

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE
POLISH ORIENTAL SOCIETY

PRZEGLĄD
ORIENTALISTYCZNY
ORIENTAL REVIEW

Kwartalnik

Wydano ze środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 1 (273)

WARSZAWA

2020

WYDAWNICTWO PTO

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL COMMITTEE

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

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

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

- | | |
|---|--|
| prof. dr hab. Piotr Balcerowicz (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Anna Barska (Uniwersytet Opolski),
prof. dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Marek Baraniak (Uniwersytet Warszawski),
dr Adam Bednarczyk (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
dr hab. Monika Browarczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr Włodzimierz Cieciera (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),
dr Marzena Godzińska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski),
dr Stanisław Gródz (University of Birmingham)
mgr Katarzyna Hryćko-Górnica (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Arkadiusz Jabłoński
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Hassan Jamsheer (Wyższa Szkoła Menedżerska
w Warszawie, Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi),
dr Stanisław A. Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski),
dr Stanisław Kania (Uniwersytet Warszawski),
dr Shahla Kazimova (Uniwersytet Warszawski),
dr Mateusz M. Kłagisz (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Izabela Kończak (Uniwersytet Łódzki),
prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Uniwersytet Jagielloński),
dr Marcin Krawczuk (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Tadeusz Majda (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
prof. dr hab. Marek Mejor (Uniwersytet Warszawski),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),
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 Piel (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 Jagielloński),
prof. dr hab. Sven Sellmer (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Ewa Siemieniec-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Krzysztof Stroński
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Jerzy Tulisow (Uniwersytet Warszawski),
dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr Małgorzata Wielńska-Softwedel
(Uniwersytet Ludwika i Maksymiliana w Monachium)
dr Izabela Will (Uniwersytet Warszawski),
mgr Małgorzata Wiśniewska (Uniwersytet Warszawski),
mgr Sylwia Witkowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Marta Woźniak-Bobińska (Uniwersytet Łódzki),
prof. dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński),
dr Agnieszka Zastawna-Templin (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Eстера Żeromska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza) |
|---|--|

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

Sekretarz redakcji / Editorial secretary
dr Zuzanna Augustyniak

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

O PRZEKŁADACH SURY *AL-FĀTIĤA* NA JĘZYK POLSKI*

ABSTRACT: The article is devoted to the analysis of Polish translations of the first sura of the *Qur'ān*, *Al-Fātiĥa* ("The Opening sura"). The analysis covers 14 translations from the years 1830–2018, both direct translations from Arabic, as indirect – from English, French, Russian and German. The analysis focuses especially on some particular words and expressions, notably *basmala* and *Allāh*. The analysis is preceded by a short introduction describing the role of *Al-Fātiĥa* in Muslim faith and everyday life.

KEYWORDS: Polish translations, *Qur'ān*, *Al-Fātiĥa*, Islam, *Basmala*

AL-FĀTIĤA W TRADYCJI I POBOŻNOŚCI MUŻULMAŃSKIEJ

Al-Fātiĥa, a właściwie *Fātiĥat al-Kitāb* czyli „Otwierająca Księgę” to, jak wiadomo, pierwsza w obecnym układzie sura Koranu. Jak twierdzą muzułmanie oraz większość badaczy zachodnich, została objawiona w pierwszym okresie mekkańskim¹. Sura ta odgrywa niezwykle istotną rolę w życiu każdego muzułmanina i jest z pewnością najczęściej recytowanym fragmentem Koranu, będąc nieodłączną częścią każdej muzułmańskiej modlitwy. Ma ona także ogromne znaczenie w innych sytuacjach, jest bowiem recytowana podczas ceremonii zaślubin, pogrzebu itp. Według uczonych zajmujących się leczeniem koranicznym (*al-‘ilāġ al-qur’ānī*) stanowić ona może doskonały środek leczniczy jako rodzaj „zamawiania” (*ruqya*), o czym pisze chociażby Ibn Qayyim al-Ġawziyya (zm. 1350) w *At-Ṭibb an-nabawī* („Medycyna prorocka”; Ibn Qayyim al-Ġawziyya, s. 142–145). Pierwszej surze Koranu przypisuje się także rozmaite właściwości w muzułmańskiej magii ochronnej. Szeroko na ten temat traktuje odpowiedni rozdział w słynnym dziele Aḥmada al-Būnīego (zm. 1225) *Šams al-ma‘ārif* („Słońce wiedzy”; al-Būnī, s. 87–97). W numerologii muzułmańskiej szczególne znaczenie przypisuje się także siedmiu literom, których brak w tekście *Al-Fātiĥy*, tzw. *Sawāqit Al-Fātiĥa* („[Liter], które wypadły z *Al-Fātiĥy*”): *ṭā*, *ġīm*, *ḥā*, *zayn*, *šīn*, *zā*, *fā*. Rozumiane są one jako „święte litery” oznaczające siedem ze stu „Najpiękniejszych Imion Boga” (*Asmā’ Allāh al-Ḥusnā*), które mają szczególne znaczenie w muzułmańskich wierzeniach magicznych (por. Doutté, s. 159)².

* Artykuł napisany w ramach grantu NPRH nr 11H 16 03119 84. Jest to rozszerzona wersja referatu wygłoszonego na konferencji *Dziedzictwo kulturowe Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. 50-lecie kitabistyki*, UMK, Toruń, 12–13 kwietnia 2018.

¹ Problematyka *Al-Fātiĥy* omawiana była wielokrotnie zarówno przez uczonych muzułmańskich, jak i badaczy zachodnich, por. np. Aṭ-Ṭabarī, s. 135–203; Ibn Kaṭīr, s. 101–147; An-Naysābūrī, s. 14–15; Nöldeke, Schwally, s. 110–117; Paret 2001; Graham, s. 188–192 (tu bogata bibliografia przedmiotu). W niniejszym artykule nie dokonuję monograficznego opisu sury, a jedynie nakreślam jej rolę w kulcie według poglądów muzułmańskich, tylko bowiem te opinie, jak i klasyczne europejskie jej analizy mogły wpłynąć na polskie jej przekłady. Nie interesują mnie zatem współczesne, czasem dość burzliwe dyskusje związane z zachodnią krytyką tekstu Koranu, które nie mają wpływu na dotychczasowe polskie przekłady *Al-Fātiĥy* pozostające w centrum niniejszego opracowania.

² Również hasło *Litery*, Dziekan 1997, 2002, s. 21–33; kwadrat magiczny z *sawāqit Al-Fātiĥa* por. np. *tariqa qadiriya boudchichiya.ch*, <http://sidihamza-ch.xooit.com/t1072.htm> [07.04.2018].

ز	خ	ظ	ث	ش	ج	ف
ف	ز	خ	ظ	ث	ش	ج
ج	ف	ز	خ	ظ	ث	ش
ش	ج	ف	ز	خ	ظ	ث
ث	ش	ج	ف	ز	خ	ظ
ظ	ث	ش	ج	ف	ز	خ
خ	ظ	ث	ش	ج	ف	ز

Sawāqit Al-Fātiḥa w kwadracie magicznym
(odtworzony na podstawie zbiorów autora)

Cała sura także bywa niejednokrotnie elementem magicznych kwadratów.



Współczesny amulet wykorzystujący *Al-Fātiḥę* autorstwa Fawziego al-Asadięgo
Źródło: *Ḥātīm sūrat Al-Fātiḥa aṣ-Ṣarīfa muṭ'im bi-ḡawāhir asrār Al-Qur'ān aṣ-Ṣarīf al-Ḥakīm al-maknūna*, <https://sites.google.com/site/fowzialsadi/al-sadi1> [14.12.2020]

Al-Fātiḥa jest również bardzo częstym elementem inskrypcji nagrobnych.

Podobnie jak niektóre inne sury Koranu, *Otwierająca* ma kilka tytułów czy też przydomków. Obok podstawowego nazywana jest także *Al-Ḥamd* („Chwała”), *Umm al-Kitāb* („Matka Księgi”), *Umm al-Qur'ān* („Matka Koranu”), *Al-Wāfiya* („Pełna”), *Al-Kāfiya* („Wystarczająca”), *Aṣ-Ṣifā'* („Uzdrowienie”), *As-Su'āl* („Prośba”), *As-Sab' al-Maṭānī* („Siedem Powtarzanych / Siedem Podwojonych”), itd. W sumie Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī wymienia dwadzieścia pięć nazw tej sury (por. Graham, s. 188–189; As-Suyūṭī, s. 119–122). Do tego ostatniego, dość niejasnego określenia, powrócę jeszcze w dalszej części artykułu.

Okoliczności objawienia *Al-Fātiḥy* tak opisał Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī an-Naysābūrī (zm. 1075):

„Są różne opinie na temat tej sury. Większość twierdzi, że jest ona mekkańska, objawiona na samym początku posłannictwa.

Opowiadał Abū ‘Uṣmān Sa’īd Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad az-Zāhid: opowiadał mi dziadek: opowiadali Abū ‘Amr al-Ġabrī: opowiadał Ibrāhīm Ibn al-Ḥārīt i ‘Alī Ibn Sahl Ibn al-Muġīra: opowiadał Yaḥyā Ibn Bukayr: opowiadał Isrā’īl, za Abū Ishāqiem, za Abū Maysarą: ‘Kiedy Prorok wstał, usłyszał głos wołający: O, Muḥammadzie! A kiedy usłyszał: Głoś!, zaczął uciekać.’

Rzekł do niego Waraqa Ibn Nawfal³: Jeśli słyszysz głosy, zatrzymaj się, aby zrozumieć, co mówią. Opowiadał: Kiedy wstał, usłyszał: Muḥammadzie! Odpowiedział: Oto jestem przed Tobą! Odpowiedział: Powiedz: Świadcę, że nie ma bóstwa oprócz Boga i świadcę, że Muḥammad jest Jego Prorokiem. Potem dodał: Mów: ‘Chwała Bogu, Panu światów, Miłosiernemu, Litościwemu, Królowi Dnia Sądu’⁴ do końca sury *Al-Fātiḥa*. Tak samo twierdził ‘Alī Ibn Abī Ṭālib⁵.

Opowiadał nam Abū Ishāq Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mufasssir: opowiadał Al-Ḥasan Ibn Ġa’far al-Mufasssir: opowiadał nam Abū al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd al-Marwazī: opowiadał nam ‘Abd Allāh Ibn Maḥmūd as-Sa’dī: opowiadał Abū Yaḥyā al-Qaṣrī: opowiadał nam Marwān Ibn Mu’āwiya za Al-Walā Ibn al-Musayyibem, za Al-Faḍlem Ibn ‘Amrem, za ‘Alīm Ibn Abī Ṭālibem, niech Bóg się nim cieszy: ‘*Al-Fātiḥa* została objawiona w Mekce jako skarb spod Tronu’. Według tego samego *isnādu* za As-Sa’dīm opowiadał ‘Amr Ibn Šālih: opowiadał mi Ubayy⁶ za Al-Kalbīm⁷, za Abū Šālihēm, za Ibn ‘Abbāsem: ‘W Mekce Prorok, Niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, wstał i powiedział: W imię Boga Miłosiernego, Litościwego! Chwała Bogu, Panu Światów! Rzekli na to Kurajszyci: Oby Bóg skaleczył usta Twoje! Podobnie opowiadał Al-Ḥasan: potwierdził to Qatāda. Muġāhid⁸ twierdzi, że *Al-Fātiḥa* jest surą medyńską. Rzekł Al-Ḥusayn Ibn al-Faḍl: Każdemu ‘*ālimowi* zdarza się pomyłka – ta zdarzyła się Muġāhidowi. On jest jedynym, który tak twierdzi, pozostali uczeni są przeciwni temu sądowi. Tym, co przekonuje, że jest ona mekkańska są słowa Najwyższego: ‘Daliśmy Tobie siedem powtarzanych i Koran wspaniały’ (15, 87) – chodzi tu o *Al-Fātiḥę*.

Opowiadał Muḥammad Ibn ‘Abd ar-Raḥmān an-Naḥwī: opowiadał Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Alī al-Ġabrī: opowiadał Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Muṭannā: opowiadał Yaḥyā Ibn Aḍīn: opowiadał Ismā’īl Ibn Ġa’far⁹: opowiadał Al-‘Alā’¹⁰ za swoim ojcem, za Abū

³ Kuzyn żony Proroka Ḥadīġy, chrześcijanin, który wedle przekazu jako jeden z pierwszych potwierdził profetyzm Muḥammada, por. Dziekan 2005, s. 11–23.

⁴ Jeśli nie zaznaczam inaczej, stosuję Koran w tłumaczeniu J. Bielawskiego (1986).

⁵ Zm. 661, kuzyn i zięć Proroka; por. szerzej: Ali Ibn Abi Talib, Dziekan (2006).

⁶ Ubayy Ibn Ka’b, według tradycji jeden z autorów zapisu tekstu koranicznego; jego wersja nie zachowała się, ale Ibn an-Nadīm w *Kitāb al-fihrist* podaje, że spisany przez niego tekst obejmował 116 sur (por. *Koran* 1986, s. 791–792, „Wprowadzenie”).

⁷ Muḥammad Ibn as-Sā’ib al-Kalbī, zm. 763, uczony muzułmański, komentator Koranu.

⁸ Muġāhid Ibn Ġabr al-Makkī (642–między 718–22), komentator Koranu.

⁹ Ismā’īl Ibn Ġa’far (747–796), tradycjonista i recytator Koranu, wychowawca syna abbasydzkiego kalifa Al-Maḥdīego.

¹⁰ Al-‘Alā’ Ibn ‘Abd ar-Raḥmān, zm. ok. 747.

Hurayrą¹¹: ‘Rzekł Prorok, a słyszał od niego *Matkę Koranu* Ubayy Ibn Ka’b: Na Tego, w czyich rękach jest moja dusza! Nie objawił Bóg w Torze, ani w *Ewangelii* ani w *Psalmach* ani nawet w *Koranie* czegoś podobnego! To właśnie siedem powtarzanych i Koran wspaniały, który wam przyniosłem.

Sura *Al-Fātiha* jest mekkańska, bez wątplenia. Bóg nie mógł przecież objawić swojemu Prorokowi, kiedy ten był w Mekce, sury *Otwierającej*, medyńskiej. Nie możemy stwierdzić, że Prorok w Mekce przez ponad dziesięć lat modlił się bez *Al-Fātihi*. To byłoby całkiem nielogiczne” (Abū al-Ḥasan an-Naysābūrī, s. 14–15).

Liczba wersetów tej sury zazwyczaj określana jest jako siedem. Wiąże się to z określeniem *As-Sab‘ al-Matānī* odnoszonym do wzmianki w surze 15 *Hiğr*, werset 87: „Daliśmy Ci siedem powtarzanych”, na którą powołuje się także An-Naysābūrī¹². As-Suyūfī (zm. 1505), ale także zdecydowana większość innych komentatorów Koranu, wiąże tę nazwę z tym, że ma ona liczyć siedem *ayatów* (Ĝ.D. as-Suyūfī, s. 120)¹³. Ibn Kaṭīr (zm. 1373) twierdzi wprost: *wa-hiya sab‘ āyāt bi-lā ḥilāf* – „liczy siedem *ayatów* i nie ma co do tego różnic [poglądów]” (Ibn Kaṭīr, s. 101).

Kwestia jest jednak do pewnego stopnia dyskusyjna, ponieważ żeby *Al-Fātiha* liczyła siedem *ayatów*, należy do niej bezpośrednio włączyć także *basmalę* (por. I. w tabeli poniżej), czego nie czyni się w przypadku innych sur. W związku z tym pojawiły się podziały wersetu 7. na dwie części, co jednak rozbija strukturę *sağ‘u*¹⁴ w surze (słowo *‘alayhim* nie rymuje się z żadnym innym, poza tym jako *sağ‘a*, swego rodzaju odpowiednik *baytu* w poezji, nie zawiera pełnego sensu – por. II w tabeli poniżej; Nöldeke, Schwally, s. 115–116). W niektórych natomiast zapisach *basmala* nie jest numerowana, a sura liczy sześć *ayatów* (poz. III). Ciekawe, że np. Aṭ-Tabarī (zm. 923) rozpoczyna swój komentarz do *Al-Fātihi* od słów *Al-Ḥamdu li-Allāh*, a zatem nie włącza *basmali* do właściwego tekstu sury (por. Aṭ-Tabarī, s. 135), natomiast Ibn Kaṭīr traktuje *basmalę* jako pierwszy werset tej sury (Ibn Kaṭīr, s. 116).

I
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1)
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2)
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3)
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4)
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5)
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6)
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

¹¹ Abū Hurayra, ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Saḥr al-Azdī (ok. 600–ok. 678), jeden z najbardziej wiarygodnych przekazicieli tradycji, towarzysz Proroka, przyjął islam w 629 r., por. Dziekan 2003, s. 11.

¹² Rozważania na temat tego określenia, których głębszy sens nie ma znaczenia dla niniejszego tekstu, stąd je tu pomijam, znaleźć można w: Nöldeke, Schwally, s. 114–115; Ĝ.D. as-Suyūfī.

¹³ Autor ten powołuje się na wypowiedź ‘Alego przytaczaną za zbiorem hadisów Ad-Dāraqutnīego.

¹⁴ Na temat struktury *sağ‘u* por. Dziekan 1996, s. 230, tam dalsza bibliografia.

II
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (1) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (2) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (3) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (4) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (5) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (5) غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)
III
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (1) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (2) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (3) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (4) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (7) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (6)

POLSKIE PRZEKŁADY *AL-FĀTIHY*¹⁵

W polskim piśmiennictwie istnieje już kilka przekładów Koranu, z których pierwszym drukowanym jest tzw. „Koran Buczackiego” z 1858 r. Z kolei pierwszym pełnym przekładem bezpośrednio z języka arabskiego jest tłumaczenie Józefa Bielawskiego¹⁶ z 1986 r. Jednakże sama *Al-Fātiha* ze względu na swe specjalne miejsce w kulcie muzułmańskim doczekała się znacznie większej liczby przekładów niż cały Koran. W czasie kwerend udało mi się znaleźć piętnaście przekładów pierwszej sury Koranu na język polski, których podstawą był arabski oryginał lub rozmaite tłumaczenia na języki europejskie. Prezentuję je tutaj w porządku chronologicznym. Uwzględniam zarówno sam tekst, jak i tytuł (o ile autor przekładu go przytacza) oraz podział na wersety.

¹⁵ W niniejszym opracowaniu nie uwzględniam rękopiśmiennych *tefsirów* Tatarów polsko-litewskich, które pojawiały się już w XVI w. i które stanowią odrębne zagadnienie badawcze. Nie jest tu moim celem również prezentacja polskich przekładów Koranu jako takich, co było już niejednokrotnie przedmiotem badań w piśmiennictwie orientalistycznym. Ostatnim tego typu omówieniem są cytowane poniżej artykuły M. Czachorowskiego.

¹⁶ Por. na jego temat np.: Dziekan 2007, s. 9–25; oraz Dziekan 2016, s. 110–116.

1. Przekład Józefa Sobolewskiego¹⁷ (1830; zachowuję pisownię oryginału) / Filomatów (1848):

[Rozdział I]

W Imię litościwego i miłosiernego Boga,

- [1.] Niechaj będzie chwała Bogu władcy światów.
- [2.] Miłosierdzie i litość jest Jego własnością.
- [3.] On jest Królem dnia sądnego.
- [4.] My Ciebie czcimy Panie, i Twojej opieki wzywamy.
- [5.] Prowadź nas drogą zbawienia.
- [6.] Drogą tych, których osypałeś twemi dobrodziejstw.
- [7.] Którzy na twój gniew nie zasłużyli i ustrzegli się błędu.

- 1.1. Przekład Filomatów (Dionizy Chlewiński, Ignacy Domeyko) (*Koran* 2010, s. 3. por. Wójcik, s. 15–28; Savary, s. 1–2):

Wstęp

1. Niech będzie chwała Bogu – Władcy Światów!
2. Miłosierdzie i litość jest Jego własnością.
3. On jest królem dnia sądnego.
4. My Ciebie czcimy, Panie, i Twojej opieki wzywamy.
5. Prowadź nas drogą zbawienia;
6. Drogą tych, których obsypałeś Twemi Dobrodziejstw;
7. Którzy na Twój gniew nie zasłużyli i ustrzegli się błędu

Podstawą przekładu jest francuska translacja M. Savary'ego. We francuskim oryginale tytuł sury przełożony został jako *L'Introduction*, brak numeracji wersetów.

2. Anonimowy przekład z „Biblioteki Warszawskiej” 1851:

Rozdział 1szy

W imię litościwego i miłosiernego Boga

1. Niechaj będzie chwała Bogu, władcy światów,
2. Miłosiernemu i litościwemu,
3. Królowi dnia sądnego.
4. Czcimy Ciebie Panie, i Twojej opieki wzywamy,
5. Prowadź nas drogą prostą,
6. Droga tych, których obsypałeś twemi dobrodziejstw,
7. Nie zaś tych, którzy zasłużyli na gniew twój, ani tych, co błądzą¹⁸

¹⁷ W tym przypadku traktuję to określenie jako umowne, ponieważ Sobolewski korzystał najwyraźniej z wcześniejszej wersji przekładu Filomatów. Autor nie wprowadza formalnego podziału na *ayaty* (Sobolewski, s. 51).

¹⁸ „Biblioteka Warszawska”, s. 88–89. Podstawa przekładu: Kasimirski, s. 13; w nowym wydaniu, s. 1.

Podstawą przekładu jest francuskie tłumaczenie Adalberta (Wojciecha) Kazimirskiego¹⁹ z 1847 r. Zamieszczony w „Bibliotece Warszawskiej” przekład fragmentów Koranu i wstępu pióra A. Kazimirskiego nie jest sygnowany. Tytuł sury wg przekładu francuskiego (*Chapitre premier*).

3. Przekład Jana Murzy Tarak Buczackiego (Dionizy Chlewiński, Ignacy Domeyko) (1858)

Rozdział I.

W Imie Boga litościwego i miłosiernego

1. Niech będzie chwała Bogu, władcy światów.
2. On jest miłosierny i dobrotliwy.
3. On jest królem dnia sądnego.
4. Ciebie Panie czcimy, i Twój opieki wzywamy,
5. Prowadź nas droga zbawienia,
6. Droga tych, których obsypałeś Twemi dobrodziejstwami;
7. A nie tych, którzy na Twój gniew zasłużyli i w błąd popadli. (*Koran* 1858 s. 1–2)

Jak wiadomo, jest to pierwszy pełny opublikowany przekład Koranu na język polski, dokonany na podstawie francuskiego przekładu M. Savary’ego (przez długi czas panował pogląd, że podstawą był przekład Kazimirskiego – tak pisze jeszcze Bielawski w komentarzu do swojego przekładu Koranu), przez wiele lat uważany za tłumaczenie dokonane przez Tatara z Podlasia Jana Murzę Tarak Buczackiego, a w rzeczywistości będący zbiorowym dziełem powstałym w kręgach Filomatów w Wilnie (por. Wójcik; Drozd, s. 69–83). Podobnie jak poprzednie przekłady sura pozbawiona tytułu.

4. Przekład Tadeusza Kowalskiego (1923)

Fātiha

- [1.] Chwała Allāhowi, panu światów,
- [2.] Miłosiernemu litośnikowi,
- [3.] Władcy dnia sądu.
- [4.] Tobie służymy i ciebie o pomoc błagamy,
- [5.] Prowadź nas drogą prostą,
- [6.] Drogą tych, którym okazałeś łaskę,
- [7.] Nie tych, na których gniew ciąży, i nie tych, co błędzą. (Kowalski, s. 5)

Przekład dokonany najprawdopodobniej bezpośrednio z języka arabskiego. Wiele wskazuje na to, że właśnie tłumaczenie fragmentów Koranu dokonane przez prof. Tadeusza Kowalskiego²⁰ to pierwsze próby przyswojenia polszczyźnie fragmentów świętej księgi islamu na podstawie oryginału. W tekście nie została wprowadzona numeracja *ayatów*, lecz poszczególne wersety zostały oddzielone myślnikami. Kowalski nie uwzględnił w ogóle *basmali*.

¹⁹ Na jego temat por. np. Zajączkowski 1957, s. 117–120.

²⁰ Por. na jego temat np. Zajączkowski 1957, s. 31–41; Zajączkowski 1953, s. XVII–XXXVI; Tadeusz Kowalski... 1999.

5. Przekład Jakuba Szynkiewicza (1935/1936)

Sura: Otwierająca

W imię Allaha Najmiłościwszego, Najmiłosierniejszego

1. Chwała Allahowi, Żywicielowi i Władcy Światów
2. Najmiłościwшему, Najmiłosierniejszemu,
3. Mocarzowi Dnia Sądnego,
4. Ciebie tylko wielbimy i do Ciebie zwracamy się o pomoc.
5. Prowadź nas drogą prawą,
6. drogą tych, nad którymi czuwa Łaska twoja,
7. a nie obarczonych gniewem Twoim i błędzących w mrokach (*Wersety z Koranu*, s. 15)²¹

Przekładu tego dokonał Jakub Szynkiewicz (1884–1966)²², pierwszy mufti polskich muzułmanów, z wykształcenia orientalista. Z tego powodu podejrzewam, że jest to tłumaczenie bezpośrednie z oryginału.

6. Przekład Józefa Bielawskiego (1986)

Sura I Otwierająca

1. W Imię Boga Miłosiernego, Litościwego!
2. Chwała Bogu, Panu światów,
3. Miłosiernemu, Litościwemu,
4. Królowi Dnia Sądu.
5. Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc
6. Prowadź nas drogą prostą,
7. drogą tych, których obdarzyłeś dobrodziejstwami; nie zaś tych, na których jesteś zagniewany, i nie tych, którzy błędzą.

Jest to pierwszy przekład *Al-Fātiḥy* na język polski bezpośrednio z arabskiego uwzględniający najpopularniejszy obecnie układ tej sury, to jest włączający *basmalę* jako pierwszy jej werset.

7. Przekład Michała Różańskiego (1986A)

Sura I

Otwierająca

[1.] W imię Boga

Litościwego, Miłosiernego!

2. Chwała Bogu, Panu świata,
3. Litościwemu, Miłosiernemu,
4. Królowi w Dniu Sądu!
5. Tobie panie służymy i wołamy o pomoc do Ciebie,

²¹ Na stronie tytułowej widnieją dwie daty roczne n.e. i 1354 r. od hidżry, który odpowiada to 1935/1936 r.n.e.).

²² Por. m.in.: Chazbijewicz, s. 8–11; Jakubauskas, s. 160–161; Czerwiński.

6. Prowadź nas ścieżkami prawdy,
7. drogami tych, dla których jesteś łaskawy, a nie tych, na których się gniewasz, i które są drogami błędzących.

Trudno ten przekład nazwać oficjalną edycją, ponieważ przekład całości tekstu koranicznego został „wydany” w Kaliszu w jednym egzemplarzu w maszynopisie i znajduje się w zbiorach M. Czachorowskiego (Czachorowski 2017, s. 163–164), który udostępnił mi tekst *Al-Fātiḥy* z tego tłumaczenia i za co składam Mu w tym miejscu serdeczne podziękowania. Tłumaczenie zostało dokonane na podstawie niemieckiego tłumaczenia Maxa Henninga z 1901 r. Numeracja wersetów zaczyna się po *basmali* od numeru 2. W wydaniu z 1901 r. sury nie są ponumerowane, ale podział wersetów wskazuje, że jest to przekład według układu II (*Der Koran*, s. 37; oraz 1989, s. 40).

8. Przekład *ahmadijji*²³ (1990)

Al-Fātihah

1. W imię Boga, Miłosiernego, Litościwego.
2. Chwała Bogu, Panu światów.
3. Miłosiernemu, Litościwemu,
4. Królowi Dnia Sądu.
5. Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc.
6. Prowadź nas drogą prostą,
7. Drogą tych, których obsypałeś dobrodziejstwami, a nie tych, na których jesteś zagniewany, ani tych, którzy błędzą (*Święty Koran*, s. 3–7).

Przekład dokonany został na podstawie angielskiego tłumaczenia Malika Ghulama Farida (*The Holy Quran*, s. 3–7). W oficjalnym wydaniu przekład nie jest sygnowany, ale wg badaczy dokonał go imam Mahmud Taha Żuk przy współpracy Władysława Wojciechowskiego (Berger; Czachorowski, s. 164).

9. Przekład Mahmuda Tahy Żuka (1994)

Al-Fatiha

1. W imię Allaha Dobroczynnego, Miłosiernego!
2. Chwała Allahowi, Panu Światów,
3. Dobroczynnemu, Miłosiernemu,
4. Władcy Dnia Rozliczenia.
5. Tobie służymy i Ciebie błagamy o pomoc.
6. Prowadź nas właściwą drogą,
7. drogą tych, których obdarzyłeś łaskami, a nie tych, na których spada twój gniew, ani tych, którzy błędzą (Żuk, s. 6).

Przekład prawdopodobnie dokonany z języka angielskiego, jednak tłumacz nigdzie nie podaje informacji o źródle. Tłumaczenie wyraźnie różni się od wydanego wcześniej pod egidą *ahmadijji*.

²³ Na temat tego ugrupowania Danecki, s. 464–467.

10. Przekład Janusza Daneckiego (1997)

Sura Otwierająca

- [1.] W imię Boga miłosiernego i litościwego
- [2.] Chwała niechaj będzie Bogu, Panu światów!
- [3.] Litościwemu i miłosiernemu.
- [4.] Królowi Dnia Sądu.
- [5.] Tobie służymy i Ciebie prosimy o pomoc.
- [6.] Prowadź nas ścieżką prostą,
- [7.] ścieżką tych, którym okazałeś łaskę; ścieżką tych, na których się nie gniewasz;
ścieżką tych, którzy nie błędzą (*Poezja...*, s. 160).

Przekład bezpośrednio z arabskiego. Tłumacz nie uwzględnia numeracji *ayatów*.

11. Przekład Jana Ostrowskiego (2007)

Sura I

- [1.] W imię Boga Miłosiernego,
- [2.] Chwała Bogu Litościwemu,
- [3.] Panu Światów Wszechmogącemu,
- [4.] Panu, Królowi Dnia Sądowego.
- [5.] Oto my Ciebie tylko czcimy
- [6.] I Ciebie o pomoc prosimy.
- [7.] Prowadź nas prostymi drogami,
- [8.] Na których obdarzasz łaskami
- [9.] I strzeż nas od wszelkiego złego.

Informacja na temat tego przekładu znalazła się w opracowaniu na temat polskich przekładów Koranu pióra Musy Czachorowskiego (Czachorowski 2016, s. 167 oraz Czachorowski 2017, s. 166–167). Przekład ukazał się w 2007 r. w Kętach w nakładzie 100 egzemplarzy w niewielkiej książeczce *Wierszowana sura Koranu. Krowa* obejmującej tę surę oraz *Al-Fātiḥę*. Ostrowski (właściwe nazwisko Zdzisław Kołodziej) posługiwał się wspomnianym już wyżej niemieckim przekładem Henninga (wyd. z 1968 r.) oraz rosyjskim Iman Porochovej (*Koran* 2006, s. 28)²⁴, konfrontując te tłumaczenia z przekładami Tarak Buczackiego i Bielawskiego. Tłumaczenie to pozbawione jest numeracji wersów i liczy wraz z *basmalą* 9 wersów, trudno więc stwierdzić, do którego układu *ayatów* się odnosi. Jest to jedyny znany mi przekład polski, w którym tłumacz próbuje oddać elementy formalne *sağ‘u* czyli rym.

12. Przekład Jarosława Surdela (2011)

- 1. W imię Boga Miłosiernego, Współczującego.
- 2. Wszelka chwała i dziękczynienie należą się Bogu, Panu światów,

²⁴ Warto dodać, że tłumaczenie to jest swego rodzaju „oficjalnym” przekładem Koranu dla rosyjskich muzułmanów, zaaprobowanym m.in. przez Muḡamma‘ al-Buḡḡ al-Islāmiyya przy Al-Azharze oraz Radę Muftich Rosji.

3. Miłosiernemu, Współczującemu,
4. Władcy Dnia Sądu.
5. Tobie jedynie oddajemy cześć i jedynie u Ciebie szukamy pomocy.
6. Prowadź nas Prostą Ścieżką,
7. Ścieżką tych, których obdarzyłeś Swą łaskawością; nie zaś tych, którzy zasłużyli na (Twój) gniew (karę i potępienie), ani też tych, którzy błędą (*Koran* 2011, s. 2).

Podstawą przekładu jest angielska wersja tekstu Koranu tłumaczonego z języka arabskiego na angielski przez znanego współczesnego teologa muzułmańskiego z Turcji Alego Ünal²⁵ (*The Qur'an with...* 2008). Związany jest on z reformatorskim ruchem tureckiego myśliciela i działacza społeczno-politycznego Fethullaha Gülena (por. Sakowicz). W dostępnym mi angielskim oryginale sury nie mają numeracji, nie ma więc pewności, który układ *Al-Fātiḥy* reprezentuje. Sposób zapisu sugeruje układ I, co potwierdza elektroniczna wersja samego przekładu dostępna na stronie <http://mquran.org/content/category/2/1/4/> [dostęp: 07.04.2018]. W wydaniu polskim wprowadzona została numeracja uwzględniająca *basmalę* jako werset 1.

13. Przekład Musy Czachorowskiego (2016 [2018])

Sura 1. Otwierająca

1. W imię Boga Miłosiernego, Litościwego!
2. Chwała Bogu, Panu światów,
3. Miłosiernemu, Litościwemu,
4. Władcy Dnia Sądu!
5. Tylko Ciebie czcimy i tylko u Ciebie szukamy pomocy.
6. Prowadź nas drogą prostą,
7. drogą tych, którym błogosławisz, a nie tych, którzy zasłużyli na Twój gniew, i nie tych, którzy błędą (Czachorowski 2016, s. 169)²⁶.

Przekład, którego fragmenty tłumacz publikował od 2016 r. na łamach „Rocznika Tatarów Polskich” oparty jest na rosyjskim tłumaczeniu Fazila Qaraoğlu. Tłumacz dokonał weryfikacji tego przekładu opierając się także na angielskim tłumaczeniu Yusufa Alego (*Roman...*) i w pewnym zakresie na tekście oryginalnym (*Koran* 2014, s. IV).²⁷ Na rok 2017 zapowiedziane zostało wydanie całości, które do chwili pisania tego tekstu (kwiecień 2018) jeszcze nie ukazało się.

14. Przekład Planetaislam (2018?)

1. W Imię Boga Najbardziej Miłosiernego, Najbardziej Litościwego
2. Wszelka chwała Bogu, Panu *A'lamīn* (Ludzkości, Dzinów i wszystkiego co istnieje)
3. Najbardziej Miłosiernemu, Najbardziej Litościwemu

²⁵ Ünal, związany z gazetą „Zaman” został aresztowany po nieudanym zamachu stanu w Turcji w 2016 r.

²⁶ W 2018 otrzymałem od Tłumacza najnowszą wersję przekładu z niewielką zmianą – zamiast „Władcy Dnia Sądu” jest „Władcy Dnia Rozliczenia”.

²⁷ Por. Czachorowski 2016, s. 172.

4. Jedynemu Właścicielowi (i Jedynemu panującemu Sędziemu) Dnia Sądu Ostatecznego (Dnia Zmartwychwstania)
5. Ciebie (Jedynego) czcimy i Ciebie (Jedynego) prosimy o pomoc (we wszystkim)
6. Prowadź nas do Drogi Prostej
7. Drogi tych których obdarzyłeś Swoim Zaszczyceniem, nie (drogą) tych którzy zasłużyli na Twój Gniew, i nie tych którzy zblądzili (*Sura al-Fatiha*...2018).

Przekład anonimowy, funkcjonujący na stronie internetowej Planetaislam.com²⁸. Nie znam prawdziwej daty pierwszego ukazania się tego tłumaczenia, więc podaję tylko datę dostępu, prawdopodobnie jednak faktyczna data tego tłumaczenia jest wcześniejsza. Przekład opiera się na tłumaczeniu angielskim Muhammada Taqī-ud-Dīna Al-Hilālīego i Muhammada Muhsina Khāna (*The Interpretation...*)²⁹.

PODSUMOWANIE

W poniższej tabeli przedstawiam podstawowe dane dotyczące uwzględnionych wyżej polskich przekładów *Al-Fātiḥy*. Nie mam oczywiście pewności, czy udało mi się dotrzeć do wszystkich istniejących przekładów, jak bowiem widać, sura ta jest szczególnie chętnie przekładana ze względu na jej wyjątkową rolę w kulcie muzułmańskim.

Tabela porównawcza polskich przekładów *Al-Fātiḥy*

Lp.	Rok	Autor przekładu	Język źródłowy	Układ
1.	1830/1848	J. Sobolewski=D. Chlewiński, I. Domeyko	francuski	II
2.	1851	Nieznany	francuski	II
3.	1858	J.M. Tarak Buczacki / D. Chlewiński, I. Domeyko	francuski	II
4.	1923	T. Kowalski	arabski (?)	II
5.	1935/1936	J. Szynkiewicz	arabski (?)	II
6.	1986	J. Bielawski	arabski	I
7.	1986A	M. Różański	niemiecki	I
8.	1990	M.T. Żuk, W. Wojciechowski (?)	angielski	I
9.	1994	M.T. Żuk	angielski (?)	I
10.	1997	J. Danecki	arabski	I
11.	2007	J. Ostrowski	niemiecki, rosyjski, polski	?
12.	2011	J. Surdel	angielski	I
13.	2016	M. Czachorowski	rosyjski	I
14.	2018 (?)	Nieznany	angielski	I

²⁸ Należy przy tym pamiętać, że w Internecie funkcjonuje także z powodzeniem przekład Tarak Buczackiego i Bielawskiego, dostępny na większej liczbie stron niż ten uwzględniony przeze mnie.

²⁹ Ta edycja nie była mi dostępna – kolejna ukazała się nakładem King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur’ân, Madinah KSA, b.r.w., s. 1–2. Miejsce wydania wskazuje, że przekład ten został dopuszczony do druku przez odpowiednie czynniki religijne w Arabii Saudyjskiej.

Powyżej uwzględniłem czternaście (piętnaście) przekładów, z których pierwszy ukazał się w 1830 r., ostatni zaś w 2018 (?). Tylko w czterech przypadkach możemy mieć pewność, albo domniemywać z wielkim prawdopodobieństwem, że dokonane zostały one bezpośrednio z języka arabskiego, pozostałe zaś z francuskiego, angielskiego, niemieckiego i rosyjskiego. Z przekładami z francuskiego mamy do czynienia w XIX w. i są to tłumaczenia Savary'ego i Kazimirskiego. Wśród niemieckich wybierany był tylko przekład Henninga, chyba najbardziej popularny wśród kilkunastu obecnie istniejących. W przypadku przekładów angielskich za każdym razem mamy do czynienia z inną podstawą. Przekład internetowy opiera się na tekście dopuszczonym do druku przez odpowiednie czynniki religijne w Arabii Saudyjskiej. Jeśli chodzi o przekłady rosyjskie, podstawą były także odmienne translacje. W kilku przypadkach mamy do czynienia z konsultowaniem przekładów z interpretacjami w innych językach – tylko w jednym przypadku (przekład M. Czachorowskiego) tłumacz wskazuje, że w pewnym zakresie konsultował przekład z oryginałem.

Aż do połowy XX w. tłumacze opierali się na układzie *Al-Fātiḥy*, w którym *Basmala* nie jest uznawana za 1. werset sury. Ten układ zastosował jako ostatni J. Szynkiewicz. Również pięćdziesiąt lat później ukazał się przekład J. Bielawskiego, który po raz pierwszy zastosował przeważający obecnie układ z *basmalą* jako pierwszym *ayatem* sury Otwierającej.

