. Universitas, 2006.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy. Lost and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford University Press, 2009.
- Olinkiewicz, Elżbieta, Radzymińska, Katarzyna, Styś, Halina. *Słownik encyklopedyczny. Język polski*. Wydawnictwo Europa, 1999.
- Podemski, Krzysztof. *Socjologia podróży*. Wydawnictwo Naukowe UAM, 2005.
- Ray, Annadashankar. *Pathe prabāse*. Em Si Sarkar āyñd sans lih, 1949.
- Sen, Simonti. *Travels to Europe, Self and Other in Bengali Travel Narratives 1870–1910*. Orient Longman, 2005.
- Sullivan, Bruce M., *The A to Z of Hinduism*. Scarecrow Press, Lanham 2001.
- Śliwczyńska, Bożena. „Wielki podróżnik”. *Poeta Świata. Antologia*, Rabindranath Tagore, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.
- Thomson, Carl. *Travel Writing*. Routledge, 2011.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

www.encyklopedia.pwn.pl

RADŻASTHANI – POCZĄTKI JĘZYKA I LITERATURY

ABSTRACT: The paper presents a general introduction of Rajasthani – the language used in North-Western India – the development of the language and the beginnings of Rajasthani literature. It also draws attention to the complexity of linguistic nomenclature used for Rajasthani and to its relation with other North Indian languages, with a special regard to Hindi. The rise of literary tradition in the vernacular of North-Western India and its connection with the history of Hindi literature is analysed. Rajasthani is considered to be the first vernacular of North India in which literature has evolved, and hence predates the oldest works from the region known as Hindi belt by at least two hundred years. Rajasthani and Gujarati used to have one linguistic form, which only split into two languages after the 15th century whereby Rajasthani adopted its modern form, still used today, and Gujarati developed independently. The claims of some scholars that the initial literary period of North-Western India – i.e. until the 15th century – be included in the history of Hindi literature are also presented in the paper.

KEYWORDS: Rajasthan, Rajasthani language, Rajasthani literature, Hindi, Adi Kal

Radżasthani (*rājasthānī*) to ogólny termin na określenie różnorodnych form językowych, mających własne liczne odmiany dialektalne, używanych na obszarze Radżasthanu (Rājasthān), czyli tej części północno-zachodnich Indii, która mieści się w granicach współczesnego stanu o tej samej nazwie. Warto jednak pamiętać, że podobnie jak większość nazw poszczególnych języków regionalnych Indii Północnych, także ten termin wprowadzono dość późno, na przełomie XIX i XX w. Zaproponował go i rozpowyszechnił G. A. Grierson (1851–1941)¹. Wcześniej nie istniała jedna wspólna nazwa, która obejmowałaby wszelkie odmiany językowe tego regionu, lokalne bądź warianty ponadregionalne. Tę pierwszą klasyfikację językoznawczą radżasthani, jakiej dokonał G. A. Grierson, stosuje się i uznaje do dzisiaj. Radżasthani przypisuje się ogólnie do szeroko pojętego obszaru języka hindi (*hindī*), ale nie do grupy hindi właściwego (por. Stasik 2008, s. 26–30, Zograph 1982, s. 30–47)². Kojarzenie radżasthani bardzo blisko hindi wzmacnia fakt, że we współczesnym Radżasthanie rolę jedyne go języka urzędowe-

¹ Grierson 1968. Projekt klasyfikacji języków indyjskich G. A. Grierson przeprowadził w latach 1898–1928.

² Hindi, w znaczeniu zbioru różnorodnych języków regionalnych, tworzy pięć zespołów dialektów, lecz tylko dwa – hindi zachodnie oraz hindi wschodnie – tworzą tzw. hindi właściwe; pozostałe trzy, tj. radżasthani, grupa dialektów górskich (*pahārī*) i tych z obszaru stanu Bihar (*bihārī*) nie zalicza się do trzonu hindi. Grupę hindi zachodniego tworzą takie języki regionalne jak: khari boli (*khārī bolī*), na bazie którego rozwinęło się współczesne standardowe hindi; bradž (*braj*), czyli jeden z najważniejszych języków literackich hindi do XIX w., a w poezji nawet do początku XX w.; bundeli (*bundelī*); kannaudzi (*kannaujī*) oraz harijani (*hariyānī*). W skład hindi wschodniego wchodzi: awadhi (*avadhī*), także noszące miano jednego z najistotniejszych języków literackich hindi; bagheli (*baghelī*) oraz chattisgarhi (*chattīsgarhī*). G. A. Grierson był zapewne pierwszym badaczem, który powiązał radżasthani z hindi, ale też od razu wykluczył on języki Radżasthanu z grupy hindi zachodniego. Należy zatem zaznaczyć, że potoczne nazywanie radżasthani hindi zachodnim jest błędne.

go przypisano właśnie hindi, mimo że Radżasthańcy mają silne poczucie odrębności językowej i pewnej ekskluzywności własnej kultury³. W Azji Południowej zawsze mamy do czynienia z niejednorodną sytuacją językową, a granice, także te literackie, cezury oraz ogólnie typologia są, a właściwie muszą być, dość umowne. Aby lepiej zrozumieć tę złożoność, a szczególnie relację radżasthani z hindi, należy przyjrzeć się bliżej rozwojowi języka i literatury Radżasthanu. Biorąc pod uwagę coraz częściej pojawiające się dyskusje na temat początków literatury hindi, ich niejednoznaczne ujęcie w zależności od badacza i jego epoki, oraz wątpliwości, co do hindi należy zaliczać, zagadnienie to jest tym bardziej istotne (np. Busch 2011, s. 203–225; Bangha 2018, s. 3–39).

POCZĄTKI JĘZYKA RADŻASTHANI

Zarówno radżasthani, jak i hindi rozwinęły się z prakrytu śauraseni (*śauraseni prākṛt*). Mają zatem wspólne pochodzenie, aczkolwiek nieidentyczne. Z uwagi na to, że śauraseni funkcjonowało na znacznym obszarze Indii Północnych i Środkowych (m.in. dawna kraina historyczna Śūrasena i Madhyadeśa), forma ta sama w sobie nie była jednorodna. Z czasem rozwinęły się dwie odmiany: wschodnia, przez językoznawców nazwana madhja deśija (*madhya deśīya* bądź *madhya deśī*) lub śauraseni, oraz zachodnia, określana terminem gurdżar/ gurdżari (*gurjar / gurjarī*), używana w północno-zachodnich Indiach, na obszarze pokrywającym się ze współczesnym Radżasthanem i Gudżaratem (Gujarāt). W końcowej fazie rozwoju języków średnioindoaryjskich z odmiany wschodniej rozwinęła się apabhraṅśa⁴ śauraseni (*apabhraṅśa śauraseni*), z której bezpośrednio początek wzięło nowoindoaryjskie hindi zachodnie. Z formy zachodniej i z utworzonej z niej gurdżar apabhraṅśi wykształciły się radżasthani oraz gudżarati (*gujarātī*). Widać zatem, że już na poziomie ewolucji języka zaznaczyły się różnice między radżasthani i hindi. Forma zachodnia, tj. gurdżar apabhraṅśa, oraz wyrosłe z niej radżasthani, wyróżniają się włączeniem do zasobu leksykalnego wielu wyrazów lokalnych (*deśī*)⁵, używanych zapewne od najdawniejszych czasów na pustynnym obszarze tego regionu. Biorąc pod uwagę także to, że od ok. II w. p.n.e. do VI w. n.e. do północno-zachodnich Indii docierały różne ludy z Azji Środkowej (np. Scytowie, Gurdżarowie, Hunowie), które wymieszały się z miejscową ludnością, do kategorii *deśī* należałoby zaliczyć także wyrazy obce środkowoazjatyckiego pochodzenia, choć brakuje badań w tym zakresie.

ROLA DŻINISTÓW W KSZTAŁTOWANIU RADŻASTHANI

Badacze jednomyślnie uznają formę zachodnią za starszą od wschodniej, dlatego że standard języka literackiego i literaturę wykształcono najpierw w gurdżar apabhraṅśi, co zapewne można zawdzięczać obecności dżinistów⁶ w północno-zachodnich Indiach.

³ Od co najmniej kilkunastu lat, na razie bezskutecznie, trwają starania elit radżasthańskich, aby na liście języków urzędowych w konstytucji Indii umieścić także radżasthani.

⁴ Końcowa faza form językowych okresu średnioindoaryjskiego, tj. apabhraṅśi, trwała ok. V/VI–X w. n.e.

⁵ Termin *deśī* określa wyrazy, których etymologii nie da się wywieść z sanskrytu, czyli z indoeuropejskich form językowych.

⁶ Dżinizm – indyjska religia z silnie zaznaczonym nurtem ascetycznym. Nazwę religii wywodzi się od terminu *dżina* (*jina*; ‘zwycięzca [namiętności]’), jakim się określa świętych tej religii, swoim życiem wskazujących właściwą drogę. Tym tytułem nazywano Mahawirę Wardhamanę (Mahāvīra Vardhamana; 540–478 p.n.e., choć obecnie datę śmierci przesuwają się o ok. 100 lat, tj. 427–425 p.n.e.,

W tradycji dżinijskiej szczególną wagę przykładano do studiowania tekstów, dlatego w zbiorach, bibliotekach dżinistów (zwanych sanskr. *bhaṇḍāra*) przetrwało wiele cennych zabytków literackich Indii (Śarmā 1997, s. 9)⁷. Z okresu apabhraṅśi zachowała się głównie literatura dżinijska. Dżinijski poeta, niezależnie od regionu zamieszkania, sięgał po standard formy literackiej wypracowany właśnie w gurdżar apabhraṅśi (Maheshwari 1980, s. 4), nazywanej też nagara apabhraṅśą (*nāgara apabhraṅśa*). Nie do końca wiadomo, dlaczego określano ją mianem *nagara*. Wynikało to albo z faktu używania takiego języka w ośrodkach miejskich (sanskrycki wyraz *nagara* to właśnie ‘miasto’), albo nazwa pochodziła od bramińskiej kasty nagara, która posługiwała się tą formą języka na terenie Gudżaratu⁸. Później wykształcona literacka postać radżasthani⁹ jest uznawana za najbliższą spadkobierczynię tejże apabhraṅśi.

Używanie języka radżasthani, nazywanego wówczas ogólnie *maru bhasa* (*maru bhāṣā*, językiem krainy Maru, czyli pustyni – Marwaru), poświadczono jest dość wcześnie, a mianowicie już w VIII w. Tak dobrze udokumentowany rozwój radżasthani i literatury tego języka, jakim nie mogą się poszczycić inne nowoindoaaryjskie języki regionalne z Indii Północnych, można zawdzięczać obecności dżinistów w tym regionie. Pierwszą wzmiankę o radżasthani odnajdujemy w utworze z 778 r. (835 ery Wikrama¹⁰) pt. *Kuvalayamālā* autorstwa Uddjotany Suriego (Uddyotana Sūri). Był on dżinijskim poetą uhonorowanym tytułem uczonego (*sūri*), tworzącym na dworze w Dźalorze (Jālor)¹¹. W dziele tym, skomponowanym w nagara apabhraṅśi, Uddjotana Suri wymienia aż 18 języków regionalnych. Język z obszaru Radżasthanu przedstawia w taki oto sposób: „tam [w krainie] Maru tak

a nawet 395 p.n.e.), przez samych dżinistów uważanego nie za założyciela religii, lecz za jednego z istotniejszych reformatorów o wiele starszego ruchu religijnego. Fakt, że w dżinizmie duży nacisk kładzie się na niestosowanie przemocy (*ahimsā*), zdeterminował profesje, jakimi wyznawcy tej religii mogą się parzyć. Nie zajmują się więc np. rolnictwem z uwagi na możliwość uśmiercenia stworzeń podczas kopania i innych prac polowych. Z tego względu dżiniści skupili się m.in. na nauce, a także na handlu. Liczną obecność dżinistów w północno-zachodnich Indiach można zapewne tłumaczyć tym, że od dawien dawna był to obszar kontaktów handlowych, tamtędy, tj. przez pustynię Thar do Morza Arabskiego, przechodziła jedna z odnóg jedwabnego szlaku handlowego. Ponowały tam zatem nie tylko dogodne warunki do znalezienia królewskiego patronatu, ale też do prowadzenia interesów przez dżinijskich kupców. Więcej informacji na ten temat zob.: Balcerowicz 2003.

⁷ P. Balcerowicz podaje, że „[n]ie tylko świątynie zaczęły gromadzić manuskrypty, ale za zasługę religijną, a wręcz moralną powinność, uznano przeznaczanie środków finansowych przez świeckich wyznawców na kopiowanie ksiąg – na równi z fundowaniem posągów czy świątyni”. Dżinijskie ‘skarbnice wiedzy’ były pierwszymi bibliotekami w Indiach; Balcerowicz 2003, s. 284–285.

⁸ Wielu konwertytów na dżinizm wywodziło się z braminów.

⁹ Mowa tu o radżasthani, ale w znaczeniu przede wszystkim marwari (*mārvārī*), tj. języka używanego w krainie Marwar (Mārvār). Obejmuje ona dwie trzecie współczesnego Radżasthanu, a jego sercem jest pustynia Thar. Marwari stanowi najważniejszą i najbardziej rozwiniętą formę językową obszaru Radżasthanu, w której uformowała się odrębna kultura literacka. Odtąd w tekście zaznacza się dodatkowo, gdy mowa o radżasthani w znaczeniu ogólnym, nierównoznacznym z wyłącznie marwari.

¹⁰ Era Wikrama – datowanie według nowej ery wprowadził król Wikramaditya (Vikramāditya) w 57 r. p.n.e., na pamiątkę zwycięstwa, jakie odniósł nad Śakami. System datowania według tej ery stosuje się do dziś w Indiach. Opiera się on na kalendarzu księżycowym.

¹¹ Dźalor – miasto w południowej części Marwaru, dość blisko granicy między współczesnym Radżasthanem i Gudżaratem. Już w VIII w. było ważnym ośrodkiem miejskim, zaliczanym do regionu określanego terminem ‘kraina Gurdżarów’ (Gurjar deś), w skład którego wchodził obszar Marwaru, Malwy i Gudżaratu.

postrzegają [swoją] mowę [jako] własną i drogą sercu” (Bhāṭī 1980, s. 1)¹². Zdaniem poety ludzie w Marwarze pozytywnie wartościują własny język (*appā tuppā*), czyli odróżniający się od apabhraṁśi. Jest to pierwsza udokumentowana wzmianka o radżasthani. Mowa tu nadal o czasach literatury w apabhraṁśi, lecz od VIII w. w coraz większej liczbie utworów z okresu języków średnioindoaryjskich, pojawiają się wyrazy lokalne, rodzime (*deśī*), a nawet całe fragmenty zaliczane przez językoznawców do starego radżasthani, czyli formy nowoindoaryjskiej. Zwrot ku językowi z krainy Maru nastąpił zapewne za sprawą poetów dżinijskich, którzy w okresie formowania się politycznej władzy radżputów¹³ (ok. VIII–XII w.), korzystali z patronatu na radżasthańskich dworach. Istotne zapewne było także to, że wielu dżinijskich uczonych pochodziło z tego regionu, znali więc lokalną mowę. U początków literatury radżasthańskiej wskazuje się dzieła dżinijskie, gdyż – podobnie jak w wypadku wcześniejszego okresu apabhraṁśi – te zabytki literackie się zachowały. Niewykluczone, że powstały utwory w starym radżasthani stworzone przez innych twórców, lecz nie pozostał po nich żaden ślad. Skoro z czasem pojawiły się utwory skomponowane tylko w starym radżasthani, to znaczy, że użyto języka, który wcześniej musiał mieć w jakiś stopniu już ukształtowaną postać.

W opracowaniach naukowych ta nowoindoaryjska forma językowa otrzymuje różne nazwy. L. P. Tessitori (1887–1919) – jeden z pierwszych europejskich badaczy, który zajął się badaniem radżasthani w projekcie językoznawczym G. A. Griersona – wprowadził termin starego zachodniego radżasthani, w skrócie OWR od *Old Western Rajasthani* (Tessitori 1998; Tessitori 1914). G. A. Grierson preferuje nazwę stare gudżarati (Grierson 1968, s. 364, podobnie jak I. Bangha, który twierdzi, że nie istniało stare radżasthani, lecz wyłącznie stare gudżarati (Bangha 2018, s. 6). Trudno zgodzić się z poglądem G. A. Griersona i I. Banghi, ponieważ istnieją poszlaki, że równoległe z literaturą dżinijską rozwijała się twórczość miejscowych bardów. Niektórzy dżiniści nie tylko wspominają o bardach, ale nawet naśladują ich styl bohaterski. Niezależnie od nazewnictwa należy jednak pamiętać, że do XV w. radżasthani i gudżarati stanowiły jeden język. Unikając sporu, która z tych dwóch nazw ma większą rację bytu, wprowadza się trzeci termin – maru-gurđzar – łączący oba regiony. Chodzi wciąż o ten sam język, który dopiero po XV w. rozdziela się na dwa odłamy, przez co radżasthani przybiera formę, w jakiej funkcjonuje do dziś, a gudżarati kształtuje swoją. Dopiero od XV w. zauważa się dwie formy samego radżasthani, tj. zachodnią, czyli marwari, w której dominuje użycie postpozycji dzierzawczej *rau/ro*, oraz wschodnią (np. *jaypurī*, *mevātī*) z preferencją do stosowania postpozycji *kau/ko* w funkcji dzierzawczej (Maheshwari 1980, s. 12). Forma wschodnia, zdaniem L. P. Tessitoriego, zdaje się pełnić rolę formy przejściowej między hindi zachodnim a marwari (Tessitori 1914, s. 23). Istotnie, postpozycja dzierzawcza *kau/ko* tak samo funkcjonuje np. w bradżu z hindi zachodniego.

¹² *Appā tuppā bhāṇī re aha pecchai Mārue tatto*. Por.: Maheshwari 1980, s. 3; Menāriyā 1996, s. 26.

¹³ Radżputowie (sansk. *rājāputra* → prakr. *rājāputta* → radż. *rājput* ‘syn króla, królewicz’) – klasa polityczna Radżasthanu z wyłącznym prawem do ziemi i jej dystrybucji w tym regionie. Formowanie się klasy społecznej radżputów, pierwotnie o nieokreślonym statusie i mieszanym pochodzeniu, było długotrwałym procesem. Do ok. 1000 r. n.e. nie ma żadnego dowodu na użycie słowa ‘radżput’ w znaczeniu kasty czy konkretnej społeczności. Gdy radżputowie ustanowili swoją władzę w Radżasthanie, termin *rājput* stał się z czasem synonimem wojownika. W XVI w. dokonał się już wyraźny podział na elitę radżputów z królewskimi genealogiami, tj. klasę panującą, oraz na zwykłych radżputów-właścicieli ziemskich nieuwzględnianych w ważnych lineażach. Więcej informacji na ten temat zob.: Asopa 1999, s. 40–52; Chattopadhyaya 2001, s. 161–191; Szyszko 2011, s. 142–150.

POCZĄTKI LITERATURY RADŽASTHAŃSKIEJ

Jako przykład dzieł w apabhrańsi, w których odnajduje się już formy maru-gurdżar, podaje się m.in. „Moc Mahawiry z Sanćoru” – *Saćća uriya Mahawira utsaha (Sacca uriya Mahāvīra utsāha)* z X w. lub I. poł. XI w. (Maheshwari 1980, s. 5), autorstwa dżinisty Dhanapali (Dhanapāla; Maheshwari 1980, s. 5)¹⁴. Utwór w zaledwie 15. strofach prezentuje historię nieudanej próby zniszczenia posągu Mahawiry Wardhamany w miejscowości Sanćor (Sāñcor) w Marwarze. Próbę tę podjął Muhammad z Ghazni (971–1030), słynny, muzułmański władca z terenów współczesnego Afganistanu, który zapoczątkował najazdy łupieżcze na Indie (Aśānta 1991, s. 64). „Moc Mahawiry z Sanćoru” stanowi także świadectwo spotkania się islamu i dżinizmu w Radżasthanie. Maru-gurdżar pojawia się również w „Hymnie pochwalnym czcigodnego Dżinadatty Suriego” (*Śrī Jindatta Sūrī stuti*), krótkim poemacie (10 strof w metrum śhappaj), z XII w. autorstwa dżinisty Pally (Maheshwari 1980, s. 5). Urodzony w Gudżaracie ceniony uczony dżinijski Hemaćandra (Hemacandra, 1088–1172) w swojej gramatyce prakrytu i apabhrańsi (*Siddhahemaśabdānuśāsana*) z ok. 1135 r. nie tylko omawia wyrazy rodzime, używane w regionie Marwaru, ale także cytuje pieśni ludowe z krainy Maru (Maheshwari 1980, s. 32). Znaczne wpływy radżasthani uwidoczniły się także w utworze ułożonym w apabhrańsi pt. *Sandeśārāsaka* (1150?–1250), który stanowi pewnego rodzaju wyjątek, gdyż skomponował go nie dżinista, lecz muzułmański poeta Abdurrahman (Abdurrahmān, por. McGregor 1984, s. 5).

Zdaniem Motilala Menariji maru-gurdżar wylania się z apabhrańsi już w II połowie XI w. (Menāriyā 1999, s. 3), lecz komponowanie utworów w apabhrańsi w północno-zachodnich Indiach trwa do I poł. XIII w., a nawet dłużej (Maheshwari 1980, s. 5).

Literatura w radżasthani powstaje stosunkowo wcześniej w porównaniu do literatury w innych językach regionalnych z szeroko pojętego obszaru hindi. Najstarsze zachowane radżasthańskie dzieła powstały co najmniej 200 lat wcześniej niż pierwsze zabytki literackie wskazywane w historii literatury hindi¹⁵. Z tego powodu uznaje się, że radżasthani (zapewne bezpieczniej byłoby mówić o formie maru-gurdżar) jest pierwszym nowoindoaryjskim językiem regionalnym (ang. *vernacular*), w którym powstała literatura (Masica 1991, s. 427; Tivārī 1986, s. 60; Śekhāvat 1999, s. 10; Bangha, 2018, s. 4). Te najwcześniejsze dzieła, nieuwzględniane w historiografii hindi, należą do historii obu literatur – radżasthańskiej oraz gudżarati. Jak na razie za pierwsze samodzielne dzieło skomponowane w języku maru-gurdżar uznaje się krótki utwór (48 strof) z 1168 r. pt. „Okrutna walka Bharateśwary z Bahubalim” (*Bharateśvara Bāhubali Ghora*), stworzony przez dżinijskiego autora Wadźrasenę Suriego (Vajrasena Sūri) (Maheshwari 1980, s. 21; Aśānta 1991, s. 65; Bangha 2018, s. 10) i zachowany w jednym rękopisie z 1381 r. (Bangha 2018, s. 10). Poeta, poruszając tematykę religijną w duchu dżinizmu, opowiada o walce stu synów o przejęcie władzy po ojcu. Historia dotyczy potomków Ryszabhya

¹⁴ Dhanapala był rzekomo braminem, który nawrócił się na dżinizm; za: Aśānta 1991, s. 64.

¹⁵ Nie ma dowodów na istnienie przed XIV w. ważniejszych dzieł zaliczanych do hindi. Zdaniem A. Busch kandydatem do najstarszego dzieła w literaturze hindi może być sufficki poemat w języku awadhi, pt. „Epos o Ćandzie” (*Candāyan*) Maulany Dauda (Maulānā Dāūd) z 1379 r. O ile pojawiają się tezy o powstaniu wcześniejszej twórczości literackiej takich poetów jak np.: Baby Farida (Bābā Farīd; 1175–1265) czy Amira Khusrau (Amīr Xusrau; 1253–1325), to jednak nie ma pewności, co do ich autorstwa obecnie dostępnych dzieł, które odnajduje się w materiałach dopiero z wieku XVI; por. Busch 2011, s. 206–208.

(R̥ṣabha), pierwszego tirthankara (sansk. *tīrthānkāra*), czyli nauczyciela ludzkości w tej epoce. Najstarszy z jego synów, Bharata, zagarnął schedę pozostałych braci, jednak Bahubali, dziewięćdziesiąty dziewiąty brat, wyraził sprzeciw, dlatego doszło między nimi do zacieklej walki. Później Bahubali wyrzekł się świata, podjął ascezę i medytację, w wyniku której zapanował nad prawie wszystkimi pragnieniami. Nie udało mu się jednak wyeliminować własnego ego. Ostatecznie cel osiągnął dzięki naukom Ryszabhy i dostał wszechpoznania (sansk. *kevala jñāna*), czyli dżinijskiego wyzwolenia. Bharata jako niepodzielny władca także dostał samorealizacji (Maheshwari 1980, s. 27). Utwór niesie za sobą nie tylko przekaz religijny, ale także moralizatorski, skierowany być może do miejscowego władcy, wskazujący, iż wszelkie przyziemne problemy znajdują swoje rozwiązanie w naukach dżinijskich. W drugim najstarszym utworze w maru-gurdżar opowiedziano tę samą historię. Utwór w gatunku „rasa o Bharateśwarze i Bahubalim” (*Bharateśvara Bāhubali rāsa*) z 1184 r., skomponowany przez Śālibhadrę Suriego (Śālibhadra Sūri), jest dłuższy (203 strofy) i, zdaniem badaczy, dojrzalszy w formie. Związuje już styl ćaranów-bardów w poezji bohaterskiej, bardzo popularnej w późniejszej literaturze regionu z uwagi na realistyczne opisy wojenne, oręża i wierzchowców oraz uwzględnienie języka dyplomacji (Maheshwari 1980, s. 27, Menāriyā 1996, s. 38; por. Aśānta 1991, s. 62).

