

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE
POLISH SOCIETY FOR ORIENTAL STUDIES

PRZEGLĄD
ORIENTALISTYCZNY
ORIENTAL STUDIES REVIEW

Kwartalnik

Wydano ze środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 1–2 (285–286)

WARSZAWA

2023

WYDAWNICTWO PTO

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL COMMITTEE

Redaktor naczelny / Editor in Chief – dr hab. Agata Barea-Jarząbska, prof. UW
Członkowie / Members – dr hab. Iwona Kordzińska-Nawrocka, prof. UW,
prof. dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, dr Małgorzata Religa, dr Magdalena Rodziewicz,
prof. dr hab. Danuta Stasiak, dr Anna Sulimowicz-Keruth, dr hab. Jacek Woźniak

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Prof. Eva Csato (Uppsala University), Prof. Eva de Clercq (Ghent University),
Prof. Janusz Danecki (University of Warsaw), Prof. Peter Kornicki (Cambridge University),
Prof. Olga Lomova (Charles University in Prague), Prof. Giacomella Orofino (University L'Orientale, Naples),
Prof. Mario Poceski (University of Florida), Prof. Lionel Posthumus (University of Johannesburg),
Prof. Mark Turin (University of British Columbia)

RECENZENCI (od 2019) / REVIEWERS (since 2019)

dr Andżelika Adamczyk (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Piotr Balcerowicz (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Aleksandra Bernatowicz
(Polska Akademia Nauk), prof. IS PAN,
dr Kamil Burkiewicz
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu),
prof. dr hab. Marzena Czerniak-Drożdżowicz
(Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Andrzej Drozd (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),
dr Aneta Gołębiowska-Tobiasz
(Uniwersytet Zachodniopomorski w Pilźnie),
dr Justyna Godlewska-Szyrkowa (Uniwersytet Warszawski),
dr Agnieszka Graczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski), prof. UW,
dr Stanisław Gródz (University of Birmingham),
prof. dr hab. Marcin Jacoby
(Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej),
dr Stanisław Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Agnieszka Aysen Kaim
(Polska Akademia Nauk), prof. IS PAN,
prof. dr hab. Irena Kałużyńska (Uniwersytet Warszawski),
dr Stanisław Kania (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Tomasz Kempa (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
dr Dawid Kolbaia (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Izabela Kończak (Uniwersytet Łódzki),
dr Magdalena Krzyżanowska (Universität Hamburg),
dr hab. Beata Kubiak Ho-Chi (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Wiesław Lizak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Halina Marlewicz, (Uniwersytet Jagielloński), prof. UJ,
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marcin Michalski, (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Dorota Michaluk, prof. (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
dr hab. Michał Németh (Uniwersytet Jagielloński), prof. UJ, MAE,
dr hab. Piotr Nykiel (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Barbara Ostafin (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marek Piela (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marzanna Pomorska (Uniwersytet Jagielloński),
Karolina Rakowiecka-Asgari (Uniwersytet Jagielloński),
dr Jan Rogala (Uniwersytet Warszawski),
dr Iga Rutkowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Ewa Rynarzewska (Uniwersytet Warszawski), prof. UW,
prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
dr Alevtina Solovyova (University of Tartu),
dr Kamila Stanek (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Styszyński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Lidia Sudyka (Uniwersytet Jagielloński),
dr Mariusz Sulkowski
(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego),
dr Magdalena Szpindler (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marcin Szydysz (Uniwersytet Wrocławski),
dr hab. Maciej Tomal (Uniwersytet Jagielloński), prof. UJ,
dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr Małgorzata Wielińska-Softwedel
(Uniwersytet Ludwika i Maksymiliana w Monachium),
dr Jakub Wilanowski-Hilchen (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Witold Witakowski (Uppsala University),
dr Ewa Wołk-Sore (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marta Woźniak-Bobińska (Uniwersytet Łódzki), prof. UL,
dr hab. Grażyna Zając, (Uniwersytet Jagielloński), prof. UJ,
prof. dr hab. Ewa Ządzler (Uniwersytet Jagielloński),
dr Konrad Zasztowt (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Maciej Ząbek (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Estera Żeromska
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza).

Redakcja językowa / Proofreading

Zespół (język polski),
Editorial Committee (Polish)

Sekretarz redakcji / Editorial secretary

dr Magdalena Szpindler

Okładka / Cover

Wanda Winkowska-Siennicka

Adres redakcji / Address of the Editorial Office

ul. Krakowskie Przedmieście 26/28 (Wydział Orientalistyczny UW)
00-927 Warszawa
Tel. 22 55 20 513

ISSN – 0033-2283

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

ON THE HULAGUID KHANS' ATTITUDE TOWARDS THE SUFI SHEIKHS

ABSTRACT: This article describes the historical role of Sufism in the adoption of Islam by the Hulaguids and explains why Sufism was the easiest approach for the Mongol pagans. This study also further supports the assertion that Sufism was one of the most successful forms in which Islam spread. The Mongol rulers, having established central power in the cities of South Azerbaijan – Tabriz, Sultaniye, Maragha – nevertheless endured constant pressure from the Mongol nobility, which unlike the ruling Hulaguid dynasty formed a serious political opposition. To establish themselves in this territory, the Mongol rulers needed the support of the local Muslim population. The only way to ensure this support was to accept Islam as a state religion, which was done by Ghazan Khan. However, this process took time. The Islamic religion seemed too complicated to the Turko-Mongol pagans and shamanists. The most accessible form in which the Islamic religion could be perceived was thus Sufism, which appealed to them with its mystical elements, tales of miraculous healings, and even curses of Sufi sheikhs. In turn, the sheikhs of the Sufi orders sought friendly relations with the Hulaguid rulers in order to achieve their highest goal – the spread of Islam. In return, the Hulaguid rulers gave them much financial and moral support, which the Sufis enjoyed (as clearly indicated in the letters of Rashid al-Din Fadl-allah, most thoroughly studied by E. Browne at the beginning of the 20th century). It was obviously a multi-hued process, rich with interesting events and accompanied by vivid episodes related in sources.

I have collected and used wide-ranging examples from a variety of sources and scholars in one article. I cite the works of Al-Juvaini, Mustouvi Kazvini, Rashid al-din Fadl-allah, Fadl-allah ibn Ruzbihan Khunji, Tawakkul ibn Bazzaz, together with research, editing and translation of these sources by modern scholars.