Nie wszystkie przekłady uwzględniają tytuł sury. Dotyczy to szczególnie przekładów starszych. W tłumaczeniu Filomatów z 1848 r. zastosowany został tytuł *Wstęp*, co nie jest błędem, takie bowiem jest jedno ze znaczeń arabskiego słowa *fātiḥa*. We współczesnych książkach arabskich spotkać można czasem użycie we wstępach zamiast najbardziej rozpowszechnionego słowa *muqaddima* właśnie sformułowania *fātiḥat al-kitāb*. Widać w tym przypadku wyraźne uzależnienie od przekładu Savary'ego, który wprost tłumaczy *Al-Fātiḥa* jako *L'Introduction*. Kazimirski daje *Chapitre premier*, stąd też w przekładzie z 1851 r. mamy *Rozdział I*sy. I choć oparty na Savarym, przekład Buczackiego również daje tu *Rozdział I*, tak jak u Kazimirskiego. Począwszy od przekładu Szynkiewicza przyjęło się tłumaczenie „[sura] Otwierająca” bez względu na podstawę tłumaczenia, co jest praktyką najczęstszą, choć Żuk w obu przekładach oraz Planetaislam.com pozostawiają tylko transkrypcję nazwy, a Ostrowski stosuje tytuł po prostu „Sura I”.

Bez względu na przyjętą numerację i podział *ayatów* większość przekładów uwzględnia sam tekst *basmali*. Zastanawiający jest w tym przypadku konserwatyzm w oddawaniu Najpiękniejszych Imion Boga w *basmali*: *Ar-Raḥmān ar-Raḥīm*. W oryginale mamy do czynienia wyraźnie ze zjawiskiem nazywanym w poetyce arabskiej *tağnīs*, czyli paronomazja (instrumentacja zgłoskowa). Oba wspomniane Imiona, o podobnym znaczeniu, mają ten sam rdzeń: *r-ḥ-m*. Oto transkrypcja całej sury ukazująca nieznaną arabskiego jej brzmienie:

1. *Bi-ism ʾAllāhi ʾr-Raḥmāni ʾr-Raḥīm*
2. *Al-Ḥamdu li-ʾAllāhi Rabb ʾl-ʾālamīn*
3. *Ar-Raḥmāni ʾr-Raḥīm*
4. *MālikiYawm ʾd-Dīn*
5. *Iyyāka naʾbudu wa-Iyyāka nastaʾīn*
6. *Ihdinā ʾṣ-ṣirāṭa ʾl-mustaqīm*
7. *Ṣirāṭa ʾl-ladīna ʾnʾamta ʾalayhim ḡayri ʾl-maḡḍūbi ʾalayhim wa-lā ʾd-ḍāllīn*³⁰

³⁰ Inną propozycję transkrypcji, dokonanej przez M. Czachorowskiego i przeznaczoną dla celów kultowych dla muzułmanów polskich nieznaną języka arabskiego zawiera *Al-Kurʾan...* 2013, s. [7].

Wielu teoretyków przekładu artystycznego, np. Stanisław Barańczak (1990) zaleca, aby w tłumaczeniu maksymalnie oddawać, w miarę możliwości, artystyczne cechy oryginału. W wypadku polskich przekładów prawie nikt się do tej zasady nie stosuje, choć w różnojęzycznych podstawach mamy takie przypadki. Nie uwzględniają tego przekłady francuskie, gdzie mamy w obu wypadkach *clément et miséricordieux*, oddawane jako „litościwy i miłosierny”. Podobnie czyni Kowalski, którego podejrzewam o tłumaczenie z arabskiego: „miłosiernemu litośnikowi”. Do oryginału zbliża się jedynie J. Szynkiewicz, tłumacząc: „Najmiłościwszego, Najmiłosierniejszego”.

Większość przekładów powojennych, bez względu na język źródłowy, powraca jednak do tradycji Savary’ego / Filomatów, uwzględniając „Miłosiernego i Litościwego”, w różnej kolejności. Jedynie u Żuka (1994) mamy „Dobroczyńnego, Miłosiernego” (w tym wypadku można podejrzewać, że źródłem przekładu było tłumaczenie *ahmadijji*, gdzie jest „Gracious, Merciful”). Dzieje się tak, pomimo że w przekładzie Henninga (na którym opierają się przekłady Różańskiego i Ostrowskiego) zachowana jest paronomazja: *des Erbarmers, des Barmherzigen*, podobnie jak w rosyjskim przekładzie Qaraoğlu: *miłostiwogo, miłosierdnogo*. Pozostałe dwa przekłady z angielskiego uzależnione są oczywiście z jednej strony od wspomnianej „tradycji”, jak i od pierwowzoru: w przypadku Surdela – *All-Merciful, the All-Compassionate*, zaś anonimowego tłumaczenia na Planetaislam.com – *Most Gracious, Most Merciful*. Ciekawe, że Ostrowski, mając do dyspozycji przekład Henninga z paronomazją i podobny Porochovej (*Wsiemiłostiwogo, Miłosierdnogo*) poddał się jednak przeważającej tradycji Savary’ego / Filomatów. Zwracam uwagę na ten szczegół, ponieważ język polski daje bez najmniejszego problemu możliwość zastosowania zawartego w *basmalı tağnīsu*. Dowiódł tego już Szynkiewicz, ale można też przetłumaczyć „W imię Boga Miłosiernego, Miłościwego”. To moja propozycja przekładu *basmalı*. Dyskutowałem o niej z prof. Jerzym Łaciną, który także zwrócił uwagę na to dość zaskakujące zjawisko³¹.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na zastosowanie określenia Bóg/Allāh. Jako pierwszy wersji *Allāh* użył dopiero Kowalski, potem także Szynkiewicz i Żuk. A zatem w naszej tradycji translatorskiej spolszczona wersja wywodząca się z tradycji Savary’ego / Filomatów (w przekładzie francuskim: *Dieu*, podobnie jak u Kazimirskiego) cieszy się wyraźnie dużo większym powodzeniem. Pomimo popularności przekładu Henninga, który daje *Allah*, przekłady na nim się opierające podają „Bóg”, podobnie przekład *ahmadijji*, pomimo wersji *Allāh* w oryginale angielskim. Zmienia to Żuk w przekładzie z 1994. *Allaha* znajdujemy także u Qaraoğlu. Natomiast „Boga” – pomimo *Allaha* w oryginale – daje także tłumaczenie na Planetaislam. A zatem i tu przeważa tradycja wywodząca się z XIX w., którą zresztą osobiście popieram.

Od strony metaforycznej *Al-Fātiḥa* nie jest surą zbyt skomplikowaną, stąd w pozostałych wersetach nie napotykamy zbyt daleko idących rozbieżności – pojawiają się czasem jedynie w odniesieniu do sformułowań *Yawm ad-Dīn* i *aṣ-ṣirāt al-mustaqīm*.

W przypadku więc samej *Al-Fātiḥy* można powiedzieć, że poza pewnym stylistycznym zróżnicowaniem wynikającym po części z rozwoju języka polskiego w ciągu ostatnich nie-

³¹ Rozmowa na Uniwersytecie im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, 13.12.2017. W czasie wspomnianej wyżej konferencji dalszą dyskusję podjąłem z p. Musą Czachorowskim, tłumaczem *Koranu* na język polski. Jego przekład (*Koran*, MZR w RP, Białystok 2018), za moją zgodą, ukazał się już z uwzględnieniem zasugerowanej w artykule możliwości oddawania *basmalı*. Tłumacz jednak nie zastosował tej zasady w treści *ayatów*. Przekład ten ukazał się już po napisaniu niniejszego tekstu i jest po części jego efektem, stąd nie był brany pod uwagę w analizach.

mal 200 lat spostrzegamy niewielkie zróżnicowanie zaprezentowanych przekładów. Zwraca uwagę jedynie weryfikacja drugiej części *ayatu* 7., który u Sobolewskiego / Filomatów brzmi: „Którzy na twój gniew nie zasłużyli i ustrzegli się błędu”. Już u Buczackiego wprowadzona została korekta i znajdujemy tam poprawne znaczenie: „którzy zasłużyli na gniew twój, ani tych, co błądzą”.

W ten sposób widać stałość tradycji translatorskiej, która rozpoczęła się od przekładów pośrednich. Szkoda jedynie, że z biegiem czasu pojawiają się coraz liczniejsze przekłady Koranu oparte na tłumaczeniach obcojęzycznych. Jako teoretyk i praktyk przekładu jestem przeciwnikiem przekładów pośrednich, ponieważ tłumaczenie np. z angielskiego nie jest oddaniem tekstu arabskiego, lecz angielskiego. A zatem, idąc tropem muzułmańskiej tradycji, ale i zachodniej teorii przekładu, jest nie tylko interpretacją (arab. *tafsīr*), a nie przekładem (arab. *tarğama*), lecz interpretacją interpretacji. Nie ukazuje się to zbyt widocznie w przypadku *Al-Fātiḥy*, ale, jak wspomniałem, jest to tekst dość jednoznaczny.

Żaden z przytoczonych wyżej przekładów nie przywodzi na myśl w *ayacie* o „prostej drodze” *Širāṭu* – eschatologicznego mostu nad otchłanią piekielną³², a w „prowadź nas” nie każdy dostrzeże nawiązanie do koranicznego terminu *hudā* oznaczającego właściwą drogę, którą prowadzi Bóg i od którego wywodzi się określenie *mahdī*. Również w „Dniu Sądu” czytelnik tekstu polskiego nie dostrzeże wieloznacznego słowa *dīn*³³. Trudniej z pewnością będzie w przypadku wielu innych części Koranu, gdzie interpretacja zdecydowanie przeważa nad jednoznacznością desygnatów. W sytuacji bezpośredniego kontaktu z oryginałem tłumacz może w każdym przypadku próbować znaleźć jakieś inne niż jego poprzednicy rozwiązanie, choć powyższa prezentacja polskich przekładów *Al-Fātiḥy* pozornie zdaje się przeczyć temu twierdzeniu, biorąc uwagę daleko posunięte ich podobieństwo. Czasem więc szansa na to jest niewielka, ale kontakt jedynie z przekładem zamiast oryginału szansę tę wprost zaprzepaszcza. Jest to jednak temat wymagający odrębnej analizy.

BIBLIOGRAFIA

- Ali Ibn Abi Talib. *Aforyzmy*. Wybrał i wstępem opatrzył J. Danecki, PIW, 1990.
- Barańczak, Stanisław. *Mahy, lecz maksymalistyczny Manifest translatologiczny albo: Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytłumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytłumaczenia*, „Teksty Drugie”, nr 3, 1990, s. 7–66.
- Berger, Rafał. *Polskie przekłady Koranu*. „Magazyn Muzułmański Al-Islam”, <http://strefa-islam.pl/?p=401> [06.04.2018].
- Al-Būnī Aḥmad. *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*. Maktabat al-Manār, 1990.
- Chazbijewicz, Selim. *Jakuba Szynkiewicza postać tragiczna*. „Przegląd Tatarski” nr 2, 2011, s. 8–11.
- Czachorowski, Musa. *Polskie tłumaczenia Koranu*. „Rocznik Tatarów Polskich. Seria 2”, t. III, 2016, s. 159–168.
- Czachorowski, Musa. *Polskie tłumaczenia Koranu (2)*. „Rocznik Tatarów Polskich. Seria 2”, t. IV, 2017, s. 163–172.
- Czerwiński, Grzegorz. *Sprawozdania z podróży mustiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła. Omówienie. Interpretacja*. Książnica Podlaska, 2013.
- Danecki, Janusz. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2007.
- Der Koran*. Übers. von H. Henning, Verlag Philipp Reclam jun., 1901 oraz 1989.
- Doutté, Edmond. *Magie et Religion dans l’Afrique du Nord*. Typographie Adolphe Jourdan, Alger 1909.

³² Por. Piwiński, s. 172–173; Danecki, s. 19; Monnot.

³³ Por. na ten temat rozważania w: Glej, Reichmuth, s. 247–271; Gardet 2001.

- Drozd, Andrzej. „W sprawie autorstwa ‘Koranu Buczackiego’”. *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej*, Poznań, 9-10 czerwca 1997, red. H. Jankowski, Katedra Orientalistyki i Bałtologii. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1998.
- Dziekan, Marek M. *Ali Ibn Abi Talib, pierwszy imam szyicki*. „Rocznik Muzułmański”, t. 6, 2006, s. 5–13.
- Dziekan, Marek M. „Chadidża, żona Muhammada w *Usd al-ghaba fi marifat as-sahaba* Ibn al-Asira i innych klasycznych źródłach arabskich”. *Kobiety Bliskiego Wschodu*, red. M.M. Dziekan i I. Kończak, Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2005.
- Dziekan, Marek M. „Józef Bielawski 1910–1997”. *Portrety uczonych. Profesorowie Uniwersytetu Warszawskiego po 1945. A–K*, red. Waldemar Baraniewski et al., Wydawnictwa UW, 2016.
- Dziekan, Marek M. *Pisarze arabsko-muzułmańscy VII–XX w.: Mały słownik*. Verbinum, 2003.
- Dziekan, Marek M. „Profesor Józef Bielawski (1910–1997). Człowiek i dzieło”, *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, red. Tadeusz Majda, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Dziekan, Marek M. *Quss Ibn Sā‘ida al-Iyādī. Legenda życia i twórczości*. Instytut Orientalistyczny UW, 1996.
- Dziekan, Marek M. *Symbolika arabsko-muzułmańska: Mały słownik*. Verbinum, 1997.
- Dziekan, Marek M. *Symbolika liter w kulturze islamu. Numerologia Al-Buniego*. „Przegląd Orientalistyczny” nr 1-2, 2002, s. 21–33.
- Gardet, Louis. “Dīn”, *The Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v.1.1.*, Brill, 2001.
- Glei, Reinhold and Reichmuth, Stefan. *Religion between Last Judgement, Law, and Faith: Koranic dīn and its rendering in Latin translations of the Koran*, „Religion” 42, 2, 2012, s. 247–271.
- Graham, William A. „Fātiḥa”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. II, Brill, 2002.
- Ḥātim sūrat Al-Fātiḥa aš-šarīfa mu‘im bi-ğawāhir asrār Al-Qurān aš-Šarīf al-Ḥakīm al-maknūna*, <https://sites.google.com/site/fowzialsadi/al-sadi1> [14.12.2020].
- Ibn Kaṭīr. *Tafsīr al-Qurān al-‘aẓīm*, ed. S. as-Salāma, Dār Tayyiba, 1999.
- Ibn Qayyim al-Ğawziyya. *At-Ṭibb an-nabawī*, red. ‘A.M. al-Ḥalabī, Dār al-Ma‘rifa, 1988.
- Jakubauskas, Adas. „Jakub Szynkiewicz”, *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, S. Dumin, A. Jakubauskas, G. Siutdykow (red.), Muzułmański Związek Religijny, 2012.
- Kasimirski, Adalbert (Wojciech Kazimirski). *Le Koran. Traduction nouvelle*, Charpentier, Paris 1847, nowe wyd., Istanbul 2007.
- Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*. Tughra Books, 2011.
- Koran*. Izdania Tureckiego Religioznego Fonda, 2014.
- Koran*. tłum. J. Bielawski. PIW, 1986.
- Koran. Perewod smysłów i kommentarii*. Porochowoj, I.W. Ripol Klassik, 2006.
- Koran. Przekład Filomatów*. Słowem wstępnym opatrzył J.E. Kassner, Armoryka, 2010.
- Koran*. Z arabskiego przekład polski Jana Murzy Tarak Buczackiego, Aleksander Nowolecki. Warszawa 1858; reprint WaiF, 1988.
- Koran*. Przekład Musa Çaxarxan Czachorowski, Muzułmański Związek Religijny w RP, 2018.
- Kowalski, Tadeusz. *Arabowie i Turcy w świetle źródeł*. Krakowska Spółka Wydawnicza, 1923.
- Al-Kur‘an al-Karim*. Muzułmański Związek Religijny w RP, Çaxarxan Xuçalıq, 2013.
- Monnot G. „Şirāt”. *The Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v.1.1.*, Brill, 2001.
- An-Naysābūrī Abū al-Ḥasan. *Asbāb an-nuzūl*. Al-Maktaba al-‘Aşriyya, 2004.
- Nöldeke, Theodor, Schwally, Friedrich. *Geschichte des Qorāns*. Dieterichs’sche Buchhandlung, 1909.
- Paret, Rudi. „Fātiḥa”. *The Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v.1.1.*, Brill, 2001.
- Piwiński, Ryszard. *Mitologia Arabów*. WaiF, 1989.
- Poezja arabska. Wiek VI–XIII. Wybór*, red. J. Danecki, Ossolineum, 1997.
- Roman Transliteration of The Holy Qur’ān with Full Arabic Text. English Translation*. Dar al-Furqan, b.r.w. (1. wyd. Lahore 1934).
- Sakowicz, Eugeniusz. *Muzułmańska edukacja i wychowanie. Pedagogiczna wizja M. Fethullaha Gülena*. Libra, Dunaj Instytut Dialogu, 2014.
- Savary, Claude. *Le Coran. a la Mecque, l’an de l’Hégire 1165 [1751/1752]*.
- Sobolewski, Józef. *Wykład wiary machometkańskiej czyli islamskiej*. Drukarnia B. Neumana, Wilno, 1830.

Sura al-Fatiha. <http://www.planetaislam.com/wiara/fatiha.html> [04.04.2018].

As-Suyūfī Ġalāl ad-Dīn. *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qurān*, red. M. Muṣṭafā, Ar-Risāla Nāširūn, 2008.

Święty Koran. Islam International Publications Ltd. 1990; przedruk 1996.

Tadeusz Kowalski 1889–1948. *Materiały z Posiedzenia Naukowego PAU w dniu 19 czerwca 1998 r.* Polska Akademia Umiejętności, 1999.

At-Ṭabarī Abu Ġa'far. *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qurān*, red. 'A.A. at-Turkī, b.m. i r.w.

Tariqa qadiriya boudchichiya.ch. <http://sidihamza-ch.xooit.com/t1072.htm> [07.04.2018].

The Holy Quran: Arabic Text with English Translation and Short Commentary, bez danych.

The Interpretation of the Meanings of the Noble Qura'an, tłum. M.T.D. Al-Hilālī, M. Muhsin Khān.

Dar-us-Salaam Publications. King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'ān, b.r.w.

The Qur'an with Annotated Interpretation in Modern English. Tughra Books, 2008.

Werset y z Koranu. Muftiat na R.P., 1936 R. – 1354 H. [Sarajevo 1935].

Wójcik, Zbigniew J. *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, „Literatura Ludowa”, nr 3, 1995, s. 15–28.

Zajączkowski, Ananiasz. „Tadeusz Kowalski i jego prace orientalistyczne”. *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, t. I, red. Stefan Strelcyn, Jan Reychman, PWN, 1957, s. 31–41.

Zajączkowski, Ananiasz. „Z dziejów orientalizmu polskiego doby mickiewiczowskiej”. *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, t. I, red. Stefan Strelcyn, Jan Reychman, PWN, 1957, s. 95–156.

Zajączkowski, Włodzimierz. *Bibliografia Tadeusza Kowalskiego*. „Rocznik Orientalistyczny”, t. 17, 1953, s. XVII–XXXVI.

Žuk Mahmud T., *Al-Fatiha*, „Rocznik Muzułmański”, nr 2, 1994, s. 6–9.

Źródła internetowe

Anwarblackprince. <https://anwarblackprince.wordpress.com/tag/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%AA%D8%AD%D8%A9/> [07.04.2018]

Hātīm sūrat Al-Fātiha aš-šarīfa muṭ'im bi-ġawāhir asrār Al-Qurān aš-Šarīf al-Hakīm al-maknūna, <https://sites.google.com/site/fowzialsadi/al-sadi1> [06.04.2018].

IKONOGRAFIA DAKINI DORDŻE PHAGMO W SZTUCE BUDDYZMU TYBETAŃSKIEGO NA PODSTAWIE WYBRANYCH WIZERUNKÓW*

ABSTRACT: The aim of the article is to introduce the iconography of selected images of the dakini Dorje Phagmo, hitherto unpublished in any Polish research on Tibet. The descriptions are based on literary as well as iconographic sources, and are additionally illustrated for the benefit of the reader. This paper focuses on the figure of Dorje Phagmo in the art of Tibetan Buddhism and, to provide a wider context for this topic, also deals with such issues as the role of women in Tibet, feminine images in Tibetan art or types of literary sources used for the study of iconography.

KEYWORDS: Dorje Phagmo, Vajravarahi, Tibetan Buddhism, art, iconography

WPROWADZENIE

Dakini Dordże Phagmo (tyb. *rdo rje phag mo*)¹, jest obok bodhisattwy² Tary³ jednym z najpopularniejszych bóstw czczonych przez adeptów buddyzmu tybetańskiego. Jej pochodzenie nie jest w pełni ustalone – najczęściej bywa wywodzona od dakini Wadźrajogini (sansk. *Vajrayoginī*, tyb. *rdo rje rnal 'byor ma*), niekiedy zaś uważana jest za emanację buddy Wajrocza (sansk. *Vairocana*, tyb. *rnam par snang mdzad*) (Mitra, s. 103) albo buddyjskie przeobrażenie hinduistycznej bogini Warahi (English, s. 47–48). W wyniku podobieństwa ikonografii, w starszych opracowaniach często utożsamiana była z Mariczi (sansk. *Mārīcī*, tyb. *'od zer can ma*) obecnie jednak uznawane są za oddzielne bóstwa (Donaldson, s. 178–181; Getty, s. 117–119; Roerich, s. 70). Do dziś istnieje zapoczątkowana w XV wieku ziemską linią reinkarnacji (tyb. *'khrung rabs*) żeńskich tulku (tyb. *sprul sku*)⁴ z klasztoru Samding (tyb. *bsam sdings*) w południowym Tybecie, uważanych za wcielenia bogini Wadźrawarahi. Wiąże się z nimi kilka legend,

* Artykuł ten powstał na podstawie pracy magisterskiej: P. Koniuch, *Wizerunek dakini Dordże Phagmo w tybetańskiej ikonografii, ikonometrii i buddyjskiej praktyce religijnej* napisanej pod kierunkiem dr hab. Agaty Barei-Starzyńskiej na Wydziale Orientalistycznym UW, 2019.

¹ Tybetańska nazwa jest dosłownym tłumaczeniem oryginalnej, sanskryckiej Wadźrawarahi (sansk. *Vajravārahī*). Na język polski może być przetłumaczona jako ‘diamentowa locha’ albo ‘niezniszczalna maciora’, ale też można spotkać przekład ‘buddyjska Warahi’.

² Bodhisattwa (sansk. *bodhisattva*, tyb. *byang chub sems dpa'*) to istota dążąca do stanu buddy przez praktykowanie bodhicitty (sansk. *bodhicitta*, tyb. *byang chub kyi sems*), czyli pragnienia przyniesienia oświecenia wszystkim żyjącym istotom.

³ Bogini Tara (sansk. *Tārā*, tyb. *sgrol ma*) jest obok Awalokiteśwary (sansk. *Avalokiteśvara*, tyb. *Czenrezik*, *spyen ras gzigs*) najpopularniejszą bodhisattwą w Tybecie. Ma kilka form, ale w buddyzmie tybetańskim najpowszechniejszą jest Tara Zielona – bóstwo udzielające ochrony i będące uosobieniem współczucia. Według jednej z legend powstała z łzy Czenrezika, by pomóc mu w oswobodzeniu istot z wiecznej reinkarnacji. Jej wizerunki należą do najpowszechniejszych w sztuce tybetańskiej.

⁴ Dosł. ‘emanacja ciała Buddy’, są to świadome ziemskie odrodzenia mistrzów ważnych linii przekazu w buddyzmie tybetańskim. Dziś najpopularniejszymi są dałajlamowie i karmapowie.

a najpopularniejsza dotyczy siódmej inkarnacji Dordże Phagmo – Czodron Łangmo (tyb. *chos sgron bdang mo*). Według podań powstrzymała ona najazd dzungarskich żołnierzy na swój klasztor poprzez przemianę wszystkich mniszek i siebie samej w maciory, by na oczach najeźdźców przybrać na powrót postać ludzką (choć według niektórych źródeł przeobraziła się w gniewną dakinię). W ten sposób przstraszyła agresorów, którzy zamiast ograbić Samding, obdarowali go licznymi darami z uprzednio zdobytych łupów (Diemberger s. 280–281; English, s. xxvii; Henss, s. 473–476; Simmer-Brown, s. 185).

Zaskakującym może się wydawać fakt, że w religii z reguły stawiającej kobiety niżej w hierarchii płci, a także o tak zmaskulinizowanej strukturze monastycznej, znaczna liczba z najbardziej czczonych bóstw utożsamiana jest z płcią żeńską. Popularność Dordże Phagmo potwierdza fakt poświęcenia jej aż 11 sadhan⁵ z ponad 300 tworzących słynny zbiór *Sadhanamala* (sansk. *Sāadhanamālā*)⁶. Dodatkowo wierni często kierują do niej swoje prośby, ponieważ wypowiadanie jej mantry uważane jest za niezwykle skuteczne w spełnianiu życzeń (Mitra, s. 102–103). Zazwyczaj następstwem takiej popularności jakiegoś bóstwa jest rozprzestrzenianie się na szeroką skalę różnych jego wizerunków, najczęściej opartych na poświęconych mu tekstach religijnych. W buddyzmie bardzo ważnym typem praktyki jest medytacja z wizualizacją bóstwa, najczęściej usytuowanym w mandali, a przygotowane przez artystów obrazy czy rzeźby mają ułatwić to zadanie początkującym adeptom. Powstała niezliczona liczba rozmaitych przedstawień Dordże Phagmo, różniących się od siebie nawet w obrębie danego typu ikonograficznego, pomimo bardzo restrykcyjnych zasad obowiązujących autorów takich dzieł. Można je jednak podzielić na kilka głównych typów i w ich granicach wyodrębnić najpopularniejsze schematy – powtarzające się pozy, atrybuty czy kolorystykę.

Z uwagi na niezwykle istotną rolę buddyzmu w życiu Tybetańczyków, sztuka tybetańska od wieków miała wymiar niemal wyłącznie religijny. Artyści tybetańscy przed wykonaniem świętego wizerunku muszą odbyć wieloletnie studia artystyczne i mieć odpowiednie przygotowanie duchowe. Poprawne wykonanie malowanego zwoju thanki (tyb. *thang ka*) lub rzeźby wymaga doskonałej znajomości reguł ikonometrii i opanowania ikonografii opisanych w traktatach, a sam proces tworzenia uznawany jest za praktykę duchową i przyczynia się do gromadzenia zasług buddyjskich. Z tego powodu dzieła sztuki tybetańskiej muszą być wykonane według ścisłych reguł (Tucci [vol I], s. 286–291). Erberto Lo Bue wyróżnia kilka typów tekstów wykorzystywanych przez artystów: źródła ikonograficzne, źródła historyczne poświęcone sztuce, źródła ikonometryczne oraz podręczniki dla artystów (2012, s. 471). Pierwsze dwa rodzaje należą do buddyjskiej literatury religijnej oraz historycznej, natomiast pozostałe są bardziej specjalistycznymi tekstami, kierowanymi wprost do artystów i rzemieślników. Opisują materiały oraz techniki i najczęściej stanowią fragmenty większych traktatów naukowych. Największą grupę źródeł stanowią te o charakterze ikonograficznym. Można wyróżnić ich dwa główne typy: kompozycje pisane, najczęściej zawarte w dłuższych tekstach obrzędowych, oraz wizualne, np. polichromie na ścianach świątyń czy inne dzieła sztuki. Często wykorzystywanym przez artystów źródłem

⁵ Sadhana (sansk. *sādhana*, tyb. *sgrub thabs*) to rodzaj tekstu rytualnego wykorzystywanego w praktyce religijnej.

⁶ Dosł. 'girlanda sadhan', zbiór tekstów z tradycji wadźrajany, opisujących praktyki medytacyjne, a przez zawarte w nich opisy ikonograficzne, chętnie wykorzystywany przez badaczy sztuki buddyjskiej. Angielskie tłumaczenie opracowane zostało przez B. Bhattacharyę i wydane w dwóch tomach w latach 1925–28, a następnie wznowione w 1968 i 2009–2011, por. Bhattacharyya 1925; Bhattacharyya 1928.

są zbiory rysunków wykonane przez dawniejszych twórców. Najczęściej składają się one z kopii innych dzieł lub szkiców przerysowanych wraz z siatką ikonometryczną z traktatów (Lo Bue 1990, s. 182–184). Innymi źródłami inspiracji mogą być odbitki ksylograficzne, rozpowszechnione już na początku XV wieku (Lo Bue 1990, s. 184–187) czy przybyła do Tybetu w XX wieku fotografia, która do dziś jest chętnie wykorzystywana jako narzędzie pomocnicze w sztuce (Lo Bue 1990, s. 187–188).

Traktaty ikonometryczne są znacznie rzadsze, w Tengjurze (tyb. *bstan 'gyur*), kanonicznym zbiorze komentarzy do świętych pism buddyjskich, znajdziemy zaledwie cztery indyjskie teksty tego typu. Najbardziej znanym tybetańskim utworem w tej kategorii, do którego odnoszą się nawet twórcy współczesnych traktatów, jest oparty na różnych tłumaczeniach sutry *Pratimalakszana* (sansk. *Pratīmalakṣaṇa*) utwór spisany przez Menłę Dondrupa (tyb. *sman lha don grub*) w XV wieku, *Bde bar gshegs pa'i sku zgugs kyi tshad kyi rab tu byed pa'i yid bzhin gyi nor bu* ('Klejnót spełniający życzenia: [traktat] o proporcjach wizerunków Sugaty [czyli Buddy]'). Zadaniem tego typu rozpraw jest wyłożenie dokładnych proporcji bóstw i objaśnienie kolejnych etapów tworzenia ich wizerunków. Cechują się one bardzo specyficznym językiem i strukturą gramatyczną ze względu na wąską grupę odbiorców, którzy najczęściej uprzednio otrzymali już pewne nauki drogą ustną. Niektóre traktaty ikonometryczne tworzone były na podstawie zestawów wcześniejszych diagramów z proporcjami. Powstałe w ten sposób teksty są bardziej wiarygodne i pomocne dla artystów, którzy mogą stosować się do ich wytycznych, jednocześnie konsultując szkice (Lo Bue 1990, s. 190–191). Najczęściej dołączane do rozpraw wykresy z wizerunkami tworzone były równocześnie z opisami lub później, na ich podstawie. Jednym z najkompletniejszych zachowanych tego typu źródeł jest powstałe w XVII wieku dwutomowe dzieło *Wajdurja Karpo* (tyb. *Vaidūrya dkar po*) i *Wajdurja Gjasel* (tyb. *Vaidūrya g.ya sel*; inny spotykany tytuł to *Vaidūrya 'khrul sel*) autorstwa regenta Sangje Gjaco (tyb. *sang rgyas rgya mtsho*)⁷. Poza elaboratami w dziedzinach m.in. astronomii, gramatyki, medycyny czy rytuałów pogrzebowych, znajdziemy tam również fragment o sztuce: *Cha tshad kyi dpe ris dpyod ldan yiḡ gsos* ('Ilustracje miar, przypomnienie dla znawców')⁸.

Poza literaturą specjalistyczną i religijną w języku tybetańskim brak jest monografii poświęconej wizerunkom plastycznym wyłącznie dakini Dordże Phagmo, a obecny artykuł ma na celu częściowe uzupełnienie tej luki, występującej również w polskich opracowaniach. Z uwagi na ograniczony zakres objętościowy artykułu przedstawiony tu zostanie wybór kilku wariantów w granicach głównych typów ikonograficznych dakini. W celu nakreślenia kontekstu dla tego zagadnienia zaprezentowane zostaną pokrótce również takie problemy jak rola kobiet w Tybecie oraz kwestia ikonografii kobiecej w sztuce tybetańskiej⁹.

⁷ Na uwagę zasługuje też fakt, że tekst ten został wydany z transliteracją i kompletem ilustracji w 2012 roku, w serii Brill's Tibetan Studies Library, por. Cüppers, Van Der Kuijp, Pagel. Fragmenty tego traktatu opisujące diagramy Dordże Phagmo oraz Tary zostały przetłumaczone na język polski we wspomnianej pracy magisterskiej, omawiającej również charakterystykę językową tekstów ikonometrycznych oraz zawierającej słowniczek pojawiających się w tego typu literaturze pojęć (Koniuch).

⁸ Ang. tłum. *Illustrations of Measurements: A Refresher for the Cognoscenti*, por. Cüppers, Van Der Kuijp, Pagel, s. 1.

⁹ Bardziej całościowe ukazanie tych problemów, a także szersze naświetlenie ikonometrii i praktyki duchowej związanej z postacią Dordże Phagmo przedstawione zostały w pracy magisterskiej, na podstawie której powstał poniższy artykuł (Koniuch).

POZYCJA KOBIET W BUDDYZMIE TYBETAŃSKIM

W buddyzmie tybetańskim, analogicznie do większości religii, kobiety stoją niżej w hierarchii społecznej niż mężczyźni. Literatura buddyjska, w znacznej mierze przełożona na język tybetański z sanskrytu, była tworzona przez elitę intelektualną i duchową, złożoną prawie wyłącznie z mężczyzn. Z tego powodu kobiecość była kojarzona ze świeckością, niewiedzą i atawizmem, a kobiety uznawane były za istoty skłonne do pożądliwości materialnej i seksualnej, przez co były też traktowane jako pokusa dla mężczyzn, a przede wszystkim mnichów, żyjących w celibacie (Karma Lekshe Tsomo, s. 45; Paul, s. XIX–XXI). Liczne przekazy buddyjskie przekonują o niższym urodzeniu kobiet spowodowanym nagromadzeniem złych czynów wartościowanych moralnie (sansk. *karman*; Allione 1998, s. 47; Gyatso, Havnevik, s. 8–9; Paul, s. 3–4), jednocześnie wyliczając przeszkody na drodze duchowej, które miałyby stanowić posiadanie kobiecego ciała. Nauki zawarte w sutrach¹⁰ zachęcają buddystki do działań mających na celu mentalne uwolnienie się z żeńskiego ciała, ponieważ dopiero osiągnięcie wyższego stanu duchowego, a co za tym idzie – wyzbycie się przynależności do którejkolwiek płci, umożliwi osiągnięcie ostatecznego oświecenia w praktyce buddyjskiej (Allione 1998, s. 43–45). Mniszki mają znacznie bardziej ograniczony dostęp do nauk Buddy niż mnisi¹¹, a w ślad za tym gorszy dostęp do rozmaitych form praktyki buddyjskiej, takich jak czytanie i kopiowanie tekstów, czy słuchanie komentarzy wyższych lamów do kanonicznych tekstów Kangjuru¹², ale też tworzenia obiektów sztuki takich jak malowane zwoje *thanka*, rzeźby-ofiary *torma* (tyb. *gtor ma*) czy usypane z kolorowego piasku lub malowane mandale (tyb. *dkyil 'khor*). Sporządzanie dzieł sztuki tybetańskiej, stanowiących przede wszystkim obiekty kultu, wymaga od twórcy gruntownego przygotowania duchowego oraz niejako połączenia jaźni z miejscem lub postacią przedstawianą na wizerunku. Kobietom przeważnie odmawiano dostępu do takiej praktyki, z uwagi na ich domniemane splamienia¹³ i nieczystość związane z płcią, a także menstruacją. Znałe są jednak nieliczne przypadki mniszek-artystek, którym udało się otrzymać stosowne nauki i uczestniczyć w wykonywaniu *thanek* i *mandal* (Kerin, s. 319–332). Warto zauważyć także wyraźną nierówność w ilościowym stosunku kobiet do mężczyzn w stanie duchowym. Przed 1950 rokiem mniszki miały stanowić zaledwie 2% społeczeństwa, natomiast mnisi aż 18% (Young, s. 230–232)¹⁴. Choć nadal nie ma możliwości uzyskania pełnej ordynacji przez mniszki, to w ostatnich latach w społeczności tybetańskiej wprowadzono tytuł *geszemy* (tyb. *dge bshes ma*), poprzedzający najwyższy stopień *gelongmy* (tyb. *dge slong ma*) i stanowiący ważny krok na drodze ku równouprawnieniu wspólnoty klasztornej (LeClear; Young, s. 232).

¹⁰ Sutra (sansk. *sūtra*, tyb. *mdo*) – święty tekst buddyjski, którego autorstwo przypisywane jest Buddzie.

¹¹ O tybetańskich mniszkach por. Hanna Havnevik. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Institutt for sammenlignende kulturforskning, 1990.

¹² Kangjur (tyb. *bka' 'gyur*) to kanoniczny zbiór świętych tekstów buddyzmu tybetańskiego przypisywanych Buddzie.

¹³ Splamienia (sansk. *kleśa*, tyb. *nyon mongs*) to stany emocjonalne (np. złość, pożądanie czy strach) przyczyniające się do gromadzenia „złego” *karmana* przez szkodliwe działania.

¹⁴ Trudno uzyskać informacje statystyczne dotyczące obecnej sytuacji, przede wszystkim z powodu rozproszenia ludności tybetańskiej w diasporze oraz niewiarygodnych danych podawanych przez władze chińskie.

WPLYW POSTRZEGANIA KOBIET W BUDDYZMIE TANTRYCZNYM
NA ROZWÓJ KOBIECEJ IKONOGRAFII

Nieliczne biografie oświeconych kobiet łączy pewna zależność – większość z opisywanych w nich postaci wybrała ścieżki tantry¹⁵ lub dzogchen¹⁶ (Allione 1998, s. 46–47). Wynika to z faktu, że w przeciwieństwie do nauk opartych wyłącznie na sutrach, przez wieki najpopularniejszej odmiany buddyzmu w Indiach, natomiast w Tybecie niewystępującej, w buddyzmie tantrycznym kobiety cieszą się znacznie większym szacunkiem, a ich wizerunki stanowią nieodłączne elementy praktyki duchowej. W tybetańskiej odmianie wadźrajany¹⁷ męski pierwiastek symbolizuje aktywną zasadę¹⁸ (sansk. *upāya*), natomiast żeński – pustkę (sansk. *śūnyāta*) oraz głębokie poznanie¹⁹ (sansk. *prajñā*). Te części stanowią strumienie w ciałach odpowiadających im płci, a ich konsolidacja podczas rytualnego stosunku płciowego ma prowadzić do stłumienia dualistycznego myślenia, ważnego kroku na drodze do oświecenia. Jedną z najważniejszych praktyk tantrycznych jest medytacja z wizualizacją. Może być to wyobrażenie wybranego bóstwa w mandali lub zobrazowanie własnego ego w postaci bóstwa, bardzo często przeciwnej płci – stąd popularność szczegółowych wizerunków bogiń w sztuce rytualnej tantry. Odpowiadające męskiej oraz żeńskiej energii idee aktywnej zasady oraz pustki zainspirowały dwa główne typy wizerunków kobiecych: spokojną postać kosmicznej matki i nieskończonej mądrości, oraz gniewną dakinię, wywodzącą się od indyjskiej *śakti*²⁰. W Tybecie i Nepalu powstał również nowy typ ikonograficzny, nieznan w tradycjach buddyjskich Indii, czyli para bóstw podczas zespolenia seksualnego, nazywany jab-jum (tyb. *yab yum*, honoryfikatywnie ‘ojciec-matka’, Allione 1998, s. 47–49).

Dakini (sansk. *dākinī*) to bez wątpienia najpopularniejszy z owych typów wizerunków kobiecych w buddyzmie tybetańskim. W języku tybetańskim określana jako khandroma (tyb. *mkha’* ‘gro ma’), co tłumaczone bywa jako „podniebna wędrownica”, albo „podniebna tancerka”. Pierwsza sylaba (*mkha’*) oznacza niebo lub pustkę – *śūniatę*. Druga część ‘gro’ (dosł. ‘chodzić’) symbolizuje nieskończony ruch myśli, jej rolę przewodniczki duchowej a także możliwość przybierania rozmaitych postaci. Partykuła nominalna *ma*, niekiedy pomijana, podkreśla rodzaj żeński (Simmer-Brown, s. 51–52; Prenzel, s. 39–47). W tradycji tantrycznej dakinie występują w tzw. pięciu rodzinach, odpowiadających pięciu rodzinom buddów: wadźry, buddy, ratny (klejnotu), padmy (lotosu) oraz karmy (działania). Każdemu z buddów przypisane są jedno z pięciu właściwości i rodzajów działań duchowych, mających na celu usunięcie odpowiadających im niepożądanych aspektów

¹⁵ Tantrajana (sansk. *tantrayāna*) albo wadźrajana (sansk. *vajrayāna*, tyb. *rdo rje theg pa*), po polsku najczęściej określana „Diamentową Drogą” jest to jeden z trzech nurtów buddyzmu, wywodzący się z tradycji „Wielkiego Wozu” – mahajany (sansk. *māhayāna*, tyb. *theg pa chen po*). Wadźrajana stanowi „szybką ścieżkę” do oświecenia poprzez specyficzne, bardziej rytualne praktyki i wymaga wtajemniczenia – z tego powodu bywa czasem nazywana buddyzmem ezoterycznym.