Od przelomu XII i XIII w. pojawia się coraz więcej utworów, które można uznać już nie za kompozycje w apabhraṅśi z elementami języka maru-gurdżar, ale za dzieła w formie nowoindoaryjskiej z elementami apabhraṅśi (Maheshwari 1980, s. 39). Za pierwszy utwór w maru-gurdżar typu barahmasa (*bārahmāsa*), czyli w konwencji opisywania rozłąki, zazwyczaj kobiety z ukochanym, na tle dwunastu pór roku, uznaje się „Barahmasa o Neminathu” (*Nemi bārahmāsa*), skomponowany w 1233 r. przez Palhaṅę (Pālhaṅa; Maheshwari 1980, s. 28). Gatunek barahmasa rozwinął się przede wszystkim w literaturze okresu nowoindoaryjskiego i jest dla niego charakterystyczny, w odróżnieniu od bardziej rozpowszechnionej w sanskryckiej literaturze klasycznej konwencji sześciu pór roku (*ṣaḍṛtu*)¹⁶. W omawianym utworze, składającym się z 16 strof, tęsknotę kobiety (Rājamatī) za ukochanym osadzono w dżinijskich realiach. Bohaterka wyraża ból rozłąki z Neminathem (Nemināth), czyli dwudziętym drugim tirthankarem, na tle mijających miesięcy. Zgodnie z doktryną dżinijską zabraniającą stosowania jakiegokolwiek przemocy, gdy zorganizowano zaślubiny Neminatha z Radżamati poczuł on tak wielkie współczucie do wszystkich zwierząt i ptaków, które miały znaleźć się na stołach weselnych, że wyrzekł się świata i został ascetą. Do ślubu zatem nie doszło, a Radżamati pozostało jedynie tęsknić za ukochanym (Maheshwari 1980, s. 28–29).

Mimo że w okresie początkowym literatury tego regionu (*ādi kāl*), za który umownie uznaje się lata 1050–1450¹⁷, dominuje literatura dżinijska i tworzą ją w głównej mierze twórcy–dżiniści, pojawiają się pierwsze utwory o tematyce świeckiej, stanowiące wersję literacką popularnych lokalnych opowieści ludowych, najczęściej historii miłosnych. Za najstarszy taki poemat uznaje się „Strofy w metrum *caupai* o Hansaradżu i Baćcharadżu” (*Hamsarāja Baccharāja caupai*) z 1354 r. dżinijskiego autora Vidżaji Bhadry (Vijaya Bhadra). Drugi najstarszy utwór prezentuje tę samą opowieść i pojawia się niedługo po pierwszym, w 1370 r., i zostaje skomponowany nie przez dżinistę, lecz przez bramina,

¹⁶ Więcej informacji na temat barahmasa zob. Orsini 2010, s. 142–177; Stasik 2006, s. 211–223.

¹⁷ Podajemy tu periodyzację, jaką przyjmuje H. Maheshwari (1980, s. 20).

poetę Asaita (Āsāit; por. Maheshwari 1980, s. 35; Menāriyā 1996, s. 65)¹⁸. Jego „Opowieść o Hansawali” (*Hamsāvalī*), składająca się z 438 strof głównie w metrum *caupai* (*caupai*) oraz *doha* (*dohā*), cieszyło się dużą popularnością i stanowi ważny zabytek literacki. Opowiada o perypetiach dwóch synów księżniczki Hansawali: Hansaradża i Baćcharadża. Wzgardzili oni propozycją miłosną pałającej pożądaniem królowej, dlatego musieli opuścić królestwo, a w trakcie wędrówki doświadczyli wielu przygód (Maheshwari 1980, s. 35; Aśānta 1991, s. 84).

Pomimo że najwcześniejszy zachowany rękopis pochodzi z 1561 r., w okresie początkowym literatury radżasthańskiej osadza się także poemat „Strofy w metrum *doha* o Dholi i Maru” (*Dholā Māru rā dūhā*) (Menāriyā 1996, s. 32 i McGregor 1984, s. 11), skomponowany najprawdopodobniej na podstawie popularnej w regionie pustyni opowieści ludowej o miłości księżniczki Maru i księcia Dholi (Rāmsimh, Pārīk 1995; Szyszko 2012). Panuje przekonanie, że opowieść jest o wiele starsza niż jej wersja pisana, jakkolwiek język poematu z XVI w. jest nadal dość archaiczny, z bardzo dostrzegalnym wpływem *apabhraṅśi*. Utwór „Strofy w metrum *doha* o Dholi i Maru” ma bliskie związki – z uwagi na język, budowę oraz tematykę – ze wspomnianym powyżej *Sandeśarāsaka* z okresu *apabhraṅśi* (McGregor 1984, s. 11; Vaudeville 1962, s. 46–49). Podobnie poematy *rāso* (*rāso*, w radżasthani także *rāsa*), np. „Raso o Prythwiradżu”, „Raso o Bisaldevie”, „Raso o Parmalu”, „Raso o Buddhi” (*Pr̥thvīrāj rāso*, *Bīsaldev rāso*, *Parmāl rāso*, *Buddhi rāso*), osadza się w tej właśnie epoce literackiej, choć dzieła w formie spisanej zaświadcza się mniej więcej od około XVI w. Brak dowodów materialnych istnienia danego tekstu z okresu jego powstania to niestety problem stale towarzyszący badaczom początków literackich języków indyjskich, a zwłaszcza tych nowożytnych, regionalnych. Wpływa na to kilka czynników, m.in. to, że Indie reprezentują przede wszystkim kulturę słowa, a nie pisma, dlatego wiele tekstów funkcjonowało początkowo w przekazie ustnym. Dzieła spisane, w przeważającej mierze i tak były przeznaczone do recytacji ustnej, a nie do czytania. Nawet sposób, w jaki skrybowie spisywali teksty zawierał w sobie dużo z tradycji ustnej, gdyż nie przepisywali oni kopiując z innego manuskryptu, ale pisali ze słuchu, gdy druga osoba tekst recytowała. Prawdopodobne jest również to, że powoli rozwijającą się twórczość w językach rodzimych (nazywanych zwykle po prostu ‘językiem’ – *bhākha* (*bhākhā*) – aby odróżnić go od wiodących języków literatury, np. sanskrytu) początkowo nie uważano za tyle istotną, aby była warta uwiecznienia czy spisania od razu.

TWÓRCZOŚĆ W DINGALU

Mimo że podstawy literatury radżasthańskiej tworzyli dżiniści, często umniejsza się ich rolę, odizolowując ich dzieła i przypisując je do kategorii religijnej literatury dżinijskiej, której odmawia się większej wartości literackiej. Za serce literatury radżasthańskiej badacze wolą uznawać twórczość w *dingalu* (*dingal*), czyli w literackiej formie *marwari*. Literaturę w *dingalu* wykreowali przede wszystkim bardowie radżputów, zwani *čaranami* (*cāraṇ*). Przeniesienie wagi dorobku dżinistów na innych twórców zdaje się wynikać z hinduskiego, nacjonalistycznego dyskursu, od którego nie są wolni współcześni indyjscy badacze literatury. I. Bangha słusznie zauważa, że w przeciwieństwie do radżasthańskich badaczy, naukowcy z Gudżaratu zdają się być bardziej gotowi do uznania dziedzictwa

¹⁸ Więcej informacji na temat tego poety zob. też: Śarmā 1997, s. 4–7 (rozdział *Āsāit*).

dźinijskiego za nieodzowny element składowy ich własnej literatury, tj. starego gudżarati (Bangha 2018, s. 12).

Można stwierdzić, że marwari, a także ogólnie radżasthani, podzielone na liczne formy regionalne, były i nadal są językiem codziennej komunikacji, zaś swoją ponadregionalną formę przybrały jedynie w literaturze jako dingal. W dingalu tworzył każdy ćaran niezależnie od regionu Radżasthanu, z jakiego się wywodził. W dingalu można dostrzec tendencję do utrwalania form archaicznych (Prabhakar 1976, s. 53)¹⁹, co jest cechą charakterystyczną tej formy literackiej, dlatego język dingalu poety z XIX w. niewiele się różni od języka jego poprzedników sprzed kilku wieków. Archaiczność można dostrzec także w wielkiej różnorodności rodzajów metrum, pochodzących jeszcze z okresu apabhraṅśi. Takie bogactwo form metrycznych nie zachowało się w literaturze hindi, w której z wcześniejszych okresów pochodzą dzieła tylko w metrum doha i čaupai²⁰. Duża liczba glosariuszy (*nāmmālā*), słowników dingalu (*dingaḷa kośa*), jaka z czasem się pojawiła w obiegu, zapewne przyczyniła się do utrwalania archaicznych form. Niezwykle hojny patronat, jakim cieszyli się ćaranowie, których silna pozycja nigdy w Radżasthanie nie została podważona, sprawił, że mogli się oni oddawać twórczości literackiej chronieni niczym pod kloszem. Są to istotne czynniki, które wpłynęły na wytworzenie idealnych warunków dla ćaranów, niewymuszających w żaden sposób wprowadzania jakichkolwiek zmian czy innowacji. Z czasem również bhatowie (*bhāt/ bhātṭ*), radżputowie oraz przedstawiciele innych kast sięgnęli po dingal, lecz ten język literacki pozostał głównie domeną ćaranów i to ich styl naśladowano. Być może jest to kolejny czynnik zachowania archaicznej formy dingalu, pielęgnowanego przez konkretną społeczność. Tradycyjnie przyjęło się, iż ćaranowie tworzyli przede wszystkim w dingalu, a bhatowie w pingalu (*pingal*; por. Maheshwari 1980, s. 10)²¹, czyli w języku bradź z hindi zachodniego, ale używanym w Radżasthanie, dlatego będącym pod silnym wpływem radżasthani. Bhatowie działali bowiem np. we wschodniej części Radżasthanu, graniczącej z obszarem hindi właściwego, zaś ćaranowie związani są tylko z Marwarem.

Pochodzenie ćaranów jest niejasne. Przypuszcza się, że pojawili się później niż bhatowie, czyli genealogiści, znani już w sanskryckiej literaturze klasycznej. Najprawdopodobniej ćaranowie pojawili się dopiero wtedy, gdy wzrosło znaczenie radżputów jako klasy panującej w tym regionie Indii (tj. do XIV w.), ponieważ wiązali się tylko z radżpuckimi patronami w przeciwieństwie do bhatów, którzy świadczyli usługi bardów-genealogistów także innym grupom społecznym i kastom. Wzajemna wrogość i rywalizacja między bhatami i ćaranami w Radżasthanie mają długą tradycję i stały się wręcz legendarne (Prabhakar 1976, s. 155, 158; Maheshwari 1980, s. 10). Powstało wiele teorii na temat pochodzenia ćaranów, np. o ich przybyciu spoza Indii, z Azji Środkowej, z Beludżystanu, a nawet z Mongolii, albo szuka się o nich wzmianek w sanskryckich źródłach, np. w *Mahabharacie*, żeby wykazać ich indyjskość i stary, tradycyjny rodowód (np. Gādaṅ 2001, s. 58–65). Nie ma także zgodności co do etymologii ich nazwy. Według jednej teorii termin wywodzi się od sanskryckiego pierwiastka *car* ('iść', 'poruszać się', 'podążać za',

¹⁹ Przykładem takich archaicznych cech jest wywodzące się z apabhraṅśi podwajanie spółgłosek w celach metrycznych; por.: Rajpurohit 2018, s. 288.

²⁰ Fakt używania we wczesnej literaturze hindi tylko dwóch rodzajów metrum potwierdzają badania Hiroko Nagasaki; zob. Nagasaki 2012, s. 107–129.

²¹ Na terenie Radżasthanu nigdy nie używano nazwy 'bradź', którą zresztą też wprowadzono późno. Tę formę językową radżasthańscy poeci zawsze nazywali pingalem. Więcej informacji na temat pingalu zob. Menāriyā 2006.

‘wypasać’)²², ponieważ pierwotnie mieli się zajmować hodowlą bydła (Prabhakar 1976, s. 23), zaś inna teoria łączy ich z poszczególnymi szkołami studiującymi Wedy²³. Sami ćaranowie nawiązują do starego, wedyjskiego mitu o ofierze, jaką z ciała Pracźłowieka składają bogowie (*Puruṣasūkta*), wyjaśniającego wyłonienie się czterech stanów (sansk. *varṇa*) w indyjskim porządku społecznym. Zgodnie z tym mitem z ust Pracźłowieka wyłonili się kapłani – bramini, z ramion wojownicy – kszatrijowie, z ud rolnicy – wajsjowie, a ze stóp uformowała się ludność służebna – śudrowie. O ile, stojący najwyżej w hierarchii bramini wywodzą swoje pochodzenie z ust Pracźłowieka, to ćaranowie wyłonili się z jego nosa. Widać zatem, że przypisują sobie wysoką pozycję, tuż za braminami (Prabhakar 1976, s. 17). Ogólnie ćaranowie dzielą się na dwie grupy: bardów z Kaćchu (Kacch), czyli z obszaru Gudżaratu, określanych nazwą Kaćhela (Kachelā) i Maru ćaranów, czyli pochodzących z Marwaru. Pozycja grupy Maru jest wyższa w hierarchii i nie zawierają związków małżeńskich z ćaranami z Gudżaratu (Singh 2000, s. 115).

Ten bliski i z czasem nierozzerwalny związek ćaranów z radźputami został wypracowany przez wieki i nie ograniczał się jedynie do wychwalania w literaturze swoich patronów. Powszechnie uznawano ćaranów za osoby najbardziej godne zaufania, dlatego ochraniali oni podrózników, karawany kupieckie. To im powierzano najważniejsze misje, np. konwojowanie, transport najcenniejszych dóbr i dokumentów, gdyż było wiadomo, że ćaran będzie wypełniał obowiązek kosztem nawet swojego życia. M. Prabhakar pisze, że „ich poczucie wypełnienia misji było tak ekstremalne, że gdy byli narażeni na atak, to dokonywali samookaleczenia, a nawet popełniali samobójstwo” (Prabhakar 1976, s. 31). Podobnie jak w wypadku braminów, nikt nie chciał mieć na sumieniu śmierci ćarana. Byli oni więc powiernikami, posłańcami, mediatorami, negocjatorami radźputów, nauczycielami i wychowawcami ich dzieci, walczyli przy boku patronów w bitwach, a w czasie wojen ziemie należące do ćaranów pełniły funkcję neutralną, były obszarem zdemilitaryzowanym, gdzie wojownicy odsyłali swoje żony i dzieci. Uprzywilejowaną pozycję bardów w porządku społecznym Radźasthanu utwierdzało również to, że byli prawie całkowicie zwolnieni z podatków. Ich lojalność względem radźputów była sownie nagradzana. Przyznawanie darów nadwornym poetom było przywilejem władcy, typowym i tradycyjnym w całej kulturze indyjskiej, ale nigdzie indziej nie przybrało to tak dużej skali, wręcz potlaczowego wymiaru, jak w Radźasthanie, gdzie instytucja ćaranów doprowadziła na skraj bankructwa niejednego radźputa. W radźasthani ukuto specjalny termin, określający rozmiar daru dla ćarana. Jeśli władca obdarowywał swojego barda nagrodą wartości 100 000 rupii, było to *lakhapasawa* (*lākhapasāva* od sanskr. *lakṣa prasāda*) i to określenie ćaran dodawał sobie tytułarnie do imienia. Istniało także *karorapasawa* (*karorapasāva*), gdy poeta otrzymywał dary o wartości od kilku do nawet kilkudziesięciu milionów rupii. Liczby te nie są jedynie symboliczne, ponieważ przypadki tak bogatych darowizn odnotowano w królewskich kronikach. Poza nagrodami pieniężnymi ćaranom nadawano ziemię, pod ich zarząd przekazywano wsie, z których pobierali daninę (Prabhakar 1976, s. 30–43; por. Szyszko 2011, s. 142–150). To właśnie ćaranowie wypracowali etos radźpucki (*rājputī*), tworząc jego idealny model w literaturze.

²² Rzeczownik ćarana (*cāraṇa*) w sanskrycie ma następujące znaczenia: ‘wędrowiec’, ‘tancerz’, ‘niebiański śpiewak’, ‘recytator tekstów’, ‘szpieg’; Apte 1992, s. 139, 141.

²³ Wtedy rzeczownik ćarana oznaczałby zwolennika, adepta postępującego zgodnie z zasadami określonej szkoły wedyjskiej; Monier-Williams 2006, s. 393.

Zdaniem H. Maheshwariego już w XII w. pojawiają się dzieła, w których można dostrzec styl ćaranów, lecz są one anonimowe, więc trudno stwierdzić, czy rzeczywiście są ich autorstwa (Maheshwari 1980, s. 40). Ćaranowie związani z wojownikami byli twórcami przede wszystkim literatury bohaterskiej, styl wojenny łączyli z erotycznym (miłosnym) np. pole bitewne dla radźputa jest jego łóżem małżeńskim, i to właśnie połączenie jest cechą dystynktywną ich twórczości. Znamienne zdaje się również to, że ćaranowie zwykli relacjonować wydarzenia, zwłaszcza zwycięskie bitwy swoich patronów, właściwie na bieżąco, nierzadko jako naoczni świadkowie. Zapewne ten fakt jest argumentem przemawiającym za tym, że m.in. utwory typu raso/rasa kwalifikuje się do początkowego okresu literackiego, mimo że język tych dzieł, dostępnych w rękopisach, jest językiem np. z XVI w. Musiały jednak powstać starsze pierwowzory. Styl ćaranów H. Maheshwari dostrzega już u Hemaćandry. Ten dzinijski uczony wymienia zresztą dwóch ćaranów z imienia – Ananda (Āṇand) i Karmananda (Karmāṇand) – i cytuje ich kompozycje we wspomnianej gramatyce prakrytu i apabhranśi (H. Maheshwari 1980, s. 40). To są właśnie poszlaki, na podstawie których zrodziły się przypuszczenia, że twórczość ćaranów mogła się rozwijać wcześniej, nim zaczęto ją spisywać. Ananda oraz Karmananda uznaje się za pierwszych ćaranów w radźasthańskiej literaturze znanych z imienia (Jasol 2012, s. 15–24)²⁴. W utworach z późniejszego okresu zachowały się także kompozycje (ok. 10 strof) autorstwa dwóch ćaranów z Gudźaratu, być może żyjących także w XII w., ponieważ przybyli do miejscowości Anhilpur Patan (Añhilpur Pāṭan) na konkurs poetycki w apabhranśi, którego jurorem był Hemaćandra (Maheshwari 1980, s. 41).

W XIV w. w literaturze pojawia się coraz więcej imion konkretnych poetów-ćaranów. Jednym z nich, godnym uwagi ze względu na wartość literacką jego twórczości i rozwój stylu bohaterskiego, jest Śrīdhar Wjas (Śrīdhar Vyās), autor dzieła składającego się z 70 strof, znanego pod tytułem „Strofy o Ranmalu” (*Raṇmal chand*) (Menāriyā 1996, s. 41; Aśānta 1991, s. 74; Śarmā 1997, s. 11–17; Śekhāvāt 1999, s. 25). Przyjmuje się, że poeta był współczesny Ranmalowi Rathorowi (Raṇmal Rāṭhaur), władcy królestwa Idar (Īdar)²⁵. W swoim poemacie uwiecznił zwycięstwo Ranmala w bitwie, jaka się rozegrała w 1397 r. z muzulmańskim władcą Patanu, Zaffarem Khanem (Zaffār Xān). Język utworu to dīngal:

[Gdybym] miał schylić [moją] lotosową głowę do stóp barbarzyńcy,
 To niech Słońce nie wszędzie na niebie.
 Dopóki Słońce po niebie wędruje,
 Dopóty [muzulmanin] nie sprawi, że [Ranmal] Rathor opuści miecz.
 Choćby wygaśł ogień oceanu²⁶,
 Nie oddam barbarzyńcom ani piędzi ziemi (Śarmā 1997, s. 13)²⁷.

²⁴ Więcej informacji na temat tych postaci zob. tłumaczenie na język hindi numeru 6 magazynu literackiego w języku gudźarati „Vicār Bhāratī” z 2011 r.

²⁵ Właściwie cała początkowa twórczość ćaranów jest związana prawie wyłącznie z jednym radźpuckim rodem – z Rathorami; por. Maheshwari 1980, s. 19.

²⁶ *Vaḍavānala* – mitologiczny ogień w oceanie, personifikowany jako głowa kłaczy. Obecność ognia pod wodą ma wyjaśniać, dlaczego ocean czy morze się nie przelewają, pomimo zasilania ich deszczem i licznymi rzekami; Callewaert, Sharma 2009, s. 1348.

²⁷ *Mujha sira kamala mecchapaya laggaī,
 Tu gayanṅgaṇi bhāṇa na uggaī.
 Jā ambare pūṭali taraṇi ramaī,*

Za najważniejsze i najcenniejsze dzieło literatury radżasthańskiej z okresu początkowego uważa się utwór poety Gadana Śiwadasa (Gāḍaṅ Śīvdās) pt. „[Opowieść w gatunku] waćanika o Aćaldasie Khińcim” (*Aćaldās Khīcī rī vacanikā*), skomponowany prawdopodobnie w latach 1430–1435 (Maheshwari 1980, s. 44–45), czyli niedługo po wydarzeniach, jakie opisuje. Utwór opowiada o najeździe w 1423 r. Hośaṅga Ghoriego (Hośaṅg Ghorī), sułtana Malwy (Mālva), na władcę małego księstwa Gagron (Gāgron) – Aćaldasa Khińciego (Aćaldās Khīcī) wywodzącego się z bocznej linii radżpuckiej dynastii Čauhanów (Cauhān). Khińci bohatercko toczy bój i oddaje życie broniąc swojego królestwa, zaś jego małżonki popełniają zbiorowe samobójstwo, czyli *dźauhar* (*jauhar*). Opis wojsk sułtana oraz zbiorowe samospalenie królewskich małżonek zajmują przeważającą część utworu (Maheshwari 1980, s. 45). To krótkie dzieło, liczące 119 strof, jest niezwykle ważne z wielu względów. Język utworu nie pozostaje już pod wpływem apahbrańsi, nie jest to także język maru-gurđzar, ale samodzielne, rozwinięte radżasthani bez gudźarati, czyli dingal. Dzieło obala zatem twierdzenie L. P. Tessitoriego, że rozdział na dwa języki dokonał się dopiero po XV w., a ponadto, podważa kolejne rozróżnienie włoskiego uczonego, według którego cezura między starym a nowym radżasthani miałby być rok 1600 (Prabhakar 1976, s. 46–47)²⁸. „Waćanika o Aćaldasie Khińcim” jest również najwcześniejszym dziełem autorstwa ćarana, zawierającym prozę w radżasthani. Użycie prozy w literaturze radżasthańskiej ma długą tradycję i nie mamy tu na myśli jedynie dużej liczby kronik historycznych, ale także liczne dzieła literackie w prozie lub w prozie rymowanej. Zdaje się, że istotną cechą, wyróżniającą literaturę Radżasthanu jest stosowanie prozy w stosunkowo większej mierze niż w literaturze innych języków regionalnych. Utwory prozatorskie pojawiają się już od XII w. w literaturze dżinijskiej (Bhāṭī 1980, s. 4), ale wraz ze wzrostem znaczenia bardów-ćaranów na radżpuckich dworach proza wkracza na dobre do literatury w radżasthani. Utwór „Waćanika o Aćaldasie Khińcim” uważa się za jedno z pierwszych, znanych dotąd, dzieł bohaterskich skomponowanych właśnie przez poetę-ćarana (Maheshwari 1980, s. 45).

Pełny rozkwit i złoty wiek rozwoju literatury radżasthańskiej przypada na kolejne, nieomawiane już tu lata 1450–1850, określane w periodyzacji literackiej jako okres średniowieczny, co oczywiście wiąże się ze szczytem potęgi czołowych radżpuckich dynastii, hojnie sprawujących mecenat m.in. nad poetami.

LITERATURA RADŽASTHANI A LITERATURA HINDI

Czy literaturę radżasthani należałoby zaliczyć do literatury hindi? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Jeżeli by przyjąć kryterium językowe, w szczególności język Radżasthanu po XV w., odpowiedź byłaby przecząca. Współcześnie radżasthani nie tylko nie jest tożsamy z hindi, ale różni się od niego w takim stopniu, jak np. pendźabski czy sindhi – języki te mają pewne podobne, a nawet wspólne cechy, ale są to odrębne języki z uwagi

Tā kamađajakandha na dhagaṛa namaī.

Vari vađavānala taṅa jhāla śamaī,

Puṅa meccha na āpū cāsa kimaī.

