

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 3–4 (271–272)

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 Stasiak, 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 Ciciura (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz
(Uniwersytet Jagielloński)
dr hab. Andrzej Drozd (Uniwersytet Warszawski),
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. Agnieszka Kozyra (Uniwersytet Warszawski),
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 Pawełczak (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-Anioł (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 Stróński, 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 Ewa Wolk-Sore (Uniwersytet Warszawski)
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

LEKSYKA OSMAŃSKOTURECKA
W POSTMODERNISTYCZNEJ PROZIE TURECKIEJ.
ANALIZA NA PODSTAWIE WYBRANYCH POWIEŚCI
Z POCZĄTKU XXI WIEKU

ABSTRACT: The aim of the present paper is to analyse a tendency shared by some contemporary Turkish post-modern novelists, which lies in the use of Ottoman Turkish vocabulary in their literary works. Today, this is largely regarded as old fashioned language and it is not commonly used by Turkish writers. This is directly connected with the fact that knowledge of the Ottoman Turkish words is limited and it continues to decline. In this article I will depict reasons for the renewed popularity of the language of the Ottoman predecessors as well as methods of its introduction into modern Turkish language. The basis for my considerations will be a novel by İhsan Oktay Anar entitled *Suskunlar* and two novels by Elif Şafak, entitled *Mahrem* and *Araf*.

KEYWORDS: Turkish, Ottoman, language, prose, novel, lexicography, İhsan Oktay Anar, Elif Şafak

Celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie tendencji panującej wśród części współczesnych tureckich powieściopisarzy postmodernistycznych, która polega na używaniu w dziełach literackich słownictwa osmańskotureckiego. W obecnych czasach jest ono w dużej mierze uznawane za przestarzałe i nie jest powszechnie stosowane przez literatów tureckich. Związane jest to bezpośrednio z faktem, że stopień znajomości osmanizmów wśród czytelników, szczególnie tych należących do młodszych pokoleń, jest niewielki i ma tendencję malejącą¹. W artykule przedstawię przyczyny ponownej popularności języka osmańskich przodków, jak i metody wprowadzania go do współczesnej turecczyny. Podstawę dla rozważań będą stanowiły powieść *Suskunlar*, autorstwa İhsana Oktaya Anara (Anar 2012) oraz dwie powieści Elif Şafak zatytułowane *Mahrem* (Şafak 2006) i *Araf* (Şafak 2004)².

ROZWÓJ JĘZYKA TURECKIEGO OD TANZIMATU DO CZASÓW WSPÓŁCZESNYCH

Początek rozwoju powieści tureckiej, datowany na drugą połowę XIX wieku, jest bezpośrednio powiązany z chęcią odrzucenia przez ówczesnych pisarzy wzorców literatury osmańskiej i zamiarem poszukiwania inspiracji w kulturze i literaturze tworzonej na zachodzie Europy, głównie we Francji. Inteligencja turecka, stopniowo rezygnując z zakorzenionych w Imperium Osmańskim tradycyjnych gatunków literackich na rzecz uważanej za nowoczesną i postępową prozy w stylu europejskim, odczuwała także potrzebę zmiany dotychczasowego języka literackiego – osmańszczyzny, która była przesycona

¹ W ostatnich latach jest widoczny wzrost zainteresowania osmańszczyzną, która wykładana jest na różnorakich kursach, a także w liceach zawodowych kształcących przyszłych imamów (tur. *İmam hatip liseleri*).

² Powieść została wydana w Polsce pod tym samym tytułem przez Wydawnictwo Znak.

arabsko-perskimi konstrukcjami gramatycznymi oraz słownictwem niezrozumiałym dla większości społeczeństwa tureckiego.

Początków procesu wypierania osmańszczyzny jako języka literatury tureckiej możemy doszukiwać się już w drugiej połowie XIX wieku, między innymi w twórczości Ahmeta Mithata Efendiego³, który wprowadzał w swoich dziełach elementy potocznego języka tureckiego⁴ lub w wierszach Mehmeta Emina Yurdakula⁵ opublikowanych w zbiorze *Türkçe Şiirleri* („Wiersze w języku tureckim”), wydanych w 1897 roku w Salonikach (Płaskowicka-Rymkiewicz, Borzęcka i in. 1971, s. 201), napisanych w dużym stopniu czystą tureczyszyną (tur. *Öztürkçe*). Jednak brak było wśród literatów jasności co do kierunku, w jakim język miał ewoluować. W dyskusji dotyczącej jego przyszłości głos zabierała większość ówczesnych intelektualistów, między innymi İbrahim Şinasi, Namık Kemal czy Ziya Paşa⁶, którzy w artykułach prasowych nawołujących do powrotu do tureckiego zrozumiałego przez lud, wciąż używali języka o wysokim rejestrze, przesyconego pożyczkami arabsko-perskimi⁷. Tylko w taki sposób potrafili wyrazić swoje myśli. W 1908 roku powstało *Türk Derneği*⁸ („Stowarzyszenie Tureckie”), którego jednym z celów było znalezienie sposobu na zbliżenie języka elit do języka używanego przez większość społeczeństwa poprzez oczyszczenie go z zapożyczeń. Część z członków uważała, że słownictwo obce należy zastąpić odpowiednikami rodzimymi, kolejna grupa zalecała tworzenie nowych wyrazów przy użyciu regularnych przyrostków tureckich oraz pozostawienie powszechnie znanych słów arabsko-perskich, trzecia zaś uważała ponadto, że do tworzenia neologizmów powinno się używać przyrostków z innych języków turekijskich. Debata nad kierunkiem rozwoju języka, toczona w drugiej połowie XIX wieku i na początku wieku XX, choć nie doprowadziła do ustalenia jednoznacznych wniosków, przyniosła wyraźne efekty. U schyłku istnienia Imperium Osmańskiego większość pisarzy w sposób świadomy starała się unikać arabsko-perskich konstrukcji gramatycznych i pisać w miarę możliwości w sposób zrozumiały dla ogółu. Nie uważali jednakże, że turecki mógłby funkcjonować bez warstwy leksykalnej pochodzącej z języka arabskiego i perskiego, która przez sześć wieków głęboko zakorzeniła się w języku literackim (Lewis 2010, s. 19–26).

Szeroko zakrojone oczyszczanie języka zostało przeprowadzone dopiero po utworzeniu Republiki Tureckiej w 1923 roku. Jednym z głównych celów Mustafy Kemala

³ Ahmet Mithat Efendi (1844–1912) był znanym osmańskim publicystą i bardzo płodnym pisarzem, tworzącym w drugiej połowie XIX wieku.

⁴ Ahmet Mithat Efendi był zagorzałym zwolennikiem uproszczenia języka literackiego. Zachęcał elity osmańskie do powrotu na łono rodzimego języka tureckiego, a lud turecki uważał za „naród bez języka” (tur. *dilsiz olan Türk milleti*), który musi na nowo odkryć swój język narodowy. Zob. Argunşah 2012, s. 2.

⁵ Mehmet Emin Yurdakul (1869–1944) był tureckim poetą i politykiem, głoszącym idee patriotyczne i wychwalającym chlubną przeszłość narodu tureckiego.

⁶ İbrahim Şinasi (1826–1871) był poetą, publicystą, tłumaczem, zagorzałym zwolennikiem reformy języka – wywarł znaczny wpływ na kolejne pokolenia tureckich poetów; Namık Kemal (1840–1888) uznawany jest za jednego z najwybitniejszych pisarzy epoki tanzimatu, był działaczem politycznym, dziennikarzem i zwolennikiem reform; z kolei Ziya Paşa (1829–1880) był intelektualistą, poetą i politykiem, razem z İbrahimem Şinasim i Namikiem Kemalem przynależał do Stowarzyszenia Młodych Osmanów.

⁷ Przykłady artykułów prasowych poruszających tę tematykę i używanego w nich języka podał Levend 1960, s. 113–122.

⁸ Członkami *Türk Derneği* (1908–1912) byli m.in. Necib Asım Yazıksız, wspomniany już Ahmet Mithat Efendi, Emrullah Efendi i Veled Çelebi İzbudak. Zob. Üstel 2017, s. 15–34.

Atatürk, pierwszego prezydenta Republiki, było przekształcenie społeczeństwa tureckiego w naród nowoczesny, posiadający własną tożsamość narodową i własny język. Uważał, że jedynym sposobem, aby osiągnąć te założenia, było odrzucenie przestarzałych doktryn i pojęć, które uniemożliwiały rozwój społeczny. Jednym z takich anachronizmów był według niego ówczesny język, bezpośrednio związany z kulturą osmańską, przez wieki będący oficjalnym środkiem komunikacji używanym w Imperium. Natomiast nośnikiem kultury i wartości narodowych powinien być według niego język oparty na rodzimych wzorcach, będący zrozumiałym dla mieszkańców zarówno Stambułu, jak i anatolijskiej wsi (Korkmaz 1995, s. 930–931). Należało zatem zreformować język tak, aby jego użytkownicy mogli wypowiedzieć się w nim we wszystkich dziedzinach – kulturze, technice, nauce, filozofii czy też literaturze – korzystając z rdzennej, tureckiej terminologii, która powinna rozwijać się naturalnie wraz z rozwojem języka⁹.

Istotnym krokiem rewolucji językowej była zmiana alfabetu z arabskiego na łaciński, przeprowadzona w 1928 roku, która grubą kreską oddzieliła przyszłe pokolenia od literatury wydawanej w okresie przed reformą alfabetu. Zmiana pisma była wówczas uznawana za jeden z istotnych sposobów przybliżenia Turcji do społeczeństw europejskich, włączenia narodu tureckiego do zachodniego kręgu kulturowego, a jednocześnie była próbą oddalenia go od kręgu kultury muzułmańskiej. Następnie w roku 1932, z inicjatywy Kemala Atatürka, rozpoczął działalność Instytut Języka Tureckiego (tur. Türk Dil Kurumu), który był głównym organem przeprowadzającym zakrojoną na szeroką skalę reformę języka¹⁰, mającą na celu zastąpienie obcego słownictwa tym rdzennie tureckim. Jak zauważa Lewis, reforma była przeprowadzana na niespotykaną dotychczas skalę, w sposób konsekwentny usuwając wyrazy zapożyczone z języka arabskiego i perskiego, a w ich miejsce tworząc derywaty od tureckich rdzeni. Na przestrzeni kolejnych dziesięcioleci język zmienił się do tego stopnia, że *Nutuk*, słynne trzydziestosześciodzinne przemówienie Mustafy Kemala Atatürka opublikowane w 1934 roku, przestało być zrozumiałe dla młodego pokolenia i musiało zostać w roku 1963 ponownie zredagowane i „przetłumaczone” na ówczesny język turecki¹¹. Powyższe zmiany miały swoje odzwierciedlenie w języku prozy tureckiej, który stopniowo ulegał oczyszczeniu i zbliżeniu do języka mówionego, używanego przez naród.

Nie był to jednakże proces równomierny. Analizując powieści wydane w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku, możemy dostrzec duże rozbieżności w stopniu nasycenia języka słownictwem osmańskotureckim. Przykładowo powieść *Yaban* („Obcy”) Yakuba Kadri Karaosmanoğlu¹², opublikowana w 1936 roku, jest trudna w odbiorze dla współczesnego czytelnika ze względu na XIX-wieczny charakter języka. Natomiast zbiór opowiadań autorstwa Saita Faika Abasyanika¹³ pod tytułem *Semaver* („Samowar”), wydany w tym samym roku, jest napisany w przeważającym stopniu czystą turecczyzną.

⁹ W języku osmańskotureckim nazewnictwo fachowe było w pełni zapożyczone z języka arabskiego i perskiego, nie istniały odpowiedniki tureckie. O próbach stworzenia tureckiej terminologii naukowej i specjalistycznej, zob. Lewis 2010, s. 124–132; por. Korkmaz 2003, s. 299–302.

¹⁰ Po turecku *dil devrimi* to dosł. „rewolucja językowa” – termin turecki trafnie opisuje zmiany, które zaszły w języku w ciągu kolejnych lat.

¹¹ Kolejna zaktualizowana wersja przemowy Atatürka ukazała się w roku 1986, zob. Lewis 2010, s. 1–4.

¹² Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889–1974) był znanym i cenionym pisarzem tureckim, zasłynął powieściami takimi jak *Nur Baba*, *Kıralık Konak* („Willa na wynajem”) czy *Yaban* („Obcy”).

¹³ Sait Faik Abasyanik (1906–1954) – pisarz turecki, który jest znany przede wszystkim jako autor nowatorskich opowiadań, uznawanych za punkt zwrotny w literaturze tureckiej.

Różnice te w pewnym stopniu wynikają z faktu, iż powyżsi autorzy reprezentowali różne pokolenia pisarzy. Ten pierwszy, urodzony w 1889 roku, rozpoczął swoją twórczość literacką w ugrupowaniu *Fecr-i Âti* („Świt Przyszłości”), pisząc w 1909 roku sztukę *Nirvana*. Z kolei ten drugi, urodzony w 1906 roku, zaczął karierę pisarską już w czasach niepodległej Turcji, w latach trzydziestych XX wieku. Kolejną istotną kwestią była oczywiście osobista postawa językowa literatów. Należy zwrócić uwagę na fakt, że Ömer Seyfettin, autor opublikowanego w 1911 roku artykułu *Yeni Lisan* („Nowy język”), zachęcającego do reformy języka tureckiego, jeszcze przed nastaniem Republiki pisał opowiadania językiem prostym i zrozumiałym dla tureckiego odbiorcy, ograniczając użycie osmanizmów do niezbędnego minimum (Płaskowicka-Rymkiewicz, Borzęcka i in. 1971, s. 203–207).

Na przemianę języka literackiego w latach czterdziestych, pięćdziesiątych i sześćdziesiątych miał także wpływ fakt, że powieść turecka przestała być gatunkiem ekskluzywnym, uprawianym wyłącznie przez elity. Młode pokolenie pisarzy wywodziło się także z niższych klas społecznych zamieszkujących miasta oraz tereny wiejskie, między innymi dzięki powstaniu Instytutów Wiejskich (tur. Köy Enstitüleri), w których nauki pobierali niektórzy pisarze nowego pokolenia (Płaskowicka-Rymkiewicz, Borzęcka i in. 1971, s. 211–231). Na niespotykaną dotąd skalę zaczęto wprowadzać do prozy elementy języka potocznego. Dobrym przykładem są powieści Orhana Kemała¹⁴, używającego w dialogach żywego języka wziętego wprost z tureckiej ulicy¹⁵. Język literacki odzwierciedlał zmiany wprowadzone przez reformę Mustafy Kemała Atatürka – słownictwo osmańskotureckie stopniowo odchodziło w zapomnienie.

Wraz z nastaniem lat siedemdziesiątych na scenę literacką wkroczył Oğuz Atay¹⁶, publikując w 1972 roku swoją pierwszą powieść, zatytułowaną *Tutunamayanlar*¹⁷. Utwór ten stanowi kamień milowy w literaturze tureckiej – jest uznawany przez literaturoznawców za pierwszą pełnowymiarową powieść modernistyczną, zrywającą z obowiązującą od dziesięcioleci stylistyką zaangażowanej społecznie prozy realistycznej (zob. Ecevit 2001, s. 83–86)¹⁸. Także pod względem językowym powieść jest na wskroś nowoczesna – autor żongluje różnymi rejestrami języka, w niektórych rozdziałach sięgając po czystą turecczyznę, a w innych po przesycony pożyczkami arabsko-perskimi język osmańskoturecki (zob. Atay 2008, s. 25–32, 205–214). Należy jednak zwrócić uwagę, że pisarz traktuje te języki jako dwa odrębne twory, nie łącząc ich ze sobą.

O pierwszych przejawach postmodernizmu w literaturze tureckiej możemy mówić od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, gdy karierę literacką rozpoczęli pisarze tacy jak Orhan Pamuk czy Latife Tekin (Ecevit 2001, s. 61).

¹⁴ Orhan Kemal (1914–1970) – wszechstronny pisarz turecki, tworzył poezję, opowiadania i powieści, autor m.in. zbioru nowel *Ekmeğ Kavgaşı* („Walka o chleb”), powieści *Baba Evi* („Ojcowski dom”), *Avare Yıllar* („Lata włóczęgi”).

¹⁵ Zob. np. Kemal 1981. Powieść została wydana po raz pierwszy w 1969 roku.

¹⁶ Oğuz Atay (1934–1977) – pionier modernizmu w literaturze tureckiej, poza słynną powieścią *Tutunamayanlar* napisał także m.in. powieści *Tehlikeli Oyunlar* („Niebezpieczne gry”) oraz *Bir Bilim Adamının Romanı: Mustafa İnan* („Powieść o pewnym naukowcu: Mustafa İnan”).

¹⁷ Powieść nie została dotychczas przełożona na język polski. Jej tytuł w dosłownym tłumaczeniu brzmi „Ci, którzy nie są w stanie się utrzymać”, jednakże jego angielskie tłumaczenie *The Disconnected* („Odlączeni”), wydane w 2017 roku, zdaje się lepiej oddawać sens tytułu.

¹⁸ Piotr Kawulok w opublikowanym kilka lat temu wnikliwym artykule kwestionuje powszechnie akceptowaną periodyzację wskazującą, że modernizm w literaturze tureckiej rozpoczął się dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku. Zob. Kawulok 2013, s. 313–330.

Według badaczy literatury jedną z wyróżniających cech tureckiego postmodernizmu jest ucieczka od realistycznego opisu ówczesnej rzeczywistości między innymi w kierunku neoosmanizmu, który powinien być rozumiany jako nostalgia za czasami osmańskiej świetności (Göknar 2008, s. 496–499). Potwierdzają to dzieła Orhana Pamuka, który w swojej twórczości chętnie nawiązuje do historii Imperium Osmańskiego, umieszczając miejsce akcji kilku swoich powieści w czasach osmańskich. *Biały zamek* (tur. *Beyaz Kale*), wydany w 1985 roku, opisuje losy weneckiego jeńca przebywającego w siedemnastowiecznym Stambule. Natomiast w jednej z najważniejszych powieści noblisty, zatytułowanej *Nazywam się czerwień* (tur. *Benim Adım Kırmızı*, wyd. 1998), czytelnik śledzi losy szesnastowiecznych miniaturzystów pracujących nad tradycyjnymi osmańskimi ilustracjami znajdującymi się w książce zamówionej przez sułtana. Idąc śladami Orhana Pamuka, część ze współczesnych pisarzy postmodernistycznych nawiązuje do spuścizny osmańskich przodków.

JĘZYK WSPÓŁCZESNYCH POWIEŚCI POSTMODERNISTYCZNYCH

Język używany w powieści İhsana Oktaya Anara *Suskunlar* („Milczący”)¹⁹ jest do pewnego stopnia zdeterminowany przez czas i miejsce, w których toczy się fabuła. Narrator w pierwszych zdaniach powieści wspomina, że opisane wydarzenia miały miejsce w Stambule w latach następujących po okresie panowania Sułtana Ahmeta II, który zmarł w 1695 roku. Można zatem wnioskować, że narrator ma na myśli przełom XVII i XVIII wieku, lecz celowo unika precyzyjnego określenia czasu, podając „(...) w jednym z lat po okresie panowania Jego Wysokości Sułtana Ahmeta II” (... *Sultan Ahmet-i Sâni Han Efendimiz'in devri saltanatından sonraki senelerden birinde*, Anar 2012, s. 11)²⁰, nie uściślając, czy akcja rozpoczyna się kilka czy też kilkanaście lat później. Jest to zabieg charakterystyczny dla literatury postmodernistycznej, która z reguły unika tradycyjnych sposobów przedstawienia czasu trwania akcji. Dzieło jest osadzone w czasach Imperium Osmańskiego, nie jest to jednak typowa powieść historyczna. Znajdują się w niej także wątki fantastyczne, które unaoczniają odbiorcy, że ma do czynienia z dziełem wyobraźni pisarza, który z typową dla postmodernistów lekkością bawi się koncepcją powieści historycznej. Zatem wkomponowanie w język powieści archaicznego słownictwa jest nie tyle wymogiem wybranego przez niego gatunku, co świadomą decyzją²¹.

W artykule poświęconym postmodernistycznej powieści tureckiej krytyk literatury Yıldız Ecevit stwierdza, że İhsan Oktay Anar jest jednym z czołowych współczesnych pisarzy wykorzystujących leksykę osmańskoturecką jako środek stylistyczny (Ecevit 2008, s. 337). Umiejętne użycie osmanizmów, na przykład nazw nieużywanych obecnie przedmiotów codziennego użytku bądź niewykonywanych już zawodów, pozwala czytelnikowi poczuć ducha epoki oraz nadaje dziełu niepowtarzalny charakter. Nie należy jednak postrzegać tych tendencji jako tęsknoty za czasami świetności Imperium – omawiani przeze mnie tureccy pisarze postmodernistyczni nie mają inklinacji reakcjonistycznych.

¹⁹ İhsan Oktay Anar (ur. w 1960 roku) jest autorem siedmiu powieści, a także wykładowcą akademickim pracującym w państwowym uniwersytecie w Izmirze (tur. Ege Üniversitesi). Powieść *Suskunlar* nie została jeszcze przetłumaczona na język polski.

²⁰ Wszystkie tłumaczenia fragmentów powieści zostały dokonane przez autorkę artykułu.

²¹ Jak zostanie ukazane poniżej, autor używa słownictwa osmańskotureckiego nie tylko, aby ułatwić czytelnikowi przeniesienie się w odległe czasy. Niekiedy stosuje je w przewrotny, humorystyczny sposób, za pomocą którego przypomina odbiorcy, że czyta powieść na wskroś współczesną.

Wykorzystując język przodków, pragną wzbogacić współczesny literacki język turecki o wyrażenia niepojawiające się już we współczesnym języku lub posiadające zakres semantyczny niepokrywający się z ich współczesnymi odpowiednikami. Wplatając w nowoczesną narrację osmańskie elementy językowe, otwierają przed literaturą nowe przestrzenie.

O ile występowanie słownictwa osmańskotureckiego w powieści osadzonej w czasach historycznych jest zrozumiałe, o tyle jego bogactwo w powieści Elif Şafak *Mahrem*, umieszczonej w znacznej części w czasach nam współczesnych, nie może zostać wytłumaczone chęcią lepszego zobrazowania opisywanej epoki historycznej. Fabuła powieści jest wielowątkowa, toczy się w różnych miejscach i czasach, przedstawiając losy kilku postaci w 1648 roku na Syberii, w 1868 roku we Francji, w roku 1885 w stambulskiej dzielnicy Pera²² oraz w 1999 roku we współczesnym Stambule²³. Mimo to ani czas ani miejsce akcji nie ma znaczącego wpływu na język powieści. Autorka tworzy swój własny, unikatowy język – konsekwentnie przeplata współczesne słownictwo tureckie z wyrazami zaczerpniętymi z osmańskotureckiego oraz z kolokwializmami i wulgaryzmami, np. *hanfendi* (Şafak 2006, s. 8) skróconą formą rzeczownika *hanımefendi* ‘pani’ czy *orospu* (Şafak 2006, s. 9) wulg. ‘ prostytutka’. Wyrazy pochodzące z języka osmańskotureckiego występują w tym samym stopniu w opisach świata przedstawionego, co w dialogach i monologach wewnętrznych. Stosowanie słownictwa częstokroć całkowicie niezrozumiałego dla współczesnego młodego odbiorcy przykuwa szczególnie uwagę w tej ostatniej formie. Małoletnia, żyjąca współcześnie bohaterka powieści używa osmanizmów, których znajomość w społeczeństwie tureckim jest bardzo ograniczona, szczególnie wśród młodszych pokoleń; na przykład wyrazu *habis* (Şafak 2006, s. 167), od osmańskotureckiego *habîs* – ‘zły, podły, brudny, niegodziwy’ (*kötü, alçak, pis, soysuz*, Devellioğlu 2006, s. 304), uznanego przez słownik języka tureckiego za przestarzały (Parlatır i in. 1998, s. 920–921). Wyraz występuje w jej monologu wewnętrznym:

I tak, jak grzesznik, który popełnił najgorszy grzech, od tej pory nie ubolewa już wcale nad większymi czy mniejszymi przewinieniami, które popełni (...).

Nasil ki, bir kez en habis günahı işlemiş bir günahkâr, bundan sonra işleyeceği irili ufaklı kabahatlerinden zerre kadar üzüntü duymazsa (...) (E. Şafak, *Mahrem* 2006, s. 167)

Przyczyn takiej struktury słownictwa w powieści Elif Şafak należy doszukiwać się w postawie językowej autorki. Choć ukończyła studia w zakresie socjologii, doktoryzowała się z dziedziny nauk politycznych i nie ma wykształcenia filologicznego, w wywiadach podkreśla, jak istotne jest dla niej czerpanie z bogactwa leksykalnego języka tureckiego oraz osmańskotureckiego. Wciąż studiuje leksykę turecką i rozwijanie zasobu słownictwa uważa za niezbędny element warsztatu pisarskiego (Şafak, *Kelimelelerin...*). Kontestuje proces unowocześniania języka tureckiego kosztem odrzucania mowy przodków. Uważa, że współcześni użytkownicy języka mają ograniczone słownictwo, upośledzające ich możliwości ekspresji, co jest pokłosiem reformy językowej zapoczątkowanej przez Kemala Atatürka (Şafak, *Türkçenin...*). Dlatego też w swoich dziełach chętnie sięga po

²² Pera jest historyczną nazwą dzielnicy Beyoğlu, zamieszkiwana była niegdyś głównie przez Włochów, a także przez inne narodowości europejskie. Przez wieki zachowywała swój kosmopolityczny charakter. Do dziś znajduje się w niej wiele konsulatów m.in. Wielkiej Brytanii, Włoch, Holandii czy Szwecji.

²³ Ponadto pod koniec powieści autorka poświęca jeden rozdział na opisanie epizodu toczącego się w 1980 roku w Stambule, zob. Şafak 2006, s. 171–199.

osmańskoturecki, wykorzystując bogactwo leksykalne tego języka. Co ciekawe, pisarka wyrażając swoje poglądy, używa argumentów analogicznych do tych wygłaszanych przez Geoffreya Lewisa, który oceniając skutki oczyszczenia języka tureckiego, stwierdził:

Ta strata [języka osmańskotureckiego] dotyczy każdego Turka, który obecnie, w mowie lub w piśmie, szuka precyzyjnego słowa, które wyraziłoby dane znaczenie i nie znajduje go, ponieważ jest ono tak martwe jak język etruski i nie zostało zastąpione [odpowiednikiem tureckim] (Lewis 2010, s. 4).

LEKSYKA OSMAŃSKOTURECKA W POWIEŚCIACH *SUSKUNLAR*, *MAHREM* I *ARAF*

W poniższym opracowaniu zostanie zaprezentowany wybór wyrazów zaczerpniętych z języka osmańskotureckiego, które występują w powieściach *Suskunlar*, *Mahrem* i *Araf*. Zbiór ten nie obejmuje naturalnie całości bogatej leksyki osmańskotureckiej wykorzystanej w powyższych dziełach, lecz jest wybraną przeze mnie reprezentatywną próbą. Z jej pomocą zostanie przedstawiony krótki opis słownictwa charakterystycznego dla minionej epoki, a wykorzystywanego przez İhsana Oktaya Anara i Elif Şafak w powieściach napisanych na początku XXI wieku. Owe wyrazy, jak i wyrażenia, uznawane są obecnie przez słowniki języka tureckiego za przestarzałe i zostały wyparte przez bardziej dostosowane do fonetyki tureckiej, choć nie zawsze rdzennie tureckie, współczesne odpowiedniki.

JĘZYK PROZY İHSANA OKTAYA ANARA

W powieści *Suskunlar* autorstwa İhsana Oktaya Anara występują liczne przykłady wyrazów z języka osmańskotureckiego, jak: *defter-i kebir*²⁴ ‘księga główna’, zwrot pochodzący od osmańskotureckiego²⁵ *defter-i kebir* – ‘główna księga, w której znajdują się konta miesięczne i bilansowe danej instytucji lub handlowca’ (*bir tüccarın veyâ bir müessesenin aylık ve bilânço hesaplarını veren ana defteri*, Devellioğlu 2006, s. 171). W wyżej wspomnianej powieści pojawia się w zdaniu:

Lecz w jego własnym słowniku [dosł. księdze głównej] znajdowały się takie inwektywy, że słyszącym je wiodły uszy.

Ama defter-i kebirinde öyle sövgüler vardı ki, dirhemini yiyen it kudururdu. (Anar 2012, s. 17)²⁶.

W powieści *Suskunlar* wyrażenie *defter-i kebir* jest użyte w sposób humorystyczny i ironiczny, poprzez skonstrastowanie jego pierwotnego kontekstu semantycznego, tj. księgowości, z wulgarnym, nieobyczajnym sposobem wysławiania się. Kontekst wyrazów ‘księga główna’ i ‘przekleństwa’ jest na tyle rozbieżny, że niemożliwym jest dokonanie dosłownego

²⁴ W dzisiejszej turecczyźnie używane są dwa odpowiedniki tego terminu, a mianowicie *büyük defter* oraz *ana defter*.

²⁵ Celem niniejszego artykułu nie jest przedstawienie pełnej etymologii omówionych wyrazów, lecz pokazanie związku pomiędzy językiem osmańskotureckim a współczesnym językiem tureckim. Dlatego też podając pochodzenie wyrazów, skupiam się jedynie na ich osmańskotureckiej etymologii, nie analizując, z których języków zostały one uprzednio zapożyczone.

²⁶ Zacytowane wyrażenie *dirhemini yiyen it kudurur* to tureckie powiedzenie ludowe, które w dosłownym tłumaczeniu oznacza „pies, który zje tego choć odrobinę, oszaleje”, a tu jest użyte w kontekście wypowiedzi, która jest bardzo wulgarna lub nieprzyjemna. Najbliższym znaczeniowo wydaje się polski frazeologizm ‘uszy wiodną’.

tłumaczenia zdania na język polski tak, aby było ono w pełni zrozumiałe. Ponadto czytelnik turecki odbiera słownictwo osmańskotureckie jako eleganckie, używane przez osoby wykształcone. Zatem zestawienie w jednym zdaniu anachronicznego zwrotu z wyrazem określającym nieobydajne zachowanie ma na celu rozbawienie i zszokowanie odbiorcy. Jest to zabieg charakterystyczny dla powieści postmodernistycznej, której jedną z wyróżniających cech jest wykorzystywanie ironii i humoru w trakcie konstruowania wypowiedzi.

W powieści występuje wiele wyrażen opartych na izafecie perskim, między innymi

- *ehl-i nâr* (Anar 2012, s. 50) od osmańskotureckiego *ehl-i nâr* objaśnianego jako ‘ludzie o złej naturze, skazani na piekło’ (*kötü ruhlu, cehennemlik insanlar*, Devellioğlu 2006, s. 209),
- *gonca-i handan* (Anar 2012, s. 42) od osmańskotureckiego *gonce-i handân* – ‘roześmiany pączek’ (*gülen konca*, Devellioğlu 2006, s. 292),
- *gayri kabil-i şifâ* (Anar 2012, s. 196) od osmańskotureckiego *gayr-i kabil-i şifâ* – ‘nieuleczalny, nie do wyleczenia’ (*onulmaz, şifâ bulmaz, iyi olmaz*, Devellioğlu 2006, s. 281)

oraz wyrażenie *meydan-ı şerif* (Anar 2012, s. 13) od osmańskotureckiego *meydân* – ‘szeroki, otwarty, płaski teren, plac’²⁷ (*geniş, açık, düz yer, alan*, Devellioğlu 2006, s. 638) i osmańskotureckiego *şerîf* – ‘szanowny, święty’ (*şerefli, mübârek, kutsal*, Devellioğlu 2006, s. 992), które należy przetłumaczyć jako ‘święty, błogosławiony plac’²⁸.

Mimo że izafet perski nie jest już używany we współczesnym języku tureckim, wciąż jest rozumiany przez wykształconych użytkowników tego języka. Trudności powoduje nie tyle sama konstrukcja, co wyrazy osmańskotureckie będące jej częściami składowymi. Natomiast w wyrażeniu *gayri kabil-i şifâ* pierwszym członem jest przedrostek *gayri* ‘nie-’ od osmańskotureckiego *gayr* (Devellioğlu 2006, s. 280) występujący w powszechnie używanych wyrazach, jak *gayrimenkul* ‘nieruchomość’ lub *gayrimeşru* ‘nieślubny’. Jednak w połączeniu z arabskim przymiotnikiem *kabil* ‘możliwy, akceptowalny’ tworzy *gayrikabil* ‘niemożliwy’, uznawany przez słownik języka tureckiego za wyraz przestarzały (Bezmez, Brown 2005, s. 312), który został zastąpiony przez *imkansız* oraz *mümkün olmayan* ‘niemożliwy’, wyrazy skądinąd także pochodzenia arabskiego, lecz lepiej zaadoptowane do współczesnej tureczyny²⁹.

Hazîre, od osmańskotureckiego *hazîre* – ‘zagroda lub cmentarz otoczony murem lub płotem itd.’ (*etrâfında duvar veyâ çit bulunan ağıl, mezarlık ve sâire*, Devellioğlu 2006, s. 351), jest użyty w znaczeniu ‘cmentarz’. Występuje obok drugiego wyrazu pochodzenia osmańskotureckiego, a mianowicie *kabristan*, posiadającego tę samą denotację, w następującej frazie:

(...) cmentarze, na których znajdowało się osiem, dziesięć nagrobków lub inne małe miejsca spoczynku (...)

(...) *sekiz on mezar taşının görüldüğü hazîreler, yahut küçük kabristanlar* (...) (Anar 2012, s. 19)

²⁷ Por. także dawniej używany polski wyraz ‘majdan’ na określenie placu.

²⁸ *Meydan-ı şerif* był terminem używanym przez bractwa mewlewickie na określenie jednego z pomieszczeń w siedzibie bractwa, zob. Bakırcı 2007, s. 198.

²⁹ Nie powinno to dziwić czytelnika. Jak zauważa Lewis, Turcy nierzadko zastępowali wyrazy pochodzenia arabsko-perskiego wyglądające obco i niezachowujące harmonii wokalicznej, takie jak np. *müsaade* ‘pozwolenie’, korzystając z bardziej turecko brzmiących arabskich pożyczek, takich jak *izin* ‘pozwolenie’ (Lewis 2010, s. 3).

Współcześnie słowo *hazîre* nie jest powszechnie używane, a w wyżej wymienionym znaczeniu zastępuje je inny wyraz, bardziej zdomowiony we współczesnej turecczyźnie, choć także obcego pochodzenia, a mianowicie *mezarlık* (od arabskiego *mazâr*) ‘cmentarz’.

Mahdum ‘syn’, od osmańskotureckiego *mahdûm* – ‘syn, dziecko’ (*oğul, evlât*, Devellioğlu 2006, s. 566), występuje w powieści *Suskunlar* zamiennie z tureckim wyrazem *oğul* – ‘syn’, na przykład w zdaniu:

Ten okrutny i skąpy człowiek, cóż tu będę kłamać, pełnił rolę zarówno ojca, jak i matki wobec swojego wrażliwego i płacziwego syna Veysela.

Bu gaddar ve eli siki adam hassas ve sulu gözlü mahdumu Veysel’e, ne yalan söylemeli, hem analık hem de babalık ediyordu (Anar 2012, s. 22).

Jak widzimy, autor kontrastuje archaiczny wyraz *mahdum* ze współczesną turecczyzną, umieszczając go obok potocznego wyrażenia *ne yalan söylemeli* – ‘nie ma co kłamać’.

Revnağ ‘błysk’, od osmańskotureckiego *revnağ* – ‘blask, piękno, świeżość, ozdoba’ (*parlaklık, güzellik, tazelik, süs*, Devellioğlu 2006, s. 890), pojawia się we frazie:

na czarnych chmurach zaczęły igrać błyski [zapowiadające piorun]
siyah bulutlarda revnağlar oynasımaya başlamış (Anar 2012, s. 12)

Współczesnym tureckim odpowiednikiem tego rzeczownika jest w tym kontekście *parıltı* – ‘błysk, jasność’.

Terennüm etmek ‘pięknie śpiewać’ od osmańskotureckiego *terennüm* – ‘śpiewanie piosenek łagodnym i pięknym głosem; 2. szczebiotanie’ (1. *yavaş ve güzel bir sesle şarkı söyleme*. 2. *şakıma*, Devellioğlu 2006, s. 1084), użyty jest w swoim pierwotnym znaczeniu w zdaniu:

(...) zaczął śpiewać piosenkę łagodnym głosem.

(...) *bir şarkıyı terennüm etmeye başlamıştı*. (Anar 2012, s. 14)

Wyrazem bliskoznacznym w turecczyźnie jest *şakımak* ‘szczebiotać, pięknie śpiewać’.

Wyrazy pochodzenia osmańskotureckiego pojawiają się często we fragmentach poświęconych opisowi przedmiotów codziennego użytku, jak na przykład w przedstawieniu zawartości skórzanych juków niesionych przez wielbłądy. Znajdowały się w nich między innymi *fağfûrî tabaklar* ‘porcelanowe talerze’ i *gümüş gülâbdân* ‘srebrny dzbanek na wodę różaną’ (Anar 2012, s. 48). Przymiotnik *fağfûrî* pochodzi od osmańskotureckiego *fağfûrî* – ‘zaliczający się do porcelany, porcelanowy’ (*fağfura mensup, çini*, Devellioğlu 2006, s. 248), natomiast rzeczownik *tabak* ‘talerz’ jest wyrazem współcześnie używanym w języku tureckim, aczkolwiek zapożyczonym z języka perskiego poprzez język arabski. Natomiast w wyrażeniu *gümüş gülâbdân* występuje turecki przymiotnik *gümüş*, używany w znaczeniu ‘srebrny’ oraz rzeczownik *gülâbdân*, pochodzący od osmańskotureckiego *gül-âb-dân* ‘dzbanek na wodę różaną’ (Devellioğlu 2006, s. 297). Jest on wyrazem złożonym z trzech wyrazów perskich, tj. rzeczownika *gül* ‘róża’, rzeczownika *âb* ‘woda’ i przyimka *-dân* nadającego znaczenie ‘naczynie, pojemnik’. Z tych trzech komponentów jedynie pierwszy jest współcześnie używany w języku tureckim.

JĘZYK PROZY ELIF ŞAFAK

W powieści *Mahrem* autorstwa Elif Şafak warto zwrócić uwagę na następujące wyrazy i zwroty:

Derdest ‘pochwycenie, trzymanie’ od osmańskotureckiego *der-dest* – ‘trzymanie, uzyskanie’ (*tutma, elde etme*, Devellioğlu 2006, s. 175) użyty jest w zdaniu napisanym współczesnym językiem potocznym. Anachroniczny rzeczownik *derdest* tworzy kontrast językowy, którego nie da się odzwierciedlić w tłumaczeniu na język polski:

Zrozumieli, że nic z tego nie będzie, (...) ujęli kobietę, chwycili ją za ręce i nogi, i wrzucili do taksówki.

Baktular olacak gibi değil, (...) kadını derdest edip karga tulumba bir taksiye attılar. (Şafak 2006, s. 10)

Wyrażenie *Aheste revan* ‘poruszający się powoli, powolny’ od osmańskotureckich wyrazów *âheste* – ‘wolno, ociężale, powoli’ (*yavaş, ağır; yavaş yavaş*, Devellioğlu 2006, s. 16) i *revân* – ‘chodzący, idący, płynący’ (*yürüten, giden, akan*, Devellioğlu 2006, s. 889) pojawia się we frazie:

mój bezruch rozprzestrzeniał się za mną niespiesznie.

kıptırsızlığım; aheste revan yayılıyordu peşimsıra. (Şafak 2006, s. 10)

Współczesnym tureckim odpowiednikiem tego wyrażenia byłby tutaj przysłówek *yavaş yavaş* ‘powoli, wolno’, jednak nie oddaje on poetyckiego brzmienia zwrotu użytego przez pisarkę.

Hüsrevane ‘po królewsku’ od osmańskotureckiego *hüsrev-âne* – ‘po królewsku, władczo, w sposób godny władcy’ (*pâdişâhâne, hükümdarca, hükümdâra yakışır şekilde*, Devellioğlu 2006, s. 393), użyty jest w zdaniu:

Teraz także my mieliśmy zachować się zgodnie z sułtańską tradycją i odmienić nasz wygląd.

Şimdi biz de bu hüsrevane geleneğe ayak uydurup, görünüşümüzü değiştirecektik.

(Şafak 2006, s. 10)

W tym zdaniu narrator odnosi się do obyczaju panującego w czasach osmańskich kiedy to sułtan, chcąc przespacerować się po ulicach Stambułu, aby dowiedzieć się, jakie nastroje panują wśród ludu, musiał przywdziać ubranie uniemożliwiające rozpoznanie go, np. strój ogrodnika czy marynarza³⁰. Najbliższym znaczeniowo wyrażeniem w dzisiejszym języku tureckim, które mogłoby zostać użyte zamiast wyrazu osmańskotureckiego, jest *krala ait* lub *hükümdara ait* ‘królewski’, nie podkreśla ono jednak związku ze zwyczajami osmańskich władców.

³⁰ Zwyczaj ten, nazywany po turecku *tebdil gezmek*, był praktykowany przez wielu sułtanów osmańskich, między innymi przez Selima I Groźnego (1470–1520), Sulejmana Wspaniałego (1494–1566), Murada IV (1612–1640) czy Abdülhamida I (1725–1789). Zob. Bozkurt 2011, s. 213; İpsirli 2011, s. 213–214.

*Kadid*³¹ ‘kościsty, chudy’, od osmańskotureckiego *kadid* – ‘suszone mięso; bardzo chudy, osoba koścista, wychudzona’ (*kurutulmuş et; pek zayıf, bir deri bir kemik kalmış kimse*, Devellioğlu 2006, s. 478), pojawia się we frazie:

(...) że wydaje garściami pieniądze na chłopców o gładkich karkach i szczupłych biodrach.
ensesi kaymak kalçası kadid oğlanlara çuvalla para akittiğini (...) (Şafak 2006, s. 151).

Ponownie widoczny jest tu kontrast między wyrazem osmańskim a współczesnym wyrażeniem idiomatycznym, a mianowicie *ensesi kaymak*, które dosłownie należałoby przetłumaczyć jako ‘kark niczym śmietana’, lecz Turcy używają go na określenie gładkiego, pozbawionego owłosienia karku, charakterystycznego dla młodych chłopców, którym nie zaczęły jeszcze rosnąć na karku włosy. Jako współczesny odpowiednik wyrazu *kadid* można podać przymiotnik *sıska* ‘chudy, kościsty’.

Tarraka ‘hałas’, od osmańskotureckiego *tarrâka* – ‘huk, łomot’ (*gümbürtü*, Devellioğlu 2006, s. 1034), został użyty w zdaniu:

Lecz ta hałaśliwa dzielnica, w której żyły obok siebie porządne rodziny i bezbożni kawalerowie, była starą dzielnicą, i to bardzo starą.
Ama, mazbut ailelerle zındık bekârların iç içe oturduğu tarrakası bol bu semt, eski bir semtti, hem de çok eski. (Şafak 2006, s. 157)

Wyraz *tarraka* nie występuje już w słownikach języka tureckiego (zob. Bezmez, Brown 2005, s. 832; Parlâtir i in. 1998, s. 2141.), a w powyższym zdaniu jego współczesnymi tureckimi odpowiednikami byłyby wyrazy *gürültü* ‘hałas’ lub *gümbürtü* ‘huk, dudnienie’.

Cinnetaver, powstały poprzez dodanie do rzeczownika osmańskotureckiego *cinnet* – ‘bycie nawiedzonym przez demony, szaleństwo, oblęd’ (*cin tutma, delilik, çılginlık*, Devellioğlu 2006, s. 143) perskiego przyrostka *-âver* – ‘przynoszący, ten, który przynosi’ (*getiren*, Devellioğlu 2006, s. 5), nosi znaczenie ‘doprowadzający do szaleństwa’. Wyraz pojawia się we frazie:

mógł od razu uciszyć to doprowadzające do szaleństwa wycie.
bu cinnetaver uğultuyu hemen şimdi susturabilir (...) *di* (Şafak 2006, s. 174)

Słowo *cinnetaver* może być przełożone na współczesny język turecki za pomocą zwrotu *delilik getiren* – ‘przynoszący szaleństwo’ bądź przy użyciu wyrazów *delirtici* lub *çıldirtici* – ‘doprowadzający do szaleństwa’.

Należy wspomnieć także o powieści autorstwa Elif Şafak pod tytułem *Araf*, która ukazała się w 2004 roku najpierw w języku angielskim pod tytułem *The Saint of Incipient Insanities*, a następnie została przetłumaczona na język turecki przy współpracy autorki z tłumaczką Aslı Biçen i wydana w tym samym roku w Turcji. Można uznać za kontrowersyjne badanie języka tureckiego tej właśnie powieści, jako że mamy do czynienia jedynie z przekładem. Jednakże wpływ Elif Şafak na ostateczną postać tłumaczenia

³¹ We współczesnym słowniku języka tureckiego wyraz ten występuje w wariantcie *kadit*. Zob. Bezmez, Brown 2005, s. 463.

jest niezaprzeczalny³² i daje się zauważyć między innymi w charakterystycznym dla autorki doborze słownictwa, na przykład w upodobaniu do częstego używania wyrazów osmańskotureckich w kontekstach, w których pozostali użytkownicy języka tureckiego umieszciliby wyraz współczesny. Stąd też napotykamy w powieści takie wyrazy jak:

Maşuk ‘osoba, która jest darzona miłością, oblubieniec’ od osmańskotureckiego *ma’şuk* – ‘ukochany, ten, który jest kochany’ (*sevilen, sevilmiş [erkek]*, Devellioğlu 2006, s. 585), występuje w zdaniu:

To prawda, imiona są wiszącymi mostami, które prowadzą nas do twierdzy duszy naszego ukochanego (...).

Doğru, isimler maşuğun varoluş kalesine bizi buyur eden asma köprülerdir (...). (Şafak 2004, s. 29)

Wyraz ten pojawia się w powieści sporadycznie, zdecydowanie częściej wykorzystywane jest współczesny odpowiednik, który ma podobny zakres znaczeniowy, tj. *sevgili* – ‘ukochany’.

Canhıraş ‘bolesny, rozdzierający serce’ od osmańskotureckiego *cân-hırâş* – ‘rozdzielający serce, dręczący duszę’ (*yürek paralayan, iç tirmalayan*, Devellioğlu 2006, s. 125), pojawia się w zdaniu:

Niczym robot niemalże ponownie spróbowała włożyć kartę, następnie (...) odwróciwszy kartę studencką na drugą stronę, rozpaczliwie spróbowała ponownie, obracając ją we wszystkie strony, które przysły jej do głowy.

Neredeyse robot gibi kartı tekrar sokmayı denedi, sonra (...) kimlik kartını ters yüz ederek, aklına gelen her yöne çevirerek canhıraş bir biçimde tekrar denedi. (Şafak 2004, s. 44)

Użycie powyższego osmańskotureckiego przymiotnika w nowoczesnym kontekście próby otwarcia drzwi elektronicznych nie jest uzasadnione niczym innym jak tylko osobistymi preferencjami językowymi autorki powieści. Wyrazy posiadające zbliżone znaczenie do powyżej użytego przymiotnika i powszechnie używane we współczesnej turecczyźnie to *yürek parçalayıcı bir şekilde* ‘w sposób rozdzierający serce’ lub *çaresizce* ‘desperacko’.

Kasvetengiz ‘zadający cierpienie, przygnębiający’ został utworzony poprzez dodanie do rzeczownika pochodzenia arabskiego *kasvet* – ‘cierpienie, niepokój’ (*sıkıntı, gönül darlığı*, Devellioğlu 2006, s. 494) perskiego przyrostka *-engîz* – ‘urywający, mieszający’ (*koparan, karıştıran*, Devellioğlu 2006, s. 224), dzięki czemu powstał przymiotnik osmańskoturecki *kasvet-engîz* w znaczeniu ‘dręczący, przygnębiający’ (*iç sikan, iç sıkıntısı veren*, Devellioğlu 2006, s. 494). Wyraz pojawia się w powieści we frazie:

Ta przygnębiająca chwila, w której poproszono nowoprzybyłych, aby się przedstawili.

Yeni gelenlerin kendilerini tanıttırmasının istendiği o kasvetengiz an (...) (Şafak 2004, s. 29)

³² Autorka zapytana w wywiadzie o stopień jej zaangażowania w tworzenie tłumaczeń swoich powieści na język turecki jednoznacznie odpowiada, że po zakończeniu przekładu przez tłumacza ponownie czyta i poprawia każde zdanie, każdą linijkę powieści, niejako pisząc książkę od nowa. W związku z tym według niej nie istnieje jeden, lecz dwa teksty oryginalne – w języku angielskim oraz w języku tureckim, <https://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/bu-topragin-evladiyim-tabi-kiosmanliyi-yazacagim-598223> [14.06.2018].

We współczesnym języku tureckim można odnaleźć kilka przymiotników posiadających podobny zakres znaczeniowy, na przykład *bunaltıcı* ‘przygnębiający’, *iç karartıcı* ‘ponury’ czy *üzücü* ‘zasmucający’.

WNIOSKI

W omówionych powyżej powieściach autorstwa İhsana Oktaya Anara i Elif Şafak leksyka osmańskoturecka została wykorzystana w nowatorski sposób poprzez umieszczenie jej w postmodernistycznym kontekście literackim. Pisarze tworzący swe dzieła w pierwszych dziesięcioleciach po nastaniu Republiki sięgali po słownictwo osmańskotureckie, kontynuując literacką tradycję poprzedniej epoki, która stopniowo odchodziła w zapomnienie. Natomiast współcześni pisarze czynią to z powodu innych przesłanek. Odwołując się do języka przodków, tworzą nowe standardy w literaturze tureckiej. Motywuje ich głównie potrzeba wzbogacenia i urozmaicenia literackiego języka tureckiego, niechęć do stosowania się do jakichkolwiek ograniczeń, a także skłonność do eksperymentów językowych. Pisarze postmodernistyczni łącząc współczesny język turecki z osmańszczyzną, tworzą własny i oryginalny język, który nadaje nowy wymiar współczesnej literaturze tureckiej.

BIBLIOGRAFIA

- Argunşah, Mustafa. *Ahmet Mithat Efendi'nin Türkçenin Sadeleşmesiyle İlgili Görüşleri*. „Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic”, nr 7 (4), 2012, s. 1–12.
- Anar, İhsan Oktay. *Susunkunlar*. İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Atay, Oğuz. *Tutunamayanlar*. İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Atay, Oğuz. *The Disconnected*. Olric Press, London 2017.
- Bakırcı, Naci. *Konya Mevlâna Dergahı*. „İslâm, San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi”, nr 10, 2007, s. 191–202.
- Bezmez, Serap, C. H. Brown (red.). *Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü*. SEV Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Bozkurt, Nebi. „Tebdil Gezmek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, t. 40, red. Âkif Aydın, İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Aydın Kitapevi Yayınları, Ankara 2006.
- Ecevit, Yıldız. *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001.
- Ecevit, Yıldız. *Postmodern Türk Romanında Osmanlıca Kullanımı*. „Hece Dergisi Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı”, nr 138–140, 2008, s. 333–342.
- Göknar, Erdağ. „The Novel in Turkish: Narrative Tradition to Nobel Prize”. *The Cambridge History of Turkey*, t. 4, red. Reşat Kasaba, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 472–503.
- İpşirli, Mehmet. „Tebdil Gezmek (Osmanlılar’da)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, t. 40, red. Âkif Aydın, İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 213–214.
- Kawulok, Piotr. *Ambivalencje nowoczesności. Powieść turecka i modernizm*. „Źródła Humanistyki Europejskiej”, nr 6, 2013, s. 313–330.
- Kemal, Orhan. *Üç Kağıtçı*. Tekin Yayınevi, İstanbul 1981.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çerçeve 2*. Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2010.
- Korkmaz, Zeynep. *Atatürkçü Düşüncede Türk Dilinin Yeri, Türk Dili Üzerine Araştırmalar I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- Korkmaz, Zeynep. *Cumhuriyet Döneminde Türk Dilinde ve Türk Dili Alanında Yaşanan Gelişmeler*. „Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi”, nr 622, 2003, s. 299–357.
- Levend, Ağah Sırrı. *Türk Dilinin Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1960.

- Lewis, Geoffrey. *The Turkish Language Reform: a Catastrophic Success*. Oxford University Press, Oxford 2010.
- Parlatır, İsmail i in. (red.). *Türkçe Sözlük* t. 1–2. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998.
- Plaskowicka-Rymkiewicz, Stanisława, Münevver Borzęcka i in., *Historia literatury tureckiej: zarys*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.
- Şafak, Elif. *Araf*. Metis Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Şafak, Elif. *Mahrem*. Metis Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Üstel, Füsün. *Türk Ocakları (1912–1931)*. İletişim Yayınları, İstanbul 2017.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Wywiad z Elif Şafak, *Türkçenin Geçirdiği ‘Dil Budaması Devrimi’nden Üzüntü Duyuyorum*, „Dünya Gazetesi”, 21.04.2004, <http://www.metiskitap.com/catalog/interview/2900> [01.06.2018].
- Wywiad z Elif Şafak, *Kelimelerin de İnsanlar gibi Ömrü Vardır*, <http://www.metiskitap.com/catalog/interview/2849> [02.06.2018].
- Wywiad z Elif Şafak, *Bu Toprağın Evladayım Tabi ki Osmanlı’yı Yazacağım*, „Yeni Şafak”, 29.12.2013, <https://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/bu-topragin-evladiyim-tabi-ki-osmanliyi-yazacagim-598223> [14.06.2018].

REGIONALIZM W KULTURZE POLITYCZNEJ REPUBLIKI KOREI*

ABSTRACT: The subject of this article is an analysis of regionalism as an important part of the South Korean political culture, influenced by the ethical and philosophical system of Confucianism for centuries, that became an important element in the perception of political reality and the basis of modern politics. Nowadays it is visible both in the attitudes of citizens as voters and in the mechanisms of politics.

KEYWORDS: South Korea, political culture, Confucianism, regionalism

Państwa Azji Wschodniej od wieków znajdują się pod kulturowym i politycznym wpływem Chin, z których wywodzi się jeden z najstarszych systemów filozoficznych – konfucjanizm¹. Etyka ta wywarła wpływ na sposób myślenia o polityce i społeczeństwie tamtejszej ludności. Jej konsekwencją jest również powstanie konfucjańskiej kultury politycznej, którą cechują: kolektywizm, elitaryzm oraz personalizm.

Republika Korei, ze względu na swoje położenie geograficzne należy do grupy państw, które przyjęły tę etykę. Uważa się, że jej kultura polityczna została ukształtowana pod wpływem konfucjanizmu. Jedną z najważniejszych cech południowokoreańskiej kultury politycznej jest regionalizm, który wynika z kolektywistycznej natury konfucjanizmu.

Tematem poniższych rozważań będzie znaczenie emocji regionalnych (regionalizmu), w kulturze politycznej Republiki Korei. W niniejszym artykule regionalizm będzie rozpatrywany jako zespół emocji, idei bądź uprzedzeń względem osób pochodzących z innych regionów. Celem niniejszych dociekań jest chęć przedstawienia: po pierwsze – rodowodu regionalizmu i jego podłoża kulturowego oraz po drugie – próba ukazania jaką rolę odgrywają emocje regionalne we współczesnej polityce Korei Południowej.

KULTURA POLITYCZNA – ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE

Aby lepiej zrozumieć, czym jest kultura polityczna, warto przybliżyć samo znaczenie pojęcia kultury. Wywodzi się ono od łacińskiego *colere* „uprawiać”. W istocie tak rozumiano dawniej kulturę – jako wytwór rąk człowieka, który pozwalał mu opanować otaczającą go rzeczywistość i przystosować się do warunków bytu. W pierwotnym znaczeniu było to pojęcie odnoszące się do sfery materialnej.

J. G. Herder i jego następcy, którzy pojmowali kulturę jako „esencję definiującą naród, jako wspólną duchową siłę, która przejawia się we wszelkich obyczajach, wierzeniach i praktykach ludu” (za: Scruton 2006, s. 10–12), uznali aspekt duchowy jako jej istotny czynnik. Poza kwestiami materialnymi – „praktykami ludu” – kładli nacisk

* Artykuł jest oparty na nieopublikowanej pracy licencjackiej napisanej w 2018 roku na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

¹ Na temat wpływu konfucjanizmu na społeczeństwo koreańskie powstało w Polsce kilka artykułów, między innymi: Levi 2013, Śleziak 2013. W odróżnieniu od poruszanej w nich problematyki niniejszy tekst koncentruje się na pojęciu regionalizmu i jego rozumieniu oraz roli, jaką pełni w kulturze politycznej Korei.

na obyczaje i wartości, czyli sferę powiązaną z obszarem moralności. Kultura stała się kwestią subiektywną, zjawiskiem należącym do danej wspólnoty. Jaki wobec tego ma związek kultura z kulturą polityczną? Kultura polityczna zawiera się w pojęciu kultury, a wyróżnienie jej, jak pisał E. Zieliński, „znamionuje się tym, że odnosi się do życia publicznego, a więc zachowania podmiotów rządzących i grup społecznych w procesie funkcjonowania władzy i wyrażania z tym związanych wartości” (Zieliński 2006, s. 249). „Kultura polityczna” to kategoria, którą wprowadzono do dyskursu naukowego dopiero w XX wieku, za sprawą amerykańskich politologów – G. A. Almonda oraz G. B. Powella. Autorzy określali nią postawy², orientacje oraz oceny jednostek wobec ustroju.

Na gruncie polskiej politologii warte przytoczenia są wnioski polskiego politologa J. Garlickiego. Podobnie jak amerykańscy politolodzy, zwrócił on uwagę na to, że kultura polityczna odnosi się do postaw jednostek wobec polityki. Jednak nadmieniał również, że jest ona zmienna w czasie. Co więcej, pisał, że struktury instytucji politycznych oraz zasady funkcjonowania systemu kształtują się pod wpływem tradycji historycznej (Garlicki 1991, s. 26). W związku z tym kulturę polityczną powinno się traktować jako długotrwały proces kształtowania się myślenia o polityce, ale i wymiar praktyki. Tradycje historyczne i polityczne nie pozostają bez wpływu na współczesną politykę.

G. A. Almond i S. C. Verba w toku badań empirycznych zdefiniowali i opisali typy kultury politycznej. Wśród nich wyróżnili kulturę polityczną: zaściankową, podporządkowania oraz obywatelską. Badacze zwrócili jednak uwagę, że w praktyce takie typy nie występują. W związku z tym dodatkowo wyróżnili typy pośrednie, np. kultura polityczna podporządkowania i uczestnictwa³.

Istotne jest rozstrzygnięcie wątpliwości, czy stosowanie typologii zaproponowanych przez autorów jest uzasadnione i czy przystają one do rzeczywistości. Można przyznać, że jako pewne modele naukowe porządkują wiedzę i pozwalają na wytworzenie obrazu rzeczywistości. Trzeba zaznaczyć jednak, że są one niewątpliwymi uproszczeniami. Po pierwsze, opierają się na uniwersalistycznej wizji świata, według której świat dzieli się na systemy demokratyczne i niedemokratyczne, co oznacza, że nie ma stanów pośrednich, charakterystycznych dla współczesnego świata. Nawet wspomniane wyżej typy pośrednie umiejscawia się na linii autorytaryzm – demokracja. Społeczeństwa tworzą swój własny typ kultury politycznej, który niekoniecznie musi pasować do sztywnych ram zaproponowanych typologii.

Warto rozważyć wątpliwość modeli naukowych w opisie współczesnych kultur politycznych. Podstawowym dylematem jest problem modelowych typów kultur politycznych, które w praktyce – można zaryzykować stwierdzenie – nie występują. Kultury polityczne są niejednorodne i charakteryzują je rozmaite cechy (Almond, Verba 1995, s. 334). Współcześnie nie istnieją modele klasyczne, to znaczy takie, w których wszystkie cechy

² Autorzy wyróżnili trzy postawy: poznawczą – wiedzę i przeświadczenia odnoszące się do systemu politycznego; emocjonalną – uczucia względem systemu politycznego; wartościującą – sądy i opinie wobec obiektów politycznych. Więcej na ten temat: Almond, Verba 1995, s. 333.