¹⁶ Dzogchen (tyb. *rdzogs chen*) – praktyka buddyzmu tybetańskiego, zakładająca, że każda istota ma w sobie prawdziwą naturę buddy, która poprzez odpowiednie praktyki i nauki może prowadzić do oświecenia w momencie spontanicznego urzeczywistnienia.

¹⁷ Buddyzm tybetański przejął nauki wadźrajany z Indii, jednak zawiera również dodane później elementy lokalne, takie jak linie reinkarnacji tulku czy praktykę dzogchen.

¹⁸ Inaczej: ‘zręczne środki’, czyli ‘środki zręcznie wykorzystywane do uzyskania celu’.

¹⁹ Inaczej: ‘wnikliwy wgląd’, ‘mądrość’.

²⁰ Dosł. ‘moc’, ‘energia’, ‘możliwość’ – w hinduizmie kosmiczna siła stwórcza, często utożsamiana z archetypem pierwotnej bogini-demiurga, por. Tignait.

czy cech ego. Z tymi rodzinami łączone są charakterystyczne elementy, takie jak żywioł, kolor czy symbol, co znajduje odzwierciedlenie w ikonografii (Allione 1998, s. 62–65; Allione 2018, s. 128–247).

Nauki medytacji dzogczen (tyb. *rdzogs chen*, dosł. ‘wielka doskonałość’), jednego z najważniejszych systemów nauk szkoły Ningma głoszą, że każda istota skrywa w sobie prawdziwą naturę buddy, a dzięki odpowiednim naukom oraz praktykom duchowym może ją w sobie rozbudzić w momencie spontanicznego urzeczywistnienia (tyb. *lhun grub*). Mówi się, że nauki dzogczen do Tybetu sprowadził w VIII lub IX wieku na połę legendarny nauczyciel Padmasambhawa (tyb. *padma 'byung gnas*; Nyoshul Khenpo, s. xv, 55–56). Same teksty miały pochodzić z Uddijany (tyb. *u rgyan*), mitycznego miejsca znanego jako „kraj dakiń” (www.rigpawiki.org...), a do tego miały być spisane tajemnym językiem dakiń²¹, (Allione 1998, s. 50; Simmer-Brown, s. 270–271; Staal, s. 334). Wierzone, że zdolni je odczytać byli wyłącznie wtajemniczeni lamowie, którym dakinie przekazały teksty oraz ujawniły ich przesłanie. Znaczenie tych kobiecych postaci w dzogczen sprawiło, że kobiety były bardziej poważane i częściej akceptowane do przyjęcia nauk Buddy niż w pozostałych tradycjach buddyjskich. Uważano, że wynikająca z ich płci zdolność do kontrolowania energii umożliwia im łatwiejsze uzyskanie spontanicznego urzeczywistnienia i manifestację tęczowego ciała (tyb. *'ja' lus*) po śmierci (Allione 1998, s. 50–51). Brak hierarchiczności klasztornej oraz najczęściej pustelniczy styl życia praktykujących dzogczen umożliwia kobietom swobodniejszą naukę poprzez unikanie problemów obecnych we wspólnotach klasztornych. Wśród najśłynniejszych praktykujących tej tradycji można wyróżnić tak znane postaci jak XI-wieczna mistrzyni Maczig Labdron (tyb. *ma gcig lab sgron*)²² czy bardziej współcześnie Aju Khandro²³ (tyb. *a yu mkha' 'gro*; Allione 1998, s. 170–176, 238). W dzogczen sztuka nie odgrywa aż tak istotnej roli jak w innych tradycjach tybetańskich, jednak znane są liczne wizerunki najważniejszych oświeconych adeptów tej praktyki buddyjskiej²⁴.

DAKINI DORDŻE PHAGMO – GENEZA POSTACI I STAN BADAŃ

Ikonografia Dordże Phagmo jest analogiczna z ikonografią Wadźrajogini, jednak z charakterystycznym tylko dla niej dodatkowym elementem – głową lochy (dzikiej maciorry) wyłaniającą się z ludzkiej głowy. W sztuce buddyzmu świnia ucieleśnia niewiedzę. W przedstawieniach koła życia (Bhawaczakra, sanskr. *bhāvachakra*, tyb. *srid pa'i 'khor lo*) umieszczana jest w jego centrum wraz z kogutem oraz wężem, symbolami pożądania oraz nienawiści. Odcięta głowa świni ma świadczyć o odcięciu się Dordże Phagmo od niewiedzy i wyzwoleniu z wiecznej wędrówki w sansarze (Vessantara, s. 99). W sztuce tybetańskiej znane są liczne wizerunki bóstw zoocefalicznych (Simhamukha z głową

²¹ Tyb. *dgongs pa'i skad*, ang. *twilight language*, czyli ‘język zmierzchu’. Badacze spierają się co do angielskiego tłumaczenia tego terminu, zwracając uwagę na błędną identyfikację sanskryckiego słowa *sandhā*, zamiast poprawnego *sandhyā*, w związku z czym proponują raczej nazwy *intentional language*, ‘język zamierzony/celowy’, *esoteric language*, ‘język ezoteryczny’ lub *secret language*, ‘język sekretny/tajemny’.

²² Żyjąca na przełomie XI i XII wieku adepthka, autorka tekstów i pieśni religijnych, najbardziej znana z wprowadzenia praktyki „odcinania” jaźni, zwanej *czo* (tyb. *gcod*).

²³ Żyjąca na przełomie XIX i XX wieku joginka praktykująca *czo*, która większość życia poświęciła pielgrzymowaniu, odosobnieniu w jaskini oraz nauczaniu akolitów dzogczen.

²⁴ Np. Maczig Labdron, www.himalayanart.org/items/21564.

lwa czy Wadźrabhajrawa z głową bawołu), jednak ikonografia Wadźrawarahi wydaje się wyjątkowa, co mogło wpłynąć na powszechność jej wizerunków.

Zaskakujące jest, że tak popularna wśród adeptów wadźrajany dakini nie doczekała się dotychczas kompleksowej monografii. Obszerna publikacja Hildegard Diemberger *When a Woman Becomes a Religious Dynasty* (Diemberger) skupia się wyłącznie na linii ziemskich reinkarnacji tego bóstwa – Samding Dordże Phagmo. Duża część monografii Elisabeth English o Wadźrajogini (English) poświęcona jest przybliżeniu postaci Dordże Phagmo – autorka przedstawiła różnorodne wizerunki dakini występujące w tekstach religijnych, a także sporządziła obszerną analizę praktyki medytacji z wizualizacją tego bóstwa, opisaną w przetłumaczonej przez nią *sadhanie*. Warto wspomnieć też o artykule Mallara Mitry (Mitra), który w podobny sposób prezentuje kilka wariantów ikonograficznych Dordże Phagmo opisanych w *sadhanach*, a dodatkowo porównuje je z konkretnymi dziełami sztuki z różnych krajów buddyjskich. W polskiej literaturze naukowej tematyka kobieca w sztuce Tybetu pojawia się w publikacjach Katarzyny Lewandowskiej-Michalskiej, jednak w swojej najobszerniejszej pozycji (Lewandowska-Michalska) skupiła się na wizerunkach bogini-matki oraz strażniczki, pomijając dakinie.

IKONOGRAFIA WYBRANYCH WIZERUNKÓW DORDŻE PHAGMO

WIZERUNKI W POZIE TAŃCĄCEJ

Najpopularniejszą formą Wadźrawarahi jest wizerunek analogiczny do Wadźrajogini w tańczącej pozie ze zgiętą nogą (sansk. *ardhaparyāṅka*), jednak z dodatkiem głowy maciory na czubku lub z boku ludzkiej głowy dakini, a niekiedy także wzmocnieniem grymasu jej twarzy i ukazaniem długich, zakrzywionych kłów (Allione 1998, s. 66–72; English, s. 50–54; Mitra, s. 104–105).

Ma ona ciało młodej dziewczyny, jest naga, wygięta w tańczącej pozie z prawą nogą zgiętą i podniesioną na wysokość uda lewej, wyprostowanej nogi. Ma dwie ręce i jedno oblicze, jej tułów jest wygięty w prawą stronę. W prawej dłoni, uniesionej nad głową, trzyma nóż dakiń – kartrikę (sansk. *kartari*, tyb. *gri gug*), a w lewej, przy piersi – kapalę (sansk. *kapāla*, tyb. *dung chen*, *thod pa*, *ka pa la* lub *ban dha*) – miskę z połowy ludzkiej czaszki, wypełnioną bulgoczącą krwią. Osobliwy kształt ostrza noża pochodzi od indyjskiego narzędzia służącego obdzieraniu ze skóry i ćwiartowaniu ludzkich ciał na tantrycznych polach kremacyjnych (Beer 2003, s. 112–114). Rękojeść zazwyczaj ma postać połowy wadźry (sansk. *vajra*, tyb. *rdo rje*), niezniszczalnego pioruna, stanowiącego symbol niezniszczalności nirwany, a także utożsamianego z męską energią i fallusem (Beer 2003, s. 87–92). Kartrika ma służyć rozcinaniu dwóch przeszkód (sansk. *āvaraṇa*), niewłaściwych emocji oraz niewiedzy na drodze do oświecenia oraz sześciu przeciwności medytacji. Miska z czaszki trzymana na wysokości serca symbolizuje jedność metody oraz mądrości bóstwa. W kontekście dakiń bywa utożsamiana z waginą, a wypełniająca ją krew z bodhicittą, czyli pragnieniem rozbudzenia oświecenia we wszystkich żyjących istotach. Kapala wypełniona bulgoczącą krwią (tyb. *thod khrag*) jest najczęściej spotykaną odmianą tego atrybutu w wizerunkach gniewnych bóstw (Beer 2003, s. 110–112). W zgięciu lewego łokcia dakini znajduje się khatwanga (sansk. *khaṭvāṅga*, tyb. *kha tam ga*), długa laska symbolizująca jej tantrycznego partnera – Czakrasamwarę. W najpopularniejszym typie ikonograficznym laska zakończona jest wadźrą lub płonącym trójzębem, poniżej którego znajdują się kolejno czaszka, rozkładająca się głowa ludzka, świeżo ścięta głowa, złoty dzban oraz połowa czterodzielnej wadźry. Niżej zwisają symbole słońca



Il. 1. Dordze Phagmo w pozycji tańczącej²⁵

i księżycy, rytualny bębenek damaru wykonany z dwóch czaszek (sansk. *damaru*, tyb. *rnga chung* lub *da ma ru*), czasem dodatkowo ozdobione potrójnym proporczykiem i wstążkami. Kształt khatwangi wywodzony jest od lasek śiwaickich joginów, zwanych kapalika (sansk. *kāpālīka*). W przedstawieniach bóstw buddyjskich ma zastępować tantrycznego partnera, z którym tworzą doskonałą jedność bodhicitty przez zjednoczenie wielkiego szczęścia i pustki (Beer 2003, s. 102–107). Dordze Phagmo ma krwistoczerwoną skórę, a spośród rozwianych, czarnych włosów, czasem związanych w pół-kok na czubku głowy, wyziera z boku lub na samym wierzchołku czaszki niewielka głowa maciory. Twarz dakini ma gniewny wyraz, troje oczu często jest nabiegłych krwią, a usta wykrzywione w grymasie odkrywają długie, zakrzywione kły. Jej ciało przystrojone jest pięcioma znakami kultowymi, na które składają się wykonane z kości znalezionych na polu kremacyjnym: opaska na głowie, kolczyki, naszyjnik, bransolety i przepaska. Czasem w tekstach pojawia się tych znaków sześć, ostatnim miałyby być popiół, który bóstwo ma rozsmarowane na twarzy lub ciele (Beer 1999, s. 318–320), jest to jednak trudne do ukazania w formie plastycznej, dlatego w sztuce ten element jest zazwyczaj pomijany. Na głowie ma tiarę z pięcioma czaszkami (tyb. *thod skam gyi dbu rgyan*), symbolizującymi pięciu dhjanibuddów – buddów medytacyjnych oraz ich właściwości (Beer 1999, s. 318–320). Szyję zdobi długa girlanda z pięćdziesięciu świeżo ściętych ludzkich głów nawleczonych na sznur z rozciągniętych jelit (tyb. *dbu bcad ma 'phreng ba*), odzwierciedlająca iluzoryczną naturę wszystkich zjawisk (Beer 1999, s. 317–318). Dakini lewą stopą depcze ułożone na lotosowym tronie, odzwierciedlającym czystość (Beer 1999, s. 38), martwe ciało ludzkie (w ikonografii nazywane ‘siedziskiem ze zwłok’, tyb. *bam gdan*),

²⁵ Źródło: <https://www.himalayanart.org/items/79087>.

symbolizujące pustkę jaźni, z której wyłania się bóstwo (Beer 1999, s. 315), czasem przykryte niewielkim dyskiem słonecznym – symbolem bodhiczitty (Beer 1999, s. 38). Całą postać otacza płonąca mandorla, często wykonana w bardzo zdobny sposób.



Il. 2. Dordże Phagmo jako Khroma Nagmo²⁶

W obrębie wizerunków w pozycji tańczącej wyróżnić można kilka wariantów przedstawieniowych, ale chyba najbardziej wyróżniającym się z nich jest Khroma Nagmo (tyb. *khros ma nag mo*, dosł. ‘gniewna czarna’; www.himalayanart.org/search/...; www.himalayanart.org/items/909; <http://rywiki.tsadra.org...>). Często bywa błędnie określana jako gniewna emanacja Wadźrajogini, w ikonografii jednak zawsze jest ukazywana z głową maciory, co wskazuje na jej przynależność do tradycji Dordże Phagmo. Jej czarne lub niebieskie²⁷ ciało wygięte w tańczącej pozie, kontrastuje ze złotem lub czerwienią rozwianych włosów. Podobnie jak poprzednia forma dakini, ma ona dwie ręce i jedną twarz, tutaj wykrzywioną w strasznym grymasie, z wytrzeszczonymi, przekrwionymi oczami. W odróżnieniu od wyjściowego wizerunku, nie jest ona kompletnie naga, odziana jest bowiem w trzy skóry: tygrysa, człowieka oraz słonia, stanowiące trzy z ośmiu strojów z pól kremacyjnych (tyb. *dur khrod kyi chas brgyad*), obok m.in. tiary z czaszek i girlandy głów, obecnych również w innych formach Dordże Phagmo (Beer 1999, s. 315–318). Biodra zakrywa jej przepaska z tygrysiej skóry (tyb. *stag lpags kyi sham thabs*), symbolizująca przezwyciężanie nienawiści i złości, oraz wzbudzająca strach w przeciwnikach nauk buddyzmu. Skóra ludzka (tyb. *shin lpangs kyi yang gzi*), zawiązana na szyi niczym szal i spływająca na plecy, odzwierciedla pokonywanie złudzeń i pożądaną. Skóra słonia (tyb. *glan po che'i pags pa*),

²⁶ Źródło: detal z <https://www.himalayanart.org/items/491>.

²⁷ Różnica w kolorze wynika ze stopnia rozcieńczenia czarnej, a właściwie ciemnogrnatowej farby wykorzystywanej do kolorowania postaci.

również zakrywająca plecy dakini, uosabia przewycięzenie niewiedzy. Czasem na szyi ma dodatkowo zawieszone węże splecione w rodzaj naszyjnika, wywodzącego się ze stroju indyjskich braminów (Beer 1999, s. 70–71). Reszta atrybutów pozostaje taka sama jak w wypadku poprzednio opisywanej formy tańczącej Wadźrawarahi, z tą różnicą, że ciało deptane przez Khromę Nagmo zazwyczaj ukazywane jest leżące na plecach, natomiast w innych wariantach dakini stoi na zwłokach leżących twarzą w dół.

Jeszcze inne warianty Dordże Phagmo w tańczącej pozie stanowią m.in. wizerunek z dwunastoma ramionami i czterema twarzami (English, s. 54–59), wzorowany na ikonografii jej tantrycznego partnera, Czakrasamwary (sansk. *Cakrasaṃvara*, tyb. Khorlo Demczog, *'khor lo bde mchog*, dosł. ‘koło rozkoszy’ lub ‘koło najwyższej radości’) lub bardzo rzadka odwrócona odmiana, w której zmianie ulega ułożenie nóg – wyjątkowo to prawa stopa stoi na ziemi, a lewa oparta jest na prawym udzie.

WIZERUNKI W POZIE WOJOWNIKA

Inną bardzo często spotykaną postacią w ikonografii Dordże Phagmo jest bogini stojąca w pozie wojownika (sansk. *ālīḍha*) i jej odmianach (Bhattacharyya 1958, s. 218; Mitra, s. 103). W najbardziej podstawowej formie, spotykanej w tekstach, ale niezwykle rzadko w sztuce, jej ciało skierowane jest w lewą stronę, lewa noga jest zgięta, a prawa wyprostowana. Z czarki podniesionej nad głową w lewej dłoni spija krew, jednocześnie spoglądając w górę na Czystą Krainę Dakin. W prawej ręce, wyprostowanej w tył równolegle do nogi, trzyma wadżrę lub kartrikę. Pod jej stopami, na dużym dysku słonecznym leżącym na lotosowym tronie, deptane są postacie czerwonej Kalaratri²⁸ oraz czarnego Bhajrawy²⁹. W zgięciu lewego łokcia podtrzymuje khatwangę. Jej nagie, młode ciało jest czerwone, ozdobione kościanymi znakami kultowymi oraz girlandą z ludzkich głów. Na jej rozwianych włosach widnieje korona z pięciu czaszek, a za całą postacią rozciąga się wielki ognisty nimb.



Il. 3. Sześcioramienna Dordże Phagmo w pozie wojownika³⁰

²⁸ Sanskr. *Kālarātri*, tyb. *du than ma*, forma hinduistycznej bogini Durgi lub jedna z trzech niszczycielskich form Bogini-matki Dewi.

²⁹ Sanskr. *Bhairava*, tyb. *'jigs byed*, gniewna forma hinduistycznego boga Śiwy, bóg zniszczenia.

³⁰ Źródło: English, s. 63.

Znanych jest też wiele innych, znacznie rzadszych, ale równie ciekawych typów przedstawień Dordże Phagmo w pozie wojownika. Jednym z nich jest sześcioramienna odmiana, ukazana w niemal ten sam sposób co typ podstawowy, gdzie różnicę stanowią przede wszystkim dodatkowe pary rąk oraz trzymane w nich atrybuty (English, s. 62–63). Bogini jest ukazana w pół-gniewnej formie, czasem nawet z lekkim uśmiechem, jej ciało ozdobione jest girlandą z głów i sześcioma znakami kultowymi. Dwie górne dłonie trzymają na piersi kartrikę ponad kapalą, oznaczające w tej konfiguracji jedność metody i mądrości tej bogini (Beer 2003, s. 111–112). W kolejnych dłoniach trzyma khatwangę oraz topór (tyb. *dgra sta* albo *sta re*), symbol odcięcia od złych poglądów, a w ostatniej parze rąk – hak zwany *añkuśa* (tyb. *lcags kyu*), ujarzmiający nieoświecony umysł (Beer 2003, s. 146–147) i siłda (tyb. *zhags pa*), służące łapaniu demonów i ujarzmianiu ego (Beer 2003, s. 147–148). W innej wersji tego typu (English, s. 63–65) bogini ma trzy głowy (czerwoną, niebieską i zieloną), a trzymana przez nią kartrika zamieniona zostaje na wadżrę, zaś toporek zwieńczony jest uciętą głową (tyb. *mgo bo*), symbolizującą odcięcie od złudzeń i materialnych pojęć (Beer 2003, s. 162).

Inne warianty Dordże Phagmo w tej pozie obejmują np. wizerunki w lustrzanej pozycji odwróconego wojownika (sansk. *pratyañdha*; English, s. 71–73), z czterema ramionami (Bhattacharyya, s. 218; Mitra, s. 103) czy o białym odcieniu skóry (English, s. 69–71; Mitra, s. 104), często z bardzo odmiennymi atrybutami czy ozdobami.

WIZERUNKI Z UNIESIONYMI NOGAMI



Il. 4. Dordże Phagmo z podniesioną nogą³¹

Jeszcze innym typem są przedstawienia bogini z uniesionymi nogami. Takie wizerunki związane mają być z Uddijaną, krainą latających dakiń. Najpopularniejszym spośród nich jest wersja z uniesioną lewą nogą, a prawą, lekko ugiętą, stojącą na lotosie (English, s. 74–75). Ciało dakini ma czerwony odcień, twarz pół-gniewny wyraz. Bogini zgięciem łokcia lewej ręki utrzymuje podniesioną łydkę, jednocześnie spijając krew z trzymanej

³¹ Źródło: English, s. 75.

w dłoni kapali. W prawej ręce trzyma wadżrę, przybrana jest girlandą z głów, koroną z czaszek oraz znakami kultowymi. Wyjątkowo nie ma w tym typie wizerunku khatwangi. Zdarzają się także wizerunki, na których Wadźrawarahi unosi obie nogi ponad głowę (Mitra, s. 105), a reszta ikonografii pozostaje analogiczna do wyżej opisanej. Tego typu wyobrażenia stanowią raczej element składowy mandali aniżeli samodzielne przedstawienia, być może ze względu na ich bardziej erotyczny charakter.

WIZERUNKI ZOOCEFALICZNE



Il. 5. Dordże Phagmo w formie Wadźraghona³²

Za osobną kategorię można uznać wizerunki bogini z głową lochy zamiast ludzkiej (English, s. 66–67). Tego typu ikonografia pochodzi najprawdopodobniej od hinduskiej bogini Warahi, partnerki boga Warahy. W buddyzmie spotykane są też inne dakinie o zoomorficznych głowach, takie jak Simhamukha z głową lwa czy Makaramukha z głową stwora Makary. W przedstawieniach Dordże Phagmo takie obrazy nazywane są *Wadźraghona* (sansk. *Vajraghona*), czyli ‘diamentowy (albo buddyjski) ryjek’ albo *Arthasiddhi*, czyli ‘moc osiągania celu’. Bogini ma tutaj tylko jedną, zoomorficzną, gniewną twarz, wykrzywioną w grymasie i z wystającym językiem. Jej ciało stoi w pozycji alidha (sansk. *ālīḍha*), depcząc przygniecione dyskiem słonecznym martwe ciało ludzkie leżące na lotosowym tronie. Ma cztery ręce, w lewych dłoniach trzyma sidła i kapalę na wysokości piersi, w prawych natomiast wadżrę oraz hak. O lewe ramię oparta jest khatwanga. Złota barwa jej włosów kontrastuje z czerwienią skóry. Ciało bogini ozdobione jest pięcioma znakami z kości, koroną z czaszek oraz girlandą z głów. Można spotkać również inne warianty dakini w formie Wadźraghona, najczęściej przypominającymi omówione wcześniej formy tańczące z ludzką głową lub w pozycji wojownika, tylko zoocefaliczne (www.himalayanart.org/items/57265; www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=4811).

³² Źródło: <https://www.himalayanart.org/items/79088>.

WIZERUNKI JAB-JUM

Kolejną dużą grupą wizerunków są tzw. jab-jum, czyli obrazy bóstw podczas erotycznego zespolenia z ich tantrycznymi partnerami. Takie przedstawienia, choć w ikonografii potrafią być dość dosłowne, mają też głęboko symboliczne znaczenie – zespolenia żeńskiej oraz męskiej energii każdej żywej istoty, a zarazem przekroczenia granic płci jako konstruktu umysłu nieoświeconego, co stanowi cel praktyki tantrycznej (Herrmann-Pfandt, s. 12; Kramrich, s. 27). Najczęściej partnerem Dordże Phagmo jest Czakrasamwara (English, s. 48–49; Herrmann-Pfandt s. 20–24; Huntington, Bangdel, s. 236), ale zdarzają się nieliczne teksty czy wizerunki oddające ją w zespoleniu z takimi bóstwami jak Hajagriwa (sansk. *Hayagrīva*, tyb. *rta mgrin*; English, s. 49) albo Hewadźra (sansk. *Hevajra*, tyb. *kye rdo rje*; English, s. 48; Mitra, s. 106–107), a nawet rzadka erotyczna forma Awalokiteśwary, Padmanarteśwara (sansk. *Padmanarteśvara*, tyb. *padma gar gyi dbang phyug*, dosł. ‘lotosowy pan tańca’; Samuelson, s. 9). Najczęściej bóstwo płci męskiej jest ukazane frontalnie i większe rozmiarem, a mniejsza bogini jest zwrócona w jego stronę, jednak zdarzają się wizerunki z odwrotnym umiejscowieniem postaci. Można wyróżnić dwa główne rodzaje wizerunków jab-jum – z postaciami stojącymi oraz siedzącymi.



Il. 6. Dordże Phagmo w zespoleniu z Khorlo Demczogiem³³

W ikonografii Dordże Phagmo najpowszechniejszym typem jest wizerunek stojący, z Czakrasamwarą, czyli po tybetańsku Khorlo Demczogiem ukazany frontalnie, a dakinią odwróconą plecami do oglądającego (Huntington, Bangdel, s. 240–245). Zwyczajowo w takich obrazach bóg ma cztery twarze odpowiadające kolorami kierunkom świata w mandali (wschód – czarna lub niebieska, północ – zielona, zachód – czerwona, południe – żółta), a na każdej z nich troje oczu. Ma on sześć par rąk, pierwszą trzyma skórę

³³ Źródło: <https://www.himalayanart.org/items/79082>.

słonia zakrywającą plecy, drugą zaś bębenek rytualny damaru oraz khatwangę. Trzecią z nich obejmuje partnerkę, a w skrzyżowanych dłoniach trzyma wadżrę oraz dzwonek *ghanta* (tyb. *dril bu*), mający świadczyć o pustce (Beer 2003, s. 92–95). W czwartej parze rąk dzierży wypełnioną krwią kapalę i toporek (tyb. *dgra sta* albo *sta re*), symbol odcięcia od złych poglądów (Beer 2003, s. 144–145). W piątej – nóż dakiń kartrikę i siłła, w szóstej zaś trójzab (sansk. *triśūla*, tyb. *rtse gsum* lub *tri shu la*), broń niszczącą trzy trucizny (agresji, niewiedzy i pożądania; Beer 2003, s. 130–132) oraz odciętą głowę. Stoi w pozycji wojownika, prawą, wyprostowaną nogą depcze leżącą na plecach, czerwoną Kalaratri, trzymającą czarkę kapalę oraz nóż rytualny. Natomiast lewą, zgiętą nogą tratuje czarnego, czteroramiennego Bhairawę, leżącego na brzuchu, dzierżącego damaru i kartrikę w lewych dłoniach, oraz kapalę i khatwangę w prawych. Czarne włosy Khorlo Demczoga związane są w kok, ozdobiony spełniającym życzenia klejnotem (sansk. *cintāmaṇi*, tyb. *yid bzhin nor bu*; Beer 2003, s. 192–193), sierpem księżyca, wyrażającym możliwość osiągnięcia stopniowo wyższych stopni oświecenia umysłu bodhisattwy oraz czteroramienną wadżrą, symbolizującą nirmanakaję (sansk. *nirmāṇakāya*, tyb. *sprul sku*) (Huntington, Bangdel, s. 242), czyli ciało manifestujące się na ziemi, nazywane fikcyjnym (Mejor, s. 202). Na każdej z czterech głów ma koronę z pięciu czaszek, a na szyi zawieszoną girlandę z pięćdziesięciu świeżo ściętych głów. Wszystkie twarze mają gniewny wyraz, zaciśnięte zęby i obnażone kły. Nosi sześć znaków kultowych, wokół bioder ma zawiązaną przepaskę z tygrysięj skóry, w ikonografii często poluzowaną i odkrywającą genitalia.

W tym typie przedstawień Dordże Phagmo najczęściej stoi przodem do swojego partnera w pozycji odwróconego wojownika (sansk. *pratyālīḍha*), przyciskając swoją lewą nogę do jego prawej, a prawą obejmując jego talię (www.himalayanart.org/items/939), rzadziej opasa go obiema nogami (www.himalayanart.org/items/4301). Z czerwoną barwą jej ciała kontrastują czarne włosy częściowo związane w kok, z których wystaje niewielka głowa lochy z boku albo z wierzchołka czaszki. Ma jedną twarz z trojgiem oczu, a w dwóch dłoniach trzyma kapalę wypełnioną krwią oraz kartrikę. Nosi pięć kościanych znaków kultowych, girlandę z pięćdziesięciu głów oraz tiarę z czaszek. Jab-jum z Czakrasamwarą jest bodaj najpopularniejszą formą Dordże Phagmo w praktyce medytacyjnej, dlatego często jest umieszczana w samym centrum malowanych mandal z wyobrażeniem pałacu bóstwa. W różnych wariantach takiego wizerunku różnice są widoczne przede wszystkim w przedstawieniach Khorlo Demczoga: różna liczba rąk (a co za tym idzie, zmiana trzymanyh atrybutów) i twarzy (www.himalayanart.org/items/66405), a czasem też nóg (www.himalayanart.org/items/90190), odwrócenie ciała bóstwa do lustrzanej pozycji (sansk. *pratyālīḍha*; www.himalayanart.org/items/60673), zmiana koloru skóry jednego lub obojga z bóstw (www.himalayanart.org/items/65659; www.himalayanart.org/items/36364) czy niewielkie różnice w ozdobach na ciele. Rzadziej zmiany dotyczą postaci bogini, ale w nielicznych przykładach jest ukazywana z obiema nogami opuszczonymi, przyciśniętymi do nóg jej partnera albo z niebieskim odcieniem skóry. Istnieją również znacznie rzadsze wizerunki, w których to dakini jest główną postacią, ukazaną frontalnie w pozycji wojownika, ale z lewą nogą uniesioną ponad udo partnera, który jest wtedy przedstawiony w bardzo uproszczonej formie dwuramiennej, z jedną głową (Herrmann-Pfandt, s. 23–25).

Jedną z siedzących odmian jab-jum z Dordże Phagmo jest tzw. Wadźrawilasini (sansk. *Vajravalāsini*, tyb. *rdo rje sgeg ma*, dosł. ‘czarująca Dordże (Phagmo)’ lub ‘Dordże (Phagmo) jako bogini piękna’), która ma kilka podtypów (English, s. 84–86; Samuelson, s. 10). W jednej z nich Wadźrawarahi siedzi skierowana przodem do patrzącego, trzymając

w dłoniach wadżrę oraz kapale, obejmuje ją Khorlo Demczog w prostej, dwuramienniej formie z jedną twarzą, siedząc jednocześnie na jej skrzyżowanych kolanach (w pozycji zwanej wadźrą *sattvaparyanka*)³⁴. Oboje kochanków jest ukazanych w raczej łagodnych formach, czule całujących się w usta. Ozdoby noszone przez dakinię różnią się w zależności od źródeł – czasem mowa jest o pięciu kościanych znakach, a czasem kolczykach i naszyjniku z pereł. W sadhanach zwraca się uwagę na cielesność i kobiece kształty podkreślające piękno bogini w tym wizerunku.



Il. 7. Jab-jum w typie Wadźrawilasini z Khorlo Demczogiem³⁵

PODSUMOWANIE

Postać Dordże Phagmo zajmowała szczególne miejsce w kręgu buddyzmu tybetańskiego. Do dziś jest ona obiektem medytacji i praktyki wielu adeptów, w tym w przeważającej części mężczyzn, co wiąże się z nietypowym postrzeganiem płciowości w tantrze. Jej tulku, czyli ziemskie inkarnacje z linii Samding Dordże Phagmo wielokrotnie prowokowały zmiany w postrzeganiu roli kobiet w swoim otoczeniu i do dziś przywoływane są w dyskursie feministycznym w kulturze tybetańskiej. Wielość wizerunków plastycznych tej bogini wiązała się z jej popularnością, a ich rozmaita ikonografia wynikała zazwyczaj z funkcji, którą miał pełnić obiekt z przedstawieniem bóstwa – najczęściej był to rekwizyt podczas medytacji z wizualizacją dla początkujących adeptów, ale znajdowały swoje miejsce również w domach praktykujących osób świeckich.

Artykuł ten jest próbą wprowadzenia na gruncie polskich badań tybetologicznych ikonografii Dordże Phagmo nie tylko na podstawie tekstów religijnych, na których skupia się znakomita większość badaczy z tej dziedziny, ale również poprzez analizę szeregu dzieł plastycznych z kręgu buddyzmu tybetańskiego.

³⁴ Inaczej *vajrāsana*, czasem nazywana też pozycją lotosu – osoba ukazana jest w siadzie ze skrzyżowanymi nogami i podeszwami stóp skierowanymi do góry.

³⁵ English, s. 85.

BIBLIOGRAFIA

- Allione, Tsultrim. *Kobiety Mądrości. Tajemne życie Maczig Labdron i innych Tybetanek*. przeł. Henryk Smagacz, Wydawnictwo „A”, 1998.
- Allione, Tsultrim. *Wisdom Rising: Journey into the Mandala of the Empowered Feminine*. Enliven Books, Atria 2018 [e-book].
- Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Shambhala Publications, 1999.
- Beer, Robert. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Shambhala Publications, 2003.
- Bhattacharyya, Benyotosh. *Sādhnamālā. Vol. I*. Baroda Central Library, 1925.
- Bhattacharyya, Benyotosh. *Sādhnamālā. Vol. II*. University of Baroda Press, 1928.
- Bhattacharyya, Benoytosh. *The Indian Buddhist Iconography*. K. L. Mukhopadhyay, 1958, wydanie II.
- Cüppers, Christoph, van der Kuijp, Leonard, Pagel, Ulrich (red.). *Handbook of Tibetan Iconometry. A Guide to the Art of the 17th Century*. Brill, 2012.
- Diemberger, Hildegard. *When a Woman Becomes a Religious Dynasty. The Samding Dorje Phagmo of Tibet*. Columbia University Press, 2007.
- Donaldson, Thomas Eugene. *Orissan Images of Vārāhī, Oḍḍiyāna Mārīcī, and Related Sow-Faced Goddesses*. „Artibus Asiae” 55/1–2 (1995), s. 155–182.
- English, Elisabeth. *Vajrayoginī. Her Visualizations, Rituals, & Forms. A Study of the Cult of Vajrayoginī in India*. Wisdom Publications, 2002.
- Getty, Alice. *The Gods of Northern Buddhism. Their History, Iconography and Progressive Evolution Through the Northern Buddhist Countries*. Clarendon Press, 1914.
- Gyatso, Janet, Havnevik, Hanna. „Introduction”. *Women in Tibet*, red. J. Gyatso, H. Havnevik, Hurst & Company, 2005, s. 1–25.
- Havnevik, Hanna. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Institutt for sammenlignende kulturforskning, 1990.
- Henss, Michael. *The Cultural Monuments of Tibet. The Central Regions. Volume I. The Central Tibetan Province of Ü*. Prestel, 2014.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. *Yab Yum Iconography and the Role of Women in Tibetan Tantric Buddhism*. „The Tibet Journal” 22/1 (1997), s. 12–34.
- Huntington, John C., Bangdel, Dina. *The Circle of Bliss. Buddhist Meditational Art*. Columbus Museum of Art, Serindia Publications, Columbus, 2003.
- Karma Lekshe Tsomo. „Is the Bhikṣuṇī Vinaya Sexist?”. *Buddhist Women and Social Justice. Ideals, Challenges and Achievements*, red. Karma Lekshe Tsomo, State University of New York Press, 2004, s. 45–72.
- Kerin, Melissa. „From Periphery to Center: Tibetan Women’s Journey to Sacred Artistry”. [red.]: *Women’s Buddhism, Buddhism’s Women. Tradition, Revision, Renewal*, red. E.B.Findly, Wisdom Publications, 2000, s. 319–337.
- Kramrisch, Stella. *The Art of Nepal and Tibet*. „Philadelphia Museum of Art Bulletin” 55/265 (1960), s. 22–38.
- Koniuch, Paulina. *Wizerunek dakini Dordze Phagmo w tybetańskiej ikonografii, ikonometrii i buddyjskiej praktyce religijnej*, nieopublikowana praca magisterska (maszynopis), Uniwersytet Warszawski, 2019.
- LeClerc, McKenna. „Bhikshunis and Breaking Barriers: The Changing Status of Women in Monastic Life”. *Independent Study Project (ISP) Collection 1565*, 2013 [online].
- Lewandowska-Michalska, Katarzyna. *Kobieta w buddyzmie wadźrajany. Ikonografia i ewolucja stylistyczna tybetańskich zwojów malowanych*. Wydawnictwo Neriton, 2008.
- Lo Bue, Erberto. „Iconographic Sources and Iconometric Literature in Tibetan and Himalayan Art”. *Indo-Tibetan Studies. Papers in honour and appreciation of Professor David L. Snellgrove’s contribution to Indo-Tibetan Studies*, red. T. Skorupski, The Institute of Buddhist Studies, 1990, s. 171–197.
- Lo Bue, Erberto. „Tybetańska literatura o sztuce”. *Klasyczna literatura tybetańska*, red. J. I. Cabezon, R.R. Jackson, przeł. Filip Majkowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012, s. 471–485.
- Mejor, Marek. *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Prószyński i S-ka, 2001, wydanie II, zmienione i rozszerzone.

- Mitra, Mallar. „Goddess Vajravārāhī: An Iconographic Study”. *Tantric Buddhism. Centennial Tribute to Dr. Benoytosh Bhattacharyya*, red. N.N. Bhattacharyya, Manohar, 2005.
- Nyoshul Khenpo Jamyang Dorje. *A Marvelous Gardland of Rare Gems. Biographies of Masters of Awareness in the Dzogchen Lineage*. Padma Publishing, Junction City 2005.
- Paul, Diana Y. *Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*. University of California Press, 1985.
- Prenzel, Angelika (red). *Dakinis, Life Stories of the Female Buddhas. Dakinie. Biografie żeńskich buddów*. Wydawnictwo Czerwony Słoń, 2013.
- Roerich, George. *Tibetan Paintings*. Paul Geuthner, Paris 1925.
- Samuelson, Anna Katrine. *He Dances, She Shakes: The Possessed Mood of Nonduality in Buddhist Tantric Sex* (maszynopis) Praca magisterska, McGill University, 2011.
- Simmer-Brown, Judith. *Dakini's Warm Breath. The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*. Shambala Publications, 2002.
- Staal, Frits. *The Concept of Metalanguage and its Indian Background*. „Journal of Indian Philosophy” 3/3–4 (1975), s. 315–354.
- Tigunait, Pandit Rajmani. *Sakti: the Power in Tantra. A Scholarly Approach*. The Himalayan Institute Press, 1998.
- Tucci, Giuseppe. *Tibetan Painted Scrolls*. Vol I–III, La Libreria dello Stato, 1949.
- Vessantara. *A Guide to the Deities of the Tantra*. Windhorse Publications, 2008.
- Young, Serenity. „Women Changing Tibet, Activism Changing Women”. *Women's Buddhism, Buddhism's Women. Tradition, Revision, Renewal*, red. E.B. Findly, Wisdom Publications, 2000, s. 229–242.

<https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Oddiyana>

<https://www.himalayanart.org/items/21564>

<https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=359>

<https://www.himalayanart.org/items/909>

http://rywiki.tsadra.org/index.php/khros_ma_nag_mo

<https://www.himalayanart.org/items/57265>

<https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=4811>

<https://www.himalayanart.org/items/939>

<https://www.himalayanart.org/items/4301>

<https://www.himalayanart.org/items/66405>

<https://www.himalayanart.org/items/90190>

<https://www.himalayanart.org/items/60673>

<https://www.himalayanart.org/items/65659>

<https://www.himalayanart.org/items/36364>

DWA MIASTA I DUCH PUSTYNI. SPÓR O DOCZESNOŚĆ

ABSTRACT: The author comments on the debate concerning the ideal model of life in the perspective of history and philosophy of religion. Taking as the starting point George Steiner's criticism of the "tyranny of the Absolute" introduced by the monotheistic idea, she sketches an outlook of the sources and character of the tension between religious requirements and the desire for secular life in Christianity and Islam. Already at its beginnings, Islam treated this tension in quite a different way than historical Christianity, stressing the necessity to achieve the ideal state in this world; quite to the contrary, such ideas were contested by early Christians, who claimed that the Kingdom of the Christ is not from this world. As suggested by Bernard Lewis, Muhammad took on the role of Constantine, establishing a different tradition of universal law in which the distinction between public and private affairs is blurred. The modern and postmodern debate on the frontiers of the sacred and the profane is thus treated as a consequence of the historical beginnings of Christianity and Islam, as well as the primary principles with which both religions confronted the Mediterranean world of late Antiquity. The conclusion accentuates both the agonistic and dialogic character of the disagreement concerning the sacred and the profane of Christianity and Islam, treated as essential answers to the same, still pertinent question asked at the end of pagan Antiquity.