KEYWORDS: Ilkhanate, Uljaytu Khan, Sheikh Safi al-din, Sufism, Golden Horde

INTRODUCTION

The Sufi brotherhoods are known to have emerged in the East in the 8th century. They were initially informal associations of mystics that emerged spontaneously to promote “ways of searching for the Truth.” Some of them evolved into structured organizations – medieval orders. The basic structure of the orders included relations between a teacher or a guide (Arab. *murshid*) and a student (Arab. *murid*). Sufi orders were significant in disseminating Islam in various regions of Asia Minor, Egypt, Central Asia, Africa, etc. The most famous of them are Bektashiye and Mevleviye in Turkey, the Safaviye order founded in Southern Azerbaijan, and the North-African Tirjaniye and Sanusiye, the most influential orders in the modern and contemporary periods. Of these, the Safaviye order in Ardabil was of special interest. In 1501 Shah Ismail I, a descendant of the order's founder Safi-al-din Ishaq Ardabili, took support from the Turkic tribes (Qizilbash, who were his murids) and created a powerful state. How did the Safaviye order achieve such a high status? The Sufi order Safaviye dates back to the period of Turko-Mongol rule (Lane 2011, p. 256) in Azerbaijan. It was then that Sufism's esoteric course experienced its renaissance.

Sufis were probably the only “preachers” in Islam. In the Middle Ages, infidels were often forbidden to enter mosques. This was to avoid desecration of the mosques due to curiosity or mocking disrespect. Islamic law stated that before anyone could be told to recite the Qur’an by heart or to say a prayer (Arab. *namaz*), they first had to submit to the will of God. Consequently, every Muslim had to know sufficient Arabic to pray in the language of the religion. However, people often could not commit to something they did not understand and were unfamiliar with. Thus, one of the attractions of Sufism was that in the *khanegah*,¹ public order and religious law did not prevail over the well-being of the individual’s soul. A curious infidel could take a more active part in the overall process of deciding to convert to Islam. This path to conversion could also, indirectly but effectively, involve observing a miracle, or at least listening to an account of one: perhaps about healing or relief of pain, for Sufis were well-known for performing such feats. This was important to non-Muslims, who were often eager to turn to any person, regardless of their estate. The main consideration was that the person’s reputation allowed hope of help in adversity. For example, Safi al-din Iskhaq Ardabili, a remarkable Sufi saint, was one of the most influential sheikhs in Southern Azerbaijan in the 13th–14th century. He always instructed his children: “Sons of mine, when you are distributing bread, do not distinguish between friend and enemy or between righteous (*mö’min*) and infidel” (*Şeyx Səfi Təzkiyəsi*, p. 728). Such contacts could prompt a non-Muslim to think about the perfection of Islam (Hodgson 2013, p. 724), especially as this concerned the Mongol-Tatar conquerors, among whose people the religious exclusiveness of Islam was still alien, and the pagan-shamanistic traditions predominated. Most of those following the Sufi leaders in this region were Turkic.

Sufism thus provided a more accessible approach to Islam and attracted a broad range of people. It was therefore often referred to as Folk Islam.

THE MONGOLS’ ATTITUDE TOWARDS THE SUFI SHEIKHS IN THE PRE-HULAGUID PERIOD

It is of note that the Mongol Khans showed trust and respect towards the Sufi sheikhs long before Ghazan Khan’s conversion to Islam. We have looked at the common development and popularity of Sufism and the reasons for its spread through a broad section of the local population. We now address its popularity within the circles of the Mongol ruling house.

It is easy to show this popularity by referring to many examples from the history of Turko-Mongol rule, which indicate close links between representatives of the rulers and Sufi figures from Genghis Khan’s reign. Interesting early information relating to the siege of Khorasan cities can be gleaned, for example, from Al-Juvaini’s writings. During Genghis Khan’s invasion, the Khorezmshahs, beset by internal discord, lost the battle despite outnumbering the Mongol army² threefold and soon vanished. No contemporaries could imagine that such a powerful state with its huge army could fall so quickly to an enemy with only one-third of its military force (Bunyatov, p. 154). Scholars offer the following data on the sad fate of the inhabitants of Khorezmshah cities: In Khorezm (Khiva) in 1221, it was said that every soldier of the 50,000-strong Mongol army was

¹ According to M. Hodgson, a *khanegah* “is a building for Sufi activities, where they perform zikr and where a sheikh or several sheikhs lived, receiving traveling Sufis and teaching to disciples. The word is of Persian origin” (p. 1054).

² The first clash of Khorezm troops with Mongol detachments took place in 1218 (according to Bunyatov, p. 134).

ordered to kill 24 Muslims before any of their property could be taken (Lane 2011, p. 248). Ziya Bunyatov quotes the same information from Juvayni about the number of people killed by the Mongols along with the specific description of the events in the city of Gurganj, in which a massacre took place (Bunyatov, p. 153).

[...] And what blood was shed, women raped and murdered, children left at their mothers' breast! But this was just one of the districts of Khorasan!

wrote An-Nasavi of Nasa, the first city of Khorasan, where the Mongols killed 70,000 inhabitants (Bunyatov, p. 153). However, craftsmen and artisans were often spared Mongol ferocity, unlike their less fortunate fellow citizens. They were often taken east to apply their craft in other parts of the empire (Blair, p. 98). Some 100,000 craftsmen were taken to Mongolia from Gurganj alone (Bunyatov, p. 152). Khorasan suffered painfully for the sins of the Khorezmshahs. Perhaps the number of the slain and the degree of destruction have been exaggerated, but the resulting trauma was tragic, and the extent of the devastation was immense. Such were the “methods of Mongol madness”. We know that at that time Najm ad-Din Kubra, a disciple of Abd al-Qahir as-Suhrawardi and the founder of the Kubrawiya Sufi order, “lived and worked at the Amu Darya”. He also led the local resistance movement (Hodgson, p. 508) against the Mongols.³ Nevertheless, it is reported that Genghis Khan personally, repeatedly, and persistently asked the famous Sufi teacher and founder of the Kubrawiya order to take advantage of a safe corridor from the besieged city. The saint refused but allowed his disciples to take this escape route (Lane 2011, p. 248). This story of the noble self-sacrifice of the saint clearly shows that even in that early period (the era of Genghis Khan) the “barbarians” (Tatars) often demonstrated their respect for scholars and their teachings, in accordance with the Book of Great Yasa, which stated that “he [Genghis Khan – N.A.] esteemed wise men and ascetics of all opinions” (Chingis Khan, *Сокровенное...*, p. 266).