²⁸ Warto przy okazji dodać, że ta cezura czasowa wprowadzona przez L. P. Tessitoriego jest tylko jedną z wielu propozycji i opiera się wyłącznie na uwzględnieniu różnic fonetycznych i formy rozłącznego zapisu samogłosek ‘au’ oraz ‘ai’ na końcu wyrazów w starym dingalu, a nie w postaci dyftongów w nowym dingalu. L. P. Tessitori zignorował natomiast zasady morfologii i nie brał pod uwagę gramatyki.

na swoistą dla nich leksykę, morfologię, systemy fonologiczne, a także gramatykę. Być może to właśnie według klucza językowego wyodrębniono z Radżasthanu kilka dzieł i włączono je do historii literatury hindi (*ādi kāl*). Spośród radżasthańskich dzieł wymienionych powyżej czytelnik może dostrzec, że tylko utwory raso (wspomniane już choćby „Raso o Prythwiradżu” czy „Raso o Bisaldewie”) są wspólne dla obu literatur (por. Śukla 1997, s. 33–47; McGregor 1984, s. 16–21). W literaturze radżasthani funkcjonuje *de facto* znacznie więcej utworów z raso/rasa w tytule (Aśānta 1991, s. 65–72), ale tylko niektóre uznano za należące do spuścizny hindi. Ramćandra Śukla (1884–1941), autor kanonicznego opracowania literatury hindi, wybrał bowiem tylko dzieła skomponowane w pingalu, tj. radżasthańskim wariacie bradżu, a nie w dingalu (literackim marwari), który w ten sposób wykluczył z hindi (Śukla 1997, s. 37–38). Do hindi zaliczył jedynie twórczość bhatów (np. Candbardāi, autor „Raso o Prythwiradżu” był właśnie bhatem), a nie ćaranów. Prawdopodobne jest także to, że R. Śukla nie był dobrze obeznany w dość obszernej literaturze radżasthańskiej i o innych dziełach nie wspominał, ponieważ o nich nie wiedział (Bangha 2018, s. 11)²⁹. Widać zatem, że pierwsi historycy literatury hindi mieli świadomość różnic językowych między hindi a dingalem. Nie chodzi bowiem o tematykę dzieł, gdyż wszystkie raso prezentują dzieje i opiewają czyny radżpuckich władców, dlatego dla okresu początkowego literatury hindi R. Śukla ukuł dodatkowy termin – epoka opowieści/ballad bohaterkich (*vīrgāthā kāl*, por. Śukla 1997, s. 33). Z tego względu także współcześnie Akademia Literatury w New Delhi (Sāhitya Akāde-mī), przyznająca nagrody za najwybitniejsze dzieła w językach indyjskich, od 1974 r. przyznaje osobne nagrody za literaturę w radżasthani.

Poszczególnych języków indyjskich i ich literatur nie da się omawiać w oderwaniu od reszty. Są one ze sobą powiązane, a określone tematy, style, motywy, tropy i trendy literackie wzajemnie się przenikają w ciągu wielu epok, od starożytnych czasów aż do współczesności. Jeżeli za kryterium uznamy ten szerszy kontekst, na pytanie, czy literaturę radżasthani zaliczać do literatury hindi, otrzymamy odpowiedź twierdzącą. Bardziej zasadne jest jednak mówienie o wspólnym dziedzictwie z hindi do XV w., tj. do czasu, zanim wykształciły się znaczące różnice i poszczególne języki regionalne zaczęły ewoluować, każdy w swoją stronę, np. zanim radżasthani oderwało się od gudżarati, a kształtujący się bradż miał nadal wiele wspólnego z awadhi. Tacy badacze, jak np. I. Bangha, postulują, aby okresu początkowego hindi (*ādi kāl*) doszukiwać się właśnie w literaturze maru-gudżar, gdyż później wykształcona literatura we wschodnim wariacie madhjadeśi reprezentuje nie tylko poetyckie, lecz także językowe kontinuum starszej, zachodniej tradycji z Radżasthanu i Gudżaratu (Bangha 2018, s. 6)³⁰. I. Bangha powołuje się na koncepcję S. Pollocka, którą ten zaczerpnął z archeologii, że sąsiadujące ze sobą kultury się naśladują (Bangha 2018, s. 8). Przenosząc tę teorię na grunt literatury można założyć, że pierwsi twórcy utworów w madhjadeśija wzorowali się na ustanowionej już, starszej tradycji zachodniej, która stworzyła bardzo bogaty i dynamiczny świat literatury (samych dżinijskich dzieł jest kilkaset). Byłoby to zgodne z zasadami indyjskiej kultury, w której raczej nic nie powstaje w izolacji. Na podstawie analizy porównawczej języków

²⁹ Podobnie, zdaniem I. Bangha, R. Śukla nie wiedział o obszernej spuściznie literackiej dżinistów w maru-gudżar, dlatego literaturę dżinijską łączył jedynie z okresem apabhrānśi.

³⁰ R. S. McGregor (1984, s. 12), omawiając kontekst początków literatury hindi, też zauważa ten czynnik, choć nie rozwija swojej myśli i jedynie ogólnie stwierdza, że jeszcze wcześniejsza literatura dżinijska apabhrānśi z zachodnich Indii musiała odegrać istotną rolę także w rozwoju hindi.

kilku utworów z obszaru madhjadēśija oraz z północno-zachodnich Indii sprzed 1450 r. I. Bangha wskazuje, że archaizmy językowe dzieł uznawanych za skomponowane w tzw. starym bradżu są bliższe formom maru-gurdżar niż formom językowym przypisanym później do bradżu. Przykładem są tu m.in. utwory Wisznudasa (Viṣṇudās) – „Opowieść o czynach Pandawów” (*Pāṇḍav carit*; 1435) oraz „Opowieść Ramajany” (*Rāmāyanakathā*; 1442) (Bangha 2018, s. 18) – poety uznawanego za jednego z pierwszych autorów tworzących w bradżu (McGregor 2003, s. 917–918). Takie podobieństwa zauważa nie tylko ten badacz, niektórzy historycy literatury hindi także włączają spuściznę maru-gurdżar do swoich opracowań (Bangha 2018, s. 11). Jeśli zgodzić się z tymi postulatami, to można byłoby zaliczyć literaturę radżasthani do hindi, ale tylko tę, która powstała do XV w. Po tym okresie język radżasthani rozwija się niezależnie od hindi i formuje się odrębna kultura literacka Radżasthanu. Jest ona specyficzna tylko dla tego regionu z uwagi na kształtujące się w niej nowe gatunki literackie (np. utwory w gatunku *dingal git*, opowieści typu *wata – dīngal gīt, vāta*), tematykę (np. wojenna i bohaterska w stylu ćaranów), ale także ze względu na wypracowanie innych zasad retoryki (np. traktaty poświęcone prozodii dingalu, rodzaje metrum funkcjonujące tylko w literaturze dingalu). Nie jest to zatem dziedzictwo hindi. Niemniej jednak, zaliczenie maru-gurdżar w poczet literatury hindi wiązałoby się z przeformulowaniem wielu istotnych kwestii, w tym z uznaniem spuścizny dżinijskiej, przesunięciem dotychczas przyjmowanych granic i włączeniem w nie Gudżaratu, który funkcjonował jako odrębny obszar kulturowo-literacki.

BIBLIOGRAFIA

- Apte, Vasudeo Govind. *The Concise Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidas Publishers, Delhi 1992.
- Aśānta, Mālī B. L. *Rājasthānī sāhitya kā ādikāl*. Rājasthānī Bhāṣā Bāl Sāhitya Prakāśan Ṭraṣṭ, 1991.
- Asopa, Narayan. „Origin of the Rajputs”. *History and Culture of Rajasthan (From Earliest Times upto 1956 A.D.)*, red. Shyam Singh Ratnawat, Krishna Gopal Sharma, Centre for Rajasthan Studies, University of Rajasthan, 1999, s. 40–52.
- Balcerowicz, Piotr. *Dżinizm. Starożytna religia Indii*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2003.
- Bangha, Imre. „The Emergence of Hindi Literature: From Transregional Maru-Gurjar to Madhyadeśī Narratives”. *Text and Tradition in Early Modern North India*, red. Tyler Williams, Anshu Malhotra, John Stratton Hawley, Oxford University Press, 2018, s. 3–39.
- Bhāṭī, Nārāyaṇ Sīmh. *Rājasthānī sāhitya, koṣ va chand śāstra*. Rājasthānī Śodh Saṁsthān Caupāsni, 1980.
- Busch, Allison. „Hindi Literary Beginnings”. *South Asian Texts in History: Critical Engagements with Sheldon Pollock*, red. Y. Bronner, W. Cox, L. McCrea, Association for Asian Studies, Ann Arbor 2011, s. 203–225.
- Callewaert, Winand M., Sharma Swapna (red.). *Dictionary of Bhakti: North Indian Bhakti Texts into Khaṛī Bolī, Hindī, and English*. D. K. Printworld, 2009.
- Chattopadhyaya, Brajadulal D. „The Emergence of the Rajputs as Historical Process in Early Medieval Rajasthan”. *The Idea of Rajasthan. Explorations in Regional Identity*, t. II, red. Karine Schomer i in., Manohar American Institute of Indian Studies, 2001, s. 161–191.
- Gādan, Badrīdān. „Cāraṇ kī utpatti”. *Cāraṇ sāhitya paramparā*, red. Śyāmsīngh Ratnāvat, Kṛṣṇagopāl Śarmā, Rājasthān Adhyayan Kendr, Rājasthān Viśvavidyālay, 2001, s. 58–65.
- Grierson, George A. *Linguistic Survey of India. Indo-Aryan Family. Central Group. Rajasthani and Gujarati*. vol. IX, part II, Motilal Banarsidas, 1968 (I wyd. 1908).
- Jasol, Nāharsīmh. *Gujarāt evaṁ Rājasthān ke cāraṇ kavi (cāraṇ kī sāhityik evaṁ sāmśkṛtik paramparā)*. Hiṅglāj Āfset, 2012.
- Maheshwari, Hiralal. *History of Rajasthani Literature*. Sahitya Akademi, 1980.

- McGregor, Ronald S. *Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*. Otto Harrassowitz, 1984.
- McGregor, Ronald S. „The Progress of Hindi, Part I: The Development of Transregional Idiom”. *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, red. Sheldon Pollock, University of California Press, 2003, s. 912–957.
- Menāriyā, Motilāl. *Rājasthānī bhāṣā aur sāhitya*. Rājasthānī Granthāgār, 1999.
- Menāriyā, Motilāl. *Rājasthān kā pīngal sāhitya*. Rājasthānī Granthāgār, 2006.
- Menāriyā, Puruṣottam. *Rājasthānī sāhitya kā itihās*. Yūnik Tredars, 1996.
- Monier-Williams, Monier. *Sanskrit-English Dictionary*. Manohar, 2006.
- Nagasaki, Hiroko. „Hindi Metre: Origins and Development”. *Indian and Persian Prosody and Recitation*, red. H. Nagasaki, Saujanya Publications, 2012, s. 107–129.
- Orsini, Francesca. „Barahmasas in Hindi and Urdu”. *Before the Divide. Hindi and Urdu Literary Culture*, red. Francesca Orsini, Orient BlackSwan, 2010, s. 142–177.
- Prabhakar, Manohar. *A Critical Study of Rajasthani Literature (with exclusive reference to the contribution of cārāṅs)*. Panchsheel Prakashan, 1976.
- Rajpurohit, Dalpat. „Making the War Come Alive. Dīngal Poetry and Padmakar’s Himmatbahādūrvirudāvālī”. *Text and Tradition in Early Modern North India*, red. T. Williams, A. Malhotra, J. S. Hawley Oxford University Press, 2018, s. 282–298.
- Rāmsimh, Svāmī Narottamdas. Pārīk Sūryakaraṇ. *Ḍholā Mārū rā dūhā. Rājasthānī kā ek suprasiddh prācīn loḡit*. Rājasthānī Granthāgār, 1995.
- Singh, Hardyal. *The Castes of Marwar Being Census Report of 1891*. Books Treasure, 2000 (I wyd. 1894).
- Stasik, Danuta. *Love Throughout the Year. Descriptions of the Seasons and the Twelve Months of the Year According to Keśavdās’ Kavi Priyā*. „Pandanus’06. Nature in Literature and Ritual”, 2006, s. 211–223.
- Stasik, Danuta. *Język hindi*. Wydawnictwo Akademickie Dialog 2008.
- Szyszek, Aleksandra. *Radźputowie – stereotypowi bohaterowie Radźasthanu*. „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3–4, 2011, s. 142–150.
- Szyszek, Aleksandra. *The Three Jewels of the Desert. The Dhola-Maru Story: A Living Narrative Tradition of Northern India*. Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2012.
- Śarmā, Govardhan. *Rājasthānī sāhitya ke jyotiṣpuñj (Rājasthānī sāhitya ke kaviyō par)*. Cinmay Prakāśan, 1997.
- Śekhāvat, Govardhan Simh. *Rājasthānī sāhitya kā samkṣipt itihās*. Dī Sṭūdeṅṭs Buk Kampanī, 1999.
- Śukla, Rāmcandra. *Hindī sāhitya kā itihās*. Kamal Prakāśan, 1997 (I wyd. 1928).
- Tessitori, Luigi P. *Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with Special Reference To Aḡbrāṅṅa and to Gujarati and Marwari*. Udine 1914.
- Tessitori, Luigi P. *Purānī Rājasthānī*. (tłum. Nāmvar Simh), Vāñī Prakāśan, 1998.
- Vaudeville, Charlotte. *Les Duhā de Ḍholā-Mārū. Une Ancienne Ballade du Rājasthān avec Introduction, Traduction et Notes*. Institut Français D’Indologie, Pondichéry, 1962.
- Zograph, Georgii. A. *Languages of Asia and Africa. Languages of South Asia*. t. 3, Routledge and Paul Kegan, 1982.

JUSUF IDRIS

Jusuf Idris (1927–1991) – to jeden z najbardziej uznanych egipskich pisarzy XX wieku. Z wykształcenia lekarz. Po kilku latach pracy w wyuczonym zawodzie zdecydował poświęcić się w zupełności literaturze. Swoje pisarskie aspiracje realizował przede wszystkim w formie krótkich opowiadań. Jest także autorem powieści obyczajowych i dramatów. W Polsce przekłady jego opowiadań ukazywały się przede wszystkim w „Przeglądzie Orientalistycznym” oraz „Literaturze na świecie”. Zostały także włączone do zbiorów *Skorpion* (PIW, 1970) i *Ziemia smutnej pomarańczy* (Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1983). W 1980 roku ukazało się tłumaczenie jego dłuższego opowiadania, *Egiptski erotyk* (arab. *Ka al-madina*, PIW, 1980), a w 2012 powieści *Grzech* (arab. *Al-Haram*, Wydawnictwo „Smak Słowa”). W pierwszej fazie swojej twórczości J. Idris podejmował temat życia ubogich środowisk społecznych w Egipcie, kreślił realistyczne opisy codziennych zajęć, scen ulicznych, wiejskiej rzeczywistości. W latach 60-tych zaczął koncentrować się na introspektywnej analizie swoich bohaterów, odszedł nieco od realizmu na rzecz symbolicznego przedstawiania dylematów moralnych i problemów politycznych, a także wprowadzając do świata przedstawionego elementy abstrakcyjne.

Opowiadanie *Snobizm według doktora Owaisa* (arab. *Snubizm*) powstało we wrześniu 1970 roku i weszło do zbioru „Dom pełen ciał” (*Bajt min lahm*. Dar Misr li`'t-tiba'a, 1982, s. 94–113, por. także wydanie *Al-Kisas al-kasira*, t. 1. Dar asz-Szuruk, 1410AH/1990, s. 107–128). Osią opowiadania jest zdarzenie, jakie miało miejsce w jednym z miejskich autobusów, którym jechał niejaki dr Owais, antropolog, profesor Uniwersytetu Kairskiego. Historia przypadkowego wplątania się profesora w incydent molestowania seksualnego w autobusie opowiedziana została w narracji pierwszoosobowej. J. Idris w sposób niezwykle żartobliwy przedstawił pretensjonalne maniery profesora, jego fiksacje (głównie na punkcie regulaminu – pragnie on obsesyjnie doprowadzić do zreformowania swojego wydziału) i historię z autobusu. Groteskowość postaci głównego bohatera, a także samej sytuacji w jakiej się znalazł, została osiągnięta między innymi poprzez wykorzystanie zróżnicowania arabszczyzny. Zestawienie dialogów toczonych w zatłoczonym, kairskim autobusie, dialektu – naturalnego mówionego „języka domu i ulicy” używanego przez pasażerów – z arabskim językiem literackim dr Owaisa (momentami bez żadnych zapożyczeń dialektalnych) karykaturalnie skonstrastowało dwa światy – wulgarny/uliczny i wyrafinowany/akademicki. Mimo nuty humorystycznej opowiadanie ma wydźwięk pesymistyczny. Zwraca uwagę na postępującą moralną i społeczną dezintegrację. Symbolem niekontrolowanej i nieokiełznanej siły rozpadu społecznego i zaniku norm ma być autobus będący miejscem uruchomienia się zachowań typowych dla specyfiki tłumu. J. Idris oparł się na ówczesnym stanie wiedzy z zakresu dynamiki grupy i procesów grupowych. Siła ta ukazana jest jako niemożliwa do zatrzymania, gdyż autobus – mimo tego, co się wydarzyło – nie przestaje służyć dr Owaisowi za środek transportu¹.

B. P.-S.

¹ Zob. Paul M. Kurpershoek. *The Short Stories of Yūsuf Idrīs: A Modern Egyptian Author*. Brill, 1981; Nedal Al-Mousa. *A Social Psychological Interpretation of Yūsuf Idrīs's «Snobbism»*. „Arabic and Middle Eastern Literatures”, t. 2, nr 2, 1999, s. 173–175.

SNOBIZM WEDŁUG DOKTORA OWAISA

Doktorowi Owaisowi przydarzyła się pewna historia. Najdziwniejsze jednak, że nie opowiedział jej nikomu, ani nie opowie jej też w przyszłości. Do dziś sprawa ta w żadnym stopniu nie zaprzęta jego uwagi. Według niego jest zupełnie bez znaczenia. Istotną sprawą zaś pozostaje regulamin. O tej porze roku to regulamin jest *ideé fixe* doktora Owaisa. O każdej porze roku, a i czasem co miesiąc doktor ma jakąś *ideé fixe*.

Przypadkowo zobaczyłem go, gdy pędził przez Tahrir². Sam fakt, że biegł, niemal wywołał u mnie wybuch śmiechu. Nie chodzi o to, że doktor jest pełen dostojeństwa, ale że jest tego typu człowiekiem, który pamięta o tym nawet wtedy, gdy nikt nie patrzy. Jest w nim jakieś przesadne poczucie godności i śmiertelna powaga, które przysławiają jego autentyczny wygląd. Do tego stopnia, że ilekroć go widzę, zadaję sobie pytanie, jak on jest w stanie uwolnić się od tego wszystkiego leżąc z żoną w łóżku, albo gorzej, jak może kochać się z nią przy tym całym swoim dostojeństwie.

Nie widział mnie.... To ja go zobaczyłem i zawołałem. Zatrzymał się i odwrócił. Był udręczony, otarł pot. Ku mojemu zaskoczeniu po raz pierwszy nie miał okularów, tych odwiecznych, niezmiennych okularów. Bez nich jego twarz wyglądała jak przyrodzenie bez majtek. Podczas powitania i wymiany pytań, jak zdrowie, dokąd to i co słyszać, gapilem się na niego i dusiłem w sobie śmiech niczym pomrukujący wulkan... Nie chodziło tylko o to, jak doktor wyglądał bez okularów, ale o jego lewe oko, które znikło całkowicie, a wraz z nim część policzka i brew. Nie, oko nie znikło, tylko pojawiła się przy nim śliwka. To ona zdominowała oczodół i oko. I tkwiła tam, odstająca, niebieska i wydarna. Wyglądała niczym reflektor taksówki, rzucający niebieskie światło. Guz! Guz, którego przyczyną musiał być cios, fachowo wymierzony co najmniej przez mistrza boksu zawodowego wagi ciężkiej. A więc na rzeczy było lanie. Wulkan wybuchnęła i zacząłem się śmiać. Odkąd pamiętam, nigdy nie śmiałem się tak głośno i tak obrzydliwie. Doktor wciąż mówił, a ja nie słuchałem. Zatraciwszy się w śmiechu omal nie straciłem równowagi. Wreszcie spostrzegłem, jak jego usta zamknęły się, a on rozejrzał się wokół, następnie spojrzął na mnie swoim zdrowym okiem, pełnym autentycznego dzieciennego zakłopotania. Być może pytał w ten sposób, co takiego wywołało moje rozbawienie lub być może diagnozował stan mojego umysłu, który ocenił na poważny, skoro śmiałem się bez wyraźnego powodu. Straciłem panowanie nad sobą, zginałem się w pół i prostowałem, nie przestając się chichrać. Być może próbował pozbyć się zakłopotania otaczając mnie ramieniem i przyłączając się do mnie, choć jego rozbawienie było wyraźnie udawane. Zauważywszy, że ilekroć patrzyłem na jego lewą część twarzy, zanosłem się śmiechem, pojął wreszcie, co jest na rzeczy, uśmiechnął się – zapewne z przekonania o bezgraniczności mojej głupoty – i powiedział:

– A... to o to chodzi?!

I machnął ręką jak ktoś, kto odgania zabłąkaną muchę.

– Mój drogi, – rzekł – nie to jest ważne. Czy wiesz, co się stało w zeszłym tygodniu? Odkryłem, że przynajmniej trzech członków naszej kadry naukowej zawiązało mały spisek przeciwko projektowi regulaminu.

Siłą powstrzymałem śmiech ręką i gestem zapytałem o powód opuchlizny oka i utraty okularów. On znowu machnął ręką bez zainteresowania mówiąc:

² Midan at-Tahrir (Plac Wyzwolenia) – główny plac w Kairze położony na lewym brzegu Nilu (wszystkie przypisy pochodzą od tłumaczki).

– To nic..., zdarzenie z zeszłego tygodnia. Ważne jest to, że spiskują przeciw temu regulaminowi od dziesięciu miesięcy. Wyobraź sobie, od dziesięciu miesięcy!

Wreszcie się odezwałem:

– Zdarzenie z zeszłego tygodnia... Kiedy? Jak?

– Mówię ci, że od dziesięciu miesięcy..., regulamin.

– Mam na myśli twoje oko.

– A nie, to taka tam historia, nie ma o czym mówić. Nieszczęśliwy wypadek, ot co. Ludzie to hołota, snoby.

A więc na rzeczy było lanie, które trafiło się doktorowi Owaisowi. Myśl, że ktoś mu przygrzmocił, nie była dziwna. Często pomysł taki przychodził do głowy jego kolegom z uniwersytetu, niektórym jego studentom, a nawet mnie samemu. Ciekawe, kto nas wszystkich w tym uprzedził.

Profesor... O tak, bez wątplenia profesor! Ku naszemu zadowoleniu..., kierownik katedry antropologii. Myśl o tym, żeby mu włąć, brała się z jego przesadnego poczucia siebie. „Przesadne” jest określeniem delikatnym, nie ma w nim żadnej przesady. Może nawet lepszym jest „paranoiczne” albo „zdradzające obsesję wielkości”. Poczucia, że oto reprezentuje boską opatrność nie po to jedynie, by naprawiać zepsuty świat, ale by – dzięki absolutnemu niebiańskiemu prawu reprezentującemu byt wyższy – zostać namaszczone na naprawiacza tego zepsutego świata. Uznajesz prawo do wolności – prawidłowo, ale strzeż się, jeśli chciałbyś je wykorzystać do krytyki poglądów doktora. Wolność to w istocie jego wolność w wyrażaniu opinii, a twoja w przystaniu na nią. A jeśli tego nie zrobisz, jeśli będziesz miał własne zdanie, to należysz do hołoty, którą on nazywa „snobami”.

– Wyobraź sobie, od dziesięciu miesięcy walczę o regulamin.

– Więc o to poszło? – zapytałem otwarcie wskazując na jego lewe oko, które sterczało jak u jednookiej baby.

Moje pytanie wywołało w nim uczucie pewnego rodzaju odrazy. W największym upale, na zatłoczonym chodniku, gdzie snuli się przechodnie, zaczął wylewnie opowiadać historię swojej walki o wprowadzenie regulaminu, który uporządkowałby sprawy studenckie i kadrowe na jego wydziale. Być może byłby to pierwszy krok do wprowadzenia regulaminu na uniwersytecie, a potem za pośrednictwem Narodów Zjednoczonych na całym świecie. Przez półtorej godziny słuchałem i słuchałem. Wykorzystywałem okazję, w której chciał odsapnąć lub próbował sobie przypomnieć jakieś imię i rzucałem krótkie pytanie, by dowiedzieć się czegoś na temat tego lania, które dostał i na temat tego kogoś, kto potrafił naruszyć naukowy nimb, jakim się otaczał i podważyć nienaruszalność właściwą prorokom, którą posiadał w oczach małuczkich. Ten ktoś dotarł, jak zresztą widać, do dobrze chronionej (okularami) istoty bytu doktora Owaisa i tak nikczemnie ją potraktował.

Historia regulaminu była zabawna od początku do końca. Sprawiała, że w wyobraźni widziałem kolejne akty tej sztuki, gdyż doktor tworzył mi ją z taką samą konsekwencją i dokładnością, z jaką Szekspir tworzył swojego słynnego *Juliusza Cezara*. A więc był tu spisek uknuty przeciw niemu, wszystkie jawne i tajne posunięcia, nawet Brutus był. Nie można zapomnieć o mowie Marka Antoniusza, naiwności ludu i o sztylcie. A sztylet przybrał ludzkie kształty – kształty samego dziekana.

Niemniej to jednak lanie wciąż pozostawało w centrum mojego zainteresowania, co być może potraktował jako przejaw mojego prostactwa. Dzięki przemyconym w rozmowie pytaniom, spiesznym odpowiedziom, które napawały go obrzydzeniem, a które rzucał mi niczym ochłapy, żeby być w stanie wysłuchać do końca historii regulaminu, dzięki temu wszystkiemu doszedłem do tego, co się stało. A stało się, oj stało.

Doktor Owais nie ma samochodu. Mimo iż jest profesorem nadzwyczajnym i kierownikiem katedry, jego pensja nie wystarcza, by brać taksówkę na długą trasę z domu na uniwersytet... To w autobusie 999 rozegrała się cała historia.