KEYWORDS: Islam vs Christianity, Absolute, temporality, secularisation

1

W 1971 roku wybitny literaturoznawca i myśliciel żydowskiego pochodzenia, George Steiner, wygłosił cykl wykładów ku czci T.S. Eliota, zebranych następnie w tomiku *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*. Wówczas to przededefiniowanie narzucało się jeszcze jako konsekwencja Holokaustu. Mimo upływu ćwierćwiecza Europa wciąż nie mogła się otrząsnąć z traumy; co więcej, myśliciel mówił o zamotaniu w „dławiającą sieć kryzysu” (Steiner 1993, s. 109). Poszukując wyrazu dla tego stanu kultury, Steiner próbował dochodzić najgłębszych korzeni europejskości i zidentyfikować pierwotne pęknięcia, które doprowadziły do XX-wiecznej katastrofy. Te rozważania, mimo upływu czasu i odmiennej sytuacji, wydają się tworzyć dogodny punkt wyjściowy do namysłu nad tektonicznym uskokiem, który rzekomo biegnie dziś przez Europę za sprawą islamu. To samo poczucie kryzysu, jakie dręczyło Steinera daje się zaobserwować we współczesnej Polsce, która, nie spotykając się na co dzień – w przeciwieństwie do zachodniej Europy – z obecnością muzułmanów, żyje z mglistą świadomością zagrożenia, jakie stanowi ruchliwość populacji w zglobalizowanym świecie i konieczności uwzględnienia islamu w swojej światopoglądowej ewolucji, wyrastającej z chrześcijańskiego gruntu. W ten sposób muzułmanie jako obcy stają się trzecim elementem w tożsamościowych negocjacjach między Polską a Europą (rozumianą głównie jako zachodnia część kontynentu). Jak postaram się wykazać w dalszym toku wywodu, kwestia ich obecności bądź odrzucenia nie jest problemem punktowym, opcją polityczną ani odmowną decyzją do podjęcia. Wielość monoteizmów i kondycja obcości,

jaką ustanawiają one nie tylko wobec siebie nawzajem, ale także wobec człowieka jako bytu obcego swojej własnej doczesności to nierozwiązany przez nowoczesność wątek stale naznaczający europejskie dzieje. Stanowi stałą europejskiej historii, w której próba redukcji tej wielości przez eliminację obcego, jaką był Holocaust, stanowiła jedynie tragiczną pomyłkę. Obcość, niegdyś żydowska, dziś muzułmańska, jest niezbywalnym elementem. Nieustanne porównanie, przeciwstawianie się, nie tylko militarne, lecz także duchowe i intelektualne mierzenie się z tym, co Edward Said w *Orientalizmie* określił mianem *alter ego* Europy (Said 1991, s. 24) stanowi jeden z fundamentów zbiorowego samopoznania. Jest to niezwykle trudne zadanie, do którego niniejszy esej jest jedynie skromnym przyczynkiem, wychodzącym od rekapitulacji kluczowych punktów, w których Europa i islam spotykają się, przeciwstawiają sobie, udzielają rozbieżnych odpowiedzi. Ich dobór, rozumienie i sposób ujęcia pozostają oczywiście czymś prowizorycznym.

Co istotne, według diagnozy Steinera, to nie obcy jako wroga siła przychodząca z zewnątrz, lecz sami Europejczycy i ich religijna podświadomość stanowią pierwotną przesłankę kryzysu, a trzy momenty – „monoteizm na górze Synaj, pierwotne chrześcijaństwo, mesjanistyczny socjalizm” – tworzą łańcuch „żądań ideału”, przez które „świadomość Zachodu zmuszona jest doświadczać szantazu transcendencji” (Steiner 1993, s. 53). Przez ten szantaż staliśmy się poniekąd obcymi we własnym świecie, zostaliśmy wyrwani z harmonijnego zakorzenienia w doczesności. Toteż Europejczyków nieustannie dręczy wewnętrzny dyskomfort, zwątpienie i odruch samooskarżania wywołany skrywanym przeświadczeniem, że nie dorastają do misji, jaka została im wyznaczona przez nadprzyrodzoną instancję. Stąd też przeczucie zmierzchu i zagrożenia upadkiem rysujące się jako naturalny modus europejskiej tradycji, wzniesionej na fundamencie późnoantycznej melancholii i wpisanej w horyzont, jaki wyznaczyła jej religia, chrześcijaństwo. Przecież już od pierwszych prób interpretacji przesłania Chrystusa pojawiało się przeświadczenie o bliskości apokaliptycznego kresu historii. Pierwsi chrześcijanie wyrzekali się nie tylko dóbr materialnych, ale i projektów rodzinnych w przekonaniu, że rzeczywistość eschatologiczna jest jedyną sprawą, w jaką warto inwestować. U swych chrześcijańskich korzeni, Europa żyła krótkością chwili doczesnej, w cieniu Apokalipsy, uginając się jednocześnie pod brzemieniem dysproporcji między maksymalizmem Chrystusowego objawienia, pozostawiającym człowiekowi niewiele przestrzeni dla uprawnionego działania w doczesnym świecie, a swoją pasją przekształcania świata. Doczesność nie miała przecież być celem samym w sobie. Chrześcijanin pierwszych wieków nie miał uprawiać ani organizować, lecz rozdać swój majątek ubogim, a samego siebie, jeśli zajdzie potrzeba, wystawić na próbę męczeństwa. A jednak, rzucony w historię, nie umiał się wyrzec swoich gospodarczych talentów. Właśnie nieustanne przekształcanie świata stało się, już od późnego średniowiecza, największą pasją chrześcijańskiej Europy, która z upodobaniem zajęła się karczowaniem lasów, osuszaniem bagien i zakładaniem winnic. Nic więc dziwnego, że jej dzieje upływały pod znakiem kłopotliwej mediacji między żądaniami Absolutu a potrzebami doczesnego świata, wiecznie obecną pokusą *profanum*. Steiner porównał to do męczącego brzęczenia w uchu wewnętrznym, zmuszającego Europę do nieustannego porzucania prostoty bieżącego życia i wdawania się w poszukiwanie postępu. Ono z kolei stoi pod znakiem wiecznej frustracji i niezadowolenia człowieka z samego siebie.

W Steinerowskim ujęciu, wyjątkowość przesłania chrześcijańskiego polegała na maksymalizacji żądań, na ustanowieniu etyki, która nie dopuszcza połowicznych rozwiązań: „Królestwo jest dla nagich, dla tych, którzy dobrowolnie odarli się z wszelkiej własności, wszelkiego osłaniającego egoizmu. [...] Poprzez samą obecność, przy każdej okazji

modlitwy chrześcijańskiej, te fantastyczne wymagania moralne urągają wartościom tego świata i podważają je” (Steiner 1993, s. 51). Ten właśnie rozdźwięk między ideałem a wymogami doczesnego życia miał leżeć u źródeł fundamentalnego napięcia u podstaw zachodniej cywilizacji, zaś Holokaust miał być ostatecznym załamaniem wywołanym przez to ukryte napięcie. Zdaniem Steinera, stanowił on próbę ostatecznego pozbycia się obcego, który ucieleśniał duchowość rodem z Pustyni, a jednocześnie ukarania go za „żydowską winę”, jaką miało być wynalezienie monoteizmu. Ludobójstwo było w istocie wybuchem nienawiści wobec maksymalistycznej idei, która okazała się zbyt kłopotliwa, gdy nowoczesny człowiek coraz bardziej angażował się w gorączkowe manipulowanie rzeczami doczesnymi. Ale, jak wywodził dalej Steiner, „Holokaust był zarówno szaloną zemstą, atakiem na presję wizji, która jest nie do zniesienia, jak i w dużej mierze samoookaleczeniem” (Steiner 1993, s. 54). Bez obcego – nosiciela ascetycznego ducha Pustyni – europejska kultura znalazła się w stanie rozchwiania. Zabrakło przeciwwagi dla doczesnych, konsumpcyjnych czy hedonistycznych roszczeń.

Wbrew potocznej opinii, obecność muzułmańska w zachodniej Europie jest przede wszystkim wynikiem XX-wiecznych dziejów kontynentu: po części dziedzictwem stosunków i powiązań kolonialnych, a po części demograficznych braków pierwszych dekad powojennych. Bezpośrednio po wojnie systematycznie werbowano do pracy młodych mężczyzn z terenów ówczesnych kolonii i protektoratów w regionie śródziemnomorskim, obiecując im swoisty awans, jaki miało dawać samo znalezienie się w metropolii; dopiero później przybysze zaczęli napływać i osiedlać się z własnej inicjatywy. Wreszcie okazało się, jak to ujął Zygmunt Bauman, że mają „za ogólną (radosną albo zrezygnowaną) zgodą pozostać stałym elementem krajobrazu” (Bauman 2000, s. 59). Podejmując najcięższe i najgorzej płatne prace, zajęli miejsce nie tylko w systemie produkcji, ale i w systemie symbolicznym: wcielił się w nieobsadzoną po Holokauście rolę. Nie sposób więc uniknąć nieprzyjemnego dreszczu, gdy słyszymy, że dzisiejsi uchodźcy z ogarniętej wojną Syrii są posądzani nie tylko o dywersyjne zamiary, ale i o roznoszenie chorobotwórczych zarazków; podobnie jak Żydzi w nazistowskiej propagandzie, przedstawiani są jako wyzwanie dla nowoczesnej higieny. W równym stopniu budzą jednak niepokój jako nosiciele idei monoteistycznej, grożą zaraźliwym maksymalizmem jej wymagań, ucieleśniają nieprzejednanie i bezkompromisowość Pustyni. W dodatku reprezentują rodzaj monoteizmu odmienny od tego, z którym Europa zżyła się w ciągu ostatnich wieków i który – jak się zdawało – przezwyciężyła, nie tylko przez Holokaust, lecz przede wszystkim przez zwycięstwo świeckiego państwa i stylu życia uwolnionego z religijnego kadru. Stąd też niespokojne przeczucie, że tę właśnie walkę przyjdzie zacząć od początku, a Europa może się okazać podatna na szantaż z Pustyni – jednak przede wszystkim dlatego, że rozbudza on na nowo to nieznosne brzęczenie w uchu wewnętrznym, o jakim pisał Steiner. Lub wręcz przeciwnie, znosi je, wywołując dyskomfort zalegającą nagle ciszą. Jak postaram się wykazać w dalszym wywodzie, islam wytworzył bowiem zupełnie odmienną od chrześcijaństwa relację z doczesnością.

W mniej lub bardziej jadowitych publikacjach wyrażających stan ducha dominujący po zamachach 11 września 2001 roku, takich jak chociażby książka Iana Burumy i Avishaia Margalita *Okcydentalizm, czyli Zachód w oczach wrogów* (2004), muzułmanie bywali przedstawiani jako burzyciele wież metropolii ucieleśniającej cywilizacyjny porządek liberalnego Miasta, rzekomo utożsamianego ze starotestamentowym obrazem Sodomy i Gomory – siedliska zepsucia, z którego nielicznych sprawiedliwych Bóg wyprowadza na nieskażoną Pustynię, zakazując im nawet oglądania się za siebie. Łatwo dostrzec, że

Innemu przypisuje się tu wizję i motywację wyjęte z własnych rejestrów symbolicznych; użyty przez Burumę i Margalita paradygmat miasta zepsucia został zaczerpnięty nie z Koranu, lecz ze Starego Testamentu. Jego źródłem była ta przeżywająca wieczny dramat niedorastania do żądań Absolutu, medytująca nad własnym zepsuciem i skłonna do samooskarżeń podświadomość zachodnia, o której pisał Steiner. Tymczasem wyznawców islamu należałoby raczej uznać za mieszkańców i obrońców innego Miasta – Państwa Bożego, które nie zostało odsunięte w przestrzeń eschatologiczną jak Jerozolima niebiańska Augustyna z Hippony, lecz znalazło swoją doczesną realizację dzięki przekształceniu Jasribu w Medynę, Miasto idealne, siedlisko czystego życia ludzi, którzy tym razem – całkiem na odwrót – zostali wezwani przez Boga do opuszczenia Pustyni. Widać więc, że porządki wyobraźni, zdradzające głębokie pokrewieństwo i podobieństwo wyjściowych założeń, tworzą swoisty chiasm. Doskonale znane elementy jakby zamieniają się miejscami, tworząc rozbieżne konfiguracje czystości i skażenia, zepsucia i reformy, *sacrum* i *profanum*. Dwa miasta, które nawiedza kolejno duch Pustyni.

2

W teologicznym porządku, zasadniczego zrębu rozdźwięku między religiami monoteistycznymi można się dopatrywać w związku z pytaniem o upadek człowieka. W mużulmańskiej „historii świętej” (*Heilsgeschichte*), człowiek, choć opuścił raj, nie upadł w takim sensie, jak to rozumie chrześcijaństwo; jego natura nie została w istotny sposób przemieniona przez zło, a zatem nie ma potrzeby odkupienia. Nie wyłania się – a przynajmniej nie zajmuje tak centralnego miejsca jak w chrześcijaństwie – idea zbawczego cierpienia. Choć szyizm, oddalając się od większościowej, sunnickiej interpretacji, częściowo ponownie odkrył sens krwawej ofiary, w zasadniczym porządku islamu nie ma niczego, co odpowiadałoby chrześcijańskiej „potrzebie Krzyża”. Tekst koraniczny poświęca postaci Jezusa więcej uwagi, niż osobie i misji samego Mahometa, ale neguje dramat Ukrzyżowania: „Powiedzieli: «zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga» – podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało” (Koran 4, 157–158).

Teza o iluzorycznym charakterze męki, patrząc z perspektywy chrześcijańskiej, może się wydawać mało przekonująca, ale wpisuje się w szerszą logikę mużulmańskiej narracji o dziejach człowieka. Grzech pierworodny i wygnanie z raju nie są w niej wydarzeniem przełomowym; jak próbuje to objaśnić Angelo Scarabel, zstąpienie na ziemię należałoby postrzegać „nie jako karę, lecz jako początek sprawowania przez Adama i jego potomstwo owej funkcji namiestnika, którą od samego początku wyznaczył mu Bóg” (Scarabel, s. 76). Tak czy owak, akcent pada na pierwotny, nigdy nie zerwany ani nie naruszony pakt (*mīlāq*) pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem („I oto wziął twój Pan z łędźwi synów Adama – ich potomstwo, i nakazał im zaświadczyć wobec samych siebie: «Czy Ja nie jestem waszym Panem?»» Oni powiedzieli: «Tak! Zaświadczamy»”); Koran 7, 172). Kluczowe znaczenie ma interferencja tej wizji z wiecznie niedopełnionym maksymalizmem etycznym, jaki Steiner przypisywał głęboko tkwiącemu w europejskiej podświadomości chrześcijaństwu. Głosi ono pierwotną winę i ułomność ludzkiej natury, która mimo to stoi przed zadaniem wzniesienia się do świętości¹.

¹ Pojawienie się mużulmańskich „świętych”, łączone z sufizmem, wydaje się stosunkowo późnym, naddanym elementem, wzbudzającym opór zwolenników ortodoksji, takich jak Ibn Tajmijja. Co więcej, autor jednej z klasycznych prac na ten temat, Michel Chodkiewicz, zauważa, że nawet w obrębie języka arabskiego (używanego przez arabskich chrześcijan) zarysowuje się rozbieżność

Inaczej też niż w chrześcijaństwie przedstawia się kwestia pierwotnego źródła zła. Do buntu Szatana przeciwko Bogu dochodzi w chwili prezentacji Adama aniołom, a więc wówczas, gdy na scenie pojawia się człowiek, i to właśnie on jest przyczyną i zasadniczym przedmiotem zatargu w nadprzyrodzonym świecie. Szatan odczuwa zawiść z powodu uprzywilejowanej pozycji tego tworu z gliny, wypadającego jakże niekorzystnie w porównaniu z jego własną ognistą naturą. To właśnie człowiekowi nie chce się pokłonić, odmawiając tym samym zastosowania się do woli Boga. A jednak z bożego rozporządzenia to człowiek ma wyższość nad Szatanem, spadającym tu do rangi podstępного zawistnika. Dramat zła sprowadza się więc poniekąd do zawiści między braćmi: Szatan nie jest przedwieczną i potężną siłą, lecz tylko ognistym starszym bratem zawistnym o nienależne jego zdaniem przywileje młodszego brata glinianego. Algierski myśliciel, a zarazem przełożony paryskiego meczetu, Cheikh Si Hamza Boubakeur, podejmując w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku próbę napisania „nowoczesnego” wykładu teologii muzułmańskiej podkreślał, powołując się zresztą na autorytet al-Gazālęgo, to wysokie miejsce człowieka w hierarchii bytów. U jej szczytu znajduje się rzecz jasna Bóg i towarzyszący mu orszak „aniołów bliskich” (*muqarrabūn*), jednak kolejne miejsce, powyżej „ogółu aniołów” (*al-malā'ika*) zajmują prorocy i cała ludzkość (Boubakeur 1985, s. 65).

Adam uruchamia zatem mechanizm zła nie przez swoją ułomność, ale wręcz przeciwnie, przez swoją doskonałość. Co więcej, rzec by można, że w relacjach między człowiekiem a Bogiem nie ma naprawdę poważnych zaszłości; pierwotny pakt stworzonego człowieka ze Stworzycielem nigdy nie został naruszony. W szczególności wygnanie z raju traci swój tragiczny charakter, a muzułmański Adam jest nie tylko pierwszym grzesznikiem, ale i pierwszym prorokiem. Opuszczając raj, niesie ze sobą przesłanie i gwarancję opieki Boga, który przyrzeka, że nie opuści człowieka, lecz będzie mu towarzyszyć jeszcze bliżej niż tętnica jego własnej szyi (por. Koran 50, 16). Muzułmański Adam wymyka się zatem, już u początków, chrześcijańskiej rozpacz, a islam, jako religia bez upadku i odkupienia, oddala się od dramatu winy ustanawiającego ramy duchowej samoświadomości człowieka w chrześcijaństwie. Godność człowieka w obliczu Boga jest czymś danym raz na zawsze; nawet grzech pierworodny nie powoduje tu zasadniczego uszczerbku. Co prawda człowiek upada w świat, czas i śmiertelność, ale jego natura pozostaje cała i pełna. Antropocentryzm jest więc w pewnym sensie ukrytym założeniem islamu, a nie kontrpropozycją wobec niego. Muzułmański Jezus, choć zrodzony z dziewicy, jest tylko odnowionym człowiekiem, nowym Adamem, stworzonym przez Boga w łonie kobiety w podobny sposób, jak się to dokonało niegdyś w raju. Jego ziemskie bytowanie stanowi dowód podobieństwa historycznego człowieka do pierwotnego dzieła Boga. Przynosi nie odkupienie jako wydarzenie jednorazowe i zwrotne, lecz dowód trwania doskonałości w rodzaju ludzkim.

Nic więc dziwnego, że zasadniczym punktem spornym między islamem a chrześcijaństwem od początku była chrystologia. Wynika to jednak nie z obcości obu religii, ale właśnie ze ścisłości ich genetycznego związku. Wystąpienie Mahometa nie wyłoniło się jako nowość, coś radykalnie odmiennego i niebywałego, jak wkraczające w świat antyku chrześcijaństwo, lecz przeciwnie, zarysowało się jako domknięcie i dopełnienie

pojęć *walīy* i *qiddīs* (Chodkiewicz 1986, s. 34). Rzec by można, że muzułmańska „świętość” przybiera relacyjny, a nie istotowy charakter; *walīy* zbliżył się do Boga, nawiązał związek opisywany pojęciami przyjaźni czy towarzyszenia.

tradycji prorockiej, uznanej za wypaczoną i skażoną przez błędy. Odwoływało się do rozpowszechnionego w świecie śródziemnomorskim i na jego wschodnich rubieżach oczekiwania na nadejście jeszcze jakiegoś bożego pomazańca po Chrystusie, kogoś, kto odnowi i skoryguje zatarte przesłanie. W pierwszych wiekach nowej ery wierzone, że Chrystus, przewidujący nieuchronne zniekształcenie i przekłamanie głoszonej ludziom nauki, przybiegał ludziom Pocieszyciela – Parakleta. Odpowiedzią na tę nadzieję był między innymi manicheizm, ten wielki konkurent młodego chrześcijaństwa, uznający, że tym nowym wysłannikiem był Mani. Dla muzułmanów rzecz jasna był nim Mahomet. Paradoksalnie jednak to właśnie ewangelie i chrześcijaństwo dostarczają często przytaczanej, również współcześnie, legitymizacji islamu. Rękopis proroczej misji Mahometa miał być grecki tekst Ewangelii Jana (J 14, 16), zniekształcony przez błąd kopisty. Zatem nadejść miał nie *parakletos*, lecz *periklutos*, nie Pocieszyciel, a Wychwalany, czyli Mahomet jako Ahmad. Z kolei apokryficzne wątki z Ewangelii Tomasza, dotyczące dzieciństwa Jezusa, takie jak chociażby cud polegający na ożywieniu ulepionego z gliny ptaszka znajdują echo w Koranie („Ja utworzę wam z gliny postać ptaka i tchnę w niego, i on stanie się ptakiem”; Koran 3, 49). Życie Jezusa kończy się wniebowzięciem, po którym ma nastąpić jego powtórne przyjście pod koniec czasów, gdyż jako doskonały, „powtórnie stworzony” w łonie Marii człowiek może pokonać zło występujące pod postacią Antychrysta. To również nie jest nowością, lecz podjęciem wątków krążących w tradycji wczesnego chrześcijaństwa, obecnych w apokryficznej Ewangelii Barnaby.

A zatem to, co wyznaczyło najtrudniejszą cezurę między obiema religiami, kwestia bóstwa Chrystusa, wzięło się w istocie nie z zasadniczej obcości, lecz ze współuczestnictwa; jest rezultatem wejścia islamu w spór toczący się wewnątrz samego chrześcijaństwa. Kontekstem religijnym, do którego odnosił się Mahomet było chrześcijaństwo doby gnostycyzmu, monofizytyzmu i nestorianizmu, w którym zarówno chrystologia, jak i doktryna trynitarna dopiero się formowały i były dalekie od dogmatów, które znamy współcześnie. Mahomet zabrał poniekąd głos w chrześcijańskim sporze, obwieszczając wyłącznie ludzką naturę Jezusa, którego uznał za swojego poprzednika. Tymczasem chrześcijaństwo, po wielu debatach i wahaniach², miało tę kwestię ostatecznie rozstrzygnąć na korzyść odmiennego dogmatu. Być może nawet, jak podpowiada Franco Cardini, w upowszechnieniu się dogmatu o Trójcy Świętej „można dostrzec element zdecydowanego oporu wobec islamu” (Cardini 2006, s. 43). W doktrynalnym rozwoju obu religii można dopatrzyć się zarówno chiazmu narastających rozbieżności, jak i zaskakującego sprzężenia.

Zestawienie hadisów i ewangelii synoptycznych jako uznanego przez tradycję przekazu na temat postaci założycielskich pozwala uchwycić ową rozbieżność potraktowania doczesności. Hadisy mówią o Mahomecie rzeczy głęboko odmienne od tego, co znajdziemy w tekstach ewangelicznych odnoszących się do Chrystusa – częstokroć rzeczy, jakich o Chrystusie powiedzieć niepodobna. Przedstawiają Mahometa w szczegółach intymnego pożycia, w kąpieli; nawet sam akt proroczy wpisany jest w konteksty małżeńskiego życia, zwłaszcza w powiązaniu z postacią Aiszy. Tymczasem, co symptomatyczne, nie

² Sprór o naturę Chrystusa trwał aż do przełomu VIII i IX wieku. Co symptomatyczne, będąca jego ostatnim akordem zachodnia doktryna adopcjonistyczna (podejmująca pogląd z II wieku n.e., że Chrystus przyjął synostwo boże w momencie chrztu) spolaryzowała stanowiska Kościoła działającego wewnątrz państwowości muzułmańskiej, którego reprezentantem był biskup Elipandus z Toledo, i Kościoła wpisanego w świat karoliński. Zwolennik Elipandusa, Feliks z Urgel, diecezji leżącej już w zajętych przez Franków Pirenejach, został zmuszony do wyrzeczenia się tych poglądów, potępionych na soborach w Ratyzbonie, Frankfurcie i Aachen (por. Cavadini 2018, s. 24).

wiemy nawet, czy Chrystus miał żonę; ewangelie synoptyczne na ten temat milczą. W porównaniu z chrześcijaństwem islam rysuje się jako religia bogato dokumentująca doczesne okoliczności i ziemski wymiar gestów założycielskich. Mógł o tym przesądzić historyczny przypadek, a mianowicie fakt, że Mahometowi w ciągu niewielu lat udało się zorganizować silną i niezależną wspólnotę, która zachowała pamięć o tych ziemskich, czy wręcz przyziemnych okolicznościach. Równie uprawnione wydaje się jednak poszukiwanie głębszego sensu w tym, że objawienie zostało tak bogato obudowane anegdotyczną warstwą hadisów. Co prawda dogmatyczny spór późniejszych wieków dotyczył tego, czy Koran jest tekstem przedwiecznym, słowem Boga istniejącym w wieczności; jednak zostaje też wpisany w historyczność objawienia. Przedwieczna księga wymaga lektury w świetle siratu (życiorysu Mahometa), a jej fragmentaryczny i niesystemowy charakter jest śladem ścisłego zalegania się z doczesnymi okolicznościami. To, co absolutne aktualizuje się zatem w kontekście, w chwili, w upływającym czasie. Ta afirmacja czasu i doczesności ma niezwykle wiążący charakter. Historia ludzkości w chrześcijaństwie, dramat upadku i odkupienia, odrywa się od czasu i przemieszcza akcent w pozaczasową rzeczywistość eschatologiczną, zaś historia ludzkości w islamie to w o wiele większym stopniu dzieje ziemskiego bytowania, nad którym czuwa Opatrzność na mocy przedwiecznego paktu między Stworzycielem a stworzeniem. Wypełnia je cykliczne oddalanie się od bożego prawa i wielość powrotów uwarunkowanych przez miłosierdzie bóstwa zsyłającego kolejnych proroków, by raz po raz wzywać grzesznego człowieka do nawrócenia. Mahomet ma być tylko wieńczącym akordem melodii wypełniającej dzieje.

W konsekwencji rozbieżnych założeń, istotnym źródłem dalszego rozdźwięku był stosunek obu religii do doczesnych instytucji państwowych. Jak przypomina Ruggiero w swojej analizie relacji między nową religią a światem rzymskim, pierwsi chrześcijanie wyodrębniają się jako *genus*, odrębny rodzaj w ludzkości, a nawet jako swoista antyludzkość, nie związana ze społecznością, w której żyje, jako że „jedynym rodzajem związku, jaki uznają, jest ten wynikający z ich wiary” (Ruggeiro 2007, s. 61). Chrześcijańskie doświadczenie ma więc charakter alternatywny, zrywający nie tylko z państwem i jego regułami, ale wręcz z podstawowym modusem funkcjonowania społeczeństwa, w którego łonie się pojawia. Postuluje własną czasowość, nieporównywalną z czasem, w jakim żyli pozostali ludzie. Najradzykalniej jak to tylko możliwe, przedkłada życie przyszłe ponad wszelką doczesność, a jednocześnie wyłącza się z zainteresowania doczesnością czy troski o jej kształt, nawet jeśli oznacza to oddanie cesarzowi tego, co cesarskie.

Chrześcijaństwo leżało poza czasem państwowym i społecznym; nic więc dziwnego, że zostało uznane w starożytnym Rzymie za czynnik antypaństwowy i z tego tytułu było zwalczane. To pierwotne, męczeńskie chrześcijaństwo nie czyniło też nic, by przetrwać, nie godziło się na żadne ustępstwo wobec życia: zaniedbywało ciało, nakazywało rozdanie całego majątku, głosiło wyższość dziewictwa i seksualnej czystości nad rodzicielstwem. Wyrzekało się wszelkiej materialnej przezorności, jaka była nie do pogodzenia ze specyficznym rodzajem tymczasowości, jaką powoływało do istnienia. Nakazywało zatem rezygnację z przyszłości rozumianej na sposób ludzki, realizowanej przez doczesne więzi, choćby łącznikiem z porządkiem doczesnym był tylko spłodzony syn i dziedzic. Dla pierwotnej wiary głoszącej seksualną wstrzemięźliwość jedyną przyszłością miała być rzeczywistość zbawienia.

O ile chrześcijaństwo powstało i ukształtowało się jako swoista społeczność w społeczności, jako odrębny *genus* w ramach ludzkości i na zawsze zachowa pewien wymiar anty-państwa, nawet wówczas, gdy Kościół ogłosi się dziedzicem cesarstwa, islam od swoich początków

i bez wahań stał się religią sprowadzającą się, w mierze niemożliwej do pojęcia z punktu widzenia pierwotnego chrześcijaństwa, do idealnej państwowości. Toteż już od początków urzeczywistnianych przez towarzyszy Mahometa, żąda dla siebie państwa; nie więc dziwnego, że jego dzieje liczą się nie od narodzin założyciela religii i nie od początku objawienia, lecz właśnie od początku organizacji życia zbiorowego, od powstania *polis* nowej wiary w Medynie, Mieście *par excellence*. Już w swoich pierwszych założeniach islam ma być religią społeczną, realizującą się w doczesności, historyczną. Teokratyczne państwo nie nosi piętna ustępstwa wobec świata, przekłamania pierwotnej istoty i natury religijnego przesłania. Przeciwnie, jest jej wypełnieniem. Muzułmańska historia zaczyna się wraz z doskonałym Miastem i nie wytwarza dramatu dwoistości władzy świeckiej i duchownej, jaki trwale naznacza oblicze świata zachodniego. Z drugiej strony, religia nigdy nie została zepchnięta do jakiegś wyłączonej, specjalnej sfery życia zbiorowego; zawsze musiała pozostać w jego centrum. Laickość, również z braku wyraźnie wyodrębnionego, sakramentalnego stanu kapłańskiego, któremu mogłaby się przeciwstawiać, nie zarysowała się jako wyrazista opcja.

Do pewnego stopnia można byłoby uznać islam, już od momentu jego narodzin, za swoistą odpowiedź na tęsknoty podmiotu, który już w VII wieku przeżywał nieznośny aspekt chrześcijaństwa, o jakim ponad tysiąc lat później będzie mówił w swoich wykładach George Steiner. Wystąpienie Mahometa, choć nadchodziło z dalekich peryferii świata późnego antyku, mogło stanowić swoistą próbę zażegnania sprzeczności, rozwiązania dyskomfortu, tak, by religia przestała być tym, co nie pozwala żyć w doczesności lub w pełni żyć doczesnością. Islam prezentujący się pierwotnie jako religia umiaru stanowił reakcję na wygórowane wymagania pierwotnego chrześcijaństwa. W przeciwieństwie do niego, nie wzywał do rozdania *całego* majątku. Przeciwnie, wskazywał górną granicę: nie można było rozdać ubogim więcej niż jednej trzeciej własności, właśnie dlatego, by nie przekreślić człowieka jako dawcy doczesnego dziedzictwa. Cała koraniczna buchalteria, skrupulatnie wyliczająca ułamki schedy przypadające w udziale poszczególnym spadkobiercom, ma wbrew pozorom głębokie znaczenie duchowe: jest znakiem wpisania człowieka w doczesność, w strugę czasu ziemskiego świata, o którą powinien się troszczyć tyleż samo, co o wieczność zbawienia. Wierny, nawet w obliczu indywidualnej śmierci, miał myśleć tyleż o życiu pozagrobowym, co o trwaniu w ziemskim czasie tego wszystkiego, co po sobie pozostawiał.

3

Autor klasycznej pracy na temat genezy islamu, Marshall Hodgson (1974), ukazał ją w śródziemnomorskiej perspektywie, a nie w wąskim kontekście pustyni Arabii. Również późniejsi historycy, choćby Jonathan Berkey, rozważają narodziny islamu w szerokim kontekście religii późnej starożytności, sięgającej w peryferyjnych rejonach świata śródziemnomorskiego, takich jak Arabia, aż do przełomu VI i VII wieku. Korzeni nowego ruchu religijnego należy zatem szukać w Śródziemnomorzu i widzieć je w szerokiej diachronii. W ten sposób islam jawi się jako ostatni produkt antyku. Dlatego też, jak zwraca uwagę Berkey, niemal natychmiast przestał być religią Arabów, przyjmując tak bardzo śródziemnomorską cechę jak uniwersalizm. Dodatkowych przesłanek tego uniwersalizmu należy też szukać w specyficznym kontekście społecznym, w jakim islam się narodził i zyskał popularność, a mianowicie wśród kupców przywykłych do przekraczania granic, „kultuwujących prawdziwie ekumeniczną perspektywę” (Berkey 2003, s. 7). Ostatecznie więc Berkey odpowiada z wielką ostrożnością na pytanie, w jakim stopniu islam należy uważać za „produkt Arabii” (Berkey 2003, s. 39) i sugeruje podjęcie, jako przydatnego

z historycznego punktu widzenia, muzułmańskiego pojęcia džahiliji, konotującego radykalne zerwanie z tym wszystkim, co stanowiło właśnie specyficzną treść kultury Arabów.

Tu dochodzimy do palącego i dziś pytania: czy islam, od początku zaangażowany w projekt państwa i imperium, jest z gruntu religią miecza, w której uświęcona i usprawiedliwiona agresja staje się częścią przesłania. Sam zarzut, często brany za wniosek z historycznych okoliczności pierwotnej ekspansji islamu, ma w rzeczywistości rodowód wpisujący się w kontekst średniowiecznej polemiki międzywyznaniowej. Istotnie kryje się w nim jednak głębia, gdyż ambicja tworzenia doczesnego państwa, stanowiąca nie tylko historyczny akcydens, lecz część duchowego zrębu islamu, wchodzi w zasadniczą sprzeczność z pacyfistycznym i zarazem „antypaństwowym” przesłaniem pierwotnego chrześcijaństwa, przenoszącego Królestwo Boże w wymiar eschatologiczny. Co więcej, niepokój może budzić pamięć o szybkości rozprzestrzeniania się pierwotnego islamu, zwłaszcza w zestawieniu z niezwykle powolną penetracją chrześcijaństwa w świat późnego antyku. Trwało to przecież ponad trzy stulecia, nim stało się religią państwową. Tymczasem, jak to ujął niegdyś Bernard Lewis, Mahomet był „swoim własnym Konstantynem” (Lewis 2003, s. 15), formułując nie tylko założenia religii, ale i projekt państwa. Można więc sądzić, że islam jest zasadniczo religią głoszącą hasło podboju i opartą na militarnej sile, w najlepszym wypadku skutecznych technikach perswazji popartej przymusem; jednakże jego błyskawiczne rozprzestrzenienie się można też brać za konsekwencję atrakcyjności nowej ideologii, głoszącej rozgoszczenie się człowieka w doczesności, w świecie – już wówczas – znużonym wygórowanymi żądaniami chrześcijaństwa i tęskniącym za czymś, co byłoby bliższe dawnym, antycznym wzorcom. Paradoksalnie, właśnie nowa religia monoteistyczna zdawała się przynajmniej częściowo zaspokajać te tęsknoty.

Islam nie oparł się na żadnej istniejącej już uprzednio potęgze militarnej, która zaadaptowałaby nową ideologię do własnych potrzeb i dysponowałaby potencjałem zdolnym do aneksji niemal całego Śródziemnomorza, od Półwyspu Arabskiego po Andaluzję (pomijając już wyprawy w kierunku Azji). Sami Arabowie nie dysponowali z pewnością potencjałem demograficznym mogącym stanowić zaplecze dla tak dalekosiężnej ekspansji. Franco Cardini przypomina, że już od lat trzydziestych VII wieku, ekspansja islamu „nie przypominała gwałtownej, niepowstrzymanej inwazji zbrojnej – ani tym bardziej *Völkerwanderung* – ale była raczej [...] nigdy nie prowokowaną, ani tym bardziej narzucaną, konwersją grup, należących do społeczeństw znużonych bądź pozostających w stanie kryzysu” (Cardini 2006, s. 13). Jako dogodna odpowiedź na kryzys, islam rósł zatem jak śniegowa kula, ściągając ku sobie wciąż nowych zwolenników; oczywiście względy polityczne czy ekonomiczne odgrywały tu zapewne niebagatelną rolę, a atrakcyjność nowego przesłania umacniały nadzieje na to, że nowe rządy okażą się choć trochę mniej niesprawiedliwe od dotychczasowych. Jednak islam mógł ekspandować w takim tempie również dlatego, że w śródziemnomorskim świecie znalazło się wiele „społeczeństw znużonych” i wielu ludzi skłonnych przyjąć z radością nowe, odmienne od chrześcijaństwa przesłanie, mówiące, że małżeństwo jest lepsze od anachoretyzmu, troska o ciało lepsza od umartwień, kąpiel od brudu, sprawiedliwy podział dóbr od wyrzeczenia się wszystkiego, i że męczennikiem jest każdy niesprawiedliwie zgładzony, każdy, kto polegnie w obronie swoich kobiet i majątku, bez potrzeby powrotu do makabrycznych obrazów umęczonego ciała, które musiały nawiedzać wyobraźnię dawnych chrześcijan z wyrazistością i siłą, jaka dla dzisiejszego człowieka jest niemożliwa do pojęcia.

Późne nadejście islamu, jego wkroczenie w świat, który w międzyczasie zdążył się już wykrystalizować w swojej chrześcijańskiej postaci, a także, w takim czy innym stopniu,

poczuć znużenie chrześcijaństwem, ma wiele konsekwencji. Spóźniony islam pojawia się w swoim inicjalnym momencie jako odnowienie, nie tylko monoteistycznej tradycji judeochrześcijańskiej, ale i dawnego życia odziedziczonego po antyku. Co więcej, za ekspansją islamu stoją peryferie spragnione wkroczenia do bogatszego, bardziej inspirującego świata na śródziemnomorskim rozdrożu. Wystąpienie Mahometa nadeszło gdzieś z głębokiego zaplecza śródziemnomorskiego świata, ale jednak z peryferii uczestniczącej, choć na boku, w jego historii. Jak każdy prowincjonalny awans, islam zaczął odnosić się do standardów i punktów orientacyjnych wyznaczonych przez ten świat, jednocześnie pragnąc uczestnictwa na równych prawach, duchowej autonomii, jaką dawało skupienie wokół własnej postaci prorockiej. Tak czy owak, był to ruch z pustyni ulegający miejskiej pokusie, pragnący przejęcia zdobyczy osiadłej cywilizacji. Tworzy to kontrast w stosunku do wczesnochrześcijańskiej anachorezy. W interesującej pracy na temat przemian tożsamości arabskiej w odpowiedzi na narodziny islamu, Peter Webb dostarcza komentarza na temat „mylącej homofonii”: *‘arabī* (arabski) i *a ‘rāb* (koczownicy), przywołując użycia tego ostatniego terminu w Koranie. Dochodzi do wniosku, że muzułmańskie objawienie „konsekwentnie odmalowuje negatywny obraz *a ‘rāb* [mieszkańców pustyni] żyjących poza miejską wspólnotą muzułmańską Medyny, [...] zaznaczając ich niechęć do uczestnictwa we wspólnotowych działaniach” (Webb 2016, s. 121). W ten sposób arabski termin *ta ‘arraba*, stanowiący z pozoru odpowiednik greckiego *anachoresis*, okazuje się w gruncie rzeczy synonimem apostazji. Słowo to, jak dowodzi dalej Webb, jest odnoszone do ludzi „porzucających muzułmańską wspólnotę, wyrzekających się hidżry (emigracji, życiowego gestu doskonalącego wiarę), by udać się na pustynię” (Webb 2016, s. 122). Wczesne chrześcijaństwo było wręcz na odwrót, religią wywodzącą się z miasta i na miejskich arenach święcącą początkowo swe martyrologiczne triumfy nad ciałem. Wkrótce dawała o sobie znać tęsknota za tym, co radykalnie odmienne. Stąd pragnienie pustelnictwa, porzucenia miasta wraz z całym nagromadzonym w nim zepsuciem, by dostąpić czystości zarazem realnej i symbolicznej Pustyni, na której człowiek może stanąć twarzą w twarz z Absolutem po porzuceniu wszelkich doczesnych trosk i zobowiązań.