THE INTERRELATIONSHIPS BETWEEN THE HULAGUID KHANS AND THE SUFI SHEIKHS EXEMPLIFIED BY THE EVENTS OF THE LATE 13TH CENTURY

Wars and plunder continued, but the nature of the conquerors and rulers was changing. How many sons Genghis Khan (1155/1162–1227) had is not known for certain, but shortly before his death his legacy was distributed between four sons recognized as his successors: “Jochi, Chagatai, Ogedei and Tolui” (Chingis Khan, *Сокровенное...*, p. 280). His youngest son Tolui received Mongolia, and Tolui's sons – Möngke and Kublai – adopted the title of Great Khagan. Their possessions included China, where they ruled on behalf of the Yuan dynasty.

According to Chinese sources, in 1279 Kublai declared himself the emperor of unified China.⁴ His brother Hulagu Khan in his turn founded the great state of the Hulaguids,

³ The first Mongol khan to convert to Islam was Berke (Bereke) Khan (1257–1266) – Golden Horde Khan; the first independent khan in a juridical sense (Tabuldin, p. 9–10). It is known that he adopted Islam from the followers of Central Asian sheikh Najmad-din Kubra, who lived in Bukhara (Tiesenhausen, p. 379).

⁴ Kublai Khan stated: “If you possess your body, hold your spirit. Possessing the spirit, can your body run from you?” expressing in that manner his adherence to Tibetan Buddhism, which is confirmed by the source *Tarikh-i Jahan Gusha*.

centered in Azerbaijan. Hulagu Khan and other Ilkhanids were also “granted special applause” for their justice, farsightedness and their art of governance. The Mongol invaders’ desire to be involved in the cultural life of the population of the newly created state was expressed in different ways, ranging from Hulagu Khan tasking Nasr al-Din Tusi with building the Maragha Observatory to his patronage of philosophers and thinkers, science, and art. The increased popularity and interest in Sufism during the early Mongol-Tatar invasions may be explained as “the symptoms of the spiritual distress of desperate people, battered by the horrors and despair inflicted by the Mongol invasions.” Under Hulagu Khan’s rule, Sufis, not so limited by law and rituals as the Sunni ulama (lit. knowledgeable, learned, that is: religious scholars), enjoyed particular support from the populace and patronage from the ruling elite, and proliferated. The groups of wandering *kalandars* (unkempt wandering dervishes)⁵ became a common sight, while the more traditional *khanegahs* (Sufi gathering places) offered shelter even to ordinary travelers. Sufi murshids gave assistance to “ruling circles, Mongols, Turks and Tajiks,” receiving in return generous patronage as their reward. Meanwhile, local Mongol representatives plunged into the spiritual life of their provinces, even though they perceived these contacts as a challenge to their own beliefs (Melville and De Nicola).

Rashid al-Din Fadlullah thus presents very detailed information on the political events of the Hulaguid House of the late 13th century:

the beginning of disagreement between Ahmad and Prince Arghun, the arrival of Arghun in Baghdad from Khorasan, and the return to Khorasan.

It is known that after the death of Abaqa Khan, Sultan Ahmad reigned. He was the son of Hulagu Khan and the brother of Abaqa Khan, whose son was Arghun. Similarly, after the death of Arghun, supreme power passed not to his son Ghazan Khan, but to Kaykhatu and then to Baidu. Thus, the throne and the land of the Inju⁶ were not subject to lineal descent. However, Arghun Khan, the heir of the same Abaqa Khan, and his son Ghazan Khan demanded a hereditary transfer of the throne together with the Inju lands and troops (Ali Zadeh, p. 292). These disagreements intensified following Ahmad Khan’s approach to the Mamluks. History has shown that Arghun and his supporters achieved their goal, albeit through persistent struggle and organized insurgencies (Lane

⁵ There are several definitions of *kalandars*. In this case they are wandering mystics, roaming, begging, and obeying the minimum of Islamic prescriptions.

⁶ This word was not found in Mahmud Qashqari, except a form “«*inç- ايچ* – *ıçı sakın, yüregi dölek. Buradan alınarak “köngül inçmu” denir ki, “yürek dölek mi” demekdir. “İnç kendی*», مقنع (*peçeli*) adındaki karganmış kimsenin şehridir; harap olmuşdur” (Divanü Lüğat-it-Türk, V, III, p. 437). In *Ancient Turk Vocabulary* (Nadelyaev, *Drevnieturskiy*) it exists in the form İNCÜ, which is for “hereditary: *incü bayçılarqa qalan kesmisi joq* – no tax for hereditary owners of the gardens” (Nadelyaev, *Drevnieturskiy*, p. 210). According to B. Vladimirtsov, primarily in Mongolian nomadic society, *incu* was a certain social position: “*inji inu xatun-u-nöker*” – *inci* – companions, servants of the noble dame”. Writing about *incu* as an institution of ancient Mongol society, the researcher states: “This name was for people who were appointed by a family as part of the marriage dowry of a girl in the family” (Ali Zadeh, p. 166). By V. Barthold’s definition, “the belonging of territory to specific estates and the personal dependence of individuals on members of the ruling house were equally designated by the term *incu*...” (see V.V. Barthold, p. 27). B. Vladimirtsov also noted: “The specific possessions of princes were called *injü, inji*, which included *ülüs* and *nutug*” (73, p. 165). Later on, the definition of this word was restricted to royal lands.

1999, p. 490–492). During these events, Ahmad and Arghun Khan were often mentioned as being in close contact with Sufi sheikhs. This is what the great vizier and historian Rashid al-Din Fadl-allah had to say about his further friendship with the Sufis:

[Ahmad] greatly respected Sheikh Abd ar-Rahman, so he called him Father, and Ishan Mengli [Hisan Mngli or Rashid ad-Din Ishan – N.A.], who was a murid of Babi Ya'qub [Pir of the Tarika (spiritual path) Kalantariyye – N.A.], who lives in Aran⁷ with his brother. He often went to the house of the Ishan, and the Ishan's house was nearby. Since he devoted himself to the zeal of the dervishes with music and dancing, he seldom engaged in the management and regulation of state affairs... (Rashid-ad-Din, p. 173).