³ Zdaniem autorów, kultura polityczna zaściankowa jest odpowiednia dla społeczności plemiennych, które przejawiają minimalne zainteresowanie polityką. W kulturze politycznej podporządkowania podobnie jak w kulturze zaściankowej występuje bierność. Poszczególne jednostki są świadome istnienia władzy centralnej i mogą żywić uczucia względem niej – pozytywne bądź negatywne – jednak pozostają podporządkowane decyzjom władzy centralnej. W kulturze politycznej uczestnictwa, społeczność jest zainteresowana aktywnym uczestnictwem w polityce i ma wiedzę na jej temat. Więcej na ten temat, w: Almond, Verba 1995, s. 331.

pochodzą jedynie z jednego, modelowego typu kultury (np. demokratycznego). Badanie kultury politycznej powinno być zatem wieloaspektowe, aby umożliwić ukazanie jej właściwości.

Zadaniem badaczy kultury politycznej jest poznanie specyfiki danego społeczeństwa, państwa i jego tradycji. Wyzwanie to stanowi odkrycie porządku, którego ujawnienie oznacza zrozumienie otaczającej rzeczywistości. Jak pisał B. Kaczmarek, z ukrytym porządkiem mamy do czynienia w przypadku życia społecznego, które:

[...] jest kategorią opisową, empiryczną i konkretną, w istotnym stopniu obserwowalną. Jest jednak powierzchownym przejawem porządku ukrytego [...]. Stąd ograniczanie się do sfery opisu życia społecznego, w tym organizacyjnego nie wyjdzie nigdy poza banalne wyobrażenia nieodbiegające daleko od wiedzy potocznej. Poziom teorii może być osiągnięty dopiero poprzez ujawnienie fundamentalnych struktur leżących u podstaw społecznych fenomenów poprzez wyobrażenia o charakterze całościowym (Kaczmarek 2001, s. 372).

Chociaż dotychczas przedstawione empiryczne podejście do badań wciąż może znajdować zastosowanie w badaniu kultury politycznej, to jednak odnosi się wrażenie, że nie do końca można je zaaplikować w badaniu azjatyckiej kultury politycznej. Zatem w jaki sposób analizować kultury polityczne państw z pozazuropejskiego kręgu kulturowego? Zauważa się, że na gruncie polskiej politologii P. Załęski zaproponował jedno z ciekawszych podejść w badaniach (Jakubowski, Załęski, Zamęcki 2013, s. 278). Autor zwraca uwagę, że badanie kultury politycznej powinno być poprzedzone znajomością kultury, historii, tradycji badanych społeczeństw. Konstatacje autora są słuszne. Jest to podyktowane przekonaniem, że wartości, tradycje, filozofie i religie, jak również ideologie oraz instytucje polityczne silnie wpływają na kształtowanie się kultury politycznej, bowiem kreują one system wartości społecznych (Jakubowski, Załęski, Zamęcki 2013, s. 278). Zrozumienie tych wszystkich warunków – zdaniem autora – pozwala po części badaczom wykazać w jaki sposób, w jakim stopniu i co wpłynęło na ukształtowanie się kultury politycznej. Zwłaszcza, należy je brać pod uwagę w przypadku analiz kultur politycznych państw, które należą do innego kręgu kulturowego (Jakubowski, Załęski, Zamęcki 2013, s. 280). Konstatacje P. Załęskiego znajdują zastosowanie w badaniu kultury politycznej Republiki Korei. W niniejszym artykule podjęto próbę analizy południowokoreańskiej kultury politycznej, stosując przy tym ujęcie kulturowe, ponieważ umożliwi to uchwycenie istoty regionalizmu.

KONFUCJANIZM W KULTURZE POLITYCZNEJ REPUBLIKI KOREI

Warto przypomnieć, że konfucjanizm (유교 / 儒教 – *yugyo*, chiń. *rújiā* – 儒家)⁴ to system filozoficzno-etyczny, który wywodzi się z Chin. Jego początki miały miejsce za czasów dynastii Han (漢 / 汉, 206 p.n.e.–220 n.e.) (Lee 2011, s. 22). Twórcą filozofii był Konfucjusz (공자 / 孔子 – *Kongja*, chiń. *Kǒngzǐ*, 551–479 p.n.e.) – chiński urzędnik państwowy i wpływowy polityk. Był zwolennikiem scentralizowanej formy państwa, któ-

⁴ Koreańskie terminy i nazwy własne podano w transkrypcji McCune’a – Reischauera, opracowanej w 1937 roku. Obecnie system ten funkcjonuje w uaktualnionej wersji, z poprawkami, które zostały wprowadzone w kolejnych latach. Ze względu na to, że w literaturze przedmiotu nazwiska osób, występują również w innej transkrypcji, podano obie nazwy. Terminy i nazwy chińskie podano w oficjalnej transkrypcji chińskiej – *pīnyīn* (拼音) w wersji pełnej, tzn. z zaznaczeniem tonów.

rego podstawę stanowił odpowiedni kodeks etyczny. Na kartach historii Chin zapisał się jako myśliciel, który uważał, że „zasady ludzkiego życia są źródłem relacji społecznych, podstawą stabilności, pokoju, szczęścia państwa, rodziny czy jednostki” (Lee 2011, s. 22).

Myśl konfucjańska w wielu państwach azjatyckich została poddana reinterpretacji, co było spowodowane specyfiką regionalną, tradycją polityczną oraz historią. Konfucjanizm dotarł do Korei już w czasach starożytnych. Keum Jang-tae przywołuje legendę o królu Kija (기자 / 箕子), który odegrał ważną rolę w tworzeniu podstaw myśli konfucjańskiej (Keum 2014, s. 11–12). Autor zauważył, że wymiana kulturalna Korei i Chin mogła odbywać się jeszcze przed okresem Trzech Królestw (삼국시대, / 三國時代 – *samguksidae*; I w. p.n.e. – 688 n.e.). Co więcej, H. Ogarek-Czój pisała, że król Kija przybył do starożytnego państwa Chosŏn – Kochosŏn (고조선 / 古朝鮮 – *kojosŏn* – 108 p.n.e.) w 1200 r. p.n.e. i wraz ze swoimi zwolennikami przejął władzę. Jak zauważyła, osiągnięcia cywilizacji chińskiej dotarły w okolice Półwyspu Koreańskiego nawet 1000 lat p.n.e. (Ogarek-Czój 1994, s. 7–8). Według autorki etyka konfucjańska początkowo stanowiła narzędzie doskonalenia moralnego oraz była traktowana jako studia literackie (Ogarek-Czój 1994, s. 101).

Konfucjanizm wyznaczał przede wszystkim standardy zachowań, wprowadzając zasady postępowania: humanitaryzm (chiń. *rén* – 仁, kor. *in*, 인), prawość (chiń. *yi* – 義/义, kor. *yŏk*, 의), obyczaj, etykietę (chiń. *lǐ* – 禮/礼, kor. *yŏ*, 예), mądrość (chiń. *zhī* – 智, kor. *chi*, 지) oraz szczerłość (chiń. *xìn* – 信, kor. *shin*, 신). W Korei przekształcił się w system społeczny, który przenikał każdą sferę życia. „Złoty wiek” myśli konfucjańskiej przypada na czasy państwa Chosŏn (조선 / 朝鮮; 1392–1910), kiedy przybrała formę dominującej etyki społecznej (Koh 2003, s. 66). Jej podstawę stanowiły „trzy więzi” *samgang* – (삼강 / 三綱)⁵ oraz „pięć relacji” – *oryun* (오륜 / 五倫)⁶.

W koreańskim konfucjanizmie duże znaczenie przypisuje się wartościom rodzinnym. Cnota synowska – *hyo* (효 / 孝, chiń. *xiào*), czyli szacunek i miłość wobec rodziców należy do najbardziej pożądanых cech określających relacje między jednostką a otoczeniem. Z jednej strony wyraża ona wdzięczność wobec rodziców, z drugiej zaś oznacza przystosowanie do życia w społeczeństwie, za które odpowiedzialni są rodzice (Clark 2000, s. 31, 91–92). *Hyo* nie tyle ustanawia ład wewnątrz rodzin, co zapewnia ogólnospołeczną harmonię. Jest to podyktowane przekonaniem, że rodzina w etyce konfucjańskiej stanowi podstawową komórkę społeczną. Dlatego też cnotę synowską *hyo* należy również rozpatrywać w szerszym, ogólnospołecznym kontekście, jako sieć relacji międzyludzkich opartą na wzajemności.

Naturą konfucjanizmu jest kolektywizm. Jedna z teorii zakłada, że kolektywizm określa społeczeństwa, w których jednostka od narodzin do śmierci przynależy do tych samych zintegrowanych grup, które się nią opiekują w zamian za lojalność (Skarżyńska 2005; 2011). Z kolei J. Reykowski pisał, że istotną cechą kolektywistycznej koncepcji świata

⁵ Więź *chung* (충 / 忠, chiń. *zhōng*) zachodząca między rządzącym a poddanym, która wyraża lojalność wobec króla; więź *hyo* (효 / 孝, chiń. *xiào*), czyli synowskie posłuszeństwo wobec rodziców; więź *yeol* (열 / 熱, chiń. *rè*) wynikająca ze zróżnicowania męczyzny i kobiety, w: Seok 2013, s. 14; Seth 2011, s. 158.

⁶ Relacja *chin* (친 / 親, chiń. *qīn*) określa potrzebę trwania bliskich relacji między rodzicem a dzieckiem; relacja *byeol* (별 / 別, chiń. *bié*) wyraża rozróżnienie między mężem a żoną; relacja *seo* (서 / 序, chiń. *xù*), określa porządek między młodszym a starszym; relacja *sin* (신 / 信, chiń. *xìn*) wyraża zasadę przyjaźni występującą w relacji przyjacielskiej; *ui* (의 / 義, chiń. *yì*) stanowi o uczciwości i sprawiedliwości w relacji zachodzącej między władcą a poddanym, w: Seok 2013, s. 14; Seth 2011, s. 158.

jest założenie, że jednostka jest częścią grupy, a ponadto jest zobowiązana do działań i poświęceń na rzecz kolektywu (Gawlikowski (i in.) 1999, s. 24–25, 27, 32). Co znaczące, występuje kategoria ‘my – oni’, którą charakteryzuje dychotomia uczuć. Z jednej strony występują silne więzi emocjonalne (my), a z drugiej strony pojawia się poczucie rywalizacji (oni). Autor wskazuje, że stosunki wewnątrzgrupowe określają takie wartości, jak: społeczna harmonia, solidarność, obowiązek, odpowiedzialność i poczucie wstydu.

Nawiązując do kolektywizmu, powinno się również wyjaśnić znaczenie jednostki w konfucjanizmie. K. Gawlikowski pisał, że kluczowe jest uzmysłowienie sobie, że jednostka stanowi część kolektywu i jest rozpatrywana w ramach np. rodziny, społeczności regionalnej, koleżeńskej bądź narodowej (Gawlikowski i in. 1999, s. 24–25; por. Bąbka). Co więcej, dana osoba wewnątrz grupy odnajduje swoją tożsamość i bezpieczeństwo (Gawlikowski, *Pojmowanie...*). Warto również wspomnieć, że interes jednostki jest podrzędny wobec interesu grupy.

W państwach wschodnioazjatyckich konfucjanizm w znaczny sposób wpłynął na rozwój kultury politycznej. L. W. Pye zwrócił uwagę, że w takich krajach jak np. Chiny, Wietnam, Korea Północna i Korea Południowa, etyka konfucjańska determinuje sferę społeczno-polityczną. Ponadto zauważył, że kultury polityczne tych państw posiadają wiele cech wspólnych (Pye 1985, s. 246–247) i wyróżnił wśród nich: personalizizm, elitaryzm, skłonność do podziałów frakcyjnych.

Zatem warto zadać pytanie, w jaki sposób etyka konfucjańska wpłynęła na kulturę polityczną Korei? Przede wszystkim przyczyniła się do rozwinięcia wzorów zachowań społecznych. W dawnej Korei dominowały wertykalne relacje rządzących i poddanych. Decyzje były podejmowane przez mniejszość, czyli elitę rządzącą. Niższe warstwy społeczne, które stanowiły większość społeczeństwa, przyjmowały najczęściej rolę obserwatora. Kim Kyong-Dong w pracach *The Social Impact of Industrialization and the Task for the Future* i *Social Change and Societal Development in Korea since 1945*, wymienił cechy organizacji społecznej dawnej Korei. Wśród tych najważniejszych można wyróżnić: istnienie autorytaryzmu i jednoosobowej formy władzy, kolektywizmu i podziałów grupowych, koneksji (za: Kim 1991, s. 61–63; por. Kim 2017, s. 11–12). Odnosi się wrażenie, że cechy, na które zwrócił uwagę Kim Kyong-Dong, w pełni oddają istotę południowokoreańskiego regionalizmu.

Warto również wspomnieć, że etyka konfucjańska z jednej strony wywierała pozytywny wpływ na życie społeczno-polityczne Koreańczyków, przyczyniając się do zaprowadzenia harmonii wewnątrz państwowej oraz uporządkowania relacji międzyludzkich, z drugiej strony kolektywna natura konfucjanizmu wywołała antagonizmy grupowe, które leżą u podstaw funkcjonowania podziałów regionalnych w Korei.

Nawiązując do kolektywizmu, należy również zaakcentować znaczenie koneksji. Jak zauważył Kim Kyong-Dong, koneksjonizm kładzie nacisk na więzi społeczne, które, przybierają często charakter afektywny (Kim 2017, s. 131). Są zbudowane wokół powiązań o różnej proveniencji. Wśród nich wyróżnia się więzi: rodzinne, regionalne, szkolne (Kim 2017, s. 131). Tak rozumiany koneksjonizm stanowi istotę podziałów regionalnych w Korei.

Powyższe rozważania dowodzą, że etyka konfucjańska odgrywa ważną rolę w rozwoju południowokoreańskiej kultury politycznej, a podziały regionalne mogą mieć solidne podstawy w kulturze.

U ŹRÓDEŁ KOREAŃSKIEGO REGIONALIZMU

Regionalizm stanowi ważną część kultury koreańskiej. Precyzyjne ujęcie istoty tego zjawiska wymaga jednak przybliżenia dostępnych w literaturze wyjaśnień, czym w istocie jest południowokoreański regionalizm.

W pierwszej kolejności należy odnieść się do definicji leksykonu pojęć politologicznych. Regionalizm został tam ujęty jako tendencja współczesnego państwa do dekoncentracji i decentralizacji władzy państwowej na niższe poziomy systemu politycznego (Herbut, Antoszewski 2004, s. 378–379). Z perspektywy politologicznej nie ma wątpliwości, że tak rozumiane pojęcie regionalizmu jest jak najbardziej trafne i aktualne, jednak jego wadą jest to, że nie oddaje kulturowego znaczenia regionalizmu w Korei.

Do bardziej odpowiednich wyjaśnień i jednocześnie ukazujących regionalizm od strony kultury koreańskiej może inspirować badaczy *Słownik Języka Polskiego* PWN. Na jego podstawie można stwierdzić, że regionalizm stanowi zbiór działań społecznych, kulturowych, politycznych, ekonomicznych, a także działań o charakterze ideologicznym, podejmowanych przez społeczność zamieszkującą terytorium. Co więcej, okoliczna ludność posiada silne poczucie identyfikacji ze wzorcami tożsamości kolektywnej, wynikającej z podłoża kulturowego, religijnego, językowego, etnicznego i związanymi z nimi różnymi formami więzi społecznych⁷. Takie wytłumaczenie regionalizmu wyraźnie podkreśla jego związek z kulturą. Zaproponowana definicja odnajduje zastosowanie w przypadku koreańskiego regionalizmu, bowiem wyraża jego związek z kolektywizmem.

Na znaczenie i istotę pojęcia „regionalizm” w Korei wskazuje sam język, który jest nośnikiem kultury i mentalności ludzi. W słowniku języka koreańskiego występuje rzeczownik *chiyōkkamjōng* (지역감정 / 地域感情), który oznacza ‘emocje regionalne’ bądź ‘odczucia względem regionu’. *Chiyōkkamjōng* wyraża również „niekorzystne opinie lub emocje wobec mieszkańców określonego regionu”⁸. Rzeczownik *chiyōk p’yōn’gyōn* (지역편견 / 地域偏見), również oddaje znaczenie regionalizmu w Korei – oznacza negatywne lub nieprzychylnie nastawienie wobec regionu⁹.

Powyższe definicje słownikowe pozwalają na spostrzeżenie, że regionalizm powinien być ujmowany w kategoriach negatywnych emocji względem innych regionów. Takie ujęcia regionalizmu podpowiadają rozpatrywanie go jako uprzedzeń wobec innych prowincji i ich mieszkańców, a ponadto wyrażają uwarunkowane kulturowo antagonizmy międzygrupowe. Stwierdza się, że język koreański sugeruje badaczom najbardziej trafne rozumienie regionalizmu.

Podobne wyjaśnienie regionalizmu proponował Kim Yong-Hak. Autor, w kontekście polityki koreańskiej zasugerował, że regionalizm powinien być rozumiany jako zespół idei i uprzedzeń w sferze polityki, które przejawiają się m.in. jako faworyzacja osób pochodzących z określonych regionów (Kim, 2005). Tak rozumiany regionalizm oznacza, że rekrutacja elit politycznych odbywa się na podstawie przynależności prowincjonalnej, a ponadto jest przyczyną dyskryminacji (Kim, 2005). Z perspektywy zachowań wyborczych, regionalizm przejawia się jako skłonność do wyboru polityków reprezentujących dany region.

Kolejną ważną oznaką emocji regionalnych, jak dotąd niedostrzeżoną przez badaczy, jest afektywny stosunek społeczeństwa wobec polityka. Jakkolwiek z analizy dokonanej

⁷ Definicja na podstawie słownika internetowego (<https://sjp.pwn.pl/>), [31.12.2019].

⁸ Definicja na podstawie słownika internetowego (<https://krdict.korean.go.kr/>), [31.12.2019].

⁹ Definicja na podstawie słownika internetowego (<https://dict.naver.com/>), [31.12.2019].

na podstawie słowników języka koreańskiego wynika, że regionalizm jest zjawiskiem antagonistycznym, to nie zawsze musi on wyrażać negatywne emocje względem prowincji i okolicznej społeczności. Regionalizm może przejawiać się jako pozytywne uczucie, a mianowicie emocjonalne przywiązanie do jednostki. Polityk poprzez działania na rzecz regionu zapisuje się w pamięci okolicznej ludności jako osoba przynależąca do regionu, mimo iż miejscem pochodzenia polityka jest zupełnie inna prowincja.

Mając na uwadze powyższe rozważania, stwierdza się, że regionalizm jest silnie zakorzeniony w kulturze koreańskiej. Aby wykazać, że regionalizm jest konstruktem społecznym, należy sięgnąć do historii Korei i przedstawić najważniejsze przyczyny regionalizmu.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się co najmniej trzy źródła powstania regionalizmu. Historia podziałów regionalnych na Półwyspie Koreańskim sięga początków kształtowania się pierwszych zrębów państwowości. Pierwsza z teorii zakłada, że w okresie Trzech Królestw dochodziło do zaciętej rywalizacji zwłaszcza pomiędzy dwoma państwami – Silla (신라 / 新羅; 57 p.n.e.–935 n.e.) i Paekche (백제 / 百濟; 18 p.n.e.–660 n.e.) (Kim 2003, s. 165). Zdaniem Yoon Kaeunghun, jednym z ważniejszych świadectw pochodzącym z tego okresu, dowodzącym istnienia antagonizmów regionalnych, są uprzedzenia Króla T'aejo¹⁰. Podobnego zdania była również J. P. Rurarz. Zwróciła uwagę, że król w X wieku pozostawił po sobie testament tzw. „Dziesięć pouczeń” (훈요십조 / 訓要十條 – *hunyo sipcho*). Jedno z nich sugerowało zakaz mianowania ludności zamieszkującej południowo-zachodnie regiony Korei na stanowiska publiczne. Według źródeł Król T'aejo żywił niechęć wobec społeczności pochodzącej z historycznego regionu Honam (호남 / 好男), bo postrzegał ją jako niezdolną do rządzenia państwem. Zdaniem króla, społeczność Honamu mogła spowodować przewrót i doprowadzić do ogólnonarodowej dezintegracji (Yoon 2010, s. 1–2; Rurarz 2005, s. 158–159). Postawa króla T'aejo może być uznawana za początek przesądów i uprzedzeń regionalnych w Korei.

Druga teoria upatruje źródeł regionalizmu w okresie państwa Chosŏn (조선 / 朝鮮; 1392–1910). Zwłaszcza pod koniec jego trwania dochodziło do regularnych buntów chłopskich, wynikających z niesprawiedliwości i wyzysku, której dopuszczała się elita rządząca. Yoon Kaeunghun pisał, że społeczność zamieszkującą region Honam dotykała dyskryminacja ekonomiczna, spowodowana uprzywilejowaną pozycją regionu Yŏngnam (영남 / 嶺南). Dochodziło do coraz większej rywalizacji pomiędzy rządem centralnym a nieuprzywilejowanym i niedoinwestowanym regionem Honam. Nasilająca się korupcja i eksploatacja chłopów wywołały niepokoje społeczne i liczne bunty (Yasūro, Park 2012, s. 31). Zdaniem Park Sung-soo niezadowolenie społeczne doprowadziło do powstania chłopskiego (동학농민혁명 / 東學農民革命 – *tongang nongmin hyŏngmyŏng*) w latach 1893–1895. Autor wykazał, że w protesty najbardziej była zaangażowana ludność zamieszkująca region Honam. Park Sung-soo wspomniął, że liczba osób biorących udział w protestach wyniosła 23 155, przy czym zwraca uwagę, że jedynie 4 601 z nich pochodziło z regionu Yŏngnam (Yoon 2010, s. 32). Zdaniem autora, przywołane dane statystyczne wskazują jednoznacznie na istnienie antagonizmów regionalnych w Korei. Co więcej, doświadczenia ludności zamieszkującej prowincję Honam spowodowały powstanie uprzedzeń wobec władzy (Yoon 2010, s. 2).

¹⁰ Król T'aejo (태조 / 太祖) lub Wanggŏn (왕건 / 王建). Założyciel państwa Koryŏ (고려 / 高麗; 918–1392).

Ostatnia, trzecia teoria zakłada, że podziały regionalne w Korei nasiliły się w okresie autorytarnych rządów generała Park Chung-hee (박정희 / 朴正熙 – MCR; Pak Chŏnghŭi, pol. Pak Dzung-hyi)¹¹ oraz Chun Doo-hwana (전두환 / 全斗煥 – MCR; Chŏn Tuhwan, pol. Czon Du-hwan). Miejscem pochodzenia liderów politycznych oraz ich współpracowników była prowincja Yŏngnam¹². Przyczyną antagonizmów regionalnych i dyskryminacji Honamu była uprzywilejowana pozycja ekonomiczna i nadreprezentacja wojskowych i urzędników z regionu Yŏngnam (Kim, 2005, s. 7). Stanowiska zarówno w polityce, jak i biznesie były przyznawane na podstawie przynależności regionalnej i lojalności wobec władzy politycznej.

Podsumowując, regionalizm w Korei określa się jako zespół emocji międzyregionalnych, który dominuje w sferze społecznej i politycznej. Regionalizm odnosi się do przesądów oraz uprzedzeń nabytych drogą socjalizacji. Z powyższych dociekań wynika, że regionalizm ma długą tradycję na Półwyspie Koreańskim. Został ukazany jego trwały związek z kulturą koreańską. Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, warto spróbować odnieść regionalizm do współczesnej polityki i ukazać różne warianty regionalizmu w praktyce.

REGIONALIZM W POLITYCE POŁUDNIOWOKOREAŃSKIEJ

REGIONALIZM JAKO KRYTERIUM DOBORU ELIT

Z powyższych rozważań wynika, że na Półwyspie Koreańskim od pokoleń miejscem koncentracji władzy politycznej najprawdopodobniej był region Yŏngnam. Prowincja ta mogła stanowić centrum życia politycznego. Już w czasach państwa Chosŏn pojawiała się tendencja do nadreprezentacji elity politycznej pochodzącej z tego regionu. Co więcej, trend ten został utrzymany również w okresie autorytarnych rządów. Można zaryzykować stwierdzenie, że również współcześnie, po 1987 roku Yŏngnam jest tą prowincją, z której wywodzi się elita piastująca najważniejsze urzędy w państwie. Historycznie powstałe podziały regionalne i koneksjonizm mogą współcześnie determinować skład osobowy rządu. Warto, w tym kontekście, przeanalizować pochodzenie elit politycznych na przestrzeni lat.

Dociekania warto zacząć od stwierdzenia, że dotychczasowi liderzy polityczni Republiki Korei, którzy piastowali urząd prezydenta od 1948 roku, wywodzili się z prowincji Yŏngnam. Wyjątek stanowił jedynie prezydent Kim Dae-jung (김대중 / 金大中 – MCR; Kim Taejung, pol. Kim De-dzung), który jako jedyny prezydent pochodził z regionu Honam.

Yoon Kaeunghun pisał, że w okresie autorytarnych rządów generałów powodem dyskryminacji regionalnej był sposób doboru elit politycznych, dokonywany na podstawie kryterium przynależności lokalnej (Yoon 2010, s. 4–5). Autor uzasadnił swoją tezę, przedstawiając skład procentowy elity. Wskazał, że w okresie rządów Park Chung-hee urzędnicy wywodzący się z regionu Yŏngnam stanowili 30,1% składu jego rządu, natomiast osoby pochodzące z regionu Honam stanowiły tylko 13,2%. Podobna sytuacja przedstawiała się w okresie rządów generała Chun Doo-hwana – 43,6% elity wywodziło się z prowincji Yŏngnam, a osoby pochodzące z regionu Honam stanowiły jedynie 9,6%.

¹¹ Polityk i wojskowy, w latach 60. XX wieku wraz z juntą wojskową przejął władzę w państwie. Więcej na ten temat zob. w: Rurarz 2005, s. 372–381.

¹² Polityk i wojskowy w latach 80. XX wieku przejął władzę po zabójstwie Park Chung-hee. zob. Rurarz 2005, s. 382–387.

Analogiczna sytuacja miała miejsce również po wyborach w 1987 roku, tj. za czasów prezydentury Roh Tae-woo (노태우 / 盧泰愚 – MCR; No T'aeu, pol. No Thae-u)¹³. Yoon Kaeunghun sugeruje, że również w okresie jego rządów skład elity w 40,9% zdominowały osoby pochodzące z prowincji Yŏngnam, a tylko 12,7% osób pochodziło z Honamu (Yoon 2010, s. 5).

Problem doboru elit na podstawie pochodzenia regionalnego pojawił się również w warunkach demokracji. Zdaniem Yoon Kaeunghun, w czasach prezydentury Kim Young-sama (김영삼 / 金泳三 – MCR; Kim Yŏngsam, pol. Kim Jong-sam) podejmowano wysiłki, aby zniwelować podziały regionalne. Mimo to 34,4% składu jego rządu stanowiły osoby pochodzące z prowincji Yŏngnam. Należy jednak zauważyć, że liczba urzędników z Honamu wyniosła 22%. To – zdaniem autora – przesądza o tym, że podejmowano działania na rzecz równego traktowania (Yoon 2010, s. 5).

Chociaż w kolejnych latach taka tendencja do doboru elit, była podtrzymywana, zauważa się, że liczba urzędników z regionu Honamu uległa zwiększeniu. Zwłaszcza w okresie rządów Kim Dae-junga, który sam pochodził z regionu Honam. Zdaniem Yoon Kaeunghun, w okresie jego prezydentury doszło do nasilenia się regionalizmu. W skład rządu w 27,6% wchodziły osoby pochodzące z jego rodzimej prowincji. Nie wiele mniej, bo 24,1% urzędników wywodziło się z regionu Yŏngnam.

Za czasów prezydentury Roh Moo-hyuna (노무현 / 盧武鉉 – No Muhyŏn, pol. No Mu-hjŏn) problem regionalizmu utrzymał się – 40,2% składu rządu stanowiły osoby z prowincji Yŏngnam (Yoon 2010, s. 5). Proporcja ta utrzymywała się również w okresie rządów konserwatystów, w latach 2008–2013 – rządy Lee Myung-baka (이명박 / 李明博 – MCR; Yi Myŏngbak, pol. I Mjŏng-bak) i w latach 2013–2017 – rządy Park Geun-hye (박근혜 / 朴槿惠 – MCR; Pak Kŭnhye, pol. Pak Gyn-hie)¹⁴.

Na podstawie powyższych rozważań, można wstępnie potwierdzić, że problem dyskryminacji regionalnej wciąż dominuje w polityce, a tendencja do tworzenia rządu na podstawie przynależności prowincjonalnej stale się utrzymuje. Warto również omówić skład osobowy rządu obecnego prezydenta Moon Jae-ina (문재인 / 文在寅 – MCR; Mun Chaein, pol. Mun Dze-in)¹⁵, aby zobaczyć, czy preferencje regionalne są podtrzymywane.

Dane zawarte w Tabeli 1. przedstawiają skład rządu prezydenta Moon Jae-ina na dzień 14 stycznia 2020 roku. Zauważa się, że tendencja do regionalizmu utrzymuje się, ponieważ po raz kolejny pojawiła się nadwyżka liczby urzędników pochodzących z regionu Yŏngnam. Niemniej jednak należy również zwrócić uwagę, że została zachowana reprezentacja regionu Honam.

Warto również poruszyć jeszcze jedną kwestię, która może być przejawem doboru elity na podstawie pochodzenia regionalnego. Mianowicie niektórzy z urzędników pochodzący z regionu Yŏngnam, którzy obecnie wchodzi w skład gabinetu Moon Jae-ina, m.in. minister Gospodarki Morskiej i Rybołówstwa – Moon Sung-hyuk (문성혁 / 文成赫 – MCR; Mun Sŏngyŏk) oraz minister Zdrowia i Opieki Społecznej – Park Neung Hoo (박능후 / 朴凌厚 – MCR; Pang Nŭngu), pozostawali w bliższych relacjach z nieżyjącym już

¹³ Polityk wywodził się z obozu autorytarnego i był bliskim współpracownikiem generała Chun Doo-hwana.

¹⁴ Cóрка generała Park Chung-hee. Była prezydent Republiki Korei, sprawowała urząd w latach 2013–2017. W związku ze skandalem korupcyjnym, który miał miejsce w 2016 roku, odwołana z funkcji.

¹⁵ Polityk i działacz opozycyjny. Uczestniczył w ruchach studenckich oraz protestach sprzeciwiających się autorytarnej władzy. Od 2017 roku pełni funkcję prezydenta Republiki Korei.

prezydentem Roh Moo-hyunem. Warto przypomnieć, że obecny prezydent Moon Jae-in również był bliskim współpracownikiem Roh Moo-hyuna, co wynikało z przynależności regionalnej, bliskości ideologicznej, a także wspólnych działań polityków na rzecz budowy koreańskiej demokracji. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że dobór urzędników w rządzie Moon Jae-ina, mógł być podyktowany powiązaniami regionalnymi.

Tabela 1. Skład osobowy rządu prezydenta Moon Jae-ina. Stan na dzień 14 stycznia 2020 r.¹⁶

Region / metropolia	Liczba osób w rządzie
Köngsang-do (Yöngnam)	7
Chölla-do (Honam)	5
Kyönggi-do	4
Gangwon-do	2
Ch'ungch'öng-do	1

Powyższe rozważania prowadzą do następujących wniosków:

- Po pierwsze, można przyjąć, że władza na Półwyspie Koreańskim, która od wieków koncentrowała się w południowo-wschodniej części Korei (Silla-Yöngnam), również współcześnie jest skupiona w tym regionie. Przesądza o tym przede wszystkim fakt, że znaczna część liderów politycznych wywodziła się lub pochodzi właśnie z tej części Półwyspu.
- Po drugie, nie ulega wątpliwości, że nowo wybrani prezydenci wciąż budują gabinet na podstawie więzi regionalnych.

REGIONALIZM A ZACHOWANIA WYBORCZE WE WSPÓŁCZESNEJ KOREI¹⁷

Południowokoreańskiego regionalizmu nie należy porównywać do regionalizmu o charakterze, który występuje w państwach europejskich, m.in. w Hiszpanii lub Wielkiej Brytanii. Regionalizm w Korei Południowej nie przejawia się jako tendencja separatystyczna mieszkańców poszczególnych regionów. Kim Wang-Bae stwierdził, że emocje regionalne stanowią dystynktywną cechę zachowań wyborczych współczesnej Korei. Chociaż mogłoby się wydawać, że regionalizm w warunkach demokracji powinien być raczej archaizmem, to zdaniem Kim Wang-Bae, koreański wyborca po dziś dzień, niezależnie od rodzaju wyborów, oddaje głos, kierując się głównie przynależnością regionalną kandydata (Kim 2003, s. 10).

Ze względu na znaczenie prezydenta w systemie politycznym Korei Południowej wybory prezydenckie najlepiej obrazują mechanizm regionalizmu. W literaturze przedmiotu najczęściej omawianym przykładem są wybory prezydenckie z 1987 roku. Wzięło w nich udział m.in. dwóch opozycjonistów, przynależących do obozu demokratycznego – Kim Dae-jung oraz Kim Young-sam, a także autorytarny kandydat Roh Tae-woo (Tabela 2). Uk Heo i Sung Deuk Hahm zwracają uwagę, że chociaż w przeszłości opozycjonistów łączyła wspólna działalność

¹⁶ Źródło: opracowanie własne na podstawie danych zamieszczonych na stronie internetowej Namuwiki (<https://namu.wiki.kr>) oraz materiałów dostępnych na stronie koreańskiego rządu (<http://english.president.go.kr/>).

¹⁷ Taki wymiar regionalizmu będzie rozpatrywany jedynie z perspektywy dwóch regionów – Yöngnam i Honam. Nie oznacza to, że inne regiony Korei Południowej nie biorą udziału w polityce. Nie oznacza to, że regionalizm nie dotyczy innych regionów.

na rzecz demokracji, to nie udało się im stworzyć wspólnego frontu, aby przeciwstawić się kandydatowi, który wystartował z ramienia autorytarnego obozu władzy.

Warto zadać pytanie, jaki związek miały pierwsze demokratyczne wybory z regionalizmem? W kampanii wyborczej kandydaci wzbudzali regionalne sentymenty, przedstawiając siebie jako „synów prowincji” (zob. Uk, Sung Deuk 2014, s. 936). Takie działania poskutkowały otrzymaniem przez kandydatów największej ilości głosów w swych rodzinnych prowincjach. Wyniki tej rywalizacji były następujące: Kim Dae-jung zdobył 87% głosów wyborców w prowincji Honam. W południowej części regionu Yŏngnam prawie 54% poparło oddało głos na Kim Young-sama. Roh Tae-woo, który reprezentował obóz autorytarny, otrzymał największą liczbę głosów w północnej części regionu Yŏngnam. Na podstawie analizy wyników wyborów, można stwierdzić, że jednym z głównych kryteriów głosowania w czasie pierwszych demokratycznych wyborów prezydenckich była przynależność regionalna kandydatów.

Tabela 2. Wyniki wybory prezydenckich w 1987 w regionach Yŏngnam i Honam¹⁸

Region		Rho Tae-woo (No T'aewoo)	Kim Young-sam (Kim Yŏngsam)	Kim Dae-jung (Kim Taejung)
Kyŏngsang-do	Pusan	32,10%	55,98%	9,14%
(Yŏngnam)	Taegu	70,69%	24,28%	2,63%
	Ulsan	—	—	—
	Kyŏngsangbok-do	66,38%	28,17%	2,38%
	Kyŏngsangnam-do	41,17%	51,26%	4,50%
Chŏlla-do	Kwangju	4,81%	0,51%	94,41%
(Honam)	Chŏllabok-do	14,13%	1,50%	83,46%
	Chŏllanam-do	8,16%	1,15%	90,28%

Chociaż tendencja do głosowania regionalnego w kolejnych latach trzymowała się, to warto przybliżyć wyniki wyborów z ostatnich 10 lat, które mogą wskazywać, że czynnik regionalny może tracić na znaczeniu. Warto wspomnieć jednak, że zdaniem Kim Wang-Bae, wśród koreańskiego społeczeństwa występuje tendencja do głosowania na podstawie emocji regionalnych, a nie czynników racjonalnych¹⁹. Wnioski autora są bez wątpienia warte zainteresowania. Zwraca on uwagę na trwałość regionalnych antagonizmów. Odnosi się jednak wrażenie, że wraz z rozwojem i konsolidacją demokracji emocje regionalne mogą ulegać osłabieniu, co nie oznacza, że znikną całkowicie. Uzasadnienia tej tezy można doszukiwać się w wynikach wyborów z 2012 roku (Tabela 3) oraz 2017 roku (Tabela 4). W wyborach w 2012 roku kandydaci Moon Jae-in oraz Park Geun-hye otrzymali porównywalną liczbę głosów. W skali ogólnokrajowej Moon Jae-in otrzymał 48% głosów, a Park Geun-hye 51,6% głosów, a zatem różnica ta była nieznaczna.

¹⁸ W tabeli nie uwzględniono wyników wyborów Kim Jong-pila (김종필 / 金鍾泌 – MCR; Kim Chongp'il, pol. Kim Dzung-phil). Źródło: opracowanie własne na podstawie danych statystycznych zamieszczonych na stronie internetowej Narodowej Komisji Wyborczej Republiki Korei (<http://www.nec.go.kr>).

¹⁹ Kim 2003, s. 14–15.

Tabela 3. Wybory prezydenckie w 2012 roku²⁰

Region		Park Geun-hye (Pak Kūnhye)	Moon Jae-in (Mun Chaein)
Kōngsang-do	Pusan	59,82%	39,87%
(Yōngam)	Taegu	80,14%	19,53%
	Ulsan	59,28%	39,78%
	Kōngsangbok-do	80,82%	18,61%
	Kōngsangnam-do	63,12%	36,33%
Chōlla-do	Kwangju	7,76%	91,97%
(Honam)	Chōllabok-do	13,22%	86,25%
	Chōllanam-do	10,00%	89,28%

Zwłaszcza warto zwrócić uwagę na wybory prezydenckie w 2017 roku. Z analizy rezultatów głosowania z perspektywy regionalizmu wynika, że podziały prowincjonalne mogą stopniowo ulegać lekkim przekształceniom. Uzasadnieniem tej tezy jest porównanie mapy wyborczej Korei z 2012 i 2017 roku. W 2012 roku regionem, w którym Moon Jae-in zdobył największą liczbę głosów, była prowincja Honam i miasto Seul. Mieszkańcy pozostałych regionów głosowali na Park Geun-hye. W 2017 roku, w związku z kryzysem politycznym na szczeblach władzy, sytuacja ta uległa zmianie. W skali ogólnokrajowej Moon Jae-in zdobył aż 41,1% głosów, a jego przeciwnik Hong Jun-pyo (홍준표 / 洪準杓 – MCR; Hong Chun-p'yo, pol. Hong Dzun-phjo), kandydat konserwatystów, zdobył 24% głosów.

Chociaż powyższe dane przedstawiające wyniki wyborów ukazują regionalizm jako czynnik determinujący głosowanie, to wybory prezydenckie w 2017 roku powodują w tej mierze pewne wątpliwości i nasuwają pytanie, czy można je rozpatrywać z perspektywy głosowania regionalnego. Odpowiedź na to pytanie jest trudna z tego względu, że do wyborów doszło w okresie głębokiego kryzysu politycznego, który był konsekwencją skandalu korupcyjnego z udziałem byłej prezydent Park Geun-hye. Doszło do zmiany władzy. Wydaje się zatem, że niechęć wobec działań pani prezydent mogła znaleźć wyraz w postaci wyników głosowania, co niekoniecznie musiało mieć związek z regionalizmem. Warto jednak nadmienić, że w 2017 roku region Yōngnam niezmiennie pozostawał bastionem konserwatystów, pomimo kryzysu politycznego z udziałem polityk, która reprezentowała tę prowincję. Wydaje się, że wnioskowanie o wpływie czynnika regionalnego w wyborach prezydenckich 2017 roku jest dość kłopotliwe. Kontekst, w jakim się odbywały, powoduje, iż trudno jednoznacznie stwierdzić, czy jest to impuls związany ze zmniejszającą się rolą regionalizmu w socjalizacji, czy jednak był to efekt skandalu korupcyjnego.

Podsumowując, zmiany w zachowaniach wyborczych, jeśli będą postępować, to niewątpliwie będą spowodowane procesem umacniania demokracji. Z jednej strony można zaryzykować stwierdzenie, że w wyniku globalizacji stare podziały polityczne mogą

²⁰ W tabeli nie uwzględniono wyników Ahn Cheol-soo (안철수 / 安哲秀 – MCR; An Ch'ōlsu, pol. An Czhōl-su). Źródło: opracowanie własne na podstawie danych statystycznych zamieszczonych na stronie internetowej Narodowej Komisji Wyborczej Republiki Korei (<http://www.nec.go.kr>).

tracić na znaczeniu. Z drugiej strony jednak powinno się mieć na uwadze uwarunkowania kulturowe polityki. Antagonizmy regionalne i koneksjonizm wciąż będą wpływać w mniejszym lub większym stopniu na politykę.

Tabela 4. Wybory prezydenckie w 2017 roku²¹

Region		Moon Jae-in (Mun Chaein)	Hong Jun-pyo (Hong Chun-p'yo)
Köngsang-do	Pusan	44,24%	36,54%
(Yöngnam)	Taegu	26,51%	55,25%
	Ulsan	45,99%	33,11%
	Köngsangbok-do	25,48%	57,02%
	Köngsangnam-do	42,05%	42,63%
Chölla	Kwangju	65,90%	1,68%
(Honam)	Chöllabok-do	70,51%	3,64%
	Chöllanam-do	64,37%	2,64%

WNIOSKI

Badanie wschodnioazjatyckiej kultury politycznej z perspektywy kategorii wypracowanych na gruncie politologii amerykańskiej i europejskiej mogłoby przysporzyć wielu trudności. Zastosowanie podejścia do badania kultury politycznej, które koncentruje się na analizie podstaw kulturowych polityki, w przypadku analizy południowokoreańskiej kultury politycznej wydaje się lepsze, ponieważ akcentuje fundamenty myślenia o rzeczywistości społeczno-politycznej.

Jak wykazano w niniejszym artykule, polityka południowokoreańska znajduje się pod wpływem etyki konfucjańskiej. Konfucjanizm rozpatrywany jako system relacji międzyludzkich podnosi znaczenie więzi społecznych. Kolektywna natura konfucjanizmu wywołała istnienie antagonizmów międzygrupowych oraz koneksji, które przejawiają się w kulturze politycznej Korei Południowej jako regionalizm. Jest on ujmowany jako zespół negatywnych emocji względem regionów. Regionalizm jest wyrazem uprzedzeń wobec innych prowincji i ich mieszkańców. Najbardziej trafne wyjaśnienie regionalizmu sugeruje język, gdyż jest nośnikiem kultury i mentalności ludzi. Wnioski płynące z językowej analizy regionalizmu pozwalają na stwierdzenie, że wyraża on uwarunkowane kulturowo antagonizmy międzygrupowe. Stwierdza się, że tak rozumiany regionalizm jest cechą kultury koreańskiej, a co za tym idzie – cechą koreańskiej kultury politycznej. Regionalizm kształtuje współczesną politykę.

Regionalizm w kulturze politycznej Korei Południowej należy rozumieć po pierwsze w kontekście sposobu doboru elit politycznych dokonywanego na podstawie przynależności prowincjonalnej; po drugie, emocje regionalne są rozpatrywane jako dystynktywna cecha zachowań wyborczych w Korei – regionalizm determinuje sposób głosowania.

²¹ Źródło: opracowanie własne na podstawie danych statystycznych zamieszczonych na stronie internetowej Narodowej Komisji Wyborczej Republiki Korei (<http://www.nec.go.kr>).

BIBLIOGRAFIA

- Almond, Gabriel A., Verba Sidney C. „Kultura polityczna – klasyczne ujęcie”. *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, t. 1, red. Jerzy Szczupaczyński, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 1995.
- Chung, Edward Y. J. *Korean Confucianism: Tradition and Modernity*. Academy of Korean Studies Press, Seongnam 2015.
- Clark, Donald N. *Culture and Customs of Korea*. Greenwood Publishing Group, 2000.
- Garlicki, Jan. *Kultura polityczna młodzieży studenckiej*. Wydawnictwo PWN, 1991.
- Gawlikowski, Krzysztof i in. *Indywidualizm a kolektywizm*. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1999.
- Herbut, Ryszard, Antoszewski, Andrzej (red.). *Leksykon politologii wraz z Aneksem o: reformie samorządowej, wyborach do sejmu, prezydenckich oraz gabinetach rządowych*. Wydawnictwo Alta 2, 2004.
- Jakubowski, Wojciech, Załęski, Piotr, Zamęcki, Łukasz (red.). *Nauki o polityce. Zarys koncepcji dyscypliny*. Wydawnictwo Typografia, 2013.
- Kaczmarek, Bohdan. *Organizacje. Polityka, władza, struktury*. Wydawnictwo Międzynarodowa Szkoła Menadżerów, 2001.
- Keum, Jang-tae. *Historia koreańskiej myśli konfucjańskiej*. Wydawnictwo Kwiaty Orientu, 2014.
- Kim, Jae-un. *The Koreans: Their Mind and Behavior*. Kyobo Book Centre, 1991.
- Kim, Kyong-Dong. *Confucianism and Modernization in East Asia: Critical Reflections*. Palgrave Macmillan, 2017.
- Kim, Samuel S. (red.). *Korea's Democratization*. Cambridge University Press, New York 2003.
- Kim, Wang-Bae. *Regionalism: Its Origins and Substance with Competition and Exclusion*. „Korean Journal” t. 43, nr 2, 2003.
- Koh, Young-jin. *Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon*. „Korean Journal”, t. 43, nr 4, 2003, s. 59–86.
- Lee, Haesung. *Kapitalizm konfucjański. Koreańska droga rozwoju*. Wydawnictwo Adam Marszałek, 2011.
- Levi, Nicolas. *The Impact of Confucianism in South Korea and Japan*. „Acta Asiatica Varsoviensia”, nr 26, 2013, s. 7–15.
- Yasūro, Mori, Sung-soo, Park. *Han'guk chōngch'iwa chiyōkchūi* [The Korean Politics and Regionalism]. Mosinūnsaramdūl, 2012.
- Ogarek-Czój, Halina. *Religie Korei. Rys historyczny*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1994.
- Pye, Lucien W. *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. Harvard University Press, 1985.
- Rurarz, Joanna P. *Historia Korei*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2005.
- Scruton, Roger. *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*. Wydawnictwo Thesaurus, 2006.
- Seth, Michael J. *A History of Korea: From Antiquity to the Present*. Rowman & Littlefield Publishers, 2011.
- Skarżyńska, Krystyna. *Człowiek a polityka. Zarys psychologii politycznej*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005; 2011.
- Seok Choon, Lew. *The Korean Economic Developmental Path – Confucian Tradition, Affective Network*. Palgrave Macmillan, 2013.
- Śleziak, Tomasz. *The Role of Confucianism in Contemporary South Korean Society*. „Rocznik Orientalistyczny”, t. 66, z. 1, 2013, s. 27–46.
- Szczupaczyński, Jerzy (red.). *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, t. 1. Wydawnictwo Naukowe Scholar, 1995.
- Uk, Heo, Sung Deuk, Hahm. *Political Culture and Democratic Consolidation in South Korea*. „Asian Survey”, t. 54, nr 5, 2014, s. 918–940.
- Yoon, Kaeunghun. *History of Regionalism in South Korean Politics — Focusing on an Analysis of the Composition of the Government Elites by Region*. „Ryūtsū Keizai Daigaku Ronshū”, t. 45, nr 1, 2010, s. 1–2.
- Zieliński, Eugeniusz. *Nauka o państwie i polityce*. Wydawnictwo Elipsa, 2006.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Bąbka, Janusz. *Orientacja na wartości indywidualistyczne vs. kolektywistyczne jako podstawa wyjaśniania zachowań kooperacyjnych*. http://terazniejszosc.dsw.edu.pl/fileadmin/user_upload/wydawnictwo/TCE/2012_58_8.pdf [01.03.2019].
- Gawlikowski, Krzysztof. *Pojmowanie jednostki w tradycji konfucjańskiej jego konsekwencje dla życia politycznego w Azji Wschodniej*. <https://www.swps.pl/images/stories/dokumenty/ccaw/29-Jednostka-w-tradycji-konfucjanskiej.pdf> [01.03.2019].
- Kim, Yong-Hak. *Social Networks within Korea: With a Special Reference to Regional Ties*. http://yhakim.yonsei.ac.kr/new/_file/2005_1.pdf, [01.03.2019].
- National Institute of Korean Language's: *Korean-English Learner's Dictionary*. <https://krdict.korean.go.kr/>
- NAVER dictionary. <https://dict.naver.com/>
- Słownik Języka Polskiego PWN [wydanie internetowe]. <https://sjp.pwn.pl/>
- The Republic of Korea: *Cheong Wa Dae*. <http://english.president.go.kr/>
- Namuwiki. <https://namu.wiki/kr>

OBYCZAJOWOŚĆ I ZWYCZAJE WESELNE AZERBEJDŻANU. TRADYCJA I TRANSFORMACJA

ABSTRACT: After the Islamisation of the Azerbaijani population, many areas of life were subordinated to the dogmas of Islam. On the one hand, what took place was an adaptation of customs to the principles of Islam, such as funerals, marital life, child-birth, dances, etc. On the other hand, completely new forms of rituals emerged, such as the circumcision of boys, Ramadan and Kurban, ritual prayers and pilgrimages, etc. While the institution of marriage and wedding (*kəbin*) was also regulated by sacred canons, engagements and wedding customs preserved many remains from pre-Islamic times. Some elements of the wedding tradition even refer to pagan beliefs (mirror, candles of the bride, a bride being led by her father around the standing lamp, a red belt on a wedding dress, etc.). Another manifestation of this phenomenon is the fact that while the funeral customs of many nations that adhere to Islam look similar, wedding traditions, on the other hand, differ even among the various Turkic peoples. The article focuses on premarital and wedding customs. The aim of the work is to describe the wedding tradition and present the transformation process of many customs and superstitions in this field.

KEYWORDS: Azerbaijan wedding traditions, engagement, *elçilik* (matchmaking), *gəlin* (bride)

Przedmiotem niniejszej analizy jest proces ewolucji tradycyjnego obrzędu weselnego pod wpływem społeczno-politycznych zmian, jakie miały miejsce w życiu narodu azerbejdżańskiego. Ze względu na brak dostępnych materiałów etnograficznych dotyczących współczesnej obrzędowości irańskich Azerów, w pracy przyjęte zostały ramy terytorialne obejmujące ludność Republiki Azerbejdżanu. Analizy oparte są na badaniach etnologów (Quliyeva 2005; Paşayeva 2008; Rəcəbli 2007), utworach literatury ludowej, głównie na eposie „Księga Dede Korkuta” (*Kitab-i Dədə Gorgud*)¹ oraz danych empirycznych: wywiadach z informatorami oraz analizie licznych fotografii i materiałów wideo umieszczanych w sieci. Ze względu na ograniczenia, jakie nakłada forma artykułu, w pracy poddano analizie wybrane, podstawowe elementy obrzędu weselnego w Azerbejdżanie.

Rozpowszechnienie islamu wśród Azerów, kolonizacja rosyjska, sowietyzacja kraju w latach dwudziestych, odzyskanie niepodległości w 1991 roku i związane z tym poszukiwanie utraconej tożsamości przez Republikę Azerbejdżanu, wymuszały reorientację

¹ Epos bohaterski uważany za jeden z najdawniejszych utworów turkijskiej literatury ludowej. Tekst rękopisu drezdeńskiego, jednego z dwóch najstarszych zachowanych egzemplarzy utworu, został spisany nie wcześniej niż w XV w., chociaż legendy i baśnie w nim zawarte, zakorzenione w tradycji literatury ustnej, są o wiele starsze. Rękopis nosi tytuł *Kitab-i Dədəm Qorqud əla lisan-i taife-i Oğuzan*, czyli „Księga mojego Dziada Korkuda w języku plemion Oguzów” i zawiera 12 opowiadań. Epos ten uznawany jest za skarbnicę pamięci kulturowej Turków oguzyjskich, ponieważ odwołuje się do legend i mitów z okresu przedmuzułmańskiego. W 2015 roku Ambasada Republiki Azerbejdżanu w Polsce wydała polski przekład eposu na podstawie rosyjskiego tłumaczenia Vasilija Bartolda. Zob. Żyrmunski, Kononov 2015.

wartości w życiu codziennym społeczeństwa. Każda z tych epok odcisnęła swoje piętno na kodzie kulturowym Azerbejdżan. Warto pamiętać, że w latach dwudziestych XX wieku – w okresie sowietyzacji Azerbejdżanu – dokonała się tzw. rewolucja kulturowa, która ingerowała w tradycyjny model rodziny, w tym również w proces jej zakładania. Interesujące jest to, że mimo bardzo dużej skali indoktrynacji społeczeństwa w zakresie liberalizacji kontaktów między mężczyznami a kobietami, poza regulacjami prawnymi, takimi jak wprowadzenie instytucji ślubu cywilnego czy określenie minimalnego wieku zawarcia małżeństwa, zmiany w obrzędowości weselnej nie były znaczące (*Sovetskaâ...* 1921, s. 61). Wpływ islamu na rytuały weselne, w porównaniu z innymi sferami życia jak chociażby obrzędami pogrzebowymi, również był znikomy. Dowodem na to jest rodzime pochodzenie podstawowych terminów zaręczynowych i weselnych w językach tureckich (Aydemir 2013).

Ślub religijny *kābin* i związana z nim ceremonia *kābinkāsdī* ('zaślubiny') stanowią element odrębny i nie są celebrowane w obrzędowości weselnej. Z reguły, choć nie zawsze, sami zainteresowani nie biorą w nim udziału, w imieniu młodych wypowiadają się ich przedstawiciele. Ojciec dziewczyny oświadcza: „Wydaję córkę”, a ojciec chłopaka: „Biorę [ją] dla swego syna”. Celem i głównym punktem *kābinkāsdī* jest określenie i spisanie *mehru*, czyli zabezpieczenia na wypadek rozwodu lub śmierci małżonka. *Mehr*, jego formę i wielkość określa rodzina panny młodej. Jest on obligatoryjny i warunkuje zawarcie *kābin*. Pamiętać przy tym należy, że Azerbejdżan jest państwem świeckim i ślub religijny nie ma tu mocy prawnej. Dla ważności małżeństwa i statusu przyszłego potomstwa, niezależnie od wyznania i poglądów, mieszkańcy Azerbejdżanu muszą zgodnie z postanowieniami Kodeksu Rodzinnego zawrzeć związek małżeński (*nigah*) przed urzędnikiem stanu cywilnego.

Tradycyjnie obrzędy weselne w Azerbejdżanie składają się z kilku etapów: *qız bāyānmā* ('upodobanie sobie dziewczyny'), *elçilik* ('poselstwo'), *həri, nişan* ('zaręczyny'), *paltarkāsdī* ('skrojenie ubrania'), *xinayaxdı* ('barwienie henną'), *toy* ('wesele') oraz *üzəçixdı* ('pokazanie się'). Faza przedweselna – obejmująca pierwsze trzy etapy z wymienionych – odbywała się bez udziału przyszłych małżonków. Warto podkreślić, że filozofia zakładania rodziny w społecznościach tureckich nadal polega na związku rodzin, a nowożeńcy pełnią jedynie rolę łączników.

Qyz bāyānmā oznaczało poszukiwanie kandydatki na żonę. Ze względu na to, że kobiety nie uczestniczyły w życiu publicznym, a nawet gdy uczestniczyły, mogły się poruszać w określonych strefach, z dala od mężczyzn (łaźnie, odseparowane imprezy weselne), zadanie to przypadało matce, ciotce lub siostrze przyszłego pana młodego. W tym zakresie wesela i związane z nim inne uroczystości w zamkniętych społecznościach pełniły bardzo ważną funkcję społeczną. Matki dziewczyn na wydaniu chętnie zabierały ze sobą córki, starając się pokazać je z jak najlepszej strony. Ślady tego zjawiska widać w przysłowiach: *toydan toy törəyar* („z wesela powstaje wesele”), *toy toyu gətirər* („wesele przynosi wesele”) (Paşayeva 2008, s. 68). Wyboru kandydatki dokonywano również za pośrednictwem swatek *görüciü*, doświadczonych kobiet, które pełniły rolę podobną do tej, jaka dzisiaj jest udziałem biur matrymonialnych. Taka osoba miała swoje sposoby na wypróbowanie przyszłych żon, zarówno pod kątem dbałości o siebie, jak i o przyszły dom. Jedną z takich metod było rzucenie pod nogi dziewczyny *kalagayı*, tradycyjnej jedwabnej chusty. Jeśli po niej przeszła, a materiał się zmarszczył, oznaczało to, że ma szorstkie, zaniedbane pięty. Publiczne łaźnie były miejscem, gdzie sprawdzano wybrane kandydatki pod kątem wad fizycznych. Wraz z postępem cywilizacyjnym i wzrostem

uczestnictwa kobiet w życiu publicznym stopniowo zanikała potrzeba pośredników. Jednak ślady tego obyczaju można dostrzec we współczesnym języku azerbejdżańskim, na przykład w określeniu *göricü üsulu ilə evlilik* ('małżeństwo aranżowane').

Mimo ograniczeń w kontaktach między obiema płciami mężczyźni również podejmowali próby samodzielnego wyboru partnerki. Na wsi taką możliwość stwarzały wydarzenia społeczne, na przykład zbiorowe prace przy budowie nowego domu czy zawody sportowe, głównie konne, w których brali udział młodzi mężczyźni. Choć nie mogli obcować z przedstawicielkami płci przeciwnej, starali się dyskretnie je obserwować. W niektórych regionach mężczyzna rzucał jabłko tej, która wpadła mu w oko. Podniesienie owocu przez dziewczynę było oznaką odwzajemnionego zainteresowania. Stąd wzięły się takie określenia czerwonego jabłka jak *yar alması* ('jabłko ukochanego') (Paşayeva 2008, s. 68).

Wyżej wymieniony, wstępny etap wyboru kandydatki zaczął tracić na aktualności już w okresie powojennym, gdy w wiek matrymonialny wchodziło pokolenie urodzone w sowieckim Azerbejdżanie, czyli po 1920 roku. W nowym ustroju obecność kobiet w życiu publicznym, zwłaszcza w porównaniu z okresem przed rewolucją, wyraźnie się nasiliła (Heyat 2002; Kazimova 2008; Muradova 2007, s. 39). Oczywiście, w najmniej zurbanizowanych regionach, szczególnie na południu kraju, w strefie przygranicznej z Iranem, procesy te postępowały wolniej i na tle całego kraju miejsca te stanowiły egzotyczne wyjątki. Obecnie, w dobie rozwoju mediów społecznościowych wiele funkcji pośrednictwa matrymonialnego przeszło do różnego typu środków komunikacji, np. mediów społecznościowych (Facebook, WhatsApp, Instagram itp.). Młodzi ludzie mają więcej możliwości kontaktu, bez kontroli osób trzecich. Przy tym pamiętać należy, że tradycyjnie inicjatywę w dużej mierze przejmują mężczyźni. I nadal, mimo dokonania osobistego wyboru partnerki, musi on uzyskać akceptację rodziny. To ona bowiem według obyczaju prosi o rękę dziewczyny, co ma miejsce podczas *elçilik*, czyli wizyty u jej rodziny.

Zwyczaj *qızbəyənmə* nie dotyczył osób *deyikli* ('przyrzeczony'), czyli tych, wobec których krótko po urodzeniu dokonano obrzędu zaręczyn *beşikləmə/beşiklərtmə* ('zaręczyny w kołysce'). Nazwa obrzędu pochodzi od wyrazów *beşik* ('kołyska') i rzeczownika odczasownikowego *kəsmə/kərtmə* ('przecinać'). Od tego momentu status tych osób był równoważny narzeczeństwu. Rodzice często jeszcze przed narodzinami dzieci umawiali się, że ich pociechy w przyszłości się pobiorą. *Kərt*, rozdwojony kawałek drewna, symbol zjednoczenia dwóch rodzin, był wkładany do kołyski dziewczynki. Dzieci niekoniecznie musiały być rówieśnikami. Jeśli dziewczynka przyszła na świat później niż chłopiec, proszono babkę, która przyjmowała poród, o wypowiedzenie słów: „obcinam twoją pępowninę dla...” (Rəcəbli 2007, s. 378), stąd inna nazwa obrzędu *göbəkkəsmə* (od *göbək* 'pępek, pępownina'). Nie był to warunek konieczny, gdyż samo porozumienie pomiędzy ojcami wystarczało, żeby dzieci otrzymały status *deyikli*, o którym wiedzieli wszyscy krewni, znajomi czy sąsiedzi. Tego typu kontrakty małżeńskie zawierano ze względów majątkowych lub strategicznych. Zaręczyny kołyskowe/pępkowe należą do najstarszych form obrzędowości ludów tureckich. Potwierdzenie tego znajdujemy w *Księdze Dede Korkuta*. W *Pieśni o Bamsi Bejreku synu Baj-Bury* czytamy, że waleczny mąż Baj-Bura-bej od lat czeka na potomstwo i prosi innych *bejów*, wojowników, o modlitwę, aby urodził mu się syn. Gdy cała wspólnota modli się za niego, inny wojownik, Baj-Bidzan-bej także prosi o wspólną modlitwę, aby urodziła mu się córka. Składa publicznie deklarację:

Bəğlär, Allah Taala, maña bir qız verəcək olursa, siz taniq oluñ, mənim qızım Baybörə bəg oğluna beşikkərtmə yavuqlı olsun! (Hacıyev 2004, s. 52)

Bejowie, jeśli Bóg Wszechmogący da mi córkę, będziecie świadkami! Niech moja córka już od kołyski będzie zaręczona z synem Baj-Bura-beja (Żyrmunski, Kononov 2015, s. 34).