W zeszłym tygodniu autobus tradycyjnie jechał napakowany. Był w nim także doktor Owais ze swoją siejącą postrach walizką z papierami, którą trzymał w górze niczym czarną flagę. A były w niej najważniejsze sprawy jego życia... protokoły, raporty, notatki, szkice regulaminu. Pozbawiony dostojności, świętości i możliwości oddychania skulił się, by – pośród masy ciał, z których każde zatraciło swą odrębność – znaleźć sobie miejsce. Miejsce, które nie pomieściłoby wiązki dziesięciu trzciniowych gałązek. Wypukłości jednego ciała wpasowywały się we wklęsłości innego, by stworzyć idealną zbitkę ludzkiej materii. To tak jak chciwy kupiec upycha do *kajli*³ ziarno pszenicy, by zmieścić się w niej dużo więcej niż faktycznie może (oczywiście wbrew prawu i zasadom).

Wydaje się, że kolejne szybko zadane pytanie zirykowało go, gdyż po raz pierwszy nachmurzył się, zapomniał na moment o regulaminie i wybuchnął:

– Słuchaj! Mów w moim imieniu. Masz prawo mówić. Opublikuj to w gazetach, do których masz dojście. Powiedz pasażerom autobusu 999, który dziewiątego tego miesiąca, o godzinie dziewiątej wyjechał z Tahriru, że nigdy nie uciekną przed karą... dziejową, ma się rozumieć, i zbiorowym sumieniem ludzkości. Kiedy jednostka popełnia przestępstwo, można dać temu racjonalne wytłumaczenie. Tutaj zrobiła to grupa, spontanicznie, bez wcześniejszego uzgodnienia, jednomyślnie, bez wahania i to w biały dzień. A skoro to zrobiła, stoimy przed antropologią, której rodzaj ludzki wcześniej nie znał... przed zjawiskiem, którego zbadanie mógłbym powierzyć jednemu z moich doktorantów. Ale powiedz im – dzięki jego podniesionemu głosowi wokół nas zdążyło już zgromadzić się kilku przechodniów, gdyż wydawało się, że zwraca się właśnie do nich; zadyszani, zażenowani, nic nierozumiejący stanęli i słuchali – powiedz im w moim imieniu, że nie uciekną przed karą... to nie prawo i nie państwo wymierzą karę, ale najpotężniejszy doktor Owais we własnej osobie.

Moje szturchańce i dawane znaki uświadomiły mu, że nie jest sam. Odwrócił głowę i powiedział jedno słowo: „snoby”. Ruch, jaki wykonał głową, sprawił, że niebieska śliwka zwróciła się w moją stronę i wydawało się, jak gdyby nią właśnie doktor na mnie patrzył. W przyływie natchnienia doszedłem do tego, że prawdopodobnie nie pierwszy już raz patrzy na mnie i na innych – a czasem na to, co się dzieje – tą swoją nabrzmiałą i sterczącą śliwką. Doszedłem do tego, że często wykorzystywał ją do wyrażenia swojego stanowiska lub przyjęcia czyjegoś. Czyli... on ją zawsze miał, tylko wcześniej była w środku! Ten, kto mu przyłożył, sprawił jedynie, że wylazła na wierzch i stała się widoczna.

– Snoby! Ale to wszystko nie jest ważne... sprawa bez znaczenia. Problem w tym, że pierwszy projekt regulaminu przedstawiłem w bardzo demokratyczny sposób...

Ale... wróćmy do sytuacji doktora Owaisa w autobusie 999. Stał dokładnie przy pionowej poręczy oddzielającej pierwszą klasę od drugiej. Jak zwykle próbował uciec myślami od chwilowych niewygód podróży w swoje projekty i plany, jak przepchnąć regulamin, aż stało się... Gdy autobus szarpnął hamując, a może ruszając, doktor uświadomił sobie, że osoba, która przed nim stoi to kobieta. Samo słowo „stoi” nie jest odpowiednie, by opisać to, co odkrył. A odkrył mianowicie, że ich ciała są w takiej odległości od siebie, jaką wyklucza aura nienaruszalności. Według doktora ciała ludzkie otacza aura nienaru-

³ *Kajla* – naczynie przeznaczone do odmierzania ziarna, miara egipska równa 16,5 litra.

szalności i aby w swojej naturze mogły one pozostać autonomicznymi jednostkami ludzkimi, pewne minimum odległości między nimi powinno zostać zachowane. Nie pierwszy raz przydarzyła mu się w autobusie taka sytuacja. Miał sposób na powstrzymanie ataku na nienaruszalność swojego ciała oraz ataku jego ciała na nienaruszalność innego. Otóż poruszał się tak długo, dopóki nie zdołał odwrócić się do takiej osoby plecami.

Próbował i tym razem, ale zobaczył, że nawet ruch szyją, czy odwrócenie głowy wydaje się operacją niewykonalną. W grę wchodziła tylko jedna jedyna rzecz. Potrafiłem sobie wyobrazić straszliwą walkę ciała, ducha i nerwów, jaką podjął doktor Owais, by wykorzystać walizkę, która była dla niego największą świętością, wziąć ją znad głowy, gdzie tkwiła niczym czarna flaga unoszona przez tonącego i całą siłą wsadzić pomiędzy swoje ciało a ciało kobiety. Początkowo ruchy doktora musiały być dla kobiety źródłem cierpienia, ale kiedy wreszcie zdała sobie sprawę, jaki cel mu przyświeca, sama zaczęła, niewątpliwie przez wdzięczność, podejmować absurdalny wysiłek, aby mu pomóc. Absurdalny, gdyż była gruba, faldzista i ociężała. Po usilnych staraniach operacja zakończyła się sukcesem, wszystkie dokumenty regulaminu, wszystkie jego sekrety zostały siłą sprasowane i zastosowane. Nie w znaczeniu realizowania regulaminu, ale w znaczeniu wykorzystania przedmiotu: papierów i regulaminowego dossier, zastosowania ich jako bariery, dzięki której w pierwszym rzędzie minimum potrzebne do zachowania nienaruszalności ciała zostało utrzymane. Kiedy tak się stało, kobieta przekręciła grubą szyję, on zaś spojrział na nią kątem oka. Spotkali się wzrokiem i kobieta wyraziła milcząco swą wdzięczność. Zadowolilo ono jego dumę, którą rzadko kiedy można zadowolić. Ten gest utwierdził go w przekonaniu, że postąpił właściwie. Kobieta wydawała się odzyskać swoją godność. Był to ten rodzaj godności, który jako jedyny do niego przemawiał. Jej twarz nigdy nie przywykła do uśmiechu, ale była przepelniona czymś innym, czymś na kształt wiary. Przekonywał siebie, że być może jest pobożna lub że być może jest poważaną żoną kogoś z kręgów religijnych, lub że być może pochodzi z rodziny, która wychowywała ją dobrze aż do trzydziestki, bo na tyle ocenił jej wiek.

Słuchając nieprzerwanie przez kolejny kwadrans próbowałem przyspieszyć rozwój wypadków, aby dowiedzieć się, jak powstał problem. Teraz już wiem, że wszystko ma swoją kolej. Kiedy historia regulaminu nabrała zawrotnego tempa, z rosnącą niecierpliwością pytałem i czekałem, pytałem i czekałem i ponownie pytałem, by w końcu dowiedzieć się, że to konduktor. Sprawa zaczęła się wraz z przyjsciem konduktora. Jak wszedł? Jak przeniknął do środka? Jak udało mu się przejść w stan lotny, dla którego ciała nie są barierą? Tego nikt nie wie. Chodzi o to, że się przemieścił, a ponieważ to zrobił działając ze stałą, niemożliwą do odparcia siłą, spowodował w sprasowanych ciałach, wypełniających szczelnie autobus, zakłócenie podobne do tego, jakie powstaje w polu gwiazd i planet, gdy pomiędzy nimi przemieszcza się spadająca gwiazda powodując zmianę praw grawitacji. I tak, w sekundzie doktor Owais odkrył, że osoba stojąca przed nim... stała się mężczyzną. Mężczyzną o niskim wzroście, który rozdzielił doktora i kobietę. Doktor Owais musiał doznać ogromnej ulgi. Uwolniła go ona od wszystkich napięć i sprawiła, że raz jeszcze podniósł walizkę do góry... swoją czarną powiewającą na wietrze flagę. Dossier regulaminu było bezpieczne.

- Bezczelna hołota! Żałośni hipokryci!
- Nie rozumiem.
- Hołota!
- Co się stało?
- Proszę cię, daj już spokój z tymi bzdurami. Zajmijmy się tym, co ważne.

„Bzdury” zaczęły się wówczas, gdy z niezrozumiałych dla doktora Owaisa względów ten niski pasażer poruszył się. Gdy to się powtórzyło, doktorowi przyszła na myśl kradzież kieszonkowa. Odrzucił jednak ten scenariusz. Pieniądze miał w kieszeni marynarki, wysoko ponad ramieniem mężczyzny. Niemożliwe, by mógł wykręcić którąś rękę tak, by dostać się do kieszeni. Ach..., czyżby? Przecież wiedział, że takie rzeczy się zdarzają. Ma na to wyjaśnienia psychologiczne, kulturowe, etyczne – i oczywiście na pierwszym miejscu – antropologiczne. Mówił o tym Hopkins. Edward J. Edward przygotował na ten temat obszerne studium. Niemiecki badacz Richter włączył tę kwestię do nowego wydania swojej książki.

Ten niski, poruszający się mężczyzna, stojący teraz przed nim, bez wątpienia był łajdakiem i bez wątpienia nie znalazł się w tym miejscu przez przypadek. Wykorzystał chwilowe rozrzedzenie masy wywołane przez konduktora i zajął strategiczne miejsce za kobietą. Ale nawet to wszystko nie jest ważne. Wszystkie te głupstwa zmiecie kiedyś fala cywilizacji. Nawet jeśli krew zagotowała się na moment w jego bahrawijskich⁴ żyłach, miał przecież ważniejsze sprawy.

Niemniej te ważniejsze sprawy został zmuszony odłożyć na później. Kobieta bowiem zaczęła się nerwowo wdrygać i poruszać z niespotykaną siłą, próbując obrócić się i zająć lepszą pozycję. W końcu, kiedy stało się jasne, że musi pozostać na swoim miejscu, nie mogąc ruszyć się ani na cal, z największym wysiłkiem przekreśliła głowę i powiedziała:

– Nie musisz na mnie tak napierać. Cofnij się trochę... O Boże!

A ponieważ wydawało się, że kobieta zwróciła się do doktora Owaisa, gdyż był wyższy od tamtego, nagle ściągnął na siebie wzrok całego autobusu. Z głowy wyparowały wszystkie sprawy, nawet regulamin. Szybko i odważnie zapytał:

– Pani kieruje te słowa do mnie?

– Nie – odpowiedziała głośniejszym głosem – mówię do tego młodzieńca, który stoi za mną.

Życie, które uleciało z doktora Owaisa, powróciło i odetchnęło z ulgą. Mężczyzna chowający głowę za kobietą zaczął mówić... jego słowa przypominały nieprzerwany deszcz pustych puszek po napojach, które przelatywały z hałasem jedna po drugiej, upadały i wydawały pusty blaszany dźwięk. Większość z tych słów była zrozumiała.

– Po cóż tak paplesz? Specjalnie to robię? Jak się mam cofnąć? Trzeba nam wytrzymać, wszyscy tak stoimy i każdy zajmuje się sobą. Trochę tolerancji, ty... panna z piórem na głowie.

Jakoś tak to szło.

Kobieta, dobrze wychowana, zamilkła. Autobus przestał się gapić. Doktor Owais postanowił odciąć się całkowicie od tego, co się działo i przejść w myślach do tego, co będzie mówił na ważnym, zwoływanym za godzinę spotkaniu.

Stało się jednak tak, że Owais – damanhuryjczyk⁵ od czasu do czasu wyciągał szyję i odwracał głowę, by mieć ogłęd sytuacji i pewność, że mężczyzna całkowicie zrezygnował z nękania kobiety. Ów Owais – damanhuryjczyk zapuszczał żurawia raz po raz, aż w końcu troski Owaisa – profesora antropologii i autora planu regulaminu odeszły całkowicie w niebyt. Zaś mężczyzna, mimo tego, co się stało, spróbował znowu. Był dużo śmielszy i doprowadził w końcu do tego, że kobieta od czasu do czasu przekreślała grubą szyję i rzucała gniewne i niespokojne spojrzenia, pełne odrazy i nadziei. Wreszcie z jej oczu trysnęły łzy, milczące i duże jak grochy. Widać było, że w swoim

⁴ Arab. *bahrawi* (l. mn. *bahariwa*) – mieszkaniec Dolnego Egiptu.

⁵ Damanhur – miasto w Dolnym Egipcie, w północnej części Delt.

życiu nie doświadczyła jeszcze takiego cierpienia. Odczuwała ten rodzaj paralizującego bólu, w którym człowiek nie jest w stanie krzyknąć, mówić ani nawet powiedzieć 'nie'. Mężczyzna zaś, nie robiąc sobie nic z tego wszystkiego, jak gdyby utracił jednocześnie swoją człowieczeństwo i zwierzęcą naturę, pochłonięty całkowicie obrzydliwą przyjemnością niezdolny był by dostrzec okropny ból, którego doświadczała kobieta. Doktor Owais musiał zmobilizować swoje naukowe ego przy użyciu wszystkich własnych sił, także tych intelektualnych, by móc zachować postawę nieangażowania się i natychmiast zając się pełnią misją społecznego i moralnego reformatora. Codzienne sprawy, czy nagłe interwencje nie powinny zaprzętać głowy naukowca takiego jak on. Zadanie człowieka nauki jest dużo bardziej uniwersalne. Chodzi o to, by zmienić całą ludzkość. Jeśli podejmie się misji w stosunku do pojedynczej osoby, pojedynczego przypadku, wówczas ugrzęźnie w tym, w czym grzęźnie zwykły człowiek, a misja zostanie zaprzepaszczone na zawsze. Jest naukowcem i jako naukowiec ma prowadzić nieangażowaną obserwację, tak jakby obserwował doświadczalne myszy. Cała jego uwaga powinna być skupiona na tym, by zinterpretować doświadczenie, by dać właściwe, naukowe wyjaśnienie zjawiska. A nie mieszać się po to tylko, by wybawić jedną mysz z chwilowej opresji, którą funduje jej druga. Od tego są gangi, prawo, policja i waleczne podrostki. Zresztą wszyscy oni w eksperymencie naukowym także są myszami...

Tym samym doktor Owais nie zdziwił się – chociaż uważał to za naprawdę oryginalne odkrycie – kiedy zauważył, że nie jest jedynym, który obserwuje całą tę akcję, że są także i inni, którzy ukradkiem rzucają spojrzenia. Natomiast – i to jest rzeczywiście zaskakujące – niektórzy znajdowali w tym przyjemność, oczekiwali rozwoju wypadków, przejawiali entuzjazm widza, a nawet kibica. Tak, sprawa przybrała niemal charakter rozrywki...

Gapiów przybywało. Widać było, jak mężczyzna wyciągnął ręce i palcami, które drżały mu – nie ze strachu, lecz z podniecenia – zaczął po trochu podnosić kobiecie sukienkę, zbierając materiał w dłoni i jednocześnie obłapując ją coraz mocniej.

Autobus był szczelnie wypełniony, wszyscy milczeli, hałas wąskich ulic, przez które przejeżdżał wpadał do środka i niczym morskie fale zalewał jego ciszę. Wszyscy pasażerowie zamknięci byli w swoim świecie. Nawet ci nieliczni, którzy obserwowali całą zajście, a wśród nich doktor Owais, także zanurzyli się w swoim własnym świecie. Jedno zdanie, które padło, zdanie poranione przez gniew, przytłumione przez łzy, ukryte, jakby wychodziło z samych koniuszków palców u nóg, prawdziwie zaskoczyło wszystkich:

– Ludzie, ratujcie..., on mnie rozbiera!

Krzyk..., coś podobnego do krzyku..., chwilowa konsternacja..., przeciągły gwizd konduktorskiego gwizdka..., kierowca w momencie wciska pedał hamulca.

Pod wpływem nagłego hamowania zbitka ciał gwałtownie przetoczyła się do przodu, gdy autobus się zatrzymał, z jeszcze większą siłą rzuciło ją w tył. W ten sposób sytuacja całkowicie uległa zmianie. Nikt nie zajmował już dłużej swojego dawnego miejsca. Doktor Owais znalazł się w samym środku drugiej klasy, mając ponad głową koszyk – niewątpliwie z jakąś świeżą rybą – przez którego pęknięcia sączyła się woda.

– Halo, co z panią? Coś się stało?

Kobieta – wybuchnąwszy płaczem przemieszonym z gniewem – wskazała na mężczyznę, który wcześniej stał za nią, a który teraz znalazł się w klasie pierwszej i dzielili go od niej inni pasażerowie:

– To on..., ten skurw..., to on był.

– Ja?

Tym razem nie był to brzęk puszek, ale wrzaskliwy pisk, a może wycie hyeny lub ryk lwa:

– Ja? Ja, niewychowana babo?! – ruszył w jej kierunku i spoliczkował ją małą szorstką dłonią.

Ktoś spytał:

– Jesteś pewna? Nie wolno fałszywie oskarżać ludzi.

Otworzyła usta, by coś powiedzieć... Tym razem wysoki, nieznośnie wysoki mężczyzna, jeden z tych, którzy obserwowali zajście, a których widział doktor Owais i był pewien, że widzieli wszystko, ryknął gniewnie:

– Pomiędzy wami było siedmiu pasażerów. Stałem za tobą i to ty ocierałaś się o mnie... Daj sobie spokój...

Poczuła kolejne uderzenie otwartą dłonią... i pchnięcie, w przyływie nienawiści w ruch poszedł łokieć, pięść, kolano.

– Należy się jej! – włączyli się kolejni – Najpierw robią, co robią, a potem mówią o honorze.

Jakaś kobieta skomentowała:

– Bardzo zależy jej na honorze, co? Mogła wytrzymać i obesłoby się bez skandalu! *Szturchaniec, pchnięcie ramieniem, mocniejsze pchnięcie, z wielu stron, schody. Pchnięcie w plecy i jest na ziemi. Leży na chodniku i się nie rusza. Pasek od sukienki rozwiązany, guziki rozpięte, pończochy zsunięte. Tasiemka, która spinała jej włosy, rozwiązana. Włosy sterczą w każdym kierunku niczym suche źdźbła słomy.*

Ledwie tylko znalazła się na chodniku, w autobusie ucichły wrzaski, każdy odetchnął z ulgą... Bogu niech będą dzięki!

Sprawa wymagała od doktora Owaisa stalowej woli, by oprzeć się jakimkolwiek własnym uczuciom zaangażowania. Może skoczyć mu ciśnienie, może wybuchnąć gniewem, może zdjąć go litość! Ale w swojej roli naukowca musi pozostać obserwatorem, aby widzieć, dostrzegać, rejestrować. Musi zachować odpowiednią przestrzeń umysłową umożliwiającą poznawanie i stawianie pytań. A pytanie, które go teraz dręczyło, było okrutne i bezlitosne. Z wyjaśnieniem anormalnego zachowania pasażera nie ma kłopotu. Mężczyzna jest chory i potrzebuje lekarza. Wyjaśnienie sprawy gapiów, którzy czerpali przyjemność z całego zajścia jest jeszcze prostsze. Zaskakujące nie jest także to, że kobieta szukała pomocy i u nikogo jej nie znalazła. Dręczące go pytanie dotyczyło pragnienia, które z pewnością wyrosło spontanicznie – i u każdego z osobna – pragnienia, by udowodnić, że kobieta kłamie i zaprzeczyć całej sprawie tak, jakby jej w ogóle nie było. A nawet więcej, by wymierzyć jej zbiorową karę, gdyż otworzyła usta, przemówiła, miała odwagę szukać pomocy i wskazać sprawcę.

W sekundzie przez umysł doktora Owaisa przewinął się dorobek trzydziestu lat wiedzy, czytania i specjalizacji. W sekundzie jego zdolności do dedukcji i holistycznej percepcji rozbłysły z całą mocą. Również w sekundzie uświadomił sobie, że nie znajduje żadnej odpowiedzi i – polegając tylko na biegu swego umysłu – nie będzie w stanie do niej dojść.

Po raz pierwszy od incydentu, który wydarzył się w autobusie, sprawa zaczęła nabierać dla niego znaczenia. Zdał sobie nagle sprawę, że mierzy się z realnym zjawiskiem, które być może nawet dotyka samego sedna jego specjalizacji. I nie dysponuje żadnym jego wyjaśnieniem.

Jeśli pragnienia są naszymi podstawowymi motywami do działania, to pragnienie poznania było podstawową siłą napędową doktora Owaisa..., było najsilniejsze ze wszystkich pragnień. Wystarczyło, że je odczuł, a zapominał natychmiast o wszystkim. Ten

magnetyzujący cel..., poznanie, wyrastał przed nim i nie mógł się mu oprzeć. Za parę chwil myszy już nie będzie, a odpowiedź przypadnie, wyboru musi dokonać teraz albo nigdy.

I nagle, w autobusie, w którym wciąż panowała ciężka atmosfera, rozległo się chrząknięcie. Akcent doktora Owaisa i tonacja jego głosu nie miały związku z obecnymi krzykami i wrzawą. W taki sam bezceremonialny sposób, w jaki zwracał się do swoich studentów, kiedy brał ich za ramię, by wyznali mu różne rzeczy, rzekł:

– Proszę pozwolić mi coś powiedzieć. Najpierw chciałbym się przedstawić... Jestem doktor taki a taki, profesor uniwersytecki na wydziale takim a takim... (i tego typu informacje). Proszę, nie sądzicie, że chodzi mi o to, by ingerować w wasze prywatne sprawy (w tym miejscu ciekawość w autobusie osiągnęła zastraszające parametry). Jestem profesorem antropologii i w żadnym razie nie interesują mnie moralne i prawne aspekty tego, co się stało. Interesuje mnie aspekt naukowy (ciekawość ustąpiła miejsca niepewności). Zdarzyło mi się stać wystarczająco blisko tej nieszczęsnej kobiety (kierowca miał już ruszać, ale zmienił zamiar, konduktor przestał zajmować się zabezpieczaniem zebranych pieniędzy), by widzieć wszystko i widzieć, że oprócz mnie inni widzieli to samo. Ale to też mnie nie interesuje.

Jakiś mężczyzna o szpakowatych włosach, oparty o pionową poręcz na środku autobusu rzucił okiem na Owaisa, a jego głos wyrażał pewnego rodzaju zdziwienie przemieszane z napomnieniem:

– Panie, o co biega? Nie mamy czasu, co chcesz powiedzieć?

– Chcę wiedzieć, co was zdenerwowało w zachowaniu kobiety i w tym, że oskarżyła pewnego jegomościa. Dlaczego byliście rozdrażnieni? Nawet panie... Dlaczego was zdenerwowała? Proszę o odpowiedź wyłącznie z przyczyn naukowych. Dla moich badań jest to niezwykle istotne.

Wszyscy zamilkli patrząc ze zdziwieniem i ustalając, czy jest pomyłony, czy nie i czy powinni być wobec niego wyrozumiali. A jeśli pytał ich na poważnie? A może swoim pytaniem zastawiał na nich sidła?

– Mówisz, żeś widział i że myśmy też widzieli. A coś ty to widział, a my z tobą? – odezwał się nagle szpakowaty gość.

– Widziałem, co się stało. – odrzekł powoli.

– A co się stało? Widziałeś, że coś się stało? Myśmy nie widzieli. A tyś widział?

– Boże, wszystko to... i nic się nie stało? A w takim razie kobieta...

– Kłamie.

– A ten pan?

– Nic nie zrobił.

– A ja?

– Ewidentnie oszust z ciebie.

Powiedział to młody człowiek, który tkwił wewnątrz zbitej masy pasażerów, blokującej tylne drzwi. Nie trwało długo, jak wyodrębnił się z niej i nieprzerwanie sunąc w kierunku doktora Owaisa mówił coraz głośniej:

– Tak przy okazji, jestem studentem na wydziale takim a takim, na uniwersytecie takim a takim, o którym ten tutaj mówił. Znam wszystkich profesorów i asystentów. Przysięgam na Boga, że nie ma na naszym wydziale profesora o takim nazwisku. I nigdy przedtem nie widziałem tego typka. Czy on wygląda na profesora uniwersytetu?

Prawdę mówiąc, ten, kto zagłębiłby się w kwestię ubioru doktora Owaisa (i ludzi z jego środowiska), którego *idée fixe* i naukowe zainteresowania antropologią nie pozo-

stawały czasu na to, by zadbać o wygląd, uznałby bez większych trudności, że strój ten może należeć do każdego, ale na pewno nie do profesora, wykładowcy czy kogokolwiek, kto ma jakiś związek z uczelnią wyższą.

– Tak przy okazji, to on stał za nią – krzyknął ktoś inny.

– Dokładnie tak, widać, że to sprośny fiut.

Dobry Boże! Sprawa zaczęła rozwijać się w zastraszającym tempie.

– Drodzy państwo, nie obwiniam nikogo, stawiam jedynie naukowe pytanie.

– Naukowe, ty skurw...