At the direction of Sheikh Abd-ar-rahman and Sahib Shams ad-Din, he sent Qutb al-Din Shirazi the most literate [person] in the world as an ambassador to Misr... [25 VIII 1282] (Rashid-ad-Din, p. 153).

[Ahmad] was influenced by a certain "Isan Mngli", with whom he danced a ritual dance (*sema*), and who was a naib and a caliph [confidants of Sufi heads – N.A.] of Babi Yaqub,⁸ the head of the brotherhood of dervishes living in Aran. Ilkhan asked Babi Yaqub for mystical support in 1284 to put down the revolt of his nephew, Prince Arghun (Aubin, p. 41).

In that difficult period when Ahmad's and Arghun's relations were heated, sources note that during the battles between the troops of the warring khans, the former resorted to the protection of Sheikh Babi and his associates, while the latter sought support from Abu Yazid.

Having reached Bistam, Arghun intended to visit the grave⁹ of the saint Sultan-al-Arifi Abu Yazid (May Allah sanctify his dearest soul!). He visited the grave in a desperate bid to ask the saint to intercede with the Lord for victory and success, and Ahmad found refuge with Sheikh Babi, asking for help from him and his *Taba'i* (comrades). Finally, events revealed who was closer to God [lit. 'truth' – N.A.] (Rashid-ad-Din, p. 153).

The writer's final sentence in completing his narrative of this episode relates to the historical events. In the early stages, as Rashid al-Din points out below, Ahmad triumphs. According to envoy Tabut (Tuesday, 20th day of the month of Safar), Arghun is on the run.

However, the political situation then changed dramatically. Finally, Ahmad was overthrown and a decree was issued for his execution in revenge for the blood of Konkurtai. On the night of Thursday, the 26th day of the month of Jumada al-ula, year 683 [10 August 1284], corresponding to the 28th day of the month of Altynch,

⁷ Geographical area in Azerbaijan.

⁸ In honor of Babi Yaqub, the mausoleum was constructed in Babi village (Fuzuli region of Azerbaijan). In the mid-19th century, N.V. Khanykov noted a Kufic inscription on it, which was translated later, with the following content: "...ordered the sheikh ascetic to construct this mashhad (the tomb) dedicated to Babi Yaqub ibn Ismayil Gur Khar in the year 672" (Khanykov, p. 109). In 2011 by order of the Ministry of Culture, the archeological excavation of the tomb was carried out.

⁹ The word "tomb" is absent in the original text. However, expressions used in the text are traditionally applied only to the deceased, which suggests that it was the tomb of the saint Abu Yazid. Those words are underlined by us in the Persian text.

in the year of the Chicken, he was killed in the same way that he killed Konkurtai (Rashid-ad-Din, p. 168):

Hasan Mengli boiled him alive in water. Arghun buried Ahmad according to the Mongol custom, wrapped in black felt (Aubin, p. 42).

It is significant that both Hulaguid princes sincerely believed in prayer to those Muslim sheikhs. It is obvious that Sultan Ahmad embraced Islam and held his faith to the end of his days. Most writers accept that in trying to establish relations with the Egyptian Mamluks, he became the first Ilkhan to accept Islam. On the other hand, Arghun Khan has always been described as an adherent to Buddhism. Nevertheless, the fact that he believed sincerely in the power of prayer to Allah indicates that at that time the beliefs of the Ilkhans were ill-defined and syncretic.

There is another incident in the life of Ilkhan Arghun, in which he clearly demonstrated his tolerance on an issue concerning a Sufi friend. The poet-mystic Ala ad-Daule al-Simnani was a childhood friend. He was born into an aristocratic family of the Persian court bureaucracy, which was in close contact with the ruling circles of Mongol Iran. The young Simnani planned to rise to the highest rank in the Ilkhan court, especially after his lifelong friend Prince Arghun became khan. However, he left the divan. After a mystical vision in 1286, the young poet abandoned his career and responsibilities, deciding to devote himself completely to his calling, which Arghun accepted with genuine understanding.

Considering the period when the khans Arghun, Kaykhatu, and Baidu ruled, we cannot ignore the lives and works of a myriad of Sufi poet-mystics of the time. The greatest of these Sufi poets were Jalal ad-Din Rumi and Saadi Shirazi, the first of whom died in 672/1273 at the age of 66, the second in 690/1291 at an unusually old age, about 110 lunar years (Browne 1920, p. 105). Both of these poets were in close contact with the ruling circles of their time. Saadi was on friendly terms with the *Sahib divan* (the great vizier) Shams ad-din Muhammad ibn Muhammad Juvayni and his brother Ala ud-Din from the noble Juvayni family, and even with Abaqa Khan himself (Browne 1920, p. 106).

THE STORY OF GHAZAN KHAN, ZAHID GILANI AND SHIRVANSHAH

One of the most promising representatives of the Ilkhans was Ghazan Khan (1295–1304). “You are amazed how there can be such bravery in so ordinary a man!” – a Christian monk, who long lived at Ghazan’s court, wrote of him (Krymskiy 1914–1917, p. 13). The name of this Ilkhan is associated with a series of reforms that were recorded as Ghazan Khan’s “Kanun-name” and the patronage of many working in the sciences and arts (including his tasking the great vizier Rashid ad-din with writing the world history, *Jami al-Tawarikh*), as well as the declaration of Islam as the state religion.

Based on the source *Safwat-us-Safa*, Edward Browne in *A History of Persian Literature in Modern Times (1500–1924)* confirms Ghazan Khan’s particular veneration of the Sufi murshids. Thus, the author quotes events from the life of the head of the Tariqat Zahidiyye, Zahid Gilani, during the reign of Arghun Khan (1284–1291). It is known that initially Zahid “led two farms: one in Siyahrud, another in Khilya-keran, near Astara” (Aubin, p. 41). Later on, he set out to spread his teachings and seek followers north of the Kura River, in Gushtasfi, in a district of Shirvan. However, his appearance was met with resistance from the population, who demanded a demonstration of his magical abilities. There was a man of high secular and spiritual status in the region, Sayyid Burhan

ad-din Muhammad, who enjoyed great prestige. Zahid answered all his questions well, convincing him of the purity of his mission. After that, Shirvanshah Akhsitan III, who by that time had moved his residence to Gushtasfi because of the endless wars between the Hulaguids and the Jochids from Derbent to Baku (Aşurbəyli, p. 161), became an adherent of Zahid. The Gushtasfi *jamaat* (congregation) he headed built a *zaviyye*¹⁰ for Gilani. Gradually Sheikh Zahid became revered across the region and urged more and more of his followers to spend more time working on the lands managed by his *zaviyye*,¹¹ which at first aroused discontent only among some representatives of the Kesranids.