Tymczasem islam, przeciwnie, zwraca się do ludzi, którzy już żyli na pustyni, a więc poza wszelką pokusą anachoretyzmu, już bytowali w wiecznej terażniejszości koczowników. Dlatego wzywa ich właśnie do podjęcia odpowiedzialności za przyszłość, do przezorności, do troski. Do wejścia w historię, z jej walorami osiadłości i akumulacji. Jak sugeruje Karen Armstrong, to odnalezienie się w żywiole historii zaszło tak daleko, że przybrało niemal formę jej sakralizacji jako sfery objawiania się Absolutu, jego działania w świecie doczesnym: „[...] zamachy polityczne, wojny domowe, najazdy, powstanie i upadek dynastii rządzących – nie były odseparowane od wewnętrznych poszukiwań duchowych, lecz stanowiły istotę islamskiego spojrzenia na świat. Muzułmanin medytuje nad bieżącymi wypadkami i wydarzeniami historycznymi w taki sam sposób, w jaki chrześcijanin kontempluje obraz, dzięki wyobraźni twórczej odkrywając w nim pierwiastek boski” (Armstrong 2004, s. 7–8). Ten sposób widzenia jest obecny także wśród postaci aspirujących współcześnie do odegrania roli intelektualistów i muzułmańskich przywódców duchowych. Nic więc zaskakującego w tym, że w pracy wydanej zaledwie przed dekadą Tariq Ramadan rozwodził się nad koniecznością sprzężenia teologii i etyki muzułmańskiej z aktualnym „kontekstem” (*al-wāqī*), w tym z aktualnym stanem wiedzy naukowej: „Jako odrębne objawienie – przekazujące powszechne prawa, stałe zasady, specyficzne reguły i obszary nieokreślone – Wszechświat musi być uznany za autonomiczne i komplementarne źródło do opracowań prawa [religijnego]” (Ramadan

2009, s. 102). Taki punkt widzenia nie wynika z woli „modernizacji” islamu, lecz przeciwnie, jest logiczną konsekwencją faktu, że u odległych źródeł tej religii nie pojawił się postulat rozdzielenia wiary i wiedzy, owocujący trwałym – do dziś przecież aktualnym w niekończących się sporach o Darwina – napięciem między nauką a religią w świecie chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, nieustanny wysiłek spajania wiary z wiedzą jest konsekwencją odmowy wycofania się z doczesności, rozdzielenia *sacrum* i *profanum*.

Nie tylko współczesne migracje, ale i pierwotna ekspansja islamu wprowadziła ludzi pustyni do tego, co bez wielkiej przesady można nazwać stolicą i metropolią, a jednocześnie harmonijnie zgrała ten nowy układ odniesień przestrzennych z dotychczasowym, skupionym wokół starego sanktuarium w Mekce. Islam przybrał charakter wybitnie miejski nie tylko dlatego, że miasta stały się naturalnymi ośrodkami jego promieniowania czy pielęgnowania studiów religijnych, lecz również z o wiele bardziej zasadniczego powodu, a mianowicie dlatego, że braterska wspólnota, którą głosił Mahomet rysowała się w opozycji do klanowej i plemiennej struktury, jaka wyznaczała ramy życia na pustyni. Miasto muzułmańskie, którego prototypem jest Medyna, jest zaskakująco bliskie greckiej koncepcji *polis* jako wspólnoty obywateli solidarnie odpowiadających za wspólne dobro. Być może dlatego stosunkowo łatwo było w świecie muzułmańskim dojść do tego, co Zachód uświadomił sobie znacznie później, a mianowicie, że dzieje nie są historią władców, lecz pewnych wspólnych spraw, zdolnych zmobilizować większą liczbę ludzi. To właśnie dało pojęcie stojące za wydarzeniami i procesami solidarności grupowej, którą Ibn Chaldun określił terminem *aşabijja*.

Pokusa śródziemnomorskiej cywilizacji sprzed islamu była trudna do odparcia, tym bardziej, że nowa religia wyniosła do wiodącej roli ludy i grupy, które uczestniczyły w dziejach antycznego świata, komunikowały się z nim, lecz wyłącznie na prawach marginesu. Dopiero jako niezmiernie opóźniona fala, na przełomie VII i VIII wieku, gdy świat antyczny właściwie już się rozpadł, wychodzą z pustyni i angażują się w walkę z tymi, których nadal nazywają Rumami, czyli Rzymianami – wschodnią pozostałością cesarstwa. Jako ludzie marginesu znali ten świat od dawna; teraz pragnęli jednak statusu i symbolu, również takiego, jaki wiąże się z posiadaniem własnego proroka, podobnie jak chrześcijanie i Żydzi. Jako kupcy potrafili docenić wytwory osiadłego życia; tym, co napędza ekspansję islamu jest więc pragnienie uczestnictwa w świecie bogactwa, nie tylko materialnego, ale także duchowego. W przeciwieństwie do Hunów czy Tatarów, ci koczownicy oznajmują swoje nadejście wysyłając listy do cesarza, chrześcijańskich biskupów i przeorów wspólnot monastycznych. Przekazana kolejnym pokoleniom pamięć o okolicznościach konfliktu jest inkrustowana takimi epizodami, jak wjazd Omara do Jerozolimy i jego pierwsza modlitwa, mająca wytwarzać jak najmniejszą interferencję z zapisanym w miejskiej tkance ładem *sacrum*. Najistotniejszą rzeczą do zapamiętania było jedno: parweniusz z Pustyni już od pierwszych chwil potrafił się znaleźć wobec Miasta. Muzułmańskie państwo pragnęło przedstawić się jako kontynuacja, synteza, wypełnienie. Stąd też Andrew Rippin w swojej próbie interpretacji znaczenia, jakie miało wzniesienie Kopuły na Skale dostrzega zamiar ukazania islamu jako swego rodzaju „spełnienia obietnicy judaizmu” przez podjęcie przestrzennej lokalizacji świątyni Dawida, przejściem „dziedzictwa zarazem religijnego i politycznego” (Rippin 2005, s. 70).

Islam był dla Śródziemnomorza renesansem antyku w tym sensie, że był powrotem do łączności sfer religii i państwa, ale zarazem również powrotem do względnej wieloreligijności (dopuszczającej odrębne funkcjonowanie „ludów Księgi”, *ahl al-kitāb*), która mogła zaspokajać nostalgie za swobodami synkretycznego świata pogańskiego. Nie zamykał się

na żaden rodzaj wiedzy, nawet pogańskiej, a już z pewnością na nic, co narodziło się w kręgu judeochrześcijańskim. Afirmował ciągłość przesłania, jakie adresował Bóg do ludzi w ciągu dziejów monoteizmu, od Adama, poprzez proroków starotestamentowych, aż do Jezusa i Mahometa. Jednak nie mniej istotna była inspiracja formami państwowości i organizacji państwowej, jakie istniały w świecie antycznym. Porządek tego państwa, do jakiego aspirują muzułmanie i wiele z jego instytucji mają wyraźnie widoczne korzenie w świecie antycznym. Instytucje świata muzułmańskiego, podobnie jak chrześcijańskie, często wynikają z adaptacji praw i obyczajów rzymskich. Dlatego też przy bliższym oglądzie okazuje się, że instytucje, które wydają się tak obce i barbarzyńskie, są czymś zaskakująco bliskim tradycji, z której wywodzi się świat europejski. Ciekawym przykładem może tu być pojęcie fatwy: podobnie jak papieski dekret, wywodzi się z rzymskiej tradycji i praktyki prawnej, a mianowicie z reskryptów cesarskich.

Nic nie wskazuje na to, by parweniusze z pustyni okazywali jakikolwiek odruch pogardy w stosunku do śródziemnomorskiego dorobku. Wręcz przeciwnie, synkretyczny charakter islamu pozwolił osiągnąć już na wczesnym etapie coś, z czym chrześcijaństwo borykało się przez całe średniowiecze, a nawet znacznie później: uznanie filozofii i wywodzących się z niej ścieżek, przede wszystkim zmierzających do poznania rzeczywistości przyrodniczej, za coś komplementarnego w stosunku do religii. Ożywiony ruch tłumaczeniowy pierwszych wieków islamu, któremu zawdzięczamy w wielkiej mierze ocalenie i przekazanie późniejszym pokoleniom dorobku starożytności, skupia się w pierwszej kolejności na filozofii z tym wszystkim, co stanowiło rozszerzenie jej ówczesnej koncepcji, a więc z dziełami medycznymi czy kosmologicznymi. Arabów nie skusiła jednak grecka literatura, a w szczególności tragedia. I z tego względu Bernard Lewis uznaje, że przybywający do śródziemnomorskiego świata przybysze szukali tylko tego, co w jakiś sposób mogło być użyteczne i komentuje to z charakterystycznym przerysowaniem: „To był bardzo wyraźny kulturowy wybór – bierzemy od niewiernych to, co się nam przyda, ale nie musimy czytać ich absurdałnych myśli, ani próbować zrozumieć ich marnej literatury czy pozbawionej sensu historii” (Lewis 2003, s. 165). Warto jednak wniknąć w to zagadnienie głębiej, sięgając po jeszcze jedną opinię George’a Steinera, dotyczącą tym razem tej symptomatycznej nieobecności tragedii w horyzoncie muzułmańskich zainteresowań. We wstępie do swojej książki *The Death of Tragedy* zauważył, że jest ona wyłącznym dziedzictwem Zachodu i że tylko Zachód nie tylko podjął wyzwanie „odgrywania prywatnych rozterek na publicznej scenie”, ale uczynił z tego jedną z najważniejszych przestrzeni komunikacji, formującą nasze intelektualne nawyki. Zastanawiał się właściwie nad problemem pokrewnym, a mianowicie obcością tragedii w stosunku do żydowskiego sposobu widzenia świata. Ta sugestia może nas jednak skierować na właściwą ścieżkę: świat zarówno żydowskiego, jak i muzułmańskiego monoteizmu jest światem racjonalności, w którym dziejący się dramat może być tylko wyrazem woli Boga. Historia Hioba nie jest tragiczna, gdyż kończy się rekompensatą; a tam, gdzie wyłania się ostatecznie sprawiedliwość, nie ma już miejsca na tragedię. W świecie monoteizmu, zrozumienie „zarówno porządku uniwersalnego, jak i ludzkiej kondycji jest osiągalne dla rozumu” (Steiner 1995, s. 4). Nie ma w nim miejsca na nieprzenikloną tajemnicę przeznaczenia, wobec której ludzkie wołanie o sprawiedliwość i wyjaśnienie pozostaje bez odpowiedzi. W monoteistycznej perspektywie, katastrofa może być widziana albo jako specyficzna wina moralna, albo jako ludzkie niepowodzenie w rozumieniu. Bóg, w przeciwieństwie do Fatum, nie jest ślepy. Dlatego też człowiek może z ufnością rozgłościć się w nietragicznym świecie.

Toczące się aktualnie spory w wielu wypadkach dają się sprowadzić do kwestii miejsca religii w doczesnym społeczeństwie; dzisiejsze obawy dotyczą bardzo często właśnie zawłaszczenia miejsc, przestrzeni zwyczajnego świata przez religijne prawo. Nie przypadkiem mamy zatem do czynienia z politykami wypowiadającymi się publicznie o strefach szariaty znajdujących się rzekomo w Szwecji, do których nie-muzułmanie nie mają wstępu. Stanowi to coś więcej niż tylko anegdotę z bieżącego życia politycznego; w istocie jest streszczeniem lęków przed obcością wkraczającą w bliski człowiekowi świat z zupełnie odmienną koncepcją organizacji doczesności. Kościół powołuje się na sięgającą poza doczesny świat wartość zbawienia; islam zawłaszcza doczesność, powołując się na potrzebę wypełnienia potencjału zawartego przez Stwórcę w stworzeniu i przypieczętowanego, również ze strony człowieka, pierwotnym przymierzem (*mīṭāq*). Takiego powołania, znajdującego plastyczny wyraz w eschatologicznej wizji wypełnionej nie abstrakcyjnym, bezcielesnym obcowaniem świętych, lecz aż nazbyt cielesnym obcowaniem z hurysami, nie osiąga się kosztem wyrzeczenia się doczesności; przeciwnie, stanowi ono coś w rodzaju przedłużenia doczesności wypełnionej przez właściwe, czyli religijnie unormowane życie. Podobnie jak u Greków, których spadkobiercami są pod wieloma względami muzułmanie, dobre, świadome swoich celów życie prowadzi do ostatecznej szczęśliwości, zgodnie z Sokratejskim, ścisłym powiązaniem wiedzy, cnoty i szczęścia. A więc osiągnięcie filozoficznego ideału w doczesności okazuje się poniekąd warunkiem i preludium życia wiecznego. To właśnie pokrewieństwo idei, a nie ich odrębność i niesprowadzalność do siebie nawzajem ustanawia zwierciadlaną relację pomiędzy duchem europejskim i islamem.

Muzułmański monoteizm pozwala, odmiennie niż pierwotne chrześcijaństwo, zawładnąć doczesnym światem – jeśli nie w sensie politycznym czy ekonomicznym, to przynajmniej w sensie duchowym; nie odsuwa obietnicy królestwa bożego w eschatologiczną perspektywę i nie akcentuje rozróżnienia między tym, co „boże” i tym, co „cesarskie”. W pierwotnym układzie, islam, będący poniekąd już u swoich źródeł reakcją na krytykowaną przez Steinera nadmiarowość chrześcijaństwa, na jego etykę nie do wypełnienia, nie stawiał przed człowiekiem wygórowanych żądań moralnych, jakie dla chrześcijanina wynikały z wezwania do naśladowania Chrystusa, będącego człowiekiem, ale przecież także i Bogiem. Postulował zasady skrojone w założeniu na wyłącznie ludzką miarę. *Imitatio Muhammadi* nie było więc nigdy tym samym, co *imitatio Christi*. Tymczasem jednak czasy się zmieniły. Etyka niedopuszczająca połowicznych rozwiązań, wszystko jedno, czy na bożą, czy na ludzką skrojona miarę, wzbudza dreszcz obawy przed utratą wolności, jaka w międzyczasie wysunęła się na czoło europejskich wartości. Islam jest niewygodny i niepokojący, ponieważ rozgascza się w doczesności, którą my tymczasem przywykliśmy wypełniać czym innym niż religia. Jednakże zarazem niepokoi i kusi. Powrót do surowej jak na nasze czasy, ale w pierwotnych założeniach umiarkowanej etyki religijnej, niestawiającej niemożliwych do spełnienia żądań, leczylby schizofreniczny wymiar europejskiego doświadczenia duchowego, rozdartego między tęsknotą za wypełnieniem zasad wiary a przecuciem, że nigdy nie zdołamy urzeczywistnić tego w pełni. Obiecuje więc ucieszenie brzęczenia w uchu wewnętrznym.

Tak czy owak, wraz z przybyszami powracają pytania o Boga i kwestie tożsamości definiowanej w kategoriach religijnych. Kiedy mówimy o relacjach, opozycji czy zasadniczej odmienności Wschodu i Zachodu, warto pamiętać, że odwołując się do tych

metafor zakorzenionych w przybliżonej i umownej geografii, posługujemy się pojęciami maskującymi, symulakralnymi. Co więcej, tym, co zamaskowane w istotnej mierze jest strona europejska, zachodnia. Innymi słowy, na pierwszym planie, niczym ogon kota wystający z worka, rysuje się tu coś, co w dobie zachodnioeuropejskiej sekularyzacji (nigdy niedopełnionej w tym samym stopniu w krajach pozostałej części kontynentu, takich jak Polska) stało się niesłuchanie nieporęczne, a mianowicie chrześcijaństwo. To właśnie sytuacja realnej czy domniemanej konfrontacji wymusza ponowne przyjęcie dawno odrzuconej i zapomnianej identyfikacji.

Nowoczesność upłynęła przecież w dużej mierze pod znakiem prób zbudowania jakiegoś nowego systemu duchowego, który oparłby się na czym innym niż tradycyjnie pojmowana religia. Mimo to, a może właśnie dlatego, kulturę europejską najłatwiej ogarnąć właśnie wtedy, kiedy uznamy ją za serię dopisków do chrześcijaństwa, zmagania się z nim, poszukiwania dla niego alternatyw czy prób rozwiązania chrześcijaństwa potraktowanego jako problem. Historia nowoczesności jest w znacznej mierze historią rewolucji, kształtującej się, choć w zagmatwany sposób, przede wszystkim jako rewolta antychrześcijańska i próba dechrystianizacji. Taki sens miała rewolucja francuska i marksistowska, nawet jeśli ta pierwsza *post hoc* ułożyła sobie, wraz z konkordatem napoleońskim, swoje stosunki z Kościołem. I taki sens miała przede wszystkim: ogólny przewrót, zmierzający do modernizacji świata, rozumianej jako wyzwolenie go spod tyranii bóstwa. Dzisiaj jednak religia, z pozoru problem przez nowoczesność rozwiązany, wyłania się na nowo i zajmuje sam środek kulturowej sceny. Tchnienie ducha Pustyni, jaką niosą ze sobą religie monoteistyczne zmusza nas do wyboru jednego z dwóch miast. Nie chodzi bynajmniej o identyfikację bądź z islamem, bądź z chrześcijaństwem; opcje biegną dziś raczej na ukos w stosunku do tradycyjnych utożsamień. W grę wchodzi jednak nadal, podobnie jak u kresu pogańskiego świata antyku, wybór Miasta Ziemskiego, *profanum* znajdującego spełnienie w doczesnym życiu, które można też postrzegać jako liberalne siedlisko grzechu, bądź Miasta Bożego, w którym wymogi *sacrum* zawłaszczają i podporządkowują sobie doczesne życie, dążąc do wykluczenia nie tylko grzechu, ale i odmienności.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, Karen. *Krótką historia islamu*. Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- Bauman, Zygmunt. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Sic!, 2000.
- Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge University Press, 2003.
- Boubakeur, Cheikh Si Hamza. *Traité moderne de théologie islamique*. Éditions Maisonneuve & Larose, 1985.
- Buruma, Ian, Margalit, Avishai. *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*. Universitas, 2004.
- Cardini, Franco. *Europa a islam. Historia nieporozumienia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Cavadini, John C. *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785–820*. University of Pennsylvania Press, 2018.
- Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Galilimard, 1986.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. University of Chicago Press, 1974.
- Koran. PIW, 1986.

- Lewis, Bernard. *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2003.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*. Oxford University Press, 2009.
- Rippin, Andrew. *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge, 2005.
- Ruggiero, Fabio. *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*. Wydawnictwo WAM, 2007.
- Said, Edward. *Orientalizm*. PIW, 1991.
- Scarabel, Angelo. *Islam*. Wydawnictwo WAM, 2004.
- Steiner, George. *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*. Atext, 1993.
- Steiner, George. *The Death of Tragedy*. Faber & Faber, 1995.
- Webb, Peter. *Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh University Press, 2016.

THE FOREFRONT OF REVITALIZATION. NINETEEN YEARS OF THE ROYAL INSTITUTE OF AMAZIGH CULTURE (IRCAM)

ABSTRACT: This article attempts to present the main research directions of the Royal Institute of Amazigh Culture in Morocco, focusing most prominently on its pursuits to revitalize the Amazigh language. The first part of the article aims to present the social circumstances of the Berber population of Morocco throughout history and the events that led to the establishment of IRCAM and later the adoption of the Amazigh language as an official language of the state. The second part analyses the Institute's scholarly activities through the content analysis of its scientific journal and presents some conclusions about the Institute's importance, both nationally and internationally. The last part reviews strategies employed by IRCAM's linguists in an attempt to standardize the Amazigh language and thus prepare it to serve its constitutional role.

The article is a result of a research visit that took place in July 2019 and was a part of a student project financed by Rada Konsultacyjna Uniwersytetu Warszawskiego and University of Warsaw Foundation.

KEYWORDS: Berbers, Amazigh, Morocco, Algeria, Tamazight, IRCAM

After nineteen years of existence the Royal Institute of Amazigh Culture, a major Moroccan institution in charge of Amazigh¹ affairs, ceased to exist in February 2020. This article summarises the main scholarly pursuits of the Royal Institute of Amazigh Culture within nineteen years of its existence. It strives to demonstrate that the activities of IRCAM mostly centred around standardization of the Amazigh language seen as means to facilitate the emergence of a tightly knit Moroccan Amazigh community, and pushing it more towards homogeneity. Efforts to standardize the Amazigh language gave birth to a linguistic amalgam of the main Amazigh languages/ dialects present in Morocco. This newly created language is to serve a unifying role for the whole community providing it with an access to a shared written heritage as well as to facilitate communication within the Amazigh population of the country.

The article relies both on written sources published by IRCAM as well as on interviews with the scholars of the Institute, who agreed to speak on the record. Such an approach stems from the assumptions that there might be some information about the inner workings of the Institute in the wider context of the Amazigh movement that is impossible to obtain from official publications. That is why an analysis of the scientific journal *Asīnāg* and other sources published by IRCAM is combined and confronted with first-hand information. The analysis of written material was twofold. The primary task was to classify themes that appeared in *Asīnāg* in order to establish which topic/ topics

¹ In this article the term 'Amazigh' was used since the term 'Berber' is perceived as pejorative by this group.

were the most extensively covered in the journal. This analysis also sheds light on the affiliations of authors publishing in *Asīnāg* and the general position of the journal in relation to the wider Amazigh-oriented scholarship. It was assumed that linguistic issues would turn out to be in the foreground of IRCAM's activities. The second task was to establish what views on the revitalization of the Amazigh language were espoused by the scholars of IRCAM. Four main strategies prescribed by *Asīnāg*'s authors were identified and examined taking into account information extracted from the interviews.

THE LEGACY OF IRCAM

Royal Institute of Amazigh Culture (Institute Royal de la Culture Amazighe – IRCAM) was established in 2001 and became the only authorized centre to conduct research, create textbooks and deal with issues related to the Amazigh in Morocco (El Aissati 2005, p. 68). The Institute was founded in Rabat, under the auspices of the king, from whom its financing comes, thanks to which it enjoyed independence (Maddy-Weitzman 2011, p. 91). IRCAM's budget, according to information obtained from the Institute's scholars, reached 70 million euro annually, which, if true, exceeded a typical Moroccan faculty's budget about fifteen times. It could be perceived as an indication of high hopes placed in IRCAM, especially if one takes under consideration, that it was intended to become purely a research facility, not responsible for teaching students.

The institute's mission was to promote the presence of the Amazigh component in Moroccan culture through research, conferences and publications. In 2003, it adopted a more active attitude and pressed for the adoption of the Amazigh alphabet, which enabled the development of the core curriculum and school textbooks. The idea of establishing the institute was controversial even in the Amazigh community and raised concerns. Opinions were divided, not only among Amazigh activists but also among opposition politicians. Some claimed that this step testified to the opening of the regime, while others saw it as a tool for co-opting the Amazigh movement and gaining control over it. In 2006, a group of pro-Amazigh organizations presented a report to the United Nations in which they objected to "official denial of the Amazigh reality, constitutional discrimination and exclusion, oppressive Arabization, and prevention of activities by Amazigh associations and intimidations" (Gilson Miller, pp. 225–226; Cleo, pp. 335–336).

Events of the so-called Arab Spring became a means to fight for Amazigh rights in North Africa since a large number of the Amazigh could be found among the protesters. They joined the protests against the authorities not only because it was an opportunity to gain greater publicity for their cause, but also because of the shared general demands. Thus, the initial demands of cultural nature, in the form of recognition of the Amazigh language by the state, turned into demands for greater autonomy and better distribution of goods. In Morocco, protesters mobilized using the Internet and formed a 20 February Movement. Moroccans protested on city streets all over the country and the Amazigh actively participated in these protests. They demanded full linguistic and cultural recognition and a reform of the monarchy (Maddy-Weitzman 2015, p. 4). King Muhammad VI tried to quickly respond to the unrest in the country. Soon, a desire to introduce constitutional changes was announced, which were then ratified in a national referendum on July 1, 2011. Despite only cosmetic changes regarding the position of the king, amendments to the constitution implemented the long-awaited Amazigh demands for their linguistic and cultural revival. First of all, the amendments recognized Tamazight as the official

language of the country, and also highlighted the fact that the Amazigh population and its culture is an integral part of Moroccan culture (Maddy-Weitzman 2012, pp. 125–126).

Several factors indicate that IRCAM functioned as an institution of token representation of the Amazigh community within the Moroccan society. There was a wide ideological discrepancy between the amount of founding granted to IRCAM by the king and the general lack of resources experienced by schools that teach the Amazigh language and institutions that train the teachers of Amazigh. The lack of systematic approach to the introduction of Amazigh to the public sphere is further demonstrated by small number of schools in which the language is taught. In 2003 Amazigh was present in curricula of more than 300 schools and about 1,000 teachers underwent training to teach this language (El Aissati 2005, p. 68). In 2019 we were informed by scholars of the Institute that Amazigh was taught at that time in about 100 schools.

In February 2020 the Moroccan House of Representatives passed a regulatory bill No. 04.16, which terminated the existence of IRCAM. Asked for a comment, El Ouafi Nouhi, who is a scholar from the Institute, responded that there are no reasons to worry, as these measures were taken according to the constitution adopted in 2011. However, some Amazigh activists and politicians do express concerns about the Moroccan National Council for Languages and Culture, which is yet to be established, and the extent of its autonomy (<https://www.yabiladi.com...>).

IRCAM, throughout its existence, signed many partnership agreements with both Moroccan and foreign institutions. Their number reached 349 in 2016 (<https://www.youtube.com...>), among them were UNESCO, state's ministries as well as foreign universities, among them: the famous French-based INALCO, Tilburg University, University of Las Palmas de Gran Canaria². The Institute organized and co-hosted almost 3300 events, e.g. cultural meetings, courses of the Amazigh language, art festivals and so on. It specialized in organizing lectures and scientific debates. Probably the biggest of these was the Amazigh Culture Prize, given out annually in order to commemorate the anniversary of the Ajdir Speech, awarded in 8 categories, among them: scientific discoveries, literature and art, education or translation.

As a research facility IRCAM published numerous books on various subjects, such as history, culture, geography, including Amazigh language textbooks, dictionaries and translations. One of the Institute's key activities was issuing of the *Asīnāg* Journal presenting articles, reviews and, what in general constitutes international dialogue on the Amazigh cause.

THEMES OF *ASĪNĀG*

The content analysis of *Asīnāg*³ summarizes the scientific activities and fields of research explored by the Institute's scholars as well as presents interesting data on social conditions for the functioning of the Institute in the light of modern relations between Arabs and the Amazigh in Morocco and abroad. Finally, examining connections between IRCAM and foreign scholars might be the first step for estimating the Institute's international importance and its role in studying and popularising Amazigh culture and language.

² The reason for that might be the very existence of Amazigh community in Gran Canaria.

³ This Amazigh word means „institute” or „laboratory”, as was explained in the editorial of the first issue.

All 281 texts published in fourteen issues of the journal were analysed under the following criteria: genre, main subject and its historical period, number of pages, language and author's affiliation.

Table 1. Number of pages in all issues of *Asīnāg* (2007–2019)

No	1	2	3	4 & 5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Pages	184	242	304	337	279	342	346	275	90	311	250	346	268

Throughout the existence of *Asīnāg*, its chief editor was Aḥmad Būkūs, IRCAM's President, which might indicate the importance of the journal. Among its Scientific Board members there were scholars affiliated with Moroccan, Algerian (Tīzī Uzū) and even American (Princeton) universities as well as independent scholars and employees of Moroccan Ministry of Culture, which was reflected in the variety of published content.

Some genres, such as summaries, reviews, short pieces of literature, are naturally shorter than others, especially scientific papers. Data also show that the texts concerning Amazigh language in general (education, grammar, history, application of Tifinagh alphabet and problems resulting from it) occupy the largest part of *Asīnāg*, which is to be expected considering the linguistic mission of IRCAM. Another share of journal's pages was taken by studies on the Amazigh heritage and culture, such as literature, material culture, including articles about castles, pottery and so on, and non-material culture, especially legends and rules organizing the life of Amazigh communities. The second issue, dedicated to problems of teaching Amazigh language in Morocco, contained reports written by several officials and teachers discussing the subject. Until the seventh issue, pieces of Amazigh literature were published on the last pages of *Asīnāg*, yet this was abandoned. What the Table 2 does not show, is a gradual decrease in number of various genres over time, which freed up the space for longer scientific papers.

The biggest number of articles written by IRCAM's scholars is strictly connected to their editorial duties, such as reviewing the state of research on the Amazigh language and heritage. However, the data on the total volume of articles prepared by authors of particular affiliation shows that the volume of texts prepared in Moroccan research units amounts for only slightly less than IRCAM's papers. It might indicate that publishing on *Asīnāg*'s pages was seen as prestigious and attractive for external authors, also for those from different countries inhabited by Amazigh communities, like Algeria or Mauritania, as well as those affiliated with institutions functioning in countries historically interested in the Amazigh cause, such as France. Algerian facilities specialized in studying Amazigh literature, especially the one originating from Algeria's Kabylie, and non-material culture as well as relations between language and politics. It might have been due to the fact that Algeria was the first country to recognize Amazigh as a national language. Scholars employed in Non-Arab universities often published texts describing linguistic politics in their countries, in an attempt to provide IRCAM with potentially useful data and case studies on this subject.

As for IRCAM itself, its authors published papers covering a wide variety of subjects, although mainly stayed focused on the Institute's mission – developing and promoting the Amazigh language.

Table 2. Number of articles of a particular genre, their share of the volume (in percentage of pages) in all issues (the number of all pages combined) and the main subjects of texts⁴

	Scientific paper	Summary of PhD or Master's thesis	Editorial	Review	Literature	Interview	Report	All
Amazigh language and politics	18 / 7.87%	–	–	–	–	2 / 0.44%	–	20 / 8.31%
Amazigh language teaching	11 / 4.84%	–	–	–	–	2 / 0.20%	2 / 0.17%	15 / 5.21%
Arabic language teaching	1 / 0.44%	–	–	–	–	–	–	1 / 0.44%
Economy	4 / 2.05%	–	–	–	–	1 / 0.10%	–	5 / 2.15%
History	5 / 2.89%	–	–	–	–	–	–	5 / 2.89%
Language politics in different countries	4 / 2.66%	–	–	–	–	–	–	4 / 2.66%
Linguistics	36 / 23.14%	–	–	–	–	–	–	36 / 23.14%
Linguistics and history	7 / 2.93%	–	–	–	–	2 / 0.67%	–	9 / 3.60%
Literature	21 / 10.22%	–	–	–	–	–	–	21 / 10.22%
Material culture	16 / 7.37%	–	–	–	–	1 / 0.17%	–	17 / 7.53%
Non-material culture	12 / 7.70%	–	–	–	–	–	–	12 / 7.70%

⁴ Explanation of some of the terms used in the Table: literature (genre) – short stories, poems and novellas in Amazigh language; undetermined (subject) – a criterion connected directly to the literary texts, the subject of which is irrelevant to this study; state of research (subject) – e.g. reviews and summaries.

Table 2 – cd.

	Scientific paper	Summary of PhD or Master's thesis	Editorial	Review	Literature	Interview	Report	All
Sociology	10 /4.67%	–	–	–	–	2 /0.50%	–	12 /5.18%
Standardization of Amazigh language	6 /2.76%	–	–	–	–	1 /0.47%	–	7 /3.23%
State of research	1 /0.40%	1 /1.33%	27 /4.74%	23 /3.03%	–	–	–	82 /9.50%
Technology and language	12 /6.39%	–	–	–	–	1 /0.30%	–	13 /6.69%
Undetermined	–	–	–	–	22 /1.55%	–	–	22 /1.55%
All	164 /86.33%	31 /1.33%	27 /4.74%	23 /3.03%	22 /1.55%	12 /2.86%	2 /0.17%	281 /100%

Table 3. Number of texts concerning particular subjects, their authors' affiliation and their share of the volume (in percentage of pages) in all issues (the number of all pages combined) and the main subjects of texts⁵

	IRCAM	Moroccan	Others	French	Algerian	Moroccan institutions	Non-Arab university	Many	All
State of research	72 / 7.7%	7 / 1.11%	–	1 / 0.13%	–	1 / 0.34%	1 / 0.13%	–	82 / 9.50%
Linguistics	4 / 2.89%	20 / 13.72%	–	6 / 2.69%	4 / 1.98%	–	2 / 1.85%	–	36 / 23.14%
Undetermined	–	–	22 / 1.55%	–	–	–	–	–	22 / 1.55%

⁵ Explanation of some of the terms used in the Table: Moroccan – any Moroccan-based research unit excluding IRCAM; Algerian – any Algerian-based research unit; Non-Arab university – with the exception of one Mauritanian text included here out of convenience and excluding French articles due to their number and significance for the journal; Moroccan institutions – any non-scientific institutions, such as ministries, offices and schools; Others – in this case: Amazigh writers and IT experts from Italy and Canada.

Table 3 – cd.

	IRCAM	Moroccan	Others	French	Algerian	Moroccan institutions	Non-Arab university	Many	All
Literature	6 / 2.32%	4 / 1.68%	–	3 / 2.49%	7 / 3.23%	1 / 0.50%	–	–	21 / 10.22%
Amazigh language and politics	11 / 5.21%	–	–	2 / 0.74%	3 / 1.31%	4 / 1.04%	–	–	20 / 8.31%
Material culture	7 / 3.53%	6 / 2.52%	–	1 / 0.54%	–	2 / 0.50%	1 / 0.44%	–	17 / 7.53%
Amazigh language teaching	11 / 4.34%	1 / 0.34%	–	1 / 0.37%	–	2 / 0.17%	–	–	15 / 5.21%
Technology and language	4 / 1.65%	3 / 1.48%	2 / 1.48%	2 / 1.14%	–	–	–	2 / 0.94%	13 / 6.69%
Sociology	7 / 2.72%	4 / 1.98%	–	–	1 / 0.47%	–	–	–	12 / 5.18%
Non-material culture	2 / 1.45%	7 / 4.71%	–	–	3 / 1.55%	–	–	–	12 / 7.70%
Linguistics and history	4 / 1.75%	3 / 1.41%	–	1 / 0.30%	–	–	1 / 0.13%	–	9 / 3.60%
Standardisation of Amazigh language	3 / 1.51%	2 / 0.64%	–	1 / 0.67%	1 / 0.40%	–	–	–	7 / 3.23%
Economy	2 / 0.54%	2 / 0.84%	–	–	–	–	–	1 / 0.77%	5 / 2.15%
History	3 / 1.24%	1 / 0.87%	–	–	–	–	1 / 0.77%	–	5 / 2.89%
Language politics in different countries	1 / 0.81%	–	–	1 / 0.67%	–	–	2 / 1.18%	–	4 / 2.66%
Arabic language teaching	–	1 / 0.44%	–	–	–	–	–	–	1 / 0.44%
All	137 / 37.75%	61 / 31.75%	24 / 3.03%	19 / 9.75%	19 / 8.95%	10 / 2.56%	8 / 4.51%	3 / 1.72%	281 / 100%

Table 4. Number of texts concerning a particular historical period, their author's affiliation and their share of the volume (in percentage of pages) in all issues (the number of all pages combined) ⁶

	IRCAM	Moroccan	Others	French	Algerian	Moroccan institutions	Non-Arab university	Many	All
20th century and modern times	41 / 18.37%	35 / 20.21%	2 / 1.48%	13 / 6.63%	11 / 4.64%	8 / 2.05%	3 / 2.46%	3 / 1.72%	116 / 57.91%
Irrelevant	71 / 7.38%	7 / 1.11%	22 / 1.55%	1 / 0.13%	–	–	1 / 0.13%	–	102 / 10.31%
Many	18 / 9.25%	9 / 5.08%	–	3 / 2.15%	8 / 4.30%	–	2 / 1.01%	–	40 / 21.79%
Antiquity	1 / 0.47%	6 / 2.69%	–	1 / 0.30%	–	2 / 0.50%	1 / 0.13%	–	11 / 4.10%
Middle Ages	2 / 0.27%	3 / 2.05%	–	1 / 0.54%	–	–	1 / 0.77%	–	7 / 3.63%
French protectorate	2 / 0.91%	–	–	–	–	–	–	–	2 / 0.91%
19th century	1 / 0.44%	1 / 0.61%	–	–	–	–	–	–	2 / 1.04%
16th century	1 / 0.30%	–	–	–	–	–	–	–	1 / 0.30%
All	137 / 37.75%	61 / 31.75%	24 / 3.03%	19 / 9.75%	19 / 8.95%	10 / 2.56%	8 / 4.51%	3 / 1.72%	281 / 100%

⁶ Irrelevant (subject) – mainly literature, reviews and editorials, that is non-scientific texts.

Table 4 shows the journal's devotion to contemporary subjects, which proves the Institute's focus on obtaining practical and applicable knowledge and surely corresponds with the socio-political conditions in which it functioned. Secondly, a big number of papers covered a particular phenomenon over the centuries, which – in the case of Amazigh studies – could be a unique source of information for foreign scholars. It is worth mentioning that the period of the French Protectorate is almost absent as a subject of study.

Table 5. Number of publications in various languages and their share (in percentage of pages) in particular issues of *Asīnāg*

	French	Arabic	Amazigh	English	All
1	10 / 50.48%	7 / 43.81%	4 / 5.71%	–	21 / 100%
2	12 / 53.62%	11 / 23.67%	4 / 2.42%	2 / 20.29%	29 / 100%
3	16 / 78.84%	6 / 16.54%	4 / 4.62%	–	26 / 100%
4 & 5	16 / 61.77%	9 / 31.06%	4 / 2.73%	1 / 4.44%	30 / 100%
6	16 / 65.57%	7 / 25.94%	3 / 2.83%	1 / 5.66%	27 / 100%
7	17 / 73.38%	5 / 24.46%	3 / 2.16%	–	25 / 100%
8	13 / 54.36%	11 / 44.60%	1 / 1.04%	–	25 / 100%
9	14 / 68.12%	3 / 15.72%	–	2 / 16.16%	19 / 100%
10	5 / 48.57%	–	–	2 / 51.43%	7 / 100%
11	8 / 34.92%	10 / 55.56%	–	1 / 9.52%	19 / 100%
12	10 / 63.90%	6 / 31.22%	–	1 / 4.88%	17 / 100%
13	9 / 45.39%	5 / 19.86%	–	4 / 34.75%	18 / 100%
14	11 / 51.87%	6 / 35.27%	–	1 / 12.86%	18 / 100%
All	157 / 58.43%	86 / 29.73%	23 / 1.65%	15 / 10.19%	281 / 100%

At the beginning of its existence, *Asīnāg* contained papers written in three predominant languages: French, Arabic and Amazigh, with rare occurrences of English. However, the Amazigh language was never used for conducting research, instead being a language of Amazigh literature published on the journal's pages. This phenomenon might lead to a conclusion (one which was actually confirmed in the next chapter) that Amazigh language is still in a rather early phase of standardization, thus it is not widely used even by the Amazigh elite. As Tifīnagh texts disappeared from *Asīnāg*, their place was taken by English, which was, in contrast, used in long scientific papers, written mostly by Moroccan-based scholars. It might have been an attempt to obtain worldwide recognition which otherwise would remain beyond the authors' reach.

French turned out to be a dominant language on *Asīnāg*'s pages, both among Arab scholars and foreign authors. One might consider it a result of the decrease in the use of Modern Standard Arabic among Arabs and as a proof of enduring popularity of French as an international and prestigious language in Northern Africa. This fact may point not only to a conscious strategy adopted by IRCAM's authors in order to widen the international reach of their studies as well as to attract Francophones and convince them to share the results of their research with *Asīnāg*, but also to an interesting phenomenon of French language's omnipresence among the higher classes of Moroccan society and in science.