Cytując samego doktora Owaisa:

– Poczulem, jak coś grubego i twardego jak kauczuk spadło jakby z wysokości naszej wieży⁶ i od tyłu uderzyło w moją szyję. Był to pierwszy cios w kark, jaki mi zadano w całym moim życiu. Nie czulem fizycznego bólu. Nagle poczułem, że moje człowieczeństwo rozpadło się na kawałki. Wszystko, co stanowiło o moim jestestwie, poszło w rozsypkę i opadło pod stopy. Moja godność, moja historia. Wszystko to, czym jestem, runęło i zostało podeptane. Po pierwszym ciosie w kark przyszedł drugi, trzeci, na twarz i głowę. I przyszły kopniaki. Ostatnią rzeczą, której miałem świadomość, to rozgniatanie moich okularów i to, że kilka odłamków szkła wbiło mi się w skórę, a potem do lewego oka. Zaczęło puchnąć w przyspieszonym tempie i omal nie pękło jak balon. Mój drogi, to jest sprawa bez znaczenia. Już o niej zapomniałem. Koniec. Dlaczego z uporem mi o tym przypominasz?

Dłużej nie mogłem... Po raz pierwszy zastąpiłem mu drogę używając tonu nieznośnego sprzeciwu:

– Chcę wiedzieć, co było potem.

– Nie ma żadnego „potem”, nie ma nic! Ocknąłem się leżąc na chodniku, obok kobiety. Autobus już dawno odjechał, przyjechał następny. Koniec tematu.

– Jaki koniec?!

– Koniec końców zdecydowaliśmy się zrobić u dziekana zebranie w sprawie regulaminu.

– Jaki dziekan? Jaki regulamin? Jak zostałeś pobity, to co? Co zrobiłeś? Zawiadomiłeś policję? Złożyłeś skargę? Napisałeś w odpowiednie miejsca? Czy...?

– Nie ma „czy”, nie ma nic. Na kogo mam składać skargę? Na autobus? I dlaczego mam to robić? Po prostu się nie zrozumieliśmy. Nic więcej. Moje pytanie miało charakter naukowy, oni pomyśleli o czymś innym. Zwykle nieporozumienie. Trochę snoby. Prawdziwymi winowajcami są spiskowcy, którzy wystąpili przeciwko mnie na zebraniu. Tych znam dobrze, wiem, dlaczego się sprzeciwili, kto za nimi stoi i jaki był cel spisku.

Miarka się przebrała. Poniosło mnie i wybuchnąłem. Jedynie na to było mnie stać. Słowa wyrzutu i gniewu wydobywały się gwałtownie z moich ust, a on słuchał. Słuchał bez żadnego wyrzutu i gniewu. Patrzył jedynie ze współczuciem niczym Arystoteles, który bacznie przygląda się greckiemu wieśniakowi, gdy ten krytykuje go z pasją i obrzuca obelgami za słynny kwadrat, który stał się udręką ludzkości.

Wciąż słuchał, aż sam z siebie zamilkłem. Poklepał mnie po ramieniu jak gdyby pocieszał dziecko, w towarzystwie którego zmarnował swój czas i rzekł:

– Przepraszam, ale muszę cię zostawić, bo mam zebranie... Teraz dopiero dotarło do mnie, że to nie miało sensu. Tyle próbowałem cię przekonać – jako że jesteś z gatunku

⁶ Chodzi o wieżę zegarową Uniwersytetu Kairskiego (usytuowaną nieopodal budynku Wydziału Humanistycznego), która została wzniesiona w 1937 roku i liczy 40 metrów wysokości.

tych, którzy interesują się problemami ogółu – że powinieneś stanąć po stronie słusznej sprawy, to znaczy sprawy regulaminu. Jednak widzę, że oboje straciliśmy czas. Pozwolisz? Mam autobus.

– Boże! Ty wciąż jeździsz autobusem?

– Oczywiście.

– A 999 też?

– Tym i innymi. Czemu nie?

– A dalej prowadzisz eksperymenty i pytasz i ...?

– Nie, absolutnie. Co prawda mam w głowie taki jeden, tak, ale on jest do przeprowadzenia tylko na terenie uniwersytetu. Jestem poza tym wszystkim, nie widzę tego, co ty.

– Nie słyszysz wołania o pomoc?

– Absolutnie, najwyraźniej ta kobieta była ostatnią, która wołała o pomoc i była wyjątkiem. Ja byłem ostatnim idiotą, który mówił, że cokolwiek widział... To znaczy, ostatni raz w autobusie ktoś oberwał. Teraz jedziesz 999 lub innym, widzisz, że wszystko jest w jak najlepszym porządku. Gra toczy się w milczeniu, nikt nie łamie jej zasad. A podstawowa zasada jest taka, że nie widzisz. Jeśli widzisz, to tak jakbyś nie widział. Jeśli coś przydarzy się komuś innemu, nie twój interes. Nawet jeśli przydarzy się tobie, to tak jakby się nie przydarzyło. Czyż to nie genialne?!

Spojrzałem na niego zaskoczony. Nie był to zafiksowany Owais, ani prorok zabiegający o uzdrowienie świata, ani też bohater walczący o regulamin. Możliwe, że moje zaskoczenie było dużo większe niż jego wówczas, gdy przed tygodniem przydarzyła mu się ta historia.

– Pozwolisz..., przyjechał mój 999. I nie martw się o jutro. Kiedy regulamin zostanie zatwierdzony, zobaczysz!

Chwilowo, na swój sposób pozbył się ogromu własnego dostojeństwa i zaczął biec, a jego język mimowolnie powtarzał słowo „snoby”. Jednym susem znalazł się na schodach autobusu. Wtopiwszy się w uwieszonych u drzwi pasażerów, tylko co złapał równowagę i chwycił się poręczy, a zwrócił się w moją stronę, skinął na pożegnanie swoją czarną walizką, a na jego ustach trwał ten sam współczujący uśmiech Arystotelesa, z którym patrzył on niegdyś na protest greckiego wieśniaka przeciwko słynnemu kwadratowi.

Z j. arabskiego przetłumaczyła
Bożena Prochwicz-Studnicka

AHMAD IBN HĀLID AN-NĀŠIRĪ, *XIX-WIECZNE MAROKO*
W KITĀB AL-ISTIQAŚĀ. PRZEKŁAD Z JEZYKA ARABSKIEGO,
WSTĘP, OPRACOWANIE I PRZYPISY MAREK M. DZIEKAN,
WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO,
ŁÓDŹ 2018, WYDANIE I, 417 STRON

W ramy badań nad kulturą Maroka, czy szerzej Maghrebu wpisuje się książka Ahmada Ibn Hāliða an-Nāširiego pt. *XIX – wieczne Maroko w Kitāb al-istiqaśa*, w tłumaczeniu i ze wstępem Marka M. Dziekana. Rzecz o interesującej strukturze, ale przede wszystkim niezwykle ciekawej zawartości tekstowej. Ukazuje bowiem świat naznaczony wydarzeniami politycznymi, społecznymi, ekonomicznymi i kulturowymi regionu Północnej Afryki za panowania czterech sułtanów: Mawlāy Sulaymāna (1792–1822), Mawlāy ‘Abd ar-Rahmāna Ibn Hišāma (1822–1859), Muḥammada Ibn ‘Abd ar-Rahmāna (Muhammad IV, 1859–1873) i Al-Ḥasana Ibn Muḥammada (Hasan I, 1873–1894).

Ahmad Ibn Hālid an-Nāširī uchodzi za wybitnego przedstawiciela i znawcę życia intelektualnego w Maroku w XIX wieku. Biografowie wskazują na jego rozmaite zainteresowania. Z wykształcenia był teologiem i prawnikiem, ale znał również literaturę arabską i inne dziedziny wiedzy. Dzięki tłumaczeniom poznawał naukę rozwijaną wówczas na Zachodzie. Pełnił także liczne funkcje w administracji państwowej. Jego wszechstronne zaangażowanie znajduje odbicie w Księdze, będącej przede wszystkim zapisem kronikarskim. Tekst przyciąga uwagę okolicznościami w jakich kolejni sułtani zasiadali na tronie, sposoby i formy sprawowania władzy, zagrożenia płynące z zewnątrz, toczone wojny, polityka zewnętrzna i wewnętrzna, konflikty, sytuacja gospodarcza, życie religijne, kultura sygnalizowana m. in. przez opisy architektury czy piękną poezję, a także liczne postaci wymieniane z nazwiska, reprezentujące różne warstwy społeczne. Tekst w zasadzie oparty jest na źródłach arabskich, ale odwołuje się również do ustaleń badaczy europejskich. Jak pisze we *Wstępie* Marek M. Dziekan „Dzieło an-Nāširiego to jeden z pierwszych przypadków powoływania się arabskiego autora na europejskie dzieła historyczne [...] trzech autorów z Europy współczesnych autorowi” (s. XLI).

Księgę otwiera wprowadzenie *O wyższości nauk historii* (s. 3–7) na temat władzy w kontekście historycznym, co wydaje się w szerszej perspektywie stanowić swoisty lejtmotyw dzieła. Tom tworzą cztery części zakończone dwoma takrizami¹. *Część I. Panowanie sułtana Mawlāy Sulaymāna* (s. 9–118) przedstawia rządy Sulaymāna, toczone wojny, rebelie berberskie, bunty, pielgrzymki, ale także politykę podatkową, religijność czy rozumienie sprawiedliwości. Ahmad an-Nāširī pisze: „Sułtan był człowiekiem władzy, dziedzicem proroków, niosącym wysoko sztandar *szariatu*. [...] Wśród budowli, jakie pozostawił po sobie jest w Fezie Wielki Meczet Ar-Rašif, któremu nie ma równych. [...] Zbudował meczet w Šafrū, odnowił mury miasta [...] Zbudował pomosty i wieże w Tangerze” (s. 115–116). Podsumowując działania władcy stwierdza: „Sułtan ten zwieńczył swoje panowanie wielkim i niezwykłym czynem, jakim było przekazanie władzy

¹ „Takrizy są literacką formą, czyli oceną ze strony szanowanych w danej dziedzinie czy w jakimś mieście osób. Zazwyczaj to autor zwracał się o recenzje [...] takrizy mogły być pochwalne lub negatywne”. Dziekan 2016, s. 495.

jego bratankowi Mawlāy ‘Abd ar-Raḥmānowi Ibn Hišāmowi, mimo że sultan miał wielu synów, a także braci. [...] była to niezwykła decyzja, zarówno dla tego, kto ją podjął, jak i dla tego, kogo dotyczyła. [...] Jeśli zaś chodzi o tego, kogo dotyczyła decyzja sultana, to przekazanie mu władzy z pominięciem synów i braci świadczy jednoznacznie o jego wspaniałości i doskonałości cech, którymi przewyższał wszystkich innych [...]” (s. 117–118).

Część II. Panowanie sultana Mawlāy ‘Abd ar-Raḥmāna Ibn Hišāma (s. 119–213) poświęcona jest kolejnemu władcy Maroka. Ibn Nāšīrī ukazuje go poprzez pryzmat walk, m.in. z Francuzami (klęska nad Isli), prowadzonych negocjacji, konfliktów wewnętrznych i podejmowania decyzji związanych z administrowaniem. Omawiając spuściznę sultana Abd ar-Raḥmāna, an-Nāšīrī stwierdza m.in.: „budowle, jakie pozostawił w Maroku, to są bardzo liczne. Swoje panowanie rozpoczął od odbudowy zniszczonego portu w Tangerze [...] Wyremontował, powiększył i pięknie ozdobił sanktuarium Idrāsa w Fezie oraz zbudował tam meczet [...] dwie wielkie wieże w Sali (...) wielki *māristān* przy grobie šayḥa Ibn ‘Āšīra, słynny minaret przy Wielkim Meczecie [...] magazyn prochu w cytadeli i inne, a także reduty fortu w Ribāṭ al Faṭḥu” (s. 211). Uwagę przyciągają informacje związane z ogrodami, a zwłaszcza z *Agdāl* w Marrakeszu. „Jest to ogromny ogród obejmujący wiele pomniejszych ogrodów w konkretnych granicach i nazwach [...] w każdym rośnię określony gatunek drzew owocowych takich jak: oliwki, granaty, jabłonie, cytrusy, winogrona, figowce, orzechy, migdałowce i inne. [...] Można tam znaleźć także rabaty kwiatów, wonnych roślin i warzyw o rozmaitych kolorach, smakach, zapachach i przeznaczeniu. [...] Wśród tych rabat znajduje się wielki staw, po którym płyną łódki feluki, gdzieś tam wyciekają źródła, tworzące rzeki nawadniające te ogrody [...]. Ogród ten można określić krótko jako raj na Ziemi” (s. 132–133). Piękno i urok ogrodów podkreśla utworami poetyckimi (s. 134–135). Interesujące są przywoływane źródła pisane prozą i wierszem, fragmenty listów. Zasługi w utrzymaniu piękna ogrodu przypisuje *ar-Raḥmānowi* (s. 212), a także kolejnemu władcy Muḥammadowi IV (s. 269), któremu poświęca *Część III. Panowanie sultana Muḥammada Ibn ‘Abd ar-Raḥmāna* (s. 215–271). „W ogrodzie zwanym Bustān Āmina w Nowym Fezie [...] Zbudowano przepiękny tam pawilon niezwykle urody [...]. Następnie zbudował obok wielki pałac, który był jednym z cudów świata [...] ozdobił przepięknymi rzeźbami, najdroższymi marmurami *zillīgem* najwyższej klasy ze wzorami roślinnymi, indyjskimi dywanami i ozdobami z Tūsu [...]. Drzwi [...] miały srebrne, pozłacane, bezcenne gwoździe najwyższej jakości. Drzwi były perforowane i rzeźbione w sposób zadziwiający każdego [...]” (s. 293). Przytoczone fragmenty ukazują niesamowitą drobiazgowość i dokładność opisów.

Część IV. Panowanie sultana Al-Hasana Ibn Muḥammada (s. 273–366) ukazuje czasy Hasana I. Pod względem formy pozostałe części charakteryzują się zapowiedziami tematów, natomiast część IV wyróżnia tekst ciągły. Dotyka zagadnień związanych z władzą, zarządzaniem, polityką. Podobnie jak w poprzednich częściach fakty historyczne dokumentowane źródłami dopełnia poezja.

Księga uwidacznia z jednej strony charakter panowania poszczególnych władców, a z drugiej strony przekazuje piękno opisów wzbogacone tekstami poetyckimi: elegiami, panegirykami na cześć sultana czy kasydami. Te swoiste „przerywniki” łączą świat baśniowy z rzeczywistością.

Dzieło wieńczą dwa takrzyzy. Pierwszy zatytułowany *Taqriṣ Ahmada Ibn al-Ma’mūna al-Balḡīnīego al-Husaynīego* (s. 367–372) został napisany przez wybitnego przedstawiciela marokańskiego życia religijnego i literackiego przełomu XIX i XX wieku i jego początków. Tekst jest hołdem złożonym autorowi, a ponadto słowa uznania i szacunku wypowiada osoba znana z imienia i nazwiska. Natomiast w wypadku drugiego załącznika pt. *Taqriṣ Ibrāhīma Raḍīego al-Azharīego* (s. 373–374) nic nie wiadomo o jego twórcy. Uwagę zwraca mocno eksponowana pochwała książki z zastosowaniem oryginalnych sformułowań, a także podkreślenie pięknego druku. Takrzyzy są świadectwem wagi dzieła an-Nāšīrīego dla kultury arabskiej i historii Maroka czy szerzej, historii arabskiej, co podkreśla również Marek M. Dziekan (2016, s. 505).

Omawiana publikacja zawiera także wykaz dynastii Alawitów do czasów an-Nāšīrīego (s. 375), bibliografię (s. 379–408) oraz indeks osób *Kitāb al-Istiqṣā* (s. 409–417).

Niewątpliwie jest to swoista historia państwa ukazana z perspektywy pogranicza przeszłości i nowoczesności. Zapis wydarzeń przeplatają dygresje poświęcone prawu, religii czy zwyczajnie codzienności, wzbogacone źródłami historycznymi i literackimi. Ten szczególny zapis kronikarski odślaniają m. in. relacje z bitew toczonych z Berberami, Francuzami czy Hiszpanami, zwycięstwa i klęski, a także opis budowy miast, meczetów czy innych obiektów.

Dzieło Ahmada Ibn Hālida an-Nāṣirīego jest przede wszystkim kroniką o walorach literackich. Jego przekład ma istotne znaczenie poznawcze, ukazuje bowiem poprzez opisy panowania kolejnych władców zmiany jakie dokonywały się w społeczeństwie marokańskim.

Słowa uznania należą się tłumaczowi i autorowi znakomitego wstępu. Wprowadzenie zawiera informacje o sytuacji społeczno-politycznej Maroka, życiu i działalności an-Nāṣirīa, omówienie jego dzieł, charakterystykę *Kitāb al-istiḡṣā*, komentarze, ważny dla kultury Maroka przekaz dotyczący bractwa sufickiego nasuriyya, chronologię wydań i przekładów *Kitāb al-istiḡṣā* na języki zachodnie i jej recepcję, a także uzasadnienie tłumaczenia. Ponadto na podkreślenie zasługuje język przekładu, który sprawia, że tekst czyta się z wielką przyjemnością, a tłumaczenia utworów poetyckich wręcz z zachwytem. Niezwykle znaczące i ważne okazały się przypisy, bez których tekst nie byłby tak czytelny i zrozumiały.

Podsumowując polecam tę publikację wszystkim, których interesuje szeroko rozumiane historia, społeczeństwo i kultura. Dzieło an-Nāṣirīego wpisuje się w konwencję poznawania innego, jego stylu życia, tradycji i codzienności, a także historii.

BIBLIOGRAFIA

- Dziekian, Marek M. „Dwa takrzy do *Kitāb al-istiksa* Ahmada Ibn Chalida an-Nasiriego?”. *Na szlakach dwóch światów. Studia ofiarowane Profesorowi Jerzemu Hauzińskiemu*, red. A. Teterycz-Puzio, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej, 2016.

Z RUCHU NAUKOWEGO NA POLU ORIENTALISTYKI

WYJAZDY ZAGRANICZNE POLSKICH ORIENTALISTÓW

W dniach 1–4.07.2018 r., w Paryżu miała miejsce międzynarodowa konferencja hebraistyczna zorganizowana przez Uniwersytet Paryż VIII we współpracy z Światowym Stowarzyszeniem Języka Hebrajskiego (Brit Iwrit Olamit). Dr hab. Roman Marcinkowski (Zakład Hebraistyki Wydziału Orientalistycznego UW) wygłosił dwa referaty: *Mabat chadasz al Dow Ber mi-Bolechów* (Nowe spojrzenie na Dowa Bera z Bolechowa) oraz *Hacagat mifal tirgum ha-Miszna lepolanit* (Przedstawienie dzieła przekładu Miszny na język polski). Dr hab. Roman Marcinkowski jest przedstawicielem na Polskę Brit Iwrit Olamit.

*

Dr Magdalena Pinker (Zakład Arabistyki i Islamistyki WO UW) w dn. 1–14.07.2018 r. wzięła udział w „Museum Network Fellowship Program” w Koreańskim Muzeum Narodowym w Seulu.

*

Dr hab. Piotr Balcerowicz, prof. UW (Katedra Azji Południowej WO UW) przebywał w Institut für Indologie und Tibetologie na Uniwersytecie Ludwika i Maksymiliana w Monachium, w Niemczech, gdzie w dn. 2.07.2018 r. przedstawił wykład *Logic, Ethics and Politics in Early Jainism and Ajivikism*.

*

Prof. dr hab. Iwona Kraska-Szlenk (Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW) wystąpiła z referatem *Body Part Terms and Conceptualization: A Cross-linguistic Perspective* na „International Congress of Linguists 20”, który odbył się w Kapsztadzie w dn. 2–6.07.2018 r.

*

W dn. 4–8.07.2018 r. dr Izabela Will (KJiKA WO UW) uczestniczyła w „Eight Conference of the International Society for Gesture Studies: Gesture and Diversity” w Kapsztadzie, podczas której wystąpiła z referatem zatytułowanym *From Washing to Rejection: The Development of a Hausa Gesture of Negation*.

*

W dn. 9–13.07.2018 r. w Vancouver, w Kanadzie odbywała się „17th World Sanskrit Conference”, na której w różnych panelach wystąpili następujący pracownicy KAP WO UW: dr hab. Piotr Balcerowicz, prof. UW z referatem *Anumāna, Inference and ‘Inference’ in the Critique of Jayarāsi Bhaṭṭa*, prof. dr hab. Joanna Jurewicz z referatem *Cognition Begins in the Morning. An Analysis of R̥gveda 3.62* oraz dr Monika Nowakowska z referatem *Tracking Memory Usage – smṛti as (Individual) Recollection and smṛti as (Collective) Memory in Kumārila’s Mīmāṃsā*.

*

W dn. 9.07–20.07.2018 r. mgr Jakub Jakusik (Pracownia Studiów Kazachskich KSA UAM) wraz z trojgiem studentów specjalności turkologia (Aleksandrą Giercuszkievicz, Zuzanną Krzyżanowską, Mikołajem Gajewskim) wyjechał do Kazachstanu na letni kurs języka oraz kultury

kazachskiej, który odbył się na Kazachstańskim Uniwersytecie Stosunków Międzynarodowych oraz Języków Obcych im. Abilay chana w Ałmaty. Kurs był organizowany przez Narodową Agencję Wymiany Akademickiej (NAWA) w ramach bilateralnej umowy międzyrządowej. Podczas wyjazdu mgr Jakusik miał okazję uczestniczyć w seminarium naukowym, na które został zaproszony przez Instytut Językoznawstwa im Ahmeta Baytursinuli działający przy kazachstańskiej Państwowej Akademii Nauk.

*

W dn. 16–22.07.2018 r. na Uniwersytecie Sewilskim odbył się „World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES)” zorganizowany przez Three Cultures of the Mediterranean Foundation. Podczas obrad swoje referaty przedstawili polscy orientaliści: dr Paulina Niechciał (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) wygłosiła referat pt. *The Transformation of Social Structures and Identity Strategies of the Zoroastrian Minority in the Context of the Constitutional Revolution in Iran*, a dr Magdalena Rodziewicz (Zakład Iranistyki WO UW) wystąpiła z referatem zatytułowanym *In the Face of Radical Islam. Mohammad Mojtahed Shabestari's Critique of the Traditional Islamic Jurisprudence*. W obradach kongresu udział wzięli także pracownicy Zakładu Arabistyki i Islamistyki KSA UAM. Prof. UAM, dr hab. Arzu Sadykhova wygłosiła referat pt. *Folklore Elements in the Early Story about Waddāh al-Yaman (d. c. 93/712) according to the Kitāb al-Aġānī of Abū-l-Faraġ al-Isfahānī (d. 356/967)*, a dr Filip A. Jakubowski referat pt. *Everyday Urban Life in 10th and 11th Century Córdoba in the Light of Selected Fatwas of al-Wansharisi*. Mgr Edyta Wolny-Abouelwafa (KAIi WO UW) wygłosiła referat pt. *What Love Egypt Means – Expected Attitudes Coming from Popular Contemporary Egyptian National Songs and Video Clips*.

*

Dr hab. Tomasz Wicherkiewicz, prof. UAM (Katedra Orientalistyki UAM) w dn. 16.07.2018–16.02.2019 r. przebywał jako specjalny profesor wizytujący w Slavic-Eurasian Research Center na Uniwersytecie Hokkaido w Sapporo. Podczas swojego pobytu w Japonii wygłosił następujące wykłady: Русские старообрядцы в Польше как периферийное этноконфессиональное (и языковое) микрообщество (30.07.2018 r.), *Between Languages and Dialects – Collateral Regional Languages in Europe* (20.09.2018 r.) na Uniwersytecie Sapporo Gakuin w Ebetsu. W dn. 22.10.2018 r. na Uniwersytecie Kioto wygłosił wykład pt. *Emotions of Language Revitalization and Dilemmas of a Linguist*, a na Uniwersytecie Sophia w Tokio, w ramach międzynarodowego sympozjum „What Does Writing Mean for Language?” wykład plenarny zatytułowany *Writing and Script in Identity Engineering*. W dn. 13.12.2018 r. dr hab. Tomasz Wicherkiewicz w ramach międzynarodowego sympozjum „Languages Rising above Empires, Blocs, and Unions 1918–2018” organizowanym przez Slavic-Eurasian Research Center Uniwersytetu Hokkaido w Sapporo wystąpił z wykładem *Restandardizing Languages after Communism* oraz wygłosił wykład plenarny pt. *Script Matters: the Case of Central-Eastern Europe*. W dn. 5–8.08.2018 r. uczestniczył także w międzynarodowym sympozjum „Approaches to Endangered Languages in Japan and Northeast Asia: Description, Documentation and Revitalization” w National Institute for Japanese Language and Linguistics w Tokio, gdzie wystąpił z posterem.

*

W dn. 24–27.07.2018 r. w Paryżu odbywała się „25th European Conference on South Asian Studies (ECSAS)”, największa i najważniejsza w Europie konferencja poświęcona badaniom Azji Południowej, zorganizowana przez Centre d'Études de l'Inde/Asie du Sud (CEIAS), CNRS/EHESS. Prof. dr hab. Danuta Stasik i dr hab. Bożena Śliwczyńska, prof. UW, z KAP WO UW zorganizowały panel nr 53 „Oral-Written-Performed. The Rāmāyaṇa in Indian Literature and Arts”, w trakcie którego przedstawiły referaty – *On Fire Ordeal: Who and Why? Ācārya Tulsī's Agni-parīkṣā or a Modern Jain Telling of the Rāmāyaṇa* oraz *The Rāmāyaṇa Story in the Cākyār Kūttu (Kūṭṭiyāṭṭam Theatre, Kerala, South India)*; w panelu tym wystąpiła także dr Monika Nowakowska z referatem *Rāmavat Bhiṣma – Epic Narratives as a Source of Illustrations for Hermeneutical Discussions on Dharma*. Dr Justyna Wiśniewska-Singh z KAP WO UW współorganizowała panel nr 43 „New Realms of the Fantastic: Interdisciplinary Investigation of the Fantastic in South

Asian Literature and Film” i wygłosiła referat pt. *The Fantastic in Devakānandan Khatri's Novel Candrakāntā*, a dr Aleksandra Turek wzięła udział w panelu nr 46 „Major Patrons in Minor Courts: Rethinking Early Modern Cultural Production” z referatem pt. *Cultural Production at the Śekhāvāī Court of Sikar (1700–1850)*.