Opisany zwyczaj był praktykowany głównie wśród wyższych warstw społecznych. Obecnie zaręczyny małoletnich, głównie między kuzynostwem ze strony ojca, występują w konserwatywnych rejonach południowego Azerbejdżanu zamieszkanym przez szyitów. Edukacja w kierunku rezygnacji z tych praktyk niewiele pomaga, gdyż dla wielu wyznawców szyizmu zwyczaj ten jest związany z osobą proroka Mahometa, który wydał swoją córkę, Fatimę za kuzyna, Alego ibn Abi Talibę, a zarówno sam Ali, jak i Fatima wraz z synami Hasanem i Husejnem, stanowią dla szyitów wzory do naśladowania.

Elçilik, czyli poselstwo swatów, od wieków stanowi bardzo ważny element procesu prowadzącego do zawarcia małżeństwa. Odbywało się ono dwuetapowo. Celem podziału *elçilik* na dwie części było uniknięcie narażenia autorytetu seniorów rodu na uszczerbek w razie odmowy. Pierwsza część, nazywana *kiçik elçilik* ('małe poselstwo') polegała na faktycznym wyrażeniu chęci zawarcia związku, przedstawieniu walorów kandydata oraz jego rodziny. Kobiety, na ogół matki, za zgodą i wiedzą swych mężów, prowadziły wstępne rozmowy. Zazwyczaj przy pierwszej propozycji rodzina dziewczyny odmawiała, mówiąc, że potrzebuje czasu na zastanowienie się. Strona przeciwna nie zaprzestawała starań i do czasu uzyskania pozytywnej odpowiedzi cierpliwie udawała się na kolejne spotkania. Wzajemne relacje na tym etapie zostały dobrze oddane w azerbejdżańskich przysłowiach: *qız qapısı, şah qapısı* ('bramy [do domu] panny są [jak] bramy [pałacu] szacha') oraz *qız evi, naz evi* ('dom panny to dom [pełen] kaprysów'). W wypadku, gdy odpowiedź była mimo wszystko odmowna, przekazywano ją w taktowny sposób, wskazując niemożliwość do pokonania przeszkody. W poemacie *Lejla i Medžnun* Fuzulego, ojciec Lejli odmawia ręki córki, stawiając ojcu Kajsa warunek, by ten przyszedł dopiero wtedy, gdy jego syn wyleczy się z miłości do dziewczyny (Füzuli 2005, s. 83).

Po uzyskaniu wstępnej zgody na związek rodzina przyszłego małżonka dzieliła się radosną nowiną z krewnymi, znajomymi, sąsiadami i wyruszała z oficjalnym, uroczystym *elçilikiem*. W skład delegacji wchodził ojciec, matka oraz najbliżsi krewni, stryjowie i wujowie. Jeśli ojciec nie żył, zastępował go starszy brat bądź stryj. Bardzo ważne było, aby znalazł się tam także *ağsaqqal* ('białobrody'), czyli senior rodu czy wspólnoty, osoba o nieskazitelnej reputacji i dużym autorytecie². Gospodarze, niezależnie od ostatecznej decyzji, powinni byli godnie przyjąć przedstawicieli rodziny chłopaka. *Elçi* ('posłowie') również wykazywali się dużym taktem wobec wybranki i jej rodziców, zamiast używać bezpośredniego przekazu, sięgali po symboliczne przysłowia i zwroty: *zər olan yerdə zərgər də olar* ('tam gdzie złoto, bywa też i złotnik'), *əl bızdan atək sizdən, atəyinizi kəsin, əlimizi kəsməyin* ('ręka nasza, poła (dolna część koszuli) wasza, utnijcie połą, nie ucinajcie nam ręki') (Paşayeva 2008, s. 36)³. Obecnie *elçilik* nadal stanowi niezbędny pierwszy etap zawiązania relacji pomiędzy rodzinami przyszłych małżonków. Nawet w nowoczesnych rodzinach, w których młodzi sami decydują o swoim związku,

² Można powiedzieć, że częściowo jego rola odpowiada roli dziewosłeba w średniowiecznej Polsce.

³ Znaczenie niezrozumiałego dziś dla Azerbejdżan przysłowia pozwala wyjaśnić znany w Azji Środkowej, m.in. w Kazachstanie, dawny zwyczaj zaręczyn dzieci, w trakcie którego obcinano dolną część ich koszulek. Patrz: Kislyakov 1969, s. 87.

przestrzega się tradycji i dba, by choć formalnie zapewnić zaangażowanie rodziców w proces zmwini.

Praktykowany po dziś dzień drugi etap *elçiliku* zachował wiele tradycyjnych elementów. W większości regionów obrzęd ten nazywa się *həri* (nieformalne ‘tak’ w niektórych gwarach). Z obrzędem *həri* wiąże się rytuał *şirin çay* (‘słodka herbata’), czyli słodzenia herbaty na znak zgody na połączenie rodzin. *Şirin çay* podawana jest w specjalny sposób: najpierw do szklanek wlewa się wrzątek, do którego dodaje się cukier, a następnie dolewa herbacianą esencję. Dwa kolory, biały i herbaciany, symbolizują dwie rodziny. Po uzyskaniu oczekiwanego „tak”, delegacja przyszłego pana młodego miesza napój, powodując połączenie się kolorów i osłodzenie całej zawartości szklanki, w symboliczny sposób łącząc dwie rodziny. Matka albo siostra chłopaka wsuwa pierścień na palec przyszłej panny młodej i narzuca czerwony szal na jej głowę. Warto pamiętać, że nakrycie głowy przed rewolucją było częścią stroju kobiecego w Azerbejdżanie. Jego kolory świadczyły o statusie i wieku jej właścicielki (Ibragimbekova 2015, s. 19; Vəliyev 2010, s. 113). Na podstawie destanu *Księga Dede Korkuta* można stwierdzić, że symbolem narzeczeństwa był pierścionek, szal musiał być późniejszym elementem związanym z przyjęciem islamu. Bejrek przy spotkaniu ze swoją narzeczoną, Banu-Cziczek, trzykrotnie ją całuje i raz gryzie, mówiąc: *Düyyün qanlı olsun, xan qızı* („Niech [nasze] wesele będzie z krwią, córko władcy”)⁴, po czym zdejmując z własnego palca złoty pierścień i wkłada go ukochanej: *Ortamızda bu, nişan olsun, xan qızı* („Niech ten pierścień będzie znakiem narzeczeństwa między nami, córko władcy”) (Hacıyev 2004, s. 40)⁵.

Po *həri* organizowano zaręczyny (*nişan*), które służyły temu, by publicznie ogłosić nowy związek. Do lat dziewięćdziesiątych XX w. odbywały się one w domu przyszłej panny młodej. Były planowane i zapowiadane z odpowiednim wyprzedzeniem, tak, aby krewni i znajomi, którzy mieszkali daleko, mogli wziąć w nim udział. Rodzina mężczyzny przynosiła *nişan xonçası*, tace zaręczynowe, na których znajdowały się rozliczne upominki i słodycze, m.in. głowy cukru *kəllə qənd* (czyli stożki z utwardzonego cukru), ozdobne świece, lusterko, wyroby jubilerskie (naszyjnik, kolczyki, pierścionek, bransoletka), chusty, tkaniny. Zgodnie z tradycją głowę cukru *kəllə qənd*, która symbolizowała radość i szczęście, a jej biały kolor czystość i jasność życia, panna młoda zabierała ze sobą do swojego nowego domu i dopiero po urodzeniu pierwszego dziecka mogła być ona pokrojona i zjedzona⁶. Rodzaj tkanin i ilość biżuterii zależała od zasobności rodziny. Krewni narzeczonego również dokładali swoje prezenty, przynosili własne tace *xonça*. W wielu regionach dobrze sytuowane rodziny obdarowywały przyszłą synową srebrnym pasem. Etnolodzy przypuszczają, że w symboliczny sposób zatwierdzał on przyszły związek dziewczyny z nową rodziną. Wyrażenie *bel bağlamaq* (‘zawiazać pas’), używane w znaczeniu „liczyć na kogoś, być kogoś pewnym”, może być związane z tym obrzędem (Paşayeva 2008, s. 73). Zaznaczmy też, że w ceremonii *nişan* przyszły mąż nie brał udziału.

Obecnie, ze względów praktycznych rodziny decydują się na organizację *nişanu* w *şadlıq sarayı*, domach weselnych, gdzie młodzi wspólnie świętują oficjalne zaręczy-

⁴ W wolnym przekładzie „bądź dziewicą w noc poślubną”. Powiedzenie dawnych Turków oguzjskich nawołujące do zachowania wierności partnerskiej.

⁵ Tłumaczenie autorki.

⁶ Jedną z informaterek (kobieta z regionu Karabachu, 72 lata) na pytanie, co zrobiła z *kəllə qənd*, odpowiedziała, że po urodzeniu pierwszego dziecka zrobiła z głowy cukru konfitury.

ny. Można prognozować, że w perspektywie najbliższych dziesięciu lat ten obrzęd ze względów ekonomicznych zaniknie.

Opis zaręczyn w kulturze azerbejdżańskiej został uwieczniony również w polskiej literaturze etnograficznej. Mateusz Gralewski (1826–1891), polski publicysta i etnograf, zesłaniec, po powrocie do kraju wydał w 1877 roku swoje pamiętniki zatytułowane *Kaukaz. Wspomnienia z dwunastoletniej niewoli*, które obecnie stanowią niezwykle cenne źródło wiedzy na temat tego regionu, w tym Azerbejdżanu (Gralewski 1877)⁷. Gralewski opisuje dramat córek bakijskiego chana, Zejbeny i Tuhry, które wbrew swojej woli zostały zmuszone do poślubienia swoich stryjecznych braci:

Odbył się zaraz *czorek-kesti* ('obrzęd zmówin'). Wysłani swatowie, na znak przyjęcia przez dziewice oświadczyn młodzieńców, przynieśli od nich chleb i sól pobłogosławione przez *muszeida*⁸. (...) Ich [młodzieńców – SK] dworzanie rozbiegli się po mieście, roznosząc miłą nowinę znakomitszym osobom, nie wyłączając i wyższych urzędników rosyjskich, za co według zwyczaju nagrodzeni zostali. Kilku gońców wysłano do okolicznych beków, a ponadto poczta powiozła listy zawiadamiające krewnych i przyjaciół w sąsiednich krainach, a w tym przypadku nawet do Persji. (...) Parę tygodnie później odbył się *nizan*⁹ ('zaręczyny') Tuhry. (...) Ahmed i Hassan przez posłów posłali swym narzeczonym pierścienie, szale i materiały na suknie, które zostały przez nie przyjęte. (Gralewski 2015, s. 174–175)

Opisany przez Grajewskiego obrzęd *czorek-kesti* (az. *çörək* – 'chleb' i *kəsmək* – 'ciąć, przecinać') jest praktycznie nieznanym współczesnym mieszkańcom Azerbejdżanu. Wiedzę na ten temat posiadają osoby starsze bądź etnografowie. We współczesnym języku azerbejdżańskim wyrażenie *çörək-kesdi* oznacza wspólne jedzenie, akt przyjaźni. Z badań przeprowadzonych wśród przedstawicieli starszego pokolenia w północno-zachodnich rejonach kraju wynika, że po uzyskaniu zgody rodziny przyszłej panny młodej dokonywano dla przypiecztowania złożonej obietnicy obrzędu łamania i dzielenia się chlebem (Paşayeva 2008, s. 71). Obyczaj ten sięgał o wiele starszej tradycji dzielenia się chlebem na znak wiecznej przyjaźni. Nadal wśród Azerbejdżan chleb jest uważany za świętość, na który przysięgają, podobnie jak na Koran. Rozpowszechnione jest wierzenie, że chleb był pierwszym darem niebios, zesłanym nawet wcześniej niż święta księga.

Niegdyś *nışan* był niezbędny, ponieważ zamykał pierwszy etap obrzędu weselnego, który polegał na wyborze kandydatki, uzyskaniu zgody jej rodziny i uroczystym publicznym zawiadomieniu o przyszłym związku. Po tym etapie następowała przerwa – czas niezbędny dla obu rodzin na przygotowanie się, także pod względem finansowym, do finalizacji związku. Rodzina panny młodej szykowała *cehiz*, czyli wyprawę, a pana młodego – *başlıq*, czyli pieniężną rekompensatę za nią. W każdej rodzinie matka dla swoich córek gromadziła *cehiz* od momentu ich narodzin. Wyprawa składała się z materaca, poduszek, pościeli, kilimów, dywanów oraz przedmiotów domowego użytku. Według tradycji panna młoda zabierała ze sobą również przedmioty własnej roboty – najczęściej były to kobierce. W przygotowaniu wyprawy partycypowali również jej krewni – każdy

⁷ Zob. też Inglot 1957.

⁸ Zniekształcona postać *mudžtahid*, w szyickiej tradycji teologa o wysokim autorytecie, mającego uprawnienia do interpretowania prawa, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/mudztahid;3944179.html> [08.07.2019].

⁹ Zniekształcone *nışan*.

przynosił jakiś niezbędny dla gospodarstwa przyszłej rodziny przedmiot (Čursin 1913, s. 30). Obecnie, wraz z rozwojem technologicznym i wzrostem komfortu życia, zakres *cehizu* jest bardzo szeroki i obejmuje rozmaite wyposażenie, od żyrandoli po sprzęty AGD, takie jak lodówka czy klimatyzator.

Termin *başlıq* występuje w literaturze na temat obrzędowości ludów turkijskich wymiennie z pojęciem *kalym/kalyn*¹⁰, jednak w tradycji dawnych Turków miały one odmienne znaczenia. *Başlıq*, ustalany w porozumieniu z rodziną panny młodej, był przeznaczony na zakup materiałów niezbędnych do wytworzenia pościeli, mebli oraz innych przedmiotów codziennego użytku dla przyszłego gospodarstwa. Natomiast *kalym* (od czasownika *kalmaq/qalmaq* ‘zostać’) był darem ojca dla syna, udziałem w majątku, który miał mu umożliwić założenie własnej rodziny (Önal 1998, s. 93). W warunkach koczowniczych tradycji Turków, *kalym* był wypłacany w sztukach bydła i zależał od majątności rodziny.

W 1928 roku *başlık* a także *mehr*, zostały zniesione ustawodawstwem Radzieckiego Azerbejdżanu. Począwszy od grudnia 1928 roku zarówno za wypłatę *başliku*, jak i za jego przyjęcie groziła odpowiedzialność karna i pozbawienie wolności (Baberowski 2010, s. 609). W czasach sowieckich zwyczaj nabrał charakteru symbolicznego.

W dniu wesela matka panny młodej otrzymywała *süd pulu*, co można przetłumaczyć jako ‘mleczne’, rodzaj wynagrodzenia za trud urodzenia i wykarmienia córki. Informatorka z regionu Karabachu (rocznik 1946) wspomina, że jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku rodzina dziewczyny dostawała niewielką, symboliczną kwotę, natomiast inna informatorka (rocznik 1960), pochodząca z południa kraju, wspomina, że sumę uzgadniano wcześniej i była ona dosyć wysoka (pozwalała na przykład na kupno mebli). Różnicę w podanych informacjach można wytłumaczyć zarówno czynnikami społecznymi, jak i dużym rozwarstwieniem ekonomicznym pomiędzy różnymi regionami Azerbejdżanu. Warto przy tym mieć na uwadze niską urbanizację tzw. pasa południowego kraju. Rekompensata, oprócz postaci pieniężnej, mogła być przekazywana również w formie przedmiotu użytkowego (Əliyev 2012, s. 50). Obecnie zwyczaj należy do anachronizmów i nie praktykuje się go, przynajmniej w formie bezpośredniej wypłaty pieniężnej.

Zanim przyszła panna młoda opuściła dom ojcowski, z okazji świąt *Novruz Bayramı*¹¹, *Kurban Bayramı*¹² i *Ramazan Bayramı*¹³ otrzymywała *bayramlıq*, czyli świąteczne tace *xonça* oraz odpowiednie do okazji dary. Jeżeli w okresie poprzedzającym wesele wypadał Kurban Bayram, przedstawiciel rodziny narzeczonego przyprowadzał z samego rana do domu dziewczyny barana z zawiązaną na szyi czerwoną chustą i ufarbowanym henną czołem. Mięso, zgodnie z muzułmańską tradycją, dzielone było na siedem części, po czym rozdawano je potrzebującym. Jedna z tych porcji, w postaci *kebabu* lub innego dania, wracała do narzeczonego. W opisaney formie *bayramlıq* jest praktykowany także obecnie. Mimo że we współczesnym kalendarzu obowiązującym w Azerbejdżanie poja-

¹⁰ Sam wyraz nie występuje w języku azerbejdżańskim. W rosyjskim tłumaczeniu pracy Baberowskiego mowa jest o *kalym* w kontekście, który wskazuje, że chodzi o *başlık*. Zob. Baberowski 2010, s. 610.

¹¹ *Novruz bayramı* – święto nadejścia wiosny obchodzone w dniu wiosennej równonocy. W azerbejdżańskiej kulturze jest uważane za tradycyjny początek nowego roku.

¹² *Kurban Bayramı* – święto upamiętniające gotowość Abrahama do poświęcenia własnego syna, Ismâyila. Z tej okazji muzułmanie składają ofiary z barana lub byka i dzielą się mięsem zwierzęcia.

¹³ *Ramazan Bayramı* – muzułmańskie święto obchodzone na zakończenie Ramadanu, świętego miesiąca postu.

wiły się nowe święta, takie jak Nowy Rok, Międzynarodowy Dzień Kobiet 8 marca, a nawet Walentynki, nie nabrały one statusu *bayramlıq* i nie są obchodzone w opisany wyżej sposób.

Jednym ze starszych obrzędów, który uległ transformacji, jest ceremonia *paltarkasdi/paltarbiçdi* ('skrojenie ubrania'). Uroczystość odbywała się w domu panny młodej na tydzień lub dwa przed zasadniczym weselem. Celem jej było symboliczne przygotowanie stroju przyszłej panny młodej. W ceremonii uczestniczyły wyłącznie kobiety. Tego dnia od samego rana w domu pana młodego grała muzyka i odbywały się tańce. Przyszła teściowa kładła na tacę tkaniny, nowe, nieużywane nożyce i igły do szycia oraz słodycze, po czym wraz ze swoją siostrą udawała się w asyście muzyków do domu panny młodej (Rajabli 2010, s. 67–70). Tam, po tańcach i poczęstunku zaczynała się ceremonia prezentacji zawartości tac. W tym celu wybierana była posiadająca dzieci mężatka obdarzona zdolnościami oratorskimi. Wdowy i kobiety bezdzietne nie były dopuszczane do pełnienia tej funkcji, gdyż były postrzegane jako nieszczęśliwe i pechowe (Mustafayev 2012, s. 33). Prowadząca pokaz wyjmowała kolejno tkaniny i upominki, prezentowała je, głośno wychwalając i nie szczędząc słów zachwyty nad podarowanymi przedmiotami. Otrzymywała za to od gości drobne sumy. Podczas pokazu tkanin (*parça*), krawczyni lub kobieta, która pełniła jej rolę, nożyczkami nacinała materiał, celebrując tym samym w symboliczny sposób proces szycia sukni dla panny młodej. Stąd pochodzi druga nazwa obrzędu *parçakasdi* ('przecinanie tkaniny'). Obrzęd zawierał również element zabawy. Podczas nacinania krawczyni udawała, że nie potrafi tego zrobić z powodu stępionych nożyczek. Wtedy przyszła teściowa dawała jej pieniądze a krawczyni podejmowała kolejną, tym razem udaną próbę, czemu kibicowały wszystkie obecne. Warto w tym miejscu wspomnieć, że w czasach przed rewolucją suknie weselne były szyte z tkanin w kolorze czerwonym, natomiast w epoce sowieckiej zaczęła dominować biel. Obecnie możliwości kupienia czy wypożyczenia gotowej sukni ślubnej eliminują z rzeczywistości obrzędowej sens celebrowania samego procesu szycia. Mimo to do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w wielu regionach organizowane były *paltarkasdi*, przy czym ich przebieg miał już niewiele wspólnego z pierwotną treścią obrzędu. Zamiast tkanin na stroje panna młoda otrzymywała gotowe ubrania – nie ofiarowywano jedynie obuwia, które w systemie symboliki (na przykład w sennikach) kojarzone było ze skrępowaniem, nieszczęściem. W XXI wieku ze względów ekonomicznych zwyczaj *paltarkasdi* w uproszczonej i skróconej formie połączono z *qız toyu*, 'dziewęcym weselem', o którym mowa będzie dalej.

Kilka dni przed zamążpójściem w domu dziewczyny odbywała się kolejna ceremonia z udziałem kobiet – *xınayaxdı* ('barwienie henną'). W tym dniu koleżanki przyszłej panny młodej, jej siostry i kuzynki zbierały się w jej domu. Wieczorem z rodziny przyszłego pana młodego przybywała delegacja złożona z kilku najbliższych rodzinie młodych dziewczyn i kobiet. Zazwyczaj bratowa narzeczonego lub inna zamężna kobieta nakładała dziewczętom hennę na włosy, dłonie i stopy. W obrzędzie tym odnajdujemy element magiczny. Czerwony kolor był w dawnych czasach symbolem krwi, życia oraz posiadał znaczenie ochronne – można przyjąć, że pierwotnym celem nakładania henny była ochrona przed urokiem.

Obrzęd *xınayaxdı* jest nadal praktykowany. Zwłaszcza w ostatnich latach obserwujemy wzmożony powrót do tradycji. Ceremonia jest często organizowana w specjalnie udekorowanych pomieszczeniach. Panna młoda wraz z najbliższymi koleżankami zakłada stroje ludowe, przy czym zgodnie z tradycją jej ubrania są czerwone. Współczesna młodzież chętnie ozdabia ręce florystycznymi wzorami z henny. Młode dziewczyny otrzymują

w małych woreczkach trochę henny na wynos, na znak dobrej wróżby. W porównaniu z weselem, gdzie wpływ zachodniej kultury jest coraz silniejszy (biała suknia, wspólny taniec młodej pary, rzucanie bukietu itp.), oprawa *xinayaxdı* jest wyraźnie tradycyjna, ludowa.

Mimo że ślub religijny miał miejsce przed weselem, a związek był już usankcjonowany prawem szariatu, z obrzędowego punktu widzenia dziewczyna dopiero wchodziła w fazę przejścia: ani nie należała do ojcowskiego domu, ani nie stała się jeszcze częścią nowej rodziny. Wyraz oznaczający pannę młodą dobrze ilustruje przejściowość jej statusu: *gəlin* pochodzi od czasownika ruchu *gəlmək*, czyli wskazuje osobę, która przychodzi. W tej fazie dokonywały się obrzędy weselne związane z przejściem wybranki z ojcowskiego domu pod dach nowej rodziny.

Samo wesele trwało kilka dni. W wielu regionach uroczystości rozpoczynały się w piątek wieczorem i kończyły w niedzielę. W tym celu rozkładano *toyxana*, duży namiot weselny. Przez pierwsze dwa dni ludzie gromadzili się, aby posłuchać ludowych muzyków (*ozan*). W bogatszych rodzinach zapraszano kilku artystów: *xanəndə*, czyli wokalistów *muğamu*¹⁴, pieśniarzy aszyków (*aşıq*) oraz *sazəndə* (instrumentalistów). W zależności od regionu preferencje muzyczne się różniły. W Karabachu trudno było sobie wyobrazić wesela bez *xanəndə*, a w północnej i zachodniej części kraju – bez aszyków, poetów-bardów. Obraz wesela u pradawnych Turków dobrze ilustruje wspomniana wyżej *Pieśń o Bamsi Bejreku*. Jedną z ważnych postaci wesela był *ozan*, który grał na dwustrunowym instrumencie *qopuz*. Cała wioska zbierała się, by posłuchać muzyków. Można powiedzieć, że wesela odgrywały rolę festynów, w których brała udział cała miejscowość. Organizowano gry i zabawy, młodzi mężczyźni rywalizowali w zawodach jeździeckich oraz strzeleckich. Wesela stanowiły również dobrą okazję do zainicjowania nowych związków, o czym mowa była na wstępie.

Współcześnie w Azerbejdżanie organizuje się dwa wesela: panieńskie (*qız toyu*) i kawalerskie (*oğlan toyu*). Odbywają się one w odstępie kilku dni. Wyglądają niemal identycznie, w obu wypadkach para młoda bawi się wspólnie z zaproszonymi gośćmi. Różnią się jedynie składem uczestników, bowiem każda ze stron związku organizuje wesele dla własnych bliskich i krewnych, i dodatkowo zaprasza kilka osób spośród nowych powinowatych. Jest to klasyczny przykład przekształcenia obrządku. Przed rewolucją, w warunkach islamizacji społeczeństwa, kobiety i mężczyźni nie stykali się publicznie. W owych czasach organizowane były dwa całkowicie osobne przyjęcia – na weselu panny młodej zarówno gośćmi, jak i muzykami były kobiety, tak by panie w nieskrępowany sposób mogły się bawić i tańczyć. Zdaniem autorki w czasach współczesnych, w warunkach rozwarstwienia społecznego, ze względów ekonomicznych w niedalekiej przyszłości dojdzie do scalenia obu wesel w jedno wspólne.

Panna młoda nawet po opuszczeniu ojcowskiego domu i udaniu się do rodziny męża nie uczestniczyła w weselu pana młodego. W okresie koczowniczym dla młodej pary wznoszony był specjalny namiot. Gdy Turcy zaczęli prowadzić osiadły tryb życia, namiot zastąpiono (ozdobionym specjalnie w tym celu) pokojem w ojcowskim domu pana młodego.

Do elementów budzących dziś konsternację wśród młodych mieszkańców miast w drugim, trzecim pokoleniu jest instytucja *yengə*. *Yengə* była doświadczoną kobietą, która towarzyszyła pannie młodej podczas nocy poślubnej w nowym domu. W warunkach braku edukacji seksualnej i młodego wieku zamążpójścia, obecność *yengə*, która miała

¹⁴ *Muğam* – gatunek tradycyjnej azerbejdżańskiej muzyki wokально-instrumentalnej.

instruować dziewczynę i przy okazji zaświadczyć o jej dziewictwie, była uzasadniona. Obecnie *yengə* kojarzy się wyłącznie z osobą, która potwierdza fakt utraty dziewictwa w noc poślubną. W oddalonych od dużych ośrodków miejskich regionach instytucja ta nadal funkcjonuje jako element tradycji.

Rytuały, które obserwujemy podczas drugiego wesela (*oğlan toyu*), dają podstawę do doszukiwania się w nich magicznego, pogańskiego charakteru. Gdy poselstwo od pana młodego przychodzi po pannę młodą do jej domu, brat albo kuzyn przyszłego męża zawiązuje czerwoną wstążkę wokół talii dziewczyny, wypowiadając przy tym formułę: *Anam bacım qız gəlin/ əli ayağı düz gəlin/ yeddi oğul istərəm/ bircə dənə qız gəlin*, czyli „Mateczko, siostrzyczko, dziewczeczko/ dziewczeczko bez skazy/ chciałbym siedmiu synów/ i jedną córkę, dziewczeczkę”. W zwyczaju opasywania wstążką części ciała, gdzie wzrastać będzie nowe życie, dostrzec można magiczny zabieg mający na celu zapewnienie płodności kobiety. W tradycyjnych społecznościach tureckich synowie byli bardziej pożądani, czego dowodem jest także wyżej wymieniony tekst formuły. Można go uznać za przejaw życzeniowej selekcji płciowej. Ta sama intencja widoczna jest w zwyczaju sadzania małego chłopca na kolanach panny młodej.

Zanim dziewczyna opuści ojcowski dom, ojciec, trzymając ją za rękę, trzy razy prowadzi ją dookoła położonej na podłodze lampy symbolizującej ognisko. Jak wiadomo, dla ludów tureckich ognisko było symbolem domu, życia. Rytuał jest pozostałością z czasów przedmuzułmańskich i stanowi akt błogosławieństwa. Należy go interpretować w ten sposób, że żegnając się z rodzinnym domem, panna młoda dziękuje ojcowskiemu ognisku i zabiera jego cząstkę do nowego gniazda. Po przyjęciu islamu aktem błogosławieństwa stało się przejście panny młodej pod Koranem, który ojciec czy inny senior rodziny, stojąc przy progu, trzyma nad jej głową. W trakcie przenosin do nowego domu pannie młodej towarzyszył niegdyś mały chłopiec z lusterkiem¹⁵, obecnie tę rolę pełni druhen. Druheny po obu stronach panny młodej trzymają świece umieszczone w szklankach wypełnionych ryżem. Jak już wspomniano, w systemie wierzeń ludów tureckich ogień symbolizował dom, natomiast ryż – dobrobyt.

Trzecia faza obrzędu weselnego to agregacja, czyli włączenie *gəlin* w nowe środowisko. Przez pierwsze trzy dni nowożeńcy unikali kontaktów z otoczeniem. Przeznaczone dla synowej posiłki i napoje teściowa przynosiła i kładła u progu jej pokoju. W niektórych regionach na znak szacunku wobec starszych pan młody po nocy ślubnej wręcz opuszczał dom na kilka dni. Dopiero po trzech dniach organizowano *üçgünlük* (‘trzydniówkę’) – oficjalne wystąpienie *gəlin* jako zamężnej kobiety. Stąd pochodzi inna nazwa obrzędu: *üzəçixdi* (‘pokazanie się’), kiedy ciotki, siostry i koleżanki *gəlin* przychodziły w gości do jej nowej rodziny, przynosząc prezenty i słodycze. Nowożeniec również musiał przejść etap agregacji. Dopiero po oficjalnym zaproszeniu i przyjęciu mógł się pokazywać teściom.

Przez ostatnie dwie dekady, czyli od roku 1991, gdy kraj odzyskał niepodległość, rytuały weselne w Azerbejdżanie po raz drugi, od czasów zmian spowodowanych sowietyzacją, przechodzą transformację. W okresie radzieckim podział pomiędzy ludnością miejską a wiejską był bardzo wyraźny. Zmiany społeczno-gospodarcze, przepaść w rozwoju miast i wsi powoduje dużą migrację z prowincji do stolicy. W wyniku tego procesu następuje

¹⁵ W dyskusji po wygłoszeniu referatu, który stał się podstawą niniejszego artykułu, podczas V Ogólnopolskiej Konferencji Orientalistycznej (9 kwietnia 2019 r.) prof. dr hab. Marek Dziekan wskazał na funkcję lustra jako ochrony przed urokiem.

przenikanie się zwyczajów miejskich i wiejskich. Ponadto okres niepodległości wzmógł zainteresowanie społeczeństwa tożsamością etniczną – powstała potrzeba podkreślenia azerbejdżańskości. Dlatego pewne rytuały, jak na przykład *xırayaxdı* czy zapraszanie folklorystycznych zespołów muzycznych na wesela, nadają pozornie tradycyjny charakter współczesnym obrzędom weselnym. Elementy te stają się swoistą dekoracją uroczystości, które coraz bardziej podlegają wpływowi modernizacji rozumianej jako westernizacja. Paradoksalnie za czasów radzieckich proces ten przebiegał znacznie wolniej. Poza Baku, w regionach wiejskich wesela odbywały się w tradycyjny sposób – wieś skutecznie konserwowała tradycję. Po zniknięciu żelaznej kurtyny obszar byłego Związku Radzieckiego został wystawiony na wpływy zachodniej kultury masowej. Wychodząc z ponurego świata sowieckiej rzeczywistości poradzieckie społeczeństwa w przyspieszonym tempie przyjmują zachodni styl życia. Kultura masowa przez swą łatwość w odbiorze jest dla młodych ludzi o wiele bardziej atrakcyjna. Także styl życia sprzyja eliminacji pewnych elementów kultury tradycyjnej. Rytuały weselne były długotrwałe i wieloetapowe, zaś współczesne tempo życia, łatwość komunikacji, zniknięcie barier w przemieszczaniu się spowodowały skrócenie i uproszczenie wielu tradycyjnych elementów, które dziś często całkiem straciły rację bytu. Analizując dawne i współczesne obrzędy weselne w Azerbejdżanie, można dojść do wniosku, że największe szanse na zachowanie swojej kulturowej tożsamości mają te obrzędy, które nie posiadają odpowiednika w zachodniej kulturze, takie jak *elçilik*, *həri*, *xırayaxdı*, *kəbin*.

BIBLIOGRAFIA

- Aydemir, Adem. *Türk Dünyasında bazı düğün terimleri ve "Al Duvak" geleneği üzerine*. „Turkish Studies”, nr 8/9, 2013, s. 619–655.
- Əliyev, Əsəd. *XIX–XX əsrin əvvəllərində Gürcüstan Azərbaycanlılarının ailə məişəti (tarixi-etnoqrafik tədqiqat)*. Elm və təhsil, Bakı 2012.
- Babrowski, Jörg. *Vrag est' vežde. Stalinizm na Kavkaze*. Rossijskaja političeskaja enciklopediâ, Moskva 2010.
- Čursin, Grigoriy. *Očerki po etnologii Kavkaza*. Tipografiya K.P. Kozlovskogo, Tiflis 1913.
- Gralewski, Mateusz. *Wspomnienia z dwunastoletniej niewoli*. Nakł. Księgarni Polskiej, Lwów 1877.
- Gralewski, Mateusz. *Wspomnienia z dwunastoletniej niewoli* (oprac. i red. P. Adamczewski), Zysk i s-ka, Poznań 2015.
- Hacıyev, Tofiq. *Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər*. Öndər nəşriyyat, Bakı 2004.
- Heyat, Farideh. *Azeri Women in Transition. Women in Soviet and post-Soviet Azerbaijan*. Routledge Curzon, New York 2002.
- Ibragimbekova, Rena. *Kəlagai. Vse ob azerbajdžanskom ženskom golovnom ubore*. „IRS Heritage” nr 3 (75), 2015, s. 18–23.
- Inglot, Mieczysław. *Polacy piszący na Kaukazie w pierwszej połowie XIX w.: materiały do zagadnienia*. „Pamiętnik Literacki”, t. 48/2, 1957, s. 538–551.
- Kazimova, Shahla. *The Emancipation Policy during the Soviet Period in Azerbaijan*. „Warsaw East European Review” t. 8, 2008, s. 229–236.
- Kislyakov, Nikolay. *Očerki po istorii sem'i i braka u narodov Srednej Azii i Kazahstana*. Nauka, Leningrad 1969.
- Məhəmməd, Füzuli. *Əsərləri. Altı cildə. II cild* (oprac. i red. Araslı Həmid), Şərq-Qərb, Bakı 2005.
- Mudztahid*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/mudztahid;3944179.html> [08.07.2019]
- Muradova, Almas. *Vovlečenie ženšin Azerbajdžanskoj SSR v organy gosudarstvennoj vlasti (20–30 gody XX veka)*. Elm, Bakı 2007.
- Mustafayev, Arif. *Azerbajdžanskije narodnyje obyčai. Kroyka svadebnogo narâda nevesty*. „İrs” nr 3, 2012, s. 28–33.

- Önal, Mehmet Naci. *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*. Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1998.
- Paşayeva, Məhəbbət. *Azərbaycanlıların ailə mərasimlərində etnik ənənələri (XIX–XX əsrin əvvəlləri. Şəki-Zaqatala bölgəsinin materialları üzrə)*. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı 2008.
- Quliyeva, Nərgiz. *Azərbaycan müasir kənd ailəsi və ailə məişəti*. Elm, Bakı 2005.
- Rajabli, Gazanfar. *The Azerbaijani Wedding*. „Visions of Azerbaijan” 2010, s. 67–70, <http://www.visions.az/en/news/197/12d382bd/> [08.07.2019]
- Rəcəbli, Qəzənfər. „Ailə və ailə məişəti”. *Azərbaycan etnoqrafiyası*, t. 2, red. Teymur Bünyadov, Şərq-Qərb, Bakı 2007, s. 348–395.
- Sovetskaâ vlast' i raskrepoşenie žensiny (Sbornik dekretov i postanovlenij RSFSR)*. Gosudarstvennoe izdatel'stvo, Moskva 1921.
- Vəliyev, Fəzail. *XIX–XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın maddi mədəniyyəti (tarixi-etnoqrafik tədqiqat)*. Şərq-Qərb, Bakı 2010.
- Żyrmunski, Viktor, Kononov, Andrej (oprac. i red.). *Księga mego dziada Korkuta*, tłum. Lubach, Jerzy, Oficyna Olszynka, Warszawa 2015.

AL-MUNĀĠĀT.
FILOZOFICZNA MODLITWA
ŠIHĀB AD-DĪNA AS-SUHRAWARDIEGO

ABSTRACT: *Al-Munāġāt* in its two extant versions belongs to the shortest writings of Šihāb ad-Dīn Yahyā as-Suhrawardī (1154–1191), the founder of Illuminationist school of Islamic philosophy. The article aims at analyzing the philosophical terminology that this prayer is composed of. It demonstrates how much the terminology agrees with that used in his other works and how the prayer combines some major elements of the thought of As-Suhrawardī in a very concise form. All it is done based on the critical edition of the text as well as Polish translation by the author.

KEYWORDS: Suhrawardī, Ishraqī, prayer, Islam, philosophy

Prezentowana w niniejszym artykule modlitwa należy do najkrótszych utworów Šihāb ad-Dīna Yahyī as-Suhrawardiego (1154–1191/2), założyciela szkoły iluminacjonistycznej (*išrāqiyya*) w ramach filozofii muzułmańskiej. Znajdujemy ją w dwóch podstawowych redakcjach. Pierwsza i krótsza opisana jest w rękopisach jako *Min da‘awāti-hi ayḍan* („Kolejna z jego modlitw”) i pojawia się jako dodatek do innych utworów tego autora. Druga i nieco dłuższa wersja zatytułowana *Al-Munāġāt* („Modlitwa o wybawienie”) zachowała się w formie bardziej samodzielnej, nierzadko będąc głównym tekstem rękopisu, często z komentarzem filozoficznym Muḥammada Al-Isfarāyīniego¹.

Celem niniejszej publikacji jest zlokalizowanie i przybliżenie terminologii filozoficznej stanowiącej tkankę tego, posiadającego skądinąd również walory artystyczne, utworu. By tego dokonać konieczne jest odniesienie do innych dzieł autora, w szczególności jego wielkich traktatów doktrynalnych – *At-Taḥwīḥāt* („Wskazówki”), *Al-Mašāri‘ wa-al-Muṭārāḥāt* („Ścieżki i rozmowy”), *Ḥikmat al-Isrāq* („Filozofia iluminacji”), a także blisko spokrewnionego utworu, jakim jest *Al-Wāridāt wa-at-Taqdīsāt* („Objawienia i modlitwy uświęcające”)². Analiza użytej terminologii ukaże, że jest ona ściśle powiązana z tą, zawartą w innych

¹ Tożsamość autora komentarza jest niepewna ze względu na niepełny zapis imion w rękopisach. Może chodzić tutaj o słynnego gramatyka Taġ ad-Dīna Muḥammada Faḍila al-Isfarāyīniego (zm. 864/1285), chociaż najprawdopodobniej autorem tym jest Nūr ad-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd ar-Raḥman ibn Muḥammad Al-Isfarāyīnī (1242–1317), jeden z głównych mistrzów sufickiego bractwa Kubrawiyya.

² Dzieło to, publikowane dotychczas jedynie w fragmentach zostało poddane przeze mnie krytycznej edycji w ramach projektu grantowego NCN „Preludium” 013/09N/HS2/02259 pt. *Krytyczna edycja okultystycznych pism Szihab ad-Dina As-Suhrawardiego*. Edycja ta weszła w skład mojej niepublikowanej jak dotąd dysertacji doktorskiej pt. *Between philosophy, mysticism and magic. A critical edition of occult writings of and attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1156–1191)* obronionej na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem prof. dr hab. Katarzyny Pachniak. Odsyłacze do tekstu *Al-Wāridāt wa-at-Taqdīsāt* w niniejszym artykule, dla większej dokładności, posługują się numeracją sekcji i akapitów, nie zaś stron. Tłumaczenia fragmentów tego dzieła zostały dokonane przez autora niniejszego artykułu.

dzielach myśliciela, oraz że modlitwa ta w bardzo skondensowanej formie spaja kluczowe elementy filozoficzno-mistycznego systemu autora, także w wymiarze praktycznym. W artykule bazuję na dokonanej przeze mnie krytycznej edycji tekstu obydwu wariantów modlitwy, których to wersje wyjściowe są tutaj zaprezentowane w postaci transkrypcji tekstów arabskich³ wraz z ich tłumaczeniem, po raz pierwszy na język polski⁴.

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań, koniecznych jest na wstępie kilka uwag natury kodykologicznej i w zakresie historii tekstu, później zaś odnośnie kwestii formalnych. Utwór przez około 140 lat, a więc dosyć długo po śmierci As-Suhrawardiego nie jest zaświadczony w postaci zachowanej kopii. Ta najstarsza nam znana zawarta jest w manuskrypcie Ragip Paşa 1480 (f. 182b) datowanym na 731–735/1330–1334, który to obok dziesięciu dłuższych dzieł As-Suhrawardiego zawiera również pięć krótszych o charakterze dewocyjnym, zapisanych często na marginesie. Jednym z nich jest *Min da ‘a-wāti-hi aydan*, a więc krótsza wersja naszej modlitwy. Warto wspomnieć, że manuskrypt został wykonany w słynnych bagdadzkich madrasach An-Niẓāmiyya i Al-Mustanṣiriyya, a także w stolicy państwa Ilchanidów jaką była wówczas Şultāniyya. Materiał z tego rękopisu został później w całości inkorporowany do drogiego i obszernego manuskryptu Ahmet III 3217 (ff. 175b–176a), który został przygotowany dla biblioteki pałacowej sułtana osmańskiego Mehmeta II w 864/1460. Pojawia się on również później, w powstałym przed 1143/1730, ale prawdopodobnie po roku 1011/1600 rękopisie Ahmet III 3232 (ff. 72b–73a), gdzie krótkie teksty wywodzące się z tradycji Ragip Paşa 1480 są dodatkiem do dłuższego utworu As-Suhrawardiego pt. *Al-Atwāh al-‘Imādiyya*.

Druga wersja, zatytułowana *Al-Munāğāt*, w świetle znanych mi rękopisów przytoczona została najwcześniej w postaci krótkiego cytatu w pochodzącym z 737/1337 rękopisie Essad Effendi 3688 (f. 62b)⁵. Cytat ten zawiera redakcję tekstu identyczną do nieco późniejszej pełnej wersji zachowanej jako *matn* w ramach wspomnianego już komentarza. Komentarz Al-Isfarāyiniiego znaleźć można w rękopisie w rękopisie Dār al-Kutub 8388 pochodzącym sprzed 784/1382 (ff. 1b–11b), a zawierającym inne utwory o charakterze ascetycznym i filozoficznym takich autorów jak Awicenna czy Az-Zamahṣārī oraz w póź-

³ Edycja wzmiankowanego utworu w dwóch redakcjach, na której opiera się dokonana dla potrzeb niniejszego artykułu transkrypcja, zamieszczona została we wspomnianej powyżej pracy doktorskiej (Piątek, *Between...*, s. 188–190, 199–202). Wykorzystane w tej edycji rękopisy są pokrótce omówione w dalszej części niniejszego artykułu. Tekst arabski modlitwy publikowany był według mojej wiedzy trzy razy w następujących publikacjach: Massignon 1929, s. 111–112; Dānišpaẓūh, „Niyāyish-Nāma-yi”, s. 87–99; Suhrawardī, *Sitāyish...*, oprac. Muḥammad Malikī. Żaden z wymienionych powyżej autorów nie dokonał jednak krytycznej edycji. Massignon i Dānišpaẓūh oparli swoje wydania na pojedynczym rękopisie, natomiast Malikī przedrukował edycję Dānišpaẓūh. W dwóch ostatnich publikacjach *Al-Munāğāt* funkcjonuje jako czwarta z sześciu ‘modlitw pochwalnych’ (*At-Tamğīdāt*), z których cztery są w istocie fragmentami różnych dzieł As-Suhrawardiego – *Kalimāt aṣ-Ṣūfiyya* („Terminy sufickie”), *At-Tahwīhāt*, *Hayākil an-Nūr* („Świątynie światła”) oraz *Al-Atwāh al-‘Imādiyya* („Tablice ‘Imād ad-Dīna”), natomiast piąta jest bliżej nieokreślonej proveniencji. Nie wspomina o tym Dānišpaẓūh, choć przyznaje to Malikī. W swej krytycznej edycji obok oryginalnych rękopisów uwzględniłem również edycje tych dwóch autorów.

⁴ Tekst modlitwy przetłumaczony został na język perski, w: Suhrawardī, *Sitāyish...*, s. 29–30. Jej fragment został również zacytowany i przełożony na język angielski w: Walbridge 2011, s. 80–97.

⁵ Cytat ten został przytoczony w tekście *Bayān al-Hikma min Kitāb al-Bayāḍ wa-as-Sawād fi as-Sayr wa-al-Tayr* („Wyjaśnienie mądrości Księgi bieli i czerni w kwestii wędrówki i lotu”), będącym komentarzem do sufickiego podręcznika *Kitāb al-Bayāḍ wa-al-Sawād* („Księga bieli i czerni”) autorstwa Abū al-Ḥasana ‘Alego al-Kirmāniego al-Sirğāniego (zm. ok. 470/1077).

niejszym manuskrypcie Ergin 1113 (ff. 172b–178a) datowanym na 1026/1617, będącym zbiorem tekstów powiązanych z *curriculum* bractwa mistycznego Kubrawiyya, natomiast nazwisko kopisty (Šaʿbān al-Qunāwī) może wskazywać na związek z bractwem Mawlawiyya. W ostatnim z rękopisów wykorzystanych przeze mnie, a mianowicie niedatowanym Emanat Hazinesi 1006 (ff. 1a–10b), pochodzącym prawdopodobnie z XVIII/XIX w. *Al-Munāġāt* występuje zupełnie samodzielnie. Nie jest w pełni jasne czy *Al-Munāġāt* jest wynikiem rozszerzenia *Min daʿawāti-hi aydan*, czy też raczej wywodzi się z innej redakcji odautorskiej. Na tę drugą możliwość wskazywałoby zaświadczone już w latach czterdziestych XIV w. istnienie dwóch odmiennych redakcji. Jakkolwiek fakt, że pełna wersja dłuższej redakcji jest zaświadczona po raz pierwszy dopiero kilka dekad później, a także brak zachowanych świadectw tekstu, które pochodziłyby z czasów bliższych datom życia As-Suhrawardiego, nie daje całkowitej pewności.

Z formalnego punktu widzenia obydwa warianty utworu reprezentują gatunek prozy rymowanej określanej mianem *sağʿ*. Świadczą o tym występujące dosyć regularnie rymy o układzie aa bb cc itd., a także często, choć nie w pełni regularnie występujący paralelizm syntaktyczny (*izdiwāġ*). Z drugiej strony natomiast, brak jest zachowania równych długości jednostek wersyfikacyjnych takich jak werset (*bayt*) lub hemistych (*mişraʿ*), czy też jednolitych jednostek prozodycznych, takich jak stopy metryczne (*ġuzʿ*), których obecność sugerowałoby, że mamy do czynienia z utworem poetyckim. Taka charakterystyka współgra również z formalnymi cechami podgatunku modlitwy indywidualnej i pozakanonicznej (*duʿāʿ*) jakim jest *munāġāt*.

Wyraz *ʿmunāġāt*⁶, pojawiający się w tytule drugiego wariantu utworu As-Suhrawardiego, jest rzeczownikiem odczasownikowym (*maşdar*) pochodzącym od czasownika *ʿnāġā* oznaczającego ‘wołać o pomoc’ lub ‘prowadzić rozmowę w zaufaniu’ (Wehr 1995, s. 1250–1251). Oddaje to podstawowy rys treściowy omawianego utworu, jak również typową intencję rodzaju modlitwy określanej tym mianem. Modlitwa taka zawiera apostrofę do Boga, łączącą w sobie jednocześnie poczucie intymnej jego bliskości, a zarazem transcendencji. Obok wezwań o naturze eulogicznej (pochwalnej) spotykamy w niej wezwania o charakterze suplikacyjnym (błagalnym), których osią jest uznanie własnej grzeszności i błaganie o oczyszczenie lub wybaczenie. Cechą charakterystyczną wielu modlitw przynależnych do tego podgatunku jest rozpoczynanie poszczególnych wezwań lub całości od apostrofy *ilāhī* (‘mój Boże’). *Munāġāt* znane są arabskiej i perskiej literaturze religijnej. Funkcjonują przede wszystkim w kontekście islamu, z którego się wywodzą, ale pod wpływem ich popularności na obszarze perskojęzycznym zadomowiły się również w zaratusztrianizmie w okresie wczesnonowożytnym, gdzie były nośnikiem muzułmańskich wpływów kształtujących nowożytne reinterpretacje tej starożytnej religii irańskiej⁷. Do najsłynniejszych arabskich *munāġāt* należy zaliczyć te przypisywane ʿAlemu ibn Abī Ṭālibowi, a zebrane przez szyickiego uczonego Ibn Ṭāwūsa (589/1193–664/1266), które znalazły się w wielkiej kompilacji *Bihār al-Anwār* („Oceany światła”) ʿAllāmy al-Maġlisiego (1037/1627–1111/1699) (Al-Maġlisī, *Bihār*, s. 97–114). Autorstwo tego typu modlitw przypisuje się również wczesnemu mistykowi Al-Ġunaydowi (835–910), którego

⁶ Jego brzmienie w formie liczby pojedynczej i mnogiej jest jednakowe, mimo różnej arabskiej pisowni.

⁷ Istnienie zaratusztriańskich *munāġāt* poświadczone jest już w XIII w., a więc w stuleciu następującym bezpośrednio po śmierci Šihāb ad-Dīna Yaḥyī as-Suhrawardiego. Tradycja ta w pełni rozwinęła się w XVII i XVIII w. w Indiach. Zob. Schermbeck 2004, s. 547–562. Co ciekawe, autorka podaje błędnie, że omawiany w tym artykule utwór As-Suhrawardiego zaginął.

księga *Kitāb al-Munāğāt* nie dotrwała do naszych czasów. Wśród perskich poczesne miejsce zajmuje cały zbiór mistycznych i niezwykle wpływowych *munāğāt* autorstwa sufiego ‘Abd Allāha al-Anšāriego (396/1005–481/1089). Modlitwy te mogły być znane As-Suhrawardiemu z uwagi na jego zorientowanie w środowisku sufickim i spuściznie literackiej obszaru perskiego tej epoki⁸. Co znamienite, Abū al-Ḥasan al-Ḥaraqānī, który był jednym z mistrzów al-Anšāriego i osobą, która wprowadzała go w tajniki mistycyzmu (de Laugier de Beureceuil 2000, s. 187–190) jest umieszczony na liście przekazicieli odwiecznej mądrości (*al-ḥikma al-‘aṭīqa*) w *Al-Mašāri’ wa-al-Muṭārahāt* As-Suhrawardiego (Suhrawardī, *Al-Mašāri’* ..., s. 503).

Poniżej zaprezentowane zostały obydwie wersje utworu w postaci łacińskiej transkrypcji opartej na stworzonej przeze mnie krytycznej edycji tekstu arabskiego oraz ich tłumaczenie. W transkrypcji tekstu arabskiego arbitralnie zaznaczono znaki przystankowe. Wybrane eulogiczne i suplikacyjne fragmenty tekstu, które omówione zostaną w toku artykułu, oznaczono odpowiednio arabskimi i łacińskimi liczbami w nawiasie. Analizując myśl As-Suhrawardiego trzeba mieć na uwadze pewnego rodzaju dualizm między wczesnym, opartym na spuściznie Awicenny okresie jego twórczości, w którym terminologia ontologiczna dotycząca bytów niematerialnych opiera się na pojęciu intelektu (*‘aql*), a późniejszym oryginalnym iluminacjonistycznym, w którym esencją i miarą doskonałości bytu jest światło (*nūr*). Należy jednakże jednocześnie pamiętać, że wiele z jego utworów, w tym również ten stanowiący przedmiot zainteresowania niniejszego artykułu, łączy obydwa podejścia.

MIN DA ‘AWĀTI-HI AYDAN (TRANSKRYPCJA)

Ilāhī wa-ilāh ḡamī’ al-mawḡūdāt (1)! Yā wāḡib al-wuḡūd (2) wa-yā fā’id al-ḡūd (3)! Yā ḡā’il al-arwāh (4) wa-fā’il al-ašbāh (5)! Min-ka ar-rahabūt (10) wa-ilay-ka ar-raḡabūt (11). Hallīs-nā ‘an al-‘alā’iq al-ḡismāniyya wa-naḡḡi-nā ‘an al-‘awā’iq aṣ-ṣulmāniyya (I). Wa-ṭahhir-nā ‘an riḡṣ al-huṣūlā ilā mušāhadat anwāri-ka. Wa min ‘iṣq at-ṭabī’a ilā mu‘āyanat aḏwā’i-ka (II). Afīd ‘alā arwāhi-nā bawāriq atāri-ka wa-arsil ‘alā nufūsi-nā šawāriq anwāri-ka (III).

Al-‘aql qaṭra min qatarāt biḥār malakūti-ka (15) wa-an-naḡs šu’la min šu’lāt nār ḡabarūti-ka (16). Dātu-ka dāt fayyāda tufīdu min-hā ḡawāhir rūḥāniyya ḡayr mutamakkena, mubarrāt ‘an al-aḡyāz wa-al-ayn, mu‘arrāt ‘an al-waṣl wa-al-bayn (14). Fa-subḥān alladī tāhat al-‘uqūl fī tayyār biḥāri-hi wa-arbaḥat an-nufūs dūna idrāk ḡamāli-hi wa-ḡalālī-hi (18). <Fa-subḥān alladī bi-yadi-hi malakūt kull šay’ wa-ilay-hi tarḡa’ūn> (21) (Koran 1986, 36:83)⁹.

„KOLEJNA Z JEGO MODLITW” (PRZEKLAD)

Mój Boże i Boże wszystkich bytów! O Bycie konieczny! O zsyłający szczodre dary! O stwórco duchów, o twórco zjaw! Od ciebie [pochodzi] potęga i do ciebie [zmierz] dążenie. Uwolnij nas od cielesnych okowów i wybaw nas od mrocznych zasadzek.

⁸ Trzeba tu wskazać przede wszystkim na jego znajomość perskiego eposu *Šahname*, do którego odnosi się w swoich perskich opowiadaniach alegoryczno-symbolicznych oraz arabskiej i perskiej spuścizny literackiej Awicenny, w tym arabskich opowiadań alegorycznych tego drugiego. Warto wspomnieć również jego zaznajomienie z naukami sufiego Abū ‘Alego al-Farmādiego (1016–1084), który był współczesny Al-Anšāriemu i podobnie jak on pochodził z Chorasanu.

⁹ Wszystkie cytaty z Koranu wg tego wydania.

I doprowadź nas przez oczyszczenie z brudu materii do oglądania twoich światła i od pożądania natury do spotkania z Twymi światłami. Wylej na nasze duchy błyskawice Twojego wpływu i ześlij na nasze dusze słońca Twoich światła.

Intelekt jest kroplą w morzach Twojego królestwa, a dusza jedną z pochodni ognia Twej potęgi. Z Twojej istoty emanują substancje duchowe nieprzebywające w miejscu, wolne od rozmiarów i usytuowania w przestrzeni, nagie od przebywania drogi i bycia pomiędzy. Chwała niech będzie Temu, w którego mórz prądzie pływały intelekty a dusze osiągnęły [szczęście] nie pojawiający jego piękna ni majestatu. <Chwała niech będzie Temu, w którego ręku jest władza królewska nad każdą rzeczą! Do Niego będziecie sprowadzeni!> (*Koran*, 36:83).

AL-MUNĀĠĀT (TRANSKRYPCJA)

Ilāhī wa-ilāh ǧamī' al-mawǧūdāt min al-ma'qūlāt wa-al-mahsūsāt (1)! Yā wāhib an-nufūs wa-al-'uqūl (6) wa-muḥtari' māhiyyāt al-arkān wa-al-uṣūl (7)! Yā wāǧib al-wuǧūd (2) wa-yā fā'id al-ǧūd (3)! Yā ǧā'il al-qulūb wa-al-arwāḥ (4) wa-yā fā'il aṣ-ṣuwar wa-al-aṣbāḥ (5)! Yā nūr al-anwār (8) wa-mudīr kull duwwār (9)! Anta al-awwal alladī lā awwala qabla-ka (12) wa-anta al-āḥir alladī lā āḥir ba'da-ka (13). Al-malā'ika 'āǧizūn 'an idrāk ǧalāli-ka wa-an-nās qāṣirūn 'an ma'rifat kamāl dāti-ka (17).

*Allahumma ḥalliṣ-nā 'an al-'alā'iq ad-dunya al-ǧismāniyya wa-naǧǧi-nā 'an al-'awā'iq ar-riddiyya aṣ-ṣulmāniyya (I) Arsīl 'alā arwāḥi-nā ṣawāriq anwāri-ka wa-aḥd 'alā nufūsi-nā bawāriq aṭāri-ka (III). Al-'aql qaṭra min qaṭarāt biḥār malakūti-ka (15) wa-an-naḥs šu'la min šu'lāt nār ǧabarūti-ka (16). Dātu-ka dāt fayyāda tuḥdū min-hā ǧawāhir rūḥāniyya lā mutamakkena lā mutaḥayyira lā muttaṣila lā munfaṣila mubarrāt 'an al-aḥyāz wa-al-ayn mu'arrāt 'an al-waṣl wa-al-bayn (14). Fa-subḥān alladī <lā tudriku-hu al-abṣār> (*Koran*, 6:103) wa-lā yumattilu-hu al-afkār (19). La-ka al-ḥamd wa-at-tanā' wa-min-ka al-man' wa-al-'aṭā' wa-bi-ka al-ǧūd wa-al-baqā' (20). <Fa-subḥān alladī bi-yadi-hi malakūt kull šay' wa-ilay-hi tarǧa'un> (21)*

„MODLITWA O WYBAWIENIE” (PRZEKŁAD)

Mój Boże i Boże wszystkich bytów, [zarówno] tych intelegibilnych jak i tych postrzegalnych zmysłowo! O dawco dusz i intelektów, twórco esencji pierwiastków materii! O Bycie konieczny! O zsyłający szczodre dary! O stwórco serc i duchów, o twórco form i zjaw! O światło światła, kierujące każdym obrotem! Ty jesteś pierwszy, przed którym nie ma drugiego. Ty jesteś ostatni, po którym nie ma innego. Aniołowie nie potrafią zrozumieć twego majestatu, a ludzie są niezdolni do poznania pełni twej istoty.

O Boże, uwolnij nas z okowów świata cielesnego i wybaw nas od mrocznych złośliwych zasadzek. Ześlij naszym duchom słońca Twoich światła. Wylej na nasze dusze błyskawice twojego wpływu. Intelekt jest kroplą w morzach Twojego królestwa, a dusza jedną z pochodni ognia Twej potęgi. Z Twojej istoty emanują substancje duchowe nieprzebywające w miejscu i niebłąkające się, nieprzyłączone i nieodłączone, wolne od rozmiarów i usytuowania w przestrzeni, nagie od przebywania drogi i bycia pomiędzy. Chwała niech będzie Temu, <którego nie dosięgają [...] spojżenia> (*Koran*, 6:103) i nie pojmują myśli. Tobie chwała i cześć. Ty odbierasz i dajesz. W Tobie dobro i trwanie (nieśmiertelność). <Chwała niech będzie Temu, w którego ręku jest władza królewska nad każdą rzeczą! Do Niego będziecie sprowadzeni!>.