STRATEGIES ADVOCATED IN *ASĪNĀG*

RE-CLAIMING THE PAST

The first article in the first edition of *Asīnāg* strives to reclaim the history of Morocco as a history of cultural diversity and to present Amazighness as ‘an essential tributary of the national identity’ (*rāfid asāsī min rawāfid al-huwiya āl-waṭaniyya*) (Asmahri, Al-Maḥfūz 2009, p. 15), even though Amazigh has been marginalized in the public life of Morocco for centuries, as a non-literary language of a non-privileged people. Ever since antiquity the native Amazigh population experienced periods of successive Phoenician, Carthaginian, Roman, Vandal, and Byzantine domination, as well as contact with the cultures of the Northern Mediterranean. This early contact between cultures gave rise to Moroccan cultural diversity. The author emphasises that it is important not to see the culture of the Amazigh population as marginal and the culture of the colonizers as the dominant one, as the use of Punic, Latin, and Greek remained restricted to commercial, religious and official communication in urban zones (Asmahri, Al-Maḥfūz, p. 18). Amazigh people resisted the phenomenon of “colonial cultural invasion”, which is why the Amazigh aspect of Moroccan culture in antiquity was predominant, as was the role of the Amazigh language in oral communication.

The advent of Islam in the early Middle Ages was a turning point in the linguistic situation of Morocco. It opened the region to new cultural influences namely: Arabic, Jewish and later Ottoman, as the Moroccan culture absorbed new elements creating a ‘melting pot’. The culture of the Arab invaders, inherently connected with Islam, had the most significant impact on the Amazigh population. Arabic, as the language of the Quran, became dominant in religious life, subsequently, its importance as the language of administration started to grow. In consequence, from the 7th century CE onwards, Amazigh was relegated to the sphere of quotidian oral communication. Arabic remained a dominant literary language until the beginning of the 20th century. Since the Arab conquest until the 11th century the presence of Arabs and the Arabization of Morocco was mostly restricted to urban areas, but the 12th century Morocco experienced a wave of migration of Arab tribes. The coexistence of Arabic and Amazigh speakers gave rise to the Moroccan dialect. The author emphasises that there were two processes at work: Arabization of Moroccan Amazigh and Amazighization – the adoption of the Amazigh customs by Moroccan Arabs (Asmahri, Al-Maḥfūz 2009, pp. 20–24).

The period of French and Spanish protectorate brought significant changes to the linguistic situation in Morocco. A large portion of the population was convinced of the importance of learning the colonizers’ language in order to achieve a higher social status. France created ‘Amazigh schools’ first elementary, then secondary, which were supposed to counterbalance the influence of Qur’anic schools, however, the Amazigh was not the language of instruction. French and Spanish language press appeared in Morocco, while the influence of Amazigh in formal communication dwindled. At the end of the protectorate period the linguistic situation in Morocco was significantly different than at the beginning of the 20 century.

When Morocco gained independence in 1956, Arabic became the official language of the state. In reality French, Spanish and English dominated the spheres of economy and higher education, as Amazigh became marginalized even further under the pretext of preserving the country’s national unity, which was the general consensus of the Arab nationalist discourse. Amazighness was a taboo subject and the policy of Arabization in education led to the adoption of Arabic by many native speakers of Amazigh (Asmahri,

Al-Mahfūz, pp. 25–26). Changes in the political climate of Morocco allowed for the issues which used to be penalized to become widely discussed, among them the Amazigh language, culture and education. In this new political context an opportunity arose for activists and scholars alike, to try to change social perceptions about the Amazigh language and present it as “a responsibility of all Moroccans” (Assid, p. 15) and one of the components of the diverse Moroccan culture.

EMPHASISING UNITY

Scholars associated with the Institute tend to consider Amazigh as one highly dialectized language, rather than a family of closely-related languages belonging to the Afro-Asiatic phylum (A. Boukous, p. 131). They do admit, both in their writings and in person, that these dialects of Amazigh are mutually unintelligible. Nonetheless, they refer to Tarifit, Tamazight and Tashlhiyt as the “three main branches” (Assid, p. 15.) of one language, in educational materials calling them also the northern, central and southern varieties of Amazigh. Although such classification is not without precedent, since it is also present in some French scholarship, it is not ideologically neutral. One language implies the existence of one linguistic community and unity of the Moroccan Amazigh culture. Therefore Tarifit, Tamazight and Tashlhiyt are never a subject of analysis in any of them. They are only mentioned in *Asīnāg* in the context of standardization.

Standardization of the Amazigh language was the main postulate of the Amazigh social movement of the 1980s in order to transfer it from the domain of orality into the domain of literacy. The essential question which appeared among the supporters of standardization was whether all branches of Amazigh should be fused into one literary variety, or each regional Amazigh vernacular should be standardized separately (Halfi, p. 13). However, within the movement there were some who voiced their concern that standardization would strip the language off of its diversity and richness. The approach adopted by the scholars of the Institute sees standardization as an effort to fuse all branches of Amazigh in order to create a fully functional linguistic standard that meets the requirements of an official language. What prompted the scholars to embark on the task of standardizing the language in this unifying manner is the necessity to develop educational materials, which would be a process significantly more difficult if it had to be done for all dialects separately (Halfi, p. 29). What is more, the advantage of one standard variety is that it could facilitate inter-dialectal communication, as well as to bring all dialects closer to each other, as the standardized language will gradually influence dialects, promoting the use of certain widely-understood words and structures.

On a practical level standardizing the language has many stages, some of them have already been completed. First was developing the Tifinagh script from its earlier form. The next stage involved setting the rules of grammar. In order to do so a survey across all branches had to be conducted to discover shared structures. A grammar of standard Amazigh was published in 2008 (Boukhris), it aims to demonstrate the ‘deep unity of the language’. Analogically, to standardize vocabulary scholars searched across all three varieties of Moroccan Amazigh, so that the most suitable and widely understood word could be added to the dictionary. Words that denote the same thing but differ across regions were accepted as synonyms and added to the common standardized dictionary in order to enrich it (Halfi, p. 29). The process of creating new words is on-going, but several dictionaries of general vocabulary (Ameur 2017) as well as of newly-created media terminology (Ameur 2009) have already seen the light of day.

ADVOCATING A FLEXIBLE STANDARD

Standard Amazigh is called by Abd as-Salam Halfi a *lingua franca*, but in fact its idea is more akin to a koine language – a linguistic amalgam that adopts those grammatical and lexical elements from the dialects which are easily recognized by most area speakers and dispenses with those that are not. The creation of the linguistic standard is to be achieved by focusing on what is shared and treating dialect-specific vocabulary as synonyms. This inclusive approach creates several implications for teaching Amazigh at schools.

Educational curricula are developed in accordance with the ‘principle of progression’, which means teaching dialects on the lower levels of education and gradually introducing the linguistic standard (Halfi, p. 26). During the first stage children are educated in their regional dialects as it facilitates the process of learning on a psychological level, while relying on the standard variety only in teaching grammar. The gradual inclusion of structures and words found in other varieties of Amazigh happens at the second stage (grade 3–4). Grade 5 and 6 constitute the third stage, when a transition is made towards the use of standard Amazigh with all of its linguistic richness. On all levels of education local dialects are to be used within the classroom for communication. Future teachers of Amazigh, that is students of Amazigh on a university level, should receive their education according to the ‘the principle of linguistic family’ which means studying the three main varieties of the Amazigh present in Morocco. This will give them a better insight into the language, making them more tolerant while assessing the correctness of utterances, as the most important goal of teaching standard Amazigh is to help all Moroccan Amazigh people understand each other, as well as to present the Amazigh heritage, which is in and of itself diverse. In this lenient approach variations in pronunciation and vocabulary do not constitute linguistic errors and should be accepted as long as they do not hinder intelligibility (Halfi, pp. 29–31).

TREATING AMAZIGH AS AN ENDANGERED LANGUAGE

The Institute strives to revive the Amazigh language as a repository of Amazigh culture and identity employing strategies commonly prescribed to preserve endangered languages. Although the sheer number of Amazigh speakers, that is 1/3 of the total population of Morocco, seems not to indicate any danger of language death, studies show that currently the Amazigh language is undergoing processes that might lead to its demise in as short as a lifetime of four generations (Boukous, pp. 113–116).

It was only after centuries of exclusion, symbolic violence and decades of social movements which strived for Amazigh rights, that the Amazigh language was declared the official language of Morocco. Despite a legal change of status, the position of Amazigh remained precarious due to its predominantly oral nature and the absence of a literary standard, poverty of lexicon, which lacks technical and scientific terms, as well as its high dialectalization which renders trans-dialectal communication difficult, if not impossible (Boukous, pp. 111–113). The most ominous sign of the erosion of Amazigh is the impeded intergenerational transmission of the language, especially in predominantly Arabic-speaking urban areas, where children tend to perform worse in Amazigh language tests than their rural counterparts (Boukous, pp. 81–102). In Morocco the Amazigh language symbolically competes with languages that carry more prestige and are in a position of dominance, in writing these are Standard Arabic, French and increasingly English. In speech Amazigh is being gradually substituted with the Moroccan

Darija, especially among those Amazighophones who aim towards upwards social mobility (Boukous, p. 107).

Even though the Introduction of the Amazigh language into the educational system began in the school year 2003–2004, most Amazigh children do not have an opportunity to study their native language at school, mostly due to the lack of resources, both human and financial (Halfi, p. 34). Moreover, the number of educational reports in *Asīnāg* has been dwindling over the years, which indicates possible failure of the Amazigh educational program. The ability to read and write in Amazigh remains marginal in Moroccan society. New literary works in Amazigh appear scarcely, as do translations from other languages. Scholars of the Institute do not advocate education fully in Amazigh, on any level, as they admit that the language lacks sufficient lexicon to fully serve its role as the language of education and science. In this context it is highly unlikely that before long Amazigh will become an official language of all Moroccans and be taught in all schools three hours per week at all levels of education, as was the demand of the Amazigh rights social movement (Assid, pp. 15–17). As of now the change in the status of Amazigh remains mostly symbolic, not yet practical. Nonetheless, significant steps have already been made to prevent its disappearance.

CONCLUSIONS

Summarizing, this study obviously does not exhaust the topic; however, it can highlight some fields worthy of further attention and study. Main conclusions of this research are as follows:

- The predominant subject of *Asīnāg* was the Amazigh language – its grammar, history, education and functioning in modern Moroccan society. The Institute appeared to have been truly devoted to its task, commissioned by the king, however difficult it turned out to be.
- Besides being a scientific journal published by IRCAM, *Asīnāg* served as a popular platform for Moroccan as well as foreign researchers and institutions interested in Amazighness. The journal as a publication issued by a significant institution, one well connected to the king, might have been perceived, even by Amazigh activists, as an important source of information both about their own heritage and about the politics of the state.
- The main strategies employed by IRCAM were:
 - a) reclaiming the Moroccan history through a non-stigmatizing description of its Amazigh dimension,
 - b) emphasizing the Unity of Moroccan Amazigh by focusing on what is shared instead of dwelling on regional variations,
 - c) introducing a flexible linguistic standard which would serve as a lingua franca for the whole community,
 - d) formulating linguistic policy for Amazigh as an endangered language.

Linguistic policies advocated by scholars of IRCAM aimed at unifying the whole Moroccan Amazigh community through the creation of a national linguistic standard, which was to function alongside the spoken vernaculars of Amazigh. This could possibly lead to diglossia, thus mimicking the situation within the linguistically hegemonic Arab community. A step towards linguistic homogeneity was advocated as a means of mitigating conflict on the Moroccan market of symbolic goods and a way to gain political and cultural leverage.

IRCAM's shutdown emerged as a move that stirs strong emotions among some of the Amazigh. This might lead to serious political implications and as such surely needs further investigation.

BIBLIOGRAPHY

- Ameur, Meftaha. *Dictionnaire Général de la Langue Amazighe*. Institut Royal de la Culture Amazighe, 2017.
- Ameur, M. et al. *Vocabulaire des medias*. Publication de l'IRCAM, 2009.
- Asmahri, Al-Mahfūz et al. "Ba'd mazāhir at-tanawwu' at-taqāfi wa-āl-luḡawī bi-āl-maḡrib 'abra āt-tārīḥ". *Asīnāg*, No. 1, 2009, pp. 15–29.
- Assid, Ahmed. "Ar-ruhunāt al-kubrā li-āl-Amāzīgiyya fī āt-ta'lim". *Asīnāg*, No. 2, Jan. 2009, pp. 13–18.
- Boukhris, Fatima, et al. *La nouvelle grammaire de l'amazighe*. Institut Royal de la Culture Amazighe, 2008.
- Boukous, Ahmed. *Revitalizing the Amazigh Language. Stakes, Challenges and Strategies*, Ahmed Boukous, translated by Karim Bensoukas, Institut Royal de la Culture Amazighe, 2012.
- Cleo, Jay. "Chapter Thirteen: A Berber Spring: the Breakthrough of Amazigh Minorities in the Uprisings' Aftermath". *Contentious Politics in the Middle East: Popular Resistance and Marginalized Activism beyond the Arab Uprisings*, edited by Fawaz A. Gerges, Palgrave Macmillan US, 2015, pp. 331–347.
- El Aissati, Abderrahman. "A Socio-Historical Perspective on the Amazigh (Berber) Cultural Movement in North Africa". *Afrika Focus*, vol. 18, Nos 1–2, 2005, pp. 59–72.
- Ghambou, Mokhtar. "The Numidian Origins of North Africa". *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*, edited by Katherine E Hoffman, Indiana University Press, 2010, pp. 153–170.
- Gilson Miller, Susan. *A History of Modern Morocco*, Cambridge University Press, 2013.
- Goodman, Jane. "Reinterpreting the Amazigh Spring: From Rite of Reversal to Site of Convergence". *The Journal of North African Studies*, vol. 9, No. 3, 2004, pp. 60–82.
- Halfi, Abd as-Salam. "Mu'ayirat al-luḡa āl-amāzīgiyya fī ḡaw' ba'd at-taḡārib al-'ālamīyya". *Asīnāg*, No. 3, pp. 13–34.
- Maddy-Weitzman, Bruce. "A Turning Point? The Arab Spring and the Amazigh Movement". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, No. 14, 2015, pp. 2499–2515.
- Maddy-Weitzman, Bruce. "Arabization and Its Discontents: The Rise of the Amazigh Movement in North Africa". *The Journal of the Middle East and Africa*, vol. 3, No. 2, pp. 109–135.
- Maddy-Weitzman, Bruce. "Contested Identities: Berbers, Berberism and the State in North Africa". *The Journal of North African Studies*, vol. 6, No. 3, 2001, pp. 23–47.
- Maddy-Weitzman, Bruce. *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, 2011.
- <https://www.yabiladi.com/articles/details/88614/parviendra-t-il-preserver-l-independance-l-ircam.html>
<https://www.youtube.com/watch?v=GNZs6JU4reI>

PROFESOR JOLANTA TUBIELEWICZ (1931–2003)
– WSPÓŁTWÓRCZYNI WARSZAWSKIEJ
SZKOŁY JAPONISTYCZNEJ*

ABSTRACT: Professor Jolanta Tubielewicz was an outstanding Japanologist, co-founder of post-war Japanese Studies at the University of Warsaw. She specialized in the history of ancient Japan, archaeology, prehistory and mythology. She is the author of many important works, e.g. *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, ('From myth to history. Lectures on Japan', 2006), *Historia Japonii* ('History of Japan', 1984), *Mitologia Japonii* ('Mythology of Japan', 1977), *Nara i Kioto* (1985), *Kultura Japonii. Słownik* ('Culture of Japan. Dictionary', 1996). She was an unquestioned authority and a great teacher to many generations.

KEYWORDS: Professor Jolanta Tubielewicz, Japanese Studies, University of Warsaw, Japan, history, culture, Japanese mythology, archeology, myths

Profesor Jolanta Tubielewicz była wybitną japonistką, współtwórczynią warszawskiej powojennej szkoły japonistycznej. Jej zainteresowania Japonią sięgają dzieciństwa, a rozwinęły się w dorosłym życiu, w którym nieustannie towarzyszyła Jej pasja poznawcza tej tak innej od polskiej kultury. O przyczynach tej pasji oraz o swej przygodzie z Japonią mówiła 30 stycznia 1996 roku, kiedy z rąk ambasadora Hyōdo Nagao otrzymała Order Świętego Skarbu – Złote Promienie ze Wstęgą, przyznany przez cesarza i rząd Japonii w uznaniu wybitnych zasług w dziedzinie promowania wiedzy o Japonii w Polsce i współpracy naukowej między Polską a Japonią. Postanowiłam przytoczyć w całości to wystąpienie jako wstęp do rozważań na temat działalności Pani Profesor.

Moje zainteresowanie Japonią zaczęło się dość dawno temu. Może lepiej nie mówić, ile to już lat. W każdym razie, kiedy byłam uczennicą pierwszej lub drugiej klasy szkoły podstawowej, nasza szkoła otrzymała w darze z Japonii wielką lalkę ubraną w piękne kimono. Lalka ta wywarła na mnie duże wrażenie. Patrząc na jej piękną sylwetkę zastanawiałam się, czy to możliwe, by gdzieś na świecie były takie dziewczęta. Dla małej dziewczynki, jaką wówczas byłam, ten moment był pierwszym zetknięciem z innym niż Polska światem. Wrażenie było tak silne, że jeszcze dzisiaj mogłabym narysować tę lalkę z najdrobniejszymi detalami. Kilka lat później przeczytałam bajki japońskie. Dzisiaj pamiętam już tylko jedną. Była to opowieść o dziewczynce, której umiera matka. Dziewczynka dorasta i pewnego dnia spogląda nagle w lusterko, które jest pamiątką po matce i dostrzega w nim jak żywą postać matki. Smutek, a zarazem piękno – wspólny wszystkim bajkom klimat – to wrażenie, jakie mi się wyraźnie utrwaliło w pamięci. Z czasem słowo „Japonia” nabrało dla mnie znaczenia szczególnego. Zdawało mi się, że jest to coś niezwykle delikatnego, coś, co dotknięte, może pęknąć, coś unikalnego w świecie.

* Artykuł ten stanowi wynik badań prowadzonych w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki projektu badawczego nr 2015/19/B/HS3/02072.

W miarę systematyczną naukę historii Japonii rozpoczęłam w ostatniej klasie szkoły średniej. Po ukończeniu szkoły wstąpiłam na Uniwersytet Warszawski. W tamtym czasie japonistyka jeszcze nie istniała, wstąpiłam więc na sinologię, która była najbliższa japonistyce. I może właśnie dlatego, nie zrezygnowałam ze studiów nad historią Japonii. Nie tylko nie zrezygnowałam, a wręcz odwrotnie, studia japonistyczne zaczęły mnie pochłaniać coraz bardziej. U profesora Kotańskiego [Wiesława, EPR], mojego wielkiego mistrza, zaczęłam uczyć się gramatyki języka japońskiego, a pod kierunkiem profesora Jabłońskiego [Witolda, EPR] starałam się ogarnąć zarys dziejów Japonii. W kilka lat po ukończeniu studiów zafascynowała mnie arystokracja epoki Heian [794–1192; EPR] i te, dostarczające wiele przyjemności, studia pochłonęły mnie całkowicie. Z czasem przedmiot moich badań zmienił się na przesady, wróżby i magię okresu Heian, a w którymś momencie moje zainteresowania przesunęły się od badania faktów historycznych do studiów o ludziach. Przy czym, mówiąc – ludzie, nie mam na myśli słynnych bohaterów historycznych, ale tych bezimiennych, niekoronowanych; tych na przykład, którzy w okresie Jōmon [13 tys. lat temu – III w. p.n.e.; EPR] tworzyli najwspanialszą w świecie ceramikę; tych, co w okresie Yayoi [III w. p.n.e. – III w. n.e.; EPR] formowali otoczone fosą osady, albo tych, co w okresie Kofun [III w. – VIII w.; EPR] budowali kurhany potężniejsze niż piramidy. Człowiek jest twórcą historii i jednocześnie narzędziem niezbędnym do tego, aby prawa historii się rozprzestrzeniały. Dlatego w historii wszystkich krajów i wszystkich narodów jest coś wspólnego, pewien wspólny element. Faktem jest i to, że ludzie różnią się między sobą, tak więc i historie poszczególnych krajów zawierają różne, sobie tylko właściwe cechy. Historia Japonii także posiada szereg unikalnych cech. Kultura japońska i charakter narodu Japończyków kształtowały się w cudownym środowisku naturalnym. Dzięki temu nauczyli się oni wrażliwości na piękno natury, nauczyli się odkrywać nowe piękno w zmieniającej się przyrodzie i czerpać z tego radość. Wywarło to wpływ nie tylko na sztukę, ale przeniknęło także do życia codziennego. Chyba nie ma takiego drugiego narodu, który by, tak jak Japończycy, żył w tak silnej więzi z otaczającą przyrodą.

Kiedy po raz pierwszy przyjechałam do Japonii, zachwyciło mnie jej piękno i serdeczność Japończyków. Potem odwiedzałam Japonię wielokrotnie i za każdym razem miałam szczęście spotkać się z serdecznym przyjęciem. Z dnia na dzień rosło we mnie uczucie wdzięczności do Japonii, aż kiedyś wreszcie zaczęłam o niej myśleć, jak o mojej drugiej ojczyźnie. Jak Państwo jednak wiedzą, w moim kraju, w Polsce, przyjął się pewien stereotyp Japonii; wielu Polaków nie może się od niego wyzwolić; nie potrafią zrozumieć wspaniałej tradycji Japonii, interesującej historii czy piękna jej literatury. Pragnąc w jakiś sposób wpłynąć na te stereotypowe wyobrażenia moich rodaków, w ciągu kilkudziesięciu lat pracy napisałam wiele artykułów i książek. Czy można moje skromne prace nazwać, jak to zrobił profesor Naoki Kōjirō [historyk starożytności; EPR], oknem do historii Japonii, zwłaszcza historii starożytnej? Byłabym ogromnie szczęśliwa, gdyby przez to otwarte przeze mnie okno wpadło do Polski nieco nowego wiatru, a gdyby jeszcze ten wiatr stał się przyczynkiem dla młodych Polaków, zwłaszcza dla studentów, do zastanowienia się nad historią w obecnych, zwanych współczesnością, czasach, to radość moja byłaby bezgraniczna.

Dzisiaj z rekomendacji Jego Ekscelencji Ambasadora Hyōdo otrzymuję Order Świętego Skarbu – Złote Promienie ze Wstęgą, to dla mnie wielki zaszczyt. To, że moja skromna, choć wykonywana z całej duszy i ze wszystkich sił, praca spotkała się z uznaniem mojej ukochanej Japonii, jest dla mnie wielką radością i zachętą do dalszej pracy. Mam zamiar podążać tą samą drogą, proszę więc o pomoc i wskazówki („Wiadomości z Japonii”, 1996, s. 5).

Konieczne jest uzupełnienie faktów z życia zawodowego Profesor Tubielewicz, z którą miałam przyjemność rozmawiać wielokrotnie nie tylko na te tematy. Była bowiem moim pierwszym i najważniejszym nauczycielem historii Japonii, która dzięki temu stała się i dla mnie tak ważna, tak pasjonująca. Pani Profesor czuwała przez lata nad moim japonistycznym dojrzewaniem, była promotorem mojej pracy doktorskiej, recenzentem wydawniczym rozprawy habilitacyjnej i innych prac. Zawsze znajdowała dla mnie czas, doradzała, jak podążać japonistyczną drogą, jak radzić sobie w nie tylko zawodowym życiu. Opowiadała, dyskutowała, słuchała. Spotkania z nią były dla mnie bardzo ważne.

Po ukończeniu Liceum Humanistycznego im. Klementyny Hoffmanowej w 1949 roku Jolanta Tubielewicz rozpoczęła studia sinologiczne w Instytucie Orientalistycznym Wydziału Humanistycznego UW¹. Rok wcześniej podjęła naukę języka japońskiego w Studium Języków i Zagadnień Wschodnich przy Państwowym Instytucie Spraw Międzynarodowych. Ponieważ na sinologii było niewiele zajęć związanych z Japonią, wiedzę na temat historii tego kraju, która interesowała ją tak bardzo od dawna, zdobywała właściwie sama. Uczęszczała też na zajęcia z historii powszechnej profesorów Tadeusza Manteuffela i Aleksandra Gieysztor na Wydziale Historycznym. W 1952 roku, dzięki temu, że pierwszy powojenny japonista – Wiesław Kotański – się doktoryzował i został samodzielnym pracownikiem nauki, rektor UW zatwierdził specjalizację japonistyczną w ramach Katedry Sinologii². Odtąd zainteresowani studenci mogli już od pierwszego roku uczęszczać na zajęcia związane z kulturą Japonii i po pięcioletnich studiach zdobywać tytuły magistrów japonistyki.

W 1953 roku Jolanta Tubielewicz na podstawie pracy *Problem formacji przedfeudalnej w Japonii* uzyskała tytuł magistra. W roku akademickim 1958/1959 Tubielewicz (wtedy jeszcze jako Tabaczyńska-Zalewska) rozpoczęła pracę w charakterze asystenta. Dodam, że dzięki temu, iż Kotański został zastępcą profesora sinologii i otrzymał stanowisko docenta, w roku akademickim 1957/1958 powstał samodzielny kierunek japonistyki, który funkcjonował jako Zakład Japonistyki w ramach Katedry Sinologii (obok Zakładu Sinologii)³.

Ze względu na szczupłość kadry, w tym okresie bywało, że prowadziła tygodniowo osiemnaście godzin zajęć z różnych dziedzin, takich jak m.in.: podstawowe wiadomości o Japonii i Dalekim Wschodzie, ćwiczenia z lektury tekstów japońskich, współczesny język japoński⁴. Zajęcia te różniły się w zależności od potrzeb Katedry – były wśród nich także wykłady i ćwiczenia dla sinologów (np. gramatyka opisowa i praktyczna nauka języka japońskiego). W 1961 roku Tubielewicz została starszym asystentem, a w 1967 roku wykładowcą.

¹ Instytut Orientalistyczny, którego początki sięgają 1932 roku, wznowił swą działalność po wojnie jesienią roku 1945, w 1952 r. wcielono go do nowo powstałego Wydziału Filologicznego, w 1969 do Wydziału Filologii Obcych, a w 1975 do Wydziału Neofilologii. W 2005 Senat UW podjął uchwałę o nadaniu IO statusu podstawowej jednostki organizacyjnej na prawach wydziału. W 2008 powstał Wydział Orientalistyczny.

² Zob.: *Skład Uniwersytetu na rok akademicki 1952–1953*, s. 19. Katedra powstała prawdopodobnie w roku akademickim 1951/1952, ale w Archiwum UW brakuje *Składu Uniwersytetu* na ten rok. Na pewno funkcjonowała w roku następnym, zob.: *Skład Uniwersytetu na rok akademicki 1952–1953*, s. 24. Więcej na temat W. Kotańskiego w: Pałasz-Rutkowska 2019, s. 370–380.

³ Zob.: *Skład Uniwersytetu na rok akademicki 1954–1955*, s. 25 i *Skład Uniwersytetu na rok akademicki 1955–1956*, s. 35 oraz *Skład osobowy uczelni na rok akademicki 1957–1958*, s. 7.

⁴ Zob.: *Skład osobowy i spis wykładów w roku akademickim 1958–1959*, s. 75; *Skład osobowy i spis wykładów w roku akademickim 1959–1960*, s. 72.

Choć obciążenia dydaktyczne były duże, prowadziła też badania naukowe dotyczące historii religii, głównie rodzimej religii japońskiej shinto oraz historii okresu Heian, czyli japońskiej starożytności. Interesowała ją przede wszystkim arystokracja tego okresu, a szczególnie jeden z najważniejszych jej przedstawicieli, mający w owym czasie decydujący wpływ na rządy w kraju, Fujiwara Michinaga. Poglębione studia nad tym tematem Tubielewicz kontynuowała jako stypendystka Japońskiego Stowarzyszenia Wspierania Nauki (Nippon Gakujutsu Shinkōkai; Japan Society for the Promotion of Science) w czasie swego pierwszego pobytu w Japonii w latach 1965–1967. Korzystała wówczas z wiedzy i rad takich wybitnych specjalistów zajmujących się starożytnością, jak Akiyama Ken i Yamanaka Yutaka, profesorów Uniwersytetu Tokijskiego. Dzięki temu wyjazdowi dotarła do źródeł historycznych, które stały się podstawą rozprawy doktorskiej na temat *Fujiwara Michinaga – the Most Prominent Statesman of the Heian Period*⁵, obronionej w 1971 roku. W październiku tego samego roku Tubielewicz została zatrudniona na stanowisku adiunkta, nadal w Instytucie Orientalistycznym.

Kolejny roczny wyjazd do Japonii (1971–1972), tym razem na zaproszenie do pracy w Instytucie Badawczym przy Muzeum Heian (Heian Hakubutsukan)⁶ w Kioto, umożliwił jej studia nad nowym tematem, dotyczącym przesądów, wróżb i magii w okresie Heian. Zebrała wówczas najważniejsze materiały do rozprawy habilitacyjnej, którą zatytułowała *Superstition, Magic and Mantic Practices in the Heian Period* (WUW, 1977)⁷. W tej dysertacji połączyła oba wspomniane wyżej nurty swych zainteresowań badawczych, Heian i religie, ale, jak mi powiedziała w rozmowie (1 czerwca 2000 r.):

[...] w ujęciu ograniczonym do historii społecznej oraz do zjawisk będących pochodnymi religii i nie mieszczącymi się w ortodoksji. W pracy starałam się wykazać, jakie było podłoże społeczne powstawania przesądów, jakie rodzaje magii oraz wróżb funkcjonowały w Japonii i jakie były tego przyczyny. Wskazywałam na trwałość tych zjawisk, wyodrębniając jednocześnie elementy wspólne dla Japonii i innych kręgów kulturowych oraz takie, które są charakterystyczne tylko dla Japonii. Jako źródła wykorzystywałam pamiętniki z okresu Heian, pisane po chińsku lub po japońsku, opowieści historyczne, zbiory legend, buddyjskie opowieści moralizatorskie i w pewnym stopniu dzieła literackie.

Praca została wyróżniona nagrodą ministra nauki, szkolnictwa wyższego i techniki (1981), ale przede wszystkim dzięki niej w lutym 1979 roku Tubielewicz otrzymała stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie japonistyki, a w lipcu została zatrudniona na stanowisku docenta. A to z kolei pozwoliło ograniczyć jej dydaktykę w japonistyce do seminarium historycznego i wykładów na temat historii oraz kultury Japonii. Wypromowała trzech doktorantów (dwoje japonistów – Macieja Kanerta i piszącą te słowa, oraz koreanistkę – Joannę Rurarz) i około 30 magistrów. Recenzowała też prace doktorskie i inne.

⁵ Fragmenty tej pracy zostały opublikowane jako artykuł pt. *Fujiwara Michinaga – the Most Prominent Man of the Heian Period (A Short Biography)*. „Rocznik Orientalistyczny”, t. 34, z. 1, 1971, s. 79–115.

⁶ Muzeum Heian działało w latach 1968–1988, następnie weszło w skład Kyōto Bunka Hakubutsukan (dosł. Muzeum Kultury Kioto), oficjalnie, w języku angielskim nazwane The Museum of Kyoto. Jego celem jest pokazanie historii i kultury tego miasta, a także Japonii starożytnej.

⁷ Opublikowane ponownie w „Analecta Nipponica” 1/2011, s. 139–202 i 2/2012, s. 89–174.

Głęboką wiedzę ogólną na temat całych dziejów historii Japonii podzieliła się w pracy *Historia Japonii* (Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1984), która do dzisiaj stanowi jeden z podstawowych i chyba najważniejszy podręcznik akademicki dla wszystkich zainteresowanych Japonią, nie tylko japonistów. Tę wiedzę fachową przekazała też w innych publikacjach, na przykład w: *Mitologii Japonii* (WaiF, 1977), *Nara i Kioto* (WaiF; 1985), *Kultura Japonii. Słownik* (WSiP, 1996).

Od końca lat 70. XX wieku, praktycznie zaraz po uzyskaniu stopnia doktora habilitowanego, Jolanta Tubielewicz zaczęła stopniowo, ale konsekwentnie cofać się w badaniach w przeszłość historii. Podczas jednej z wielu rozmów (29 listopada 2002 r.) powiedziała mi:

W czasie wakacyjnego pobytu w Japonii w 1980 roku, gdy zwiedzałam rejon Okayamy i Hirosimy, czyli rejon dawnego Kibi, zwróciłam uwagę na rozmiary i wspaniałości wyposażenia wielkich grobowców tego rejonu, nieustępujące kurhanom w rejonie Yamato, uznanym powszechnie za centrum kształtowania się wczesnego państwa japońskiego⁸. (...) Wakacyjne doświadczenia krajoznawcze wyznaczyły kres moim zainteresowaniom heianistycznym i zwróciły mą uwagę na okres Kofun, a zwłaszcza na stosunek Kibi do Yamato w procesie kształtowania się scentralizowanego państwa japońskiego. To jest zwrot ku archeologii!

Podstawą tych nowych badań stały się najwcześniejsze z zachowanych japońskie dzieła historiograficzne, *Kojiki* (*Księga dawnych wydarzeń*, 712 r.)⁹ i *Nihon shoki* ('Kronika japońska', 720 r.). Kolejne stypendium badawcze w Japonii (1983–1984), sfinansowane przez Fundację Japońską (Kokusai Kōryū Kikin; The Japan Foundation) pozwoliło na pogłębienie tych studiów i na współpracę z archeologami oraz historykami z Uniwersytetu w Okayamie. Umożliwiło też badania nad zabytkami okresu Kofun w rejonie Kibi. Rezultatem tych badań był m.in. referat na temat *Korean-Japanese Relations in the 4th to 7th Centuries*, wygłoszony na konferencji The Association for Korean Studies in Europe, w Kopenhadze w 1983 roku, a także prace naukowe. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje książka *Wielkie odkrycia i zagadki japońskiej archeologii* (Wydawnictwo TRIO, 1996), będąca pewnego rodzaju podsumowaniem wieloletnich badań.

Niestrudzona tropicielka tajemnic historii najdawniejszej Japonii z wielką pasją i erudycją przekazywała swą wiedzę kolejnym pokoleniom japonistów. Wszystkie jej wykłady zawsze cieszyły się dużą popularnością. Była wymagająca i surowa, ale jednocześnie miała nieskończenie wiele cierpliwości i życzliwości dla swoich studentów. Kiedy w ostatnich latach życia choroba uniemożliwiła jej przychodzenie na zajęcia na uniwersytet, prowadziła seminaria magisterskie i konsultacje w domu, a wykłady dla kolejnych roczników studentów nagrywała na taśmy. Słuchali ich w skupieniu, robili notatki podczas zajęć, na których nie było Pani Profesor! A potem zdawali egzaminy. Jednym z takich wykładów był ten zatytułowany *Od mitu do historii*, prowadzony w semestrze zimowym roku akademickiego 2000/2001. Wydawnictwo TRIO namówiło

⁸ Yamato – ośrodek władzy na Półwyspie Kii w centralnej Japonii, od IV w. jeden z najsilniejszych, który w VI w. zdominował inne federacje plemienne, a na początku VII w. przekształcił się w scentralizowane państwo z cesarzem na czele. Wśród tych silnych ośrodków władzy był też Kibi, który znajdował się na terenie obecnych prefektur Okayama i Hirosima. Nadal problem jego znaczenia, etc. jest dyskutowany przez specjalistów. Zob.: Tubielewicz 1990, s. 167–172.

⁹ Przetłumaczone i opracowane przez Wiesława Kotańskiego jako *Kojiki, czyli Księga dawnych wydarzeń*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

ich Autorkę do opublikowania książki na ten temat. Książki, której podstawą stały się właśnie spisane z taśmy wykłady. Początkowo Autorka poprawiała te teksty i redagowała skrupulatnie sama, ale niestety nie zdążyła uporać się z całością. Na prośbę Wydawnictwa, jako uczennica Pani Profesor, z wielkimi obawami podjęłam się trudnego, ze względów zarówno merytorycznych, jak i emocjonalnych, opracowania i przygotowania do druku tego ostatniego Jej dzieła. Byłam jednak pewna, że powinno być wydane, by z wynikami ostatnich badań Profesor Tubielewicz mogli zapoznać się nie tylko japoniści – Jej wychowankowie-ucznio- wie, następne pokolenia, które już nigdy nie usłyszą Jej wykładów, ale też ci, których zawsze interesowały Jej poglądy, i wreszcie wszyscy ci, których fascynuje historia Japonii, a w niej zagadki związane z zamierzchłą przeszłością. Godząc się na tę pracę, postanowiłam oczywiście nie dokonywać żadnych, poza redakcyjnymi, zmian. Uznałam, że trzeba także pozostawić formę wykładów, by słów użytych przez Panią Profesor nie zastępować wyrazami może i odpowiednimi dla książki, ale takimi, których nigdy sama by nie użyła.

Ta ostatnia publikacja, tak jak wykłady, była próbą odpowiedzi na dręczące Panią Profesor kolejne pytania. Dotyczyły początków państwa japońskiego, początków dynastii cesarskiej, a także jej ciągłości. To poprzez mity usiłowała dotrzeć do prawdy historycznej. Omówiła więc problemy, które uznała za podstawowe, a „znajdujące się na styku dwóch dziedzin – mitologii i historii starożytnej”. Podjęła, jak sama powiedziała, dwa główne wątki: „jak spod warstwy mitologii oficjalnej wydobywać postacie i zdarzenia historyczne oraz jak z mitologii oficjalnej wydobywać wątki, motywy i postacie mitologii popularnej”. Za mitologię oficjalną uznała tę spisaną, pochodzącą ze źródeł pisanych, takich jak wspomniane kroniki. Mitologią popularną określała natomiast tę „wydobytą spod warstw mitologii oficjalnej, która funkcjonowała w społeczeństwie japońskim przed spisaniem mitologii oficjalnej” (Pałasz-Rutkowska 2006, s. 7, 8).

Podstawą tych badań były pisane źródła japońskie, chińskie i koreańskie oraz archeologia. W pracy Autorka omówiła metody badawcze archeologów, etnologów i etnografów, ale jako historyk korzystała przede wszystkim z metod leksykalnych, z zewnętrznej i wewnętrznej krytyki źródeł pisanych. Sięgała do wielu japońskich autorytetów usiłujących, tak jak Ona, rozwikłać zagadki dotyczące początków japońskich dziejów. Przedstawiła różne opinie, z niektórymi z nich polemizowała, z niektórymi się zgadzała, inne pozostawiła bez komentarza, zdając sobie sprawę z tego, jak trudno ustalić jest tę jedną, jedyną prawdę dotyczącą tak dawnych czasów.

Praca obejmuje okres od najdawniejszych dziejów Japonii, czyli od neolitu (11 tys. lat p.n.e.), a nawet paleolitu, do mniej więcej VI–VII wieku n.e. Wątki mityczne sięgają stworzenia świata, japońskich demiurgów, następnie zejścia niebiańskiego wnuka na japońską ziemię, podboju i założenia cesarstwa. Problemów do wyjaśnienia nadal pozostaje wiele. Najważniejsze pytania, które Autorka stawia w tej pracy to: Od kiedy istnieje cesarstwo? Kto był pierwszym rzeczywistym cesarzem? Dlaczego w mitologii istnieje tyłu fikcyjnych, choć opisanych często ze szczegółami władców? Czy japońscy cesarze pochodzą z „nieprzerwanej od tysięcy pokoleń linii dynastycznej”? Ile było dynastii? Czy „lud jeźdźców” (*kiba minzoku*) z kontynentu wpłynął na powstanie nowej dynastii, na kształt państwa japońskiego? Czy bogini słońca Amaterasu, główne bóstwo panteonu shintoistycznego, uważana w historiografii oficjalnej za protoplastkę rodu cesarskiego, była od początku bóstwem rodowym dynastii uznanej ostatecznie za cesarską? Dlaczego w Wielkim Chramie w Ise oprócz Amaterasu czci się także Toyouke, boginię pożywienia? Dlaczego główny chrám znalazł się właśnie w Ise, tak daleko od ówczesnego ośrodka

władzy w Yamato? Pytania te i inne skłaniają do refleksji. Wiele z nich Autorka pozostawia bez odpowiedzi, choć często sugeruje ich możliwości. Posługując się ostatnimi badaniami i wyobraźnią historyka, wielokrotnie podważa to, co w japońskiej historiografii tradycyjnej uznawane było za pewnik.