*

Dr Dorota Woroniecka-Krzyżanowska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) wygłosiła referat pt. *The Making of Spaces of Autonomy under Permanent Instability: The Case of Palestinian Sport Clubs* na odbywającej się w dn. 14–17.08.2018 r. 15 konferencji EASA: „Staying-Moving-Settling” w Sztokholmie.

*

Dr Stanisław Jaśkowski (ZI WO UW) wziął udział w kursie „Reading and Analysing Indo-Persian Documents” zorganizowanym w Getyndzie w dn. 20–31.08.2018 r.

*

W dniach 22–24.08.2018 r. dr Patrycja Duc-Harada (Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ) uczestniczyła w konferencji „International Conference on Education and Learning” (ICEL 2018), która odbyła się na Uniwersytecie Waseda w Tokio z referatem pt. *Linguistic and Sociolinguistic Awareness towards Japanese Politeness Strategies of the Japanese. Studies Participants in Poland*.

*

W dniach 24–28.08.2018 r. dr Katarzyna Sarek (ZJiS IO UJ) wzięła udział w 8 międzynarodowej konferencji „Issues of Far Eastern Literatures” zorganizowanej w Sankt Petersburgu, podczas której wygłosiła referat pt. *Evil, Egoistic, Independent, Liberated – The Image of Woman in the Selected Works of Can Xue*.

*

Dr hab. Shoshana Ronen (ZH WO UW) wzięła udział w 22nd European Conference on Philosophy of Religion, European Society for Philosophy of Religion zatytułowanej „Philosophy of Religion in a Pluralistic World” zorganizowanej na Uniwersytecie Karola w Pradze w dn. 28–31.08.2018 r. Podczas konferencji wygłosiła referat pt. *Different Conception of the Divine in Judaism*.

*

Mgr Marta Tomczak (Centrum Badań Azji i Pacyfiku ISP PAN) wygłosiła referat pt. *Chinese Quest for Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage from the Perspective of Tradition and Politics* podczas „4th Biennial Conference of Association of Critical Heritage Studies”, która odbyła się na Uniwersytecie Zhejiang, School of International Studies, Institute of Cross-cultural and Regional Studies and Association of Critical Heritage Studies w Hangzhou w dn. 1–6.09.2018 r.

*

W dn. 2–4.09.2018 r. dr hab. Przemysław Turek, prof. UJ (IBiDW UJ) wziął udział w konferencji 7th Annual Conference on Israel Studies 2018 „Israel's Turning Points: Histories and Narratives, Ruptures and Continuities” zorganizowanej przez European Association of Israeli Studies i SOAS, University of London, gdzie wygłosił referat pt. *The Druze Minority in Israel since the Annexation of Golan Heights*.

*

W dn. 10–14.09.2018 r. na Uniwersytecie w Münsterze w Niemczech odbyła się 29th Conference of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI): „Conflict and Coexistence”. W zjeździe uczestniczyli polscy arabiści. Prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (KAiI WO UW) wygłosiła referat pt. *The Muslim Medieval Political Theory: the Case of al-Juwayni*, dr hab. Paulina Lewicka, prof. UW (KAiI WO UW) referat pt. *Projecting the Enemy: Non-Muslims in the Mamluk State*, prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiPA WSMiP UŁ) referat pt. *Maghreb and Europe in*

'*Al-Lisan al-mu'rib 'an tahafut Al-Isban wa-Faransa ala Al-Maghrīb*' by Muhammad Ibn al-Araj as-Sulaymani (1837–1925), a prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki IO UJ) referat pt. *Identity in Literary Output and Cultural Life in Oman*.

*

Podczas międzynarodowej konferencji pt. „Mobility and Immobility in Mongolian Societies” w Bernie w dn. 11–13.09.2018 r, dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosiła referat pt.: *Forced Mobility – Khalkha Mongols in Exile in Southern Mongolia in the 17th/18th Centuries*, a mgr Magdalena Szpindler z tego samego zakładu referat pt.: *Mobility as one of the Defining Characteristics of Ravjaa's Life in his (Auto)biography*.

*

W dn. 14.09.2018 r. mgr Katarzyna Golik (Centrum Badań Azji i Pacyfiku ISP PAN) uczestniczyła jako dyskutant w dwóch panelach podczas Forum Songshan w Dengfeng organizowanym przez Uniwersytet Pekijski. Mgr Katarzyna Golik w dn. 15.09.2018 r. uczestniczyła również w “The 1st Annual International Conference on Traditional Cultures along the Silk Road” z referatem *A Symbol of Unity or Division? Chinggis Khan in Contemporary Euro-Asian Relations*. W ramach współtowarzyszącej tym wydarzeniom kolejnej konferencji „Conference on Traditional Cultures along the Silk Road on Epic Geser/Janggar and beyond” wraz z drem Cz. Czolmonem poprowadziła sesję. Konferencje miały miejsce w Chińskiej Akademii Nauk Społecznych.

*

W okresie 15.09–30.11.2018 r. hab. Piotr Balcerowicz, prof. UW, przebywał na Ashoka University, Gandhi Education City (Sonipat District, Haryana, Indie), gdzie odbył serię wykładów na temat *Classical Indian Philosophy – Central Ideas*.

*

W dn. 18–20.09.2018 r. prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki IO UJ) wzięła udział w międzynarodowym sympozjum poświęconym prozie arabskiej, które zorganizowane zostało w Rabacie (Maroko).

*

W dn. 27–29.09.2018 r. dr hab. Marek Baraniak (ZH WO UW) uczestniczył w konferencji „Sixth International Conference of the International Society for the Study of Biblical and Semitic Rhetoric” w Rzymie z referatem pt. *Janus Parallelism in Gen 2:1. First and Second Account of Creation from the Perspective of the Biblical and Semitic Rhetoric Analysis*.

*

Na odbywającym się w dn. 27–29.09.2018 r. międzynarodowym seminarium „Pandanus '18 – International Seminar on Nature in Literature, Art, Myth and Ritual”, zorganizowanym przez Instytut Azji Południowej i Środkowej, Wydziału Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Karola w Pradze, udział z referatami wzięli następujący pracownicy KAP WO UW: prof. dr hab. Danuta Stasik z referatem: *A Lake of a Text: A Nature-Based Iconographic Pattern of Tulsīdās's "Rāmarītmānas"*, dr Anna Trynkowska: *Metaphors of the Ocean in Classical Sanskrit Literature*, dr Justyna Wiśniewska-Singh: *Landscape in the Early Hindi Novel* i dr Jacek Woźniak: *On the Nature in the "Periya tirumōli" by Tirumaṅkaiyālvār*.

*

Dr Nargiz Akhundova (ZTiLAŚ WO UW) podczas XVIII Tureckiego Kongresu Historycznego w Ankarze w dn. 1.10.2018 r. wygłosiła referat pt. *About the Politicization of the Safaviyya Sufi Order*.

*

W dn. 1–9.10.2018 r. dr Gulayhan Aqtay (Pracownia Studiów Kazachskich KSA UAM) na zaproszenie Kazachskiego Narodowego Uniwersytetu Pedagogicznego im. Abaya w Almaty przeprowadziła zajęcia ze studentami studiów magisterskich.

*

W dn. 1–5.10.2018 r. w Mekele w Etiopii odbyła się XX Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna. Podczas jej obrad, w ramach panelu „Polish Ethiopian Studies in a Global Context” referaty wygłosiły badaczki z Katedry Języków i Kultur Afryki WO UW, dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł referat pt. *Wiesława Bolimowska’s Photographs as a Collection of Historical Sources for the Derg Period* oraz *Wacław Korabiewicz’s Collection of Ethiopian Crosses as a Representation of Polish Collections of Ethiopian Artefacts*, dr Ewa Wołk-Sore: *Archival Recordings of Ethiopian Orature Preserved on Tapes by Stefan Strelcyn*, a dr Zuzanna Augustyniak: *Collectio aethiopica of the Library of the Department of African Languages and Cultures* oraz *Institution of Marriage Based on Ethiopian Legal Codes*.

*

Podczas XVIII Tureckiego Kongresu Historycznego w Ankarze w dn. 1–5.10.2018 dr Nargiz Akhundova (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat pt. *About the Politicization of the Safaviyya Sufi Order*, a dr Kamila Stanek z tego samego zakładu referat pt. *Koncepcja hierarchii w przysłowiaach tureckich i polskich* (po turecku).

*

Prof. dr hab. Iwona Kraska-Szlenk (KJiKA WO UW) wygłosiła referat pt. *Conceptualization of Body Part Terms as Tools in Swahili* na odbywającej się w dn. 4–5.10.2018 r. w Kolonii konferencji „The Body as a Toolbox”. W konferencji udział wzięła także dr Izabela Will z referatem zatytułowanym *Gestures in Hausa Communication*.

*

Dr Stanisław Jaśkowski (Zakład Iranistyki WO UW) uczestniczył w międzynarodowej konferencji „Beyond Islamicate Chancery” zorganizowanej w Austriackiej Akademii Nauk w dn. 3–5.10.2018 r. z referatem pt. *Translating Politics and Cultures: The Polish-Lithuanian Commonwealth and Safavid Iran*.

*

W dn. 5–15.10.2018 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) przebywała w ramach grantu NCN w Nagoi, gdzie na Uniwersytecie Meijo wygłosiła wykład (po japońsku) na temat wybranych aspektów stosunków polsko-japońskich, przeprowadziła też rozmowy z Japończykami z rejonu Kansai, współpracującymi z Polską. Na zaproszenie Uniwersytetu Meijo wzięła udział z referatem *Yudaya nanmin o sukutta chūnichi Pōrando taishi Tadeusz Romer* (Ambasador Polski w Japonii, Tadeusz Romer, który ratował żydowskich uchodźców) w międzynarodowym sympozjum pt. „Jindō to gaikō. Dainiji taisenchū no Yudaya nanmin mondai to Sugihara Chiune” (Humanitaryzm i dyplomacja. Problem żydowskich uchodźców w czasie II wojny światowej a Sugihara Chiune) w dn. 11.10.2018 r. Ponadto w dn. 12.10.2018 r. uczestniczyła w uroczystości „Chiune Sugihara Memorial Inauguration” w Zuiryo High School, podczas której miała wykład *Tōkyō ni okeru Pōrando Yudaya nanmin to Tadeusz Romer taishi* (Polscy Żydzi uchodźcy w Tokio i ambasador Tadeusz Romer) w Nagoi.

*

W dn. 12.10.2018 r. dr Zuzanna Augustyniak (KJiKA WO UW) wygłosiła wykład w Societé Archeologie Copte w Kairze pt. *Fāṭḥa nāgāšt – The First Official Ethiopian Code of Laws and Its Relation to Nomocanon of Ibn al-Asal*.

*

W dn. 15.10.2018 r. dr Joanna Wardęga (IBiDW UJ) uczestniczyła w „BFSU Forum for China – CEEC Cultural Exchanges” w Pekinie.

*

W dn. 16.10.2018 r. w Bibliotece Jagiellońskiej odbyło się seminarium podsumowujące projekt „Orientalia Polonica. Polskie tradycje badań nad Orientem”, kierowany przez prof. dr hab. Ewę Siemieniuc-Gołaś. Projekt, finansowany z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, jest

efektem współpracy zespołu badaczy z Wydziału Filologicznego UJ oraz Wydziału Nauk Międzynarodowych i Politycznych UJ, a realizowany był pod auspicjami Biblioteki Jagiellońskiej. W skład Rady Naukowej projektu weszli pracownicy naukowo-dydaktyczni IBiDW UJ: dr hab. Renata Czekalska, prof. UJ, dr hab. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś, prof. UJ, dr hab. Paweł Siwiec, prof. UJ oraz dr hab. Przemysław Turek, prof. UJ. W ramach projektu wydano 12 tomów będących reedycją zabytków piśmienniczych od XVII do XIX wieku. Opracowano dzieła związane z czterema wielkimi kręgami kulturowymi Orientu: arabskim, tureckim, irańskim, a także indyjskim stworzone przez polskich odkrywców, badaczy, misjonarzy i podróżników, którzy sporządzali swoje dzieła na długo przed powstaniem orientalistyki uniwersyteckiej.

*

W dn. 20–26.10.2018 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (KJ WO UW) przebywała w Montrealu na zaproszenie The Polish Institute of Arts and Sciences w Kanadzie, gdzie na konferencji „Diplomatic and Civic-leadership Roles of Tadeusz Romer (1894–1978): From the Building of a New International Community after World War I through World War II, to the Dawning of ‘Solidarność’”, (International symposium to mark the 100th anniversary of Poland’s independence), na McGill University, McGill Faculty Club and Conference Centre wygłosiła referat pt. *Ambassador Tadeusz Romer, diplomat and humanitarian in Japan (1937–1941)*. W ramach grantu NCN rozmawiała także z rodziną Romera na temat jej związków z Japonią.

*

Dr Magdalena Lewicka, kierownik Pracowni Języka i Kultury Arabskiej UMK wzięła udział w 2. Zgromadzeniu Ogólnym Międzynarodowego Stowarzyszenia Akademickich Ośrodków Arabistycznych, które odbyło się w dniach 24–25.10.2018 r. w siedzibie Uniwersytetu Moulay Ismail w Meknes w Królestwie Maroka. Pracownia Języka i Kultury Arabskiej jest od 2017 roku członkiem Stowarzyszenia, a dr Magdalena Lewicka pozostaje członkiem Zarządu na kadencję 2018–2020 jako przedstawiciel europejskich akademickich ośrodków arabistycznych. Dr Lewicka została powołana na przewodniczącą Komisji ds. nauczania języka arabskiego jako obcego – jednej z siedmiu komisji utworzonych w ramach Zgromadzenia Ogólnego.

*

Dr hab. Izabela Kończak (KBWiPA UŁ) w dn. 30.10–01.11.2018 r. wzięła udział w międzynarodowej konferencji naukowej „Классическое востоковедение: источниковедение, архивистика, археология, архивное востоковедение” zorganizowanej przez Instytut Orientalistyczny Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie w ramach obchodów jubileuszu 200-lecia Instytutu. Podczas obrad konferencji wygłosiła referat w języku rosyjskim pt.: *Dlaczego Basile Nikitine nie zdecydował się przeprowadzić do Polski? Analiza korespondencji Nikitine’a z Tadeuszem Kowalskim*.

*

Mgr Maria Piotrowska (KJiKA WO UW) wystąpiła z referatem *Ethnicization of Politics in Kenyan 2017 Elections* podczas konferencji “Elections in Africa: Internal Changes and Foreign Policy of African Countries” zorganizowanej w Institute for African Studies, Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie w dn. 1–2.11.2018 r.

*

Podczas „1st Annual International Conference on Traditional Cultures along the Silk Road”, która odbyła się w dn. 17.11.2018 r. w Chińskiej Akademii Nauk Społecznych, mgr Katarzyna Golik (Centrum Badań Azji i Pacyfiku ISP PAN) prowadziła panel pt. „Studies on B. Burenbeki’s Thoughts on Epic Studies”.

*

W dniach 03–28.11.2018 r. prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Zakład Japonistyki UMK) przebywał na etnolingwistycznych badaniach terenowych na wyspach Okinawie, Miyako i Taramie, realizując projekt *Hokkaidō i Ryūkyū – dwa bieguny japońskiej etnosfery z perspektywy problemu „małych” języków i kultur oraz zagrożeń i antidotów na nie*.

*

Podczas międzynarodowej konferencji „100th Anniversary of Azerbaijan Democratic Republic” w Berlinie w dn. 6.11.2019 r. dr Nargiz Akhundova (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat pt. *The International Position of Azerbaijan Democratic Republic in 1918–1920*.

*

W dn. 6–8.11.2018 r. w Ankarze odbyło się międzynarodowe Sympozjum Pamięci Kulturowej, na którym dr Kamila Stanek (ZTiLAŚ WO UW) wystąpiła z referatem pt. *Zagadnienie ‘pracy’ i ‘roboty’ na przykładzie przysłów tureckich i polskich – w przeszłości i współcześnie* (po turecku), a dr Marzena Godzińska i mgr Dariusz Cichocki z referatem pt. *Polonezköy – Kaybolan Hazine*.

*

W dniach 9–10.11.2018 r. dr Patrycja Duc-Harada (Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ) brała udział w międzynarodowej konferencji „Annual Conference on Asian Studies (ACAS 2018)” zorganizowanej w Ołomuńcu (Czechy), podczas której wygłosiła referat pt. *Foreign Influences on the Changes and Innovations Occurring in Japanese Politeness*.

*

Prof. dr hab. Joanna Jurewicz (KAP WO UW) w dn. 12–13.11.2018 r. brała udział w International Conference in Honour of the 54th Birthday Celebration of Venerable Prof. Dr. Khammai Dhammasami, zorganizowanej przez Shan State Buddhist University w Taunggyi (Shan State, Myanmar), na której przedstawiła referat: *Breaking Through the Links: Independent Perspectives on the Buddhist Theory of Dependent Origination*.

*

W dn. 22–29.11.2018 r. dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ (IBiDW UJ) przebywała w pakistańskiej prowincji Chajber Pasztunkwa w ramach badań terenowych, między innymi w Peszawarze i Mardanie. W dniach 26–27.11.2018 r. uczestniczyła w międzynarodowej konferencji naukowej „1973 Constitution of Pakistan: Status and Role of Institutions”, organizowanej przez Wydział Historii Uniwersytetu w Peszawarze, gdzie wygłosiła referat pt. *Rebuilding the Social Contract: The Role of Media and Academia in Shaping a New Narrative in Pakistan* oraz przewodniczyła panelowi „Parliament and Constitution”. Dr hab. A. Kuszewska spotkała się z władzami Uniwersytetu w Peszawarze i Islamia Peshawar College, omawiając perspektywy dalszej akademickiej współpracy. Odwiedziła także Tahkt-e-Bahi, znakomicie zachowane ruiny buddyjskiego klasztoru, znajdujące się na liście światowego dziedzictwa UNESCO.

*

W dn. 26–28.11.2018 r. dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (KJiKA WO UW) wygłosiła na Università per Stranieri di Perugia dwa wykłady pt. *Ethiopia under Haile Sillasje: Adaptation and Creation of Symbols of Power with the View to Create a Modern State* oraz *The Role of Addis Ababa as a Capital City in Constructing Modern Ethiopian Empire*.

*

W dn. 28–29.11.2018 r. dr hab. Agnieszka Kuszewska (IBiDW UJ) przebywała z wizytą na Uniwersytecie Pendzabskim w pakistańskim Lahore. W dn. 29.11.2018 r. podczas seminarium zorganizowanym przez Pakistan Study Centre wygłosiła referat inauguracyjny pt. *Pakistan’s Contemporary Challenges and Opportunities in the Context of Security Dynamics*. Dzień wcześniej dr hab. A. Kuszewska spotkała się ze studentkami Instytutu Edukacji i Badań i wzięła udział w dyskusji na temat roli akademii we współczesnym świecie oraz sesji Q&A. Spotkanie zorganizował dyrektor Instytutu, prof. Abdul Qay.

*

W dn. 28–29.11.2018 r. dr hab. Jerzy Bayer (IBiDW UJ) uczestniczył w konferencji na temat internacjonalizacji studiów wyższych w Bangkoku.

*

Prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiPA UŁ) w dniach 27–28.11.2018 r. wziął udział w 2nd International Congress on Oriental Studies zorganizowanym przez Tawrijskij Nacionalnyj Universitet imieni W.I. Wernadskiego w Kijowie na Ukrainie, gdzie wygłosił referat *Towards the Change of a Paradigm: Did Literature exist in 19th Century Morocco?*

*

Podczas Międzynarodowego Forum pt. „Internetowa orientalistyka: ustne i pisemne tradycje w kontekście współdziałania międzykulturowego” na Kałmuckim Uniwersytecie Państwowym im. B.B. Gorodownikowa w Eliście w dn. 29.11–2.12.2018 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat pt.: *Contacts of Prof. W. Kotwicz with Kalmyks Documented in His Legacy at the Archive of Science of PAS and PAAS in Cracow, Poland.*

*

W dn. 30.11–4.12.2018 r. dr hab. Agnieszka Kuszewska (IBiDW UJ) przebywała z wizytą badawczą w Uzbekistanie. W dn. 3.12.2018 r. odwiedziła Państwowy Uniwersytet Ekonomiczny w Taszkencie, gdzie wygłosiła wykład pt. *Energy Security Cooperation between Central Asia and South Asia. Prospects and Challenges of Connectivity.*

*

W dn. 2–21.12.2018 r. dr Aleksandra Turek (KAP WO UW), na zaproszenie strony japońskiej, gościła w Graduate School of Languages and Cultures na Uniwersytecie w Osace (GSLC UO) w charakterze Specially Appointed Associate Professor. W trakcie pobytu prowadziła zajęcia z języka hindi dla tamtejszych studentów, a w dn. 16.12.2018 r., w trakcie międzynarodowego seminarium zorganizowanego przez GSLC UO, wygłosiła wykład pt. *Rajasthani: Language and Literature.*

*

Dr Lidia Tuwalska-Napiórkowska (ZH WO UW) wzięła udział w konferencji „Neo-Aramaic Languages across Space and Time: International conference on Neo-Aramaic dialectology”, podczas której wygłosiła referat pt. *Some Peculiarities of the Christian NENA Dialect of Hawdiyan.* Konferencja odbyła się na Uniwersytecie w Upssali w dn. 5–7.12.2018 r.

*

Prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo i dr Sylwia Surdykowska-Konieczny z Zakładu Iranistyki WO UW uczestniczyły w konferencji ASAIHL zorganizowanej w Iranie na Uniwersytecie w Ghazwinie w dn. 9–13.12.2018 r.

*

Dr Justyna W. Kasza (Zakład Japonistyki UMK) wygłosiła w dn. 07.12.2018 r. na Uniwersytecie Sophia w Tokio referat pt. *I Take on My Reader's Nationality: French Response to Japanese Literature in a Global Age.* W dn. 17.12.2018 r. dr Justyna W. Kasza gościła na Uniwersytecie Tokijskim, gdzie wygłosiła wykład w języku japońskim zatytułowany *Endō Shūsaku no essei to hyōron ni okeru aku no kaishakugaku – hon'yakusha to sakka no aida de.*

*

Podczas warsztatów japońskiego projektu „Analyzing Historic Photographs of Scientific Expeditions and Missionaries to Mongolia” w Petersburgu w dn. 15.12.2018 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) wygłosiła referat razem z prof. Osamu Inoue (University of Shimane) pt.: *Tagging Photographs from the Archive of Professor W. Kotwicz in Cracow.*

*

Dr hab. Beata Wójtowicz (KJiKA WO UW) w dn. 15–16.12.2018 r. uczestniczyła w „CHAU-KIDU Conference” na Państwowym Uniwersytecie Zanzibaru i wygłosiła referat pt. *Research into Use of Swahili Dictionaries.*

WIZYTY ZAGRANICZNYCH GOŚCI W POLSCE

Prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) zorganizowała przyjazd prof. Otani Setsuko (Seijo Daigaku, Tokio), która jako profesor afiliowany przy Uniwersytecie Warszawskim przebywała w Polsce od 1.08.2018 do 28.02.2019 r. prof. Otani Setsuko prowadziła badania porównawcze nad teatrem no i teatrami zachodnimi wspólnie z pracownikami Katedry Japonistyki, wzięła udział w zajęciach dla japonistów oraz wystąpiła z referatem podczas XII Dni Japonii na UW.

*

W dn. 10.10.2018 r. w Katedrze Arabistyki Instytutu Orientalistyki UJ odbyło się spotkanie z al-Jaziją al-Badadwi z opiniotwórczego emirackiego pisma „al-Bajan”. Dziennikarka w trakcie swojego wystąpienia mówiła o współczesnych Zjednoczonych Emiratach Arabskich. Szczególną uwagę zwróciła na obchody setnej rocznicy urodzin twórcy nowoczesnego państwa szejka Zajida Bin Sultana Al Nahjana oraz mającej odbyć się w Dubaju w 2020 wystawie Expo. Al-Jaziji al-Badadwi towarzyszył dr Jakub Sławek, dyplomata i absolwent krakowskiej arabistyki.

*

W dn. 17.10.2018 r. Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ zorganizował wykład prof. Igora Kotina (Petersburski Uniwersytet Państwowy) pt. *On the History of Partly Polish-Sponsored Russian Expedition to Ceylon and India (1914–1918)*.

*

Na zaproszenie prof. dr hab. Marzenny Czerniak-Drożdżowicz w dn. 18.10.2018 r. w Zakładzie Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ odbył się wykład gościa, dr Suganyi Anandakichenin (Uniwersytet w Hamburgu, Centre for the Study of Manuscript Cultures, École française d'Extrême-Orient, Pondichéry) zatytułowany *From Religious Poetry to Hagiographic Commentary: The Transition from Tamil to Sanskrit-Tamil Mañipravālam in the Medieval Śrīvaiṣṇava Milieu*.