WEZWANIA EULOGICZNE

Wezwania o charakterze eulogicznym dominują objętościowo w utworze, co zbliża jego charakter do litanii. Już pierwsze z nich (1), rozpoczynające się od apostrofy *ilāhī* ('mój Boże') łączy przekonanie o jednoczesnej bliskości Boga w stosunku do osoby wzywającej jego imienia, wraz z podkreśleniem jego naczelnej roli w stosunku do wszystkich bytów (*ġamī' al-mawġūdāt*). W wersji rozszerzonej (*Al-Munāġāt*) byty te podzielone są na dwie kategorie: te 'postrzegalne za pomocą intelektu' (*al-ma'qūlāt*) oraz te 'postrzegalne zmysłowo' (*al-maḥsūsāt*). Za pierwsze należy uznać ontologiczne, niematerialne intelekty (*'uqūl*), byty drugiej kategorii to wszelakie ciała materialne. Przez odniesienie do tych pierwszych, w podobny sposób zwraca się As-Suhrawardī w swojej modlitwie uświęcającej (*taqḍīs*) kierowanej do bytu najwyższego w dziele *Al-Wāridāt wa-al-Taḡdīsāt*, mówiąc:

Boże intelektów czynnych, które są istotami niezależnymi od materii, miejsc i stron, będącymi światłami dominującymi i odrębnymi pod każdym względem

Ilāh al-'uqūl al-fa'āla aḡ-ḡawāt al-muġarrada 'an al-mawādd wa-al-amkina wa-al-ġihāt allatī hiya al-anwār al-qāhira al-mufāriqa min ġamī' al-wuġūh (Piątak, *Between...*, s. 109).

W tym samym utworze zwraca się As-Suhrawardī do bytu najwyższego przez odwołanie do bytów materialnych: „Boże wszystkich rzeczy [zbudowanych] z pierwiastków, tych prostych, jak i tych złożonych!” (*Ilāh ġamī' al-'unṣūriyyāt basā'itu-hā wa-murak-kabātu-ha*, Piątak, *Between...*, s. 109).

Kolejne wezwanie (2) występujące w *Min da'awāti-hi ayḡan* zawiera odniesienie do Boga jako bytu koniecznego (*wāġib al-wuġūd*). Użyty został tutaj techniczny termin wprowadzony przez Ibn Sīnę (980–1037), używany również i podbudowany teoretycznie przez As-Suhrawardiego dla ukazania fundamentalnej opozycji ontologicznej między najwyższym bytem, a pozostałymi, które uznać należy za istniejące jedynie warunkowo, zależnie od boskiej woli. Byty te przynależą do kategorii 'bytu możliwego' (*mumkin al-wuġūd*)¹⁰. Identyczne wezwanie do Boga pojawia się również w *Al-Wāridāt wa-al-Taḡdīsāt*, we wzmiankowanej już litanii do bytu najwyższego (Piątak, *Between...*, s. 107)¹¹. W sekcji *Wārid al-Anwār* („Objawienie o światłach”), której słowa wypowiedziane są z perspektywy Boga, staje się również jednym z epitetów, jakich używa byt najwyższy wobec siebie samego (Piątak, *Between...*, s. 52). W obydwu wersjach modlitwy, będącej przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu, wezwanie to jest poszerzone o apostrofę do 'zsyłającego/emanującego szczodrość/szczodre dary' (*fā'id al-ġūd*) (3). W *At-Talwīhāt* oraz w zależnych od niego pasażach w swych mniejszych dziełach doktrynalnych filozof charakteryzuje boską 'szczodrość' (*ġūd*) jako bezinteresowną i niewymagającą rekompensaty (Suhrawardī, *At-Talwīhāt...*, s. 55; Suhrawardī, *Al-Alwāḥ...*, s. 79; Suhrawardī, *Al-Lamahāt...*, s. 229; Sohrawardī, *Partaw-Nāmeḥ...*, s. 48; As-Suhrawardī, *Kalimāt...*, s. 74). W *Al-Wāridāt wa-al-Taḡdīsāt* natrafić można

¹⁰ Kwestie te omawiał As-Suhrawardī w licznych swoich pracach. Por. Suhrawardī, *At-Talwīhāt...*, s. 33–41; Suhrawardī, *Al-Maṣāri'*..., s. 386–404; Suhrawardī, *Al-Alwāḥ*, s. 55–60; Suhrawardī, *Al-Lamahāt...*, s. 212–222; As-Suhrawardī 2009, s. 68–71, 72, 74–75; Sohrawardī 1998, s. 55–56; Suhrawardī 1999, s. 87–89.

¹¹ Termin ten pojawia się często na kartach dzieła: 2.4.2: 2, 2.3.15: 67, 2.3.9: 117, 2.3.10: 119, 2.3.11: 121, 2.3.13: 125, 2.3.15: 129.

na niemal identyczny epitet: ‘zsyłający szczodrość’ (*muḥḍ al-ḡūd*) oraz dwa podobne: ‘władca szczodrości’ (*ḥākim al-ḡūd*) oraz ‘o nieustającej szczodrości’ (*dā'im al-ḡūd*) (Piątak, *Between...*, 2.3.3: 49, 2.3.4: 63, 2.4.2: 19)¹². Ten drugi użyty zostaje w ramach polemiki przeciwko tym, którzy ograniczają istnienie ‘boskich atrybutów’ (*aṣḥāb al-‘uṭla*), a tym samym sugerują brak ciągłego zaangażowania Boga w świat. Jest to pogląd zwykle przypisywany mu‘tazylitom (zob. Aš-Šahrastānī 1992, s. 38)¹³ i krytykowany przez ich adwersarzy. W *Ḥikmat al-Iṣrāq* natomiast znajdujemy fragment, który tłumaczy pełną szczodrości działalność bytu najwyższego jako funkcję jego świetlistej natury:

Nic nie jest bardziej szczodre od tego, który jest światłem ze swej natury (*nūr fi ḥaqīqati-hi*). On przez samą swą istotę (*li-dāti-hi*) odsłania siebie i jest tym, który emanuje (*fayyād*) na wszystko, co w stanie jest go przyjąć (*kull qābil*) (Suhrawardī 1999, s. 96)¹⁴.

Emanacyjna działalność bytu koniecznego powraca w dalszej części naszej modlitwy, już po wezwaniach o charakterze suplikacyjnym (14). Tutaj sama istota Boga (*dāt*) nazwana jest ‘emanującą’ (*fayyādā*). Efektem jej działalności są ‘substancje duchowe’ (*ḡawāhir rūḥāniyya*), których nie można opisać w kategoriach wymiarów fizycznych czy położenia w przestrzeni. Mowa tu oczywiście o bytach intelegibilnych, postrzegalnych intelektualnie lub duchowo, a będących wynikiem boskiej emanacji. Czy chodzi tutaj o intelekty lub, zgodnie z późniejszą nomenklaturą iluminacjonistyczną, odrębne światła ontologiczne zaludniające kosmos As-Suhrawardiego, czy też o światła akcydentalne i epistemiczne (*sawānih*) zsyłane na duszę jako iluminacja (*iṣrāq*) objawiająca ukryte prawdy i wiodąca właściwą ścieżką ku celom eschatologicznym? W kontekście indywidualnego charakteru modlitwy, jej soteriologicznej wymowy oraz wspomnianego już powiązania emanacji z koncepcją daru i szczodrości skłaniam się ku tej drugiej możliwości. Nie bez znaczenia może być tu też sam element konieczności ‘bycia w stanie’ (*qābil*) umożliwiającym przyjęcie iluminacji, na który wskazał As-Suhrawardī w *Ḥikmat al-Iṣrāq*. Odpowiednim środkiem dla wzmożenia tej gotowości jest według myśliciela odmawianie modlitw o charakterze pochwalnym, co wskazane zostało zarówno w *Ḥikmat al-Iṣrāq*, jak i *Al-Wāridat wa-at-Taqdīsāt* (Piątak, *Between...*, 2.3.1: 4, 2.3.6: 86)¹⁵. Potwierdza to również ostatnie wezwanie *Al-Munāḡāt* (20), w którym wznoszenie modłów pochwalnych (*at-tanā'*) prowadzić ma do otrzymania darów bożej szczodrości, a ostatecznie do nieśmiertelności (*al-baqā'*).

Następna para wezwań odnosi się do stwórczej roli Boga. Byt najwyższy zostaje nazwany w *Min da'awāti-hi ayḍan* ‘stwórcą duchów’ (*ḡā'il al-arwāḥ*) (4) i ‘twórcą

¹² Gdzie indziej w tym samym dziele odnajdziemy zaakcentowanie powszechności boskiej szczodrości: „Wyróżniłeś się najbardziej uniwersalną szczodrością” (*tawāḥḥadta bi al-ḡūd al-a'amm*) (2.3.8: 107) czy „Przez swą uniwersalną szczodrość jesteś dawcą łask dla światów” (*anta bi al-ḡūd al-a'amm 'alā al-ālamīn mannān*) (2.4.5: 2).

¹³ Niektórzy teologowie mu‘tazylicy jak Qāḍī ‘Abd al-Ḡabbār (zm. 1025) nie odrzucali istnienia boskich atrybutów, lecz uważali je za nieprzystawalne do tych przynależnych stworzeniom. Ich zdaniem atrybuty były częścią esencji Boga, a nie czymś dodanym do niej. Zob. Renard 2014, s. 162, za: Richard. C. Martin and Mark R. Woodward with Dwi. S. Atmaja 1997, s. 90–94.

¹⁴ Tłumaczenie własne.

¹⁵ Nakaz wznoszenia modlitw pochwalnych rozszerzony zostaje również w *Ḥikmat al-Iṣrāq* na światła ontologiczne i słońce, w *Hayākil an-Nūr* na intelekt czynny, a w *Al-Wāridat wa at-Taqdīsāt* również na pozostałe ciała niebieskie i inne byty mające w sobie cząstkę światła. Zob. Suhrawardī 1999, s. 104, 130; As-Suhrawardī 1957, s. 36; Piątak, *Between...*, 2.3.4: 64, 2.3.4: 57, 2.3.5: 85.

zjaw' (*fā'il al-ašbāh*) (5), i wskazywałoby to na kreację bardzo szerokiej kategorii bytów nieposiadających ciała. Jednakże rozszerzenie tych epitetów w *Al-Munāğāt* do odpowiednio 'stworcy duchów i serc' (*gā'il al-qulūb wa al-arwāḥ*) oraz 'twórcy form i zjaw' (*fā'il aṣ-ṣuwar wa-al-ašbāh*) może wskazywać na użycie pewnych terminów spotykanych w filozofii As-Suhrawardiego, a odnoszących się do sfery antropologii oraz świata pośredniego. Nieprzypadkowo zostają powiązane pojęcia 'serca' (*qalb*) i 'ducha' (*ruh*). Otóż w lewej komorze serca (*at-tagwīf al-ayman min al-qalb*) siedzibę ma organ zwany duchem (Suhrawardī 1999, s. 135). Jest on 'gorącym ciałem subtelnym' (*garm laṭīf ḥārr*), powstałym z subtelnych 'mieszanin pierwiastków' (*laṭāfat al-aḥlāl*) i pełni rolę nośnika 'sił vitalnych' (*ḥāmil al-qiwa*), pośrednicząc między duszą, a poszczególnymi członkami ciała (As-Suhrawardī 2009, s. 67). Druga para omawianych pojęć jest zdecydowanie bardziej wieloznaczna. Podstawowym znaczeniem pojęcia *ṣūra* w arabskim dyskursie filozoficznym jest forma (μορφή), która zgodnie z Arystotelejskim hylemorfizmem stanowi – obok materii – jeden z elementów konstytuujących każdy byt. Pole semantyczne tego słowa na kartach dzieł As-Suhrawardiego obejmuje również takie znaczenia jak 'postać', 'obraz' i 'wygląd zewnętrzny'¹⁶. Znaczenia te pokrywają się z polem semantycznym wyrazu *ṣabah*, jednakże on sam nie występuje w tekstach myśliciela, poza jedynym wyjątkiem, którym jest opis niebiańskiej podróży, jaka miała być udziałem przywódcy iluminacjonistów. Będąc już w niebiosach, zadaje on pytanie dotyczące kwestii eschatologicznych 'postaci/zjawie posiadającej odpowiedzi' (*li-aṣ-ṣabah qī al-ağwiba*). W tym kontekście nasuwa się pewien specyficzny rodzaj formy lub obrazu w myśli As-Suhrawardiego, jakim jest postać archetypiczna (*ṣūra miṭāliyya*). Postaci te ukazują się w świecie archetypów (*ālam al-miṭāl*) duszom, które dostają się tam po oddzieleniu od ciała – w czasie mistycznej wizji lub po śmierci. Miejsce to ułożone jest między światem materialnym (*ālam aṣ-ṣahāda*), a domeną bytów duchowych (*al-malakūt*), na wyższych sferach niebieskich¹⁷.

Dwie rozbudowane apostrofy pojawiają się wyłącznie w *Al-Munāğāt*. Pierwsza kontynuuje opis Boga przez pryzmat jego stwórczej roli w odniesieniu do trzech podstawowych kategorii ontologii neoplatońskiej, a mianowicie intelektu, duszy i materii (6). Byt konieczny zostaje nazwany 'dawcą dusz i intelektów' (*wāhib an-nufūs wa-al-'uqūl*), a także budowniczym 'esencji' (*māhiyyāt*) pierwiastków materii (tj. ogień, woda, ziemia, powietrze), które w tekście nazwane zostają dosłownie 'filarami' (*al-arkān*) i 'podstawami' (*al-uṣūl*) (7), mimo, iż ściślej terminem wydawałyby się 'pierwiastki' (*anāṣir*, względnie *uṣūquṣṣāt*). Wezwanie to ma liczne odpowiedniki w epitetach i apostrofach występujących w *Al-Wāridāt wa-al-Taqdīsāt*. W litanii do bytu najwyższego nazwany on zostaje 'bogiem dusz rozumnych' (*ilāh an-nufūs an-nāṭiqa*) oraz 'twórcą wszystkich esencji' (*muṣṭiḍ ḡamī' al-māhiyyāt*) (Piątek, *Between...*, s. 108–109), natomiast w innych sekcjach dzieła 'dawcą intelektu' (*wāhib al-'aql*), czasem w połączeniu z życiem (*ḥayāt*) i doskonałością (*kamāl*) (Piątek, *Between...*, 2.3.1: 33, 2.3.5: 66, 2.3.15: 129, 2.4.2: 18). Podobnie 'filary' (*al-arkān*) użyte są w tym utworze kilkakrotnie dla oznaczenia pierwiastków, umożliwiając m.in. obrazowe przedstawienie załamania się

¹⁶ Np. 'postać ludzka' (*ṣūra insiyya*), 'postać wyobrażona' (*ṣūra ḥayāliyya*), 'postać wyrzeźbiona' (*ṣūra ṣinā'iyya*). Zob. Suhrawardī, *At-Talwīḥāt...*, s. 72; Suhrawardī, *Al-Maṣāri'*..., s. 477, 494.

¹⁷ Tematyce świata archetypów w myśli As-Suhrawardiego, a także szajchickiej szkoły szyizmu imamickiego poświęcone są inne publikacje autora niniejszego artykułu: Piątek 2012, s. 22–33; Piątek 2011, s. 75–81; Piątek 2016, s. 139–147.

świata opartego o pierwiastki, jako zawalenia się budowli postawionej na kolumnach¹⁸. Termin *uṣūl* w znaczeniu ‘pierwiastków’ pojawia się z kolei w *Ḥikmat al-Iṣrāq* (Suhrawardī 1999, s. 126).

Druga apostrofa nawiązuje do pozycji Boga w systemie ontologicznym i kosmologicznym. ‘Światło Świateł’ (*nūr al-anwār*) (8) jest podstawowym określeniem As-Suhrawardiego i całej szkoły iluminacjonistycznej na byt najwyższy. Zgodnie z jej podstawowymi założeniami wszechświat zaludniają liczne byty, których esencję stanowi światło, a które ostatecznie wywodzą się przez emanację z praprzyczyny, którą jest Światło Świateł. Byty świetliste są niematerialne i odpowiadają intelektom wg nomenklatury szkoły perypatetyckiej (*al-maššā’ūn*). Odzwierciedleniem ciemności, której esencją jest brak światła, są ciała materialne. Warto zauważyć, że wraz z rozwojem dojrzałej fazy filozofii iluminacjonistycznej As-Suhrawardī coraz bardziej przechodzi od terminologii perypatetyckiej w wydaniu awicenniańskim do własnej i oryginalnej iluminacjonistycznej, co ma swoje apogeum w dziele *Ḥikmat al-Iṣrāq*. Niniejszy utwór, podobnie jak *Al-Wāridāt wa-at-Taqdīsāt* łączy te dwie tradycje terminologiczne, chociaż w *Al-Munāġāt* znajdziemy tych terminów nieco więcej niż w *Min Da ‘awāt-hi ayḍan*, co prawdopodobnie jest dowodem na przekształcanie opisywanej modlitwy, wraz z rozwojem myśli autora.

Apostrofa kontynuowana jest przez nazwanie Boga ‘kierującym każdym obrotem’ (*mudīr kull duwwār*) (9), które ukazuje go jako ‘ostateczną przyczynę’ (*muntahā al-‘ilāl*) obrotu ‘sfer niebieskich’ (*aflāk*). Nie dzieje się to oczywiście bezpośrednio, jako że Światło Świateł nie jest duszą, która mogłaby sterować ciałem, lecz światłem nieuwarunkowanym (*nūr muġarrad*). To od niego jednak rozpoczął się łańcuch emanacji, który doprowadził do powstania ciał niebieskich i ich sfer. Przyczyną bliską zaś ruchu sfer niebieskich jest wprawienie ich w ruch przez światła sterujące (*al-anwār al-mudabbira*) planetami, które są tożsame z ich duszami. Dusze te wprawiają sfery w ruch powodowane ‘tęsknotą’ (*ṣawq*) do intelektów, z których wyemanowały, jeżeli przyjąć wyjaśnienie As-Suhrawardiego z wczesnego, perypatetyckiego okresu jego twórczości (As-Suhrawardī 1991, s. 141–142; Suhrawardī, *At-Talwīḥāt*..., s. 63–64; Suhrawardī, *Al-Mašāri*..., s. 449–450; As-Suhrawardī 2009, s. 76–77; Sohravardī 1998, s. 32–36)¹⁹. Zgodnie natomiast z wykładnią dojrzałego iluminacjonizmu, dusze planet odczuwają tę tęsknotę jako organy wpływu, tzw. ‘talizmany’ (*tilasmāt*) ‘władców gatunków’ (*arbāb al-anwā’*), które są niematerialnymi bytami świetlistymi będącymi archetypami poszczególnych składników rzeczywistości w świecie podksiężycowym (Suhrawardī 1999, s. 108–110, 123, 149). One zaś z kolei odczuwają tęsknotę w stosunku do ‘świateł dominujących’ (*al-anwār al-qāhira*), które usytuowane są na wyższych piętrach kosmicznej hierarchii, te zaś w końcu odczuwają ją w stosunku do bytu najwyższego jakim jest Światło Świateł.

Warto napomknąć, że stosunek bytów niższych do bytów wyższych zostaje również nazwany przez As-Suhrawardiego mianem ‘miłości’ (*maḥabba*), natomiast wyższych do niższych mianem ‘dominacji’ (*qahr*) (Suhrawardī 1999, s. 98–101). Wydaje się, że w tym kontekście należy odczytać fragment *Min da ‘awāti-hi ayḍan*, w którym to od Boga wychodzi ‘przerazająca potęga’ (*rahabūt*) (10), natomiast inne byty prowadzone są ku niemu poprzez

¹⁸ „Schodzące światło, które wypełniło kolumny (*an-nūr an-nāzil alladī mala’ a al-arkān*), Otworły się wrota i upadły filary (*infataḥa al-bāb wa-nazalat al-arkān*). Gdyby zaistniały dwa słońca, to filary zapadłyby się, a świat/układ przestałby istnieć (*law ḥaṣala šamsān la-nṭamasat al-arkān [wa] abā an-niḡām*). Gdyby światło Boga rozświetliło ciała, to zapadłyby się filary (*law barraza nūr allāh al-aġrām la-anhaddat al-arkān*). Zob. Piątek, *Between*..., 2.3.1: 3, 2.3.1: 18-19, 2.3.6: 92.

¹⁹ Zob.: Suhrawardī, *Alwāḥ-i*..., s. 134–136; Suhrawardī..., s. 413–416.

‘dążenie/pożądanie’ (*rağabūt*) (11). Co ciekawe, obydwa pojęcia arabskie są stylizowane na słowa hebrajskie lub aramejskie, poprzez dodanie do istniejących arabskich słów *ruhb* i *rağba*, końcówki *-ūt*, co ma zapewne przydać tym słowom patosu, tajemniczości i być może archaiczności, na wzór takich pochodzących z hebrajskiego lub aramejskiego pojęć jak np. ‘boskość’ (*lahūt*), czy królestwo niebieskie (*malakūt*) (El-Badawi 2009, s. 1–42). Podobny do użytego tutaj fragment znaleźć można we wzmiankowanej już wielokrotnie litanii do bytu najwyższego w *Al-Wāridāt wa-at-Taqdīsāt*: „Od ciebie [pochodzi] przedwieczność i dowieczność [...] do ciebie [zmierza] koniec pragnień” (*Min-ka al-azal wa-min-ka al-abad [...] ilay-ka nihāyat ar-rağbāt*, Piątek, *Between...*, 2.3.8: 110). Kwestia istnienia osoby boskiej poza ramami czasowymi, w których funkcjonują inne byty jest zaakcentowana również w tekście *Al-Munāğāt*, gdzie jako przymioty bytu najwyższego wymienione zostają ‘pierwszy’ (*al-awwal*) (12) i ‘ostatni’ (*al-aḥir*) (13).

Kwestia relacji między bóstwem a innymi bytami kontynuowana jest również we fragmencie, w którym w sposób poetycki ukazana jest zależność między absolutem, ‘ intelektem’ (*‘aql*) (15) i ‘duszą’ (*nafs*) (16). Ten pierwszy zostaje nazwany ‘kroplą z oceanów Twojego królestwa’ (*qaṭra min qaṭarāt biḥār malakūti-ka*). Metafora ta podkreśla wielość intelektów w kosmologii As-Suhrawardiego i jest prawdopodobnie świadectwem jego odejścia od systemu dziesięciu intelektów awicenniańskich²⁰. Ponadto wyraża utożsamienie ‘świata inteligibilnego’ (*‘ālam al-‘aql*) z ‘królestwem niebieskim’ (*al-malakūt*), a w konsekwencji intelektów z aniołami. Przypównanie zaś duszy do ‘jednej z pochodni ognia Twej potęgi’ (*šu‘la min šu‘lāt nār ġabarūti-ka*) wskazuje na ontologiczne pochodzenie duszy od samego Światła Świateł, ze świata ‘boskiej potęgi’ (*‘ālam al-ğabarūt*), choć oczywiście nie w sposób bezpośredni. Co istotne, dla As-Suhrawardiego ‘ogień’ (*nār*) nie jest synonimem piekła, tak jak w tradycyjnym muzułmańskim obrazowaniu, lecz znakiem obecności Boga, a nawet idąc dalej ‘kalifem’ (*ḥalīfa*), a więc reprezentantem Światła Świateł wśród pierwiastków materii. Widać tu wyraźny wpływ idei zaratusztriańskich. Warto wspomnieć, że nasz autor przychylnie odnosił się do zaratusztriańskiej praktyki oddawania czci ogniovi (Suhrawardī 1999, s. 130; Suhrawardī, *Al-Mašāri...*, s. 460). Z drugiej strony trzeba przyznać, że i w Koranie miejscami obraz ognia służy do oddania idei Boga, czy boskości – dotyczy to pewnych motywów w słynnym Wersecie Światła (*āyat an-nūr*) (24:35), a także wizji płonącego krzewu jaka była udziałem Mojżesza (20:9). Obrazy wywodzące się z tych dwóch fragmentów Koranu, zostały twórczo zreinterpretowane przez As-Suhrawardiego w traktacie *Al-Alwāḥ al-‘Imādiyya* dając asumpt do złożonej teorii opisującej rozwój zdolności epistemologicznych pod wpływem mistycznej iluminacji oraz relacji ontologicznej między duszą ludzką, a intelektem czynnym (Suhrawardī 1999, s. 93–95).

Mimo, iż można do pewnego stopnia opisać Boga za pomocą jego imion, atrybutów i przymiotów, to ‘pełnia istoty’ (*kamāl dāt*) absolutu oraz jego ‘majestatu’ (*ğalāl*) jest niepojmowalna. Ani ‘ludzie’ (*an-nās*), ani nawet ‘aniołowie’ (*al-malā’ika*), a więc i intelekt, nie są w stanie w pełni jej zrozumieć (17). Intelekt, jedynie ‘gubią się’ (*tāhat al-‘uqūl*) (18) ‘w nurcie boskich oceanów’ (*fī tayyar biḥāri-ka*), a powodzenie dusz w dążeniu do zbawienia nie jest zależne od ich zdolności pojmowania natury absolutu. Transcendencja najwyższego bytu zostaje jeszcze podkreślona użyciem cytatu z Koranu: „nie obejmują go spojrzenia” (*lā tudriku-hu al-abṣār*) (19). Oprócz zmysłów nie pojmują go również ‘myśli’ (*al-afkār*), a najdoskonalszym sposobem poznania Boga wg As-Suhrawardiego jest bezpośrednie, mistyczne doświadczenie jego obecności.

²⁰ Por. Suhrawardī, *At-Talwīḥāt...*, s. 67; Suhrawardī, *Al-Mašāri...*, s. 451–452.

WEZWANIA SUPLIKACYJNE

W utworze, a właściwie w jego krótszej i bardziej pierwotnej wersji (*Min da'awāti-hi aydan*) występują trzy wezwania suplikacyjne, podczas gdy w wersji bardziej rozbudowanej (*Al-Munāġāt*), z niewiadomych przyczyn brak jest jednego z nich. Ułożone są one w drugiej części utworu przed wezwaniem o charakterze końcowym i cytatami z Koranu. Osoba mówiąca, wypowiadając się w pierwszej osobie liczby mnogiej, kieruje swoją modlitwą w imieniu jakiejś zbiorowości. Apostrofy wyrażają trójstopniową ścieżkę ku coraz wyższym celom etyki iluminacjonistycznej i mają swoje analogie w suplikacjach, jakie kieruje As-Suhrawardī do bytu najwyższego we wstępach lub zakończeniach swoich utworów doktrynalnych lub też inwokacjach zawartych w *Al-Wāridāt wa-at-taqdīsāt*. Akt modlitwy jest niezbędny, gdyż aby osiągnąć wyznaczone etapy ścieżki nie wystarczą samodzielne starania adepta. Konieczna jest tu zbawcza działalność bytu najwyższego.

Pierwszym etapem (I) jest 'uwolnienie' (*taḥlīs*) z 'cielesnych okowów' (*al-'alā'iq al-ġismāniyya*) oraz 'mrocznych zasadzek' (*al-'awā'iq aẓ-ẓulmāniyya*), zgodnie z iluminacjonistycznym rozumieniem tego, co 'cielesne' (*ġismānī*) jako 'mroczne' (*ẓulmānī*) w opozycji do tego, co 'duchowe' (*rūḥānī*), rozumianego jako 'światliste' (*nūrānī*). Trzeba przy tym zauważyć, że ciemność sama w sobie nie jest w iluminacjonizmie niezależną zasadą, a jedynie stanem braku światła. Dusza, a właściwie cząstka światła, która w niej przebywa pragnie 'wyzwolenia ze świata doczesnego' (*ad-dunya al-ġismāniyya*), w którym została uwięziona, a do którego ze swej natury nie przynależy. Dlatego As-Suhrawardī nazywa ją czasem 'córką świętości' (*walīdat al-quds*)²¹, natomiast okres jej przebywania w świecie materialnym 'wygnaniem' (*ġurba*)²². Dla uwolnienia konieczne jest zerwanie wielu więzów, które łączą ją ze światem materialnym, przede wszystkim 'więzi z ciałem' (*'alā'iq al-ġasad*) oraz 'przedmiotami materialnymi' (*'alā'iq al-mawādd*), tak jak zostało to ujęte w *Al-Wāridāt wa-at-taqdīsāt* (Piątek, *Between...*, 2.3.3: 47, 2.3.12:123)²³. Do najważniejszych więzów, tych z których dusza uwalnia się na końcu, należą jej funkcje epistemiczne, tzw. 'zmysły zewnętrzne' (*al-ḥawāss aẓ-ẓāhira*) oraz 'wewnętrzne' (*al-ḥawāss al-bāṭina*)²⁴. Uwalnianie duszy spod władzy materii jest stopniowe i związane z 'praktykami ascetycznymi' (*riyāda* lub *taḡrīd*), 'etycznym samodoskonaleniem' (*taḥqīb al-aḥlāq*) oraz sprawowaniem odpowiedniego rytuału. Jej uwolnienie może dokonać się tymczasowo w trakcie snu lub 'mistycznej wizji' (*mukāṣafa*), natomiast definitywnie nastąpić może dopiero w chwili śmierci.

Drugim etapem (II) jest 'oczyszczenie' (*taḥlīr*) z 'nieczystości' (*riġs*) 'materii' (*al-hayūlā*), a więc grzechu i wszelkich śladów stanu związku ze światem materialnym. As-Suhrawardī w *Wārid al-Waṣiyya al-Kabīra* („Objawienie wielkiego testamentu”) mówi w podobnym kontekście wręcz o 'brudzie materii' (*dans al-hayūlā*) (Piątek, *Between...*, 2.3.13: 125). Stan

²¹ Por. Piątek, *Between...*, 2.3.6: 97.

²² Wokół motywu wygnania duszy w świecie materialnym krąży fabuła opowiadania alegoryczno-symbolicznego As-Suhrawardiego pt. *Qiṣṣat al-ġurba al-ġarbiyya*, w którym to myśliciel rozwija typową dla siebie symbolikę geograficzną. Zob. Suhrawardī, *Qiṣṣat...*, s. 273–297.

²³ Podobnie woła As-Suhrawardī w utworze *At-Talwīḥāt* mówiąc: „Wybaw nas od kajdanów materii” (*naġġi-nā 'an qayd al-hayūlā*). I tam, i w będącym przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu używa tych samych czasowników: *ḥallaṣa* ('uwalniać') i *naġġā* ('wzbawiać'). Prosi tam ponadto: „spraw abyśmy zasmakowali słodczy wołania do Ciebie o pomoc” (*aḍīq-nā bi-ḥalāwat munāġāti-ka*). Zob. Suhrawardī, *At-Talwīḥāt...*, s. 93.

²⁴ W sposób obrazowy ukazuje to *Risālat al-Abrāġ* („Traktat o wieżach”) gdzie każdy ze zmysłów symbolizowany jest przez wieżę lub mieszczącą się w niej komnatę. Zob. Suhrawardī, *Risālat...*, s. 461–471. Interpretacji tego utworu poświęcony jest artykuł autora: Piątek 2013, s. 46–55.

zabrudzenia duszy ukazany został obrazowo w *Wārid at-Tiḏkār* („Objawienie przypominające”), gdzie ‘intelekt czynny’ (*al-‘aql al-fa‘āl*), utożsamiony z ‘władcą rodzaju ludzkiego’ (*rabb an-naw‘ al-insānī*) przemawia do duszy, która jest jego emanacją i talizmanem:

O grzeszna! Nie przyszedł do nas jak tylko z obawy (*ba‘da al-qunūt*) przed panami obrzydliwości (*arbab ar-riġs*). Biczowałaś się brudami obcych (*qaḍarāt al-aġānib*). Jakże udzielić ci mam daru światła! (Piątak, *Between...*, 2.3.6: 97).

Oczyszczenie przeznaczone jest dla dusz, które odkryją swoje prawdziwe świetliste pochodzenie, po okresie zapomnienia. Zmazanie win dokonać ma się za sprawą boskiego ‘miłosierdzia’ (*rahma*), poprzez ‘światło’ (*aḍ-ḍaw‘*), które spala ‘grzechy’ (*al-ḥaṭayāt*) (Piątak, *Between...*, 2.3.6: 99). ‘Pożądanie natury’ (*iṣq at-ṭabī‘a*) zamieni się wówczas w ‘oglądanie boskich światel’ (*mu‘āyanat aḍwā‘i-ka*).

Trzecim etapem (III) jest dostąpienie ‘iluminacji’ (*iṣrāq*), polegającej na wyemanowaniu epistemicznych ‘światel akcydentalnych’ (*anwār ‘araḍiyya*) na duszę, a konkretnie na jej ‘ducha’ (*ar-rūḥ an-nafsānī*). Odpowiada temu ostatnia suplikacja, gdzie osoba mówiąca błaga o zesłanie na jej duszę ‘błyskawic’ (*bawāriq*) i ‘słońc’ (*ṣawāriq*) będących odbłaskami bożego światła. Koniecznym warunkiem ich otrzymania jest ‘rozmyślanie’ (*tafakkur*) nad wyższymi domenami bytów duchowych (Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī 2009, s. 96). Światła te niosą ‘mądrość’ (*hikma*) – przesłanie pozwalające zrozumieć hierarchiczny układ kosmosu i przygotowujące część światła tkwiącą w duszy na podróż w górę po stopniach ontologicznej drabiny, o ile nastąpiło rzeczywiście definitywne oddzielenie duszy od ciała.

Al-Munāḡāt As-Suhrawardiego, w swoich dwóch zachowanych wersjach, jest modlitwą filozoficzną, w której zamiast koranicznych imion Boga (*asmā‘ Allāh al-ḥusnā*) czy imion proroków użyte są techniczne terminy filozoficzne oddające pozycję bytu najwyższego wobec innych podmiotów ontologicznych, a także niepoznawalność jego istoty. Bóg As-Suhrawardiego jest nie tylko transcendentny, ale również immanentny, gdy jako Światło Światel emanuje odbłaskami swojej chwały, natomiast na dusze zsyła iluminację. Jak każda modlitwa, jest ona również wyrazem uczuć osoby ją wypowiadającej, w tym wypadku mistyka, który świadomy jest kondycji duszy w świecie materialnym i pragnie, aby przebywająca w niej część światła powróciła do swego pierwotnego źródła. Doskonale podsumowuje to zamykający utwór werset Koranu (21): głoszący absolutną wszechmoc Boga oraz przesłanie o powrocie do niego.

BIBLIOGRAFIA

- Al-Maġlisī. *Biḥār al-Anwār*, t. XCIV, oprac. Mu‘assasat Ihyā‘ al-Kutub al-Islāmiyya, Intiṣārāt-i Nūr-i Wahy, Qumm AHŠ 1388.
- Aš-Šahrastānī. *Al-Milal wa’l-Niḥal*, oprac. Muḥammad Fahmī Muḥammad, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bayrūt 1992.
- Dānišpāzūh, Muḥammad Taqī. „Niyāyish-Nāma-yi Suhrawardī”. *Āram-Nāma*, red. Aḥmad Āram, Maġmū‘a-yi Maqālāt-i ‘Ilmī wa-Adabī, Intiṣārāt-i Anġuman-i Ustādān-i Zabān wa-Adabiyāt-i Fārsī, Tihrān AHŠ 1361, s. 87–99.
- El-Badawi, Emran. *Divine Kingdom in Syriac Matthew and the Qur‘ān*. „Journal of Eastern Christian Studies” t. 61, nr 1–2, 2009, s. 1–42.
- Koran*. tłum. Józef Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986.
- de Laugier de Beauceuil, S. „‘Abdallah Ansari”. *Encyclopædia Iranica*, 1/2, red. Ehsan Yarshater, Bibliotheca Persica Press, 2000, s. 187–190.

- Martin, Richard. C. and Mark R. Woodward with Dwi. S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazlism from Medieval School to Modern Symbol*, Oneworld, 1997.
- Massignon, Louis. *Recueil des textes Inédites concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Piątak, Łukasz. *Between Philosophy, Mysticism and Magic. A Critical Edition of Occult Writings of and Attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1156–1191)* (nieopublikowana rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski).
- Piątak, Łukasz. *Etapy mistycznej wędrówki w „Traktacie o wieżach” Szihab ad-Dina as-Suhrawardiego*. „Preteksty. Studenckie Czasopismo Filozoficzne” t. 2, 2013, s. 46–55.
- Piątak, Łukasz. *Ontologia i topografia Mundus Imaginalis u Szihab ad-Dina as-Suhrawardiego oraz Muhi ad-Dina Ibn Arabiego*. „Przegląd Orientalistyczny”, t. 1–2, nr 241–242, 2012, s. 22–33.
- Piątak, Łukasz. *Relacja między geografią mityczną a rzeczywistością w opisach ‘ālam al-mithāl muzułmańskich iluminacjonistów oraz szkoły szajchickiej*. „Miscellanea Arabica Posnaniensia” t. I, 2016, s. 139–147.
- Piątak, Łukasz. *Świat Hurqaliya w świetle doktryny szajchickiej*. „Studia Bliskowschodnie”, nr 1 (5), 2011, s. 75–81.
- Renard, John. *Islamic Theological Themes. A Primary Source Reader*. University of California Press, 2014.
- Schermbek, Beate. „»O Herr, Erhöre unser Monāġāt«. Zarathustrische Traditionslinien einen Persischen Gebetsgattung zwischen Indien und Iran”. *Zoroastrian Rituals in Context*, red. Michael Stausberg, Brill, 2004, s. 547–562.
- As-Suhrawardī. *Hayākil al-Nūr*. ed. Muḥammad Abū Rayyān, Al-Maktaba al-Tiġāryya al-Kubrā, Al-Qāhira 1957.
- As-Suhrawardī. *Kalimāt aṣ-Ṣūfiyya*. oprac. Qāsim Muḥammad ‘Abbās, Al-Madā, Dimašq-Bayrūt-Baġdād 2009.
- As-Suhrawardī. *Kitāb al-Lamaḥāt*. oprac. Amīl al-Ma‘lūf, Dār al-Nahār li-al-Našr, Bayrūt 1991.
- Sohrevardī. *Partaw-Nāmeḥ. The Book of Radiance, A Parallel English-Persian Text Edited and Translated with an Introduction by Hossein Ziai*. Mazda Publishers, Costa Mesa 1998.
- Suhrawardī. „Al-Alwāḥ al-‘Imādiyya”. *Maġmū‘a-yi Muṣannafāt-i Šayḥ-i Iṣrāq*, t. IV, oprac. N. Ḥabībī, Pażūhišgāh-i ‘Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī‘āt-i Farhangī, Tihrān AHŠ 1380.
- Suhrawardī. „Al-Lamaḥāt”. *Maġmū‘a-yi Muṣannafāt-i Šayḥ-i Iṣrāq*, t. IV, oprac. N. Ḥabībī, Pażūhišgāh-i ‘Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī‘āt-i Farhangī, Tihrān AHŠ 1380.
- Suhrawardī. „Al-Mašārī‘ wa-al-Muṭārāḥāt”. *Maġmū‘a-yi Muṣannafāt-i Šayḥ-i Iṣrāq*, t. I, oprac. H. Corbin, Pażūhišgāh-i ‘Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī‘āt-i Farhangī, Tihrān AHŠ 1380.
- Suhrawardī. „Alwāḥ-i ‘Imādi”. *Maġmū‘a-yi Muṣannafāt-i Šayḥ-i Iṣrāq*, t. III, oprac. S. H. Našr, Pażūhišgāh-i ‘Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī‘āt-i Farhangī, Tihrān AHŠ 1373.
- Suhrawardī. „At-Talwīḥāt”. *Maġmū‘a-yi Muṣannafāt-i Šayḥ-i Iṣrāq*, t. I, oprac. H. Corbin, Pażūhišgāh-i ‘Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī‘āt-i Farhangī, Tihrān AHŠ 1380.
- Suhrawardī. „Qiṣṣat al-ġurba al-ġarbiyya”. *Maġmū‘a-yi Muṣannafāt-i Šayḥ-i Iṣrāq*, t. II, oprac. Hanrī. Kurban, Pażūhišgāh-i ‘Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī‘āt-i Farhangī, Tihrān AHŠ 1373, s. 273–297.
- Suhrawardī. „Risālat al-Abrāġ”, *Maġmū‘a-yi Muṣannafāt-i Šayḥ-i Iṣrāq*, t. III, oprac. S. H. Našr, Pażūhišgāh-i ‘Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī‘āt-i Farhangī, Tihrān AHŠ 1373.
- Suhrawardī. *Sitāyiš wa-Niyāyiš*, oprac. Muḥammad Malikī, Našr-i Adyān, Qum AHŠ 1387.
- Suhrawardī. *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishrāq with English Translation, Notes, Commentary and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai*. Brigham Young University Press, Provo, Utah 1999.
- Suhrawardī. „Yazdān Shināḥi”, *Maġmū‘a-yi Muṣannafāt-i Šayḥ-i Iṣrāq*, t. III, oprac. S. H. Našr, Pażūhišgāh-i ‘Ulūm-i Insānī wa-Muṭālī‘āt-i Farhangī, Tihrān AHŠ 1373.
- Walbridge, John. *The Devotional and Occult Writings of Suhrawardi The Illuminationist*. „Ishraq” nr. 2, 2011, s. 80–97.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch*. Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 1995.

ARTYSTYCZNE ZAŁOŻENIA TRADYCYJNEGO TEATRU KOREAŃSKIEGO *P'ANSORI* W UJĘCIU SIN CHAE-HYO (1812–1884)

ABSTRACT: The *p'ansori* performance represents one of the three main genres of traditional Korean theatre. It was presented by professional singers (*kwangdae*), who told an epic story taken from shamanic songs, folk stories and classic literature. *P'ansori* began to develop at the end of the 17th century and over the next two centuries was passed down in the oral tradition. Artistic practice was undermined in the second half of the 19th century by Sin Chae-hyo (1812–1884), who wrote down a few *p'ansori* and was the first to formulate its theoretical principles. He depicted four basic artistic components of *p'ansori*, including “acting talent” (*nŏ'rŭmsae*), “vocal talent” (*tŭg'ŭm*), “narrative talent” (*sasŏl ch'ire*) and “presence” (*inmul ch'ire*). Considered as key components, they were presented in the poetic work by Sin Chae-hyo, entitled *Kwangdae ka* (*Song of the actor*, around 1875). The main purpose of this article is to identify and define the components that constitute the artistic essence of *p'ansori* theatre.

KEYWORDS: *p'ansori*, Korean theatre, Sin Chae-hyo, *kwangdae*, *nŏ'rŭmsae*, *tŭg'ŭm*, *sasŏl ch'ire*, *inmul ch'ire*

Koreańskie widowisko teatralne *p'ansori*¹ reprezentuje jeden z trzech głównych gatunków tradycyjnej sztuki widowiskowej rozwijającej się w nurcie sztuki plebejskiej i skierowanej początkowo do najniższych warstw społeczeństwa państwa Chosŏn (1392–1910)². Prezentowane było przez profesjonalnych artystów-śpiewaków (*kwangdae*)³, którzy w formie śpiewanej (*ch'ang*) i recytowanej (*aniri*) przedstawiali epicką opowieść o treści zaczerpniętej z pieśni szamańskich, ludowych przekazów oraz z klasycznych źródeł literackich. Ogromna rola warstwy muzycznej pozwala rozpatrywać je jako część wielowiekowej tradycji oralnej pieśni epickiej, a solowy popis artysty-*kwangdae* omawiać w odniesieniu do osiągnięć pieśniarzy-poetów kształtujących sztukę oratury⁴. O zaklasy-

¹ Przywołane w artykule koreańskie terminy, tytuły i nazwy własne zapisane zostały w transkrypcji McCune'a-Reischauera. Zachowana została zasada pisowni koreańskiej, zgodnie z którą jednosylabowe nazwisko poprzedza dwu-, a w niektórych wypadkach jednosylabowe imię. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytowane w artykule fragmenty tekstów źródłowych pochodzą od autorki.

² Do pozostałych dwóch gatunków tradycyjnych widowisk dawnej Korei należą taneczne widowiska maskowe (*t'alch'um*, *kamyŏn'gŭk*) oraz teatr kukielkowy (*kkoktu kaksi nor'ŭm*).

³ Nazwa *kwangdae* używana była początkowo przede wszystkim w odniesieniu do twórców tanecznych widowisk maskowych, a później także do artystów prezentujących sztukę taneczną, akrobatyczną i kukielkową. Wraz ze wzrostem popularności *p'ansori* zaczęła być stosowana w odniesieniu do artystów-śpiewaków, a w końcu XIX wieku oznaczała już przede wszystkim twórców *p'ansori*. W wieku XX wskutek gwałtownych przemian społecznych i kulturowych stała się synonimem „błazna” i nabrała wydźwięku pejoratywnego. Por.: Cho Tong-il, *Han'guk... t'ongsa* 3, 2005, s. 193; Chŏn Kyŏng-uk 1998, s. 141–164; Yu Yŏng-dae 2006, s. 135.

⁴ Halina Ogarek-Czój, która w polskich studiach koreanistycznych jako pierwsza podjęła próbę opisanie sztuki *p'ansori*, przyrównała ją do „pieśni rybałtowskich średniowiecznej Europy” (Ogarek-

fikowaniu *p'ansori* do dziedziny sztuki teatralnej przesądza jednak jej złożona struktura oraz obecność cech konstrukcyjnych, przypisywanych sztuce teatralnej⁵, a także istotna rola pozostałych tworzyw artystycznych, które stanowią przedmiot rozważań, podjętych w tym artykule.

Sztuka *p'ansori* zaczęła rozwijać się w końcu XVII wieku i przez kolejne dwa stulecia była przekazywana w tradycji ustnej⁶. Podstawa treningu artystycznego obejmowała pamięciowe opanowanie głównych wątków narracyjnych, rozwinięcie umiejętności memoryzacji oraz przyswojenie licznych wzorców rytmicznych i melodyjnych budujących unikalną warstwę muzyczną *p'ansori*. Artystyczna praktyka, oparta na bezpośrednim kontakcie z mistrzem i powtarzaniu za nim schematów kompozycyjnych i rytmicznych, została jednak podważona w drugiej połowie XIX wieku za sprawą niejakiego Sin Chae-hyo (1812–1884), który wprowadził *p'ansori* do piśmiennictwa koreańskiego, spisując na polecenie Wielkiego Księcia (Taewŏn'gun, 1820–1898) wybrane narracje *p'ansori* i dokonując ich literackiej, ideowej i stylistycznej obróbki⁷. Sin Chae-hyo włączył do swojego zbioru sześć spośród dwunastu najbardziej popularnych *p'ansori*: *Ch'unhyang ka* („Pieśń o Ch'unhyang”), *Shim Ch'ŏng ka* („Pieśń o Shim Ch'ŏng”), *Hŭngbo ka* („Pieśń o Hŭngbo”), *Su'gung ka* („Pieśń o podwodnym pałacu”), *Ch'ŏkpyŏk ka* („Pieśń o czerwonym urwisku”) oraz *Pyŏn Kangsoe t'aryŏng* („Pieśń o Pyŏn Kangsoe”). Ostatnią z wymienionych zmuszony był jednak usunąć, gdyż jej rubaszna forma, dosadna wymowa oraz liczne wątki erotyczne odbiegały od kanonicznego wzorca „sztuki wysokiej” i naruszały obowiązujące w skonfucjanizowanym państwie Chosŏn standardy obyczajowe i estetyczne (Por.: Rynarzewska, *Teatr uwikłany*, 2013, s. 38)⁸.

Sin Chae-hyo jako pierwszy podjął też próbę sformułowania teoretycznych założeń sztuki *p'ansori* i w tym celu wyznaczył jej cztery podstawowe komponenty artystyczne, tak zwane „cztery wielkie zasady” (*sadae pŏpmnye*), obejmujące „talent aktorski”

-Czój 1993, s. 35). Za wyraz hołdu, złożonego Milmanowi Parry'emu i Albertowi Lordowi, pionierom badań nad pieśniami epickimi, uznać można pracę Marshalla R. Pihla, zatytułowaną *The Korean Singer of Tales* i poświęconą koreańskim artystom *p'ansori* (Harvard-Yenching Institute, 1994).

⁵ Wymienić należy przede wszystkim wypowiedzi dialogowe i fabularną konstrukcję *p'ansori*, która rozwija się według schematu tradycyjnej koncepcji europejskiej dramaturgii klasycznej i zawiera takie podstawowe elementy jak: ekspozycja, zawiązanie akcji, budowanie napięcia, kryzys, katastrofa i rozwiązanie akcji. Por.: Sŏ Yŏn-ho, Kim Hyŏn-ch'ŏl 2006, s. 187–190. Warto przy okazji zaznaczyć, że schemat ten, a co za tym idzie – ciągłość fabularna *p'ansori* była świadomie naruszana za obopólną zgodą – artystów, prezentujących na ogół wybrane partie *p'ansori*, i publiczności, która w występach artystów-śpiewaków poszukiwała możliwości przeżycia silnych emocji. Por.: Park Chan E. 2003, s. 107.

⁶ Wykonawcami *p'ansori* byli przede wszystkim mężczyźni. Ich monopol został podważony dopiero w drugiej połowie XIX wieku. To w dużej mierze wyjaśnia, dlaczego w niniejszym artykule zdecydowano się przyjąć gramatyczną formę rodzaju męskiego i używać jej w odniesieniu do wszystkich wykonawców *p'ansori*.

⁷ Więcej na ten temat teoretycznej działalności Sin Chae-hyo oraz formalnego przeobrażenia sztuki *p'ansori* – zob.: Rynarzewska, *Teatr uwikłany*, 2013, s. 34–40, s. 152–164; Rynarzewska, *Narodziny*, 2013, s. 197–199.

⁸ Fragment nowelistycznej wersji „Pieśni o Pyŏn Kangsoe” został przełożony na język polski przez Halinę Ogarek-Czój i zamieszczony w dwóch jej pracach: *Teatr koreański* (Comer, Toruń 1993, s. 46–50) oraz *Klasyczna literatura koreańska* (Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 169–173). Halina Ogarek-Czój przełożyła również nowelistyczną wersję *Pieśni o Ch'unhyang*, publikując ją pod tytułem *Opowieść o Ch'un-hiang, najwierniejszej z wiernych* (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970).

(*nŏ'rŭmsae*), „talent wokalny” (*tŭg'ŭm*), „talent narracyjny” (*sasŏl ch'ire*) oraz „prezencję” (*inmul ch'ire*). Koreański teoretyk uznał je za kluczowe komponenty *p'ansori* i przedstawił w poetyckim utworze, zatytułowanym *Kwangdae ka* („Pieśń o aktorze”, ok. 1875)⁹, który przez długi czas postrzegany był przez część teatrologów koreańskich jako teoretyczny manifest i przełomowe dzieło w historii rozwoju badań tego gatunku teatralnego („*Kwangdae ka*”, *Han'gukhak Chung'ang Yŏn'guwŏn*).

Sin Chae-hyo nie był jednak ani jedynym, ani nawet pierwszym orędownikiem sztuki *p'ansori*. Sto lat wcześniej wzbudziła ona zainteresowanie niejakiego Yu Chin-hana (pseudonim: Manhwa) (1711–1791), który w 1754 roku obejrzał widowisko „Pieśń o Ch'unhyang” podczas swojej podróży po prowincji Chŏlla, uznawanej powszechnie za kolebkę rozwoju *p'ansori*. Treść tego widowiska zapisał w formie utworu poetyckiego, a następnie opatrzył go tytułem *Kasa Ch'unghyang ka ibae ku* („Dwieście wersów Pieśni o Ch'unhyang”)¹⁰ i włączył do swojego zbioru *Manhwa chip* („Zbiór Manhwa”). Kilka dekad później niejaki Shin Wi (1769–1845), uczony i poeta, stworzył utwór poetycki *Kwan'gŭk chŏlgu* („Poetycki utwór [napisany] po obejrzeniu widowiska teatralnego”, 1826). On również opisał wybrane sceny „Pieśni o Ch'unhyang”, a ponadto przywołał najwybitniejszych mistrzów *p'ansori*, na czele których stać miał Ko Su-gwan, Song Hŭng-nok, Yŏm Kye-dal i Mo Hŭng-gap¹¹. Kolejnym propagatorem sztuki *p'ansori*, wywodzącym się ze środowiska ówczesnych elit, był niejaki Song Man-jae (1788–1851). W 1843 roku¹²

⁹ Utwór Sin Chae-hyo należy do poematów *kasa*, rodzimego gatunku twórczości poetyckiej, który zaczął się rozwijać na przełomie XII i XIII wieku. Liczba wersów jego utworu waha się od 39 do 76, w zależności od przyjętej formy zapisu, która na przestrzeni dekad była poddana licznym zmianom. W swoim utworze Sin Chae-hyo przywołał postacie najwybitniejszych artystów-*kwangdae* (*myŏngch'ang*), złożył im też hołd, wynosząc ich osiągnięcia artystyczne ponad literacki dorobek poetów koreańskich i stawiając na równi z twórczością słynnych literatów z chińskiej dynastii Tang i Song. W drugiej części swojego utworu przedstawił podstawowe komponenty artystyczne *p'ansori*. Przekład tego fragmentu zamieściła Halina Ogarek-Czój w swojej książce *Teatr koreański* (Wydawnictwo Comer, Toruń 1993, s. 38–39). W niniejszym artykule wykorzystano przekład własny, dokonany na podstawie koreańskiej wersji *Kwangdae ka*, opublikowanej w pracy *P'ansori ibaengnyŏn sa* („Dwieście lat historii *p'ansori*”), autorstwa Pak Hwanga, jednego z pionierów badań nad teatrem *p'ansori*. Por.: Pak Hwang 1987, s. 91–92.

¹⁰ W klasycznym piśmiennictwie koreańskim oraz dyskursie akademickim utwór ten przedstawiany jest także pod tytułem *Manhwa pon Ch'unhyang ka*, który można przetłumaczyć dosłownie „Skrypt Ch'unhyang-ga [autorstwa] Manhwa”. Uchodzi on za najstarsze świadectwo rozwoju widowiska *p'ansori*.

¹¹ Zarówno tytuł, jak i data powstania utworu Shin Wi stanowią przedmiot polemiki, toczącej się w środowisku koreańskich teatrologów i literaturoznawców. Chŏn Kyŏng-uk oraz Park Chan E. opowiadają się za datą 1826, ale podają różne tytuły utworu – *Kwan'gŭk shi chŏlgu* (dosł. „Utwór poetycki [stworzony] po obejrzeniu widowiska teatralnego”) (Chŏn Kyŏng-uk 2004, s. 482) oraz *Kwan'gŭk chŏlgu shibi su* (dosł. „Dwanaście znaków ideograficznych na temat obejrzanego widowiska teatralnego”) (Park Chan E. 2003, s. 56). Z kolei Cho Tong-il twierdzi, że utwór *Kwan'gŭk chŏlgu* powstał w 1816 roku (Cho Tong-il 2005, s. 194).

¹² Data powstania tego utworu pozostaje wciąż przedmiotem sporu. Część teatrologów koreańskich twierdzi, że utwór ten powstał w 1810 roku. Por.: m.in. Kim Hŭng-gyu 1986, s. 107; Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 99. Zdecydowana większość badaczy podaje jednak datę 1843, powołując się na wypowiedź samego Song Man-jae, zamieszczoną w formie komentarza wieńczącego utwór. Dowiadujemy się z niego, że jego utwór miał być wyrazem gratyfikacji, złożonej synowi za pomyślne zdanie egzaminów państwowych, a także formą zadośćuczynienia powszechnemu obyczajowi, zalecającemu z takiej okazji zorganizowanie wielkiego przyjęcia z udziałem artystów. W komentarzu tym Song Man-jae otwarcie przyznaje, że trudna sytuacja materialna rodziny uniemożliwiła wspólne świętowanie,

stworzył on poetycki utwór *Kwanuhŭi* („Oglądać widowisko teatralne”), w którym wymienił imiona najwybitniejszych artystów-*kwangdae* i przedstawił treść dwunastu *p'ansori*: „Pieśń o Ch'unhyang”, „Pieśń o Shim Ch'ŏng”, „Pieśń o Hŭngbo”, „Pieśń o podwodnym pałacu”, „Pieśń o czerwonym urwisku”, *Pae Pijang t'aryŏng* („Pieśń o urzędniku Pae”), *Changkki t'aryŏng* („Pieśń o bazancie”), *Onggojip t'aryŏng* („Pieśń o Ong Ko-jip”, dosł. „Pieśń o upartym Ong”), *Walja t'aryŏng* („Pieśń o Walja”, dosł. „Pieśń o latawicy”), *[Kangnŭng] Maehwa t'aryŏng* („Pieśń o [kisaeng] Maehwa [z Kangnŭng]”), *Katcha shinsŏn t'aryŏng* („Pieśń o fałszywym świętym”) oraz *Karuji t'aryŏng*, znaną także pod tytułem „Pieśń o Pyŏn Kang-soe” (*Han'guk minjok...* 1994, s. 351)¹³. Tę krótką listę pierwszych rzeczników *p'ansori* wieńczy Yun Tal-sŏn (daty życia nieznane), który w swoim utworze *Kwanghallu akpu* („Pieśń o Pawilonie Kwanghan [stworzona w stylu chińskich pieśni] yuefu”, 1852) – podobnie zresztą, jak jego poprzednicy – podjął próbę przełożenia na klasyczną chińszczyznę treści „Pieśni o Ch'unhyang”.

Zaskakująco skromny objętościowo stan recepcji nad sztuką *p'ansori* wyjaśnia w dużej mierze niski status społeczny aktorów koreańskich oraz zakorzeniony głęboko negatywny stosunek elit społecznych, szczególnie konserwatywnych uczonych konfucjańskich, którzy w sztuce teatralnej widzieli przede wszystkim źródło demoralizacji i nadużyć społecznych¹⁴. Tym większe uznanie należy się przywołanym powyżej uczonym i urzędnikom, gdyż czyniąc sztukę *p'ansori* przedmiotem swojego zainteresowania, podjęli oni zarazem nieśmiałą próbę jej rehabilitacji. Doceniając zatem ich wkład, należy zaznaczyć, że miał on charakter przede wszystkim dokumentacyjny. Wysiłki pierwszych badaczy *p'ansori* skoncentrowane były w dużej mierze na przekazaniu treści wybranych widowisk i na utrwaleniu pamięci najwybitniejszych artystów-śpiewaków, pomijały jednak problem artystycznej warstwy *p'ansori*. Problem ten poruszył dopiero Sin Chae-hyo, który jako pierwszy podjął próbę zdefiniowania fundamentalnych założeń sztuki *p'ansori*.

Problem polega jednak na tym, że Sin Chae-hyo, wzorem poprzedników, przedstawił swoje rozważania w konwencji poetyckiej¹⁵, której skondensowana forma i obrazowy styl nie tylko nie przystają do teoretycznego instrumentarium współczesnej teatrologii, ale także ograniczają pełne zrozumienie jego koncepcji. Równie poważnym, a może nawet poważniejszym, problemem jest niejednoznaczność sformułowań użytych w „Pieśni o aktorze”. Doprowadziła ona do wielorakich, często wykluczających się wzajemnie sposobów odczytania propozycji Sin Chae-hyo, a w konsekwencji – również do odmiennych możliwości interpretacji artystycznych założeń *p'ansori*. Przedstawiony w niniejszym artykule opis artystycznych założeń *p'ansori* służyć ma wyjaśnieniu spornych kwestii, jakie narosły na przestrzeni minionego stulecia. Zasadniczym celem badawczym jest jednak rozwinięcie myśli Sin Chae-hyo i zdefiniowanie znaczenia „czterech wielkich zasad” określających estetyczną warstwę sztuki *p'ansori* oraz sceniczną praktykę artystów-śpiewaków.

a stworzony przez niego utwór stanowić miał swoistą rekompensatę za niemożność zorganizowania przyjęcia na cześć syna. Zob.: „Kwanuhŭi”, *Naver*.

¹³ Na marginesie warto zaznaczyć, że wielu narracjom *p'ansori*, zwłaszcza tym mniej popularnym, nadawano inne, alternatywne tytuły, co przyczyniło się do powstania wielu niejasności, narosłych przede wszystkim wokół sztuk zapomnianych, a przez to – na zawsze utraconych.

¹⁴ Więcej na ten temat – zob.: E. Rynarzevska, *Teatr uwikłany*, 2013, s. 51–53.