However, the outcome turned out to be very sad for the Shirvanshahs:

“Sometimes the curses of Muslim saints”, wrote Browne, “were no less effective than their blessings.”

A certain prince named Siyamak [Siyamerk – N.A.],¹² the son of the Shirvanshah, going to the Mongol camp spoke very dismissively of the followers of Sheikh Zahid and threatened to return to destroy and burn their houses of prayer. When this was reported to the sheikh, he merely remarked that the name of Prince Siyamak must have originated in *مرگسیاه* (*marg-siyah* or ‘black death’ – N.A.). Immediately afterwards, because of his barbarous treatment of the people, Siyamak drew the wrath of the Mongol ruler, who dressed him in black felt¹³ and had him trampled to death.¹⁴

Rumors of Sheikh Zahid’s miracles soon spread far and wide:

Many rulers and noblemen, as well as peasants and artisans in the cities, openly became his followers (*murids*) and disciples, and, giving themselves up to prayers and vigils,

¹⁰ The building for the activities of the Sufis, where sheikhs lived, received wandering Sufis and taught disciples. Synonyms are *tekke*, *khanakah*, *taqiyya*, *ribat*.

¹¹ Ibn Bazzaz testifies about the “Akhsitan’s great respect for Sheikh Zahid, for whom the inhabitants of Gushtasfi and the Shirvanshah himself built a prayer house, which soon became a place of worship for the holy sheikhs and pilgrims” (cited in Aşurbəyli, p. 161).

¹² The Kesranid dynasty Shirvanshah Akhsitan III (1283–1294) had two sons: Siyamerk and Key Kabus. In a note of the year 1294, read by B. Dorn, there is a name “malik Keukavus ibn Akhsitan,” who inherited from Akhsitan III. One of the reasons to inherit by Keukavus is described in detail in *Safwat-us-Safa*, where there is a note that “Akhsitan III passed away in Gushtasfi due to mental disorder... and it happened while Sheikh Zahid, who lived until the year 700 (1300/1), was alive. (...) Sheikh Zahid was at that time 65–67 years of age” (Aşurbəyli, p. 135–136, 161).

¹³ Felt was present in all spheres of Mongol life. It was noted in many travelers’ descriptions of their homes: “Homes are round... high in the middle there is a round window... walls and roofs are covered with felt and the doors are also of felt”. A further example: “When someone was deadly sick, they put a spear on the house wrapped in black felt”. They also made some idols out of felt “in the human image...” (Plano Carpini, p. 6; 10; 7–8), and so on.

¹⁴ In the source *Safwat-us-Safa* it is said that after Siyamerk’s barbaric treatment of the inhabitants, Arghun, the son of Abaqa Khan (1284–1291), summoned him and ordered that he be wrapped in black felt and “kicked to death.” It is known that the Abbasid caliph al-Mutasim was executed by Hulagu Khan in the same way, because the Mongols did not like to shed royal blood. According to the report by Clavijo, “at the court of Timur it was such a custom that influential people were usually executed by hanging, and less noble ones were beheaded” (*Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the court of Timur at Samarcand*, p. 150). Similar traditions were shared by Ottoman Sultans, where such executions extended only to vassals, but not to representatives of the royal houses, “not to shed royal blood.”

neglected their farming and the cultivation of their fields, which had a negative effect on the welfare of his state... (Aşurbəyli, p. 161).

Akhsitan III, rallying to the ideas of his son Siyamerk, decided to cause a flood on the lands of the Gilani community and destroy them. Shirvanshah threatened to throw the murids into the water and drown them, and destroy the prayer house. According to Jean Aubin, “appreciating the value of the Gushtasfi lands occupied by Zahid’s community of adherents”, the Shirvanshah reflected on the “mournful consequences of the spread of the doctrine that drew crowds to Sheikh Zahid” (source). However, during an unexpected attack of violent insanity, Akhsitan suddenly died. Ibn Bazzaz explains this phenomenon purely and simply as the impact of Zahid’s “evil art” (Aubin, p. 47).

The next episode was a “demonstration of the sheikh’s power by telepathy” under Ghazan Khan’s rule, which made such a deep impression on the Sultan that “the latter insisted on kissing the foot of a saint...” (Browne 1920, p. 41).

Interesting information about Sadr ad-Din is also available in the source *Tazkire-yi Sheikh Safi*,¹⁵ which was already used in the article earlier. This is a translation of the work of Ibn Buzzas *Safwat-us-Safa*. It was carried out by order of the Safavid Shah Tahmasib I (1524–1576), since Turkic (Azerbaijani) was the native language of the dynasty. It was also spoken at the Safavid court. The translation was entrusted to the famous royal translator of the 16th century Muhammad bin Hussein Katib Nishati, who slightly modified the title of the work to *Tazkire-yi Sheikh Safi*. According to the source, we can form an idea of the number of adherents of Sufi murshids and orders in the ranks of the Hulaguid army and officials of high rank, and the members of the ruling house of the Ilkhan dynasty at that time. The source says that:

Sultan Ghazan was a murid of Sheikh Zahid, while Emir Kutluk Shah was the murid of another murshid, a certain teacher named Sheikh. The two murids were always arguing: whose devotees were more righteous? They then decided to conduct a test with a meal (*sufra*): Let all those who have an honorary position (*adilāsani*) in the army, come to the feast (*gilan*)... The Emir and the Sultan stood on their feet and personally served those seated and watched to see who would eat what. It turned out that the Sheikh’s murids ate of everything, but Sheikh Zahid’s murids did not touch the forbidden food... At some point, Jamal ad-Din Ali [the son of Sheikh Zahid – N.A.], fearing to offend the Sultan, stretched out his hand to eat (bread), but Safi ad-Din pushed him back in time...