*

W dn. 20–21.10.2018 r. Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu gościł dr. Yu Tsung-chi i prof. Ma Cheng-kun z Fu Hsing Kang College na Tajwanie. Podczas spotkania ze studentami i kadrą IBiDW, naukowcy wygłosili wykład dotyczący bieżącej sytuacji w Cieśninie Tajwańskiej.

*

W dn. 24.10.2018 r. w ZJKiAP IO UJ przeprowadzone zostały warsztaty melorecytacji wybranych sanskryckich miar wierszowych. Warsztaty poprowadził gość Zakładu dr Geethakumary Kandiyoor Karappu (University of Calicut, Kerala, Indie).

*

W dn. 8.11.2018 r. i 15.11.2018 r. pisarka południowokoreańska, pani Lee Song Ah wygłosiła dla studentów Zakładu Koreaistyki WO UW wykład na temat swojej twórczości i rozwoju literatury koreańskiej.

*

W dn. 14.11.2018 r. odbyło się spotkanie byłego prezydenta Mongolii, Cachiagijna Elbegdordza ze studentami IBiDW UJ.

*

W dn. 25–26.11.2018 r. w IBiDW UJ gościł prof. Kim Nam-Kook (Korea University), który wygłosił dwa wykłady: *Europe and East Asia: Holistic Convergence or Fundamental Scepticism?* oraz *Candlelight Protest and Democracy after Democratization in Korea*.

*

W dn. 27.11.2018 r. studenci i wykładowcy IBiDW UJ wzięli udział w wykładzie JE Liu Guangyuana, Ambasadora Chin w Polsce, z okazji 40-lecia chińskich reform.

*

W dniu 27.11.2018 r. na zaproszenie ZJiKiAP IO UJ dr Vibhas Chandra Verma (Department of Hindi, Deshbandhu College, Delhi University) wygłosił wykład pt. *Modern Popular Literature in Hindi*.

*

W dn. 29.11.2018 r. dr Balwant Kaur z Department of Hindi, Miranda House (University of Delhi) gościła w Katedrze Azji Południowej WO UW, gdzie wygłosiła wykład *Exile from Nation to Exile within Nation* dla pracowników i studentów jednostki.

*

W dn. 5–6.12.2018 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim złożyła wizytę delegacja z pekińskiego Beijing Union University w składzie: prof. Ye Xiao, prodziekan College of Applied Arts and Science, prof. Wang Meiping, prodziekan Tourism College, prof. Chen Jianbin, prodziekan Business College i pani Liu Jing, Program Officer of Division of International Exchange & Communication. Goście spotkali się z władzami i przedstawicielami Wydziału Filologicznego UJ.

*

W dn. 6 i 07.12.2018 r. w Katedrze Arabistyki i Islamistyki WO UW gościł badacz średnio-wiecznej historii Afryki Północnej z marokańskiego Królewskiego Instytutu Kultury Berberyjskiej (IRCAM) prof. El Ouafi Nouhi z wykładami pt. *Sytuacja językowa Maroku w przekroju historycznym* oraz *Życie codzienne w Maroku w Wiekach Średnich*.

*

W dn. 8–10.12.2018 r. w Sekcji Ludów Azji Środkowej WO UW gościła delegacja w składzie prof. Erdemtu Minggad (Ye Erda) z Zakładu Mongolskiego Języka i Literatury Uniwersytetu Minzu w Pekinie, Gui Rong, wice-dyrektor Wydawnictwa Ludowego w Huhot i Narisu, kierownik Działu Literatury Mongolskiej tegoż wydawnictwa. Podczas spotkania umówiono kwestie współpracy, w szczególności w zakresie wspólnych publikacji.

*

W dniu 12.12.2018 r. w Katedrze Arabistyki IO UJ odbyło się spotkanie z drem Al-Wafim Nouhim z Królewskiego Instytutu Kultury Berberyjskiej w Rabacie, podczas którego gość wygłosił wykład zatytułowany *Tadbīr al-wad' al-luġawī fī al-Maġrib – ru'ya ta'rihiya*.

KRONIKA NAUKOWA

W lipcu 2018 r. dr Marta Dudzik-Rudkowska (Zakład Hebraistyki WO UW) uczestniczyła w rezydencji dla tłumaczy literatury hebrajskiej w Centrum Kultury Mishkenot Shaananim w Jerozolimie na zaproszenie Dyrektora Mishkenot Shaananim Motiego Schwartza. Opracowywany podczas pobytu w Jerozolimie przekład powieści Ayelet Gundar Goshen „Budząc lwy” ukaże się w maju 2019 nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

*

Dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW) uczestniczyła w zorganizowanej w Pieniężnie Interdyscyplinarnej Konferencji ISM UW i Księży Werbistów „Sacrum i profanum we współczesnym świecie” w dn. 2–4.07.2018 r. z referatem pt. *Aksjologiczne i normatywne aspekty współczesnej rzeczywistości międzynarodowej*.

*

Mgr Yoko Fujii Karpoluk (Katedra Japonistyki WO UW) uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „1st Asian Studies Congress” na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie w dn. 15.07.2018 r. wygłosiła referat *Comparative Study on the Nō Drama Izutsu in Medieval Times and in the Present Age*.

*

W dn. 18–22.07.2018 r. Katedra Azji Południowej WO UW zorganizowała cykliczną, odbywającą się co trzy lata w różnych ośrodkach akademickich świata, „13th International Conference on Early Modern Literatures in North India (ICEMLNI)”. Konferencja zgromadziła ok. 50 uczestników z ponad 20 renomowanych ośrodków zagranicznych, którzy zaprezentowali 30 referatów. Wystąpienia wygłosiły także przedstawicielki KAP WO UW: dr hab. Bożena Śliwczyńska: *The Pācālīs of Bengal and Their Various Context: The Village Lanes, the Town Streets, and the Thākurgahars* i dr Aleksandra Turek: *Old Pattern with New Heroes: Dīngal-gīt in the First Half of the 19th Century*.

*

Mgr Natalia Zajączkowska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) w dniach 01.08–1.09.2018 r. na zaproszenie *Allameh Tabataba'i University* (ATU) w Teheranie uczestniczyła w szkole letniej języka perskiego.

*

W dniach 02.09–30.09.2018 r. mgr Natalia Zajączkowska (KBWiPA WSMiP UŁ) odbyła staż naukowo-badawczy oraz kurs języka arabskiego w *Ewan Institute* w Ammanie w Jordanii.

*

W dn. 5–7.09.2018 r. Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej Wydziału Orientalistycznego UW zorganizował na Uniwersytecie Warszawskim V Międzynarodowy Kongres Turkologiczny pt. „Turks and Turkic Peoples Among Others – Others Among Turks and Turkic Peoples”. Wygłoszono m.in. następujące referaty: mgr Mariola Abkowicz (Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa KSA UAM): *Миграции представителей караимских общин в XX веке. Причины и последствия*, dr Nargiz Akhundova (ZTiLAŚ WO UW): *Evolution of Scientific and Conceptual Perspectives on the Origin of Safavids in Historiography of the XIX-beginning of XXI Centuries*, dr hab. Öztürk Emiroğlu, prof. UW (ZTiLAŚ WO UW): *Tureckie dokumenty w Archiwum Głównym Akt Dawnych* (po turecku), dr Marzena Godzińska (ZTiLAŚ WO UW): *The Art of Turkish Alevis*, mgr Nilüfer Karadavut (ZTiLAŚ WO UW): *Structural Analysis of the Pronoun “We” in Redif Gazels of Hayâlî and Na’îlî*, dr Shahla Kazimova (ZTiLAŚ WO UW): *Policy of Turkic Languages Unification in the Soviet Union*, mgr Agnieszka Lesiczka (doktorantka w ZTiLAŚ WO UW): *19. Yüzyıl Türk Süreli Yayıncılığında Açıklığa Kavuşmuş Hususlar*, prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Gołaś (Katedra Turkologii IO UJ): *New Turkish Vocabulary in Sadik Bey Agabeyov’s Turkish Grammar (1930)*, dr Kamila Stanek (ZTiLAŚ WO UW): *The Concepts of Chicken, Rooster and Egg in Polish and Turkish Languages and Proverbs*, dr Anna Sulimowicz (ZTiLAŚ WO UW): *Emphasising the Turkicness: Efforts to Develop a New Image of Karaims in the Luck Karaites Community in the Interwar Period*.

*

Mgr Aleksandra Spancerska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) wygłosiła referat pt. *Międzynarodowy wymiar tureckiej operacji militarnej “Gałzka oliwna” w regionie Afrin* na odbywającym się w dn. 18–20.09.2018 r. IV Ogólnopolskim Kongresie Politologii w Lublinie.

*

Prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiPA WSMiP UŁ) w dn. 20–22.09.2018 r. wziął udział w VI Konferencji Mediewistów Polskich, na Uniwersytecie Wrocławskim, gdzie wygłosił referat pt. *Abu Abd Allah Muhammad al-Busiri (1212–1296) jako panegirysta Proroka Muhammada*.

*

Dr Paulina Niechciał (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) wygłosiła referat *Kobiecość w perspektywie zaratusztrianizmu we współczesnym Iranie* na konferencji „Kobiece utopie w działaniu. 100 lat praw wyborczych kobiet”. Konferencję, która odbyła się w Krakowie w dn. 21–22.09.2018 r., zorganizował Komitet Socjologii PAN i Instytut Socjologii UJ.

*

Prof. dr hab. Nina Pawlak i dr Izabela Will (KJiKA WO UW) zorganizowały na Uniwersytecie Warszawskim w dn. 26–29.09.2018 r. cykliczną międzynarodową konferencję poświęconą językom zachodnioafrykańskim 3rd Symposium on West African Languages (SyWAL 2018) „Languages of West Africa. Linguistic theory and communication”. W konferencji wzięło udział 58 uczestników (w tym 5 uczestników z Polski, 53 z zagranicy) i wygłoszono 56 referatów. Konferencja została objęta patronatem Ministra Spraw Zagranicznych RP. Podczas konferencji prof. dr hab. Nina Pawlak wygłosiła referat pt. *Secularization of the Religious Lexicon in Hausa*, mgr Patryk Zajac referat pt. *Cross-linguistic Equivalence of Set Phrases with Culturally Relevant Key Words. Contrastive Analysis of Hausa Proverbs in Regard to Their Polish and English Counterparts*, a mgr Olga Frąckiewicz zaprezentowała wystąpienie pt. *Structural Properties of Multiword Fixed Expression in Nigerian Pidgin English*.

*

W dn. 25–28.09. 2018 r. na Uniwersytecie Warszawskim został zorganizowany XIII Międzynarodowy Wielki Kongres Języka Tureckiego (XIII. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı) przez Uniwersytet Bilkent we współpracy z Zakładem Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW i Instytutem Yunusa Emre w Polsce. Referaty wygłosili m. in.: dr hab. Öztürk Emiroğlu (ZTiLAŚ WO UW): *Polska i Polacy we wspomnieniach z frontu galicyjskiego (1916–1917)* (w języku tureckim), dr Shahla Kazimova (ZTiLAŚ WO UW): *Leksyka azerbejdżańska w polskiej literaturze XIX w.* (w języku tureckim), mgr Agnieszka Lesiczka (doktorantka w ZTiLAŚ WO UW): *İlk Psikolojik Türk Romani Üzerine*, dr Kamila Stanek (ZTiLAŚ WO UW): *The Concepts of Cats and Dogs in Turkish and Polish Languages and Proverbs*.

*

Prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) wygłosiła referat pt. *Stosunki polsko-japońskie na początku XX w.* na konferencji „Syberyjskie dzieci Cesarzowej Japonii. Pomoc Japonii dzieciom polskim z Syberii w latach 1919–1922”, która odbyła się w Sejmie RP w dn. 1.10.2018 r.

*

W dn. 15–16.10.2018 r. dr Renata Rusek-Kowalska (Zakład Iranistyki IO UJ) uczestniczyła w konferencji „Mickiewiczowskie konteksty”, zorganizowanej w Krakowie przez Wydział Polonistyczny UJ. Podczas konferencji wygłosiła referat pt. *Perski przekład sonetu Mickiewicza*.

*

W dn. 16.10.2018 r. wspólnie z Biblioteką Jagiellońską w Krakowie przedstawiciele Instytutu Orientalistyki UJ zorganizowali otwarte seminarium *Orientalia Polonica* stanowiące podsumowanie projektu badawczego finansowanego ze środków NPRH pt. *Orientalia Polonica. Polskie tradycje badań nad Orientem*, realizowanego w latach 2014–2018 pod kierunkiem prof. dr hab. Ewy Siemieniec-Gołaś. Podczas seminarium wygłoszono następujące referaty: dr Joanna Bocheńska, *Żaba i Bajazidi. Pierwszy polsko-kurdyjski projekt badawczy*; dr hab. Halina Marlewicz, *Józef Tretiak o dramacie staroindyjskim*; dr hab. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś, *Joachim Lelewel i Walenty Skorochód Majewski – polscy pionierzy badań nad Indianami*; dr Renata Rusek-Kowalska, *Stan wiedzy o literaturze perskiej w XIX-wiecznych publikacjach polskojęzycznych*; prof. dr hab. Anna Krasnowolska, *„Biszen i Menisze” – przekład Lucjana Siemieńskiego i znajomość „Szahnâme” Ferdousiego w Polsce*; dr hab. Renata Czekalska, *„Tybet Wielkie Państwo w Azye...” i „Tunquim Królestwo Możliwe w Azye” o Fryderyka Szembeka SJ*; dr Katarzyna Sonnenberg, *Józef Szujski i pułapki orientalizmu – przykład Japonii (i Chin)*; prof. dr hab. Ewa Siemieniec-Gołaś, dr Sylwia Filipowska, *Problemy warsztatowe opracowania „Obserwacji politycznych państwa tureckiego” Józefa Mikoszy*; prof. dr hab. Ewa Siemieniec-Gołaś, mgr Agata Pawlina, Marcin Paszkowski, *„Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatory...”*. *Autor i jego dzieło*; dr hab. Paweł Siwiec, prof. UJ, *Karola Załuskiego Wybór bajek i opowieści z Lokmana i Krasickiego na tle innych polskich dziewiętnastowiecznych przekładów z literatury arabskiej*; dr hab. Przemysław Turek, *Osiemnastowieczne i dziewiętnastowieczne materiały źródłowe dotyczące starożytnego Bliskiego Wschodu w polskiej tradycji badań nad Orientem*.

*

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ przy współpracy z Regionalnym Ośrodkiem Debaty Międzynarodowej w Łodzi, Pracownią Języka i Kultury Arabskiej Wydziału Filologicznego UMK w Toruniu oraz Zakładem Islamu Europejskiego WO UW w dn. 17–18.10.2018 r. zorganizowała konferencję międzynarodową „IVth International Symposium on Politics and Society in the Islamic World”, w której udział wzięło 40 uczestników. 22 uczestników reprezentowało 7 polskich ośrodków (UŁ, UW, UMK, UAM, UR, UJ, UW). 18 uczestników reprezentowało natomiast zagraniczne ośrodki w Malezji. Należy podkreślić, iż zorganizowane przez KBWiPA UŁ sympozjum było jednym z największych tego typu wydarzeń w Polsce, poświęconych w całości problemom społeczno-politycznym szeroko rozumianego świata islamu. Niewątpliwym atutem konferencji był jej międzynarodowy i interdyscyplinarny charakter. Wystąpienia w czterech językach (angielskim, arabskim, polskim i rosyjskim), dotyczące rozmaitych części świata islamu – od Maroka po Azję Południowo-Wschodnią, włączając w to także muzułmanów w diasporze – analizowały zagadnienia polityki wewnętrznej państw zamieszkiwanych przez muzułmanów oraz polityki zagranicznej i stosunków międzynarodowych. Podczas kongresu swoje referaty wygłosili m.in.: prof. UAM dr hab. Arzu Sadykhova – *European Islam of Tariq Ramadan: a New European madhhab?* oraz prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka z Katedry Arabistyki i Islamistyki WO UW – *Arab Feminism. Directions*.

*

Podczas międzynarodowej konferencji „Ekwiwalencja w tekstach, słownikach i leksykalnych bazach danych” zorganizowanej w Opolu przez Zakład Translatyki i Leksykografii Instytutu Filologii Angielskiej Uniwersytetu Opolskiego w dn. 18–19.10.2018 r. referaty wygłosili dr hab. Roman Marcinkowski (ZH WO UW) – *Ekwiwalencja w przekładzie Miszny na język polski* i mgr Patryk Zajac (KJiKA WO UW) – *Ekwiwalencja przysłów hausa i polskich*.

*

25 października 2018 r. dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (KJiKA WO UW) uczestniczyła w konferencji naukowej zorganizowanej w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ „Czy Afryka potrzebuje nowych granic. Stosunki międzynarodowe w Afryce w kontekście separatyzmów w regionie”, podczas której wygłosiła referat zatytułowany *Czy Etiopia potrzebuje nowych granic? Rozważania nad Ogadenem*.

*

W dn. 18–20.10.2018 r. w Krakowie i Żorach odbywała się „4th International Conference on Bronisław Piłsudski and His Scholary Heritage (4IBPC) – Bronisław Piłsudski: On the Centennial of His Death. Towards an Independent Homeland”, w ramach której prof. dr hab. Alfred F. Majewicz z Zakładu Japonistyki UMK zaprezentował referat pt. *Fourth-Three Years with and on Bronisław – Triggering, Breakthroughs, Results, Prospects (Refreshing Our Memories)*.

*

W dn. 22.10.2018 r. mgr Mariola Abkowicz (Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa KSA UAM) wygłosiła referat pt. *e-Jazyszlar. Karaimskie Archiwum Cyfrowe – wprowadzenie do badań nad karaimskim dziedzictwem Rzeczpospolitej* podczas konferencji naukowej „Konservacja zapobiegawcza środowiska 8. Dziedzictwo nasze czy obce: sto lat dyskusji w niepodległej Polsce”. Konferencja zorganizowana została przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, Oddział w Warszawie.

*

W dn. 22–26.10.2018 r. odbyła się międzynarodowa konferencja „12th Annual Days of Japan at the University of Warsaw, Form and Freedom: the Japanese Perspective”. Podczas jej obrad referat pt. *Beyond a Form. Teachings of Jakuan Sōtaku in Zencharoku (Zen Tea Record)* wygłosiła prof. dr hab. Agnieszka Kozyra (Katedra Japonistyki WO UW), a dr Jędrzej Greń wystąpił z prezentacją zatytułowaną *According to the Custome – the First English in Japan and their Etiquette*

towards the Japanese (1613–1623). Referat pt. *Nōgakushi no kata no tetsugaku (Nō Actors' Philosophy of Kata)* zaprezentowała także mgr Yoko Fujii Karpoluk, a dr Patrycja Duc-Harada (Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ) wygłosiła referat pt. *Intānetto surangu – Współczesna japońszczyzna w obliczu nowoczesnych form komunikacji interpersonalnej*.

*

Prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (KAIi WO UW) uczestniczyła w konferencji „Prokreacja w religiach” zorganizowanej w dn. 23.10.2018 r. na UKSW z referatem pt. *Prokreacja w islamie*.

*

Dr Patrycja Duc-Harada (ZJiS IO UJ) uczestniczyła w konferencji TALENTY 2018, zorganizowanej we Wrocławiu 25 listopada 2018 r. podczas której wygłosiła referat pt. *Honoryfikatywność jako istotny aspekt edukacji językowej w zakresie nauczania japońszczyzny. Analiza kompetencji językowych polskich studentów japonistyki*.

*

W dn. 22–24.10.2018 r. odbyła się współorganizowana przez Komitet Nauk Orientalistycznych PAN, Instytut Orientalistyczny UJ i Polską Akademię Umiejętności VII Międzynarodowa Konferencja Orientalistyczna pt. „Collections of Texts and Artefacts” w siedzibie PAU w Krakowie. W obradach uczestniczyli m.in.: prof. dr hab. Marek Mejor (Katedra Azji Południowej WO UW) z referatem pt. *Sanskrit Manuscripts from Pander Collection in Jagiellonian Library*, dr Magdalena Pinker (KAIi WO UW) z wystąpieniem pt. *Descriptions of 'the Other' in the Medieval Arab-Muslim Conquest Historiography*, pracownicy Zakładu Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW: mgr Thupten Kunga Chashab: *The Tibetan Collection (Pander A and B) at the Jagiellonian Library and its Peculiarities*, dr Marzena Godzińska: *Felts – the Asia and Pacific Museum in Warsaw. Unique Collection of Ordinary Artefacts*), dr hab. Agata Bareja-Starzyńska wspólnie z prof. Osamu Inoue (University of Shimane, Japonia): *Mongolian Treasures from Pander E Collection* oraz mgr Magdalena Szpindler: *Bringing an Archive of Memory to Life: Collection of Mongolian Manuscripts and Blockprints in the Section of Inner Asian Peoples, University of Warsaw*.

*

W dniach 23–24.10.2018 r. prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki IO UJ) uczestniczyła w międzynarodowej konferencji naukowej „Beyond Europe”, podczas której prowadziła panel zatytułowany *East and North Africa and its Contemporary Dynamics*.

*

W dn. 24–25.10.2018 r. prof. dr hab. Hubert Królikowski (IBiDW UJ) wziął udział w zorganizowanym przez Fundację im. Kazimierza Pułaskiego „Warsaw Security Forum 2018” i uczestniczył w panelach: *Intelligence in the Digital Era* oraz *How to Develop an ISR Capability at Both National and Alliance Levels?*

*

W dniach 5–6.11.2018 r. w Warszawie podczas XXXVI Zjazdu Orientalistów Polskich organizowanego przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne we współpracy z Wydziałem Orientalistycznym UW odbyła się konferencja *Badania nad kulturami Azji i Afryki, w perspektywie porównawczej*. Podczas konferencji wygłoszono następujące referaty: dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego UW), *Muzułmańskie przywództwo religijne w Europie – kontynuacja czy zerwanie z tradycją islamu?*; dr hab. Marcin Grodzki (Katedra Arabistyki i Islamistyki UW), *Bruno Bonnet-Eymard i francuska szkoła sceptycyzmu naukowego w islamistyce*; dr Beata Abdalal-Krzepkowska (Zakład Orientalistyki i Językoznawstwa Ogólnego UŚ), *Konceptualizacja OJCA w tekście Koranu*; dr Damian Kokoć (Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych UAM), *Fundamentalizm religijny a szok przyszłościowy – przypadek muzułmański*; dr Filip A. Jakubowski (Katedra Studiów Azjatyckich UAM), *Odległe echa Al-Andalus. Porównanie zbiorów fatw malickich Al-Wanszarisiego i Al-Wazzaniego (wybrane aspekty)*; prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (KAIi UW), *Dziecko arabskie na pograniczu tradycji*

i modernizmu; prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki UJ), *Rozwój kulturalno-literacki w monarchiach naftowych Zatoki*; mgr Joanna Musiatewicz (Katedra Językoznawstwa Orientalistycznego UKW), „*Uważaj na swą córkę rewolucjonistkę!*” *Życie rodzinne i działalność publiczna libańskich kobiet w pierwszej połowie XX w. na podstawie wspomnień Anbary Salam al-Chalidi*; dr Magdalena Lewicka (Pracownia Języka i Kultury Arabskiej UMK), *Rifa'y at-Tahtawiego opis Paryża – Europa i Europejczycy w relacji czołowego przedstawiciela An-Nahdy*; mgr Bogusław Zagórski (Wydział Orientalistyczny UW), *Wczesnośredniowieczna toponimia Półwyspu Arabskiego – próba analizy morfologicznej i ustalenia modelu referencyjnego*; prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Zakład Japonistyki UMK), *Japonia późnej epoki Meiji oczami Bronisława Piłsudskiego*; dr hab. Iwona Kordzińska-Nawrocka (Katedra Japonistyki UW), *Ideale miłości zmysłowej w tradycji kulturowej Japonii*; dr Maciej Szatkowski (Katedra Kulturoznawstwa UMK), *Chińska pop awangarda w okresie post-tian'anmenowskim*; mgr Kamil Burkiewicz, mgr Hanna Kupś (Zakład Sinologii UMK), *Kondycja i największe wyzwania branży tłumaczeń polsko-chińskich w Polsce*; dr Kamila Barbara Stanek (Zakład Turkologii UW), *Pojęcie oszczędności i skąpstwa w języku i kulturze na przykładzie przysłów tureckich i polskich*; dr hab. Artur Przybysławski (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ), *Gramatyczny model świadomości w języku i filozofii tybetańskiej*; mgr Magdalena Szpindler (Instytut Orientalistyki UAM), *Ganges na mongolskich stepach, czyli o dziedzictwie kultury indyjskiej w Mongolii*; dr hab. prof. UP Paweł Sajdek (Katedra Historii Filozofii UP), *Inwigilacja społeczeństwa według Kautilji w Arthaśastrze*; dr Sylwia Filipowska (Instytut Orientalistyki UJ), „*Kalan*” *Murata Ōzyaşara – uniwersalna opowieść czy komparatystyczna zagadka?*; dr Andrzej Drozd (Katedra Studiów Azjatyckich UAM), *Cmentarze Pomaków na pograniczu bułgarsko-greckim. Inskrypcje i zdobnictwo*; dr Michał Moch (Katedra Komparystyki Kulturowej UKW), *Recepcja myśli zachodniej w wybranych dziełach Nasra Abu Zajda i Muhammada Arkuna. Perspektywa komparatystyczna*; dr Magdalena Kubarek (Katedra Orientalistyki UMK), *Jak przeszłość kształtuje teraźniejszość. Powieści historyczne Dżurdżiego Zajdana i Nadżiba al-Kajlaniego*; mgr Justyna Salamon (Instytut Religioznawstwa UJ), *Zróżnicowanie społeczno-religijne w krajach Maghrebu a zagrożenie terrorystyczne*; dr hab. Iwona Król, dr hab. Marek Piela (KA UJ), *Rzeczownik odczasownikowy w arabskim i hebrajskim – porównanie*; dr Agnieszka Pałka-Lasek (KA UJ), *Przełączenie ma znaczenie – o znaczeniu dodanym wypowiedzi z przełączeniem kodów w marokańskim*; dr Przemysław Adamczewski (Zakład Dziejów Ziemi Wschodnich PAN), *Badania Kaukazu a polski mit etnopolityczny*; mgr Agata Pawlina (Katedra Turkologii UJ), *Muzyka klasyczna Europy i Bliskiego Wschodu w perspektywie porównawczej*; mgr Krzysztof Marek Gutowski (Katedra Azji Południowej UW), *Internetowe bazy danych jako narzędzie porównawczych badań międzykulturowych*; mgr Simona Sienkiewicz (Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ), *Procesy islamizacji i chrystianizacji rdzennych kultur na przykładzie prowincji Moluki oraz Moluki Północne (Indonezja)*; dr Katarzyna Starecka (KJ UW), „*Japonia lustrem Ameryki*” – *głos w dyskusji na temat japońskiej odpowiedzialności wojennej*; dr Katarzyna Sarek (Sinologia UJ), *Symbolika gór w kulturze chińskiej w literaturze, sztuce i kulturze materialnej – zarys problematyki*; mgr Artur Karp (KAP UW), *Rozwój indyjskich form językowych i kultowych. Czy równoległy? Czy wspólny problem periodyzacji?*. Podczas zjazdu prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Gołaś (Katedra Turkologii IO UJ) współprowadziła warsztaty poświęcone projektom badawczym.