¹⁵ Jednak w odróżnieniu od swoich poprzedników, którzy korzystali z konwencji klasycznej poezji chińskiej i posługiwali się systemem klasycznej chińszczyzny *hanmun*, Sin Chae-hyo zdecydował się zapisać swój utwór w alfabecie rodzimym.

TALENT AKTORSKI (*nŏ'rŭmsae*)

Pierwszym komponentem artystycznym, który w ujęciu Sin Chae-hyo miał zadecydować o estetycznej jakości sztuki *p'ansori*, jest „talent aktorski” (*nŏ'rŭmsae*)¹⁶. W „Pieśni o aktorze” został on ujęty następującymi słowami:

Talentem aktorskim [*nŏ'rŭmae*] ten się poszczyci /
Kto nieprzeciętną grą swą zachwyci /
Kto w mgnieniu oka tysiąc razy zmieni swoje oblicze /
I tysiąc razy zmieni swoją postać /
To w mędrca się przeistaczając, to znów w ducha. /
Talentem tym poszczycić się ten może /
Kto rozśmieszyć i wzruszyć zdoła wszystkich wokół /
I starców i dzieci, mężczyzn i kobiety /
Doprawdy trudna to jest sztuka!¹⁷.

Sin Chae-hyo wcześniej niż ktokolwiek inny zdał sobie sprawę, że odpowiednia prezentacja sztuki *p'ansori* wymaga wypracowania odpowiednich środków artystycznego wyrazu, które mogłyby wzbogacić popis wokalny, zdynamizować obraz zdarzeń fabularnych i sugestywnie wpływać na ich odbiór. Podstawowe wskazówki, umożliwiające osiągnięcie oczekiwanego efektu artystycznego, teoretyk koreański zawarł w przytoczonym powyżej fragmencie utworu *Pieśni o aktorze*. Wyeksponował w nim umiejętność swobodnego wcielania się w różne postacie sceniczne i zdolność odgrywania niezliczonych ról. Z tego też powodu pojęcie *nŏ'rŭmsae* powiązane zostało przez większość teatrologów z działaniami scenicznymi i zdefiniowane jako podstawa warsztatu aktorskiego obejmującego ruch i gest teatralny („*Nŏ'rŭmsae*”, *Naver*; Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 56; Sŏ Yŏn-ho, Kim Hyŏn-ch'ŏl 2006, s. 170)¹⁸. Taki sposób odczytania korespondował zresztą z zamysłem samego Sin Chae-hyo, który starał się zaszczerpić w swoich podopiecznych nowy styl gry i przekonywał do podejmowania działań aktorskich mających zobrazować artystyczną kreację świata przedstawionego (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 61).

W swoich staraniach Sin Chae-hyo był nawet skuteczny, o czym świadczą wypowiedzi jego ucznia, Kim Se-jonga, który dowodził, że wokalny popis należy dopełnić odpowiednim gestem scenicznym.

Zalóżmy, że zamierzasz odegrać scenę placzu. Możesz w tym celu zakryć twarz chusteczką, możesz osunąć się na ziemię, możesz zawodzić rozdzierającym głosem. Jednak w każdym z tych wypadków, w zależności od przyjętej strategii, powinieneś tak dobrać ruchy sce-

¹⁶ Ani etymologia, ani nawet sposób zapisu słowa *nŏ'rŭmsae* nie zostały jednoznacznie określone. Większość teatrologów koreańskich stosuje zapis, wprowadzony przez Sin Chae-hyo, który podzielił wyraz na następujące trzy sylaby: *nŏ-*, *-rŭm-*, *-sae* i samogłoskę w pierwszej sylabie zapisał przy pomocy tak zwanej „samogłoski ciemnej” (ŏ). Odmienną pisownię zaproponował Cho Tong-il, jeden z czołowych badaczy koreańskiej literatury i sztuki *p'ansori*, który tę samą samogłoskę zapisał tak zwaną „jasną samogłoską” (o) i podzielił wyraz na sylaby *nor-*, *-ŭm-*, *-sae*. On też jako jeden z wielu podjął próbę wyjaśnienia etymologii swojej wersji zapisu, dowodząc, że wywodzi się on ze zwrotu *no-nŭn mo šŭp* (dosł. ‘postać bawiącego się [artysty]’, ‘postać występującego [artysty]’). Por.: Cho Tong-il, *Han'guk, t'ongsa* 4, 2005, s. 58.

¹⁷ *Kwangdae ka*, w: Pak Hwang 1987, s. 92.

¹⁸ Marshall R. Pihl określił to pojęcie jako ‘gest teatralny’ (*dramatic gesture*) (Pihl 1994, s. 99), a Halina Ogarek-Czój jako ‘sztuka mimiki i gestu’ (Ogarek-Czój 1993, s. 38).

niczne, żeby w jak najbardziej wiarygodny sposób zobrazować [tę scenę]. Jeżeli będziesz tylko zawodzić, ale swojej rozpaczy nie zilustrujesz żadnymi emocjami i tylko będziesz stać nieporuszony jak posąg, wówczas między sztuką wokalną i sztuką dramatyczną wkradnie się dysonans i całość straci rację bytu. Publiczność nie będzie w stanie podążyć za głosem artysty, jeśli ten nie zdoła zespolić swoich emocji z gestem scenicznym, który wcale nie musi być dosadny, wręcz przeciwnie, może być subtelny (Pak Hwang 1987, s. 122).

Zalecenia Sin Chae-hyo nie były jednak ani obligatoryjne, ani nawet powszechnie znane. Stosowała się do nich wprawdzie większość artystów-*kwangdae* z tak zwanej „zachodniej szkoły [*p'ansori*]” (*sŏp'yŏnje*), jednej z dwóch głównych szkół *p'ansori*, powołanej w drugiej połowie XIX wieku przez niejakiego Pak Yu-jŏna (1835–1906), ale już artyści wywodzący się ze starszej, założonej kilka dekad wcześniej przez Song Hŭng-noka (1801–1863) „wschodniej szkoły [*p'ansori*]” (*tongp'yŏnje*), zazwyczaj nie podejmowali żadnych dodatkowych działań scenicznych, przyjmowali postawę statyczną i koncentrowali się wyłącznie na popisie wokalnym (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 61)¹⁹. Ich opór przez wprowadzaniem poważnych zmian nie powinien zresztą dziwić. Wynikał on po części z ogromnego przywiązania do uświęconych wieloletnią tradycją wzorców estetycznych, po części zaś – ze względów praktycznych, które siłą rzeczy ograniczały reformatorskie ambicje artystów-śpiewaków.

Pierwsze źródło ograniczające sceniczne działania artystów *p'ansori* tkwiło w przestrzeni sceny, wyznaczonej przez słomianą matę *mŏngsŏng*, na której artysta-śpiewak na ogół występował. Warto zaznaczyć, że mata ta stanowiła jedyny element scenograficzny widowiska i, co ważniejsze:

nie była zwykłym artystycznym artefaktem, sporządzanym na potrzeby widowiska *p'ansori*, lecz należała do przedmiotów codziennego użytku i towarzyszyła Koreańczykom w różnych obszarach życia, obejmujących zarówno sferę oficjalną i obrzędową, jak i pozaoficjalną i prywatną” (Park Chan E. 2003, s. 234).

Tego typu mat używano w dawnej Korei podczas rytuałów szamańskich, ceremonii zaślubin i pogrzebów, uroczystości rodzinnych i wiejskich festynów. Wyznaczały one symboliczną sferę objawienia bóstw, a jednocześnie służyły jako miejsce wspólnej zabawy i odpoczynku (Rynarzewska, *Teatr uwikłany*, 2013, s. 153).

Bogactwo znaczeń maty *mŏngsŏng* i jej szeroki wachlarz kontekstów kulturowych, skonstrastowany z ascetyczną wręcz prostotą formy, miał niewątpliwie ogromny wpływ na kształtowanie fikcyjnego świata *p'ansori* i budowanie atmosfery przedstawienia (Park Chan E. 2003, s. 234). I miał również ogromny wpływ na styl gry artystów, którzy

¹⁹ Obie szkoły odegrały zasadniczą rolę w rozwoju sztuki *p'ansori*. Należy jednak pamiętać, że miały one charakter niezinstytucjonalizowany i rozwijały się w swobodny, żywiołowy sposób wokół najwybitniejszych mistrzów *p'ansori*. Por.: Sŏ Yŏn-ho, Kim Hyŏn-ch'ŏl 2006, s. 174–175. Sztynny podział na dwie przeciwstawne szkoły ugruntowany został już w czasach współczesnych, w dużej mierze przez historyków teatru koreańskiego i urzędników administracyjnych, którzy dążyli do uporządkowania dziedzictwa *p'ansori* i do wypracowania jednoznacznego kryterium umożliwiającego wyznaczenie spadkobierców tradycji poszczególnych odłamów i nurtów tej sztuki. Zachowane do czasów współczesnych przekazy opisujące życie i działalność artystów-śpiewaków, nie pozostawiają wątpliwości, że korzystali oni z doświadczeń różnych mistrzów i często łączyli elementy przynależące do różnych szkół. Por.: Park Chan E. 2003, s. 179.

z jednej strony mogli rozłożyć taką matę niemalże w każdym dowolnym miejscu: na placu targowym, przed tawerną, przy ruchliwym gościńcu, a nawet w okolicach świątyni buddyjskiej – wszędzie tam, gdzie gromadzili się ludzie; z drugiej zaś, musieli tak zaplanować swoje sceniczne działania, by pozostać w obrębie maty, gdyż to ona kreowała przestrzeń teatralnych zdarzeń.

Równie istotnym, a nawet istotniejszym czynnikiem ograniczającym sceniczne działania artysty-*kwangdae*, była monodramatyczna konwencja widowiska. Towarzyszący śpiewakowi akompaniator (*kosu*) spełniał niezwykle ważne, wielorakie funkcje i pośrednio mógł wpłynąć, i niewątpliwie wpływał na ostateczny efekt widowiska, a co za tym idzie – na jego odbiór i ocenę. To on przecież kontrolował tempo wykonania *p'ansori*, wyznaczał jej rytm i kształtował jej linię muzyczną, wzbogacał popis stylizowanymi okrzykami *ch'uimsae*, co więcej – wspierał artystę-śpiewaka w słabszych chwilach, zachęcał publiczność do żywej reakcji i sporadycznie włączał się w sceniczne zdarzenia, wyrażając swoją opinię, polemizując i spierając się z artystą (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 66; Park Chan E. 2003, s. 3)²⁰. Rola akompaniatora-*kosu*, choć w kulturze średniowiecznej Korei niedoceniana, była zatem niepodważalna i to ogólne przekonanie wyrażało powiedzenie koreańskie *il kosu i myŏngch'ang* (dosł. 'pierwszy [jest] akompaniator, drugi [jest] artysta-śpiewak', Kim Tae-haeng 2001, s. 23). Nie zmienia to jednak faktu, że cały ciężar widowiska spoczywał właściwie wyłącznie na barkach artysty-śpiewaka, który odpowiadał za warstwę wokalnno-muzyczną *p'ansori* i odgrywał niezliczone role, to komentując rozwój zdarzeń fabularnych, to znów przemawiając w imieniu wszystkich postaci, pojawiających się w sztuce²¹. Jego solowego popisu nie wspierał ani żaden chór, ani żaden inny aktor, ani nawet dodatkowe efekty teatralne. Z chwilą rozpoczęcia popisu wokalnno-artysty-śpiewak stawał się centrum świata przedstawionego, zdany wyłącznie na siebie: swoje umiejętności artystyczne, fizyczną wytrzymałość i duchową determinację. Artystyczne doświadczenie i zwykły rozsądek podpowiadały, by ograniczyć sceniczne działania, które mogły zakłócić emisję głosu i wpłynąć negatywnie na jakość śpiewu (*ch'ang*) – głównego tworzywa *p'ansori* i jej najważniejszego środka wyrazu teatralnego²².

I to właśnie tworzywo *p'ansori*, jakim był śpiew artysty-śpiewaka, należy uznać za kolejny i chyba decydujący czynnik, który doprowadził do ograniczenia scenicznych działań i zahamował rozwój elementów gry aktorskiej. Zostały one – podobnie zresztą jak w klasycznej operze europejskiej – poddane artystycznej stylizacji i podporządkowane popisowi wokalnemu, który pochłaniał całą energię artysty, zarazem jednak pozostawał głównym nośnikiem wrażeń estetycznych i emocjonalnych. Musiał zdawać sobie z tego sprawę także Shin Chae-hyo, dlatego zalecał aktorom *p'ansori* swobodny, naturalny sposób gry (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 61), który wspierałby biomechanikę artysty i wzmacniał jego energię. Zarazem jednak był on świadom, że sztuką *p'ansori* – jak każdą sztuką teatralną – rządzi artystyczna konwencja, która z rekonstrukcją życia i natury nie ma nic wspólnego. To przekonanie zaszczerpił w swoich podopiecznych, czego dowodzi wypowiedź przywołanego już wcześniej Kim Se-jonga, który miał stwierdzić:

²⁰ Więcej na temat funkcji akompaniatora-*kosu* – zob.: Rynarzewska, *Teatr uwiklany* 2013, s. 158–159.

²¹ Więcej na temat funkcji artysty-*kwangdae* – zob.: E. Rynarzewska, *Teatr uwiklany*, 2013, s. 156–157.

²² Partie mówione (*aniri*), które w początkowym okresie rozwoju *p'ansori* najprawdopodobniej przeważały zaczęły być z czasem skracane i podporządkowywane partiom śpiewanym. Na tego typu przeobrażenie nie miały wpływ miała publiczność, która preferowała partie śpiewane, uznając ich przewagę za prawdziwy wyznacznik talentu artysty-śpiewaka.

Należy powstrzymać się przed naśladowaniem realnych działań. Krótko mówiąc, należy pamiętać, że widowisko muzyczne [*p'ansori*] jest przede wszystkim sztuką teatralną (Pak Hwang 1987, s. 122).

Dlatego w dramatycznej scenie aktor-*kwangdae* nie starał się nawet imitować płaczu, lecz poprzestawał na zademonstrowaniu gestu stanowiącego próbę umownego zobrazowania smutku. W scenie rozpaczy padał na ziemię i manifestował swój żal, uderzając dłonią w podłogę, albo też przecierając chusteczką oczy (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 56). Artysta *p'ansori* bynajmniej nie zamierzał płakać – z dwóch powodów: po pierwsze, koncepcja iluzji scenicznej była mu całkowicie obca; po drugie: wiedział doskonale, że najmniejsza nawet próba realistycznego zamarkowania płaczu uniemożliwi mu kontynuowanie wokalnego popisu.

Podjmowane przez artystę-śpiewaka działania sceniczne były do jakiegoś stopnia skodyfikowane i wyrastały z obowiązującego powszechnie kodu estetycznego i kulturowego, zarazem jednak odzwierciedlały zamiłowanie artystów koreańskich do prostoty, swobodny i spontaniczności. To zamiłowanie kazało artystom *p'ansori* sięgnąć po improwizowany taniec *Salp'uri ch'um* ('Taniec *salp'uri*')²³ i zaadaptować jego płynne, subtelne, naturalne gesty. O ich ogromnym znaczeniu świadczy fakt, że gesty te, zwane przez artystów-śpiewaków nazwą *pallim*, zaczęły być utożsamiane z całością scenicznych działań oraz samą koncepcją „talentu aktorskiego” (*nŏ'rŭmsae*), który łączyć miał w siebie elementy sztuki oraz swobodnej, nieskrępowanej zabawy (Cho Tong-il, *Han'guk t'ongsa* 4, 2005, s. 58).

TALENT WOKALNY (*tŭg'ŭm*)

Drugim komponentem artystycznym, wskazanym przez Sin Chae-hyo w utworze *Pieśń o aktorze*, jest „talent wokalny” (*tŭg'ŭm*). Określa on kompetencje artysty-śpiewaka, który musiał wykazać się nieprzeciętnymi zdolnościami muzycznymi oraz doskonałą znajomością technik wokalnych (Sŏ Yŏn-ho, Kim Hyŏn-ch'ŏl 2006, s. 170). Sin Chae-hyo ujął zakres tych kompetencji następującymi słowami:

Talentem wokalnym [*tŭg'ŭm*] ten się poszczyci /
Kto opanuje skalę pentatoniczną /
Kto biegly będzie w sześciu rytmach /
I wydobędzie pieśń z głębi swego ciała /
Kto opanuje tę trudną sztukę /
I wszystkich uwiedzie swym głosem²⁴.

Ogromnego znaczenia tego komponentu dowodzi nawet nazwa widowiska zawierająca bezpośrednie odniesienie do jego głównego twórcy, jakim jest bez wątpienia *sori* – głos artysty-śpiewaka²⁵. Liczne alternatywne nazwy *p'ansori*, które funkcjonowały na

²³ Więcej na temat *Salp'uri ch'um* – zob.: Rynarzevska 2010, s. 212–217.

²⁴ *Kwangdae ka*, Pak Hwang 1987, s. 92.

²⁵ Etymologia nazwy *p'ansori* wciąż pozostawia szerokie pole interpretacyjne, ukazując bogactwo jej znaczeń i kontekstów. Niesamodzielny sufiks *p'an* w ogromnym uproszczeniu tłumaczony jest jako 'scena' (Kim Tong-uk 1973, s. 11). W powszechnej świadomości Koreańczyków sufiks ten funkcjonuje w odniesieniu do wszelkich miejsc o charakterze widowiskowym i obrzędowym. Wyjawia bliski związek z zabawą, zawodami, popisami artystycznymi, a także z obszarami aktywności człowieka, powiązanymi z wysiłkiem, przyjemnością i współzawodnictwem (Park Chan E. 2003, s. 1).

przestrzeni trzech stuleci i poprzedziły powstanie obecnie używanej nazwy, w równym stopniu eksponowały wagę warstwy wokalne, gdyż to właśnie ona stanowiła czynnik przesądający o oryginalności widowiska *p'ansori*²⁶.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że warstwa melodyjna *p'ansori* kształtowana była przez różne tradycje muzyczne. Za główne źródło inspiracji posłużyła obrzędowa muzyka szamańska, tradycyjne pieśni ludowe *t'ori* oraz muzyka dworska, która przeniknęła do *p'ansori* za pośrednictwem klasycznych pieśni *kagok* adaptowanych na potrzeby warstw średnich. Pierwsze wymienione dwa gatunki muzyczne wpłynęły na rozwój „zachodniej szkoły [*p'ansori*]”, z kolei muzyka dworska miała wzbogacić styl „wschodniej szkoły [*p'ansori*]”.

Artyści „zachodniej szkoły” przykładali ogromną wagę do zróżnicowania techniki wokalne i w swoim artystycznym popisie starali się w pełni zademonstrować bogactwo linii melodyjnej. Dysponowali szeroką gamą środków artystycznych i śmiało je wykorzystywali, uzyskując wrażenie lekkości i finezji. Zarazem jednak potrafili wyeksponować ogromny ładunek dramatyczny i wydobyć silne emocje, spotęgowane przez ton żalu i smutku²⁷. Z kolei artyści „wschodniej szkoły” ograniczali liczbę finezyjnych ozdób. Piękna *p'ansori* upatrywali raczej w prostocie, sile dźwięku i w przejrzystości brzmienia, aniżeli w efektownej, wyrafinowanej modulacji głosem (Shim, Joon Hee 2004, s. 58; Park Chan E. 2003, s. 180). To dlatego ich występ cechowała niezwykła elegancja, wytworność, powściągliwość i dostojeństwo, które przejawiały się nie tylko w warstwie melodyjnej, ale także w samym sposobie prezentacji.

Wrodzony talent muzyczny i nieprzeciętny głos stanowił niewątpliwie niezbędny warunek wstąpienia na drogę artysty-śpiewaka. Głos musiał być jednak odpowiednio przystosowany do estetycznych wymogów, które ulegały zmianom na przestrzeni wieków (Sō Yōn-ho, Kim Hyōn-ch'ōl 1997, s. 171). Chcąc uzyskać oczekiwany efekt wokalny, artysta musiał poddać się systematycznym, intensywnym, a nawet bolesnym ćwiczeniom, trwającym od kilkunastu do dwudziestu lat (Sō Yōn-ho, Kim Hyōn-ch'ōl 2006, s. 171;

W wąskim tego słowa znaczeniu sufix *p'an* oznacza obrzędowe, tradycyjne widowisko (*p'an nor'um*), odprawiane w południowych regionach Półwyspu Koreańskiego (Park Chan E. 2003, s. 1). Użyte w odniesieniu do widowiska teatralnego, sufix *p'an* może wskazywać atmosferę przedstawienia, rozwój zdarzeń fabularnych, albo też odrębny, konkretny epizod sceniczny (Sō Yōn-ho, Kim Hyōn-ch'ōl 2006, s. 167). Z kolei drugi człon nazwy *p'ansori* znaczy dosłownie ‘głos’, a ponieważ głos uznany był w kulturze dawnej Korei za najdoskonalsze tworzywo artystycznego wyrazu, słowo to zaczęło oznaczać również wokalne formy muzyczne, takie jak ‘pieśń’, ‘piosenka’. Por.: Provine, Yoshiko Tokumaru, Witzleben 2002, s. 814.

²⁶ Przez trzy stulecia widowisko *p'ansori* określane było różnymi nazwami, jak choćby *sori* (‘głos’, ‘śpiew’), *kwangdae sori* (‘śpiew *kwangdae*’, ‘głos *kwangdae*’), *t'aryōng* (‘pieśń’), *chapka* (‘pieśń [ludowa]’), *ch'angga* (‘pieśń’), *ch'ang'ak* (‘pieśń i muzyka’), *ch'angsa* (‘pieśń i słowa’), *ka'gok* (‘pieśń’), *ch'ang* (dosł. ‘śpiew’), a także *kūkka* (‘pieśń teatralna’) i *ch'anggūkka* (‘pieśń i teatr’). Por.: Ch'oe Tong-hyōn 1994, s. 15; Kim Tae-haeng 2001, s. 13. W zachowanych do czasów współczesnych świadectwach historycznych nazwa *p'ansori* się nie pojawia, co daje podstawę, by sądzić, że powstała ona dopiero na początku XX wieku. Upowszechniona została w końcu lat czterdziestych za sprawą Chōng No-shika, badacza literatury koreańskiej i tradycyjnej muzyki rodzimej, który wprowadził nazwę *p'ansori* do dyskursu akademickiego i potocznego.

²⁷ Z tego właśnie względu sztuka *p'ansori*, reprezentowana przez artystów „zachodniej szkoły” uznana została w czasach współczesnych za wyraziciela pesymistycznych nastrojów zbiorowych i jednostkowych, określanych pojęciem *han*, które można zinterpretować jako „tragiczne poczucie niespełnienia”. Więcej na temat *han* – zob.: Rynarzewska 2007, s. 154–182.

Ogarek-Czój 1993, s. 44). Fizyczne cierpienie i ból, jakich wówczas doświadczał, kształtowały nie tylko jego umiejętności artystyczne, lecz również jego charakter i osobowość. Z tego też powodu proces ten przyrównywany był często do „ponownych narodzin” artysty (Sō Yōn-ho, Kim Hyōn-ch’ōl 2006, s. 171), a wypracowanie odpowiedniego *tūg’ūm* – do obrzędu przejścia, który nie pozostawał bez wpływu na życie artysty-śpiewaka.

Pierwszy etap nauki zamykał się na ogół w dziesięciu latach. W tym czasie artysta musiał opanować podstawowe wzorce melodyjne i rytmiczne, przyswoić treść narracji, a przede wszystkim wypracować charakterystyczny dla *p’ansori* ‘chrapliwy głos’ (*mok shwin sori*). Nauka przebiegała pod czujnym okiem mistrza, za którym adept powtarzał kolejne fragmenty *p’ansori*, przyswajając na pamięć warstwę literacką i muzyczną. Na drugim etapie, trwającym także do dziesięciu lat, artysta starał się wypracować swój własny indywidualny styl, który pozwoliłby mu wyróżnić się na tle innych artystów-*kwangdae* i zdobyć uznanie publiczności. W tym celu udawał się na ogół w odludne miejsce, głęboko w góry, do lasu, by tam, w ciszy i odosobnieniu doskonalić swoje umiejętności.

Bez odpowiedzi pozostaje pytanie, czy ten nieco szorstki, nieco chrapliwy typ głosu narzucony został już przez pierwszych, legendarnych mistrzów *p’ansori*, takich jak Ha Ŭn-dam, Ch’oe Sōn-dal i U Ch’un-dae²⁸, czy też był osiągnięciem młodszych pokoleń artystów-*kwangdae*. Jedno nie ulega wątpliwości: bardzo szybko zdobył on popularność, stając się estetyczną wizytówką *p’ansori* i „podstawowym elementem *tūg’ūm*” (Sō Yōn-ho, Kim Hyōn-ch’ōl 2006, s. 172). Z tego też powodu każdy adept dążył usilnie do wypracowania tego unikatowego typu głosu. Mógł to osiągnąć poprzez narzucenie sobie niezwykle intensywnych ćwiczeń wokalnych doprowadzających do zdarcia strun głosowych. Końcowy efekt poprzedzał bolesny proces obejmujący trzy etapy: zaognienie gardła, jego krwawienie, a następnie powolne wygojenie (Ch’oe Tong-hyōn 1994, s. 58–59). Przerwanie treningu w nieodpowiednim momencie powodowało przedwczesne zalecenie gardła i konieczność podjęcie całego wysiłku od nowa. Z kolei zbyt intensywny trening prowadził nieuchronnie do przeciążenia głosu i do jego utraty. Wielu adeptów *p’ansori* traciło głos jeszcze w trakcie nauki i nigdy nie miało okazji wystąpić przed publicznością. Z tych samych powodów wielu artystów-*kwangdae* zmuszonych było porzucić swoją profesję (Ch’oe Tong-hyōn 1994, s. 58–59). Ryzyko utraty głosu było ogromne, ponieważ artyści-śpiewacy nieustannie nadwyreżali głos, powtarzając każdego dnia wyuczone *p’ansori*. Musieli to robić, gdyż – przypomnijmy – przekazywane były one w tradycji ustnej i przyswajane przy pomocy technik mnemonicznych. Codzienne ćwiczenia polegające na odtworzeniu kolejnych partii *p’ansori* miały zapobiec ich zapomnieniu (Sō Yōn-ho, Kim Hyōn-ch’ōl 2006, s. 171).

Artyści najwytrwalsi, najbardziej zdeterminowani, którzy zdołali przetrwać wieloletni trening, mogli cieszyć się zasłużoną sławą i urzekać publiczność swoim głosem. Łączył on w sobie przeciwstawne jakości estetyczne, takie jak szorstkość i subtelność, prostotę i głębię, ostrość i łagodność, przenikliwość i miękkość. Miał być stłumiony i głuchy, zarazem jednak jasny i dźwięczny. Z założenia miał scalać odmienne z pozoru walory estetyczne, by – niczym komplementarna para *yang* i *yin* – tworzyć jedną spójną całość i eksponować bogactwo świata *p’ansori*, wielowarstwowość jej treści i złożoność występujących w niej postaci.

²⁸ Do czasów współczesnych nie zachowały się w zasadzie żadne informacje na temat pierwszych artystów *p’ansori*. Badacze zakładają, że pierwszy z wymienionych artystów, zwany też często Ha Han-damem, zainicjował rozwój teatru *p’ansori*.

Największym uznaniem cieszył się głos, który łączył w sobie szorstkość (*su'risōng*) i głęboki smutek (*aewōnsōng*) (Sō Yōn-ho, Kim Hyōn-ch'ōl 2006, s. 172). Uznawany za najdoskonalsze osiągnięcie wokalne i modelowy przykład „talentu wokального”, zajmował on czołową pozycję w swoistym rankingu głosów, który funkcjonował w środowisku artystów-*kwangdae*. Ranking ten odzwierciedlał z jednej strony żywiołowy rozwój *p'ansori*, z drugiej zaś, wzrost świadomości artystycznej – i śpiewaków, i publiczności, która potrafiła nie tylko ocenić „talent wokalny” artysty, ale także oszacować jego typ głosu. Stworzyła też własną, choć nieformalną, typologię głosów, dzieląc je na typy pożądane i niepożądane (Park Chan E. 2003, s. 192). Do pierwszej grupy zaliczyła wspomniane już wcześniej *surisōng* (dosł. ‘głos zachrypnięty’), a także *t'ongsōng* (dosł. ‘głos [jakby wydobyty] z rury’) i *ch'ōlsōng* (dosł. ‘głos metalu’). Z kolei na liście głosów niepożądanych znalazły się między innymi: *pisōng* (dosł. ‘głos nosowy’) i *p'asōng* (dosł. ‘głos trzeszczący’) (Park Chan E. 2003, s. 192).

Typ głosu miał decydujący wpływ na jakość *tŭg'ŭm*, podobnie zresztą jak liczne techniki wokalne (*mok kusōng*, *vocal composition*, dosł. ‘budowa gardła’), które w większym stopniu uzależnione były od wrodzonych predyspozycji fizycznych artysty, w mniejszym – od jego dyscypliny i talentu. Niemniej jednak techniki te stanowiły również istotne kryterium oceny „talentu wokального” i mogły przesądzić o karierze artysty-śpiewaka. Na długiej, liczącej niemal czterdzieści technik wokalnych, znalazły się techniki zalecane i niezalecane (Park Chan E. 2003, s. 194)²⁹. Grupa pierwsza obejmowała między innymi: *ppunŭn mok* (dosł. ‘głos rezonujący’), *kamnŭn mok* (dosł. ‘głos napięty’), *tchingnŭn mok* (dosł. ‘głos odciskający’), *manŭn mok* (dosł. ‘głos rozpierający’), *minŭn mok* (dosł. ‘głos napierający’), *pangul mok* (dosł. ‘głos niczym dzwon’), *yōngnŭn mok* (dosł. ‘głos niosący’), *tchirŭn mok* (dosł. ‘głos przesywający’), *p'anŭn mok* (dosł. ‘głos wbijający się [w głąb ziemi]’), *nōlbŭn mok* (dosł. ‘głos szeroki’), *tunggŭn mok* (dosł. ‘głos okrągły’), *tchalbŭn mok* (dosł. ‘głos krótki’), *t'winŭn mok* (dosł. ‘głos wznoszący’), *nŭrin mok* (dosł. ‘głos nieśpieszny’) oraz *ōmnŭn mok* (dosł. ‘głos przetaczający’). Do technik niezalecanych zaliczano między innymi: *saeng mok* (dosł. ‘głos surowy’, ‘głos niewycwiczony’), *ttōk mok* (dosł. ‘głos lepki [jak ciastko ryżowe]’, ‘głos bez smaku’), *marŭn mok* (dosł. ‘głos suchy’, ‘głos bez smaku’) oraz *kudŭn mok* (dosł. ‘głos sztywny’, ‘głos zastygły’) (Park Chan E. 2003, s. 192–193). W tej nieformalnej typologii technik wokalnych wyróżniono jeszcze trzecią grupę, która wskazywała wykonanie automatyczne, pozbawione spontaniczności, naznaczone rutyną i – co również istotne – zdominowane przez wyuczoną, sztuczną manierę. Obejmowała ona między innymi: *sok mok* (dosł. ‘głos wewnętrzny’, ‘głos mamroczący’, ‘głos zamknięty w sobie’), *kōt mok* (dosł. ‘głos zewnętrzny’, ‘głos powierzchowny’, ‘głos egzaltowany’), *norang mok* (dosł. ‘głos dekoracyjny’) oraz *nugŭn mok* (dosł. ‘głos mętny’) (Park Chan E. 2003, s. 192–193)³⁰.

Opanowanie tej złożonej gramatyki muzycznej pozwalało artyście-*kwagdae* przekształcać swobodnie rytm melodii, zmieniać wysokość, siłę, tembr i barwę głosu (Ch'oe Tong-hyōn 1994, s. 60), wydobyć całą gamę przeróżnych dźwięków, obejmujących nawet

²⁹ Park Chan E. wykorzystała klasyfikację Pak Hōng-bonga, poddała ją jednak pewnym modyfikacjom. Pierwszą grupą technik wokalnych (*vocal composition*) określiła dość enigmatyczną nazwą *tonal effect*, z kolei drugą – *inherent undesirable tone*.

³⁰ Tę trzecią grupę technik wokalnych Park Chan E. określiła jako *discipline or habit*. Na marginesie warto zwrócić uwagę na sposób określania głosów i technik wokalnych *p'ansori*. Jego bezpośredniość i zakorzenienie w praktyce dnia codziennego stanowi kolejny, bardzo ważny argument świadczący o oralnej tradycji *p'ansori*. Por.: Ong 2011, s. 83–85.

trzy i pół oktawy. Jej mistrzowskie przyswojenie umożliwiało artyście pełne zademonstrowanie własnego „talentu wokálního”, dzięki któremu mógł oczarowywać publiczność i wywołać u niej silne emocje będące kluczowym kryterium oceny *p'ansori*.

TALENT NARRACYJNY (*SASŎL CHIRE*)

Trzecim komponentem widowiska *p'ansori*, budującym – zdaniem Sin Chae-hyo – jego artystyczną tożsamość, jest „talent narracyjny” (*sasŏl chire*)³¹. Twórca utworu *Pieśń o aktorze* w następujących słowach przedstawił jego znaczenie:

Talentem narracyjnym [*sasŏl chire*] ten się poszczyci /
 Kto zdoła wszystkich zadziwić i rozśmieszyć. /
 Kto się wykaże słowem doskonałym /
 Pięknym jak złoto, przejrzystym jak jadeit. /
 Kto słowem tym wykreuje niezwykły, barwny obraz /
 Co tchnąć będzie tajemnicą /
 Jak strojna piękność za parawanem /
 Co rzucać będzie światłem /
 Jak pełny księżyc za chmurami. /
 Kto opanuje tę trudną sztukę /
 Zdoła wszystkich uwieść³².

Włączenie tego komponentu do zestawu artystycznych pryncypiów *p'ansori* może budzić zdziwienie, zwłaszcza, jeśli uwzględnić fakt, że artyści-*kwangdae* nie tworzyli nowych sztuk *p'ansori*³³. Wykorzystywali materiał artystyczny, przekazany im przez ich mistrzów, nauczycieli i doświadczonych kolegów. Wprawdzie często poddawali go stylistycznej obróbce, ale ta ograniczała się wyłącznie do rozwijania wybranych fragmentów narracji *p'ansori* oraz ich artystycznej obróbki³⁴. Co więcej, praktyka ta zaowocowała powstaniem wielu wariantów tej samej narracji, w żadnej jednak mierze nie przyczyniła się do wzbogacenia repertuaru *p'ansori*, gdyż wszystkie warianty odwoływały się do tego samego źródła literackiego, oparte były na wspólnym schemacie fabularnym i proponowały te same rozwiązania dramaturgiczne. Najpopularniejsze narracje *p'ansori* stworzyły w pierwszej połowie XIX wieku swoisty kanon, który wieńczył proces formalnego i tematycznego rozwoju tego tradycyjnego gatunku sztuki teatralnej. Kanon ten obejmował dwanaście narracji *p'ansori*³⁵,

³¹ Pojęcie *sasŏl* uznawane jest przez część koreańskich badaczy za synonim pojęcia *t'aryŏng*, tłumaczonego jako ‘opowieść’, ‘narracja’, czasami też jako ‘ballada’ i ‘pieśń’. W odniesieniu do widowiska *p'ansori* oznaczać ma ‘utwór literacki’ (*munhak chakp'um*). Por.: Kang Han-yŏng 1997, s. 51. Halina Ogarek-Czój tłumaczy to pojęcie jako ‘dar wymowy’. Por.: Ogarek-Czój, *Teatr koreański* 1993, s. 38. Za przyjęciem odmiennego sposobu tłumaczenia pojęcia *sasŏl chire* przemawia zawężone ujęcie słowa ‘wymowa’, które spycha na dalszy plan warstwę artystyczną i eksponuje przede wszystkim aspekt fizycznych właściwości dźwięków oraz znaczenie poprawnej artykulacji.

³² *Kwangdae ka*, w: Pak Hwang 1987, s. 92.

³³ Więcej na ten temat – zob.: Rynarzevska, *Narodziny*, 2013, s. 197–199.

³⁴ Ograniczenia artystyczne śpiewaków-*kwangdae* stały się widoczne na początku XX wieku, kiedy publiczność koreańska, znudzona tym samym repertuarem, zaczęła domagać się nowych sztuk. Więcej na ten temat – zob.: Rynarzevska, *Teatr uwikłany*, 2013, s. 59–63.

³⁵ Powszechnie przeświadczenie o istnieniu dwunastu *p'ansori* ugruntował w połowie XIX wieku Song Man-jae (1788–1851), który w poetyckim utworze *Kwan 'uhŭi* („Oglądać widowisko teatralne”) podał ich tytuły i w skróconej formie przedstawił ich treść.

z których do czasów współczesnych zachowało się jedynie pięć: „Pieśń o Ch'unhyang”, „Pieśń o Shim Ch'ŏng”, „Pieśń o Hŭngbo”, „Pieśń o podwodnym pałacu” oraz „Pieśń o czerwonym urwisku”³⁶.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że zostały one zapisane przez Sin Chae-hyo i włączone do jego zbioru. Wprowadzając je do piśmiennictwa, koreański teoretyk być może zapobiegł ich utracie i zapomnieniu. Wkład Sin Chae-hyo w rozwój *p'ansori* jest niepodważalny³⁷. Nie zmienia to faktu, że o niezwykłej żywotności i popularności tego widowiska przesądził wysiłek i zaangażowanie kolejnych pokoleń artystów-śpiewaków, którzy proste pieśni i przekazy ludowe zdołali przekształcić w wyrafinowane widowisko teatralne. I to właśnie oni sprawili, że sztuka *p'ansori* dotarła do szerokiego odbiorcy i w końcu XIX wieku mogła pretendować do miana sztuki narodowej, przełamując bariery terytorialne, społeczne i mentalne, tak głęboko zakorzenione w zhierarchizowanym państwie Chosŏn (Rynarzewska, *Teatr uwikłany* 2013, s. 39).

Pozostaje zatem odpowiedzieć na pytanie, na czym polegał literacki wkład artystów-śpiewaków, skoro ograniczali się oni do prezentowania narracji swoich poprzedników i cały wysiłek koncentrowali na zapamiętaniu treści *p'ansori* i jej wiernym odtworzeniu. Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy sobie uświadomić, że wierny przekaz nie oznacza przekazu dosłownego, a „pieśniarz naśladuje nie tyle poszczególne pieśni swojego mistrza czy mistrzów, ile raczej stosowane przez nich techniki kompozycji”³⁸. Nieprzypadkowo sztukę *p'ansori* nazywa się często „sztuką *tō'nŭm*” (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 52). Etymologia tego pojęcia pozostaje wciąż przedmiotem dyskusji³⁹, niemniej jednak w dużym uproszczeniu uznać je można za synonim partii operowych (Sŏ Yŏn-ho, Kim Hyŏn-chŏl 2006, s. 171). Podczas występów partii *tō'nŭm* siłą rzeczy ulegały przeobrażeniom stylistycznym i kompozycyjnym, gdyż artyści-śpiewacy dość swobodnie obchodzili się z materiałem artystycznym – często uciekali się do sztuki improwizacji i, wykorzystując tak zwane formuły⁴⁰, wprowadzali większe bądź mniejsze zmiany. Zmiany te pogłębiła powszechnie przyjęta praktyka, która dopuszczała prezentację tylko wybranych fragmentów widowiska. Zmusiła ona artystów-śpiewaków do sięgania po

³⁶ Były one prezentowane jeszcze w pierwszych dekadach XX wieku, choć najczęściej już w przeobrażonej artystycznie konwencji, znanej jako klasyczna opera *ch'ang-gŭk*. Więcej na temat przeobrażenia formalnego *p'ansori* i rozwoju klasycznej opery *ch'ang-gŭk* – zob.: Rynarzewska, *Teatr uwikłany*, 2013, s. 152–164.

³⁷ Rola, jaką Sin Chae-hyo odegrał w rozwoju *p'ansori*, jest złożona, a jej ocena różnić się może w zależności od przyjętych kryteriów. Więcej na ten temat – zob.: Rynarzewska, *Teatr uwikłany* 2013, s. 37–40.

³⁸ Lord 2010, s. 98. To właśnie „niepiśmienność zabezpiecza go [artystę] przed automatycznym odtwarzaniem przekazanych treści” (Lord 2010, s. 99).

³⁹ Koreańscy teatrologowie zgadzają się, że słowo *tō'nŭm* jest przykładem rzeczownika idiomatycznego, stosowanego wyłącznie do określenia budowy teatru *p'ansori*. Jednak część z nich upatruje jego źródłosłowo w rzeczownikowej formie wyrażenia *tō nŏt'a* (dosł. ‘dokładać’ [do czegoś]) (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 52), inni zaś zakładają, że stanowi on rzeczownikową formę wyrażenia *tō nŭrŏnage hada* (dosł. ‘rozciągać’, ‘poszerzać’, ‘zwiększać [objętość]’) (por.: Sŏ Yŏn-ho, Kim Hyŏn-chŏl 2006, s. 171).

⁴⁰ Rozbudowanie partii *tō'nŭm*, a zwłaszcza partii śpiewanych, wynikało z charakteru widowiska *p'ansori*, które – podobnie jak epika oralna – posługiwało się formułami – zabiegiem artystycznym, zdefiniowanym po raz pierwszy przez Milmana Parry'ego i omówionymi przez Alberta B. Lorda. Wyjaśnienie zjawiska formuły – por.: Lord 2010, s. 63, 95, 109–172.

kolejne formuły, które wzbogacały szkielet narracyjny i pozwoliły rozwijać wybrane partie *p'ansori*.

Rozwój formuły, a co za tym idzie – wzbogacenie literackiej warstwy *p'ansori* – stało się możliwe dzięki pojawieniu się nowego typu artysty śpiewaka, zwanego *piga-bi-kwangdae*⁴¹. Wywodził się on z warstw wyższych, był potomkiem wielkich rodów arystokratycznych i – co najważniejsze – reprezentował najlepiej wykształconą warstwę społeczną⁴². Ten nowy typ artysty-*kwangdae* wykorzystał swoją wiedzę, erudycję i rozległe wykształcenie humanistyczne, by przekształcić literacką warstwę *p'ansori* i nadać jej cechy sztuki elitarnej. W tym celu wzbogacał narrację fragmentami klasycznej twórczości poetyckiej, przywoływał zapożyczone z kanonu kultury chińskiej postacie mitologiczne, legendarne i historyczne, wplatał metafory i wyrafinowane obrazy poetyckie, stosował wysublimowane środki poetyckie. Dostarczył on nowych formuły, które przez całe stulecia przynależały do kanonu literatury wysokiej i wzbogacały twórczość elit. To właśnie z inicjatywy artysty-arystokraty zostały one włączone w narrację *p'ansori*.

Ten nowy typ artysty, choć niewątpliwie przyczynił się do podniesienia literackiego poziomu sztuki *p'ansori*, miał raczej niewielki wpływ na samą praktykę *p'ansori* i funkcjonowanie zasady *sasŏl chire*, która wyrastała z tradycji oralnej pieśni narracyjnej i rozumiana była przede wszystkim jako umiejętność swobodnego operowania arsenalem formularnym i tematycznym, przyswajanym przez artystę w procesie żmudnego treningu i przetwarzanym na jego własny język poetycki. Nie oznaczała zdolności tworzenia nowych wątków i tematów, ani tym bardziej zdolności tworzenia nowych utworów, lecz techniczną umiejętność, umożliwiającą artyście wykorzystanie całego dostępnego mu materiału literackiego oraz wykreowanie w oparciu o ten materiał własnego świata fikcyjnego. To właśnie ta umiejętność sprawiła, że każdorazowe wykonanie *p'ansori* nabierało cech indywidualności wykonawcy i stawało się wydarzeniem niepowtarzalnym i jedynym w swoim rodzaju (por.: Lord 2010, s. 63–64). I to ona decydowała o pozycji i popularności artysty-*kwangdae*, który – podobnie jak wszyscy twórcy oratury – był „jednocześnie częścią tradycji i indywidualnym twórcą” (Lord 2010, s. 64). Musiał zdawać sobie z tego sprawę Sin Chae-hyo, który docenił stosowaną przez artystów-*kwangdae* technikę kompozycyjną i uznał ją za wyjątkową umiejętność pozwalającą za każdym razem wykreować nowy świat, który zadziwi i zachwyci słuchacza.

PREZENZJA (*INMUL CH'IRE*)

Ostatni komponent artystyczny, który w ujęciu Sin Chae-hyo definiował estetyczną jakość sztuki *p'ansori*, dotyczył prezencji artysty-śpiewaka. Określony jako *inmul ch'ire* (dosł. ‘człowiek ozdobiony’), odczytywany był on na ogół w odniesieniu do uwarunkowań

⁴¹ Zdecydowana większość historyków tradycyjnego teatru stosuje pisownię *pi'ga'bi* (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 117), dzieląc wyraz na trzy sylaby po dwie głoski. Nie można jednak wykluczyć, że przyjęty zapis jest potoczną i błędną wersją słowa *pi'gab'i*, zapisywanego znakami chińskimi i oznaczającego w dosłownym tłumaczeniu „nie być pierwszym”. Słowo to zawiera, jak się zdaje, pejoratywną i dyskredytującą ocenę osoby, do której się odnosi. Tę drugą wersję zapisu jako jeden z nielicznych stosuje Cho Tong-il (*Han'guk t'ongsa* 3, 2005, s. 194).

⁴² Pierwszym artystą-arystokratą miał być Kwŏn Sam-dŭk (1771–1841), uczeń legendarnego mistrza Ha Han-dama, wybitny artysta-śpiewak i twórca wielu partii *tŏ'nŭm*, m.in. w „Pieśni o Ch'unhyang”, „Pieśni o Shim Ch'ŏng” i „Pieśni o Hŭngbo”. Dramatyczne losy tej postaci opisał m.in. Pak Hwang. Por.: Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 117; Pak Hwang 1987, s. 20–21.

fizycznych artysty – jego wyglądu, aparycji, wizerunku⁴³. Taką interpretację uzasadniało zresztą sformułowanie, użyte przez Sin Chae-hyo, który napisał w swoim utworze: „Prezencja jest darem niebios i nic jej nie może zmienić”⁴⁴. Prezencja była cechą wrodzoną, daną z natury, niezmienną i niezależną od artystycznych zdolności artysty-*kwangdae*. Pozornie niewiele miała wspólnego z samą sztuką, lecz mogła zaważyć na jej ocenie, być może nawet na karierze artysty-*kwangdae*⁴⁵. Praktyczny zmysł Sin Chae-hyo podpowiadał, by wynieść ją do rangi wartości artystycznej i dołączyć do listy głównych komponentów *p'ansori*.

Jego zamiysł korespondował z powszechnym przekonaniem Koreańczyków, którzy ukuli przysłowie „szata to skrzydła” (*ot i nalgaera*), wyrażające powszechne przekonanie, że wygląd człowieka stanowi integralną część jego osobowości, stanowi więc istotne kryterium jego oceny (por.: Yöng-söp 1993, s. 849)⁴⁶. Publiczność oczekiwała, że artysta-śpiewak zachwycać będzie nie tylko swoim talentem, ale również postawą i wyglądem. Przykładów potwierdzających tę hipotezę dostarczają liczne anegdoty, które budowały legendy słynnych artystów-śpiewaków⁴⁷. Jedna z nich przedstawia historię niejakiego Pak Ki-honga, któremu usunięto szpecące go oko, gdyż uznano, że psuje ono wrażenia estetyczne i nie pozwala w pełni czerpać przyjemności z prezentacji artystycznej (Pak Hwang 1987, s. 126–133). Nadanie temu artyście odpowiedniej prezencji, nawet za cenę trwałego okaleczenia fizycznego, stało się wstępnym warunkiem, by mógł on występować w rezydencji dworskiej i cieszyć się uznaniem koneserów sztuki *p'ansori*.

Zasada *inmul ch'ire* z założenia wskazywać miała wygląd artysty-śpiewaka, który musiał się należycie prezentować, by być zaakceptowanym przez publiczność, zwłaszcza przez publiczność należącą do wyższych sfer. Zasada ta zaczęła jednak szybko ewoluować i w nowej formule, nadanej niewątpliwie przez samego Sin Chae-hyo, znaczyła już nie tylko aparycję artysty-*kwangdae*, lecz także jego maniery. Autor „Pieśni o aktorze” doskonale zdawał sobie sprawę, że estetyka musi być umocowana w etykiecie, w przeciwnym razie zrodzi dysonans, który zgubi artystę i skaże go na śmieszność. Z tego właśnie powodu zdecydował się nauczać swoich podopiecznych oglady i odpowiedniego stylu bycia (Kang Han-yöng 1997, s. 49, 52–53), przekonany, że to właśnie one mogą przesądzić o poprawie statusu społecznego artystów i, przynajmniej w jakimś stopniu, przyczynić się do przewartościowania poglądów na temat profesji artysty *p'ansori*⁴⁸.

⁴³ Halina Ogarek-Czój przetłumaczyła tę zasadę jako ‘aparycję’. Por.: Ogarek-Czój 1993, s. 38.

⁴⁴ *Kwangdae ka*, w: Pak Hwang 1987, s. 92.

⁴⁵ Takie odczytanie *inmul ch'ire* proponuje m.in. Ch'oe Tong-hyön, który przekonuje, że w dawnej Korei artysta-śpiewak musiał wyróżniać się odpowiednim wyglądem. Por.: Ch'oe Tong-hyön 1994, s. 57.

⁴⁶ Interesująca jest rozbieżność tradycji koreańskiej i polskiej, która w przysłowiu „nie szata zdobi człowieka” eksponuje duchowy wymiar człowieka, spychając na dalszy plan jego wygląd zewnętrzny.

⁴⁷ Wartość historyczna tych anegdot budzić może wiele wątpliwości, niemniej po dziś dzień służą one jako ważne i często jedyne źródło poznania życia artystów-*kwangdae*.

⁴⁸ Warto w tym miejscu wspomnieć, że na działalność badawczą i edukacyjną Sin Chae-hyo przeznaczył cały swój majątek. Przez wiele miesięcy gościł dziesiątki, a może nawet setki artystów-śpiewaków, utrzymując ich w swojej rodzinnej posiadłości w Koch'ang. Udzielał im lekcji pisania, nauczał prawidłowej wymowy, wokalizacji i modulacji głosem. Wyjaśniał także znaczenie poszczególnych fraz *p'ansori*, zapożyczonych z literatury dworskiej. Nie będąc profesjonalnym artystą, Sin Chae-hyo nie powołał swojej szkoły, ani nawet nie pozostawił własnych uczniów. Wywarł jednak znaczący wpływ na karierę wielu artystów-*kwangdae*, rekomendując ich w środowisku dworskim i udzielając im materialnego wsparcia (Sö Chong-mun 1997, s. 16–17). Sin Chae-hyo jako pierw-

Zinterpretowanie „prezencji” jedynie w odniesieniu do odpowiedniego wyglądu artysty-*-kwangdae* i nabytej przez niego oglądy nie wyczerpuje jednak całego pola znaczeń tej koncepcji i prowadzi do nieuprawnionego uproszczenia idei Sin Chae-hyo, który miał na myśli nie tylko odpowiedni wygląd i odpowiednie maniery artystów, lecz także – a może nawet przede wszystkim – jego rozwój etyczny i duchowy. Takie odczytanie kryło się już w samym słowie *inmul*, które oprócz tak podstawowych znaczeń, jak ‘człowiek’ i ‘twarz człowieka’, wyraża także, na głębszym poziomie interpretacyjnym, ‘człowieka utalentowanego’ i ‘osobowość człowieka’ („*Inmul*”, *Naver*). Również drugi człon pojęcia *inmul ch'ire*, tłumaczony na ogół jako ‘ozdoba’, należy rozumieć w szerszym kontekście jako „wypracowanie szlachetnego charakteru i etosu” („*Kwangdae ka*”, *Han'gukhak Chung'ang Yŏn'guwŏn*). Można zatem przyjąć, że ostatnia z zasad, którą Sin Chae-hyo przedstawił w swoim utworze, zawierała wskazówki dotyczące nie tylko wyglądu artysty-*-kwangdae*, ale także jego osobowości, postawy moralnej i rozwoju duchowego (Sŏ Yŏn-ho, Kim Hyŏn-ch'ŏl 2006, s. 170; Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 57). Łącząc wymiar estetyczny i etyczny, eksponowała ona ludzki wymiar artysty-śpiewaka, co było o tyle ważne, że sama sztuka *p'ansori* zaczęła być postrzegana jako artystyczna manifestacja człowieczeństwa (Park Chan E 2003, ix).

Taka wykładnia znalazła swój wyraz w życiowej praktyce, czego niezbitym dowodem jest sława wielu mistrzów *p'ansori*, takich jak Pak Yu-jŏn, Pak Ki-gong, Yi Hwa Chung-sŏn czy Im Pang-ul, których ułomności i wady fizyczne nie przeszkodziły w zdobyciu sławy i uznania publiczności (Ch'oe Tong-hyŏn 1994, s. 57). Wykładania ta pozwala też zrozumieć, dlaczego Sin Chae-hyo dołączył „prezencję” do głównych komponentów *p'ansori*. W jego mniemaniu wymiar etyczny odgrywał kluczową rolę w całym procesie artystycznym, obejmującym wieloletni, zmuśny trening oraz zmagania z życiowymi trudami. Popis artystyczny stanowić miał zwieńczenie moralnego i duchowego rozwoju artysty *p'ansori* – był swoistą emanacją jego mądrości życiowej, a zarazem artystyczną manifestacją głębszego rozpoznania zasad rządzących relacjami ludzkimi.

Nieprzypadkowo mistrzowie *p'ansori* przekonują swoich podopiecznych, że „chcąc być dobrym artystą, najpierw trzeba być dobrym człowiekiem” (Park Chan E 2003, s. ix). Chŏng Kwŏn-jin (1927–1986), jeden z najwybitniejszych współczesnych artystów *p'ansori*, zalecał swej uczennicy, by ta skoncentrowała się na pracy nad własną postawą moralną i na sumiennym wypełnianiu obowiązków wobec swoich rodziców, gdyż to one dawały klucz do właściwego odczytania znaczenia „Pieśni o Shim Ch'ŏng”, której tytułowa bohaterka dla ratowania życia niewidomego ojca poświęca swoje życie. Etyczna postawa artysty była, zdaniem Chŏng Kwŏn-jina, ściśle powiązana z wynikami artystycznymi (Park Chan E 2003, s. ix). Zdawał on sobie sprawę i przekonywał swoich podopiecznych, że prezentacja „Pieśni o Shim Ch'ŏng” – artystycznej wykładni konfucjańskiej wartości *hyo*, oznaczającej bezgraniczne posłuszeństwo woli rodziców, zabrzmi pusto i fałszywie, jeżeli ćwiczeniom wokalnym nie będzie towarzyszyć głębsza refleksja nad istotą ofiary i praktyka tradycyjnych wartości konfucjańskich (Park Chan E 2003, s. ix). W zaleceniu Chŏng Kwŏn-jina wyrażało się przekonanie Sin Chae-hyo, który w teatrze *p'ansori* upatrywał scalenia dzieła artystycznego z szeroko pojętym aktem humanitarności. W swoim popisie artysta-*-kwangdae* miał wyrażać wartości estetyczne i etyczne, ujmowane we wspólnej formule *inmul ch'ire*.

szy wykształcił również kobiety, a gronie jego uczennic znalazły się tak wybitne artystki, jak Chin Ch'ae-sŏn i Hŏ Kŭm-p'a. Więcej na ten temat – zob.: Rynarzevska, *Pierwsze aktorki*, 2013, s. 67–96.

Artystyczne założenia sztuki *p'ansori*, ujęte przez Sin Chae-hyo w utworze „Pieśń o aktorze”, zostały poddane gruntownej weryfikacji na początku XX wieku wraz z radykalną zmianą polityczną, która objęła wszystkie obszary życia społecznego, w tym także kulturę i sztukę koreańską. Nowe prądy artystyczne, docierające na Półwysep Koreański za sprawą zespołów japońskich i chińskich, powstanie prywatnych teatrów, a także zmieniające się warunki społeczne i ekonomiczne, zachwiały pozycją artystów-śpiewaków i zepchnęły ich sztukę na margines życia artystycznego, przekształcając w kulturowy anachronizm i symbol czasów minionych. Artyści-śpiewacy podejmowali szereg prób dostosowania repertuaru *p'ansori* do wymogów nowej epoki. W tym celu zaczęły wzbogacać swoje popisy elementami tanecznymi i muzycznymi, a nawet nawiązywać współpracę z zespołami teatru „nowej szkoły”, które stanowiły obcy wtętr artystyczny i ze sztuką *p'ansori* nie miały nic wspólnego. Próby te oznaczały nie tylko porzucenie ideałów artystycznych, lecz, co gorsza, również zachwianie etosu artystów-śpiewaków, którzy w nowej rzeczywistości społecznej niezmiennie musieli mierzyć się z zakorzenionymi głęboko uprzedzeniami wobec swojej profesji, a ponadto rywalizować z inicjatorami nowych gatunków teatralnych oraz z licznymi zespołami kurtyzan-*kisaeng*, które sięgnęły po dorobek twórców *p'ansori* i, chcąc przyciągnąć publiczność, przekształcały go w dość swobodnie, naruszając jego pierwotne założenia artystyczne i unikalną estetykę. Odrodzenie sztuki *p'ansori* przyniosły lata trzydzieste XX w.⁴⁹ Wtedy też udało się artystom *p'ansori* ugruntować status swojej sztuki i na nowo wcielić teoretyczne postulaty Sin Chae-hyo.

BIBLIOGRAFIA

- Cho Tong-il. *Han'guk munhak t'ongsa* 3 („Powszechna historia literatury koreańskiej”, t. III). Chisik San'ŏpsa, Seoul 2005.
- Cho Tong-il. *Han'guk munhak t'ongsa* 4 („Powszechna historia literatury koreańskiej”, t. IV). Chishik San'ŏpsa, Seoul 2005.
- Ch'oe Tong-hyŏn. *P'ansori ran muŏshinga* („Co to jest *p'ansori*?”). Tosŏch'ulp'an Edit'ŏ, Seoul 1994.
- Chŏn Kyŏng-uk. *Han'guk kamyŏn'gŭk – kŭ yŏksa wa wŏlli* („Koreański taneczny teatr maskowy – jego historia i organizacja”). Yŏllhwadang, Seoul 1998.
- Chŏn Kyŏng-uk. *Han'guk ŭi chŏnt'ong yŏnhŭi* („Tradycyjne widowiska koreańskie”). Hakkojae, Seoul 2004.
- Han'guk minjok munhwa taebaek kwa sajŏn* 23 („Wielka encyklopedia koreańskiej kultury narodowej”, t. XXIII). Han'guk Chŏngsin Munhwa Yŏnguwŏn, Seoul 1994.
- Kang Han-yŏng. „In'gan Sin Chae-hyo ŭi chaejomyŏng” („Nowe spojrzenie na Sin Chae-hyo jako człowieka”). *Sin Chae-hyo yŏn'gu* („Monografia Sin Chae-hyo”) red. Sŏ Chong-mun, Chŏng Pyŏng-hŏn, T'aehaksa, Seoul 1997.
- Kim Hŭng-gyu. „*P'ansori* ŭi sahoejŏk sŏnggyŏk kwa kŭ pyŏnmo” („Społeczny charakter *p'ansori* i jego przeobrażenie”). *P'ansori ŭi pat'ang kwa arŭmdaum*, Chŏng Yang, Ch'oe Tong-hyŏn, Indong, Chŏnju 1986.
- Kim Tae-haeng. „*P'ansori ran muŏsinga*” („Co to jest *p'ansori*?”). *P'ansori ŭi segye* („Świat *p'ansori*”), Munhak kwa Chisŏng, Seoul 2001.
- Kim Tong-uk. *On P'ansori*, „Korean Journal”, vol. 13, nr. 3, 1973, s. 10–17.
- Lord, Albert B. *Pieśniarz i jego opowieść*, przeł. Paweł Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

⁴⁹ Na temat rozwoju sztuki *p'ansori* w czasach okupacji japońskiej (1910–1945) – zob.: Ryna-rzewska, *Teatr uwiklany*, 2013, s. 152–164.