Profesor Tubielewicz znajdowała też czas i energię na aktywne uczestnictwo w działalności Instytutu Orientalistycznego oraz Wydziału Neofilologii. Już na początku swej kariery w japonistyce podjęła się obowiązków opiekuna studentów, była opiekunem Koła Naukowego Orientalistyki (1981) i delegatem do ciał kolegialnych różnych szczebli. Została wyznaczona na pełnomocnika dyrektora Instytutu Orientalistycznego do spraw studenckich na rok akademicki 1979/1980, ale z powodu choroby doc. dr hab. Joanny Mantel-Niećko rektor UW powierzył jej na okres semestru zimowego funkcję zastępcy dyrektora Instytutu. Potem pełniła tę funkcję jeszcze od października 1981 do września 1984 roku, kiedy została wybrana na dyrektora. Zrezygnowała z tej funkcji przed upływem kadencji w styczniu 1986 roku, gdyż w grudniu 1985 roku wygrała wybory na dziekana Wydziału Neofilologii. Pozostała na tym stanowisku do końca sierpnia 1987 roku, a następnie podczas kolejnej kadencji w latach 1987–1990. Radziła sobie bowiem świetnie z kierowaniem tak dużą jednostką, a także z rozwiązywaniem licznych problemów politycznych, konfliktów ideologicznych, które nie ominęły i naukowców w tych bardzo trudnych, ale też przełomowych czasach.

Profesor Tubielewicz wsparła też swą wiedzą utworzony w 1987 roku Zakład Japonistyki w Instytucie Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego, prowadząc w ramach połowy etatu takie zajęcia, jak m.in. *Wstęp do japonistyki*. Ponadto była też członkiem Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN (1981–1984; 1984–1986; 1987–1989; 1990–1992), i Rady Naukowej Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN (1984–1986; 1987–1989). Na początku roku 1992 została powołana na członka Rady Muzealnej Muzeum Narodowego w Warszawie.

Dzięki osiągnięciom naukowym, dydaktycznym i aktywności społecznej Jolanta Tubielewicz w 1987 roku uzyskiwała tytuł profesora nauk humanistycznych, a w roku 1995 tytuł profesora zwyczajnego. Wielokrotnie też była nagradzana i odznaczana. Poza wspomnianym Orderem Świętego Skarbu – Złote Promienie ze Wstęgą otrzymała też Złoty Krzyż Zasługi (1978), Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (1988) oraz Medal Komisji Edukacji Narodowej (1998).

Japonia była dla Profesor Tubielewicz nie tylko tematem jej badań naukowych, ale też krajem, który bardzo pokochała, który stał się dla niej „drugą ojczyzną”. Odwiedzała ją wielokrotnie, również prywatnie w czasie wakacji. Te japońskie doświadczenia i fascynacje opisała w bardzo osobistej książce *Japonia zmienna czy niezmienna* (1998). We wstępie napisała:

Celem tej książki jest pokazanie Japonii – takiej, jaka mi się jawiła podczas wielokrotnych pobytów na przestrzeni ponad ćwierci wieku. Pytanie „zmienna czy niezmienna?” narzucało mi się często i wprawiało w zamieszanie. Z jednej strony dynamizm zachodzących zmian niekiedy wręcz wywoływał osłupienie, z drugiej zaś – ileż to razy zdumiona byłam trwałością form i obyczajów znanych z zamierzchłej historii...

Niniejsza książka, nazbyt może w niektórych fragmentach osobista, jest więc odbiciem indywidualnego odbioru nawet tam, gdzie dążę do obiektywizacji spostrzeżeń, gdzie ulegam pokusie tworzenia pewnych syntez. A wiem, że ulegam, poddając się nawykowi zawodowemu. Japonia bowiem jest nie tylko moją miłością, ale przecież także (a może

przede wszystkim) rejonem badań naukowych. Uprawiam ten zawód od tak dawna, że wołałabym pominąć tu ściśle datowanie – zbyt daleko sięga w przeszłość. Uprawiam go z przyjemnością, ale jednak muszę stwierdzić, że czasami mi to przeszkadza w przekazywaniu obrazu Japonii osobom spoza japonistycznej branży. Przeszkadza, ponieważ wiele realiów japońskich stało się dla mnie oczywiste, przestałam je postrzegać i widzieć ich odrębność, a w rezultacie nie wiem, co by należało tłumaczyć i opisywać w szczegółach, a co spokojnie pozostawić wiedzy i wyobraźni Czytelników. Wołałabym poprzestać po prostu na opisie zdarzeń, obiektów i ludzi, a Czytelnika zachęcić do wyciągania własnych wniosków. Jednakże przygotowanie zawodowe stępiło ostrość mojego spojrzenia jako tylko turysty, zatarło świeżość bezpośredniego reagowania na japońską odrębność. To powoduje, że Czytelnik nie znajdzie w tej książce uniesień nad cudownym pięknem przyrody, nad wspaniałymi zabytkami, nad dziwnymi dla cudzoziemca obyczajami; natrafi natomiast w kilku rozdziałach na próby zaglądania pod powierzchnię wartko płynącego życia Japonii, próby dotarcia do tych warstw nurtu, które toczą się wolniej, a czasem może ... aż do nieruchawego dna. (...)

W książce zawarłam subiektywne wrażenia i wspomnienia objęte zakreślonymi już ramami czasowymi, przestrzennymi i społecznymi. Ponadto znalazły się tu liczne refleksje natury ogólnojaponistycznej, do których czuję się upoważniona z racji zainteresowań zawodowych. (...) Dotyczą tej samej fascynującej Japonii, o której u schyłku XIX wieku powiedział Okakura Kakuzō: „(...) dziwny kraj kresowy, gdzie kolejno przesuwają się cienie Nowego i Starego Świata”. (...) Nie tylko strzecha, czarka i parawan, ale także toyota, kelner, luksus hotelu, niepowtarzalny smak wołowiny z Matsuzaki – to wszystko jest Japonią. Prawdziwą, najprawdziwszą, niepodzielną Japonią. Innej nie ma. Cienie Nowego i Starego Świata w idealnej symbiozie... (Tubielewicz 1998, s. 5, 6, 8).

Jolanta Tubielewicz z wielką pasją i wnikliwością badała umiłowaną kulturę japońską. Zarażała tą pasją swoich uczniów, choć zawsze bardzo wysoko stawiała im poprzeczkę. Była osobą mądrą, szlachetną, osobą o niezwykle uroku osobistym i lekko ironicznym poczuciu humoru. Jej erudycja, rzetelność naukowa, a także mądrość życiowa były i będą dla mnie zawsze wzorem.

NAJWAŻNIEJSZE PUBLIKACJE

KSIĄŻKI

Jolanta Tubielewicz. *Historia Japonii*. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław, Warszawa 1984.

Jolanta Tubielewicz. *Japonia zmienna czy niezmienna*. Wydawnictwo TRIO, Warszawa 1998.

Jolanta Tubielewicz. *Kultura Japonii. Słownik*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1996.

Jolanta Tubielewicz. *Mitologia Japonii*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1977.

Jolanta Tubielewicz. *Mężczyźni i kobiety w starożytnej Japonii*. Nozomi, Warszawa 2000.

Jolanta Tubielewicz. *Nara i Kioto*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1985.

Jolanta Tubielewicz. *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*. oprac. Ewa Pałasz-Rutkowska, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006.

- Jolanta Tubielewicz. *Superstitions, Magic and Mantic Practices in the Heian Period*. „Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego”, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1980.
- Jolanta Tubielewicz. *Wielkie odkrycia i zagadki japońskiej archeologii*. Wydawnictwo TRIO, Warszawa 1996.

ARTYKULY

- Jolanta Tubielewicz. „Dzieje chrześcijaństwa w Japonii”. *Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii 16–26 II 1981. Przemówienia i homilie*, oprac. Jarmila Sobiepan, Marta Szafrąńska-Brandt, Instytut Wydawniczy PAX, 1986, s. 263–274.
- Jolanta Tubielewicz. *Fujiwara Michinaga – the Most Prominent Man of the Heian Period (A Short Biography)*. „Rocznik Orientalistyczny”, t. 34, z. 1, 1971, s. 79–115.
- Jolanta Tubielewicz. „Japonia”. *Encyklopedia historyczna świata*, t. III, red. naukowa Jan Kieniewicz, konsultant Maria Krzysztof Byrski, Agencja Publicystyczno-Wydawnicza Opres, 2000, s. 76–103.
- Jolanta Tubielewicz. *Na drodze do scentralizowanego państwa japońskiego*. 1–3, „Japonica”, nr 8/1998, s. 11–23, nr 9/1998, s. 11–27, nr 10/1999, s. 19–29.
- Jolanta Tubielewicz. *Od Yamatai do Yamato*. „Japonica”, nr 7/1997, s. 13–27.
- Jolanta Tubielewicz. *Powstanie federacji plemiennej Yamato*. „Japonica”, nr 5/1995, s. 11–23.
- Jolanta Tubielewicz. *Problemy interpretacji kinsekibun*. „Japonica”, nr 3/1994, s. 11–23.
- Jolanta Tubielewicz. *Some Remarks on the Role of the Ancient Kibi*. „Rocznik Orientalistyczny”, t. 46, z. 2, 1990, s. 167–172.
- Jolanta Tubielewicz. *Stary kult – nowe treści, czyli wychowanie narodu japońskiego po przewrocie Meiji*. „Japonica”, nr 1/1993, s. 25–36.

BIBLIOGRAFIA

- Kojiki, czyli Księga dawnych wydarzeń*, tłum. i oprac. Wiesław Kotański, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986.
- Pałasz-Rutkowska, Ewa. *Historia stosunków polsko-japońskich*, t. II: 1945–2019. Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Katedra Japonistyki, 2019, s. 370–380.
- Pałasz-Rutkowska, Ewa. „Wstęp”, Jolanta Tubielewicz. *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, oprac. Ewa Pałasz-Rutkowska, Wydawnictwo TRIO, 2006, s. 7, 8.
- Skład Uniwersytetu na rok akademicki 1952–1953*. Uniwersytet Warszawski, 1953.
- Skład Uniwersytetu na rok akademicki 1954–1955*. Uniwersytet Warszawski, 1955.
- Skład Uniwersytetu na rok akademicki 1955–1956*. Uniwersytet Warszawski, 1955.
- Skład osobowy uczelni na rok akademicki 1957–1958*. Uniwersytet Warszawski, 1957.
- Skład osobowy i spis wykładów w roku akademickim 1958–1959*. Uniwersytet Warszawski, 1958.
- Skład osobowy i spis wykładów w roku akademickim 1959–1960*. Uniwersytet Warszawski, 1959.
- Tubielewicz, Jolanta. *Some Remarks on the Role of the Ancient Kibi*. „Rocznik Orientalistyczny”, t. 46, z. 2, 1990, s. 167–172.
- Tubielewicz, Jolanta. *Japonia zmienna czy niezmienna*. Wydawnictwo TRIO, 1998.
- „Wiadomości z Japonii”. Ambasada Japonii w Polsce, nr 1/134/96.

Z HISTORII ORIENTALISTYKI.
LISTY STANISŁAWA SZACHNO-ROMANOWICZA
DO WŁADYSŁAWA KOTWICZA: 1928–1939

ABSTRACT: Władysław Kotwicz (1872–1944), eminent Mongolist and Altaist, in 1926–1939 was a Professor of the University of Jan Kazimierz in Lvov where he was a Chair of the Far East. The present article discusses the correspondence which W. Kotwicz received from Stanisław Szachno-Romanowicz (1900–1975). The letters date from 1920s. They document the development of Polish Oriental Studies in independent Poland. The correspondence consists of twenty eight letters and postcards sent by Szachno-Romanowicz from Warsaw to Vilnius where W. Kotwicz stayed while he was free from university duties.

KEYWORDS: Władysław Kotwicz, Stanisław Szachno-Romanowicz, letters, Polish Oriental Society, letters, Polish Orientalists, Oriental Studies

Z zachowanej korespondencji, którą otrzymywał prof. W. Kotwicz (1872–1944) od innych orientalistów w okresie międzywojennym, wybraliśmy stosunkowo mały zbiór tekstów, które do niego napisał Stanisław Szachno-Romanowicz (1900–1975). Pochodzą one z drugiego dziesięciolecia XX w. czyli czasów żywego rozwoju polskiej orientalistyki w niepodległej Polsce¹. Jest to dwadzieścia osiem jednostek – listów i kartek pocztowych – wysyłanych przez S. Szachno-Romanowicza głównie z Warszawy do Wilna, gdzie prof. W. Kotwicz przebywał we wszystkich okresach wolnych od zajęć uniwersyteckich. W. Kotwicz, wybitny altaista (głównie mongolista, ale także turkolog i mandżurysta), od 1926 do jesieni 1939 r. był profesorem na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie. Kierował tutaj utworzoną przez siebie Katedrą Dalekiego Wschodu. W archiwum krakowskim korespondencja S. Szachno-Romanowicza stanowi małą część korespondencji naukowej prof. W. Kotwicza. Listy S. Szachno-Romanowicza ułożone chronologicznie prezentują czterdzieści pięć stron tekstu².

Wybrany materiał archiwalny stanowi dobrą podstawę do pobieżnego zapoznania się z: charakterystycznymi postaciami orientalistów, ówczesnej problematyki badawczej, organizowaniem ogólnopolskich zjazdów Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, kulturą epistolarną epoki, realiami życia naukowego i bytowego. Magister orientalistyki S. Szachno-Romanowicz na próżno zabiegał o stałą pracę na uczelni, bo instytutów naukowych, potrzebujących orientalistów w ówczesnej Polsce nie było. Przez kilkanaście lat był on etatowym pracownikiem Sztabu Głównego Wojska Polskiego w Dziale Szyfrów. Dopiero w 1934 r. rozpoczął równocześnie pracę w Archiwum Głównym Akt Dawnych. To odpowiadało jego zainteresowaniom i aspiracjom, ale wymagało dużego wysiłku, przy wykonywaniu podwójnych obowiązków. Z nadzieją na dostanie się na uczelnię otworzył przewód doktorski i następnie uzyskał tytuł doktora na Uniwersytecie we Lwowie.

¹ O zainteresowaniach i dorobku W. Kotwicza: Marian Lewicki 1957, Jerzy Tulisow 1985.

² Biblioteka PAN, Kraków: Korespondencja W. Kotwicza, Nr 4600, t. 5; S. Szachno-Romanowicz do W. Kotwicza: 1928–1939 (28), k.1–45. Z oryginałami autor zapoznał się 5 i 12 lutego 1999 r.

Celem niniejszej publikacji nie jest edycja listów, a jedynie przedstawienie ich treści jako źródła informacji o ówczesnym życiu naukowym na przykładzie działań S. Szachno-Romanowicza. Na kartkach i widokówkach przekazywał zwykle życzenia świąteczne i wyrazy szacunku. Rzadko występują na nich informacje i pytania dotyczące nauki. Tak okrojona treść dostatecznie prezentuje bliskie związki między korespondentami i autorytet prof. W. Kotwicza w całym środowisku orientalistów, jego rozległą wiedzę i zainteresowania. Należy przypomnieć, że to W. Kotwicz powołał do życia Polskie Towarzystwo Orientalistyczne i był jego prezesem (z wyjątkiem jednego roku) aż do II wojny światowej. Praktycznie, to profesor Kotwicz organizował kolejne zjazdy PTO. Do przedstawionej treści poszczególnych listów dołączam krótkie uwagi i wyjaśnienia.

TREŚĆ KORESPONDENCJI

LIST 1 (k. 1), Osada Hładyłowszczyzna, 27 VI 1928 r.

S. Szachno-Romanowicz informuje, że ks. prof. J. Bromski wyjechał na kurację do Druskiennik. Zeszłej niedzieli był na cmentarzu tatarskim w Ordzie. Zrobił parę zdjęć kamieni nagrobnych. Nic ciekawego nie znalazł. Napisy zatarły się. Nowsze posiadają tylko wypisaną formułę arabską: „Nie ma Boga prócz Ałłaha a Mahomet prorokiem jego”. Są to napisy w języku polskim i rosyjskim. S. Szachno-Romanowicz pisze: „Dziś wybieram się do meczetu w Klecku”.

UWAGI:

Ks. prof. Józef Bromski (zm. 1936 r.), profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego, był historykiem i językoznawcą Wschodu Starożytnego, Sumeru i Babilonu. S. Szachno-Romanowicz uczęszczał na jego seminarium w 1921–1925 r., uczył się języka asyryjskiego, sumeryjskiego, a od szóstego trymestru także arabskiego. S. Szachno-Romanowicz następnie przeniósł się do Uniwersytetu Lwowskiego, gdzie obronił w 1928 r. magisterium z arabistyki u prof. Zygmunta Smogorzewskiego.

W Ordzie i pobliskich miejscowościach (Osmołowo, Iwanowo i Kleck) mieszkali w Polsce międzywojennej grupy muzułmanów, Tatarów litewsko-polskich. W Klecku i Osmołowie znajdowały się meczety, a mizjary (cmentarze) w Osmołowie i Ordzie. Od 1926 r. działał Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, energicznie organizujący życie społeczne i kulturalne mniejszości tatarskiej (Dziadulewicz 1990). Przewodniczący Związku, Leon Kryczyński, podjął badania terenowe i gromadzenie zabytków piśmiennictwa tatarskiego. Prace inwentaryzatorskie w tym zakresie podjęto na nowo dopiero po siedemdziesięciu latach (Drozd, Dziekan, Majda 1999, 2000).

Cmentarz w Ordzie założono ok. 1830 r. (Drozd, Dziekan, Majda 1999, s. 64). Ks. prof. Józef Bromski, wśród nielicznych czytelnych nagrobków natrafił na takie, na których wryto formułę wyznania wiary: „Nie ma bóstwa jak tylko Bóg. Muhammed jest prorokiem Boga”, taką, jaka widnieje np. na grobie Mustafy Musicza z 1849 r. (Drozd, Dziekan, Majda 1999, s. 64-65). Teksty są pisane pismem arabskim, łacińskim, od poł. XIX w. także cyrylicą. Był to wymóg władz rosyjskich, zwłaszcza wobec wojskowych i urzędników rosyjskich. Meczet w Klecku, drewniany, rozbudowany w 1930–1931 r., został spalony przez Niemców wiosną 1944 r. S. Szachno-Romanowicz mógł tam zapewne zapoznać się z muhirami, zdobionymi meczet. Były to plansze z cytatami z Koranu i modlitwami, ozdobnie kaligrafowane pismem arabskim (Drozd 2000). Miał też wtedy okazję, aby zakupić chamał Aleksandra Aleksandrowicza³.

³ Por. List 6 (z 12 XI 1930) i Marek M. Dziekan 1997.

LIST 2 (k. 2–3), Warszawa, 15 I 1929 r.

Na prośbę profesora W. Kotwicza, S. Szachno-Romanowicz sprawdził i informuje, że w Bibliotece Publicznej na ul. Koszykowej [w Warszawie] znajdują się tylko niektóre tomy wydawnictwa: *Izwjestja Wostoczno-Sibirskago Otdiela Imperatorskago Russkago Geograficzeskago Obszczestwa*, Irkuck, za lata: 1872, 1873, 1875, 1876, 1880, 1881, 1882 i 1883, pod sygnaturą – Nr P.0962. Tomów z innych lat nie ma w katalogu.

UWAGI:

Prośba W. Kotwicza wynikała zapewne z braku kompletu tego rzadkiego wydawnictwa w bibliotekach Wilna i Lwowa.

LIST 3 (k. 4, 4^v), Warszawa 18 III 1929 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Załączony przy niniejszym liście artykuł pragnąłbym zamieścić w „Roczniku Orientalistycznym”, o ile Pan Profesor go zakwalifikuje jako odpowiedni [...] Piszę w nim o amulecie – pierścieniu, przechowywanym w Muzeum Narodowym w Warszawie [...] Wyjaśnienie otrzymałem dzięki przypadkowemu odpisaniu kluczowego wyrazu z *Koranu* tatarskiego w Lachowiczach. Ten widziałem kaligraficznie napisany i oprawiony w ramy, jako obraz u niektórych Tatarów w Klecku. W chamaïlach nie znalazłem tego wyrazu, chociaż były tam podane rozmaite inne wyrazy o znaczeniu „cudownym” – talizmany.”

UWAGI:

Artykuł S. Szachno-Romanowicza uzyskał aprobatę prof. W. Kotwicza jako redaktora i został opublikowany pt. *Pierścień – amulet z Bliskiego Wschodu* w „Roczniku Orientalistycznym” w 1929 r. (t. 7, s. 296–304). S. Szachno-Romanowicz około 1928–1930 wykonywał prace zlecone dla Muzeum Narodowego. Jest to informacja od dr Ireny Krudowskiej-Kryczyńskiej (potwierdzona przez prof. T. Majdę w 1983 r.). Irena Krudowska, wraz z przyszłym mężem Stanisławem Kryczyńskim, Stanisławem Szachno-Romanowiczem i innymi uczęszczali na seminarium prof. Ananiasza Zajączkowskiego w Instytucie Orientalistycznym UW w latach 1935–1936 (Tyszkiewicz 2014). Oprawione wykaligrafowane napisy to muhiry. S. Szachno-Romanowicz liczył na dalsze odkrycia w meczecie i domach tatarskich w Klecku.

LIST 4 (k. 5–5^v), Warszawa, 7 VIII 1929 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Dziękuję za uwagi dotyczące ulepszenia mojego artykułu. Napiszę do prof. Smogorzewskiego, ale nie wiem, kiedy on przyjedzie do Warszawy. Kilka dni w tygodniu spędzam na letnisku w Józefowie koło Otwocka. Przygotowuję obecnie do druku książeczkę pisaną w językach: perskim, arabskim i tureckim, przypominającą swoim charakterem chamaïl Tatarów litewskich. Nabył ją prof. Demby w antykwariacie w Warszawie. To odpis XVIII w. oryginału. Teksty już przetłumaczyłem. Najciekawszą stroną tej pracy jest problematyka filologiczna. Nie mam jednak odwagi formułować ocen.

Chciałbym porozumieć się z prof. Kowalskim, ale nie mam adresu. Warto prosić Prof. Dembego (pracuje w MWRiOP), żeby dał ten zabytek do Muzeum Instytutu Orientalistycznego, a nie do Biblioteki Narodowej, jak zamierza.

Był u mnie pan Noakowski. List Pana Profesora przekazałem. Podziwiam jego zdolności i pamięć. Pisze bardzo ładnie, utwory literackie i wiersze. Wykazuje wielkie zainteresowanie Wschodem Muzułmańskim i Starożytnym. Chce zabrać się za studia języka etiopskiego: współczesnego *amhari* a później starożytnego *gaz*.”

UWAGI:

Prof. Zygmunt Smogorzewski (1883–1931) był wybitnym arabistą prowadzącym Katedrę Języków i Historii Wschodu Muzułmańskiego w latach 1924–1931 na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie. Prof. Stefan Demby (1862–1939), bibliotekarz, bibliofil, współorganizator Biblioteki Publicznej w Warszawie (1907), pracownik Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (1925–1934), dyrektor Biblioteki Narodowej w Warszawie (1934–1937). Sprawa „książeczki” persko-arabsko-tureckiej jest nieznana. Tłumaczenia mógł konsultować S. Szachno-Romanowicz z Ibrahimelem Otarem, Turkiem ze Stambułu, który w tych latach studiował prawo na Uniwersytecie Warszawskim i okresowo mieszkał w Józefowie lub Michalinie. Noakowski, żyjący w 1929 r., to osoba niezidentyfikowana (sławny twórca, Stanisław Noakowski, architekt i profesor Wydziału Architektury Politechniki Warszawskiej, zmarł 28 IX 1928 r.).

LIST 5 (k. 6–7), Czarny Bór, 12 VIII 1930 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Lipiec spędziłem na Kresach. Musiałem przebywać na ćwiczeniach wojskowych. Wyjechałem z Warszawy i nie zdążyłem streścić i przetłumaczyć swojego artykułu. Chcę go uzupełnić o wykorzystanie do tego księgi złożonej z tekstów talizmanicznych. Wrócę do Warszawy ok. 20 IX.

Rozmawiałem w Warszawie z prof. Smogorzewskim.

Jesteśmy w ciągłym ruchu; jako oddział wojskowy, nie mogę podać adresu. Obecnie też jesteśmy na stacji Czarny Bór, ale za chwilę wyruszamy.

Stanisław Szachno-Romanowicz ppor. rezerwy.”

UWAGI:

S. Szachno-Romanowicz usprawiedliwia się przed redaktorem „Rocznika Orientalistycznego” w sprawie opóźniania oddania tekstu do publikacji. Z prof. Zygmuntem Smogorzewskim omawiał on zapewne sprawy swego doktoratu. Manewry wojskowe odbywały się przy granicy z Republiką Litewską.

LIST 6 (k. 8–9), Warszawa, 12 XI 1930 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Dopiero po powrocie z ćwiczeń wojskowych uzupełniłem artykuł o pierścieniu-amulecie. [...] Wspomniane przeze mnie w artykule chamaity, Aleksandrowicza i Asanowicza, pisane są ręcznie i nigdy nie były cytowane. Obecnie są moją własnością. [...] Zaczynam opracowywać materiał z rękopiśmiennych książeczek tatarskich.”

UWAGI:

Korzystając z kontaktów ze środowiskiem tatarskim S. Szachno-Romanowicz nabył dwie księgi rękopiśmienne. Zamierzenia napisania ogólnego artykułu o rękopiśmiennym dorobku Tatarów litewsko-polskich nie zrealizował. Natomiast dopiero po blisko trzydziestoleciu opracował wybraną problematykę wróżb i przepowiedni i opublikował w pracy *Planetne dualary Tatarów polskich* (1957–1958).

LIST 7 (k. 10–11), Warszawa, 28 XI 1930 r.

List zawiera informacje prywatne o rodzinie Szachno-Romanowiczów.

LIST 8 (k. 12), Warszawa 22 XII 1930 r.

List zawiera życzenia świąteczne oraz dalsze wyjaśnienia dotyczące artykułu o pierścieniu-amulecie, czyli o rozwiązaniu tzw. kwadratu magicznego.

LIST 9 (k. 13–14), Warszawa, 10 IV 1931 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Dobrze, że Pan Profesor wrócił ze Lwowa, będzie łatwiej się kontaktować. [...] W Archiwum Głównym opracowuję obecnie dokumenty tureckie z Archiwum Koronnego. Mam przy tej pracy dużo różnych trudności”.

UWAGI:

Od 1 I 1931 S. Szachno-Romanowicz otrzymał etat pracownika w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, gdzie pracował do wybuchu wojny w 1939 r. (Karwasińska 1958).

LIST 10 (k. 15–16), Warszawa, 29 IV 1931 r.

Nadal opracowuję dokumenty tureckie. Obecnie z 1766 roku. Na prośbę Pana Profesora odpowiadam: „Wypisy z dokumentów mogę przesłać, ale potrzebna jest na to zgoda dyrektora Archiwum Głównego w Warszawie prof. Siemieńskiego”.

UWAGI:

Józef Siemieński (1882–1941) był surowym dyrektorem i dobrym administratorem Archiwum w latach 1920–1939 (Karwasińska 1987).

LIST 11 (k. 17–18), Warszawa, 16 V 1931 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „W R.O. chcę opublikować kilka dokumentów tureckich z czasów Bajezida II Selima (kon. XV i pocz. XVI w.). Nie mogę zbyt dużo pracować naukowo, ponieważ praca w Ministerstwie Spraw Wojskowych odrywa mnie od intensywnej pracy w Archiwum. [...] Pragnąłbym bardzo wziąć udział w Zjeździe Orientalistów.”

UWAGI:

S. Szachno-Romanowicz zgłasza gotowość opracowania dla „Rocznika Orientalistycznego” wybranych dokumentów pisanych do królów polskich w latach rządów: Kazimierza Jagiellończyka (do 1492), Jana Olbrachta, Aleksandra i zapewne pierwszych lat Zygmunta Starego (ok. 1506). Bajazid II (1447–1512) był sułtanem tureckim od 1480 r. Podczas jego rządów doszło do niefortunnej wyprawy Jana Olbrachta na Mołdawię (1497) i najazdu tureckiego na Ruś Koronną w 1498 r.

W latach 1931–1939 S. Szachno-Romanowicz pracował równocześnie w Sztabie Generalnym i Archiwum Głównym. Chcąc mieć lepszy kontakt ze środowiskiem orientalistycznym prosi W. Kotwicza, który był przewodniczącym Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, o pozwolenie na udział w I Zjeździe Orientalistów Polskich. Zjazd miał się odbyć w czerwcu 1931 r. w Warszawie. Towarzystwo nie musiało w związku z tym ponosić żadnych kosztów. Do PTO przyjęto S. Szachno-Romanowicza dopiero w 1933 r., po opublikowaniu kilku fachowych artykułów (Kałużyński 1986).

LIST 12 (k. 19–20), Warszawa, 22 VI 1931 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Obecnie robię odpisy dla p. Słuszkiewicza z dokumentów ormiańskich. Materiały tureckie zwiększają się, bo w Rachunkach Królewskich odnalazłem kwity tatarskie i tureckie.

Dyrektor Archiwum [prof. J. Siemieński] zaproponował mi wyjazd na pół roku do Budapesztu, aby przestudiować kursywa tureckie u p. Feket’y. Ale ja pojechać mogę tam (dopiero) po zdaniu egzaminów dyplomowych. [...] Właśnie pracę dyplomową już ukończyłem wczoraj, ale muszę porobić szereg poprawek, zanim złożę do oceny. Z egz-

minów najbardziej obawiam się *rigorosum* małego. [...] Po uzyskaniu dyplomu wyjadę najpierw do Krakowa, gdzie z żoną chcemy gruntownie przestudiować u prof. Kowalskiego język turecki. [...] Chciałbym pracować naukowo, ale w asyriologii, jak w ogóle w orientalistyce, w Polsce trudno by było znaleźć utrzymanie dla siebie i rodziny, więc z konieczności muszę trzymać się pracy zarobkowej jako urzędnik”.

UWAGI:

Józef Siemieński (1882–1941) dyrektor AGAD-u w całym okresie międzywojennym.

Eugeniusz Słuszkiewicz (1907–1981) był wybitnym językoznawcą indoeuropejskim i orientalistą, przede wszystkim indologiem i armenistą, ale także znawcą wielu innych języków. Pracował na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, a następnie Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i na Uniwersytecie Warszawskim (Tryjarski 1983; Byrski 2001).

S. Szachno-Romanowicz daje związane informacje o swoich planach naukowych. Odpowiada zapewne na jakieś propozycje czy sugestie ze strony W. Kotwicza. Czuje się kompetentny głównie w zakresie Wschodu Starożytnego, tematyce opanowanej na seminarium ks. prof. J. Bromskiego na Uniwersytecie Warszawskim.

LIST 13 (k. 21–22), Warszawa 22 X 1931 r.

S. Szachno-Romanowicz informuje, że wśród dokumentów tureckich z 1599 r. jest kilka pisanych literami ormiańskimi, w języku tureckim. Zostały przesłane przez Jana Szczęsnego Herburta. Dlaczego tak zostały transkrybowane, jest niezrozumiałe. Do tych transkrypcji dołączono transkrypcje polskie tekstu tureckiego: akd-name, tj. traktatu pokojowego. Najstarsza transkrypcja tekstu tureckiego została dokonana w 1551 r., przez Ibrahima Bega. Był to Polak, który pracował w Turcji w latach 1551–1571 r., był tam „najwyższym tłumaczem”. Szachno-Romanowicz dodaje: „Pracę robiłem u prof. Bromskiego, przeto bardzo pragnąłbym, aby wydział zaprosił go na egzaminatora”.

UWAGI:

Zachowanie oryginału i transkrypcji tekstu tureckiego na pismo łacińskie pozwoliło wykorzystać omawiane dokumenty do nauki języka na seminarium prof. A. Zajączkowskiego (relacja Ireny Krudowskiej-Kryczyńskiej z 1983 r.).

O działalności Ibrahima Bega, jako tłumacza w Wysokiej Porcie, S. Szachno-Romanowicz wygłosił referat na II Zjeździe PTO w Wilnie. (Por.: LIST 17 i LIST 18 poniżej.)

W Stambule dokumenty dyktowane po turecku były szybko zapisywane alfabetem ormiańskim przez pracujących tam Ormian. W ten sposób zaszyfrowane teksty zapewniały dyskrecję.

Jan Szczęsny Herburt (1567–1616) był posłem i dyplomatą; w Turcji w 1598–1599 r.

LIST 14 (k. 23–24), Warszawa 13 X 1931 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Szanowny Panie Profesorze!

Do głębi zostałem wstrząśnięty wiadomością o śmierci prof. Z. Smogorzewskiego, którego słuchaczem byłem w 1928 i u którego chciałem zdawać egzamina doktorskie z arabskiego. Wysłałem już do Lwowa, do oceny, moją pracę doktorską i jeżeli zostaną dopuszczony do składania egzaminów doktorskich, chciałbym je, chociaż w części, złożyć jeszcze w roku bieżącym.

Niniejszym zwracam się do Pana Profesora z gorącą prośbą o wyjednanie, aby na egzaminatora dla mnie zaproszono ks. Prof. J. Bromskiego, u którego studiowałem rów-

niez arabski i pod którego kierunkiem napisałem złożoną pracę. Ks. prof. Bromski nie odmówi przyjechania do Lwowa i przeegzaminowania mnie z asyrjologii i z arabskiego. Egzamina doktorskie chciałbym składać we Lwowie (a nie w Warszawie) ze względu na to, że w Ministerstwie Ośw. Publ., gdy ubiegałem się o zasiłek na studia orientalistyczne w r. 1928, oświadczone mi, że jest wskazane, aby studenci, którzy zamierzają w przyszłości oddać się orientalistyce, przeszli przez Instytut Orientalistyczny we Lwowie i tam doktoryzowali się.

Najmocniej przepraszam, że ośmielałem się trudzić Pana Profesora prośbami w swoich osobistych sprawach.

Załączam wyrazy najgłębszej czci
Stanisław Szachno.”

UWAGI:

Jest to pełny tekst listu.

Po śmierci prof. Z. Smogorzewskiego decydujący głos w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Lwowskiego miał niewątpliwie prof. W. Kotwicz.

LIST 15 (k. 25–26), Warszawa 2 XII 1931 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „[...] Jeżeli po śmierci prof. Z. Smogorzewskiego katedrę obejmie ks. prof. Klawek, to może mnie egzaminować z arabskiego. Ale to przedmiot poboczny dla mnie. Pracę pisałem asyrjologiczną i asyriologię obieram jako przedmiot główny, więc na egzaminatora z asyrjologii proszę o zaproszenie ks. Bromskiego [...] Obecnie zbieram materiały do historii kryptografii w Polsce. Zachęciło mnie zainteresowanie ogólne, gdy miałem referat – „Dyplomatyczne szyfry polskie w XVII–XVIII w.”, w listopadzie, na zebraniu Komisji Historycznej Warszawskiego Towarzystwa Naukowego. Prof. Kolankowski (Wilno) bardzo mnie do tego zachęcał. [...] Podobno jeden z trzech jarłyków Tochtamysza, znajdujący się w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, zawiera część tekstu zaszyfrowaną. Nie sprawdzałem tego, bo nie znam pisma tych jarłyków. Zdaje się, że jest to pismo mongolskie. Proszę Pana Profesora o wyrażenie poglądu na możliwość istnienia korespondencji szyfrowanej na Wschodzie, w czasie od X do XIX w., szczególnie wśród ludów mongolskich. Chińczycy podobno już ją stosowali w starożytności. [...] Kryptografię praktyczną znam bardzo dobrze, chodziłoby mi jednak o stwierdzenie wpływów Wschodu na kształtowanie się kryptografii w Polsce, czy też w Europie w ogóle. [...] Dziękuję za poparcie starań przed ks. prof. Klawkiem. [...] Chcąc zdać już wreszcie egzamina doktorskie zgodziłbym się na pokrycie kosztów sprowadzenia egzaminatora z przedmiotów asyrjologicznych, o ile naturalnie Wydział uzna to za stosowne.”

UWAGI:

Sprawa jarłyków Tochtamysza nie była wtedy badana. S. Szachno-Romanowicz chce uzyskać jakieś wskazówki czy informacje od prof. W. Kotwicza na temat szyfrów na Wschodzie.

S. Szachno nadal zabiega o sprowadzenie na jego egzaminy ks. prof. J. Bromskiego z Warszawy.

LIST 16 (k. 27–28), Warszawa 6 III 1932 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Zgodnie z radą Pana Profesora wybiorę za główny przedmiot egzaminacyjny: historię starożytną, choć słabiej jestem z niej przygotowany niż z asyrjologii. W Warszawie już nie mógłbym zdawać egzaminów, ponieważ termin

składania pracy doktorskiej minął. Jej ocena zajęłaby czas i ostatni termin egzaminów także nie mógłby być dotrzymany.

Z Działu tureckiego AGAD robię regesta. Korzystali z niego dotąd tylko: p. Pajewski i p. Chrzanowski, obaj z Warszawy. Dział tatarski badał Abdullah Zihni (Kraków). Na zamówienie M.S.Zagr. pracę o stosunkach polsko-tureckich w XIX w. napisał dr Lewak, opierając się na dokumentach tureckich w Raperswilu. W AGAD dokumentów nie oglądał. Prof. Konopczyński (Kraków) opracowywał temat także na zamówienie M.S.Z.: „Stosunki polsko-tureckie w XVII–XVIII w.”, ale z Działu dokumentów tureckich w AGAD nie korzystał.

UWAGI:

Janusz Pajewski (1907–2003) – historyk, autor m.in.: *Stosunki polsko-węgierskie i niebezpieczeństwo tureckie w l. 1516–1526*, Warszawa 1930.

Abdullah Zihni – Tatar krymski z pochodzenia, był naukowym stypendystą z Turcji w Polsce w latach 1936–1938; zapewne przyjeżdżał także wcześniej (Tyszkiewicz 1985), autor prac: *Kilka jarłyków tatarskich z czasów Jana Kazimierza*, „Rocznik Tatarski”, t. I, 1932, s. 209–214; *Z dziejów korespondencji dyplomatycznej między Krymem a Polską w XVII w.*, „Rocznik Tatarski”, t. II, 1935, s. 400–406.

Dr Adam Lewak (1891–1963) – bibliotekarz w Muzeum Polskim w Rapperswil (1913–1927), później kustosz Biblioteki Narodowej w Warszawie (1927–1939); autor pracy *Dzieje emigracji polskiej w Turcji (1831–1878)*, Instytut Wschodni, 1935, która była jego dysertacją habilitacyjną.

Prof. Władysław Konopczyński (1880–1952) z UJ, wybitny historyk nowożytności. Napisał m.in. – *Polska a Turcja: 1683–1792*, Warszawa 1936, (wznowienie: 2013).

LIST 17 (k. 29–30), Warszawa 12 IV 1932 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Na tegorocznym Zjeździe PTO chętnie wygłoszę referat o dokumentach wschodnich w Archiwum Głównym. Proponuję tytuł: *Obraz ogólny dokumentów wschodnich znajdujących się w Archiwum Głównym*. [...] Uwzględnić: 1) historię dokumentu (skąd itd.), 2) charakter (czego dotyczy), 3) wygląd zewnętrzny i układ, 4) w jakim stopniu jest obecnie dostępny do korzystania. Ale o ich publikowaniu nic nie wiem. Proponuję też referat pt. „Ibrahim Beg-Strasz”. Od roku zebrałem sporo informacji o nim. [...] Obecnie pracuję nad zbieraniem wiadomości o dawnych polskich orientalistach i tłumaczach (język: turecko-osmański, tatarski, arabski i ormiański). Sporządziłem indeks osób i miejscowości w dokumentach tureckich z XVI w. Opracowuję wykaz polskich poselstw do Turcji i tureckich do Polski w XVI w. [...] Prowadzę badania paleograficzne na materiale z 15–16 wieku.”

UWAGI:

S. Szachno-Romanowiczowi zależy na publikowanym dorobku orientalistycznym. Zgłasza propozycje dwóch referatów na Zjazd Orientalistów w Wilnie. Zaczął gromadzić materiały do słownika orientalistów i tłumaczy tekstów orientalnych aktywnych w Polsce, służących dyplomacji polskiej. Materiały te wykorzystywali później w swoich publikacjach: Bohdan Baranowski i Jan Reychman. Stanisław Kryczyński robił sobie również notatki o Tatarach polsko-litewskich wysyłanych w poselstwach na Krym (por. Materiały po S. Kryczyńskim, Dział rękopisów BUW).