As a result, in this trial, victory went to the Sultan, or rather to the pupils of Zahid Gilani. The next test was based on dancing (*səma*):

¹⁵ The first bibliographic information about *Tazkire-yi Sheikh Safi* appeared in the bulletin *Melanges Asiatiques*, published in St. Petersburg in 1869 by the Academy of Sciences of the Russian Empire (189, p. 249). It was presented as a translation of Ibn Buzzas’s *Safwat-us-Safa* from Persian into Turkic. The British orientalist Ch. Rieu also called one of the manuscripts of the work *Tazkire-yi Sheikh Safi* kept in the British Museum as a translation of *Safwat-us-Safa* into Turkic. In 1965 Professor S. Ali Zadeh, informing about the manuscript of Nishati’s work stored in the Saltykov-Shchedrin Library in St. Petersburg, called it *Tazkire-yi Sheikh Safi*. According to the scientist, the word *tezkiye* (‘memories, comments’) is in both the introduction and the title of Nishati’s manuscript. In total, 5 Nishati’s manuscripts have been preserved in various book depositories around the world.

Sultan Ghazan, sitting on the throne, drew his sword and commanded: “Anyone who rises to dance will have his head cut off”. A melody was played, but no one dared to dance, except for one of Sheikh Zahid’s murids. Hearing an *avaz* (‘voice’), he was foolish and, having no regard for the will of the sultan, got up, went to the center of the meeting, and joined the dance. His Majesty the Sultan, seeing this, let go of the sword, began to weep, brought a handkerchief to his eyes, and said: “My goal was precisely this – to see that wonderful moment when you are troubled neither by fear of the sultan nor by prohibiting law, and you can immerse yourself in this beautiful state of ecstasy...” (*Şeyx Safi Təzkirəsi*, pp. 111–112).

ULJAYTU KHUDABENDE AS ONE OF THE BRIGHT PATRONS OF SUFISM

In general, in the Middle East in the era of the Mongol invasion, cooperation between khans and Sufi sheikhs was very widespread. For example, the famous Uzbek Khan (khan of the Ulus of Jochi) held in great esteem the Sufi sheikh Seyyid Ata, who to some extent influenced his religious views and was his patron in every way; or the great Berke Khan (1257–1266) of the Golden Horde, who was in close contact with the Sufi Kubreviyye sheikh, Seyfeddin Baharzi. In the case of Uljaytu Khan, the role of a mentor was played by the somewhat mystical Barak Baba. Such persons usually embodied something supernatural that was “appropriated” or used by the Khans to assert their authority and the power of the dynasty (Pfeiffer, p. 44). According to Faruk Sümer, “the beloved sheikh of Uljaytu Khan must have occupied an important post in the Ilkhanate court” (Sümer, p. 210). According to al-Ayni’s *Iqd al-Juman* (vol. 4, p. 423), Baba was often at the court of Uljaytu and headed diplomatic missions of the Ilkhanids to Damascus (706/1306) (Pfeiffer, p. 45). In Persian sources, his name is mainly mentioned in connection with Uljaytu Khan’s campaign in Gilan:

The population of Gilian, hostile to Shiism, opposed his ambassadorial mission for the Ilkhans and executed Barak Baba.

His remains were later transferred from Gilan not to Tabriz, where Uljaytu’s honored brother and predecessor, Ghazan Khan, was buried, but to Sultaniyye, where Uljaytu Muhammad Khudabende built a khanegah and a tomb¹⁶ for Sheikh Barak.

There were hundreds of Sufi sheikhs in the Ilkhan Empire at that time, but only Barak Baba was granted a tomb and a khanegah in the capital. Nevertheless, there is little information about the Sheikh in written sources. This “information failure” may have occurred because this type of Sufi activity did not leave a historical mark in the form of a tariqat or school, one outstanding example of which was the strong, contemporary, and also Azerbaijan-based independent Safaviyye order.

There is another telling example from the lifetime of Sultan Uljaytu. Writing about the architecture erected in Sultaniyye, the 15th-century historian Fazlullah ibn Ruzbihan Khunji gives important information about Sultan Uljaytu’s worship of the Ardebil sheikh Safi: “In his [Safi ad-Din – N.A.] biography (*Kitab-i-Sirat*), it is said that when the

¹⁶ The Sheikh’s shrine became the last refuge for the remains of Suleyman Shah, the son of Uljaytu, who died at an early age. Sultaniyye was destined to survive in the history of the Ilkhans for Uljaytu Khan’s famed project in town planning, which is confirmed, in particular, by Abu al-Qasim Kashani: “... the sultan turned Sultaniyye into a second Tabriz” (*Kashani* 1348, p. 47).

righteous sovereign Sultan Uljaytu (1304–1316) completed the construction (*ta'mir* – “reconstruction, repair”) of Sultaniyye (in 1305/1313), he called a benedictive meeting, which was attended by 400 noblemen, ulama, mystics and holy elders. The meeting was chaired by Sheikh Sharaf al-Haqq ad-Din Darjazini. It was the Sultan’s desire that the Ardebil sheikh adorn [زینت] the event with his presence at the assembly. The Sheikh knew that if he refrained from eating at the feast, the sovereign might take offense, but in his righteousness he resisted taking food (*navala*) from the Sultan.¹⁷ He accordingly referred to his age and sent his son Khvaja Sadr al-din (1305–1393) (*Fadlullah Rashid ad-Din* 1957, pp. 234–233).

[...] Sadr al-Din was a young man who had not yet cut roses in the garden of asceticism [...] and did not refuse to eat food [...] Upon his return to Ardebil, Safi ad-Din appointed him his successor [...] (*Fadlullah*, p. 77–78).

In this passage several facts are presented: the reverence rendered to the Sheikh Safi (the desire “that the Ardebil sheikh adorn the assembly with his presence”?), the meetings that noblemen, mystics and holy elders (Sufis) assembled together, the construction erected in Sultaniyye, and the ascetic traditions of the Sufi tariqas and their sheikhs, in particular Safi ad-Din, as well as the attitude of the latter to Sultan’s property.

The Sufi sheikhs were apparently in close contact with the Mongol khans. The Islam disseminated among the Mongols (since the times of Gazan Khan) was far from the strict Islam of the Sunni clergy.

It was rather a *People’s Islam*, chosen by Turkmens, who recognized and ensured the rise of such a wonderful master as Sheikh Safi ad-Din Ardebili.

These charismatic Sufi masters would have bridged the gap between the gravity of the traditionalist mullahs and the shamans of the steppe (Lane 2011, p. 260).