- Ogarek-Czój, Halina. *Klasyczna literatura koreańska*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- Ogarek-Czój, Halina. *Teatr koreański*. Comer, Toruń 1993.
- Ong, Walter J. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Opowieść o Czhu-hiang najwierniejszej z wiernych*, przeł. Halina Ogarek-Czój, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.
- Park Hwang. *P'ansori ibaengnyŏn sa* („Dwieście lat historii *p'ansori*”). Tosŏch'ulp'an Sasayŏn, Seoul 1987.
- Park Chan E. *Voices from the Straw Mat – Toward an Ethnography of Korean Story Singing*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2003.
- Pihl, Marshall R. *The Korean Singer of Tales*. Harvard-Yenching Institute, Cambridge 1994.
- Provine, Robert C., Yoshihiko Tokumaru, J. Lawrence Witzleben (red.). *East Asia: China, Japan, and Korea. The Garland Encyclopedia of World Music*, vol. 7. Routledge, New York and London 2002.
- Rynarzevska, Ewa. *Udręczona dusza koreańska. Nurt tragicznego niespełnienia han*. „Azja-Pacyfik” t. X, 2007, s. 154–182.
- Rynarzevska, Ewa. „Tradycyjny taniec koreański *salp'uri* jako artystyczny wyraz tragicznego niespełnienia *han*”. *Świat Orientu – Orient w świecie*, red. Agata Bareja-Starzyńska, Piotr Balcerowicz, Jan Rogala, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 207–217.
- Rynarzevska, Ewa. *Narodziny współczesnej dramaturgii koreańskiej*. „Przegląd Orientalistyczny” nr 3–4, 2013, s. 195–214.
- Rynarzevska, Ewa. „Pierwsze aktorki na scenie współczesnego teatru koreańskiego”. *Inishie manabi, atarashiki manabi / Literatura, język i kultura Japonii – Studia japonistyczne*, red. Romuald Huszcza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 67–96.
- Rynarzevska, Ewa. *Teatr uwikłany. Koreańska sztuka teatralna i dramatyczna w latach 1900-1950*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Sŏ Chong-mun. *P'ansori undongga rosŏ ūi salm* („Poświęcić życie dla *p'ansori*”). *Sin Chae-hyo yŏn'gu* („Monografia Sin Chae-hyo”), red. Sŏ Chong-mun, Chŏng Pyŏng-hŏn, T'aehaksa, Seoul 1997.
- Sŏ Yŏn-ho, Kim Hyŏn-ch'ŏl. *Han'guk yŏnhŭi ūi wŏlli wa pangbop* („Organizacja i technika tradycyjnych widowisk koreańskich”). *Yŏn'guk kwa In'gan*, Seoul 2006.
- Shim Joon Hee (red.). *Pansori. Korean Traditional Music*. The National Center for Korean Traditional Performing Arts, Seoul 2004.
- Yu Yŏng-dae. „P'ansori ūi chŏn'gae wa pyŏnmo” („Rozwój i przeobrażenie *p'ansori*”). *Yŏnhŭi, shinmyŏng kwa ch'ug'wŏn ūi hanmadang* („Tradycyjne widowiska teatralne – manifestacja szaleńczej radości i modlitwy”), Tusan Tong-A, Seoul 2006.
- Wŏn Yŏng-sŏp (red.). *Uri soktam sajŏn* („Koreański słownik przysłów”), Sech'ang Ch'ulp'ansa, Seoul 1993.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- „Kwangdaeka”, *Han'gukhak Chung'ang Yŏn'guwŏn* (internetowa encyclopedia) The Academy of Korean Studies: <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0005075> [27.06.2019]
- „Inmul”, *Naver* (internetowy słownik języka koreańskiego): https://hanja.dict.naver.com/search?dic-Query=%EC%9D%B8%EB%AC%BC&query=%EC%9D%B8%EB%AC%BC&target=hanja&ie=utf8&query_utf=&isOnlyViewEE= [27.06.2019].
- „Nŏ'rŭmsae”, *Naver* (koreańska encyklopedia internetowa): <https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=2274111&cid=50223&categoryId=51053> [12.07.2019]
- „Kwanuhŭi”, *Naver* (koreańska encyklopedia internetowa): <https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=3325664&cid=56785&categoryId=56785> [15.07.2010]

PANEGIRYKI O MIEŚCIE ILORIN JAKO PRZYKŁADY POEZJI POCHWALNEJ W JĘZYKU HAUSA

ABSTRACT: The article presents Polish translations of two poems written in the variety of Hausa spoken in Ilorin. The poems entitled *A gidan Ilori* (“In the House of Ilorin”) and *Cinikin mai rowa* (“Trading with a Miser”) are taken from the anthology *Ilorin Praise Poetry* (2011) published by Abdul-Rasheed Na’Allah – a contemporary Nigerian Ilorin-born poet. The author is a scholar in African traditional oral literature. The late motif of the poet’s anthology is to honour his hometown – Ilorin. In his volume Na’Allah included poems in English and Yoruba as well as three poems in a local variant of Hausa. Translations of two of them are provided along with their interpretation. *A gidan Ilori* is a kind of panegyric praising the religious and intellectual heritage of the city of Ilorin while *Cinikin mai rowa* is a satire criticising the greedy attitude that can be observed on the streets of Ilorin. In their form and stylistics both poems refer to the concepts of traditional Nigerian oral art.

KEYWORDS: praise poetry, satire, Hausa poetry, Abdul-Rasheed Na’Allah, Ilorin, contemporary Nigerian poet

WSTĘP

Abdul-Rasheed Na’Allah (ur. 1962) jest myślicielem, badaczem i wykładowcą akademickim oraz poetą z ludu Joruba. Opublikował szereg prac na temat afrykańskiej literatury i tradycji ustnej, m.in. *Almajiri: A New African Poetry* (2001), *Introduction to African Oral Literature and Performance* (wraz z Bayo Ogunjimi, 2005), *African Discourse in Islam, Oral Traditions, and Performance* (2010). Urodził się w wieloetnicznym i wielojęzycznym mieście Ilorin, położonym w południowo-zachodniej Nigerii w stanie Kwara, gdzie kształcił się w zakresie języka angielskiego (*Profile Dr. Abdul-Rasheed Na’allah*). Ponadto posługuje się także językiem hausa oraz joruba. W utworach poety daje się odczuć afirmację wielokulturowości mieszkańców jego rodzinnego miasta jako siły, która w przeszłości, ale także i dziś, pobudza rozwój elit intelektualnych i religijnych. Niektóre z nich były interpretowane w perspektywie pytań o tożsamość mieszkańców Ilorinu, znajdującą swój wyraz w literaturze (Abdulraheem 2015, s. 214–220).

Ze względu na swoją historię, rodzinne miasto poety – Ilorin (*Ilorin*) [ɛlɔ́rɛ́n] – stanowi dziś tygiel nigeryjskich kultur. Zostało założone w 1450 r. przez lud Joruba. Nazwa miasta wywodzi się z języka joruba i interpretowana jest jako *ilu erin* – ‘miasto słonia’ lub *ilo irin* – ‘ostrzenie żelaza’ (Abdulraheem 2015, s. 209). Jednakże Ilorin ma również swoje miejsce w historii wywodzącego się z północy ludu Hausa. Miasto to znajduje się na terenach zaliczanych przez Huasńczyków do tzw. *Banza Bakwai* (‘Siedem Gorszych’), czyli państw założonych przez nieprawowitych synów¹ legendarnego eponima ludu Hausa – Bajadziddy

¹ Są to synowie Bajadziddy urodzeni przez niewolnicę (Piłaszewicz 1995, s. 16).

(*Bayajidda*)². W tradycji ustnej Hausa wspomniane jest łącznie 14 państw, które miały być założone przez potomków Bajadžiddy. Biram, Daura, Katsina, Zaria, Kano, Rano i Gobir leżące w kraju Hausa (*kasar Hausa*)³ należą do *Hausa Bakwai* ('Siedem Hausa'), czyli tzw. „prawdziwych” miast-państw Hausa, które mieli założyć prawowici synowie – powici z jedną z dwóch żon – i wnukowie Bajadžiddy. Natomiast *Banza Bakwai*, czyli tzw. „nieprawdziwe” państwa Hausa, to terytoria leżące poza granicami kraju Hausa, ale historycznie znajdujące się pod jego wpływami: Zamfara, Kebbi, Gwari, Yauri, Nupe, Kwararafa (Jukun) oraz Yoruba. Ilorin leży w ostatnim z wymienionych (Piłaszewicz 1995, s. 16; Pawlak 2006 s. 36). Pierwszymi jego mieszkańcami mieli być Jorubowie pod przywództwem niejakiego Isekuse, który przybył z królestwa Ojo (*Oyo*). Nowo powstałe miasto znalazło się pod wpływem jorubskich władców Ojo. Jednakże stopniowo zaczęli je zaludniać przybysze z północy – Kanuri, Nupe, Gwari, Kambari oraz Hausańczycy i Fulanie. Za sprawą fulańskiego przywódcy religijnego pochodzącego z Sokoto, szajcha (*shaihu*) Abdula Alimiego, który przybył do Ilorinu na początku XIX w., w mieście zakorzenił się islam, który stał się elementem spajającym wieloetniczną społeczność (Piłaszewicz 1995, s. 16). Z pomocą Alimiego i przy wsparciu hausańskich oraz fulańskich wojowników i niewolników, namiestnik Ilorinu – Afondza (*Afonja*) – dokonał rewolty. Była to pochodna religijno-ideologicznej i militarnej ekspansji fulańskiej, związanej z dzihadem pod przywództwem szajcha Usmana dan Fodio. W ten sposób w 1817 r. Ilorin uwolnił się z zależności od królestwa Ojo i stopniowo przekształcił w muzułmański emirat, podległy będącemu wówczas u szczytu potęgi Kalifatowi Sokoto (Fage 1983, s. 205, 286, 340, 343; *Ilorin*, „Encyclopaedia Britannica”). Po zabiciu Afondzy, w 1828 r. syn Abdula Alimiego – Abdulsalami – wywalczył pozycję Zwierzchnika Muzułmanów w Ilorin (*Sarkin Musulmi na Ilorin*), co stanowiło początek realnego oddziaływania kultury i języka Hausa na mieszkańców miasta. Od 1831 r. muzułmańscy władcy Ilorinu tytułują się już hausańskim terminem *sarki* 'emir', który zastąpił wcześniej używany tradycyjny tytuł jorubski *oba* 'władca' (Pawlak 2006, s. 36–37). Od 1897 r. emirat Ilorin znajdował się pod panowaniem brytyjskim jako część Protektoratu Północnej Nigerii, będąc jednocześnie jedną z częścią kraju Jorubów nienależącą do kolonii na południu (*Ilorin*, „Encyclopaedia Britannica”). Obecnie Ilorin jest stolicą stanu Kwara, który zamieszkuje zróżnicowana etnicznie i językowo ludność: Jorubowie, Nupe, Hausańczycy, Fulanie oraz Baruba. Języki joruba i hausa mają najwyższy status socjolingwistyczny spośród wszystkich będących w użyciu. Ze względu na dużą liczbę użytkowników, najsilniejszą pozycję w tym regionie ma język joruba, jednak obecny na tych terenach od ponad dwóch wieków hausa pełni funkcję *lingua franca* (Pawlak 2006, s. 36–37, 40). Obecnie, wspomniane dwa języki oraz język igbo i Nigerian Pidgin English mają największy zasięg komunikacyjny spośród około 507 (Eberhard, Simons, Fennig red. 2019) rodzimych języków używanych w Nigerii.

² Według tradycji ustnej miał on przybyć do kraju Hausa z Bagdadu. Niektórzy badacze próbują identyfikować go z postacią Abu Jazida (*Abu Yazid*) – przywódcy powstania berberskich charydżytów przeciwko władcom fatymidskim Afryki Północnej. Po upadku tego ruchu w 947 r., ci, którzy przeżyli, zbiegli na Saharę. Abu Jazid miał jakoby dotrzeć do leżącego nad jeziorem Czad państwa Borno, gdzie poślubił córkę władcy, a stamtąd przybył na tereny zamieszkiwane przez Hausańczyków, gdzie po zabiciu węża-potwora Sarki gnieźdzącego się w studni Kusugu, poślubił drugą żonę – królową Daury i miał z nią liczne potomstwo (Piłaszewicz 1995, s. 13–18).

³ Jest to terytorium północnej Nigerii i południa Republiki Nigru, zamieszkiwane w znacznej większości przez etnicznych Hausańczyków i zhausanizowanych przedstawicieli innych ludów, m.in. Fulanów (Piłaszewicz 1995, s. 13).

W XIX w. Ilorin stanowił prężny ośrodek handlu na linii północ-południe. Dziś liczące sobie ponad 960 tys. mieszkańców miasto jest jednym z największych w Nigerii. Stanowi regionalne centrum szkolnictwa muzułmańskiego, a także wpływowy ośrodek polityczny i handlowy.

POEZJA POCHWALNA ILORINU

Przedmiotem analizy w niniejszym artykule są dwa wiersze z tomu *Ilorin Praise Poetry* („Poezja pochwalna Ilorinu”, 2011) autorstwa Abdul-Rasheeda Na’Allaha. Zbiór ten zawiera utwory znane z tradycji ustnej, a także napisane przez poetę – zarówno nowe oraz już wcześniej publikowane – i stanowi osobisty hołd artysty dla jego rodzinnego miasta. Zawiera utwory w językach angielskim, joruba i hausa, przy czym w wielu z nich poeta stosuje *code mixing*, np. wtrącając jorubskie terminy takie jak *fadama* (‘ziemia’), *kalamu* (‘pióro’) w angielski tekst wiersza pt. *Aafa Adama, Al-Ilori* (Na’Allah 2011, s. 17–20). Zjawisko to zauważalne jest także w tytułach, np. *Oni Wolima, Quranic Graduates!* W zbiorze odnajdujemy między innymi utwory nawiązujące do intelektualno-religijnego dziedzictwa Ilorinu (*A gidan Ilori; Eroo Makka, Hajj Pilgrims!*; *Oni Wolima, Quranic Graduates!*), zawierające poetycki opis jego targowisk (*Ojaalorin, Ilorin’s Market; Oja-Oba, the Emir’s Market*); opiewające ważne postaci, które zapisały się w historii miasta (*Sulu Gambari, Odoloye Aremu, Mufti Ilorin*), czy wreszcie zawierające refleksje na temat jego życia politycznego (*Ilorin Politics*).

Zgodnie z opinią Na’Allaha, można dostrzec zasadniczą różnicę w rozumieniu poezji pochwalnej w kręgu kultury europejskiej i afrykańskiej. Podczas gdy w tej pierwszej kojarzona jest ona wyłącznie z wychwalaniem, adoracją, uhonorowaniem przez podmiot liryczny jakiejś postaci, jej afrykański odpowiednik nie stroni niekiedy od satyry i krytyki zarówno konkretnych osób, grup ludzi, zwierząt, jak i przedmiotów nieożywionych, miejsc, zjawisk, a nawet zachowań ludzkich, pojęć abstrakcyjnych i wszelkiego rodzaju bytów realnych i nierealnych (Na’Allah 2011, s. xi–xiii). W języku joruba poezja pochwalna określana jest mianem *oriki*. Jak wyjaśnia sam autor we wstępie do swojego tomu *Ilorin Praise Poetry*:

[...] poezja pochwalna jest w afrykańskiej tradycji ważnym elementem występu poetyckiego. Podczas gdy jest gatunkiem samym w sobie, jest także częścią każdego gatunku afrykańskiej poezji ustnej. Badacze [...] doszli do wniosku, że stanowi ona połowę całej poezji ustnej Jorubów. (Na’Allah 2011, s. xi–xiii)⁴.

Badacz literatury hausa Graham L. Furniss zauważył, że większość współczesnych wierszy w tym języku przyjmuje ton dydaktyczny lub pochwalny, co pozwala traktować te cechy dystynktywne jako dwie podstawowe kategorie podziału gatunkowego poezji hausa (Furniss 1982, s. 546). Poezja pochwalna jako gatunek literacki w tradycji ustnej Hausa znana jest pod nazwą *wakokin yabo* (‘pieśni pochwalne’). Pieśni pochwalne wykonywane są przez *mawaka* (‘pieśniarzy, poetów’) oraz *makada* (‘bębniarzy’), którzy okraszają je akompaniamentem swoich instrumentów. Niekiedy wykonywane są one także przez *maroka* (‘śpiewaków-żebraków’). Recytowanie poezji pochwalnej jest w kraju Hausa formą zawodu. Za swoje profesjonalne usługi poeci dworscy oraz wędrowni, ci ostatni

⁴ Tłumaczenie z angielskiego dokonane przez autora.

często wraz z towarzyszącymi im *almajirai*⁵, pobierają opłatę. Poezja pochwalna hausa ma też swój wariant negatywny zwany *zambo* – ‘obraźliwa pieśń’; gdy zawiera krytykę jakiejś postaci, zachowania itp. lub satyrę na ten temat (Piłaszewicz 1983, s. 44–46). W poezji pochwalnej hausa stosunek podmiotu lirycznego (poety) do opiewanego przedmiotu zawarty jest m.in. w leksyce poematów. Manifestuje się on użyciem wyrazów kodujących pojęcia wartościowane w kulturze Hausa pozytywnie, np. *salla* ‘modlitwa’, *ilimi* ‘wiedza’, *biyayya* ‘dobre wychowanie’ w omawianym poniżej utworze pt. *A gidan Ilorin*, sławiącym miasto Ilorin i jego mieszkańców lub negatywnie – np. *rowa* ‘skąpstwo’, *banza* ‘bezużyteczność, nieróbstwo’, *dan iska* ‘chuligan, niepoń’ w satyrze pt. *Ciniki mai rowa* („Jak handlować ze skąpcem”), krytykującej niewłaściwą postawę w prowadzeniu handlu (por. Furniss 1982, s. 550–552).

PRZEKŁAD I INTERPRETACJA

Dla nierodzimego użytkownika języka hausa odczytanie utworów Na’Allaha może stanowić trudność. Niekonsekwentne stosowanie zasad ortograficznych przez poetę, np. w oznaczaniu spółgłosek glottalizowanych: *da* zamiast *ḍa* (‘syn’), czy przy łączeniu wyrazów: *san da ku*, ale w innym miejscu *san daku* (powinno być: *san da ku*). Z tego powodu ortografia w zamieszczonych poniżej tekstach wierszy została dostosowana do obowiązujących standardów⁶ przez autora artykułu – poszczególne zmiany nie zostały zaznaczone.

Poniżej znajduje się oryginał i przekład utworu *A gidan Ilori* („W Domu Ilorin”)⁷. Koncepcyjnie nawiązuje on do *wakar yabo* znanego z oratury hausa. Jedną z jego cech jest niestosowanie przez poetę wzorców metrycznych poezji arabskiej, które są obecne w innych typach utworów, np. *wakar ta’aziyya* (‘elegia’) (Piłaszewicz 1983, s. 126–127). Oś konstrukcyjną utworu stanowią liczne powtórzenia, które w poezji ustnej dawały pocie czas, aby przypomnieć sobie kolejne partie utworu (Piłaszewicz 1983, s. 59).

A gidan Ilori („W Domu Ilorin”) jest ośmioletkowym utworem panegirycznym na cześć tytułowego miasta, określanego przez podmiot liryczny jako *gida* (‘dom’), co pozwala utożsamiać osobę mówiącą w wierszu z jego autorem, który się w nim urodził. Pojęcie DOM jest w kulturze Hausa wartościowane pozytywnie i wiąże się z nim cały zespół kulturowo uwarunkowanych stereotypowych wyobrażeń (Pawlak 2010). DOM utożsamia m.in. spokój, porządek, bezpieczeństwo (Pawlak 2010, s. 134). Utwór poświęcony domowi-Ilorinowi stanowi przykład opiewania miejsc i miast, co jest częstym zjawiskiem w afrykańskiej poezji pochwalnej (Na’Allah 2011, s. xii).

Język utworu jest raczej potoczny. Poeta stosuje nieodnotowane w większości dostępnych słowników (zob. Abraham 1962; Bargery 1934) formy ściągnięte, których użycie jest cechą języka mówionego (gdyż są krótsze, więc bardziej praktyczne w ustnej komunikacji) i utworów poetyckich (często służą zachowaniu rymu i rytmu), np. *mukai* = *muka yi* (‘zrobiliśmy’).

Wiersz ma regularną budowę zwrotek. W każdej z trzywersowych zwrotek rymują się pierwszy i ostatni wers, zakończone wyrazem *mukai* (= *muka yi*), stanowiącym (dopusz-

⁵ Są to wędrowni uczniowie szkół koranicznych, którzy żyją z otrzymywanej jałmużny.

⁶ Tzw. Standard Hausa stanowi dialekt miasta Kano w północnej Nigerii. Ujednoliconą ortografią obowiązuje w prasie i literaturze. Zob. Amfani, Umar (et al.) 2011.

⁷ Dziękuję pani prof. dr hab. Ninie Pawlak z Uniwersytetu Warszawskiego oraz panu doktorowi Ahmadowi Shehu z Uniwersytetu Bayero w Kano za uwagi do artykułu i pomoc w weryfikacji poprawności przekładów zamieszczonych w niniejszym artykule.

A gidan Ilori

*A gidan Ilori ai salla muke
Ba mu san da kai ba,
Amma gidan Ilori, kai salla mukai!*

*A gidan Ilori, ai ilmi mukai
Ba mu san da ku ba,
Amma gidan Ilorin, dan ilmi mukai!*

*A gidan Ilori biyayya mukai
Ba mu san da ku ba,
Amma gidan Ilori biyayya mukai*

*A gidan Ilori magana mukai
Ba ma san da ku ba,
Amma gidan Ilori magana mukai!*

*A gidan Ilori kiraya mukai
Ba ma san da ku ba,
Amma gidan Ilori kiraya mukai!*

*A gidan Ilori, albarka muke
Ba ma san da ku ba,
Amma gidan Ilori, dan albarika
muke!*

*A gidan Ilori siyasa muke
Ba ma san da ku ba,
Amma gidan Ilori siyasa mukai!*

*In ba ka san Ilori, ba ka san allo ba
Don ka gan Ilorin,
Tilawa mukai!*

W Domu Ilorin⁸

W Domu Ilorin, tak, modlimy się
Nie wiemy, czy ty też to robisz,
Bo my w Domu Ilorin, o tak, modliliśmy się!⁹

W Domu Ilorin, tak, uprawialiśmy naukę
Nie wiemy, czy wy też to robiliście,
Bo my w Domu Ilorin rozwinęliśmy niektóre nauki!¹⁰

W Domu Ilorin dobrze nas wychowano
Nie wiemy, czy was też,
Bo my w Domu Ilorin mamy dobre maniery

W Domu Ilorin toczyliśmy rozmowy
Nie wiemy, czy wy też to robiliście,
Bo my w Domu Ilorin rozmawialiśmy ze sobą!¹¹

W Domu Ilorin zwracaliśmy się z apelem
Nie wiemy, czy wy też to robiliście,
Bo my w Domu Ilorin przekonywaliśmy do swoich racji!

W Domu Ilorin wiemy błogie życie
Nie wiemy, czy wy też to robicie,
Bo my w Domu Ilorin czujemy się niemal
błogosławieni!¹²

W Domu Ilorin zajmujemy się polityką
Nie wiemy, czy wy też to robicie,
Bo my w Domu Ilorin uprawialiśmy politykę!

Jeśli nie znasz Ilorinu, to nie wiesz czym jest *allo*¹³
Przecież wiesz, że to w Ilorinie,
Nauczyliśmy się na pamięć koranicznych wersetów!

⁸ Hausa *Ilori* = Ilorin. W oryginale hausa *gidan Ilori* dosł. ‘dom Ilorinu’. W tłumaczeniu polskim całą frazę *Dom Ilorin* zapisuję wielkimi literami, gdyż jest nazwą miejsca, które ma dla podmiotu lirycznego (poety) szczególne znaczenie.

⁹ Poeta odwołuje się tu do spuścizny Ilorinu jako ugruntowanego centrum islamu.

¹⁰ Ilorin słynie także ze szkolnictwa muzułmańskiego.

¹¹ Jest to aluzja do pokojowych stosunków między przedstawicielami różnych grup etnicznych zamieszkujących Ilorin.

¹² J.w.

¹³ Wyraz *allo* pochodzi od arabskiego *lawh* ‘tablica’ i oznacza w języku hausa drewnianą tabliczkę używaną do zapisywania i uczenia się fragmentów Koranu na pamięć. Symbolizuje tutaj znajomość doktryny islamu i oświatę muzułmańską.

czalne i stosowane w poezji) skrócenie pełnej frazy werbalnej składającej się z zaimka względnego aspektu dokonanego pierwszej osoby liczby mnogiej *muka* oraz czasownika posiłkowego *yi* ('robić'). Środkowy werset tercyny z niewielką zmianą powtarzany jest przez cały utwór. Przypuszczać można, że opisana powyżej budowa utworu stanowi nawiązanie do struktury znanych z folkloru hausańskiego ustnych poematów tradycyjnie melodeklamowanych na żywo, w których partie wykonywane przez poetę (*mawaki*) przeplatają się z refrenem (*amshi*) śpiewanym przez chór (Piłaszewicz 1983, s. 59)¹⁴.

Ważnym elementem stylistycznym hausańskich poematów są formy adresatywne, w tym zaimki osobowe. Dzięki ich zastosowaniu poeta tworzy złudzenie dialogu pomiędzy (zwykle przeciwstawionymi sobie) stronami (Furniss 1982, s. 547–549). W omawianym utworze środkowy werset każdej zwrotki (z wyjątkiem ostatniej) brzmiący *Ba mu san da kai ba* 'Nie wiemy, czy ty też to robisz' (i jego warianty) służy zaakcentowaniu różnic między pozytywnie wartościowanymi mieszkańcami Ilorinu (odwołuje się do nich zaimkiem *mu/ma* 'my') a 'innymi' (zaimki *kai/ka* 'ty (r.m.)' oraz *ku* 'wy').

W każdej zwrotce panegiryku pt. *A gidan Ilori* podmiot liryczny opiewa inne „atrybuty” Ilorinu:

- miasto jest regionalnym centrum religijnym islamu oraz szkolnictwa muzułmańskiego;
- miasto jest ośrodkiem naukowym;
- w mieście działają elity intelektualne Nigerii, mające wpływ na politykę państwa;
- mieszkańcy miasta przestrzegają zasad dobrego wychowania;
- mieszkańcy miasta żyją w zgodzie, pomimo różnic językowo-kulturowych i etnicznych.

Dominantę kompozycyjną utworu stanowi powtórzenie treści obecne w pierwszym i trzecim wersie każdej zwrotki, w celu podkreślenia „atrybutów” Ilorinu (pogrubione), np.

A gidan Ilori ai salla muke

Ba mu san da kai ba,

Amma gidan Ilori, kai salla mukai!

W Domu Ilorin, tak, modlimy się

Nie wiemy, czy ty też to robisz,

Bo my w Domu Ilorin, o tak, modliliśmy się!

Inną od pozostałych budowę ma ostatnia zwrotka, w której Ilorin postawiony zostaje na piedestale, poprzez przyrównanie nieznaności nazwy miasta i dokonań jego mieszkańców (miasto staje się synonimem muzułmańskiego wykształcenia na mocy metonimii pojęciowej¹⁵ ILORIN za WIEDZĘ MUZUŁMAŃSKĄ) do nieznaności podstaw islamu (symbolizowanych przez szkolną tabliczkę koraniczną *allo*, na mocy metonimii pojęciowej TABLICZKA KORANICZNA za WIEDZĘ MUZUŁMAŃSKĄ).

Pierwsza i ostatnia zwrotka tworzą klamrę kompozycyjną spinającą cały wiersz. Jedyne w nich podmiot liryczny zwraca się bezpośrednio do zindywidualizowanego adresata, stosując zaimek drugiej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego *kai/ka*. Ponadto elementem łączącym pierwszą i ostatnią zwrotkę jest odwołanie do religii (odpowiednio: do modlitwy i do wiedzy muzułmańskiej).

Drugim spośród trzech utworów w języku hausa zamieszczonych w zbiorze autorstwa Na'Allaha jest *Ciniki mai rowa* („Jak handlować ze skąpcem”). Wiersz jest satyrą (*zambo*) na skąpstwo:

¹⁴ Klasycznym przykładem jest zamieszczony w tym samym tomie hausański utwór ludowy *Dan Maliyo* „Malijczyk”, w którym zachowała się pamięć o na wpół legendarnym osiedleniu się w Ilorinie grupy przybyszy z Mali. Patrz: Na'Allah 2011, s. xiii.

¹⁵ Stosuję tutaj termin *metonimia pojęciowa* wprowadzony do językoznawstwa kognitywnego przez Lakoffa i Johnsona (1980).

Ciniki mai rowa

*Mai rowa ya iya ciniki
Sai dai ko sisin kwabo ba sai biyar ba
Ballentana¹⁶ ya kara tukunsi¹⁷*

*Mai rowa in ido ya kai wa ido gani
In ya samu hanya
Sai ya biyar kasa da gudu
Idon¹⁸ ka ce ya biya kudun da ya riga ya maka
alkawani¹⁹*

*Mai rowa, ai rantsewa da Allah, ba komai
ba ne
Ko ka gan shi so²⁰ goma sha daya
Ya yi maka rantsuwa so²¹ talatin
Kuma ya ce shi dan bura uba
Ya kai Ubansa a cikin raina
Ya rantse har da cewa duri uwansa,
Dan iska, ai bai da kunya
Idon²² kakan gan wannan abin tausayi
To, ka san bakin mai rowa, ya fi abin da ake
tausaya*

*Mai rowa, n²³ ka sallama ka ce masa
„a gaishe ka”
Da gudu sai ya rufe kofar gidarsa
Wato kada ka yi mamaki wai watakila ya rasa
magana,
Ko ya ce yana so ya dan rufe kofar domin
rana daga sama,
Da gaskiya, ya rufe ne domin yana tammani²⁴
ka so²⁵ gidansa ne ka karya
Watau ka so ka rage masa tuwo*

Jak handlować ze skąpcem

Skąpiec potrafi handlować
Choćby szło tylko o sześć *kobo*²⁶,
nie przystanie na pięć
A tym bardziej nie da nic za darmo

Jeśli skąpiec odwróci czyjaś uwagę
Jeśli znajdzie sposobność
Migiem zapłaci jak najmniej
Jeśli zaś powiesz, żeby zapłacił cenę, którą
wcześniej ci obiecał, to wiedz, że:

Przysięgać na Boga – dla skąpca to nie
nie znaczy
Chociaż widziałeś go jedenaście razy,
A on przysięgał ci trzydzieści razy
Jeszcze powiedział, że jest synem członka
ojca
Moim zdaniem miał na myśli swojego Ojca²⁷
Przysięgał nawet, że jego matka jest
pochwą²⁸,
Ech, próżniak bez wstydu
Jeśli widzisz nieraz takie żałosne
zachowania
Wiedz, że to, co usłyszysz z ust skąpca
przewyższa je wszystkie

Jeśli powitasz skąpca, mówiąc mu
„bądź pozdrowiony”²⁹
W pośpiechu zamknie drzwi swojego domu
Nie dziw się, zakładając, że być może
stracił mowę,
Nawet jeśli powie, że chce odrobinę
przymknąć drzwi, aby ustrzec się przed
żarem słonecznym lejącym się z nieba,
Tak naprawdę zamknął je ponieważ uważa,
że przyszedłeś do jego domu na śniadanie

¹⁶ Ballentana = ballantana ‘zwłaszcza’.

¹⁷ Tukunsi = tukwici ‘mały podarunek, zwł. pie-
niądze dawane osobie, która przekazuje prezent od
kogoś innego’ (Newman 2007, s. 211).

¹⁸ Idon = idan ‘jeśli’.

¹⁹ Alkawani = alkawari ‘obietnica’.

²⁰ So = sau ‘raz’ (Robinson 1913, s. 319).

²¹ J.w.

²² Patrz przypis 18.

²³ N = in ‘jeśli’.

²⁴ Tammani = tsammani ‘uważać, sądzić’ (Abra-
ham 1962, s. 848).

²⁵ So = zo ‘przyjść’.

²⁶ Poeta pokazuje tutaj swego rodzaju mani-
pulację ze strony skąpca. Kwabo lub inaczej kobo
to moneta o najniższym nominale, 1/100 naira,
jeden pens w starej walucie (Newman 2007,
s. 120).

²⁷ W oryginale pisane wielką literą. Podmiot
liryczny w ten sposób wyraża szacunek wobec
rodzica i obraca słowa skąpca przeciwko niemu.

²⁸ Skąpiec jest wulgarny i bez zahamowań
powie wszystko dla osiągnięcia korzyści.

²⁹ Hausa a gaishe ka ‘niechaj się ciebie
pозdrowi’ jest grzeczną formułą powitania
(Abraham 1962, s. 286).

*Mai rowa, idan yara sun gan shi sun je wai
 su yi gaisuwan sallah
 Ko ta buki na addini
 Belle³⁰ su almajirai da sun bi shi da roko don
 sunnan Muhammadu
 Sai ya rantse da sunan Allah wai ya baro
 kudinsa gida,
 Ya ce musu don Allah su don Manzo Allah
 su yi masa gafara
 Ai bai san Allah ba, sai kawai son banza
 da sunna Annabi
 Ciniki mai rowa, in ka sani
 Ka ce masa ya je ya dawo gobe!*

Inaczej mówiąc, chcesz mu odjąć *tuwo*³¹
 od ust

Gdy dzieciarnia³² zobaczy skąpca, to garnie
 się do niego, jakby składała mu życzenia
 z okazji *Sallah*³³
 Albo innego święta muzułmańskiego
*Almajirai*³⁴ ciągle chodzą za nim żebrząc
 w imię Mahometa
 On zaś tylko przysięga na imię Boskie,
 że niby zostawił swoje pieniądze w domu,
 Przepraszając ich w imię Boga i Jego
 Wysłannika³⁵
 Ach, on nie zna Boga, ale lubi w czczych
 sprawach przywoływać *sunnę Proroka*³⁶
 Jeśli wiesz, że handlujesz ze skąpcem
 Powiedz mu, żeby sobie poszedł i wrócił
 jutro!

³¹ Hausa *tuwo* to rodzaj pożywienia z ryżu, jamu itp. o zwartej, ciastowatej konsystencji przypominającej nieco polentę. *Tuwo* jest synonimem codziennego posiłku i podstawowego pokarmu człowieka. Jako symbol może być odczytywany w niektórych kontekstach podobnie jak chleb w kulturze polskiej.

³² Chodzi tutaj o dzieci żebrzące na targowisku.

³³ Chodzi tu o życzenia składane z okazji *Babar Sallah* (arabskie *‘Id al-Aḍḥa* ‘Święto Ofiarowania’) lub *Karamar Sallah* (arabskie *‘Id al-Fiṭr* ‘Święto Przerwania Postu’). Dawanie jałmużny podczas najważniejszych świąt jest obowiązkiem religijnym muzułmanina.

³⁴ Hausa *almajiri* (l.mn. *almajirai*) to (wędrowni) uczniowie szkół koranicznych utrzymujący się głównie z żebractwa.

³⁵ Wysłannik Boga (hausza *Manzon Allah*, arabskie *Rasūl Allāh*) to tytuł Proroka Mahometa.

³⁶ Arabskie *sunna* to tzw. tradycja Proroka Mahometa, czyli opowieści o jego życiu, jego opinie itp.

³⁰ *Belle* = *balle* ‘a tym bardziej’.

Struktura powyższego utworu nie wykazuje regularności, co jest typowe dla poezji ustnej hausa (Piłaszewicz 1983, s. 59). Napisany został w oryginale wierszem białym i wolnym. Podobnie jak w wypadku utworu *A gidan Ilori* odczytanie *Ciniki mai rowa* utrudnia niekonsekwentne stosowanie przez poetę zasad ortograficznych oraz zastosowanie regionalnych wariantów form standardowych, które są charakterystyczne dla hausa używanego przez Jorubów w Ilorinie (Pawlak 2006, s. 39–40), np. neutralizacja opozycji fonologicznej głosek szczelinowych /s/ i /z/: *so = zo* ('przyjść') oraz /ts/ wobec zwartej /t/: *tammani = tsammani* ('uważać, sądzić'), a także zastępowanie przedniojęzykowego /r/ przez nosowe /n/: *alkawani = alkawari* ('obietnica'). Ponadto zauważyć można także nieprawidłową identyfikację rodzajową niektórych rzeczowników, np. *gida-r-sa* (r. ż.) zamiast *gida-n-sa* (r. m.) ('jego dom')³⁷, czy brak partykuły dopełniaczowej, np. *Manzo Allah* zamiast *Manzo-n Allah* 'Wysłannik Boga'.

Podmiot liryczny opisuje skąpca jako człowieka skłonnego targować się nawet o nic nieznaczące sumy (pierwsza zwrotka), ciągle szukającego okazji do zapłacenia jak najniższej ceny za towar (zwrotka druga). Skąpiec jest człowiekiem godnym pożałowania, gdyż nie cofa się przed niczym, aby zaoszczędzić nieco grosza – składa przysięgi na samego Boga i bez skrupułów obraża rodziców.

Język utworu jest raczej potoczny, ale zarazem obrazowy i dobitny. W trzeciej zwrotce poeta operuje wyrazami nazywającymi pojęcia wartościowane pozytywnie i negatywnie, zestawiając je w celu uzyskania zharmonizowanej antytezy – jednego ze środków stylistycznych często stosowanych przez hausańskich poetów (Furniss 1982, s. 552), np.

...rantsewa⁺ da Allah⁺, ba⁻ komai⁺ ba⁻ ne

dosł. „[...] przyrzekać na Boga to dla niego nic nie znaczy”

Elementy pozytywne ⁺

rantsewa 'przysięga'

Allah 'Bóg'

komai 'wszystko'

Elementy negatywne ⁻

negacja gramatyczna (ba... ba)

Po zestawieniu pozytywnie wartościowanej w kulturze Hausa czynności *rantsewa*⁺ da Allah⁺ 'przysięgać na Boga [że się coś zrobi]' (łączy łądunek tego wyrażenia, wynikający z sumy jego składników, jest pozytywny⁺) z negatywnym *ba*⁻ *komai*⁺ *ba*⁻ *ne* 'jest niczym' (– (+) = –) następuje wyliczenie absurdalnych, a zarazem wulgarnych przysięg składanych przez skąpca:

Kuma ya ce shi dan bura uba
Ya kai Ubansa a cikin raina
Ya rantse har da cewa duri uwansa,
Dan iska, ai bai da kunya

Jeszcze powiedział, że jest synem członka
 Moim zdaniem miał na myśli swojego Ojca
 Przysięgał nawet, że jego matka jest pochwą,
 Ech, próżniak bez wstydu

Posiadające negatywne konotacje wyrazy *bura* 'członek' i *duri* 'pochwa' są rodzimymi określeniami narządów płciowych – odbieranymi jako wulgarnie – podczas gdy bardziej wysublimowanymi nazwami na te części ciała są pochodzące z arabskiego wyrazy *azza-*

³⁷ *Gida* 'dom' jest w standardowym hausa rodzaju męskiego, mimo że końcówka *-a* jest zwykle cechą identyfikacyjną rodzaju żeńskiego.

kari (arabskie *ad-dakar* ‘penis’) i *farji* (arabskie *farğ*) ‘wagina’. Użycie takich określeń oraz brak poszanowania danego komuś słowa, naruszają kulturowe normy grzeczności (mieszczące się w zakresie semantycznym wyrazu *kunya* (‘wstyd’)), co powiedziane zostało w ostatnim wersie: *Dan iska, ai bai da kunya* (‘Ech, próżniak bez wstydu’).

W zwrotce czwartej skąpcem kieruje wewnętrzny strach, bezustanna obawa, że zostanie on podstępnie ograbiony ze środków do życia. Końcowy wers zawiera metaforę pojęciową³⁸ POZBAWIAĆ ŚRODKÓW DO ŻYCIA TO ZABIERAĆ JEDZENIE (TUWO):

<i>Da gaskiya, ya rufe ne domin yana tammani</i>	Tak naprawdę zamknął je ponieważ uważa,
<i>ka so gidansa ne ka karya</i>	że przyszedł do jego domu na śniadanie
<i>Watau ka so ka rage masa tuwo</i>	Inaczej mówiąc, chcesz mu odjąć <i>tuwo</i> od ust

W ostatniej zwrotce widzimy, że skąpiec jest nieczuły na prośby o wsparcie finansowe ze strony biedoty (dzieci, *almajirai*). Całkowicie ignoruje religijny nakaz dawania jałmużny wykręcając się i jednocześnie bluźniąc. Instrumentalnie używa odwołań religijnych, aby uwiarygodnić swoje kłamstwo:

<i>Sai ya rantse da sunan Allah wai</i>	On zaś tylko przysięga na imię Boskie, że niby
<i>ya baro kudinsa gida,</i>	zostawił swoje pieniądze w domu,
<i>Ya ce musu don Allah su don</i>	Przepraszając ich w imię Boga
<i>Manzo Allah su yi masa gafara</i>	i Jego Wysłannika

Podmiot liryczny, który można utożsamiać z poetą, wyraźnie krytykuje postawę skąpca, a nawet z niej kpi. Ma to swoje podłoże kulturowe. W kulturze Hausa bowiem negocjacja ceny towaru przebiega według określonego schematu. Targowanie się jest czynnością zrytualizowaną, rodzajem sporu, w którym obie strony dążą do kompromisu. Zbijanie ceny jest pożądane, ale nadmierna nieustępliwość w dążeniu do jednostronnej korzyści może zostać odebrana jako naruszenie normy społecznej (Newman, Gimba 1998, s. 10–12).

Na końcu utworu odnajdujemy morał-poradę:

<i>Ciniki mai rowa, in ka sani</i>	Jeśli wiesz, że handlujesz ze skąpcem
<i>Ka ce masa ya je ya dawo gobe!</i>	Powiedz mu, żeby sobie poszedł i wrócił jutro!

Ostatnie wersy mówią, że nie warto próbować zmienić postawy skąpca, gdyż skazane jest to na niepowodzenie. Lepiej użyć zmyślnego wybiegu, żeby nie mieć z nim do czynienia. W postawie podmiotu lirycznego dopatrywać się można pochwały cenionego w kulturze Hausa sprytu (rozu) i zaradności określanych terminem *wayo*. Pozytywne wartościowanie SPRYTU (*wayo*) odnaleźć można w tekstach kultury, np. w przysłowiu *Banza girman mahaukaci, karamin mai wayo ya fi shi* ‘Sprytny malec przewyższa starego wariata’ (Abraham 1962, s. 76) i w bajce pt. *Kowace halitta da irin nata wayo* („Każde stworzenie ma swój rozum (spryt)”) (Kraft 1966, s. 6).

³⁸ Stosuję tutaj termin *metafora pojęciowa* wprowadzony do językoznawstwa kognitywnego przez Lakoffa i Johnsona (1980).

PODSUMOWANIE

Abul-Rasheed Na'Allah to nauczyciel akademicki i literat, przedstawiciel współczesnej elity intelektualnej Nigerii, który mimo emigracyjnych epizodów w swoim życiu (studiował w Kanadzie oraz Stanach Zjednoczonych, gdzie również wykładał), deklaruje swoje silne przywiązanie do rodzimej tradycji i języków związanych z jego miastem:

Napisałem *Ilorin Praise Poetry* po angielsku, joruba i hausa jako kontynuację mojego wyzwania rzuconego współczesnym poetom afrykańskim, aby pisali w swoich językach rodzimych, nawet jeśli piszą w językach europejskich³⁹. Nowocześni afrykańscy poeci, w wieku globalizacji, nie mają już więcej usprawiedliwień dla porzucenia rodzimych języków afrykańskich na rzecz pisania w językach byłych kolonialnych panów Afryki (Na'Allah 2011, s. xiv)⁴⁰.

Leżące w sercu kraju Jorubów (ang. *Yorubaland*) rodzinne miasto poety – Ilorin – przedstawione zostało w panegiryku (*wakar yabo*) pt. *A gidan Ilori* jako regionalne centrum islamu, szkolnictwa muzułmańskiego oraz nauki. Ilorin jest miastem dialogu i dyskusji, w którym działają elity polityczne Nigerii. Społeczeństwo Ilorinu to tygiel kulturowo-językowy, w którym dobrze wychowani mieszkańcy żyją zgodnie i pokojowo.

Wśród historycznie napływowych elementów w społeczeństwie Ilorinu swą obecność zaznacza język hausa, który w funkcji wehikularnej bywa używany m.in. w zachodnioafrykańskich meczetach i na targowiskach (Pawlak 1998, s. 5–11). Wiersze *A gidan Ilori* oraz *Ciniki mai rowa* są przykładami wykorzystania języka hausa jako tworzywa artystycznego przez poetę, którego pierwszym językiem jest niespokrewniony z nim język joruba. Fakt ten stanowi źródło różnic w wymowie (a w konsekwencji – zapisie) przez niego niektórych hausańskich wyrazów.

Satyra (*zambo*) pt. *Ciniki mai rowa* przenosi czytelnika na pełne gwaru targowiska Ilorinu. Poeta posłużył się elementami obrazowania, takimi jak zebrzące na targowisku dzieci, świąteczne życzenia i wiążące się z nimi dawanie jałmużny, czy krążący po targowisku *almajirai*, które mogą zostać odczytane we właściwy sposób jedynie w kontekście północnonigeryjskim. Ponadto w całym utworze znalazły się wyrazy niemające swoich dosłownych odpowiedników w innych językach, które można uznać za nieprzekładalne (lub przekładalne tylko częściowo) terminy kulturowe, np. *tuwo*, *kwabo*, *tukunsi*⁴¹. Buduje to klimat utworu oraz świadczy o tym większym przywiązaniu poety do rodzimych kultur i języków.

BIBLIOGRAFIA

- Abbas, Femi. *Who is Shaykh Adam Abdullah Al-Ilory?*, „The Nation”, 23.03.2018, <https://thenationonlineng.net/shaykh-adam-abdullah-al-ilory/> [27.02.2020].
- Abdulraheem, Hamzat I. „Decoding Collective Identity Through Literature: A Reading of the Literary Traffitation in Ilorin Emirate”. *Literature, History and Identity in Northern Nigeria*, red. I. A. Tsiga oraz M. O. Bhadmus, Safari Books Ltd., Ibadan, 2015, s. 207–221.
- Abraham, Roy Clive. *Dictionary of the Hausa Language*. University of London Press, 1962.

³⁹ Tj. potrafią dobrze posługiwać się językami europejskimi.

⁴⁰ Tłumaczenie z angielskiego dokonane przez autora.

⁴¹ Omówienie tych terminów w przypisach powyżej.

- Amfani, Ahmed H., A. Umar (et al.). *A Unified Standard Orthography for the Hausa Language (Nigeria, Niger, Cameroon, Ghana and Chad)*. „Monograph Series No. 241”, CASAS, CBAAC, Cape Town 2011.
- Bargery, George Percy. *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*. Oxford University Press, London 1934.
- Danecki, Janusz, Kozłowska, Jolanta. *Słownik arabsko-polski*. Wiedza Powszechna, 2010.
- Eberhard, David M., Simons, Gary F., Fennig Charles D. (red.). *Ethnologue: Languages of the World. Twenty-second edition*. SIL International, Dallas 2019. Wersja internetowa: <http://www.ethnologue.com> [17.06.2019].
- Fage, John Donnelly. *A History of Africa*. Alfred A. Knopf, 1983.
- Furniss, Graham Lytton. *Aspects of Style and Meaning in the Analysis of a Hausa Poem*. „Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London”, t. 45, nr 3, 1982, s. 546–570.
- Kraft, Charles H. *Cultural Materials in Hausa. For Use in Intermediate and Advanced Courses in Hausa*. Michigan State University, East Lansing 1966.
- Lakoff, George, Johnson, Mark. *The Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press, 1980.
- Ma-Newman, Roxana, Alhaji Maina Gimba. *Hausa a dace: A Guide to Functional Hausa*. West African Languages Institute, Indiana University 1998.
- Na’Allah, Abdul-Rasheed. *Ilorin Praise Poetry*. Bookcraft, Ibadan 2011.
- Na’Allah, Abdul-Rasheed. *Almajiri: A New African Poetry*. Africa World Press, Trenton NJ 2001.
- Na’Allah, Abdul-Rasheed, Bayo Ogunjimi. *Introduction to African Oral Literature and Performance*. Africa World Press, Trenton NJ 2005.
- Na’Allah, Abdul-Rasheed. *African Discourse in Islam, Oral Traditions, and Performance*. Routledge, New York 2010.
- Newman, Paul. *A Hausa-English Dictionary*. Yale University Press, Newhaven & London 2007.
- Newman, Paul. *The Hausa Language. An Encyclopedic Reference Grammar*. Yale University Press, New Haven & London 2000.
- Pawlak, Nina. *DOM w opozycji do buszu i świata. Perspektywa kulturowa pojęcia GIDA w języku hausa*. „Etnolingwistyka”, t. 22, 2010, s. 129–144.
- Pawlak, Nina. *Linguistic Strategies of Adaptation: Hausa in Southern Nigeria*. „Studies of the Department of African Languages and Cultures”, nr 39, 2006, s. 33–49.
- Pawlak, Nina. *Język hausa*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1998.
- Piłaszewicz, Stanisław. *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1995.
- Piłaszewicz, Stanisław. *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1983.
- Profile Dr. Abdul-Rasheed Na’allah*, <https://sites.ualberta.ca/~afso/documents/naallah.pdf> [14.06.2019].
- Robinson, Charles Henry. *Dictionary of the Hausa Language Vol. I*. Cambridge University Press, 1913.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Ilorin*, „Encyclopaedia Britannica”. Wersja internetowa: <https://www.britannica.com/place/Ilorin> [17.09.2019].

BAATARSÜRENGIJN SZÜÜDERCECEG

Baatarsürenгийн Szüüderceceg (*Баатарсүрэнгийн Шүүдэрцэцэг*), mongolska pisarka, dziennikarka, tłumaczka i aktywistka urodziła się w 1971 roku w Ułan Batorze jako Baatarsürenгийн Togtochbajar (*Баатарсүрэнгийн Тогтохбаяр*). Ukończyła studia na kierunku dziennikarstwo na Uniwersytecie w Irkucku oraz Państwowym Uniwersytecie Mongolskim. Jeszcze jako studentka zaczęła pracować jako dziennikarka w gazecie „Ardyn Erch”. Jest członkinią zarządu Mongolskiej Fundacji Kobiet (*MONES*), grupy kobiet Amnesty International oraz rady „Kina Mongolskiego”. W 1997 roku pełniła funkcję rzeczniczki prasowej rządu utworzonego przez Partię Demokratyczną. Jej sztuka telewizyjna „180 stopni”, napisana w 2009 roku, w której podjęła temat położenia kobiet i ich dyskryminacji ze względu na płeć w społeczeństwie, przyczyniła się do podniesienia świadomości w Mongolii w zakresie praw kobiet. Powieści „Koralowa bransoleta” oraz „Legendarna królowa Anu” doczekały się adaptacji filmowych, które okazały się kasowym sukcesem. Szüüderceceg jest laureatką licznych nagród: dla Najlepszego Dziennikarza w 1996 roku, „Grand book” za najlepszą książkę w 2007 roku, a w 2010 roku jej powieść „Legendarna królowa Anu” została uznana za najlepszą mongolską książkę roku. W 2008 roku Komitet Organizacyjny Amnesty International w Mongolii przyznał jej tytuł „Aktywistki roku na rzecz praw człowieka” za wkład w walkę o równość płci i prawa człowieka. Pisarka chętnie podejmuje tematy historyczne ze szczególnym uwzględnieniem roli kobiet. Píše także o trudnej sytuacji młodych ludzi we współczesnej Mongolii, tożsamości narodowej oraz łamaniu praw człowieka. Jest jedną z najbardziej poczytnych współczesnych pisarek mongolskich.

N.W.G.

SEKRET ECH DAGINY¹

Był mglisty poranek, piąty dzień środkowego miesiąca jesieni, trzynastego roku panowania „wyniesionego przez wielu”² lub 1923 roku „ludowego”³. W komnacie na piętrze białego budynku, zimowego Pałacu Zielonego należącego do VIII Bogd Dżebcundampy⁴ stało łóżko z balustradą z ciemnobrązowego sandałowca, a przed nim rzeźbiony w smoki stół o wąskich nogach, cały zastawiony mnóstwem rozmaitych leków ułożonych w równych szeregach.

W łóżku spoczywała starsza kobieta o mocno pożółkłej cerze, zapadniętych policzkach i migdałowych oczach, których żar dogasał. Patrzyła na bezgłośnie przechadzającego się przed nią pawia, którego piękny ogon był teraz złożony. To Ech Dagina Dondogdulam⁵, małżonka Chutagt Bogd Dżebcundampy. Gasnącymi oczyma przyglądała się mieniącemu się zielenią pojedynczemu pióru, które wypadło z pysznego ogona ptaka na brzeg alaskańskiego⁶ dywanu. Pojęła wtedy jasno, iż uwolniła się na tyle od ziemskich spraw, że nie pozostało jej już nic innego, jak tylko leżeć i obserwować. W tym momencie zaskrzypiały zawiasy dwuskrzydłowych drzwi i do monarszej sypialni wszedł sędziwy Sereenen, nadworny uzdrowiciel Bogda.

– Szanowny doktorze, czy pańska podróż przebiegła spokojnie? Dziś moje siły życiowe wygasną – oznajmiła z przekonaniem kobieta. – Wydaje się, że pozostało mi nie więcej jak jeden czy dwa dni życia. Przyjmowane obecnie leki na nic się nie przydadzą przy tak szybkim odchodzeniu. Jednak chciałabym odnowić siły vitalne i spojrzeć na zarys góry Chan.

Służąca Cewlee z zaskoczeniem rzuciła pełne oddania spojrzenie na swoją panią. Po raz pierwszy, odkąd w minionym miesiącu jej stan się pogorszył, Ech Dagina była w lepszej formie i mówiła z ożywieniem.

Obrzmiała dłonią, upstrzoną brązowymi plamkami przypominającymi jesienne liście, medyk delikatnie ujął nadgarstek bladej dłoni kobiety. Dondogdulam, która zbliżała się do 49 zimy swego życia, myślami przeniosła się właśnie w odległe rodzinne strony...

W Duurlig, w cieniu sosny dwudziestoletnia Dungaa, córka adiutanta Cenda w choszunie⁷ Chöwcziyn Dżonon Bejsijn, przywiązała do siodła lejce siwego inochodźca o uszach

¹ Opowiadanie ze zbioru pt. „Perłowa klamra”, mong. *Suwdan daruulga*.

² Wyrażenie odnosi się do rachuby lat od wstąpienia na tron VIII Dżebcundampy w grudniu 1911 roku. Tytuł „wyniesiony przez wszystkich [na tron]” lub „szanowany przez wielu” jest przekładem imienia Mahasammata – w indyjskiej mitologii buddyjskiej pierwszego władcy ludzkości.

³ Oficjalna rachuba lat (według kalendarza słonecznego) od czasu Rewolucji Ludowej w Mongolii w 1921 roku.

⁴ Pełny tytuł: Dżebcundampa Chutagt Bogd Gegeen, o imieniu monastycznym Agwan Lobsan Czojdzj Danzan Waanczigbal Sambuu (tyb. *Ngag dbang blo bzang chos rje nyi ma bstan 'dzin dbang phyug rJe btsun dam pa Bla ma*) (1869–1924) – urodzony w Tybecie buddyjski zwierzchnik Mongolii i jej ostatni chan (pan. 1911–1924).

⁵ Cendijn Dondogdulam (1876–1923) – mongolska towarzyszką VIII Dżebcundampy. Formalnie nie była jego żoną. Ech Dagina to jej oficjalny tytuł: mong. *ech* znaczy ‘matka’, a *dagina* to ‘dakini’, w buddyzmie tybetańskim istota personifikująca żeńskie aspekty oświecenia.

⁶ Alaszan – region geograficzny i administracyjny w Mongolii Wewnętrznej.

⁷ Choszun (*хосун*) – jednostka podziału administracyjnego oraz wojskowego feudalnej Mongolii.

niczym łania. Usiadła tak, że z daleka wydawało się, że oto ożyła postać Zielonej Tary⁸ wyhaftowana⁹ barwnymi jedwabnymi nićmi piękna.

Na myśl o tym, jak wpadła niczym strzała w ojcowskie stado koni, Ech Dagina delikatnie się uśmiechnęła. Umiejętnie galopowała na kasztanku dosiadanym zazwyczaj przy chwytyaniu koni, aby zarzucić skórzaną pętlę arkanu *urgi* na srebrzystą głowę płochliwego rumaka. Ach, ta młodość! Niczym wschodzący pierwiosnek, niczym światło brzasku, niczym pierwszy powiew wiosny. Ach, moja droga młodości!

Był dwudziesty drugi rok panowania cesarza Guanxu¹⁰, dwudziesty siódmy dzień środkowego miesiąca wiosny. Widoczne jak na dłoni złote dekoracje dachu klasztoru Amarbajasgalant, leżącego u podnóża majestatycznej niczym wielki bohater góry Bürenchaan, oslepiły oczy, mieniać się w świetle ciepłego, wiosennego słońca.

Nieopodal klasztoru książę Mariat Canligdorż, władca choszunu Choweczijn Dżonon Bejsijn postawił wielką jurte-pałac o sześciu ścianach. W jej najbardziej zaszczytnej, północnej części siedział młodzieńcy Bogd Gegeen o rzadkich brwiach i szerokim czole. Przywódca Chałchasów¹¹ odziany był w żółty jedwabny chałat *deel* z ozdobnym wykończeniem, na głowie miał czapkę obszytą futrem czarnego lisa. Dungaa poczuła na sobie przeszywające spojrzenie jego przenikliwych oczu.

– O Najwyższy, Panie Bogdo! Oto nasza uzdolniona rodaczka, którą zwą Dungaa. Moim pragnieniem jest, Najwyższy, by służyła Tobie swymi najczystszyimi, zdolnymi rękoma, szyjąc pokrowce na święte sutry oraz okrycia na posągi buddów i gniewnych bóstw. Niech me pragnienie się spełni – powiedział książę Mariat, zginając się w lekkim pokłonie.

I tak oto Dungaa spotkała Opromienionego Słonecznym Blaskiem, Wiecznego Bogd Agwan Lobsana. Później, już jako Dondogdulam¹² miała zostać uhonorowana tytułem Ech Daginy, czyli Matki Dakini Państwa... Dungaa miała nie tylko nieskazitelnie piękne ciepłe spojrzenie, była też niczym wcielenie dakini o kształtach pełnych wdzięku, o mądrych oczach przypominającym źrenice Buddy, o spojrzeniu pełnym tliwości, o uszach w widoczny sposób wskazujących na jej łaskawość¹³, o pełnych gracji dłoniach niczym u Białej Tary¹⁴, do której każdy chciał się zbliżyć, gdyż biło od niej niezwykle ciepło. Taką kobietą była Dondogdulam.

W swoich ostatnich dniach Ech Dagina pogrążyła się w rozważaniach o sensie swego życia w ludzkiej postaci. Z pewnością nie było nim to, iż w roku żółtej małpy w ajmaku¹⁵ Ech Daginy było więcej niż trzysta tysięcy sztuk bydła. Ani to, że jej liczni uczniowie podarowali cztery tysiące siedemset langów¹⁶ srebra na budowę świątyni. Ani to, że podczas wielkiej ceremonii intronizacji Bogd jako przywódca kraju został udekorowany

⁸ Zielona Tara – w buddyzmie tybetańskim żeński bodhisattwa, uosobienie współczucia i miłosierdzia, powiązany z mocą ochrony i wsparcia, a także symbol urody kobiecej.

⁹ Buddyjskie wizerunki mają w Mongolii często postać obrazu w całości haftowanego jedwabiem.

¹⁰ Chiński cesarz Guanxu z mandżurskiej dynastii Qing, panujący w latach 1875–1908.

¹¹ Najlicniejsza grupa etniczna wśród ludów mongolskich, stanowiąca większość populacji dzisiejszej Mongolii.

¹² Dungaa otrzymała to tybetańskie imię, aby móc zostać oficjalnie towarzyszką Bogd Gegeena.

¹³ W buddyzmie jedna z cech zewnętrznych wyróżniających buddę.

¹⁴ Biała Tara – w buddyzmie tybetańskim żeński bodhisattwa długowieczności, uosobienie współczucia i mądrości, powiązany z mocą uzdrawiania oraz płodnością.

¹⁵ Jednostka podziału administracyjnego Mongolii.