LIST 18 (k. 31–32), Warszawa 18 IV 1932 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Dziękuję za zgodę na wygłoszenie referatu o Ibrahimie Beju. Można go zatytułować: *Ibrahim Bej Strasz, renegat polski, najwyższy tłumacz i dyplomata turecki w latach 1551–1571.*”

UWAGI:

Referat o długotrwałej pracy Ibrahima Strasza w dyplomacji tureckiej został wygłoszony na II Zjeździe PTO w Wilnie 16 IV lub 17 V 1932 r. i opublikowany: S. Szachno-Romanowicz, *Ibrahim-Beg Strasz. Polak renegat w służbie tureckiej od 1551 (zm. 1571)*, „Collectanea Orientalia”, Nr 5, 1934, s. 27–28.

LIST 19 (k. 33), Warszawa 24 VII 1932 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Dziękuję Panu Profesorowi za przesłanie fotografii znaków na amulecie. Są mi nieznane. Pokazałem artykuł o amulecie prof. W. Antoniewiczowi, który zajmuje się ostatnio archeologią Wileńszczyzny”.

UWAGI:

Włodzimierz Antoniewicz (1893–1973) – profesor archeologii na Wydziale Humanistycznym, od 1945 r. Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego (1920–1939, 1945–1963). Opublikował pierwszy podręcznik archeologii ziem II Rzeczypospolitej, uwzględniając materiały z Kresów Wschodnich (Wileńszczyzna, Białoruś zachodnia). Wówczas zajmował się także znakami runicznymi występującymi na grotach włóchni Germanów w II–III w. n.e.

LIST 20 (k. 34), Warszawa 14 IX 1932 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Prof. W. Antoniewicz nie wrócił jeszcze z wycieczki do Rosji. [...] Próbuję opracować „półkitabek” Asanowicza, z kon. XIX w. W Archiwum natrafiłem na nowe – dla mnie – źródła o Tatarach polskich, przeważnie z 16 wieku. Napiszę o nich do p. Kryczyńskiego”.

UWAGI:

„Półkitabek” Assanowicza został omówiony przez S. Szachno-Romanowicza na kolejnym Zjeździe PTO. Streszczenie referatu opublikowano: S. Szachno-Romanowicz, *Kitab tatarski Adama Assanowicza z m. Ilii na Wileńszczyźnie z r. 1891*, „Collectanea Orientalia”, Nr. 13, 1938, s. 6–7.

„Pan Kryczyński” to z pewnością Leon Kryczyński (1887–1939), prawnik, redaktor „Rocznika Tatarskiego” (tomu I w 1932 r. i następnych), czołowy działacz Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP (Ki / Konopacki 1964; Tyszkiewicz 2002).

LIST 21 (k. 35–36), Warszawa 5 X 1932 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „W Archiwum Królestwa Polskiego, w księdze 356, znalazłem plik papierów, pisanych po rosyjsku, zatytułowanych: »Polša. Putiszeszwje grafa Iwana Potockiego na Kaukaz: 1797–1798«. Całość mieści się w foliach № 1457–1585.”

UWAGI:

S. Szachno-Romanowicz wiedział o zainteresowaniach prof. W. Kotwicza działalnością Jana Potockiego (1751–1815), podał mu zatem informację o znalezionych materiałach (Kotwicz 1935).

LIST 22 (k. 37–38), Warszawa 24 XII 1932 r.

List zawiera życzenia świąteczne z okazji Bożego Narodzenia i dalsze informacje o materiałach dotyczących Jana Potockiego, ogólnikowe.

LIST 23 (k. 39), Warszawa 14 IV 1933 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Zmieniłem miejsce zamieszkania. Proszę pisać do mnie na adres pracy: AGAD, ul. Długa 24.

Natrafiłem na materiały po Wacławie Rzewuskim”.

LIST 24 (k. 40), Warszawa 16 V 1933 r.

List zawiera zdawkowe wyrazy szacunku i wdzięczności.

LIST 25 (k. 41), Warszawa 28 VIII 1934 r.

Karta pocztowa wysłana na wileński adres prof. W. Kotwicza. S. Szachno-Romanowicz zwięźle informuje, że pracuje na odczytywaniem dokumentów perskich. Przygotowuje artykuł o asyryjskich tekstach, pisanych na tabliczkach glinianych. Pisze: „Wkrótce jadę na miesiąc do Krakowa. Będę później we Lwowie”.

UWAGI:

Wyjazd do Krakowa może zapewnić konsultacje z prof. Tadeuszem Kowalskim, np. w sprawie ortografii tekstów perskich. Artykuł S. Szachno-Romanowicza o napisach asyryjskich na tabliczkach glinianych przyjął W. Kotwicz do „Rocznika Orientalistycznego” pt. *Tabliczki szumerskie ze zbiorów Towarzystwa Naukowego Toruńskiego* (t. 11, 1935, s. 79–99).

LIST 26 (k. 42), Warszawa 15 XII 1934 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Przygotowuję referat. Kończę już inwentaryzację Działu Tureckiego. Zabieram się do Działu Tatarskiego, w AGADzie.”

UWAGI:

Przy okazji życzeń świątecznych S. Szachno-Romanowicz zapewnia, że pracuje nad referatem (czy artykułem o tabliczkach?). Dział Tatarski obejmuje dokumenty otrzymane z Chanatu Krymskiego i nieliczne od Ordy Nogajskiej. Najstarszymi są zachowane jarłyki od Tochtamysza (kon. XIV w.).

LIST 27 (k. 43–44), 10 IV 1935 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Wysłałem już do Wilna klisze tekstów klinowych. Znalazłem tylko trzy książki o podróżnikach na Krymie w XVI w. Wydane są w języku francuskim”.

UWAGI:

Artykuł S. Szachno-Romanowicza o tabliczkach sumeryjskich był już więc gotowy. „Rocznik Orientalistyczny” mógł być drukowany w Wilnie. Prof. W. Kotwicz potrzebował zapewne do wykładów i zajęć uniwersyteckich materiałów czy spostrzeżeń zebranych przez podróżników na Krymie. Informacje o tych publikacjach mógł S. Szachno-Romanowicz uzyskać od A. Zihniego, S. Kryczyńskiego albo prof. A. Zajączkowskiego.

LIST 28 (k. 45), Warszawa 28 VII 1939 r.

S. Szachno-Romanowicz pisze: „Rozmawiałem dziś z Dyrektorem Archiwum w sprawie opublikowania dokumentów tureckich. Zastanawia się i pyta, czy więcej należy poświęcić uwagi stronie historycznej czy raczej filologicznej? Trzeba poważnie zastanowić się. Dyrektor proponuje zorganizować konferencję i powołać specjalną komisję, mającą się zająć tą sprawą. Komisja złożona z 2 profesorów filologów (T. Kowalski, A. Zajączkowski) i 2 historyków (L. Kolankowski, O. Halecki) może to przedyskutować.

Brak dotąd funduszy na tę edycję. Może opinia komisji wpłynie na przyznanie pieniędzy.

Dziś złożyłem wypowiedzenie z pracy w Archiwum od 31 X br. Muszę zrezygnować, bo mam bardzo dużo pracy w wojsku. Nie mogę też zdążyć, żeby napisać obiecany artykuł.

Z wyjazdu do Londynu muszę również, na razie, zrezygnować.

UWAGI:

Dyrektorem AGAD był nadal prof. J. Siemieński. Jego propozycja była interesująca. Zapewne otrzymał taką radę od kogoś zorientowanego, pracującego w Ministerstwie Szkolnictwa i Oświaty Publicznej. Zbliżająca się wojna powodowała spiętrzenie się pracy w Ministerstwie Spraw Wojskowych. Jak wiadomo, pracowano m. in. nad szyframi wojskowymi, rozpoznawano szyfry Wehrmachtu. S. Szachno-Romanowicz przygotowywał jakiś artykuł czy referat na Zjazd PTO. Mógł planować ogólną charakterystykę chamailu Aleksandra Aleksandrowicza, który kupił w 1928 r. w Klecku. Na podstawie jego treści napisał Szachno-Romanowicz swój ostatni artykuł i wydał w Londynie: S. Szachno-Romanowicz, *Planetne dualary Tatarów polskich*, „Rocznik Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie”, t. 8, 1957/1958, s. 38–41⁴.

UWAGI KOŃCOWE

Córka prof. W. Kotwicza, Maria, przekazała do archiwum dwadzieścia osiem listów i kart pocztowych przysłanych przez Stanisława Szachno-Romanowicza. Niewątpliwie brakuje części tej korespondencji. Występuje przerwa między 16 V 1933 a 28 VIII 1934 r. oraz luka na przeszło 4 lata: między 10 IV 1935 a 28 VII 1939 r. Roczna przerwa mogła powstać, gdyby S. Szachno-Romanowicz wyjeżdżał na stypendium zagraniczne, np. do Budapesztu. Propozycję taką dał mu dyrektor AGAD-u (zob. LIST 12 z 22 VI 1932 r.). Brak korespondencji z 4 lat musiał powstać przez celowe usunięcie kilkunastu lub więcej listów przez samego adresata, W. Kotwicza. S. Szachno-Romanowicz w swoich listach narzekał na pracę i rozległe obowiązki „w wojsku”. W środowisku orientalistów i Instytucie Wschodnim wiedziano, że S. Szachno-Romanowicz pracuje w Dziale Szyfrów Sztabu Generalnego.

W 1940 r. i początkach 1941 r., na zajętych przez Armię Czerwoną ziemiach byłej Rzeczypospolitej, NKWD wznowiła aresztowania byłych polskich wojskowych, wyższych urzędników i działaczy politycznych. W lutym 1941 r. aresztowano pod Wilnem Olgierda Kryczyńskiego (rozstrzelany 2 VI 1942 r. w Gorkim), w Klecku Alego Woronowicza, imama w WP (zginął w czerwcu 1941 r.) i innych. W czasie wojny (1939–1944) prof. Kotwicz mieszkał w Czarnym Borze ok. 20 km od Wilna. W Polsce międzywojennej ani w Rosji (do 1926 r.) nie angażował się w działania polityczne. Z pewnością liczył się jednak z aresztowaniem i przesłuchiwaniami przez NKWD. Najprawdopodobniej w marcu lub kwietniu 1941 r. prof. W. Kotwicz osobiście zniszczył listy S. Szachno-Romanowicza, pisane do niego w latach 1935–1939 (Jakubauskas, Tyszkiewicz 2018).

⁴ Por. wznowienie i omówienie tego tekstu przez Marka M. Dziekana w *Roczniku Tatarów Polskich*, t. 4, 1997, s. 7–35.

BIBLIOGRAFIA

- Byrski, Maria Krzysztof. „Biografia prof. Eugeniusza Słuszkiewicza”. Eugeniusz Słuszkiewicz. *Pradzieje i legendy Indii*. Wydawnictwo Akademickie Dialog. 2001.
- Drozd, Andrzej. „Na pograniczu piśmiennictwa i sztuki religijnej, Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich”. *Katalog zabytków tatarskich. Tom III, Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*. Res Publica Multiethnica, 2000, s. 38–45.
- Drozd, Andrzej, Dziekan, Marek M., Majda, Tadeusz. *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*. Res Publica Multiethnica, 1999.
- Drozd, Andrzej, Dziekan, Marek M., Majda, Tadeusz. *Katalog zabytków tatarskich. Tom III. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*. Res Publica Multiethnica, 2000.
- Dziadulewicz, Stanisław. *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*. b.m.w. 1929.
- Dziekan, Marek M. *Chamaile Aleksandrowicza*. „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 4, 1997, s. 27.
- Jakubauskas, Adas. *Nieznane losy Olgierda Kryczyńskiego*. „Życie Tatarskie”, nr 18, 2008, s. 19–26.
- Kałużyński, Stanisław. *Zjazdy orientalistów polskich*. „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1, 1986, s. 3–13.
- Karwasińska, Jadwiga. „Archiwum Główne Akt Dawnych w latach 1920–1939”. *Księga pamiątkowa 150-lecia Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie*, kolegium red. Adam Stebelski i in. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958, s. 117–144.
- Karwasińska, Jadwiga. *Archiwum Główne Akt Dawnych, wspomnienia: A. Gieysztor, w Archiwum Głównym prawie przed półwieczem*. „Miscellanea Historica Archivistica”, t. 2, 1987, s. 184–191.
- Ki, M. (Maciej Konopacki). *Leon Najman Mirza Kryczyński (25.IX 1887–1939)*. „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1, 1964, s. 27–36.
- Kotwicz, Władysław. *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin*. Polska Drukarnia Nakładowa „Lux”, 1935.
- Lewicki, Marian. „Władysław Kotwicz (20.III 1872–3.X 1944)”. *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, red. Stefan Strelcyn, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957, s. 7–30.
- Miśkiewicz, Ali. *Tatarzy polscy 1918–1939*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
- Szachno-Romanowicz, Stanisław. *Pierścień – amulet z Bliskiego Wschodu*. „Rocznik Orientalistyczny”, t. 7, 1929, s. 296–304.
- Szachno-Romanowicz, Stanisław. *Tabliczki szumerskie ze zbiorów Towarzystwa Naukowego Toruńskiego*. „Rocznik Orientalistyczny”, t. 11, 1935, s. 79–99.
- Szachno-Romanowicz, Stanisław. *Planetne dualary Tatarów polskich*. „Rocznik Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie”, t. 7, 1957/1958, s. 11–16; t. 8, 1957/1958, s. 38–41.
- (ponownie: Szachno-Romanowicz, Stanisław. *Planetne dualary Tatarów polskich (tatarskie teksty magiczno-ochronne w chamaile Aleksandrowicza)*. „Rocznik Tatarów Polskich”, t. IV, 1997, s. 7–25)
- Tryjarski, Edward. *Eugeniusz Słuszkiewicz, najwybitniejszy armenista polski (1901–1981)*. „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1–4, 1983, s. 11–19.
- Tulisow, Jerzy. *Władysław Kotwicz*. „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies”, nr 2, 1985, s. 199–215.
- Tyszkiewicz, Jan. „Zainteresowania i dorobek badawczy Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941)”. *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne*, red. Włodzimierz Barbasiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985, s. 363–385.
- Tyszkiewicz, Jan. *Z historii Tatarów polskich: 1794–1944*, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusk, 2002, s. 87–146.
- Tyszkiewicz, Jan. *Początki seminarium turkologicznego prof. A. Zajączkowskiego: 1933–1936*. „Almanach Karaimski”, t. 3, 2014, s. 107–118.
- Tyszkiewicz, Jan. *Turkolodzy polscy w czasie II wojny światowej*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, t. 63, nr 4, 2018, s. 71–92.

LANDAJE

Landaje to jeden z ważniejszych (i ciekawszych) gatunków poetyckich należących do bogatej pasztuńskiej twórczości ludowej. Złożone z dwóch wersów, mogą pełnić funkcję zwrotek w dłuższym utworze lub samodzielnych miniatur literackich, ponieważ zawierają pojedynczy, lecz zawsze wyrazisty ładunek emocjonalny. Z tego powodu cieszą się wyjątkowym uznaniem, stanowiąc obok m.in. wielorakich odmian *atanów*, tj. tańców, czy strojów ludowych jeden z nośników pasztuńskiej tożsamości¹. Choć śpiewa się je częstokroć spontanicznie, to jednak zawsze w odpowiedzi na aktualny kontekst sytuacyjny, dlatego nie sposób mówić o nich bez uwzględnienia pasztuńskiego dyskursu kulturowo-społecznego. Wśród badaczy nadal nie podniesiono kwestii m.in. tego, w jaki sposób *landaje* zostają zintegrowane ze wspomnianym dyskursem; w jaki sposób nim moderują; wreszcie, w jaki sposób same są przezeń moderowane. Podstaw metodologicznych dla w/w badań mogą dostarczyć analizy L. Abu-Lughod oraz G. Goodwin Rahejy i A. Grodzins Gold, a praktycznych – analizy B. Grimy².

Zebrane poniżej szesnaście przykładów pochodzi ze zbiorów A. Benawy, M. Rahima-Elhama oraz J. Enevoldsen³. Ich wspólnym mianownikiem jest kategoria waleczności (ps. *tura* ‘miecz’), która stanowi jeden z podstawowych elementów pasztuńskiego kodeksu *Pasztunlali*: „[m]iecz w swym przenośnym znaczeniu jest w języku paszto synonimem odwagi i męstwa (...). Wszyscy Pasztunowie przykładają wielką wagę do *tura* i szanują tradycję, zgodnie z którą Afgan musi koniecznie być dzielny, bitny i bohaterski, z pola walki nigdy nie ucieka, od walki nie stroni i bezwarunkowo albo na polu bitwy zwycięży, albo umiera (...)”⁴.

Ach, kochany, nadejdzie taki czas,
Gdy weźmiemy strzelby i ramię w ramię ruszymy na szańce.

*

Gdy ukazują się miecze, tańcz!
Śmiałam się z moich rówieśników.

*

Skoro nie walczysz, co innego robisz?
Ty, który ssales mleko swojej pasztuńskiej matki.

¹ Ibrahim M. A'taji, *Da pasztani qabilo istilahi qamus*. Da Paszto Cerano Narajjal Markaz, Kabol 1357, s. 2–3; Zalmaj Heladmal. *Da paszto adabijato tarich*, Peszawar 1379, s. 5.

² Lila Abu-Lughod. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986; Gloria Goodwin Raheja, Ann Grodzins Gold. *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994; Benedicte Grima. *The Performance of Emotion among Paxtun Women: The Misfortunes Which Have Befallen Me*. Oxford University Press, Oxford 1992.

³ Abdurra'uf Benawa, *Lanadaj*. Askari Matba'a, Kabol 1337; Jens Enevoldsen, *Sound the bells, O moon, arise and shine! A collection of Pashto proverbs and tappas*. InterLit Foundation, Peshawar 2004; Mohammad Rahim-Elham, *Lanadajha*. Ketabchaneha-je Sajar Arik, Peszawar 1379.

⁴ Jadwiga Pstrusińska, *Paštunwali – afgański kodeks postępowania*. „Etnografia Polska” t. XXI, z 2, 1977, s. 65.

*

Choć moje czarne loki przypadną innemu w spadku,
Nie zabraniam ci, kochany, walczyć za naszą ojczyznę.

*

Oddaj życie w walce,
A ja przykryję twój grób swoim szalem.

*

Kochany, nie odwracaj się do wroga plecami,
Bo rówieśnicy będą mnie wyśmiewali.

*

Mój kochany wrócił dziś przegrany z wojny.
Smutno mi z powodu wczorajszego pocałunku, którym go obdarzyłam.

*

Kochany, jak to dobrze, że zostałeś ranny w walce!
Będę dumnie nosiła głowę.

*

Moje pocałunki pochodzą od tego,
Który odrzucił zniewolenie.

*

Mój ukochany oddał życie za ojczyznę,
Więc uszyję dla niego całun ze swych loków.

*

Możesz być umazany prochem i zboczony krwią.
Nie wracaj z pola bitwy zdrowy, lecz bez honoru!

*

Na szańce rusza tylko ten,
Kto jest zakochany lub na kogo czeka ukochana.

*

Jeśli to byłaby walka na miecze, jestem zawsze gotowy.
Lecz jeśli to wojna z losem, jestem przegrany.

*

Jeśli to byłaby walka na miecze, jestem zawsze gotowy.
Lecz jeśli stoję twarzą w twarz z losem, ogarnia mnie trwoga.

*

Chwytaj broń i ruszaj na podbój!
Bez niej młodzi zawsze będą ginęli od mieczy.

*

Mój kochany wrócił, niosąc miecz umazany krwią.
Wytrę go dla niego moimi czerwonymi ustami.

Z języka paszto przełożył
Mateusz M.P. Kłagisz

MEHMET DICLE, *GORĄCZKA. WYBÓR OPOWIADAŃ KURDYJSKICH
W OPRACOWANIU FILOLOGICZNYM JOANNY BOCHEŃSKIEJ*,
WYDAWNICTWO AKADEMICKIE DIALOG,
WARSZAWA 2020, 356 STRON

Literatura kurdyjska, zarówno ludowa jak i wysoka (*Kunstliteratur*), nie jest w Polsce szeroko znana, a szkoda, ponieważ stanowi ona, obok bogatej literatury perskiej czy równie niepopularnej u nas literatury pasztuńskiej, istotną część dorobku kulturowego ludów irańskich.

Zgodnie z informacjami zamieszczonymi w *Polskiej Bibliografii Literackiej* za lata 1944–2003 w naszym kraju ukazały się dwadzieścia dwa przekłady dzieł literatury kurdyjskiej – najwcześniejsze (dopiero) na początku lat 60. XX w. Było to czternaście ludowych wierszy przełożonych z języka francuskiego przez reportażystę, poetę oraz tłumacza literatury pięknej – Zbigniewa Stolaraka (1920–1988) – i opublikowanych w 63. numerze warszawskiego tygodnika społeczno-kulturalnego *Kultura*. Tę skromną liczbę dwudziestu dwóch przekładów (najczęściej *via* język trzeci) należałoby uzupełnić o francuskie przekłady czterdziestu ludowych opowieści w dialekcie kurmandzi przygotowanych przez badacza folkloru kurdyjskiego – Augusta Żabę (1801–1894) – i przedłożonych polskim odbiorcom przez Joannę Bocheńską i Marcina Rzepkę w postaci monografii *Opowieści kurdyjskie Meli Mahmuda Bajazidiego i Augusta Kościeszy-Żaby* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2018); o zbiór bajek w dialekcie kurmandzi *Opowieści Dengbeżów. Baśnie i bajki kurdyjskie ze zbiorów rodziny Celil* w opracowaniu i tłumaczeniu Joanny Bocheńskiej (Namas, Poznań 2014); jak i przekłady współczesnej prozy powstającej w dialektach kurmandzi i sorani zamieszczone w wybranych numerach (nr 2 (2013), 6 (2014), 10 (2015), 15 (2016)) krakowskiego kwartalnika *Fritillaria kurdica. Bulletin of Kurdish Studies* dostępnego w wersji internetowej (www.kurdishstudies.pl) przygotowane przez Joannę Bocheńską samodzielnie lub we współpracy z m.in. Hatifem Janabim, Ferhaniem Muhamadem, Majidem Raoofem i Andrzejem Bartzakiem, a także przez Dorotę Słapę (w tym przypadku jako tłumaczenia z języka perskiego). Osobno należałoby wreszcie wspomnieć o przekładach języdzkich tekstów religijnych w dialekcie kurmandzi opublikowanych przez Artura Rodziewicza w *Przeglądzie Orientalistycznym* (nr 1–2, 2018).

Równie skromnie przedstawia się współczesna akademicka refleksja nad wspomnianą literaturą w obu jej przejawach, tj. nad literaturą ludową, jak i wysoką. Z najważniejszych opracowań należałoby bowiem wymienić przede wszystkim kilkunastopięciowy rozdział zatytułowany „Twórczość literacka i piśmiennictwo” zamieszczony w monografii autorstwa Leszka Dzięgła pod tytułem *Węzeł kurdyjski. Kultura, dzieje, walka o przetrwanie* (Universitas, Kraków 1992, s. 168–177). Jedynym właściwie na rodzimym rynku wydawniczym opracowaniem, które ujmuje tę kwestię w sposób całościowy, jest monografia Joanny Bocheńskiej zatytułowana *Między ciemnością i światłem. O kurdyjskiej tożsamości i literaturze* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2011).

Mając to wszystko na względzie, należy przyjąć z otwartymi rękami przygotowane przez wspomnianą już kilkakrotnie Joannę Bocheńską przekłady dwudziestu dwóch

opowiadań współczesnego kurdyjskiego pisarza tworzącego i publikującego w Turcji – Mehmeta Dicle (rocznik 1977) – zamieszczonych w zbiorze *Gorączka*. Wybór opowiadań kurdyjskich, który ukazał się w połowie 2020 r. Warto wyjaśnić, że na wspomniany polskojęzyczny wybór składają się przekłady opowiadań, które weszły oryginalnie w skład aż trzech zbiorów – debiutanckiego *Asûs* (Asus; 2005, 2013), *Nara* (Nara; 2010) oraz ostatniego *Ta* (Gorączka; 2015).

Gorączka nie jest li tylko zbiorem opowiadań, ponieważ całość uzupełnia obszerny wstęp, w którym tłumaczka omawia kolejno kwestię narodu kurdyjskiego i Kurdystanu (s. 11–13), języka kurdyjskiego (s. 13–16), miejsca religii w kulturze kurdyjskiej (s. 16–18), problem Kurdystanu tureckiego (s. 18–21), jak i kultury kurdyjskiej (s. 21–23). Osobną część poświęciła postaci autora (s. 23–28), filologicznemu wprowadzeniu do autorskich przekładów (s. 28–29), a także próbom zmierzenia się z materia poszczególnych opowiadań (s. 30–70). Zwłaszcza ta ostatnia część stanowi wartościowe wprowadzenie polskiego czytelnika do niełatwego, jakkolwiek by je określić, obcowania z autorem, który, choć rości sobie pretensje do przekraczania ram własnej kultury, czerpie z niej nieustannie pełnymi garściami. Za wartościowe należy uznać przede wszystkim rozważania na temat honoru oraz hańby jako dwóch sprzężonych ze sobą wyraźnie kodów etycznych, moderujących kurdyjską (pod)świadomość. Całość kończy dłuższy wywiad tłumaczki z autorem (s. 321–338) a także słowniczek ważniejszych terminów występujących w opowiadaniach (s. 339–344), lista powiedzeń i wyrażen idiomatycznych (s. 345–348) oraz bibliografia (s. 349–353).

Jak wynika z podtytułu – (...) *Wybór opowiadań w opracowaniu filologicznym* (...), i co podkreśla sama Joanna Bocheńska, zawarte w zbiorze przekłady mają przede wszystkim charakter filologiczny. To wyjaśnia zatem pewną chropowatość języka, oddającego (lub próbującego oddać) miejscami te cechy narracyjne, które w oryginale znajdują pełne uzasadnienie stylistyczne i/lub kulturowe. Mamy tu zatem do czynienia ze świadomym zabiegiem egzotyzacji, tj. uwypuklania (wybranych) różnic kulturowych i językowych. Ta technika przekładu jest dość często stosowana w wypadku literatur pozaeuropejskich, które wzrastając w innych warunkach naturalnych, ekonomicznych, kulturowych czy wreszcie społecznych, oferują europejskim odbiorcom nową perspektywę poznawczą. Z jednej strony jest to zabieg (wręcz) pożądany, z drugiej jednak, nadmierna jego eksploatacja utrudnia lekturę, a bywa, że i do niej zniechęca.

Nie podejmuję się tu oceny poszczególnych opowiadań. Uważam, że to zadanie na dobrze skrojony artykuł lub całą ich serię. Wyjaśnię jedynie, że lektura *Gorączki* nie jest łatwa. Nie chodzi tu jednak o jakąś szczególną gmatwaninę wątków i opisów – nie sposób pozbyć się wrażenia, że sposób budowania akcji pozostaje w większości przykładów dość prosty, co w mojej ocenie stanowi spuściznę odmiennego od tradycji europejskiej stylu snucia historii (z podobnym zjawiskiem zetknęlibyśmy się w niektórych przykładach nowoczesnej literatury perskiej czy pasztuńskiej). Lektura *Gorączki* nie jest łatwa, ponieważ wymaga od odbiorcy odrzucenia dotychczasowych przyzwyczajzeń czytelniczych i poddania się nowym formom językowo-narracyjnym. Co więcej, zaprasza do wejścia w nowy, fascynujący świat, który pomaga nam wyostrzyć wzrok, by sięgać jeszcze dalej.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Marek Dziekan, <i>O przekładach sury Al-Fātiḥa na język polski</i>	3
Paulina Koniuch, <i>Ikonoграфия dakini Dordže Phagmo w sztuce buddyzmu tybetańskiego na podstawie wybranych wizerunków</i>	21
Ewa Łukaszyk, <i>Dwa miasta i duch pustyni. Spór o doczesność</i>	39
Mateusz Guzik, Maciej Krasnopolski, Zuzanna Nabalssi, <i>The Forefront of Revitalization – 19 Years of the Royal Institute of Amazigh Culture (IRCAM)</i>	55
Ewa Pałasz-Rutkowska, <i>Profesor Jolanta Tubielewicz</i>	69
Jan Tyszkiewicz, <i>Z historii orientalistyki. Listy Stanisława Szachno-Romanowicza do Władysława Kotwicza: 1928–1939</i>	79

UTWORY LITERACKIE

Mateusz M.P. Kłagisz, <i>Landaje</i>	91
--	----

RECENZJE

Mateusz M.P. Kłagisz, <i>Mehmet Dicle, Gorączka. Wybór opowiadań kurdyjskich w opracowaniu filologicznym Joanny Bocheńskiej. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2020, 356 stron</i>	93
---	----

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Marek Dziekan, <i>On Polish Translations of the Sura Al-Fātiḥa</i>	3
Paulina Koniuch, <i>Iconography of Selected Images of the Dakini Dorje Phagmo in the Art of Tibetan Buddhism</i>	21
Ewa Łukaszyk, <i>Two Cities and the Spirit of the Desert. Dispute on Temporality</i>	39
Mateusz Guzik, Maciej Krasnopolski, Zuzanna Nabalssi, <i>The Forefront of Revitalization – 19 Years of the Royal Institute of Amazigh Culture (IRCAM)</i>	55
Ewa Pałasz-Rutkowska, <i>Professor Jolanta Tubielewicz</i>	69
Jan Tyszkiewicz, <i>From the History of Oriental Studies: Letters of Szachno-Romanowicz to Władysław Kotwicz: 1928–1939</i>	79

LITERARY WORKS

Mateusz M.P. Kłagisz, <i>Landays</i>	91
--	----

REVIEWS

Mateusz M.P. Kłagisz, <i>Mehmet Dicle, Fever. A Selection of Kurdish Stories in the Philological Rendering of Joanna Bocheńska. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2020, 356 pages</i>	93
--	----

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

(pełna wersja tekstu dostępna także na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

Upierzmię prosimy, aby teksty składane w redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” były przygotowywane według poniższych reguł. Artykuły niespełniające tych wymagań nie będą przez redakcję przyjmowane. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

I. Uwagi ogólne

1. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” powinny być wynikiem oryginalnych badań, w rzetelny i uczciwy sposób prezentować rezultaty własnej pracy; Autorzy stosownie powinni zaznaczyć wkład innych osób w powstawanie artykułu. Jeśli artykuł jest rezultatem badań finansowanych, prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych jednostek.
2. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” nie mogą być wcześniej opublikowane (ani w języku polskim, ani w językach obcych), jak też w tym samym czasie złożone w redakcjach innych czasopism.
3. Decyzja Autora o publikacji tekstu w „Przeglądzie Orientalistycznym” oznacza zgodę na udzielenie autorskiej licencji eksploatacyjnej do nadesłanego tekstu (dot. postaci drukowanej i/lub elektronicznej), co obejmuje prawo Redakcji do: kopiowania, publikacji, reprodukcji, cytowania, umieszczenia w formie elektronicznej w bazach danych, itp. Czas trwania udzielonej licencji jest zgodny z dyrektywą UE. Licencja zostaje udzielona „Przeglądowi Orientalistycznemu” nieodpłatnie.
4. Teksty podlegają recenzji, a wszelkie dane autorów i recenzentów są poufne (*double blind*).
5. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania złożonych tekstów (także tytułów).
6. Przyjęte do publikacji i zredagowane teksty odsyłane są autorowi do autokorekty. Po jej dokonaniu prosimy o jak najszybsze odesłanie tekstu do redakcji.
7. Wszelkie wykryte przejawy nierzetelności naukowej (*ghostwriting* i *guest authorship*) będą ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.
8. Autorzy ponoszą odpowiedzialność wynikającą z praw wydawniczych i praw autorskich (cytowanie, przedruk ilustracji, tabel i wykresów z innych źródeł).
9. Do przesłanej propozycji publikacji należy dołączyć stosowne oświadczenie dotyczące akceptacji powyższych punktów [plik do pobrania na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>].

II. Format tekstu

1. Objętość tekstu, wraz z przypisami dolnymi i bibliografią końcową, nie powinna przekraczać 1 arkusza wydawniczego, czyli 40 tys. znaków ze spacjami.
2. Prosimy w całym tekście, także przypisach, używać czcionki unikodowej w rozmiarze 12, marginesy prawy i lewy 2,5 cm, interlinia 1,5.
3. Na tekst składa się tytuł, słowa kluczowe (*keywords*) artykułu w języku angielskim (ok. 5 słów/terminów kluczowych dla omawianej tematyki) i streszczenie (*Abstract*)

artykułu w języku angielskim (150–200 wyrazów, max. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;

4. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
5. Przypisy powinny być przygotowane wg zasad Modern Language Association (MLA: <http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>) przystosowanych do j. polskiego przez redakcję „Przeglądu Orientalistycznego”. Poniżej zamieszczamy tę adaptację.
6. Prosimy o umieszczenie pełnej listy bibliograficznej na końcu artykułu.
7. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrujemy gwiazdką.
8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu **łacińskiego**, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu niełacińskiego (np. wg. PWN).

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg. MLA

Cytaty

- W nawiasie prosimy zamieścić nazwisko autora i stronę (pełne dane bibliograficzne należy podać w Bibliografii na końcu artykułu): „cytat” (Said 9);
- jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy piszemy: Said uważa, że ...(9).

W wypadku kilku publikacji tego samego autora należy dodać rok wydania.

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

- odniesienie do książki bądź artykułu należy umieścić w tekście: (Said), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy podajemy sam rok: (1978); jeśli odnosimy się do kilku autorów, przypis powinien wyglądać następująco (Hart 2000, s. 15, Said 1978, s. 9). Autorzy powinni być wymienieni w porządku alfabetycznym.
- przypisy dolne umieszczamy tylko wtedy, gdy niezbędne jest dodanie lub uszczegółowienie informacji.

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.
Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen’s Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

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

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytule naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon;
2. 1 egz. jednostronnego wydruku tekstu przygotowanego zgodnie z powyższymi zasadami należy przesłać pocztą tradycyjną na adres redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” (Redakcja „Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa) wraz z podpisanym oświadczeniem (patrz wyżej pkt. I.9),
3. Tekst w postaci pliku elektronicznego (format Word i PDF) należy przesłać pocztą elektroniczną na adres: **przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Materiały graficzne (fotografie, ilustracje, wykresy) prosimy załączyć w osobnych plikach jak najlepszej jakości (min. 300 dpi).

In 2019 we start publishing articles in “Przegląd Orientalistyczny” also in English.

GUIDELINES FOR THE AUTHORS OF TEXTS IN ENGLISH

(see also: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

We kindly ask you to send your articles to “Przegląd Orientalistyczny” according to the rules which follow. Articles which do not comply with the rules will not be processed by the editors. We do not send back articles which were not accepted.

I. Main remarks

1. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” should be based on original research and present any results in a reliable and dependable way. The authors should mention any contribution made by third parties accordingly. If the article is a result of funded research please note the financial sources, impact of research institutions, societies and other organizations.
2. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” have not been published previously elsewhere (in Polish or any other language) nor submitted to other journals concurrently.
3. By submitting the text, the author grants, assigns, and transfers to the publisher, during the full term of copyright and all renewals thereof, the sole and exclusive right to print, publish, distribute, market and sell the work in any and all editions and formats throughout the world. This assignment is granted free of charge to “Przegląd Orientalistyczny” and shall be effective as long as it complies with EU directives.
4. The editor reserves the right to shorten, copyedit and proof texts accepted for publication (including article titles).
5. Submitted papers will be subject to peer review by appropriate referees. The names of the authors and the reviewers are confidential (double blind).
6. After copyediting and final proofing, the text, in an electronic format, shall be sent to the author for approval. After revisions and clarifications (if necessary), the text must be submitted to the editor as soon as possible.
7. Any indications of dishonesty, such as ghostwriting and guest authorship will be disclosed, including informing necessary parties.
8. The authors are responsible for compliance with copyrights regarding citations and reprints of illustrations, tables and diagrams from other publications.
9. Please send a statement of your acceptance of the above rules [sample on the website of the journal: przeglاد.orientalistyczny@uw.edu.pl]
10. The authors are responsible for the English proofreading of their articles.

II. Text format

1. The text, including footnotes and bibliography (references), should not exceed 40,000 characters with spaces. Please send complete scripts of the work in Word and PDF format. Any special fonts used by the author should be sent as an attachment to the text.

2. Please use font size 12 throughout the whole text, including footnotes and citations. All margins should be set up to 2,5 cm, line spacing 1,5.
3. The text should consist of a title, main body text, keywords (4–5 at least), and abstract in English (150 to 200 words, max. 1000 characters).
4. Please use an en dash between numbers (for example, 1945–1954 or pp. 1–10).
5. **Citation and footnotes should be prepared according to the standard of the Modern Language Association (MLA, 8th edition). For MLA citation guidelines please consult:**
<http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>
List of references (cited sources) should be placed at the end of the article.
6. If it is necessary to add a footnote to the title, please mark it with an asterisk.
7. Characters from scripts other than Latin should be always accompanied by their transliteration.

III. Sending the article

1. Please send information about
 - the author, including titles and affiliation.
 - the author's email address (together with information whether the e-mail address can be available in electronic databases, esp. CEJSH), postal address and telephone number.
2. One copy of the text should be sent to the postal address of the “Przegląd Orientalistyczny”: Redakcja “Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, together with the author's statement of the acceptance of the editorial rules (see I.9).
3. Please send an electronic version of the text in Word and PDF format to **przegląd.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Please attach graphic materials such as photographs, illustrations, diagrams in separate files in the best possible quality (min. 300 dpi).

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

Mając na uwadze chęć publikowania monografii naukowych członków PTO i orientalistów w ogóle oraz rozwój mediów elektronicznych i ich coraz większą rolę w obiegu naukowym, Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego w dniu 23 września 2016 zdecydował o utworzeniu nowej serii wydawniczej: Monograficznej Serii PTO „Miscellanea Orientalia” (PTO Monograph Series „Miscellanea Orientalia”). Seria ta będzie się ukazywała w zależności od potrzeb w postaci drukowanej i/lub w wersji elektronicznej i będzie dostępna na stronie Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Materiały publikowane w serii będą dostępne bezpłatnie w formacie pdf.

ZASADY PUBLIKACJI

1. Tematyka proponowanych publikacji dotyczyć może wszelkich aspektów dawnego i współczesnego Orientu;
2. Publikacje mogą być w dowolnym języku, w tym w językach orientalnych;
3. Publikacje wydawane w serii nie powinny przekraczać 40 arkuszy wydawniczych;
4. Od strony technicznej prace po polsku powinny być przygotowane według zasad przewidzianych dla „Przeglądu Orientalistycznego”, a w przypadku publikacji obcojęzycznych – „Rocznika Orientalistycznego”;
5. Każda proponowana do publikacji praca powinna mieć dwie recenzje. Recenzentów wybiera Komitet Redakcyjny serii, może przy tym skorzystać z recenzentów proponowanych przez Autora;
6. Komitet Redakcyjny serii składa się z redaktora naczelnego „Przeglądu Orientalistycznego”, odpowiadającego za serię, i członków ZG PTO. Do każdej publikacji wybierany jest jej redaktor naukowy zaaprobowany przez Redaktora serii w porozumieniu z Komitetem Redakcyjnym serii. PTO gwarantuje ostateczne opracowanie redakcyjne tekstu, nie ma jednakże finansowych możliwości przygotowania składu komputerowego, o co stara się Autor we własnym zakresie.
7. Istnieje możliwość przejścia przez PTO kwestii składu komputerowego po wcześniejszym przekazaniu przez Autora odpowiedniej kwoty na ten cel w formie darowizny;
8. W wypadku publikacji drukowanych tradycyjnie Autor lub Autorzy zapewniają środki finansowe na druk tomu;
9. Prawa autorskie do opublikowanego artykułu zachowują jego Autor oraz Wydawca;
10. Opublikowany artykuł, ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Autora i Wydawcy;
11. Oferta jest skierowana w pierwszym rzędzie do członków PTO, ale także do całego środowiska orientalistycznego, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-ptο-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