THE SUPPORT GIVEN BY THE KHAN OF THE GOLDEN HORDE TO SUFI SHEIKHS IN AZERBAIJAN UNDER CHOBANID RULE

We know that the wars caused by the disagreements between the two Mongol ulus over Hulagu Khan’s establishment in Azerbaijan hampered the development of relations between the peoples living in their territories. Nevertheless, in their mutual enmity, the ruling circles of both khanates at times supported representatives of their region who were disliked by their enemies.

In the middle of the 14th century, the rule of the Hulaguid dynasty in Azerbaijan was replaced by emirs of the Chobanid dynasty, the Hulaguid emirs. The Chobanid ruler in Azerbaijan, Melik Ashraf Chobani (1344–1356), was described by almost all historians as a cunning ruler, a cruel tyrant, and an oppressor. He not only ruined the country and the working population, but from time to time, under various pretexts, imprisoned his emirs, viziers, and other noblemen, and confiscated their property and possessions. Many members of the nobility, for one reason or another, were forced to flee their lands or go into hiding. Among them, we note the name of an ancestor of Shah Ismayil Safavi, the haji Sadr al-Din Ardebili, son of the Ardebil sheikh Safi ad-Din Iskhak.

¹⁷ O. Efendiyeu compares this statement with one from Ghazali’s *Ihya ulum al-din*: “for most of the sultans’ property is currently illegal” (*Fadlullah*, p. 133).

All the narrative sources describing the first years of Sadr al-Din's spiritual government associated it with changes in the political situation in the country, namely the dismemberment of the Ilkhan Empire and, as a result, intervention in political and social life (Abbasi, p. 294). At least when rebellion was prepared in Tabriz against Ashraf Chobani, who "razed Azerbaijan to the ground," Sheikh Sadr al-Din was one of those held principally responsible for its planning. Melik Ashraf sent one of his emirs, Orgunshah, to the Ardebili Dar al-Irshad. Sheikh Sadr al-Din, given his strength, understood that he could not resist the forces of the Emir. Therefore,

[...] in about 1354, together with some of his caliphes, he moved to Gilan, to his faithful companions, and remained there for some time (Abbasi, pp. 294–295; Ali-Zade, pp. 360–361).

During the reign of Melik Ashraf, the rival Golden Horde was ruled by Janibek Khan. While in Gilan, Sadr al-din maintained contacts with his Azerbaijani adherents and the caliph of Dar al-Irshad, and was also able to establish relations with Janibek. We note that according to Hamdallah Qazvini in his *Tarikh-e-gozideh*, among the emigrants from Azerbaijan was Sheikh Kijiji, who settled in Sham (Syria). At the same time, Qazi Muhyi ad-Din appealed to Janibek to oppose Ashraf. Of course, Janibek was interested in the conquest of Azerbaijan and counted on taking it, given the domestic political situation there. He invaded Azerbaijan with a large military force in the year 758 (1356/1357). The Azerbaijani Shirvanshah Kavus and his army also participated.

All these opposition forces, including Sheikh Safi ad-Din, were united under the protection of Janibek. Later, another sheikh, Sheikh Muhammad-Balygchi (Ali Zadeh, p. 361), moved over to the opposition. These events clearly demonstrate that besides their political interests, the khans of the Golden Horde, as well as the Ilkhanids, tried to maintain a respectful and peaceful attitude towards the Sufis of the Safaviye order.

While Azerbaijan was temporarily subdued by Janibek, nevertheless, and probably "thanks to the wholehearted patronage, support, and assistance of the Golden Horde khan Janibek, in 1356 Sheikh Sadr al-Din resumed again his authority as an influential Safavi leader, at the head of the Ardabili Dar al-irshad. However, at this time he was a leader with rich experience of political and social unrest."¹⁸ This leader was the last in the line of a brilliant dynasty of Safavi sheikhs, laying the foundation for the future rule of the celebrated shahs of the Safavid state.

CONCLUSIONS

Thus, from the examples of all the episodes from sources listed in the article and related to the names of Genghis Khan, Ahmad Tekuder, Arghun Khan, Ghazan Khan, Uljaytu Khan, and others, we had the opportunity to observe how the Mongol rulers, regardless of their religious affiliation, revered and trusted the Sufi saints. Initially joining the most primal forms of Sufism, the Ilkhans gradually perceived them as integral traditions of their religious life.

At the beginning of the study, we asked ourselves: How exactly did the Sufi order of Safaviye, as one of the few in history, manage to achieve state status? In the course of the study, it turned out that it was most likely the Ilkhans' veneration of the Sufi

¹⁸ Later on, around 1375, with a special purpose, Sheikh Sadr al-Din sent a number of caliphes, including a poet named Sheikh Qasem-e Anvar, to Gilan and Khorasan.

sheikhs, their encouragement, and support that caused this strengthening of the political power of this order. The culmination of the event was the provision of assistance to Sadr ad-din by the Golden Horde Khan Janibek, which finally approved the spiritual authority of the Safavid dynasty of sheikhs in the Ardabil order.