¹⁶ Jednostka masy odpowiadająca 37,3 grama.

koroną obszytą srebrnym lisim futrem i ozdobioną cennym guzem w kształcie wadźry¹⁷. Ani to, że sprowadzono z Indii letni pałac. Ani to, że każdego roku uczniowie składali daniny równe sześciuset tysiącom langów srebra. Ani to, że część ich majątku wchodziącego w skład posiadłości stołecznych Chüree¹⁸ stanowiły akcje firmy Tian Dachao. Ani to, że otrzymała tytuł szlachecki Drogocennej Mądrości i została obwołana Matką Dakinią Państwa, Pomocną Łaskawością, Czystym Klejnotem Spełniającym Życzenia, Powszechną Bojowniczką, Niezwyciężoną Dakinią i Prawdziwą Białą Tarą. Gdy instynkt macierzyński przybrał na sile, adoptowała chłopca imieniem Lamjaa, syna jej młodszej krewniaczki z klanu Erchemów, kobiety o czarnych oczach i spojrzeniu łagodnym jak u jałówki. Chociaż żywiła ciepłe uczucia do przybranego syna, z którym łączyły ją więzy krwi, to jednak głębokie pragnienie noszenia w łonie i wydania na świat własnego dziecka, ujżenia jego słodkiej twarzyczki nigdy w niej nie wygasło.

– Jest tylko jedna rzecz, o którą chcę cię prosić. Chciałabym zobaczyć dziecko, które urodziłam – Dondogdulam spojrzała na doktora błagalnym wzrokiem pełnym bólu i matczynej desperacji.

W roku żółtej małpy po całym Chüree krążyła plotka, iż Prawdziwa Biała Tara jest brzemienna. Sprawę trzymano w tajemnicy, pojawiały się jednak pogłoski, jakoby potomek Bogda miał pozostawać w łonie matki przez trzy lata. Tych, którzy w Pałacu Zielonym znali prawdę, można było policzyć na palcach jednej ręki, a teraz pozostał z nich już tylko ten sędziwy medyk.

– Przecież twoje dziecko nie żyje, moja Pani – odrzekł, badając słabnący puls kobiety.

– Powiedz szczerze, proszę, wyznaj prawdę umierającą. Chociaż mój umysł nie był w pełni świadomy, kiedy rodziłam, czułam ciepło ciała mojego dziecka pocierającego piętami o me uda. Urodziło się żywe. Ale wiem, że później zanoszono modły do góry Dzajsan, bym nie zaszła ponownie w ciążę...

– Moja Ech Dagino, los tak chciał. *Om mani padme hum*¹⁹.

– To była córka... Odprawiam obrzęd *ludzin*²⁰ i wypowiadam życzenia w intencji jej dobrego odrodzenia. Wiem, że urodziła się żywa. Chciałabym usłyszeć to jedno jedyne słowo z twoich ust. Błagam cię, powiedz, czy moje dziecko nadal żyje? Okaż współczucie tej, która umiera...

– No cóż, o tym wiedział tylko Jego Świątobliwość Bogd Gegeen.

– Ach! Zatem dziecko żyje! W tych ciężkich czasach lepiej zachować to w tajemnicy. Proszę, niech nikt się nie dowie, że to dziecko Bogda. Już jestem spokojna – powiedziała spoczywająca w łóżu Ech Dagina i uśmiechnęła się. Spoglądając przez otwarte okno na lśniący złotem szczyt góry Chan wynurzający się z jesiennej mgły, odeszła w spokoju.

(Ułan Bator, grudzień 2014 roku)

Z j. mongolskiego przełożyła Natalia Wiktoria Greniewska

¹⁷ Wadźra (sansk.) ‘diament, piorun’. W buddyzmie symbol niezniszczalności stanu buddy.

¹⁸ Pierwotnie Chüree oznaczało klasztor oraz dobra należące do reinkarnacji Bogda, z czasem jednak zaczęto tak nazywać stolicę Mongolii, dzisiejsze Ułan Bator. Do 1911 roku pełna oficjalna nazwa miasta brzmiała Ich Chüree.

¹⁹ Buddyjska sześciosylabowa mantra bodhisattwy współczucia, Awalokiteśwary.

²⁰ Tyb. *lus byin* ‘ofiarowanie ciała’ lub *gcod* ‘odcinanie [ego]’ – obrzęd odprawiany m.in. w celu zapewnienia pomyślnego odrodzenia.

HATICE MERYEM

Hatice Meryem (ur. w 1968 r. w Stambule) ukończyła studia ekonomiczne w Izmirze i przez trzy i pół roku pracowała w banku. Postanowiwszy zostać pisarką, rzuciła pracę i wyjechała do Londynu, gdzie miała się najróżniejszych zajęć – pracowała w pralni, była sprzątaczką, opiekunką do dziecka, kolporterką gazet, kelnerką, a w wolnym czasie pisała, poszukując własnego stylu literackiego. Po powrocie do kraju podjęła pracę redaktora w czasopismach kulturalno-literackich „Öküz” i „Hayvan” i na ich łamach opublikowała swoje pierwsze utwory. Otrzymała wyróżnienie w konkursie dla młodych pisarzy im. Yaşara Nabiego Nayıra (Yaşar Nabi Nayır Gençlik Ödülleri Yarışması).

W roku 2000 opublikowała zbiór opowiadań pt. *Siftah* (Pierwszy utarg). Wydana w 2002 powieść *Sinek Kadar Kocam Olsun Başımda Bulunsun* (Żebym miała męża, choćby małego jak mucha, ale żeby był przy mnie) stała się bestsellerem. Na jej podstawie powstał spektakl wystawiony przez Teatr Państwowy w Ankarze. W kolejnych latach ukazały się następne: *İnsan Kısım Kısım Yer Damar Damar* (Ludzie podzieleni, ziemia spękana”, 2008), *Aklımdaki Yılan* (Wąż w mym umyśle, 2010), *Beyefendi* (Szanowny pan, 2013), *Yetim* (Sierota, 2019). Hatice Meryem jest także scenarzystką – napisała scenariusze do kilku seriali telewizyjnych. Jej utwory, jak dotąd, nie doczekały się przekładów na język polski, były natomiast tłumaczone na niemiecki, bułgarski, węgierski i rumuński.

Prezentowany tekst jest esejem powstałym na prośbę organizatorów „Miesiąca Spotkań Autorskich”, transgranicznego projektu realizowanego w Czechach, Polsce, na Słowacji i Ukrainie, w ramach którego zaproszeni pisarze z danego kraju czytają publiczności fragmenty swojej twórczości. Gościem edycji w 2018 r. była Turcja.

JA I MOJA TOWARZYSZKA NIEDOLI, TURCJA

Po raz pierwszy poczułam to, gdy byłam w gimnazjum.

Jestem wypisz, wymaluj jak Turcja.

Turcja nie ma rodziców, ja podobnie.

Turcja znajduje się nad uskokiem tektonicznym i stale się lekko chwieje – ja też.

Nauczyciele, stojąc przy tablicy lub przechadzając się pomiędzy rzędami ławek, powtarzali: „Wyróżniamy trzy typy krajów: rozwinięte, słabo rozwinięte i rozwijające się. Turcja jest krajem rozwijającym się”.

Wierzyłam w to, gdyż sama czułam się identycznie. Rozwijająca się Hatice. Rozwijając się oznaczało rosnąć i wierzyć w przyszłość. Ja rosłam. I miałam nadzieję. Do specjalnej teczki wkładałam starannie wycięte z gazet i czasopism artykuły poświęcone astronomii. Podziwiałam ogrom Jowisza i pierścienie Saturna. Po drodze ze szkoły wstępowałam do księgarni, kupowałam kolejny zeszyt „Akt Nieznanego” i szybko biegłam z nim do domu. Byłam spragniona wiedzy o wszystkim, co nieznanne. W zeszytach tych znajdowały się odpowiedzi na takie pytania, jak: ile procent ludzi, stojąc na krawędzi przepaści, ma ochotę skoczyć w dół, czy siłą umysłu można zgasić świecę albo wzrokiem wprawić w ruch jakiś przedmiot, czy podróż w czasie lub stanie się niewidzialnym są realne. Przeprowadzałam eksperymenty. Byłam przekonana, że pewnego dnia uda mi się spojrzeniem poruszyć jakiś obiekt. Rozwijałam się. Zupełnie jak Turcja.

Nauczyciele w szkole mówili nam też, że: „Turcja jest jednym z siedmiu samowystarczalnych krajów na świecie”. To twierdzenie natychmiast przenosiło mnie w rzeczywistość *Alicji w Krainie Czarów*. Moja ojczyzna jawiła mi się jako herbatnik, smaczny i sycący. Ogryzałam krawędzie ciasteczka *Petit Beurre*, nadając mu kształt mapy Turcji.

Mój Boże, ależ mieliśmy szczęście! Nasz kraj był najwidoczniej jednym z siedmiu cudów świata. Na lekcji geografii nauczyciel opowiadał na przykład o Równinie Konijskiej. Rozległa kraina ożywała przed moimi oczami, choć nigdy tam nie byłam. Albo mówił o słynącym z arbuźów mieście Diyarbakır, a ja wyobrażałam sobie owoce tak wielkie, że zmieściłoby się w nich dziecko. Nasz kraj był tak bogaty, jak bogaty stał się Egipt za sprawą Józefa. Łzy szczęścia napływały mi do oczu. Chciałam bowiem w przyszłości być taka jak Turcja, całkowicie samowystarczalna. Rozwijałam się. Jakże to było przyjemne!

Prawda była jednak taka, że obie – i ja, i Turcja – znajdowałyśmy się w fatalnej sytuacji.

Miałam beznadziejne oceny. Groziła mi poprawka z wuefu. Byłam jedyną w całej szkole uczennicą, która nie zaliczyła tego przedmiotu. Nie potrafiłam przeskoczyć przez tego przekłętogo kozła, za każdym razem spadałam z niego z hukiem.

Turcja też miała słabe oceny. Zadłużyła się po uszy w Banku Światowym. Każde tureckie dziecko już w chwili narodzin obciążone było balastem długu. Nieważne, bogaci czy biedni, wszyscy czuliśmy na szyi zaciskającą się pętlę zadłużenia. Nasza pozycja w rankingu zaufania zagranicznych inwestorów spadała na łeb, na szyję, postępowała inflacja, rosło bezrobocie i nędza. A jeśli chodzi o uniwersalne wartości, takie jak praworządność czy poszanowanie praw człowieka, to po prostu nie istniały.

Moi rodzice nie byli zgodnym małżeństwem. Jedno było Turkiem, drugie Kurdem. W domu panowała atmosfera politycznego napięcia. Turek, niestety, gnębił Kurda. Już raz się rozwiedli, lecz dla dobra dziecka, czyli mnie, znów się zeszli, choć konflikt

między nimi bynajmniej nie wygasł. Nie było dnia bez klótni, talerze i widelce latały w powietrzu. Co wieczór chowałam wszystkie noże pod poduszkę, rano nie chciałam iść do szkoły, walczyłam z dręczącymi mnie lękami. A co jeśli podczas mojej nieobecności się pokłóca i jedno dźgnie drugie? Śmierć była blisko, czułam jej tchnienie na karku.

Turcja w tamtych czasach też była za pan brat ze śmiercią. W kraju panował chaos podobny do tego w naszym domu, politycy sprawujący władzę walczyli między sobą jak mój ojciec i matka, nie wykazując najmniejszej chęci kompromisu. Co wieczór w wiadomościach spikerzy informowali o zabiciu co najmniej piętnastu młodych ludzi, nazywając to „oczyszczaniem” kraju z separatystów i terrorystów. W rzeczywistości prawicowe, nacjonalistyczne bojówki dopadały, torturowały i wyrzynały lewicowców, ucinając uszy i nosy, urządziły istne polowania na komunistów.

Potem spadł na nas ciężki cios.

Na mnie i na Turcję.

Kraj znalazł się w głębokim kryzysie – i ja też.

Nasz rozwój ustał.

Albo nie tyle ustał, ile postępował odtąd pod wpływem hormonów.

Sprawiły one, że wyrosły mi piersi, biodra się zaokrągliły, z dziewczynki stałam się młodą kobietą. Ogarniały mnie nieznane dotąd uczucia. Miłość, pożądanie. Cisnęłam w kąt segregator z „Aktami Nieznanego”. Od Saturna i Jupitera bardziej interesowali mnie mężczyźni. Kosmos był dla mnie *out*, chłopcy – *in*.

Podobnie jak ja, Turcja również rozwijała się pod wpływem hormonów. Przez granice płynął wartki strumień towarów luksusowych, przedstawiciele uboższych warstw społecznych gotowi byli oddać duszę za kolorowe żelki czy paczkę Marlboro. Postawa „boso, ale w ostrogach” stała się *out*, *in* były adidas, lokale McDonald’s i karty kredytowe z zadłużeniem sięgającym wyżej niż szczyty gór.

Zaczęłam się malować. Robiłam to, żeby podkreślić mą urodę i, oczywiście, by ukryć szalejącą wewnątrz burzę uczuć. Usta malowałam brokatową szminką, grubym ołówkiem rysowałam ciemną kreskę wokół oczu. Musiałam się maskować. Nikt w moim otoczeniu nie powinien się domyślić, że nie rosnę, a jeśli się rozwijam, to tylko dzięki hormonom. I że wciąż nie mogę wyjść z kryzysu, co gorsza: nie mam błędnego pojęcia, jak go przezwyciężyć. Zamknęłam się w sobie. Nad mą głową wisiał niczym miecz Damoklesa palec wskazujący mojego ojca, uniesiony w geście groźby i ostrzeżenia. Równie trudne do zniesienia były uporczywe namowy matki, bym jak najszybciej wyszła za mąż i w ten sposób wyzwoliła się spod władzy ojca. Seks musiałam uprawiać po kryjomu, zakochiwałam się bez wzajemności, popełniałam błąd za błędem.

Turcja też skrywała swe oblicze pod makijażem. Prywatne stacje telewizyjne wyrażały jak grzyby po deszczu. Cały kraj oszalał na punkcie muzyki *arabesk*, przy której zawsze chciało się tańczyć, choćby słowa piosenek były nie wiem jak smutne. Ludzi ogarnęło istne szaleństwo. Trwała zabawa na całego. Z ekranów telewizyjnych ogłaszano, że bogacimy się pod względem gospodarczym. W rzeczywistości bankowe rezerwy topniały. Biedota usiłowała utrzymać się przy życiu w tonących w błocie dzielnicach pełnych bieda-domków, w których woda ciekła z sufitu, ale nie z kranu, bogaci zaś korzystali z uroków życia na malowniczych brzegach Bosforu. Na wschodzie kraju obywateli pochodzenia kurdyjskiego zmuszano do jedzenia ekskrementów, tortury i samobójstwa były tam chlebem powszednim. Tak samo jak ja, Turcja również popełniała błąd za błędem i próbowała ukryć swe pomyłki pod grubą warstwą makijażu.

Potem wyszłam za mąż. Łaska boska, że za kogoś, kto mnie kochał. I w kim byłam zakochana. Za człowieka o dobrym sercu, uczciwego. I na moje wielkie szczęście takiego, co „nie odbył służby wojskowej”. Raz, dwa urodziłam dziecko. Drugie wzięłam już gotowe. Babrząc się w kupach jednego i drugiego, wychowałam oboje. Bycie matką miało na mnie terapeutyczny wpływ. Objawy depresji ustąpiły, pomału zaczęłam wracać do normalności. To znaczy do stanu „dalszego rozwoju”.

Turcja też wzięła ślub. Niestety, z kimś, kto jej wcale nie kochał. Ja nazwałabym go faszyzmem, dla was to może być dziki kapitalizm.

Chciałyśmy czy nie, w tym miejscu nasze drogi się rozeszły. Ja starałam się na swój własny sposób rozwijać dalej. Czasem stawiałam krok w dobrym kierunku, czasem w złym. Upadałam i podnosiłam się. Ale nigdy nie zapomniałam o Turcji, mojej niegdyśszej towarzyszce niedoli. Cały czas obserwowałam, co się z nią dzieje.

Od wielu lat żyje ze swoim agresywnym mężem. Nie tylko nie wyleczyła się z depresji, ale popadła w kompletne otępienie. Ma kilkoro ślicznych dzieci, niech Bóg ma je w swojej opiece.

Kurdów i Turków.

Alewitów i sunnitów.

Ateistów i wierzących.

Islamistów i muzułmanów.

Prawicowców i lewicowców.

Lewicowców i innych lewicowców.

Intelektualistów i lud.

Pomiędzy nimi ciągną się głębokie rowy tektoniczne.

Nie potrafią się porozumieć, nie potrafią ze sobą żyć.

Jedni drugim najchętniej wydłubaliby oczy.

Wydaje się, że w tym chaosie Turcja postradała rozum i cierpliwość, zapomniała o sobie. Niemalże popadła w szaleństwo. Nie ma matki ani ojca, nikogo, u kogo mogłaby szukać schronienia. Jest sierotą. Opuszczona i przez Młodych Turków¹, i przez islam, i przez Osmanów.

Z języka tureckiego przełożyła Anna Sulimowicz-Keruth.
(Przekład dokonany w ramach projektu Miesiąc Spotkań Autorskich,
Miejska Biblioteka Publiczna we Wrocławiu, lipiec 2018)

¹ Młodzi Turcy (tur. Jön Türkler) – nacjonalistyczny ruch polityczny w Turcji na przełomie XIX i XX wieku, dążący do obalenia monarchii osmańskiej i reformy państwa.

Z RUCHU NAUKOWEGO NA POLU ORIENTALISTYKI

WYJAZDY ZAGRANICZNE POLSKICH ORIENTALISTÓW

Dr hab. Tomasz Wicherkiewicz, prof. UAM (Pracownia Polityki Językowej i Badań nad Mniejszościami, Katedra Orientalistyki), jako nadzwyczajny profesor wizytujący przebywał w Slavic-Eurasian Research Center Uniwersytetu Hokkaido w Sapporo (16.07.2018–16.02.2019 r.). W ramach konferencji naukowych przeprowadził tam dwa wykłady: *Language Policies and Planning for Regional and Insular Languages in Europe* w Okinawa Language Research Center Uniwersytetu Riukiu w Naha w dn. 12.01.2019 r. oraz *Language Documentation for Language Revitalization* na Uniwersytecie Technicznym w Kitami w dn. 8.02.2019 r.

*

W dn. 08.01.2019–05.03.2019 r. mgr Marcin Kłós (Zakład Językoznawstwa Ogólnego i Porównawczego, Wydział Neofilologii UAM) w ramach zimowej edycji programu dla nauczycieli języka japońskiego organizowanego przez Japan Foundation wyjechał do Japonii, do ośrodka szkoleniowego zlokalizowanego w Saitamie. Podczas pobytu zarówno szlifował zdolności językowe, jak i zdobywał wiedzę z zakresu nowoczesnych metod dydaktycznych oferowanych dla nauczycieli języka japońskiego. Ponadto, mgr Kłós podczas kursu brał udział w licznych wyjazdach edukacyjnych m.in. do liceum japońskiego, do manufaktury tradycyjnego papieru japońskiego *washi*, organizowanych w ramach programu Japan Foundation oraz spotkał się kilkukrotnie z lokalną wspólnotą miasta Saitama.

*

Mgr Natalia Zajączkowska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Stosunków Międzynarodowych i Politycznych UŁ) w dniach 21.01–08.02.2019 wizytowała na Uniwersytecie Jawaharlala Nehru (JNU), a także odbyła kwerendę biblioteczną w Dr. B. R. Ambedkar Central Library.

*

Dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (Katedra Języków i Kultur Afryki, Wydział Orientalistyczny UW) wystąpiła z referatem pt. *A Vision of a Nation as Represented in Antika Ethiopian Painting* podczas międzynarodowej konferencji „Colloque sur Les Études Éthiopiennes”, która odbyła się w Kairze w dn. 9.02.2019 r. W obradach wzięła udział także dr Zuzanna Augustyniak (KJiKA WO UW), która wygłosiła referat *Fithe Negest and the Legendary Roots of Ethiopian Civilization*.

*

Dr Magdalena Rodziewicz i mgr Urszula Pytkowska-Jakimczyk z Zakładu Iranistyki WO UW uczestniczyły w międzynarodowej konferencji iranistycznej „Iran and the World in the Mirror of History” na Uniwersytecie Sofijskim. Podczas obrad konferencji w dn. 11–12.02.2019 r. dr Rodziewicz wygłosiła referat pt.: *The Crooked Mirror; The Concept of Aberu in Asqar Farhadi's Films* a mgr Pytkowska-Jakimczyk wystąpiła z prezentacją zatytułowaną *A Cognitive Analysis of Hejab-e Ejbari Posters in Iran*.

*

Mgr Natalia Zajączkowska (KBWiPA WSMiP UŁ) w dniach 15.02–15.03.2019 r. przebywała na Uniwersytecie w Cambridge, gdzie brała udział szeregu seminariów zorganizowanych przez *Centre of South Asian Studies*, a także odbyła kwerendę w Bibliotece Uniwersytetu w Cambridge celem pozyskania materiałów do pracy doktorskiej.

*

W dniach 18–22.02.2019 r. prof. Marzena Czerniak-Drożdżowicz (Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej Instytut Orientalistyczny UJ) uczestniczyła w warsztatach *The Final NETamil (ERC project) Reading Workshop* zorganizowanych w École Française d'Extrême-Orient w Pondicherry zatytułowanych *Vedāntadeśika's Cīllārai Rahasyaṅkaḥ*, podczas których wygłosiła swój gościnny wykład *Śrīraṅgam – Vaiṣṇava on Earth*.

*

W dn. 23.02.2019 r. Wydział Nauk Humanistycznych i Literatury Uniwersytetu Teherańskiego uhonorował prof. dr hab. Annę Krasnowolską z Zakładu Iranistyki IO UJ za jej ogromny wkład w badania i propagowanie kultury oraz literatury perskiej. W dn. 27.01.2019 r. prof. dr hab. Anna Krasnowolska została laureatką Międzynarodowej Nagrody al-Farabiego. Nagrodę w kategorii *Iranshenas-e Bartar-e Dżahan* (Wybitny Światowy Iranista) wręczono podczas 10. edycji tego wydarzenia w Teheranie.

*

W dn. 25.02–06.03.2019 r. dr Filip A. Jakubowski (Zakład Arabistyki i Islamistyki, Katedra Studiów Azjatyckich, UAM) w ramach programu wymiany uniwersyteckiej odwiedził Uniwersytet w Liège w Belgii. Prowadził tam zajęcia dla studentów z zakresu prawa malickiego oraz odbył kwerendę biblioteczną dotyczącą starych druków o tematyce orientalnej w Belgii.

*

Dr Katarzyna Golik (Instytut Studiów Politycznych PAN) uczestniczyła w międzynarodowych warsztatach naukowych „The Frontier of Continental North East Asian Industrialization. The Long Perspective (1895–Now)”, podczas których wygłosiła referat *The Uncertainty of the Northern Economic Corridor*. Warsztaty odbywały się na Uniwersytecie Duisburg-Essen w dn. 25–26.02.2019 r.

*

W lutym 2019 r. prof. Marzena Czerniak-Drożdżowicz (ZJiKiAP IO UJ) realizowała miesięczne badania w Indiach poświęcone kwerendzie, konsultacjom oraz badaniom terenowym związanym z południowoindyjskimi tekstami *māhātmya* w École Française d'Extrême-Orient w Pondicherry. W tym samym miesiącu prof. Czerniak-Drożdżowicz rozpoczęła realizację grantu badawczego NCN na lata 2019–21 (konkurs Opus 15, decyzja 2018/29/B/HS2/01182) na Wydziale Filologicznym w IO UJ w kooperacji z École Française d'Extrême-Orient w Pondicherry pt.: *Kulturowy ekosystem literackich tradycji południa Indii okresu przednowoczesnego (Cultural Ecosystem of Textual Traditions from Pre-modern South India)*.

*

W dn. 04–23.03.2019 r. dr Magdalena Rodziewicz (ZI WO UW) przebywała na Uniwersytecie w Glasgow, gdzie we współpracy z profesorem Lloydem Ridgeonem realizowała projekt badawczy finansowany przez Narodowe Centrum Nauki.

*

W dniach 5–14.03.2019 r. w Chinach przebywała delegacja Wydziału Filologicznego UJ z panią dziekan Wydziału Filologicznego prof. dr hab. Elżbietą Górską, prodziekanem dr hab. Władysławem Witaliszem, dyrektorem IO prof. dr hab. Barbarą Michalak-Pikulską oraz dr hab. Joanną Grzybek z Zakładu Japonistyki i Sinologii. Delegacja odwiedziła wydziały języków obcych w Northwest University of Political Science and Law w Xi'an, Southwest University of Political Science and Law w Chongqing oraz Zhongnan University of Economics and Law w Wuhanie. Delegacja odbyła również wizytę na Beijing Union University w Pekinie.

*

W dn. 15.03.2019 r. dr Senri Sonoyama (Katedra Japonistyki i Sinologii IO UJ) na zaproszenie Ośrodka Kultury Japonii w Moskwie (Japan Foundation) wygłosiła wykład pt.: *Epistolografia w okresie Heian* w Petersburskim Uniwersytecie Państwowym. W dn. 16.03.2019 r. zaprezentowała swój referat pt.: *Edukacja w okresie Heian* na Saint-Petersburg State University of Culture and Arts. W dn. 18.03.2019 r. dr Sonoyama brała także udział w wykładzie otwartym oraz dyskusji pt.: *Listy i korespondencja w literaturze dworskiej okresu Heian* (moderator dyskusji – Tatiana Sokolova-Deliusina, tłumaczka Opowieści o księciu Genjim na j. rosyjski) w Muzeum Narodowym w Moskwie.

*

W dn. 16–20.03.2019 r. zespół studentów arabistyki UAM pod opieką dr Łukasza Piątką (ZAIi KSA UAM) brał udział w V Międzynarodowych Mistrzostwach Debat Studenckich w Języku Arabskim w Doha (Katar). Drużyna UAM uczestniczyła w debatach po raz drugi, wygrywając 4 na 5 debat i dostając się do rozgrywek półfinału w grupie drużyn niearabskich, gdzie ostatecznie zajęła IV miejsce spośród 32 uniwersytetów. W klasyfikacji punktowej reprezentacja UAM zajęła 17 miejsce spośród 107 drużyn.

*

W dn. 23.03–1.04.2019 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) przebywała w ramach grantu NCN (GR-5206) w Tokio, gdzie przeprowadziła dalsze konsultacje dotyczące książki nt. powojennej historii stosunków polsko-japońskich. Na zaproszenie grupy badaczy historii i związków łączących Japonię z Polską prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska wygłosiła wykład pod tytułem *Źródła sympatii Polaków i Japończyków. Historia oficjalnych kontaktów polsko-japońskich podczas „Symposium z okazji 100. rocznicy nawiązania oficjalnych stosunków między Polską a Japonią”* (Dom Kultury Dzielnicy Itabashi, Tokio, 30.03.2019 r.). Organizatorem symposium, poza ww. grupą badaczy, była firma Career Consulting, inicjatywę wsparł Instytut Polski w Tokio i Ambasada RP w Japonii. Prof. Pałasz-Rutkowska udzieliła też wywiadu pisarce KAWASOE Keiko dla telewizji internetowej Hayashibara Channel (2 i 7.06.2019 r.).

*

W dn. 26.03.2019 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiŁŚ WO UW) wygłosiła wykład *Mongolian Studies at the University of Warsaw, Poland* (po mongolsku i po angielsku) na Uniwersytecie Minzu w Pekinie.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego WO UW) wygłosiła referat *Polish Muslim Tatars on Global Islam Issues 1918–1939. Articles in Interwar Polish Tatar Periodicals* na konferencji międzynarodowej „Global Islam in the Interwar World”, zorganizowanej przez Arabic and Islamic Studies, Faculty of Arts, KU Leuven w Leuven (Belgia) w dniach 27–29.03.2019. Była to konferencja podsumowująca ERC Starting Grant „Neither Visitors, nor Colonial Victims: Muslims in Interwar Europe and European Trans-Cultural History”.

*

W dn. 1–5.04.2019 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiŁŚ WO UW) wygłosiła cykl wykładów w ramach Programu Erasmus+ pt. *Mongolian Worldviews (Shamanism and Tenggerism, Buddhism, Statehood and Society, Mongolian Worldview Today)* w Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.

*

W dn. 4–5.04.2019 r. podczas konferencji pt.: „Kryzys współczesnego systemu bezpieczeństwa: w poszukiwaniu nowego porządku międzynarodowego” na Lwowskim Uniwersytecie Narodowym im. Iwana Franki (Ukraina), w ramach panelu pt. *Wymiary bezpieczeństwa w Cieśninie Tajwańskiej w XXI wieku* referaty wygłosili: dr hab. Ewa Trojnar (Zakład Chin, IBiDW UJ) pt. *Relacje gospodarcze Tajwanu i Chin za prezydentury Tsai Ing-wen*; dr Rafał Kwiecieński (Zakład Chin,

IBiDW UJ) – *Bezpieczeństwo militarne w Cieśninie Tajwańskiej po 2013 r.* oraz dr hab. Łukasz Gacek, prof. UJ (Zakład Chin, IBiDW UJ) – *Polityka Chin wobec Tajwanu w perspektywie 2020 r.*

*

W dniach 10–14.04.2019 r. prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (KA IO UJ) uczestniczyła w konferencji międzynarodowej organizowanej w Zjednoczonych Emiratach Arabskich w Dubaju. Wygłosiła tam referat w j. arabskim pt.: *100 Years of Experience in Teaching Arabic Language at the Jagiellonian University in Krakow*. W dn. 25–30.03.2019 r. brała także udział w Teatralnych Dniach Szardży (*Theatre Days of Shariqa*) odbywających się w Shariqa, w Zjednoczonych Emiratach Arabskich. W dn. 13.04.2019 r. w ramach forum wykład w j. arabskim zatytułowany *Opierać się na alfabecie, czy na rdzeniu? Kilka uwag o słownikach arabsko-polskich* wygłosiła także dr hab. prof. UAM. Arzu Sadykhova (Zakład Arabistyki i Islamistyki, KSA, UAM). W kongresie wziął udział również prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiAP WSMiP UŁ) z referatem w języku arabskim *Literatura arabska w Polsce – badania i przekłady*. Polskę reprezentowali ponadto dr Magdalena Lewicka (UMK), prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (UW) i mgr Michał Czechowski (UAM).

*

Dr Piotr Bachtin (ZI WO UW) uczestniczył w „Fourth Biennial Early Career Scholars’ Conference of Symposia Iranica” i wystąpił z referatem pt. *Female Pilgrims to Mecca: on Women’s Social Position in late Qajar Iran (Based on Two Women-authored Hajj Accounts from 1892–94 and 1899–1900)*. Konferencja miała miejsce na Uniwersytecie w St. Andrews w Szkocji w dn. 13–14.04.2019 r.

*

W dn. 15–18.04.2019 r. dr Justyna Wiśniewska-Singh (Katedra Azji Południowej WO UW) przebywała w Czechach, gdzie na Uniwersytecie Karola w Pradze wygłosiła wykłady na temat literatury hindi: *Early Prose Fiction and Novel Writing in India (with a Special Reference to Hindi Language): „Candrakāntā” – a Dāstān for New Times? Popular Fiction in Colonial India*.

*

W dn. 17–20.04.2019 r. prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Katedra Arabistyki i Islamistyki, Wydział Orientalistyczny UW) uczestniczyła w Kongresie Języka Arabskiego w Dubaju, gdzie wygłosiła referat na temat trudności w nauczaniu języka arabskiego w Polsce.

*

Dr hab. Beata Wójtowicz (KJiKA WO UW) uczestniczyła w „The 22nd Annual Conference of the National Council of Less Commonly Taught Languages – 2019 NCOLCTL & ALTA Conference”, która odbyła się w Atlancie w Stanach Zjednoczonych w dn. 26–28.04.2019 r. Podczas obrad wygłosiła referat pt. *Lexical Gaps in Swahili Dictionaries*.

*

W dn. 26–27.04.2019 r. dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ (Katedra Azji Wschodniej i Południowej IBiDW UJ) wzięła udział w międzynarodowej konferencji „India and Central Asia Relations: Economic, Historical and Cultural Perspectives”, zorganizowanej przez Ala-Too International University (Biszkek, Kirgistan), gdzie wygłosiła referat pt. *Prospects, Threats and Challenges of India’s ‘Connect Central Asia’ Policy in the Current International Security Context*.

*

W dn. 26–27.04.2019 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) podczas międzynarodowej konferencji pt. „Mongolian Buddhism: Tradition and Innovation” na Uniwersytecie im. Etvosa Loranda w Budapeszcie wystąpiła z referatem pt. *Buddhist Celebrations of Zul – the Kalmyk New Year and Galdan Namchot – the Ladakhi New Year*.

*

W dn. 29.04.2019–3.05.2019 dr Olga Barbasiewicz (KAWiP IBiDW UJ) przebywała jako profesor wizytujący w Zakładzie Japonistyki Uniwersytetu Karola w Pradze, gdzie wygłosiła serię wykładów.

*

W dn. 07–11.05.2019 r. dr hab. Arkadiusz Jabłoński, prof. UAM (Zakład Sinologii, Katedra Orientalistyki) w ramach programu wymiany uniwersyteckiej Czech odwiedził Uniwersytet Masaryka w Brnie. Podczas swojego pobytu przeprowadził zajęcia z czeskimi studentami, przedstawiając koncepcję morfologicznego opisu deklinacji japońskiej, realizowaną w ramach grantu NCN OPUS 10. Przeprowadził również spotkania i dyskusje z kadrą naukową japonistyki Uniwersytetu Masaryka.

*

W dn. 10 i 17.05.2019 r. mgr Paweł Szczap (ZTiLAŚ WO UW) poprowadził wykłady na temat swoich badań nad toponimią miasta Ulan Bator na Mongolskim Uniwersytecie Państwowym w Ulan Batorze.

*

W dn. 13–14.05.2019 r. podczas międzynarodowej konferencji „Poland and Turkic World” organizowanej przez Instytut Orientalistyki UJ i Fundację Mikołaja Reja w Krakowie wystąpiły m.in. dr Anna Sulimowicz-Keruth (ZTiLAŚ WO UW) z referatem: *A Contribution to the Anthroponymy of Polish Lithuanian Karaims: Nicknames and Diminutives in Several Manuscripts of Lithuania and Halicz*, dr Marzena Godzińska (ZTiLAŚ WO UW) z referatem *Adampol-Polonezköy in Polish Studies and Popular Descriptions*, mgr Nilüfer Karadavut (ZTiLAŚ WO UW) z referatem *A Comparative Analysis of Hatâyî-I Tebrizî, Bilâl and Nazan Bekiroğlu's Versions of the Story of Yûsuf and Züleyhâ*, dr Kamila Stanek (ZTiLAŚ WO UW) z referatem *Językowo-kulturowy obraz świata na podstawie utartych porównań w języku polskim i tureckim*.

*

W dn. 14–15 maja 2019 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW) wzięła udział w seminarium projektu *Rulership, Society and International Relations in South Asia and Inner Asia – Opportunities and Challenges for the European Union* w Instytucie Azji Południowej na Uniwersytecie w Heidelbergu w ramach sojuszu 4EU+.

*

W dn. 26–30.05.2019 r. dr Anna Sulimowicz-Keruth (ZTiLAŚ WO UW) wzięła udział w międzynarodowej konferencji „Development of Turkish-Lithuanian Relations” na Uniwersytecie Wileńskim z referatem *Saving the Cultural Heritage: Karaim Proverbs Recorded by Rapolas Grigulevičius of Panevėžys*. W konferencji uczestniczyła także prof. dr hab. Izabela Kończak (KBWiAP WSMiP UŁ), która wygłosiła referat pt. *Myca Buzuev u женский сонпок* oraz dr Andrzej Stopczyński (KBWiPA WSMiP UŁ) z referatem pt. *International Relations in Political thought of Musa Bigiev*.

*

W dn. 28.05–4.06.2019 r. podczas międzynarodowej konferencji pt. „Ulymzhievskie chteniya X” na Buriackim Uniwersytecie Państwowym w Ulan Ude dr hab. Agata Bareja-Starzyńska i dr hab. Jerzy Tulisow (ZTiLAŚ WO UW) wystąpili z referatami (w języku rosyjskim): *Buriackie kontakty prof. Władysława Kotwicza oraz Profesor Władysław Kotwicz i uczeni buriacy*.

*

Mgr Maria Piotrowska (KJiKA WO UW) uczestniczyła w konferencji „Swahili Colloquium” zorganizowanej w Bayreuth w dn. 30.05.2019 r. Podczas obrad wystąpiła z prelekcją zatytułowaną *The Cognitive Analysis of Kenyan Cartoons Depicting Handshake after 2017 General Elections*.

*

Mgr Izabela Romańczuk (KJiKA WO UW) podczas 32 Międzynarodowej Konferencji Suahili-
listycznej (32nd International Suahili Colloquium/ Kongamano ya Kiswahili) organizowanej na
Uniwersytecie w Bayreuth w Niemczech w dn. 31.05–2.06.2019 r. wygłosiła referat *'Kwani
mwanamke ni nani? Si binadamu sisi?' – Women's rights reclaimed in Zainab Alwi Baharoon's
„Mungu Hakopeshi"*.

*

W maju 2019 r. dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ (KAWiP IBiDW UJ) przebywała
jako profesor wizytująca na Rostock Universitaet w Niemczech, gdzie wygłosiła serię wykładów.

*

W dn. 3–5.06.2019 r. ponad 40-osobowa grupa studentów (specjalność: arabistyka, hebraisty-
ka i turkologia) i wykładowców Katedry Studiów Azjatyckich UAM przebywała na wyjeździe
naukowym w Bośni i Hercegowinie. Wyjazd został zorganizowany przez Koło Naukowe Arabistów
oraz Turkologiczne Koło Naukowe pod opieką organizacyjną dr Filipa Jakubowskiego. Opiekę
naukową sprawowali dr Łukasz Piątek i dr Filip Jakubowski (Zakład Arabistyki i Islamistyki,
KSA, UAM). Wśród elementów programu była wizyta oficjalna w bibliotece naukowej Gazi
Husrev Bega w Sarajewie, a także w szeregu oddziałów Muzeum Sarajewa.

*

Dr Angelika Adamczyk (Zakład Hebraistyki WO UW) w dn. 11.06–3.07.2019 r. przebywała
w Stanach Zjednoczonych, gdzie uczestniczyła w letniej szkole studiów izraelskich Schusterman's
Center Summer Institute for Israel Studies 2019, Brandeis University MA.

*

W dn. 19.06.2019 r. mgr Agata Pawlina, wygłosiła referat pt.: *Musical Terms of Art Music
in Ottoman Turkish and Modern Turkish Lexicography (19th–21st centuries)* podczas międzynaro-
dowej konferencji ASIALEX 2019, zorganizowanej przez The Asian Association for Lexicography
we współpracy z İstanbul Üniversitesi.

*

Dr Andrzej Stopczyński (KBWiPA WSMiP UŁ) w dn. 19–21.06.2019 r. wziął udział w XXX
International Congress on Historiography and Source Studies of Asia and Africa: On the Occasion
of the 150th Anniversary of Academician Vasily V. Barthold (1869–1930) w Sankt Petersburgu,
gdzie wygłosił referat *First Chechen war in the Polish press (1994–1996)*.

*

W dn. 19–21.06.2019 r. prof. dr hab. Izabela Kończak (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej
Afryki WSMiP UŁ) wzięła udział w konferencji XXX International Congress on Historiography
and Source Studies of Asia and Africa: "Asia and Africa: Their Heritage and Modernity" organi-
zowanej przez The Faculty of Asian and African Studies of the Saint Petersburg State University.
Wygłosiła referat pt. *Письма академика И.Ю. Крачковского профессору Тадеушу Ковальскому
как источник исследования развития востоковедения в Ленинграде*.

*

W dn. 22–26.06.2019 r. w ramach programu Erasmus+ dr Magdalena Rodziewicz (ZI WO
UW) przebywała na Uniwersytecie Teherańskim.

*

W dn. 24.06.2019 r. prof. dr hab. Bogusław Pacek (KAWiP IBiDW UJ) wziął udział w międzyna-
rodowej konferencji „Strategy and Future” zorganizowanej w Wiedniu, gdzie wygłosił referat pt. *Strategy
of the New Silk Road – Motivation and Intention of China and Possible Implication for the World*.

*

W dn. 24–26.06.2019 r. dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ (KAWiP IBiDW UJ) wzięła
udział w konferencji BRISMES International Conference 2019, „Joining the Dots: Interdisciplinarity

in Middle East Studies”, zorganizowanej przez British Society for Middle Eastern Studies oraz University of Leeds, gdzie wygłosiła referat pt. *Saudi Arabia's Policy towards Pakistan: Regional Security Dynamics through the Lens of Realist and Constructivist Approach*.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZIE WO UW) wzięła udział w 17th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions (EASR) „Religion – Continuities and Disruptions”, zorganizowanej w Tartu (Estonia) w dn. 25–29.06.2019. Wygłosiła referat *Imams of the Muslim Religious Union in Poland. History, Traditions, and New Developments after the Fall of Communism*, w którym scharakteryzowała funkcjonowanie imamów w Polsce, w tym sposób ich wyboru, wykształcenie, sprawowane funkcje oraz zmiany, jakim to funkcjonowanie podlegało w wyniku przemian polityczno-społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem imamów Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP.

*

Podczas międzynarodowej konferencji „Academic Conference of Mongolian Literature, Culture and Tradition” zorganizowanej przez Instytut Języka i Literatury Mongolskiej Akademii Nauk w dn. 26.07.2019 w Ułan Batorze mgr Natalia Greniewska (ZTiLAŚ WO UW) wystąpiła z referatem pt. *Modern Mongolian Women Portrayed in Literature*.

*

Dr Cem Erdem (Zakład Turkologii, KSA, UAM) w ramach programu „Uczenie się przez całe życie” (The Lifelong Learning Programme – LLP) w maju 2019 r. prowadził zajęcia dla studentów na Uniwersytecie w Ankarze.

*

W czerwcu 2019 r. prof. Marzena Czerniak-Drożdżowicz (ZJiKiAP IO UJ) odbyła wizytę w Department of Indology, w South Asia Institute Uniwersytetu w Heidelbergu i wzięła udział w warsztatach poświęconych południowoindyjskim tekstom *māhātmya*. W ramach warsztatów w dn. 18.06.2019 r. wygłosiła swój referat pt.: *Śrīraṅgam and its māhātmya. Travelling to the Heaven on Earth*.

WIZYTY ZAGRANICZNYCH GOŚCI W POLSCE

W dn. 22.01.2019 r. w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki Katedry Studiów Azjatyckich UAM odbyło się spotkanie z prof. Halą Kamal z Uniwersytetu Kairskiego. Tematem przewodnim była sytuacja społeczna współczesnego Egiptu.

*

W dn. 20–21.02.2019 r. dr. Judith Kalik z The Hebrew University of Jerusalem wygłosiła w Zakładzie Hebraistyki WO UW wykłady poświęcone relacjom polsko-żydowskim *Love, Friendship, Sex and Marriage Between Jews and Christians in the Polish-Lithuanian Commonwealth* oraz *Cultural Influences and Social Contacts Between Jews and Christians in the Polish-Lithuanian Commonwealth*.

*

W okresie od 22.02–16.06.2019 r. Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ gościł dra Rohita Wanchoo, profesora wizytującego z Indii, który poprowadził serię wykładów monograficznych pt.: *Gandhi: His Life and Thought; Religion, Language and Caste in Modern India; Evolution of Indian Democracy 1900–2000*.

*

W dn. 26–27.02.2019 r. w Zakładzie Iranistyki Instytutu Orientalistyki UJ odbyły się dwa wykłady dr hab. Nargiz Nurulli-Chodżajewej z Instytutu Orientalistyki Rosyjskiej Akademii Nauk pt. *Cosmopolitanism in Samarkandi Community* oraz *DAHLEZ as an Exit from „Orient–Occident” Intricacy*.

*

W dn. 12.03.2019 r. gościem seminarium prof. dr hab. Ewy Pałasz-Rutkowskiej w Katedrze Japonistyki WO UW była Hisako Kato z Uniwersytetu Kokugakuin w Tokio, która opowiedziała o swych zainteresowaniach współczesną historią Polski, o Uniwersytecie Kokugakuin i prowadzonych tam badaniach, oraz o współpracy z zagranicą.

*

W dn. 19.03–4.04.2019 r. prof. Dr Li-Juan Chen-Rabich z Tamkang University (Tamsui, Tajwan) prowadziła w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ kurs pt. *The Social Development in Taiwan*.

*

W dn. 19 i 27.03.2019 r. w Katedrze Arabistyki Instytutu Orientalistyki UJ odbyła się seria gościnnych wykładów dra Farshida Torkashvandiego pt.: *Rola i znaczenie języka arabskiego w badaniach iranistycznych* (wykład w języku perskim) oraz *Iran z perspektywy kulturowej i literackiej* (wykład w języku arabskim).

*

W dn. 12.04.2019 r. odbył się w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ wykład otwarty prof. Bridget Welsh (John Cabot University, Rzym, Włochy) pt. *Elections, Uncertainty and Trends in Southeast*.

*

W dn. 25.04.2019 r. prof. Roland Meynet z Pontifical Gregorian University w Rzymie przeprowadził w Zakładzie Hebraistyki Wydziału Orientalistycznego UW wykład *Wprowadzenie do retoryki biblijnej i semickiej – (geneza RBS, główne założenia i cele, terminologia, figury kompozycji, związki pomiędzy elementami lingwistycznymi)* oraz ćwiczenia na przykładzie wybranych źródłowych tekstów hebrajskich, arabskich i greckich z Biblii hebrajskiej, Koranu i Nowego Testamentu.

*

W okresie kwiecień–czerwiec 2019 r. w Instytucie Studiów Politycznych PAN przebywał na stażu naukowym dr Zhu Jianli z Instytutu Historii Światowej Chińskiej Akademii Nauk Społecznych.

*

W dn. 06–10.05.2019 r. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ odbyły się warsztaty pt. „Space and Migration”, które poprowadzili eksperci od spraw tajwańskich: dr Isabelle Cheng z University of Portsmouth w Wielkiej Brytanii, prof. Chiung-wen Changa z National Dong Hwa University w Shoufeng na Tajwanie, dr Bi-yu Chang z SOAS, University of London w Wielkiej Brytanii oraz dr Lara Momesso z University of Central Lancashire także z Wielkiej Brytanii.

*

W dn. 7.05.2019 r. w Kolegium Śląskim w Krakowie odbył się wykład prof. Krešimira Krnic z Uniwersytetu w Zagrzebiu pt.: *Morally Questionable Episodes in Vālmiki's Rāmāyaṇa*.

*

W dn. 13.05.2019 r. w Instytucie Orientalistyki odbyły się dwa wykłady gościnne: dr Anny Zielińskiej-Elliott z Boston University pt.: *Między językami i kulturami – Haruki Murakami w tłumaczeniu* oraz Marka C. Elliotta z Harvard University pt.: *History and Legitimacy: Responses to the New Qing History*.

*

W dn. 13–17.05.2018 r. w Katedrze Arabistyki i Islamistyki WO UW, w ramach Programu Erasmus, gościł dr Javier Barreda Sureda z Uniwersytetu w Alicante, który wygłosił szereg wykładów na temat współczesnej historii Egiptu.

*

W dn. 15.05.2019 r. dr Dino Patti Djalal, były minister spraw zagranicznych Indonezji odwiedził Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu z gościnnym wykładem pt. *Embracing the New and Volatile Geopolitical Dynamics in Asia: A View from Indonesia*.

*

W dn. 16.05.2019 r. w ramach Programu Erasmus „Uczenie się przez całe życie” (The Lifelong Learning Programme – LLP) w Zakładzie Turkologii (KSA, UAM) gościł prof. Şadan Altınok z Uniwersytetu Gazi w Ankarze

*

W dn. 16.05.2019 r. w Katedrze Arabistyki Instytutu Orientalistyki UJ odbył się gościnny wykład prof. Livnat Holtzman z Uniwersytetu w Bar Ilan w Izraelu pt.: *The Prophet's Finger: A New Perspective on Ibn Taymiyya's Trials in Damascus and Cairo*.

*

W dn. 20.05.2019 r. w Kolegium Śląskim w Krakowie odbył się wykład prof. Mihaela Glihora z Rumuńskiej Akademii nauk pt. *Phenomenology and Hermeneutics. Mircea Eliade and the Magic of Interwar Years in Bucharest*.

*

W Kolegium Śląskim w Krakowie w dn. 20.05.2019 r. odbył się wykład prof. Ivana Andrianić z University of Zagreb na temat: *Authorship Attribution and Authorship Verification in Indology: Traditional Philology and Computational Stylometry*.

*

W dn. 20–21.05.2019 r. Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej UJ gościł czwórkę prelegentów. Gośćmi byli: prof. Ulrich Timme Kragh z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, prof. McComas Taylor z Australian National University in Canberra, prof. B.A. Viveka Rai z Mangalore University (professor emeritus), Julius-Maximilians z Universität Würzburg (visiting professor) oraz mgr Abhishek Jain z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W dn. 20.05.2019 r. Prof. Ulrich Timme Kragh wygłosił referat pt.: *Preliminary Remarks on Indian Plot Theory as Narrative Modes*. Natomiast mgr Abhishek Jain swoje wystąpienie zatytułował: *Vicissitudes of the Jain Prabandha Genre in the Fourteenth Century*. W dn. 21.05.2019 r. prof. McComas Taylor wygłosił referat pt.: *Does the Viṣṇu Purāṇa Have a Plot? Applying Indigenous Literary Theory to Hindu Narrative Text*. Prof. B.A. Viveka Rai wystąpiła z referatem pt.: *Laukika and Dharma: The Distinction of Worldly and Religious Narratives in the Kannada Writings of the Tenth-Century Poet Pampa*.

*

W dn. 20–24.05.2019 r. prof. Irina Sotirova z koreanistyki sofijskiej gościła w Zakładzie Koreanistyki WO UW z cyklem wykładów zatytułowanym *Astronomy and Religion in East Asia*.

*

W dn. 21.05.2019 r. gośćmi prof. dr hab. Ewy Pałasz-Rutkowskiej na zajęciach dla studentów Katedry Japonistyki WO UW byli Satoru Takahashi, radca Ambasady Japonii w Warszawie oraz jego małżonka. Mówili o swych związkach z Polską oraz o stosunkach polsko-japońskich w związku z 100. rocznicą nawiązania stosunków oficjalnych między oboma krajami.

*

Dania Ansenberg oraz Renana Green-Shukrun z David Yellin College of Education w dn. 21–23.05.2019 r. wygłosiły w Zakładzie Hebraistyki WO UW wykłady pt.: *Holocaust Children's Literature, The Other Child in Poetry for Children* oraz *Creativity in the Librarian's Work*.

*

W dn. 29.05.2019 r. w Zakładzie Hebraistyki WO UW odbyło się spotkanie z Eranem Tzelkov oraz jego wykład poświęcony współczesnej poezji hebrajskiej.

*

W dn. 29.05.2019 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim gościła delegacja z Beijing Union University – chińskiej uczelni z siedzibą w Pekinie. W skład delegacji weszli prof. Zhou Zhicheng, wiceprzewodniczący Rady Uniwersytetu, prof. Zhao Hui, dyrektor Działu Spraw Studenckich, prof. Zhang Lingna, wicesekretarz ds. Wydziału Zarządzania, prof. Chu Tian, prodziekan Wydziału Nauk Humanistycznych oraz Liu Jing z Działu Wymiany Międzynarodowej i Komunikacji. Ze strony UJ w spotkaniu udział wzięli m.in. dziekan Wydziału Filologicznego prof. Elżbieta Gór-ska, prodziekan Wydziału Filologicznego prof. Władysław Witalisz, dyrektor IO prof. Barbara Michalak-Pikulska, dyrektor Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych prof. Robert Kłosowicz oraz dyrektor Centrum Języka i Kultury Polskiej w Świecie dr hab. Waldemar Martyniuk.

*

W maju 2019 r. w Katedrze Arabistyki i Islamistyki WO UW gościła dr Haneen Abudayeh z Uniwersytetu Jordańskiego w Ammanie, która w ramach wymiany Erasmus przez pół roku przebywała w Instytucie Lingwistyki Stosowanej UW i wygłaszała wykłady dla studentów dotyczące techniki przekładu.

*

W dn. 3–5.06.2019 r. w Instytucie Orientalistyki UJ odbyła się seria wykładów dr hab. Ákos Bertalan Apatóczy, sinologa i mongolisty z Uniwersytetu Kościoła Reformowanego im. Gáspára Károliego na Węgrzech pt.: *Chińskie biura tłumaczeń w okresach Yuan, Ming i Qing; Użycie pisma chińskiego dla zapisu języków obcych w okresach Yuan i Ming oraz Węgiersko-mongolskie związki leksykalne*.

*

W dn. 11.06.2019 r. odbył się wykład Profesora Motokiego Nomachi z Slavica-Eurasian Research Center Uniwersytetu Hokkaido w Sapporo (Japonia) na zaproszenie Pracowni Polityki Językowej i Badań nad Mniejszościami UAM, pt. *Will Old Scripts Be Back Again? Aspects of Script Usage among South Slavs Today*.

*

W dn. 29.06.2019 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim złożył wizytę brat obecnie panującego cesarza Japonii Naruhito książę Akishino wraz z małżonką księżną Kiko. Książęca para zwiedziła Muzeum UJ Collegium Maius oraz dokonała wpisu w księdze pamiątkowej. Odwiedziny na krakowskim uniwersytecie były częścią oficjalnej wizyty japońskiego następcy tronu w Polsce z okazji stulecia nawiązania polsko-japońskich stosunków dyplomatycznych.

KRONIKA NAUKOWA

Dr Marcin Krawczuk (KJiKA WO UW) podczas Sosnowieckich Spotkań Orientalistycznych („The Oriental Meetings in Sosnowiec”) w dn. 10–11.01.2019 r. wygłosił referat pt. *Neighbours across the Ocean. Patterns of Contact between the Horn of Africa and the Indian Subcontinent through the Ages*, a mgr Anna Banasiak (ZTiLAŚ WO UW) referat pt. *The Spiritual and The Mundane – A Comparative Analysis of the Roles Played by the Medieval European Guilds, the Freemasonry and the Anatolian Akhis*.

*

Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW wraz z Polskim Towarzystwem Afrykanistycznym zorganizowały serię seminariów: Dr Krystyna Kamińska (Instytut Kulturoznawstwa), *Jan Dybowski jako zapomniany badacz Afryki* (10.01.2019 r.); Wiesława Bolimowska (Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne), *Afryka w polityce globalnej po 1960 roku* (21.02.2019 r.); Krzysztof Błażycza (Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne), *Mato Oput. Obrzędy pojednania w kulturze Aczoli na tle wojny w północnej Ugandzie* (1986–2007) (14.03.2019 r.); dr hab. Ewa Kalinowska (Centrum

Kształcenia Nauczycieli Języków Obcych i Edukacji Europejskiej UW), *Role społeczne i symbolika pagnes, tkanin Afryki Zachodniej* (11.04.2019 r.); Bogusław Franczyk (Instytut Archeologii UW), *Kamienne stele „władców ziemi” – studium etnoarcheologiczne z północnego Burkina Faso* (16.05.2019 r.); prof. Izabela Zatorska (Instytut Romanistyki UW), *Gatunki związane z oralitaturą malgaską i transpozycja ich w literaturze francuskojęzycznej* (6.06.2019 r.).

*

W ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki nr 2bH15015683 pt. „Transfer kulturowy jako transdyscyplinarny element nauki o stosunkach międzykulturowych na przykładzie wpływów kultury arabskiej w dziedzictwie kulturowym Polski” odbyła się w dn. 18.01.2019 konferencja „Transfer kultury arabskiej do kultury polskiej”, prezentująca wyniki badań grantowych. Organizatorami konferencji był Wydział Orientalistyczny UW (miejsce realizacji grantu) oraz Muzeum Azji i Pacyfiku, gdzie miały miejsce dwie wystawy, przygotowane w ramach grantu: „Twórczość artystów pochodzenia arabskiego w Polsce” (7.12.2018–27.01.2019) i „Moc srebra. Tradycyjna biżuteria z krajów arabskich” (7.12.2018–03.03.2019). W trakcie konferencji zostały wygłoszone następujące referaty (w kolejności wygłaszania): dr Krzysztof Gajewski (Instytut Badań Literackich PAN) – *O pojęciu transferu w naukach humanistycznych*, prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (UW) – *Witelon, Kopernik i inni – czy inspirowali ich muzułmanie*, dr Mykhaylo Yakubovych (Uniwersytet Narodowy „Akademia Ostrogska”, Ukraina) – *Recepcja filozofii arabskiej w Polsce XVI–XVIII wieku: awicennizm i awerroizm*, prof. dr hab. Mieczysława Demska-Trębacz (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina) – *Motywy kultury muzułmańskiego Orientu w twórczości kompozytorów polskich XX stulecia*, prof. dr hab. Marek M. Dziekan (UŁ) – *Arabistyka i islamistyka we Wrocławiu do 1945 r.*, dr Magdalena Pinker (UW) – *Zabytki arabskie okresu osmańskiego – problemy metodologiczne*, prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (UW) – *Rycerski, baśniowy, wojenny: poeci polscy o arabskim Wschodzie*, prof. Hieronim Kaczmarek (US) – *Mieszkańcy Bliskiego Wschodu w oczach polskich pątników*, dr hab. Agata S. Nalborczyk (UW) – *Obraz świata arabsko-muzułmańskiego w pamiętniku Anny Neumanowej „Obrazy z życia na Wschodzie 1879–1893”*. *Kobiece spojrzenie?*, prof. dr hab. Jacek Knopek (UMK) – *Polacy i Polonia w krajach arabskich*, dr Mustafa Switat (UW) – *Charakterystyka arabsko-polskiego transferu kulturowego*.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZIE WO UW) wzięła udział w ogólnopolskiej konferencji „Kościół katolicki w dialogu z religiami. Od współzawodnictwa do współpracy”, zorganizowanej przez Instytut Dialogu i Kultury i Religii WT UKSW, Instytut Teologii Fundamentalnej KUL, Wydział Teologiczny UO. Konferencja odbyła się w Warszawie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w dn. 25.01.2019 r. a dr hab. Agata S. Nalborczyk wystąpiła z referatem pt. *Dialog międzyreligijny na przykładzie seminariów Forum Katolicko-Muzułmańskiego w latach 2008–2017 i dotyczył spotkań katolików i muzułmanów organizowanych jako następstwo listu 138 uczonych i przywódców muzułmańskich do zwierzchników chrześcijańskich „Jednakowe słowo dla nas i dla was” z 2007 r.*

*

W dn. 21.02.2019 r. w Sali Senackiej Collegium Novum UJ w Krakowie odbyła się debata towarzysząca wystąpieniu prof. Andrei Lankova z Kookmin University (Seul, Korea Południowa), wybitnego badacza specjalizującego się w tematyce Półwyspu Koreańskiego. Gość zaprezentował wykład pt. *North Korea as a Post-socialist Country: Spontaneous Changes, Reforms and Their Consequences*. W dyskusji udział wzięli m.in. profesorowie wizytujący IBiDW: prof. Pyeongeok An, prof. Seung Nyeon Kim oraz prof. dr hab. Bogusław Pacek (Katedra Azji Wschodniej i Południowej IBiDW UJ). Dyskusję moderował dr Marek Hańderek (Zakład Korei IBiDW UJ).

*

W dn. 22.02.2019 r. w Collegium Maius UJ w Krakowie odbyło się seminarium pt. „Tajwan w stosunkach międzynarodowych”. W debacie wzięli udział m.in.: dr hab. Łukasz Gacek, prof. UJ (Zakład Chin IBiDW UJ) z referatem pt. *Kwestia Tajwanu w czasie przywództwa Xi Jinpinga*,

dr hab. Ewa Trojnar (Zakład Chin IBiDW UJ) z referatem pt. Przemiany demokratyczne na Tajwanie, dr Bogdan Zemanek (Zakład Chin IBiDW UJ) z referatem pt. Naród tajwański in statu nascendi oraz dr Rafał Kwieciński (Zakład Chin IBiDW UJ) z referatem pt. Koniec idei „Wielkich Chin”?

*

W dn. 22.02.2019 r. na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się międzynarodowa konferencja „Black January in Azerbaijan – Suppression of Popular Uprisings in the Era of Communism” zorganizowana przez Centrum Studiów Azerbejdżańskich Wydziału Orientalistycznego UW we współpracy z Wydziałem Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych UW. Podczas otwarcia konferencji przemówili: J. E. Hasan Hasanov, Ambasador Republiki Azerbejdżanu w Polsce, dr Mateusz Szpytma, zastępca prezesa Instytutu Pamięci Narodowej, prof. dr hab. Piotr Taracha, dziekan Wydziału Orientalistycznego UW, dr Łukasz Zamęcki, prodziekan Wydziału Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych UW. Referaty wygłosili m.in. dr Nargiz Akhundova (Centrum Studiów Azerbejdżańskich WO UW): *Characterization of the Soviet Totalitarianism and Suppression of Democratic and Popular Movements in USSR and Eastern Europe* i dr Shahla Kazimova (Centrum Studiów Azerbejdżańskich WO UW): *Repercussions of the Hungarian Uprising of 1956 in the Soviet Azerbaijan. The National Issue in the Second Half of 1950's*.