*

Dr Marta Woźniak-Bobińska (KBWiPA WSMiP UŁ) wygłosiła referat *Muslims in Sweden: Middle Eastern Christians' Perceptions and Narratives* na odbywającej się w dn. 8–9.11.2018 r. międzynarodowej konferencji „Muslim Minorities and the Refugee Crisis in Europe. Narratives and Policy Responses” zorganizowanej przez Szkołę Główną Handlową w Warszawie.

*

Mgr Aleksandra Spancerska (KBWiPA WSMiP UŁ) wygłosiła referat *Turecja na forum Organizacji Współpracy Islamskiej* na odbywającym się w dn. 8–9.11.2018 r. VIII Ogólnopolskiej Konferencji Polskiego Towarzystwa Stosunków Międzynarodowych w Poznaniu.

*

W dn. 13.11.2018 r. dr hab. Jerzy Bayer (IBiDW UJ) wygłosił w Zakładzie Turkologii i Ludów Azji Środkowej Wydziału Orientalistycznego UW połączony z prezentacją wykład nt. aktualnej sytuacji politycznej i społecznej w Tybecie, będący efektem podróży po Tybecie w sierpniu 2018 r.

*

W dn. 14–15.11.2018 r. na 7 międzynarodowej konferencji „Dialogue of Languages and Cultures” w Warszawie prof. dr hab. Nina Pawlak z Katedry Języków i Kultur Afryki WO UW (wspólnie z Yakubu Magaji Azare) zaprezentowała referat pt. *Distant Languages in Intercultural Communication: An Analysis of the Translation of Shakespeare’s Work into Hausa*.

*

W dn. 19.11.2018 r. z okazji jubileuszu 35-lecia istnienia warszawskiej koreanistyki oraz 25-lecia nawiązania dyplomatycznych kontaktów Polski i Korei Południowej odbyło się międzynarodowe sympozjum koreanistyczne „An Inquiry into Korean Society and Culture: Challenges, New Approaches and Prospects for its Global Contribution” zorganizowane przy współpracy Zakładu Koreanistyki WO UW i Ambasady Republiki Korei w Warszawie. W sympozjum wzięli udział reprezentanci i pracownicy koreanistycznych ośrodków akademickich działających w Polsce. Podczas tego sympozjum dr hab. Ewa Rynarzewska wygłosiła referat, zatytułowany *Identity Alienated – The Literary Portrait of the „Uprooted Man” (ppuri ppophin ingan) in the Contemporary Korean Prose*.

*

Dr Marta Woźniak-Bobińska (KBWiPA WSMiP UŁ) wygłosiła referat *Assyrians and Kurds: An Overview of 175 Years of the Complex Relations* na odbywającej się w dn. 21–22.11.2018 r. międzynarodowej konferencji „Islamic World in International Relations” zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Studiów Międzynarodowych oraz Fundację Europa-Azja-Afryka we współpracy z Europejskim Centrum Solidarności.

*

W dn. 22–23.11.2018 r. odbyła się konferencja współorganizowana przez IBiDW UJ oraz NATO Defense Education Enhancement Program (DEEP) pt. „The Impact of Rivalry between China, Russia and the United States on Security Dynamics in Asia, Maghreb and Europe”. Komitet Naukowy konferencji stanowili m. in.: prof. dr hab. Adam Jelonek, prof. dr hab. Bogusław Pacek, prof. Jerzy Bayer, prof. Renata Czekalska, a w Komitecie Organizacyjnym znaleźli się: dr Michał Lipa, dr Karolina Rak, Joanna Sozańska, Mateusz Tupaj oraz Patrycja Molko i Kamila Chrobak.

*

W dn. 26.11.2018 r. na Wydziale Orientalistycznym UW w ramach Zakładu Turkologii i Ludów Azji Środkowej rozpoczęło działalność Centrum Studiów Azerbejdżańskich. W uroczystym otwarciu udział wzięli m.in. J.E. Hasan Hasanov, Ambasador Republiki Azerbejdżanu; prof. Jagub Makhmudov, dyrektor Instytutu Historycznego Narodowej Akademii Nauk Azerbejdżanu; prof. Piotr Taracha, dziekan Wydziału Orientalistycznego UW, przedstawiciele AIDA (Azerbejdżańska Agencja Rozwoju Międzynarodowego). Z prelekcjami wystąpiły dr Nargiz Akhundova i dr Shahla Kazimova z nowoutworzonego centrum.

*

W dn. 26–27.11.2018 r. odbyła się zorganizowana przez IBiDW UJ międzynarodowa konferencja naukowa „Historical and Collective Memory in Middle and Far East”. IBiDW UJ reprezentowali m.in.: dr Olga Barbasiewicz z referatem *Superheroes’ Policy in Shaping Postwar Memory in Japan*; dr Joanna Puchalska z referatem *Crime Denied – the Japanese Right Wing and its Vision of the World War II*; dr Joanna Wardęga z referatem *Reconstructing Historical Awareness in China – Role of National Memorials* oraz dr Bogdan Zemanek z referatem *Taiwan’s Memory of the Wrong Side of the War*.

*

W dn. 29.11–01.12.2018 r. odbyła się międzynarodowa konferencja *Japanologists' Playground 2018 @Copernicus. To celebrate the Decennial of Japanese Studies in Toruń: JAPAN – Fictions & Reality*, zorganizowana przez Zakład Japonistyki UMK we współpracy z Polskim Stowarzyszeniem Badań Japonistycznych (PSBJ). Podczas konferencji wygłoszono ponad 50 referatów. Spośród polskich japonistów wyniki swoich badań zaprezentowali m.in.: prof. dr hab. Romuald Huszcza (UW), *The Thematic Progression of the Literary Text in the Japanese-Polish Translation*; dr Anna Zalewska (UW), *Waka Poetry as a Playground for Words. About 'mono no na' Poems and Strategies of Translating Them*; dr Katarzyna Sonnenberg (UJ), *A Japanese Reading England's Past. The Case of Natsume Sōseki*; dr hab. Arkadiusz Jabłoński, prof. UAM, *The Japanese Nominal Elements And the Proposition of the Synthetic Approach*; prof. dr hab. Mikołaj Melanowicz (UW), *Hirano Keiichirō – A Talented Heisei Era Writer. The Author of a Great Novel About Chopin*; prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (UMK), *Japan in Late Meiji Years as Seen by Bronisław Piłsudski*; prof. dr hab. Agnieszka Kozyra (UW), *Religions and Popular Culture in Japan*; dr Stanisław Meyer (UJ), *Iha Fuyū and His Vision of Okinawa*; dr hab. Beata Bochorodycz (UAM), *Base Politics and Okinawa Governors*; dr Patrycja Duc-Harada (UJ), *Yakuwari-go. A Brief Characteristic of Japanese Role Language from the Perspective of Japanese Language Education*; dr Małgorzata Sobczyk (UMK), *Anti-Christianism of Edo Period Japan From the Perspective of 'shinkoku' (Land of the Gods) Ideology*.

*

Dr Zuzanna Augustyniak (KJiKA WO UW) w ramach Seminarium Afrykanistycznego w Katedrze Języków i Kultur Afryki UW wygłosiła referat pt. *Sytuacja migrantek z Etiopii w Kairze – raport z badań terenowych*. Seminarium odbyło się w dn. 6.12.2018 r.

*

W dn. 7.12.2018 r. Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW zorganizowały konferencję „Bilad as-Sudan: Rodzime kultury i islam”. Członkiem komitetu naukowego konferencji była dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (KJiKA WO UW).

KRONIKA KULTURALNA

W dn. 9.06.2018 r. Ivonna Nowicka (Zakład Iranistyki WO UW) wystąpiła jako wokalistka w koncercie pieśni tureckich chóru Türkü Körüsü, działającego przy Instytucie Yunusa Emre w Warszawie na International Festival of Warsaw w Parku Marszałka Edwarda Rydza-Śmigłego.

*

W dniach 5–8.07.2018 r. dr Joanna Bocheńska (Pracownia Studiów Kurdyjskich Zakładu Iranistyki IO UJ) uczestniczyła w organizacji spotkania z kurdyjskimi dengbezami, które odbyło się w ramach Międzynarodowego Festiwalu Teatrów Ulicznych w Krakowie.

*

Mgr Yoko Fujii Karpoluk (Katedra Japonistyki WO UW) w dn. 27.08.2018 r. zorganizowała wykład i koncert japońskiej muzyki tradycyjnej *kotsuzumi* w Oddziale Informacji i Kultury Ambasady Japonii. Podczas XII Dni Japonii w dn. 26.10.2018 r. mgr Yoko Fujii Karpoluk zorganizowała przedstawienie ukazujące taniec i śpiew teatru *nō*.

*

W dniu 28.09.2018 r. odbyła się kolejna edycja Małopolskiej Nocy Naukowców, w ramach której mgr Joanna Świt, doktorantka Zakładu Japonistyki i Sinologii IO UJ przeprowadziła w Bibliotece Wydziału Filologicznego UJ warsztat pt. „Maski teatru japońskiego”.

*

25 września 2018 r. dr Jędrzej Greń (Katedra Japonistyki WO UW) wygłosił wykład *Euro-pejskie stulecie w Japonii (XVI–XVII w.)* w Oddziale Informacji i Kultury Ambasady Japonii.

*

W dn. 10.09.2018 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (KJ WO UW) udzieliła wywiadu Inoue Kazuhiko z telewizji „Toranomon News” (Tokio) na temat stosunków polsko-japońskich.

*

Mgr Katarzyna Golik (Centrum Badań Azji i Pacyfiku ISP PAN) wygłosiła wykład otwarty o ludach prowincji Junnan oraz badaniach izolowanych ludów mongolskich w ramach spotkania „Święto Jesieni/Prowincja Junnan” TPPCh-OW w dn. 23.09.2018 r., a także udzieliła wypowiedzi dla sekcji mongolskiej Chińskiego Radia Narodowego na temat inicjatywy Nowego Jedwabnego Szlaku.

*

Podczas Nocy Naukowców 2018 w ramach wydarzenia „Tłumaczy tłum” w dn. 28.09.2018 r. mgr Anna Idelze-Dąbrowska (Zakład Arabistyki i Islamistyki KSA UAM) oraz dr Veronika Klimova (Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa KSA UAM) przygotowały wspólną prezentację pt. *False friends w językach arabskim i hebrajskim*.

*

W dn. 26.10.2018 r. na Wydziale Chemii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu odbył się „Dzień kandydata UAM”. Podczas wydarzenia organizowane były wykłady i warsztaty dla uczniów. Wśród prowadzących znaleźli się mgr Jakub Jakusik (Pracownia Studiów Kazachskich KSA UAM) oraz mgr Anna Idelze-Dąbrowska (Zakład Arabistyki i Islamistyki KSA UAM). Podczas warsztatów kulturowo-językowych przybliżono słuchaczom zagadnienia związane z językiem i kulturą arabską oraz kazachską.

*

W dn. 28.10.2018 r. dr Andrzej Stopczyński, mgr Katarzyna Wasiak i mgr Natalia Zajązkowska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) w ramach programu Uniwersytet Łódzki dla Dzieci (ULEK) przeprowadzili warsztaty interaktywne dla młodzieży szkolnej pt. *Namaste! Salam! Czyli podróż do serca Orientu*.

*

W dn. 10.11.2018 r. dr hab. Marek Dziekan (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) poprowadził warsztaty literackie w ramach projektu „Głos Bliskiego Wschodu / Middle East Speaks” realizowanego przez Stowarzyszenie Willa Decjusza w Krakowie.

*

W dn. 14.11.2018 r. Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ wraz z Studencko-Doktoranckim Kołem Naukowym Bliskiego Wschodu Al-Maszrik przy UŁ zorganizowało seminarium pt. *Islam w Indonezji*. Wykład dla studentów Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ wygłosiła mgr Monika Piosik z Instytutu Wschodniego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wykład współorganizowany był przez Regionalny Ośrodek Debaty Międzynarodowej w Łodzi – wzięli w nim również udział uczniowie II Liceum Ogólnokształcącego w Łodzi.

*

W dn. 15.11.2018 r. mgr Katarzyna Golik udzieliła wypowiedzi dla Telewizji Mongolii Wewnętrznej ChRL na temat uwarunkowań kulturowych w stosunkach międzynarodowych a w dn. 17.11.2018 r. dla mongolskojęzycznej sekcji CCTV na temat podtrzymywania tradycji przez Mongołów w ChRL.

*

W dn. 16.11–10.12.2018 r. w Galerii UW prezentowana była wystawa „Stosunki polsko-etiopskie na przestrzeni dziejów” zorganizowana pod kierunkiem dr hab. Rubinkowskiej-Anioł (KJiKA WO UW).

*

W dn. 19.11.2018 r. odbyła się w krakowskim Regionalnym Ośrodku Debaty Międzynarodowej debata pt. „Chiny – nowe mocarstwo w światowej grze?” z udziałem dr hab. Łukasza Gacka, prof. UJ (kierownik Zakładu Chin IBiDW UJ) oraz dr Rafała Kwiecińskiego (Zakład Chin IBiDW UJ).

*

W dn. 04.12.2018 r. dr Blanka Rogowska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) wygłosiła na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ wykład pt. *Kiedy muzułmanin modli się pod choinką*. Wykład współorganizowany był przez Studencko-Doktoranckie Koło Naukowe Bliskiego Wschodu Al-Maszrik przy UŁ oraz Regionalny Ośrodek Debaty Międzynarodowej w Łodzi.

*

W dn. 6–20.12.2018 r. odbył się w IBiDW UJ cykl pokazów filmowych prowadzonych przez prof. Roshni Sengupta (IIAS, Leiden University), profesor wizytującej w IBiDW UJ jako rozszerzenie kursów *Nationalism in India* i *Media Images and Contemporary Politics in India*.

*

W dn. 09.12.2018 r. dr Andrzej Stopczyński, mgr Katarzyna Wasiak i mgr Natalia Zajączkowska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) w ramach programu Uniwersytet Łódzki dla Dzieci (ULEK) przeprowadzili kolejną edycję warsztatów interaktywnych dla młodzieży szkolnej pt. *Namaste! Salam! Czyli podróż do serca Orientu*.

*

W dn. 15.12.2018 r. mgr Ivonna Nowicka (Zakład Iranistyki WO UW) wystąpiła (śpiew) u boku irańskich muzyków Dariusha Rasoulego (śpiew, nej, tar), Benhama Ghazanfaripoura (santur) oraz Arada Emamgholego (śpiew, daf), a także Adama Róžańskiego (daf) i Ady Sukiennik (śpiew) w koncercie muzyki perskiej w rocznicę śmierci Dżalaloddina Rumiego *Noc zaślubin Rumiego – wieczór suficki* w Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. W programie poza kompozycjami w jęz. perskim D. Rasoulego znalazła się pieśń w jęz. polskim skomponowana przez I. Nowicką pt. „Oszalały w tańcu Bożym” do dwóch rubajatów Rumiego w przekładzie jej własnym oraz Władysława Dulęby. Koncert uświetnił pokaz tańca perskiego w wykonaniu studentki iranistyki Aleksandry „Apsary” Kilczewskiej oraz pokaz wirującego tańca derwiszowego Ramutisa Prayasa (Litwa) i Saile Johnny Langsepp (Estonia).

*

Dr hab. Marcin Grodzki wygłosił w dn. 17.12.2018 r. wykład pt. *Obyczajowość muzułmańska i rola religii w kulturze islamu* w Zespole Szkół Społecznych STO im. Pawła Jasienicy w Warszawie.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Mikołaj P. Borkowski, <i>Obraz Chin i Japonii w polskich kompendiach geograficznych doby Augusta III</i>	97
Artur Ganczarski, <i>Język, Yin Yang, i sztuka perswazji: słowo o Guiguzi (鬼谷子)</i>	111
Iwona Król, Marek Piela, <i>Rzeczownik odstępny w arabskim i hebrajskim – porównanie</i>	129
Weronika Rokicka, <i>Obraz Europy i Indii końca lat 20. XX wieku w relacji z podróży Annadashankara Raya „W drodze i na obczyźnie”</i>	147
Aleksandra Turek, <i>Radżasthani – początki języka i literatury</i>	157

UTWORY LITERACKIE

Bożena Prochwicz-Studnicka, <i>Yusuf Idris, Snobizm według doktora Owaisa</i>	171
---	-----

RECENZJE

Anna Barska, <i>Ahmad Ibn Hālīd an-Nāṣirī, XIX – wieczne Maroko w Kitāb al-istiṣā. Przekład z języka arabskiego, wstęp, opracowanie i przypisy Marek M. Dziekan, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, wydanie I, 417 stron</i>	183
--	-----

KRONIKA

Z ruchu naukowego na polu orientalistyki	187
<i>Wyjazdy zagraniczne polskich orientalistów</i>	187
<i>Wizyty zagranicznych uczonych w Polsce</i>	194
<i>Kronika naukowa</i>	196
Kronika kulturalna	203

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Mikołaj P. Borkowski, <i>The Image of China and Japan in the Polish Geographical Compendia Published During the Reign of Augustus III</i>	97
Artur Ganczarski, <i>Language, Yin-Yang, and the Art of Persuasion: the Word on Guiguzi (鬼谷子)</i>	111
Iwona Król, Marek Piel, <i>The Verbal Noun in Arabic and Hebrew – a Comparison</i>	129
Weronika Rokicka, <i>The Image of Europe and India in the late 1920s in Annadashankar Ray's Travelogue Pathe prabāse</i>	147
Aleksandra Turek, <i>Rajasthani – Beginnings of Language and Literature</i>	157

LITERARY WORKS

Bożena Prochwicz-Studnicka, <i>Yusuf Idris, Snobbism</i>	171
--	-----

REVIEWS

Anna Barska, <i>Ahmad Ibn Hālid an-Nāṣirī, XIX – wieczne Maroko w Kitāb al-istiṣā. Przekład z języka arabskiego, wstęp, opracowanie i przypisy Marek M. Dziekan, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, wydanie I, 417 stron</i>	183
--	-----

CHRONICLE

Scientific Activities in Oriental Studies	187
<i>Visits Abroad of Polish Orientalists</i>	187
<i>Foreign Guests Visiting Poland</i>	194
<i>Scientific Chronicle</i>	196
Cultural Chronicle	203

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

(pełna wersja tekstu dostępna także na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

Uprzejmie prosimy, aby teksty składane w redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” były przygotowywane według poniższych reguł. Artykuły niespełniające tych wymagań nie będą przez redakcję przyjmowane. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

I. Uwagi ogólne

1. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” powinny być wynikiem oryginalnych badań, w rzetelny i uczciwy sposób prezentować rezultaty własnej pracy; Autorzy stosownie powinni zaznaczyć wkład innych osób w powstawanie artykułu. Jeśli artykuł jest rezultatem badań finansowanych, prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych jednostek.
2. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” nie mogą być wcześniej opublikowane (ani w języku polskim, ani w językach obcych), jak też w tym samym czasie złożone w redakcjach innych czasopism.
3. Decyzja Autora o publikacji tekstu w „Przeglądzie Orientalistycznym” oznacza zgodę na udzielenie autorskiej licencji eksploatacyjnej do nadesłanego tekstu (dot. postaci drukowanej i/lub elektronicznej), co obejmuje prawo Redakcji do: kopiowania, publikacji, reprodukcji, cytowania, umieszczenia w formie elektronicznej w bazach danych, itp. Czas trwania udzielonej licencji jest zgodny z dyrektywą UE. Licencja zostaje udzielona „Przeglądowi Orientalistycznemu” nieodpłatnie.
4. Teksty podlegają recenzji, a wszelkie dane autorów i recenzentów są poufne (*double blind*).
5. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania złożonych tekstów (także tytułów).
6. Przyjęte do publikacji i zredagowane teksty odsyłane są autorowi do autokorekty. Po jej dokonaniu prosimy o jak najszybsze odesłanie tekstu do redakcji.
7. Wszelkie wykryte przejawy nierzetelności naukowej (*ghostwriting* i *guest authorship*) będą ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.
8. Autorzy ponoszą odpowiedzialność wynikającą z praw wydawniczych i praw autorskich (cytowanie, przedruk ilustracji, tabel i wykresów z innych źródeł).
9. Do przesłanej propozycji publikacji należy dołączyć stosowne oświadczenie dotyczące akceptacji powyższych punktów [plik do pobrania na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>].

II. Format tekstu

1. Objętość tekstu, wraz z przypisami dolnymi i bibliografią końcową, nie powinna przekraczać 1 arkusza wydawniczego, czyli 40 tys. znaków ze spacjami.
2. Prosimy w całym tekście, także przypisach, używać czcionki unikodowej w rozmiarze 12, marginesy prawy i lewy 2,5 cm, interlinia 1,5.
3. Na tekst składa się tytuł, słowa kluczowe (*keywords*) artykułu w języku angielskim (ok. 5 słów/terminów kluczowych dla omawianej tematyki) i streszczenie (*Abstract*)

artykułu w języku angielskim (150–200 wyrazów, max. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;

4. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
5. Przypisy powinny być przygotowane wg zasad Modern Language Association (MLA: <http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>) przystosowanych do j. polskiego przez redakcję „Przeglądu Orientalistycznego”. Poniżej zamieszczamy tę adaptację.
6. Prosimy o umieszczenie pełnej listy bibliograficznej na końcu artykułu.
7. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrzymy gwiazdką.
8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu **łacińskiego**, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu niełacińskiego (np. wg. PWN).

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg. MLA

Cytaty

- W nawiasie prosimy zamieścić nazwisko autora i stronę (pełne dane bibliograficzne należy podać w Bibliografii na końcu artykułu): „cytat” (Said 9);
- jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy piszemy: Said uważa, że ...(9).

W wypadku kilku publikacji tego samego autora należy dodać rok wydania.

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

- odniesienie do książki bądź artykułu należy umieścić w tekście: (Said), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy podajemy sam rok: (1978); jeśli odnosimy się do kilku autorów, przypis powinien wyglądać następująco (Hart 2000, s. 15, Said 1978, s. 9). Autorzy powinni być wymienieni w porządku alfabetycznym.
- przypisy dolne umieszczamy tylko wtedy, gdy niezbędne jest dodanie lub uszczegółowienie informacji.

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.
Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen’s Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courty World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

3. Artykuł w czasopiśmie (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism):
(Autor) Nazwisko i imię, tytuł artykułu (kursywą). Tytuł czasopisma (w cudzy-słowie), 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/3fNbh0> [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: przeglad.orientalisczy@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 **przeglad.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 zaproponowanych przez Autora;
6. Komitet Redakcyjny serii składa się z redaktora naczelnego „Przeglądu Orientalistycznego”, odpowiadającego za serię, i członków ZG PTO. Do każdej publikacji wybierany jest jej redaktor naukowy zaaprobowany przez Redaktora serii w porozumieniu z Komitetem Redakcyjnym serii. PTO gwarantuje ostateczne opracowanie redakcyjne tekstu, nie ma jednakże finansowych możliwości przygotowania składu komputerowego, o co stara się Autor we własnym zakresie.
7. Istnieje możliwość przejścia przez PTO kwestii składu komputerowego po wcześniejszym przekazaniu przez Autora odpowiedniej kwoty na ten cel w formie darowizny;
8. W wypadku publikacji drukowanych tradycyjnie Autor lub Autorzy zapewniają środki finansowe na druk tomu;
9. Prawa autorskie do opublikowanego artykułu zachowują jego Autor oraz Wydawca;
10. Opublikowany artykuł, ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Autora i Wydawcy;
11. Oferta jest skierowana w pierwszym rzędzie do członków PTO, ale także do całego środowiska orientalistycznego, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-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