*

W dn. 25–28.03.2019 r. w Collegium Maius w Krakowie odbyło się zorganizowane przez Zakład Iranistyki IO UJ seminarium naukowe *Polish-Iranian Cultural Dialogue: Nowruz – Easter*.

*

W dn. 25–27.03.2019 r. studenci pierwszego roku arabistyki UJ (Koło Naukowe Orientalistów UJ) dzięki wsparciu funduszy projakościowych wzięli udział w warsztatach językowych, zorganizowanych z inicjatywy Koła Naukowego Orientalistów w Domach Pracy Twórczej UJ „Niemen” i „Stasin” w Rabce-Zdroju.

*

W dn. 27.02.2019 r. Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego wraz ze Studencko-Doktoranckim Kołem Naukowym Bliskiego Wschodu „Al-Maszrik” zorganizowała wykład otwarty dra Michała Moroza dotyczący aktywności Indii, Chin oraz krajów bliskowschodnich w kosmosie. Z kolei w dn. 17.04.2019 r. odbył się wykład otwarty studentki arabistyki z Katolickiego Uniwersytetu Leuven w Belgii Daphne Knoop pt. *Lost in Translation? An Analysis of Mahfouz*.

*

Podczas 5 edycji międzynarodowej konferencji „Orient in Literature – Literature of the Orient: Literature Towards Freedom & Oppression”, która odbyła się w Toruniu na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w dn. 28–29.03.2019 r. wystąpili m.in. prof. dr hab. Marek Dziekan (KBWiPA WSMiP UŁ) z referatem: *Koncepcja wolności Muḥammada as-Sulaymānīego (1869–1926) na tle marokańskiej refleksji politycznej epoki*; dr hab. UAM Arzu Sadykhova (Zakład Arabistyki i Islamistyki, KSA, UAM) z referatem pt. *Some Notes on the Tenson of Waḍḍāḥ al-Yaman (d. c. 93/712) and the Fate of the Munāẓara Genre in Arabic Poetry*, dr Zofia Jakubów (Zakład Sinologii WO UW) z referatem pt. *Poszukiwanie wolności w kulturze wolnego rynku: chińscy pisarze „środkowego pokolenia”*; mgr Natalia Greniewska (ZTiLAŚ WO UW) z referatem pt. *Mongolian Female Perspective of Individual Freedom*.

*

W dn. 5.04.2019 r. dr Anna Sulimowicz-Keruth (ZTiLAŚ WO UW) wystąpiła z referatem pt. *Przyczynek do zainteresowań Karaimów literaturą rabiniczną: rękopis R. Grygulewicz z Poniewieża podczas seminarium zespołu badań nad duchowością żydowską w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie*.

*

W dn. 8.04.2019 r. w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej *Manggha* odbyła się konferencja dla młodych naukowców poświęcona tematyce normatywności w Japonii. Zorganizowało ją Koło Naukowe Japonistów UJ *Kappa* oraz pracownicy Zakładu Japonistyki i Sinologii UJ.

*

W dniach 8–9.04.2019 r. w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego odbyła się V Ogólnopolska Konferencja Orientalistyczna „Tradycja i nowoczesność w Azji i Afryce: współistnienie czy konflikt?”, zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne i Wydział Orientalistyczny UW oraz współfinansowana przez Fundację Karaimskie Dziedzictwo. Konferencję otworzyli prof. dr hab. Marek M. Dziekan – prezes Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego i prof. dr hab. Piotr Taracha – dziekan Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Poszczególnym sesjom naukowym przewodniczyli: prof. Marek M. Dziekan, prof. Marek Mejor, dr Magdalena Kubarek, dr Jan Rogala, dr hab. Agata Bareja-Starzyńska. W ramach obrad wygłoszono następujące referaty:

W dn. 8.05.2019 r.:

Nargiz Akhundova, *The Diplomatic Missions and Gifts in the East: History and Modernity*;
Magdalena Kubarek, *Postacie kobiece we współczesnej powieści muzułmańskiej*;
Bogusław R. Zagórski, *Raj utracony... – zmitologizowane wspomnienie Al-Andalusu, krainy wspa-
niałości, a jej rzeczywisty obraz dzisiejszy: toponomastyka arabskich atlasów geograficznych*;
Maciej Klimiuk, *Współistnienie i konflikt jako wyznaczniki dynamiki językowej wyspy Gozo, Malta*;
Marcin Grodzki, *Francuska szkoła badań nad genezą Koranu*;
Iwona Kordzińska-Nawrocka, *Tradycja a współczesna kultura japońska*;
Katarzyna Starecka, *Wizja Japonii według założeń Kongresu Nipponu*;
Marcin Lisiecki, *Konflikt polityczny a interkultura. Relacje pomiędzy USA a Japonią w pierwszej
połowie XX w.*;

Agnieszka Kozyra, *Buddyzm a kultura popularna w Japonii*;

Katarzyna Sułek, *Kreacja postaci Murasaki Shikibu a legitymizacja i kanonizacja Genji mono-
gatari na przestrzeni epok*;

Arzu Sadykhova, Michał Czechowski, *Nieznany manuskrypt w języku judeo-arabskim ze zbiorów
Abrahama Firkowicza w Narodowej Bibliotece w Petersburgu (RNL)*;

Shahla Kazimova, *Obyczajowość i zwyczaje weselne Azerbejdżanu. Tradycja i transformacja*;

Beata Jagiełło, *Nowe aspekty polityki europejskiej wobec Afryki po kryzysie migracyjnym*;

W dn. 09.05. 2019 r.:

Katarzyna Wasiak, *Turecki softpower w Bośni i Hercegowinie w latach 2014–2018*;

Kamila Stanek, *Dziesięć wieków istnienia – najstarsze ‘współczesne’ przysłowia tureckie*;

Marzena Godzińska, *Próba diagnozy sytuacji alewitów w Turcji – współistnienie czy konflikt*;

Karolina Olszowska, *Zderzenie tradycji i nowoczesności w wybranych utworach Halide Edip
Adıvar*;

Natalia Greniewska, *Tary i dakinie – kobiecy aspekt w tradycyjnej i współczesnej kulturze
Mongolii*;

Anna Banasiak, *Osmańskie odrodzenie? Internetowe słowniki języka osmańskiego*;

Anna Sulimowicz-Keruth, *Niewygodne dziedzictwo. Aleksandra Mardkowicza projekt reformy
liturgii karaimskiej z 1929 r.*;

Sylvia Surdykowska-Konieczny, *Iran – 40 lat po rewolucji 1979 r. Między tradycją a nowo-
czesnością*;

Oskar Podlasiński, *Karšuuar, xšaθra, daχiiu – organizacja świata irańskiego wczoraj i dziś*;

Jan Rogala, *Pismo mongolskie vs cyrylica – konflikt czy współistnienie*;

Marta Woźniak-Bobińska, *Diaspora asyryjsko-aramajska w Szwecji i jej powiązania trans-
narodowe*;

Filip A. Jakubowski, *Arabica w zbiorach Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Nowe
spojrzenie na dzieje książki orientalnej oraz zainteresowanie światem arabskim w Wielkopolsce*;

Łukasz Piątak, *Planety jako bogowie. Pytania badawcze wokół krytycznej edycji Al-Waridat
wa-at-Takdisat Szihab ad-Dina as-Suhrawardiego*.

Ponadto pierwszego dnia obrad w godzinach popołudniowych odbyły się warsztaty dla młodych orientalistów: „Projekty i granty – przygotowanie wniosków badawczych” które poprowadzili specjaliści w zakresie przygotowywanie i oceny wniosków: prof. Marek Dziekan, prof. Ewa Siemienieć-Gołaś i mgr Beata Kryśkiewicz. W ramach warsztatów zostały przybliżone problemy, z którymi borykają się naukowcy ubiegający się o finansowanie swoich projektów. Podczas konferencji można było otrzymać bezpłatnie publikacje naukowe wydane nakładem Fundacji Karaimskie Dziedzictwo. Konferencję zamknął prof. Marek M. Dziekan, prezes Zarządu Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, który podsumował obrady, podziękował uczestnikom oraz poinformował, że prezentowane referaty mogą zostać opublikowane w formie artykułów w „Przeglądzie Orientalistycznym”.

*

W dn. 13.04.2019 r. odbyła się w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ konferencja pt. „China and the Chinese Modern World”. Wśród uczestników znaleźli się prof. Zhang Lihong, (East China University of Political Science and Law, Szanghaj, Chiny) z referatem pt. *Harmonization and Conflicts between Different Ways of Ruling in China: Militarism, Legalism, Confucianism, Democracy and Communism* oraz dr hab. Jerzy Bayer, prof. UJ (Zakład Chin IBiDW UJ) z referatem pt. *China's Future*.

*

Dr Sabina Brakoniecka (KJiKA WO UW) wzięła udział w konferencji „Religia i polityka w Afryce” w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w dn. 16–17.04.2019 r. Podczas obrad wystąpiła z referatem pt. *Szyckie źródła idei rewolucji muzułmańskiej w Nigerii*. Dr hab. Małgorzata Szupejko (KJiKA WO UW) wygłosiła referat *Religia i polityka. Funkcjonalność i dysfunkcjonalność w systemach kulturowo-społecznych*.

*

W dn. 25.04.2019 r. w Instytucie Orientalistyki UJ gościła dr Shahla Kazimova z Centrum Studiów Azerbejdżańskich WO UW, która wygłosiła wykład pt.: *Wpływ stosunków polsko-azerbejdżańskich na kształtowanie się współczesnych relacji między Warszawą a Baku*.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (ZiE WO UW) wzięła udział w dn. 27–28.04.2019 r. ogólnopolskim sympozjum „Tatarzy w Polsce – Tatarzy na świecie”, zorganizowanym w Pieniężnie przez Misyjne Seminarium Duchowne Księża Werbistów, oraz Katedrę Socjologii UWM z referatem *Tatarzy a muzułmańskie przywództwo religijne w krajach nadbałtyckich*. Referat dotyczył roli Tatarów w kierowaniu muzułmańskimi związkami wyznaniowym w Estonii, na Litwie, Łotwie i w Finlandii. W sympozjum uczestniczyły także prof. Grażyna Zając, dr Sylwia Filipowska, dr Jordanka Georgiewa-Okoń, mgr Joanna Florek i mgr Agata Pawlina z Katedry Turkologii IO UJ.

*

W dn. 3–24.05.2019 r. Instytut Orientalistyki Wydziału Filologicznego UJ oraz Koło Naukowe Sinologów zorganizowali Seminarium Sinologiczne pt.: *Jagiellońskie okno na Chiny (UJ Sinology Seminar Jagiellonian Window to China)*. W programie miała miejsce seria wykładów Prof. dr. Sheng-Ching Changa pt.: *Chinese Art History*.

*

Podczas VIII Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Naukowej „Między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem”, zorganizowanej przez Wydziałową Radę Doktorantów Wydziału Orientalistycznego, Zarząd Samorządu Studentów Wydziału Orientalistycznego, Koło Naukowe Mongolistyki i Tybetologii, Turkologiczne Koło Naukowe, Koło Naukowe Indologii „Rasamandala”, Koło Naukowe Arabistów Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego w dn. 7–9.05.2019 r. mgr Natalia Greniewska (ZTiLAŚ WO UW) wystąpiła z referatem pt. *Doświadczenie rozstania na podstawie opowiadania Szuudereceg pt. „Powód”*.

*

W dn. 9.05.2019 r. Zakład Koreanistyki WO UW zorganizował II Koreanistyczne Sympozjum Studentów: *Korea: światy polityczne i światy językowe*, w którym wyniki swojej pracy naukowej zaprezentowali studenci roku III (studiów licencjackich) oraz studenci I roku studiów magisterskich.

*

Dr Angelika Adamczyk (ZH WO UW) uczestniczyła w międzynarodowej konferencji pt. „Kompetencje dla XXI wieku: certyfikacja biegłości językowej” zorganizowanej na Uniwersytecie Warszawskim przez Radę Koordynacyjną ds. Certyfikacji Biegłości Językowej i Szkołę Języków Obcych w dn. 9–10.05.2019 r. Podczas konferencji wygłosiła referat zatytułowany *Konstruowanie egzaminów certyfikacyjnych z języka hebrajskiego. Jakie wyzwania stoją przed nauczycielami i autorami testów?*

*

W dniach 10–11.05.2019 r. dr hab Marek Piel (Katedra Arabistyki IO UJ) uczestniczył w konferencji organizowanej przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu *Medicus Currens Vi: Quo Vadis, przekładzie?* Wygłosił na niej swój referat pt.: *Analiza kontrastywna polsko-hebrajska a praktyka przekładowa*. W konferencji udział wzięła także dr hab. Iwona Król (Katedra Arabistyki IO UJ), która wystąpiła z prezentacją pt.: *Strategie tłumaczenia idiomów biblijnych na język arabski*.

*

W dn. 13–14.05.2019 r. w Krakowie odbyła się Międzynarodowa Konferencja *Polska i Świat Turecki (International Conference Poland and Turkish World)* zorganizowana przez Urząd Miasta Krakowa, Fundację Wspierania Kultury i Języka Polskiego im. M. Reja oraz Katedrę Turkologii UJ. W konferencji wzięli udział prelegenci z Polski, Turcji, Kazachstanu, Kirgistanu, Ukrainy, Niemiec, Rosji i Grecji.

*

Dr hab. Marek Baraniak (ZH WO UW) uczestniczył w XIII Ogólnopolskiej Konferencji z cyklu *Interpretacja Pisma Świętego. „Księgi Kronik – orędzie, interpretacja, recepcja”*, która odbyła się na Uniwersytecie Karola Stefana Wyszyńskiego w dn. 14.05.2019 r. Podczas obrad przedstawił referat pt. *Historiografia w perspektywie onomastycznej. Przypadek imion synów Saula w Księgach Kronik*. [1 Krn 8,33–34; 9,39–40].

*

W dniach 15–16.05.2019 r. Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego zorganizowała ogólnopolską konferencję „XVI Dni Arabskie. Bliski Wschód wobec wyzwań i zagrożeń współczesności”. Wzięło w niej czynny udział 20 uczestników z dwunastu ośrodków naukowych. Prelegenci reprezentowali stosunki międzynarodowe, socjologię, politologię, arabistykę, prawo, ekonomię, historię, kulturoznawstwo i religioznawstwo.

*

Mgr Aleksandra Spancerska wygłosiła referat „*Dyplomacja meczetowa*” w służbie tureckiej polityki zagranicznej na odbywających się w dn. 15–16.05.2019 r. XVI Dniach Arabskich, zorganizowanych przez Katedrę Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ.

*

W dn. 21–22.05.2019 r. w Ośrodku Badań nad Historią i Kulturą Żydów z Południowej Wielkopolski na Uniwersytecie Wrocławskim odbyła się VI Międzynarodowa Konferencja Biblijna „Wokół zagadnień translatoryki i egzegezy biblijnej. Prekursorzy i kontynuatorzy dzieła św. Hieronima ze Strydonu”, na której dr Marek Piel wygłosił referat pt.: *Szukać Boga – znaczenie biblijnej metafory w oryginale i w przekładach polskich*.

*

W dn. 22–24.05.2019 r. w Gołuchowie odbyła się zorganizowana przez Wydział Neofilologii UAM, Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu oraz Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie konferencja *Kulturowa wartość lasu*, na której wystąpiły m.in. dr Daria Zozuła (Pracownia Azji Południowo-Wschodniej, UAM) z referatem pt. *Kulturowa i ekologiczna wartość lasu a jego status prawny na przykładzie przepisów ogólnonarodowych dotyczących lasów adatowych w Republice Indonezji* oraz dr Emilia Wojtasik-Dziekan (Zakład Filologii Koreańskiej, UAM) z referatem pt. *Oblicza lasu w koreańskim filmie „Czy kukulka śpiewa nocą?” (1980) (reż. Jeong Jin-U)*.

*

W dn. 23–24.05.2019 r. Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW organizowała konferencję międzynarodową „Language – Culture – Literature: East African Perspective”. Konferencji towarzyszył panel dyskusyjny na temat współczesnych mediów oraz wystawa kenijskich karykatur politycznych, które odbyły się dn. 25.05.2019 r. w Bibliotece na Koszykowej. Zakres konferencji obejmował tematykę językoznawczą, literaturoznawczą i kulturową obszaru Wschodniej Afryki. Akcent położony był na relację język–kultura na przykładzie języka suahili i innych języków wschodniej Afryki. Podczas obrad konferencji dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, prof. UW (KJiKA WO UW) wygłosiła referat *Cultural Conceptualizations in Swahili Grammar and Language Use* a dr hab. Beata Wójtowicz (KJiKA WO UW) wystąpiła z prelekcją pt. *Culture-bound Concepts in Swahili Dictionaries*. Udział wzięła także mgr Izabela Romańczuk (KJiKA WO UW), która wygłosiła referat pt. *God’s Role in Reclaiming Gender Equality and Justice. Feminist Analysis of Zainab A. Baharoon’s Novel „Mungu Hakopeshwi”* oraz mgr Maria Piotrowska (KJiKA WO UW) z prelekcją pt. *Son of the Soil. Cognitive Analysis of Barack Obama in Kenyan Cartoons*.

*

W dn. 23–25.05.2019 r. w siedzibie Instytutu Orientalistyki UJ w Krakowie odbyła się studencko-doktorancka konferencja naukowa *Świat irański – jedność i różnorodność*.

*

W dn. 30.05.2019 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (KJ WO UW) wystąpiła z referatem *Niepodległa Polska z perspektywy Japonii 1918–1921* na Ogólnopolskiej Sesji Naukowej „Polska przywrócona – z perspektywy zagranicy 1918–1921. W stulecie traktatu wersalskiego”, zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Historyczne, Oddział w Słupsku oraz Akademię Pomorską.

*

W dn. 4–5.06.2019 r. na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się międzynarodowa konferencja „Father, Theologian, Warrior – Male Archetype in Muslim Culture” zorganizowana przez Katedrę Arabistyki i Islamistyki WO UW. Oprócz gości z Polski i zagranicy brali w niej udział następujący pracownicy i doktoranci KAil WO UW: prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka z referatem *Arabski mężczyzna w pojęciu feministek*, prof. dr hab. Katarzyna Pachniak z referatem *Pojęcie męskości w średniowiecznej etyce muzułmańskiej*, dr Georges Kass z referatem *Ar-Ridżal qawwamun ala an-nisa*, dr Magdalena Pinker, z referatem *Beard and Masculinity in Islamic Art*, mgr Jacek Galewski z referatem *E. Lawrence Once Again. Biography and the Order of History* oraz mgr Kamila Panek z referatem *Surat ar-radzul al-hakim fi asz-szir an-nabati, ma’a istichdam at-tahlil al-marifi*. W obradach konferencji uczestniczył także prof. dr hab. Marek Dziekan (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ), który wygłosił referat zatytułowany *Nie tylko hurysy: wildān muḥalladūn i gilmān w Koranie i muzułmańskiej literaturze religijnej*. W konferencji udział wzięła również dr Zuzanna Augustyniak (KJiKA WO UW), która wystąpiła z referatem pt. *Mężczyzna etiopski – między chrześcijaństwem a islamem*, mgr Anna Banasiak (ZTiLAŚ WO UW) z referatem pt. „Show me your moustache and I’ll tell you who you are”: *The Link between the Turkish Men’s Appearance and Their Worldview* i dr Kamila Stanek (ZTiLAŚ WO UW) z referatem pt. *Językowy obraz męskości i mężczyzny w przysłowiaach tureckich*.

*

Mgr Natalia Zajączkowska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) w dn. 6.06.2019 r. wzięła udział w seminarium studencko-doktoranckim “Wyzwania współcze-

snej polityki – The Challenges of Contemporary Politics”, na którym wygłosiła referat *System warnowo-kastowy w świetle współczesnej demokracji indyjskiej*.

*

W dn. 5–6.06.2019 r. na Uniwersytecie w Białymstoku miała miejsce konferencja „Language and Law – Traditions, Trends and Perspectives”, podczas której dr Emilia Wojtasik-Dziekan (Zakład Filologii Koreańskiej, UAM) wystąpiła z referatem pt. *Court or Tribunal? On Some Selected Translation Problems of Polish and Korean Court Terminology*.

*

Podczas IX Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej z cyklu „Przestrzeń jako kategoria poetyki. Przestrzeń i emocje” dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (KJiKA WO UW) wygłosiła referat *Pomiędzy fikcją, faktem i emocjami: Addis Abeba jako tło „Cesarza” Ryszarda Kapuścińskiego*. Konferencja odbyła się w dn. 6–7.06.2019 r. na Uniwersytecie w Białymstoku.

*

W dn. 06–07.06.2019 r. dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ (KAWiP IBiDW UJ) wzięła udział w międzynarodowej konferencji 15th Lodz East Asia Meeting „New Dynamics in Asia”, zorganizowanej przez Uniwersytet Łódzki, gdzie wygłosiła referat pt. *The China-Pakistan Economic Corridor (CPEC) Narratives in Pakistan in the Context of Internal Challenges and Relations with China*.

*

W dn. 06–07.06.2019 r. w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie odbyła się konferencja pt. „Eastern European Communist Countries Towards the Far East During the Cold War”. W konferencji uczestniczyli m.in.: Sergey Radchenko (Cardiff University, Wielka Brytania) z referatem pt. *New Evidence on the Mao-Stalin Relationship and the Emergence of the Sino-Soviet Alliance*, Bernd Schaefer (George Washington University, USA) z referatem pt. *The GDR and Communist East Asia (China, North Korea, Vietnam): Close, Closer, Closest*, dr Marek Hańderek (Zakład Korei IBiDW UJ) z referatem pt. *Neutral Nations Repatriation Commission in Korea and its Role through the Eyes of Polish Delegates* oraz dr Olga Barbasiewicz (Katedra Azji Wschodniej i Południowej, IBiDW UJ) z referatem pt. *Polish-Japanese Relations in the Cold War Era. A Diplomatic „Black Hole” or an Introduction towards the New Era?*

*

W dn. 08.06.2019 r. odbyła się w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ IX. Konferencja NEOAzja pt. „Wyzwania gospodarcze państw Dalekiego Wschodu w XXI wieku”.

*

Podczas konferencji „Reception of Japanese Art and Crafts in Central and Eastern Europe before the Establishment of Diplomatic Contacts between Poland and Japan in 1919” organizowanej w Muzeum Narodowym w Krakowie przez Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, Uniwersytet Jagielloński i Muzeum Narodowe w Krakowie w dn. 12–15.06.2019 r. prof. dr hab. Estera Żeromska (Katedra Orientalistyki UAM) wygłosiła referat pt. *The Turn of the 19th and 20th Centuries and the Mosaic of the Polish-Japanese Associations (Religion, Dance, Theater, Literature, and Music)*.

*

Prof. dr hab. Shoshana Ronen (Zakład Hebraistyki WO UW) wzięła udział w „The Seventh World Congress on Polish Studies”, zorganizowanej przez The Polish Institute of Arts & Sciences of America University of Gdańsk z referatem *Avot Yeshurun: Refugees are Refugees, Regardless of Religion or Ethnicity*. Kongres odbył się w dn. 14–16.06.2019 r.

*

W dn. 16–17.06.2019 r. prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (KAiI WO UW) uczestniczyła w sympozjum poświęconym mistycyzmowi w kulturach pozaeuropejskich z wystąpieniem *Medytacja we wczesnym mistycyzmie muzułmańskim*.

*

W dn. 17.06.2019 r. dr Olga Barbasiewicz (KAWiP IBiDW UJ) uczestniczyła w konferencji „Power Play or Interdependence” organizowanej przez Instytut Stosunków Międzynarodowych UW. Podczas obrad wygłosiła referat pt. *Post-war Reconciliation in Europe as a Model of Rapprochement for the Asian States. The Polish-German Relations as a Role Model of the European Union's Values Promotion for the East Asian Countries. The Case of Japanese-Korean Relations.*

*

W dn. 24-26.06.2019 r. podczas międzynarodowej konferencji pt. „Sign and Symbol in Comparative Perspective” na Uniwersytecie Warszawskim z referatami wystąpili także orientaliści: dr hab. Agata Bareja-Starzyńska i mgr Byambaa Ragchaa (ZTiLAŚ WO UW) z referatem pt. *Mongolian Soyombo – Sacred and Secret Script. Meaning of Sign and Symbol in the Changing Context*, mgr Nastazja Stoch (ZS WO UW) i Piotr Kozak (Uniwersytet w Białymstoku), *Naturalness of Icons Revisited*, mgr Daniel Viktor Takács (ZE WO UW), *Egyptian Organization of Graphic Surfaces: Tabulated Space as a Sign of Process?* oraz mgr Olgierd Uziembło (ZS WO UW), *Rebus Principle and Other Principles. Let's look at a Chinese Webpage.*

*

W dn. 28–30.06.2019 r. na Wydziale Neofilologii odbyła się międzynarodowa konferencja zatytułowana: „14th Conference on Legal Translation, Court Interpreting and Comparative Linguistics”. W komitecie organizacyjnym była dr Yuki Horie z Katedry Orientalistyki UAM. Podczas obrad konferencji dr Emilia Wojtasik-Dziekan (Zakład Filologii Koreańskiej, UAM) wygłosiła referat pt. *Main Changes in Korean Law Language in XIX–XX Centuries*. Dr Wojtasik-Dziekan weszła także w skład Komitetu Organizacyjnego tej konferencji.

*

Mgr Natalia Zajączkowska (KBWiPA WSMiP UŁ) wygłosiła referat *Recepcja społeczności muzułmańskiej we współczesnych Indiach na podstawie badań terenowych w stanie Maharasztra* na odbywającej się w dn. 29.06.2019 r. Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Nauki Humanistyczne i Społeczne w Badaniach Młodych Naukowców” w Bydgoszczy.

*

W dn. 29–30.06.2019 r. na UAM odbyła się Międzynarodowa Azjatystyczna Konferencja poświęcona Humanistyce (International Asiatic Conference on Humanities), która obejmowała dwie cyklicznie organizowane konferencje: 7th International Conference on Korean Humanities and Social Sciences – Language, Literature, Culture and Translation oraz 4th International Conference on Indonesian Language, Literature and Culture. Organizatorami i jednocześnie prelegentami konferencji byli m.in. Prof. UAM dr hab. Kyong-geun Oh (Zakład Filologii Koreańskiej) z referatem pt. *A Study on the Shamanistic Removing/ Rolution of the Korean 'Han'* oraz pracownicy Pracowni Azji Południowo-wschodniej: dr Daria Zozula z prezentacją zatytułowaną *The Analysis of Students' Equivalence and Translation Strategies during Polish-Indonesian Translation*, dr Teija Gumilar z wystąpieniem pt. *Military-Related Terminology: Comparison Study in English, Polish and Indonesian* i mgr Dorotea Moni-Stelmachowska z referatem pt. *Differences between Indonesian and Malaysian Vocabulary and Grammar. A Contrastive Study of Misunderstanding in Intercultural Communication.*

*

Dr Konrad Zasztowt (ZIE WO UW) wziął udział w dn. 29–30.06.2019 r. w zorganizowanym przez Studium Europy Wschodniej WO UW symposium „Warsaw East European Conference” i wygłosił referat pt. *Changes in Turkey's Foreign Policy: from European to Eurasian Dream*. W referacie omówił przemiany polityki zagranicznej Turcji w okresie rządów Partii Sprawiedliwości i Rozwoju, a główna teza dotyczyła odejścia Turcji od polityki integracji z Unią Europejską w stronę zbliżenia z Rosją i innymi państwami eurazjatyckimi.

KRONIKA KULTURALNA

W dn. 13.01.2019 r. dr Andrzej Stopczyński, mgr Katarzyna Wasiak i mgr Natalia Zajączkowska zorganizowali warsztaty o charakterze dydaktycznym pt. *Namaste! Salam! Czyli podróż do serca Orientu* w ramach Uniwersytetu Łódzkiego dla Dzieci „ULEK”.

*

Dr Katarzyna Golik (Instytut Studiów Politycznych PAN) wzięła udział w audycjach radiowych stacji TOK FM Off Czarek: *Azjatyckie media o śmierci Pawła Adamowicza oraz chińskim soft (flower) power* (17.01.2019 r.), *Żle się dzieje w państwie mongolskim. O tamtejszej aferze taśmowej i smogu mówi Katarzyna Golik* (04.02.2019 r.), *A jak to robią w Chinach? O chińskiej reformie edukacji w Mongolii* (9.04.2019 r.).

*

W ramach organizowanego przez Katedrę Języków i Kultur Afryki WO UW, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Bibliotekę m.st. Warszawy na Koszykowej, AfryKamerę i Staromiejski Dom Kultury cyklu „Afryka na Koszykowej” odbyły się następujące debaty: w dn. 23.01.2019 r.: *Kulturowy postkolonializm, czyli o tym, jak kultury afrykańskie emigrują z kontynentu, a inne odnajdują swoje miejsce w Afryce*; *Oblicza migracji – handel ludźmi z Afryki Wschodniej* (w dn. 27.02.2019 r.); *Współpraca na rzecz edukacji w Afryce. Polskie działania w XXI w.* (w dn. 20.03.2019 r.); *Jak rozmawiać? Czyli o komunikacji między kulturami* (w dn. 17.04.2019 r.), oraz „Złoty nosorożec”, czyli czy w Afryce było średniowiecze w dn. (15.05.2019 r.).

*

W dn. 24.01.2019 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (KJ WO UW) mówiła na temat *Wybranych aspektów historii stosunków między Polską a Japonią*, z okazji 100. rocznicy oficjalnych stosunków polsko-japońskich, w audycji Jacka Wana „Między Wschodem a Zachodem” w RDC. W tej samej stacji, w dn. 9.02.2019 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska wystąpiła w audycji Beaty Jewiarz „Mnie się to podoba”, gdzie opowiedziała o *Polsce i Japonii w 100. rocznicę stosunków oficjalnych*. W dn. 7.04.2019 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska mówiła o tym, *Co przyniesie nadejście nowej ery w Japonii*, w audycji radiowej Pawła Drozda „Świat z lotu Drozda”, PR Trójka. Prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska udzieliła także wywiadu Jędrzejowi Winiekiemu na temat znaczenia instytucji cesarza w Japonii, co we fragmentach zostało opublikowane w artykule *Zbliżacz serc*, „Polityka” nr 17/18, 24 IV – 7 V 2019, s. 82–83.

*

W dniach 28.01–16.02.2019 r. Ivonna Nowicka (ZI WO UW) wzięła udział w międzynarodowej wycieczce naukowej „Tour of modern Iran” zorganizowanej przez Uniwersytet Religii i Wyznań w Komie, podczas której uczestnicy z trzynastu krajów odwiedzili Teheran, Kom, Aran i Bidgol, Kaszan, Isfahan i Maszhad. Program obejmował m.in. spotkania z polityk irańską Masume Ebtekar, przewodniczącym Organizacji Pielgrzymek Qazim Askarem w Teheranie, z prezydentami miast Kom i Kaszan oraz z przedstawicielem ajatollaha Alego Sistatniego Dżawadem Szahrestanim w Komie, a także wizyty w pracowni miniatur i w tradycyjnej irańskiej siłowni męskiej *zurchane* oraz odwiedziny w dwóch najważniejszych grobowcach szyickich na terenie Iranu, w Komie i Maszhadzie.

*

W dn. 30.01.2019 r. w mury byłego Instytutu Językoznawstwa UAM zawitała grupa licealistów z I Liceum Ogólnokształcącego im. Rodu Leszczyńskich z Leszna. Powitała ich dr Emilia Wojtasik-Dziekan (ZFK UAM), krótko przedstawiając ofertę dydaktyczną jednostki, a następnie uczniowie wzięli udział w grupowych warsztatach z języków: indonezyjskiego, prowadzonych przez pana dr. Teię Gumilara na podstawie materiałów przygotowanych przez dr Darię Zozulę, i perskiego, prowadzonych przez mgr Homeirę Moradi.

*

Mgr Dorotea Moni-Stelmachowska (PAPW, UAM) wzięła udział w nagraniu programu z okazji Światowego Dnia Języków Ojczystych zrealizowanego przez Studio Filmowe UAM w dn. 19.02.2019 r., gdzie zaprezentowała kilka ciekawostek związanych z językiem indonezyjskim.

*

Dr Katarzyna Golik (ISP PAN) wzięła udział w charakterze panelisty w debacie *Nowe jedwabne szlaki, czyli o chińskich inwestycjach na polskim rynku* w ramach wydarzenia „Gospodarcze Otwarcie Roku 2019” w Krajowej Izbie Gospodarczej w dn. 20.02.2019 r.

*

Dr Katarzyna Golik (ISP PAN) organizowała i prowadziła Święto Wiosny/Święto Lampionów w Miejskim Ośrodku Kultury w Piastowie w dn. 22.02.2019 r.

*

W dn. 23.02.2019 r. dr Iga Rutkowska (Katedra Orientalistyki UAM) przygotowała prezentację zatytułowaną *Japońskie karnawały i karnawalizacje* podczas pierwszej edycji festiwalu „Karnawały na Narbutta” organizowanego przez warszawską Fundację Pompka.

*

W dn. 26.02.2019 r. dr Łukasz Piątek (ZAIŁ KSA UAM) wygłosił wykład w ramach Wydziałowych Wykładów Otwartych pt. *Tajemnicze modlitwy do planet. Nietypowe dzieło muzułmańskiego średniowiecznego myśliciela*.

*

W dn. 28.02.2019 r. dr Katarzyna Golik (ISP PAN) współorganizowała (wraz z Uniwersytetem SWPS oraz Towarzystwem Przyjaźni Polsko-Chińskiej) oraz uczestniczyła w charakterze panelisty w seminarium *Mongolowie – różne losy a wspólnota*, które odbyło się w Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy.

*

W dn. 7.03.2019 r. w Cafe Szafie w Krakowie odbył się Wieczór Poezji Orhana Velego Kanika. Impreza przygotowana została przez Koło Naukowe Studentów Turkologii UJ przy udziale pracownika Instytutu Orientalistyki i opiekuna naukowego Koła, Nalan Avhan. Poezję Orhana Velego przedstawił gościom tłumacz wierszy Antoni Sarkady.

*

W dn. 14.03.2019 r. na ul. Rynek Główny 34 w Krakowie odbyło się spotkanie promocyjne książki pt. *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities: The Call of The Cricket*. To książka, pod redakcją dr Joanny Bocheńskiej, pracownika IO UJ, będąca owocem 5 letniego projektu badawczego finansowanego w latach 2013–2018 przez NCN w ramach programu SonataBis1.

*

W dn. 19.03.2019 r. w Muzeum Sugahiry w Kownie otwarto wystawę pt. *Ambasador RP w Japonii Tadeusz Romer i żydowscy uchodźcy wojenni na Dalekim Wschodzie* przygotowaną na zlecenie Instytutu Polskiego w Wilnie przez dr Olgę Barbasiewicz (Katedra Azji Wschodniej i Południowej, IBiDW UJ).

*

Dn. 21.03.2019 r. odbyły się obchody środkowoazjatyckiego święta wiosny – Nauryz organizowanego przez Turkologiczne Koło Naukowe UAM oraz Pracownię Studiów Kazachskich.

*

W dn. 22.03.2019 r. Instytut Orientalistyki Wydziału Filologicznego UJ zorganizował Dzień Języków Orientalnych w ramach Dnia Otwartego UJ. W programie przygotowanym przez pracowników Katedry Turkologii oraz członków Koła Naukowego Turkologów znalazł się kurs ludowych tańców tureckich, który poprowadziła absolwentka Katedry pani Joanna Broda (właścicielka firmy Tureckie Klimaty), wykład dr hab. Marzanny Pomorskiej pt. *Kebab nie Kebab. Język*

turecki – czym jest, a czym nie jest, lekcja jęz. tureckiego oraz warsztaty ebru, podczas których sztuki „malowania na wodzie” uczyła mgr Nalan Avhan.

*

Dr Iga Rutkowska (KO UAM) w dn. 23.03.2019 r. wygłosiła wykład zatytułowany *Śmiech w japońskich widowiskach i rytuałach* podczas kolejnej edycji „Dialogu z Azją” – targów książki organizowanych przez Wydawnictwo Dialog i Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie.

*

Dr Marta Widy-Behiesse (ZIE WO UW) wzięła udział w debacie „Przeciwwaga – sytuacja kobiet w państwach arabskich vs w państwach latynoamerykańskich” zorganizowanej przez Zespół Prawa Latynoamerykańskiego WPiA UW oraz Europejskie Stowarzyszenie Studentów Prawa ELISA Warszawa, Uniwersytet Warszawski w dn. 27.03.2019 r.

*

W dn. 28.03.2019 r. w tureckiej restauracji „Tamam” w Krakowie odbyło się spotkanie na temat Adampola / Polonezköy – polskiej wsi nad Bosforem, zorganizowane przez Koło Naukowe Turkologów UJ.

*

W dn. 4.04.2019 r. w Instytucie Orientalistyki UJ odbyła się promocja książki Ambasadora Krzysztofa Płomińskiego pt.: *Arabia incognita. Raport polskiego ambasadora*.

*

W dn. 10.04.2019 r. w ramach XXII Festiwalu Nauki i Sztuki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Dr Veronika Klimova (Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa, KSA UAM) przedstawiła prezentację pt. „Izraelska Pascha”, a dr Agnieszka Paterska-Kubacka (Pracownia Polityki Językowej i Badań nad Mniejszościami, KO) prezentację nt. źródeł i sposobów powstawania chińskich przysłów.

*

Mgr Aleksandra Spancerska (KBWiPA WSMiP UŁ) poprowadziła pokazową lekcję języka tureckiego w ramach Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki w Łodzi w dniu 12.04.2019 r.

*

W dn. 16.04.2019 r. odbyła się w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha” w Krakowie debata ekspercka pt. „Różne oblicza sufizmu” Uczestniczyli w niej m.in.: dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ (Katedra Azji Wschodniej i Południowej, IBiDW UJ) i dr Karolina Rak (Katedra Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, IBiDW UJ).

*

W dn. 17–18.04.2019 r. w Kinie Paradox w Krakowie odbyło się spotkanie z kurdyjskim reżyserem, fotografem i podróżnikiem z Kurdystanu irańskiego Ebrahimem Alipoorem, który zaprezentował swój film pt.: *In the Quest For Stage Seventh*, zdjęcia i opowieści z podróży. Organizatorami byli: Pracownia Studiów Kurdyjskich Instytutu Orientalistyki UJ, Instytut Religioznawstwa UJ oraz Kino Paradox.

*

W dn. 7.05.2019 Ivonna Nowicka (ZI WO UW) wygłosiła w Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie prelekcję pt. „Dwie dusze Iranu – na tropie perskiej kultury” na temat współistnienia w Iranie dwóch tradycji tożsamościowych: islamskości i irańskości.

*

W dn. 8.05.2019 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (KJ WO UW) przedstawiła „Japonię końca XVII wieku” podczas spotkania promującego książkę Engelberta Kaempfera *Japonia: spojrzenie na kulturę Tokugawów [1727]* (tł. i oprac. Maciej Tybus, konsultacja dr Ewa Kamińska, red. Grażyna Raj; Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata i Wydawnictwo Tako, Warszawa–Toruń 2018) w Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie.

*

W dn. 10–12.05.2019 r. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ odbył się VI. Festiwal Studiów Azjatyckich.

*

Dr Katarzyna Golik (ISP PAN) wraz z Towarzystwem Przyjaźni Polsko-Chińskiej i Centrum Integracyjnym w Łomiankach współorganizowała Dzień Chiński. Wydarzenie miało miejsce w dn. 12.05.2019 r.

*

W dn. 15.05.2019 r. na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego podczas konferencji „XVI Dni Arabskie. Bliski Wschód wobec wyzwań i zagrożeń współczesności” miała miejsce promocja książki dr Marty Woźniak-Bobińskiej (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) pt. *Współczesna diaspora asyryjsko-aramejska w Szwecji*.

*

Dr Angelika Adamczyk (ZH WO UW) wygłosiła popularnonaukową prelekcję pt. „Koszerność” na izraelskim pikniku w Łazienkach Kumzic w dn. 19.05.2019 r.

*

Mgr Aleksandra Spancerska (KBWiPA WSMiP UŁ) poprowadziła spotkanie, na którym wygłosiła referat: *Her şey çok güzel olacak? Zawirowania polityczne w Turcji – słów kilka o wyborach samorządowych*. Wydarzenie zorganizowano na WSMiP UŁ w dn. 28.05.2019 r. we współpracy z Studencko-Doktoranckim Kołem Naukowym Bliskiego Wschodu Al-Maszrik

*

W dn. 20–21.05.2019 r. studenci i wykładowcy filologii indonezyjsko-malajskiej – pracownicy Pracowni Azji Południowo-wschodniej: dr Daria Zozuła, dr Teija Gumilar i mgr Dorotea Moni-Stelmachowska zorganizowali Dni Indonezyjskie. Pierwszego dnia odbyła się część warsztatowa, podczas której chętni mogli nauczyć się przepisów i spróbować kuchni indonezyjskiej, a drugiego dnia w Auli Lubrańskiego UAM miał miejsce koncert muzyki gamelanowej i występy artystyczne. Studenci przeprowadzili także pokazowe lekcje podstaw języka indonezyjskiego. Wśród gości byli m.in. przedstawiciele Ambasady Republiki Indonezji w Warszawie: JE Ambasador, pani Siti Nugrahi Mauludiyah, Pierwsza Sekretarz, pani Diah Ramadani Agustini oraz pracownik ds. społeczno-kulturalnych, pan Mirza Satoto.

*

W dn. 21.05.2019 r. na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu odbyły się kolejne Dni Różnorodności Kulturowej. Mgr Abed Shahin (ZAiI) oraz mgr Ester Klein (ZHAiK) poprowadzili warsztaty z kaligrafii arabskiej i hebrajskiej, mgr Wenmin Hu (Pracownia Polityki Językowej i Badań nad Mniejszościami, KO) uczyła gości pisania swoich imion. W ramach festiwalu dr Filip Jakubowski (ZAiI KSA), mgr Radosław Andrzejewski (ZT KSA) oraz mgr Dorotea Moni-Stelmachowska (PAPW) z grupą swoich studentów wzięli udział w wielokulturowym pikniku pod hasłem „Smaki i zapachy świata”.

*

W dn. 21.05. 2019 r. dr Anna Sulimowicz-Keruth (ZTiLAŚ WO UW) z Aleksandrem Dubińskim (Fundacja Karaimskie Dziedzictwo) wystąpili z prelekcją pt. *Karaimi – najmniejsza mniejszość* w Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie.

*

W dn. 27–31.05.2019 r. Koło Naukowe Indologów UJ, Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ zorganizowało Dni Indyjskie 2019.

*

W dn. 29.05.2019 r. przy współpracy z Lotus League i „Puls Azji” w IBiDW UJ odbyła się debata ekspercka pt. „Opportunities and Challenges on ASEAN Countries Markets for Polish Companies”.

*

W dn. 30.05.2019 r. w tureckiej restauracji „Tamam” w Krakowie odbył się Wieczór Turecki z udziałem muzyków tureckich Doğukana Özdemira oraz Doğancana Doğana. Podczas imprezy goście brali udział w konkursach z nagrodami – quiz wiedzy o Turcji, powtarzanie tureckich „tekerleme”. Wieczór przygotowany został przez Koło Naukowe Studentów Turkologii z udziałem jego opiekuna i pracownika Katedry Turkologii Nalan Avhan.

*

W dn. 31.05.2019 r. prof. dr hab. Estera Żeromska (Katedra Orientalistyki UAM) wygłosiła wykład zatytułowany *O tajemnicach japońskiej mentalności* dla Akademii III Wieku Da Vinci w Poznaniu.

*

W dn. 6–9.05.2019 r. odbyły się Dni Afryki 2019, organizowane przez Katedrę Języków i Kultur Afryki UW we współpracy ze Staromiejskim Domem Kultury. W ich trakcie odbyły się m.in. pokazy wybranych filmów z różnych edycji festiwalu AfryKamera, promocja albumu „Postaci Afryki w komiksie”, konferencja Language – Culture – Literature: East African Perspective oraz warsztaty języków amharskiego, ndebele, suahili i hausa.

*

W dn. 1–2.06.2019 r. prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (KAIi WO UW) uczestniczyła w XV Ogólnopolskim Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej „Władza, kraj i ludzie” z wystąpieniem *Jak człowiek rządził państwem Boga – organizacja państw muzułmańskich w średniowieczu*.

*

W dn. 5.06.2019 r. dr Olga Barbasiewicz (KAWiP, IBiDW UJ) wygłosiła gościnny wykład w Instytucie Pileckiego w Warszawie pt. *Ambasador RP w Japonii – zapomniane ogniwo w łańcuchu pomocy polskim Żydom, uchodźcom wojennym na Dalekim Wschodzie*.

*

Podczas Koncertu Jubileuszowego Uniwersytetu Adama Mickiewicza (w dn. 8.06.2019 r.) podopieczni z filologii koreańskiej ze studenckiego Zespołu Tradycyjnych Bębnow Koreańskich Samulnori „Keun Soriro” pod opieką dr Emilii Wojtasik-Dziekan dali koncert gry na bębnach.

*

Dr Jan Rogala (ZTiLAŚ WO UW) w dn. 10.06.2019 r. wystąpił z prelekcją pt. *Mongolia – kraj potomków Czyngis-chana* (część 1) w Staromiejskim Domu Kultury w Warszawie

*

W dn. 11.06.2019 Iwonna Nowicka (ZI WO UW) wygłosiła prelekcję pt. *Dwie dusze Iranu – na tropie perskiej kultury* w Bibliotece Naukowej Dzielnicy Mokotów w Warszawie.

*

Dr Marta Woźniak-Bobińska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) wygłosiła w dn. 24.06.2019 r. referat *Między Wschodem a Zachodem. Nie tylko bliskowschodni chrześcijanie* jako laureatka nagrody PAN za Wybitne Osiągnięcia Przyczyniające się do Rozwoju Nauki w dziedzinie nauk humanistyczno-społecznych.

*

Mgr Yoko Fujii Karpoluk (KJ WO UW) w dn. 25.06.2019 r. zorganizowała spektakl *Japoński teatr nō* w Muzeum Łazienek Królewskich. W dn. 28.06.2019 r. pokaz odbył się w Teatrze Narodowym.

*

W dn. 25.06.2019 r. Ivonna Nowicka (ZI WO UW) wygłosiła w Przystanku Historia w Warszawie prelekcję pt. *Z sowieckich łagrów do irańskiego kina. Wykład o Annie Borkowskiej*, w którym przedstawiła losy Anny Borkowskiej-Afchami opierając się na archiwalnych materiałach pisanych i filmowych ze zbiorów polskoznawcy Alirezy Doulatszahiego i własnych, oraz zaprezentowała fragmenty filmów, w których bohaterka zagrała. Spotkanie odbyło się w ramach Klubu Historycznego im. Gen. Stefana Roweckiego „Grota”.

*

Mgr Aleksandra Spancerska (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki WSMiP UŁ) poprowadziła seminarium internetowe w formie ogólnodostępnego webinaru pt. „Wybory samorządowe w Turcji – 2019” we współpracy z Centrum Języka i Kultury Tureckiej Lisan w Warszawie.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Dorota Cegiółka, <i>Leksyka osmańskoturecka w postmodernistycznej prozie tureckiej. Analiza na podstawie wybranych powieści z początku XXI wieku</i>	219
Katarzyna Gryc, <i>Regionalizm w kulturze politycznej Republiki Korei</i>	233
Shahla Kazimova, <i>Obyczajowość i zwyczaje weselne Azerbejdżanu. Tradycja i transformacja</i>	249
Łukasz Piątek, <i>Al-Munāğāt. Filozoficzna modlitwa Šihāb ad-Dīna as-Suhrawardiego</i>	261
Ewa Rynarzewska, <i>Artystyczne założenia tradycyjnego teatru koreańskiego p'ansori w ujęciu Sin Chae-hyo (1812–1884)</i>	275
Patryk Zając, <i>Panegiriki o mieście Ilorin jako przykłady poezji pochwalnej w języku hausa</i>	293

UTWORY LITERACKIE

Natalia Wiktoria Greniewska, <i>Baatarürengijn Szüüderceceg, Sekret Ech Daginy</i>	305
Anna Sulimowicz-Keruth, <i>Hatice Meryem, Ja i moja towarzyszka niedoli, Turcja</i>	309

KRONIKA

Z ruchu naukowego na polu orientalistyki	313
<i>Wyjazdy zagraniczne polskich orientalistów</i>	313
<i>Wizyty zagranicznych uczonych w Polsce</i>	319
<i>Kronika naukowa</i>	322
Kronika kulturalna	331

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Dorota Cegiółka, <i>Ottoman Turkish Lexicography in the Post-modern Turkish Prose. Analysis Based on Selected Novels from the Beginning of the 20th Century</i>	219
Katarzyna Gryc, <i>Regionalism as a Part of South Korean Political Culture</i>	233
Shahla Kazimova, <i>The Wedding Customs of Azerbaijan. Tradition and Transformation</i> ...	249
Łukasz Piątek, <i>Al-Munāğāt. The Philosophical Prayer of Šihāb ad-dīn As-Suhrawardī</i>	261
Ewa Rynarzewska, <i>Artistic Principles of the Traditional Korean p'ansori Theatre in Sin Chae-hyo (1812–1884)'s Theory</i>	275
Patryk Zając, <i>Panegyric about the City of Ilorin as an Example of a Hausa-language Poetry</i>	293

LITERARY WORKS

Natalia Wiktoria Greniewska, <i>Baatarsürengiin Shüüdertsetseg, Ekh Dagina's Secret</i>	305
Anna Sulimowicz-Keruth, <i>Hatice Meryem, Me and My Misery Companion, Turkey</i>	309

CHRONICLE

Scientific Activities in Oriental Studies	313
<i>Visits Abroad of Polish Orientalists</i>	313
<i>Foreign Guests Visiting Poland</i>	319
<i>Scientific Chronicle</i>	322
Cultural Chronicle	331

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

(pełna wersja tekstu dostępna także na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

Uprzejmie prosimy, aby teksty składane w redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” były przygotowywane według poniższych reguł. Artykuły niespełniające tych wymagań nie będą przez redakcję przyjmowane. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

I. Uwagi ogólne

1. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” powinny być wynikiem oryginalnych badań, w rzetelny i uczciwy sposób prezentować rezultaty własnej pracy; Autorzy stosownie powinni zaznaczyć wkład innych osób w powstawanie artykułu. Jeśli artykuł jest rezultatem badań finansowanych, prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych jednostek.
2. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” nie mogą być wcześniej opublikowane (ani w języku polskim, ani w językach obcych), jak też w tym samym czasie złożone w redakcjach innych czasopism.
3. Decyzja Autora o publikacji tekstu w „Przeglądzie Orientalistycznym” oznacza zgodę na udzielenie autorskiej licencji eksploatacyjnej do nadesłanego tekstu (dot. postaci drukowanej i/lub elektronicznej), co obejmuje prawo Redakcji do: kopiowania, publikacji, reprodukcji, cytowania, umieszczenia w formie elektronicznej w bazach danych, itp. Czas trwania udzielonej licencji jest zgodny z dyrektywą UE. Licencja zostaje udzielona „Przeglądowi Orientalistycznemu” nieodpłatnie.
4. Teksty podlegają recenzji, a wszelkie dane autorów i recenzentów są poufne (*double blind*).
5. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania złożonych tekstów (także tytułów).
6. Przyjęte do publikacji i zredagowane teksty odsyłane są autorowi do autokorekty. Po jej dokonaniu prosimy o jak najszybsze odesłanie tekstu do redakcji.
7. Wszelkie wykryte przejawy nierzetelności naukowej (*ghostwriting* i *guest authorship*) będą ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.
8. Autorzy ponoszą odpowiedzialność wynikającą z praw wydawniczych i praw autorskich (cytowanie, przedruk ilustracji, tabel i wykresów z innych źródeł).
9. Do przesłanej propozycji publikacji należy dołączyć stosowne oświadczenie dotyczące akceptacji powyższych punktów [plik do pobrania na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>].

II. Format tekstu

1. Objętość tekstu, wraz z przypisami dolnymi i bibliografią końcową, nie powinna przekraczać 1 arkusza wydawniczego, czyli 40 tys. znaków ze spacjami.
2. Prosimy w całym tekście, także przypisach, używać czcionki unikodowej w rozmiarze 12, marginesy prawy i lewy 2,5 cm, interlinia 1,5.
3. Na tekst składa się tytuł, słowa kluczowe (*keywords*) artykułu w języku angielskim (ok. 5 słów/terminów kluczowych dla omawianej tematyki) i streszczenie (*Abstract*)

artykułu w języku angielskim (150–200 wyrazów, max. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;

4. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
5. Przypisy powinny być przygotowane wg zasad Modern Language Association (MLA: <http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>) przystosowanych do j. polskiego przez redakcję „Przeglądu Orientalistycznego”. Poniżej zamieszczamy tę adaptację.
6. Prosimy o umieszczenie pełnej listy bibliograficznej na końcu artykułu.
7. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrujemy gwiazdką.
8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu **łacińskiego**, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu niełacińskiego (np. wg. PWN).

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg. MLA

Cytaty

- W nawiasie prosimy zamieścić nazwisko autora i stronę (pełne dane bibliograficzne należy podać w Bibliografii na końcu artykułu): „cytat” (Said 9);
- jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy piszemy: Said uważa, że ...(9).

W wypadku kilku publikacji tego samego autora należy dodać rok wydania.

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

- odniesienie do książki bądź artykułu należy umieścić w tekście: (Said), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy podajemy sam rok: (1978); jeśli odnosimy się do kilku autorów, przypis powinien wyglądać następująco (Hart 2000, s. 15, Said 1978, s. 9). Autorzy powinni być wymienieni w porządku alfabetycznym.
- przypisy dolne umieszczamy tylko wtedy, gdy niezbędne jest dodanie lub uszczegółowienie informacji.

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.
Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen’s Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

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

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytule naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon;
2. 1 egz. jednostronnego wydruku tekstu przygotowanego zgodnie z powyższymi zasadami należy przesłać pocztą tradycyjną na adres redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” (Redakcja „Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa) wraz z podpisanym oświadczeniem (patrz wyżej pkt. I.9),
3. Tekst w postaci pliku elektronicznego (format Word i PDF) należy przesłać pocztą elektroniczną na adres: **przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Materiały graficzne (fotografie, ilustracje, wykresy) prosimy załączyć w osobnych plikach jak najlepszej jakości (min. 300 dpi).

In 2019 we start publishing articles in “Przegląd Orientalistyczny” also in English.

GUIDELINES FOR THE AUTHORS OF TEXTS IN ENGLISH

(see also: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

We kindly ask you to send your articles to “Przegląd Orientalistyczny” according to the rules which follow. Articles which do not comply with the rules will not be processed by the editors. We do not send back articles which were not accepted.

I. Main remarks

1. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” should be based on original research and present any results in a reliable and dependable way. The authors should mention any contribution made by third parties accordingly. If the article is a result of funded research please note the financial sources, impact of research institutions, societies and other organizations.
2. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” have not been published previously elsewhere (in Polish or any other language) nor submitted to other journals concurrently.
3. By submitting the text, the author grants, assigns, and transfers to the publisher, during the full term of copyright and all renewals thereof, the sole and exclusive right to print, publish, distribute, market and sell the work in any and all editions and formats throughout the world. This assignment is granted free of charge to “Przegląd Orientalistyczny” and shall be effective as long as it complies with EU directives.
4. The editor reserves the right to shorten, copyedit and proof texts accepted for publication (including article titles).
5. Submitted papers will be subject to peer review by appropriate referees. The names of the authors and the reviewers are confidential (double blind).
6. After copyediting and final proofing, the text, in an electronic format, shall be sent to the author for approval. After revisions and clarifications (if necessary), the text must be submitted to the editor as soon as possible.
7. Any indications of dishonesty, such as ghostwriting and guest authorship will be disclosed, including informing necessary parties.
8. The authors are responsible for compliance with copyrights regarding citations and reprints of illustrations, tables and diagrams from other publications.
9. Please send a statement of your acceptance of the above rules [sample on the website of the journal: przeglاد.orientalisyczny@uw.edu.pl]
10. The authors are responsible for the English proofreading of their articles.

II. Text format

1. The text, including footnotes and bibliography (references), should not exceed 40,000 characters with spaces. Please send complete scripts of the work in Word and PDF

format. Any special fonts used by the author should be sent as an attachment to the text.

2. Please use font size 12 throughout the whole text, including footnotes and citations. All margins should be set up to 2,5 cm, line spacing 1,5.
3. The text should consist of a title, main body text, keywords (4–5 at least), and abstract in English (150 to 200 words, max. 1000 characters).
4. Please use an en dash between numbers (for example, 1945–1954 or pp. 1–10).
5. **Citation and footnotes should be prepared according to the standard of the Modern Language Association (MLA, 8th edition). For MLA citation guidelines please consult:**
<http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>
List of references (cited sources) should be placed at the end of the article.
6. If it is necessary to add a footnote to the title, please mark it with an asterisk.
7. Characters from scripts other than Latin should be always accompanied by their transliteration.

III. Sending the article

1. Please send information about
 - the author, including titles and affiliation.
 - the author's email address (together with information whether the e-mail address can be available in electronic databases, esp. CEJSH), postal address and telephone number.
2. One copy of the text should be sent to the postal address of the “Przegląd Orientalistyczny”: Redakcja “Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, together with the author's statement of the acceptance of the editorial rules (see I.9).
3. Please send an electronic version of the text in Word and PDF format to **przegląd.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Please attach graphic materials such as photographs, illustrations, diagrams in separate files in the best possible quality (min. 300 dpi).

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

Mając na uwadze chęć publikowania monografii naukowych członków PTO i orientalistów w ogóle oraz rozwój mediów elektronicznych i ich coraz większą rolę w obiegu naukowym, Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego w dniu 23 września 2016 zdecydował o utworzeniu nowej serii wydawniczej: Monograficznej Serii PTO „Miscellanea Orientalia” (PTO Monograph Series „Miscellanea Orientalia”). Seria ta będzie się ukazywała w zależności od potrzeb w postaci drukowanej i/lub w wersji elektronicznej i będzie dostępna na stronie Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Materiały publikowane w serii będą dostępne bezpłatnie w formacie pdf.

ZASADY PUBLIKACJI

1. Tematyka proponowanych publikacji dotyczyć może wszelkich aspektów dawnego i współczesnego Orientu;
2. Publikacje mogą być w dowolnym języku, w tym w językach orientalnych;
3. Publikacje wydawane w serii nie powinny przekraczać 40 arkuszy wydawniczych;
4. Od strony technicznej prace po polsku powinny być przygotowane według zasad przewidzianych dla „Przeglądu Orientalistycznego”, a w przypadku publikacji obcojęzycznych – „Rocznika Orientalistycznego”;
5. Każda proponowana do publikacji praca powinna mieć dwie recenzje. Recenzentów wybiera Komitet Redakcyjny serii, może przy tym skorzystać z recenzentów proponowanych przez Autora;
6. Komitet Redakcyjny serii składa się z redaktora naczelnego „Przeglądu Orientalistycznego”, odpowiadającego za serię, i członków ZG PTO. Do każdej publikacji wybierany jest jej redaktor naukowy zaaprobowany przez Redaktora serii w porozumieniu z Komitetem Redakcyjnym serii. PTO gwarantuje ostateczne opracowanie redakcyjne tekstu, nie ma jednakże finansowych możliwości przygotowania składu komputerowego, o co stara się Autor we własnym zakresie.
7. Istnieje możliwość przejścia przez PTO kwestii składu komputerowego po wcześniejszym przekazaniu przez Autora odpowiedniej kwoty na ten cel w formie darowizny;
8. W wypadku publikacji drukowanych tradycyjnie Autor lub Autorzy zapewniają środki finansowe na druk tomu;
9. Prawa autorskie do opublikowanego artykułu zachowują jego Autor oraz Wydawca;
10. Opublikowany artykuł, ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Autora i Wydawcy;
11. Oferta jest skierowana w pierwszym rzędzie do członków PTO, ale także do całego środowiska orientalistycznego, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-pto-miscellanea-orientaliapto-monograph-series-miscellanea-orientalia/>

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

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