REFERENCES

- Abbaslı, Mirza. *Safevilerin Kökenine dair. Belleten*, C.XL, Ankara, 1976, pp. 287–324.
- ‘Abd al-Muhammad Āyatī, *Tahrīr-e Tarikh-e Waṣaf*, Tehran, 1967.
- Abū al-Qasim ‘Abdullah bin Muhammad al-Qashshānī, *Tarikh-e Uljaytū*, Tehran 1348 h.
- Ali Zadeh, Али-заде, А. А. *Социально-экономическая и политическая история Азербайджана в XIII–XIV вв.* Баку, 2012.
- Akhundova, Ахундова, Н. Ф. *Туркманские династии.* Баку, 2016.
- Akhundova, Ахундова, Н. Ч. и Гусейн-заде Р.А. *Кавказ и великие тюркские империи.* Баку, 2012.
- Aşurbəyli S. *Şirvanşahlar dövləti.* Bakı, 2009.
- Aubin, Jean. “Shaykh İbrahim Zahid Gilani (1218?–1301)”. *Turcica. Revue D’etudes Turques*, vol. 21–23, 1991, pp. 39–53.
- Barthold, Бартольд В. В. *Персидская надпись на стене Анийской мечети Мануче.* СПб., 1911.
- Blair, S. The Mongol Capital of Sulṭāniyya. ‘The Imperial’. *Iran: Vol. 24*, 1986, pp. 142–151.
- Browne, Edward G. *A History of Persian Literature in Modern Times (1500–1924).* Cambridge University Press, 1924.
- Browne, Edward G. *Persian Literature under Tartar Dominion.* Cambridge University Press, 1920.
- Bunyatov, Буниятов, З. М. *Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов (1097–1231).* Москва, 1986.
- Chingis Khan, Чингисхан, *Сокровенное сказание.* Издательство Эксмо, Москва, 2012.
- Faḍlullah Rashīd ad-Dīn, *Jami’u al-Tawarikh.* Vol. 3, texts compiled by Abdulkерim Alizadeh, Baku, 1957.
- Fadlullah b. Ruzbihan Kbnjī’s *Tarikh-i ‘Alam-Ara-yi Amini.* Хунджи, Фазлуллах ибн Рузбихан. *Тарих-и аламара-йи Амینی*, Перевод с английского Т. А. Минорской. Под редакцией и с предисловием З. М. Буниятова и О. А. Эфендиева, Баку, 1978.
- Ḥamdullah Mustawafī, *Tarikh-e Gozideh*, Tehran, 1984.
- Hodgson, Ходжсон, М. *История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней*, Перевод с английского А.Н.Гордиенко, И. В. Матвеева, Н.В.Шевченко, Москва, 2013.
- İsma’il ibn Bazzāz Darwish, *Saffat ul-Safā*, Tehran 1377 h.
- Kadyrbaev, Кадырбаев, А. Ш. *Азербайджан – «яблоко раздора» монгольских империй XIII–XIV вв. Transcaucasica. Южный Кавказ и сопредельные регионы в эпоху монгольского владычества XIII–XIV вв.* Под редакцией З. В. Кананчева, Москва, 2013.
- Khanykov, N.V. *News of the Academy of Sciences of Azerbaijan SSR*, Academy of Sciences of Azerbaijan SSR, Publishing House of Azerbaijan SSR AS, 1988.
- Krymskiy, Крымский, А. *История Персии, ея литературы и дервишской теософии*, vol. III. Москва, 1914–1917.
- Lane, George. “The Mongol in Iran”. Ch. X. *The Oxford Handbook of Iranian History*, 2011.
- Lane, George. “Argun Aqa”. *Iranian Studies*, vol. 32, no. 4, 1999.
- Manaqib-al-arifan*, edited T. Yazıchi, 1976–80, V.II, p. 858–860.
- Melville, Ch., and B. De Nicola. *The Mongol’s Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran.* Brill, 2016.
- Nadelyaev, В.М. et al (ed.) *Древнетюркский словарь.* Академия Наук СССР. Институт Языкознания, Ленинград, 1969.
- Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the court of Timur at Samarcand, A.D. 1403/6*, translated by Clements Markham, London: Hakluyt Society, 1859.
- Pfeiffer, J. *Conversion Versions: Sultan Oljeytu’s Conversion to Shi’izm (709/1309) in Muslim Narrative Sources.* Mongolian Studies XXII, Chicago, 1999.
- Rashid-ad-Din, Рашидад-Дин Фазлуллах. *Джами-ат-таварих.* Баку, 2011.

- Rixtim, M. *Seyid Yəhya Bakivi və Xəlvətlik*. Bakı, 2005.
- Şeyh Safi Buyruğu. *Hazırlayan D. Doğan*. Ankara, 2015.
- Şeyx Səfi Təzkiyəsi. *Səfvət-üs-səfa-nın XVI əsr türk tərcüməsi*. Bakı, 2006.
- Sümer, F. *Sefevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu türklerinin rolü*. Ankara: TTK, 1992.
- Tabuldin, Табулдин, Г. Ж. *Чингизиды: алфавит имән*. Кокшетау, 2012.
- Tāriḫ-e 'Ālam-ārā-ye Amīnī*: “Sharh-e ḥokmrani-ye salaṭin-e Aq Qoyunlu wa zūhur-e Safawiyan” *The Cambridge History of Iran*. Cambridge University Press. London. Vol. 6, 1986.
- Tiesenhausen, Тизенгаузен, В. Г. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*. СПб., 1884, том I.
- Vəlixanlı, N. *Azərbaycan VII–XII əsrlərdə: tarix, mənbələr, şərhlər*. Bakı, 2016.



Fot. 1. In honor of Babi Yaqub the mausoleum was constructed in Babi village (Fuzuli region of Azerbaijan)



Fot. 2. Mausoleum of Sheikh Juneyd (Gusar region of Azerbaijan)



Fot. 3. Tomb of Sheikh Zahid Gilani



Fot. 4. Tomb of Sheikh Jamal ad-Din Tabrizi in Lenkoran region of Azerbaijan

FRAZEOLOGIZMY Z LEKSEMEM ‘KRÓLIK’ I ‘ZAJĄC’ ORAZ 兔 *TÙ* W LEKSYKOGRAFII POLSKIEJ I CHIŃSKIEJ

ABSTRACT: According to Chinese astrology, 2023 is the year of the Water Rabbit, which is an occasion to look at this animal from a linguistic perspective. The article aims to reconstruct the linguistic image of the ‘rabbit’ contained in Polish phraseology and Chinese chengyu. The comparative linguistic analysis was preceded by a description of the animal preserved in the culture of both countries. In total, forty-two idioms containing the lexeme ‘rabbit’ were analyzed, including nineteen Polish phraseologisms and twenty-three Chinese chengyu. The research allowed us to indicate the differences and similarities in the linguistic image of the rabbit among Poles and Chinese, which may be an important part of the language research on the reconstruction of the full linguistic picture of this animal.

KEYWORDS: Polish phraseology, Chinese chengyu, linguistic comparative analysis, lexeme ‘rabbit’

WPROWADZENIE

Według jednej z chińskich legend (Chen, s. 17) dawno temu Jadeitowy Cesarz chciał uporządkować czas. Ogłosił więc, że wszystkie zwierzęta wezmą udział w wyścigu. Nagrodą dla dwunastu zwierząt, które jako pierwsze przekroczą metę, miało być zaszczytne miejsce wśród znaków zodiaku. Zwierzęta przybyły w następującej kolejności: szczer, bawół, tygrys, królik, smok, wąż, koń, koza, małpa, kogut, pies, świnia. Od tamtej pory patronują one chińskiemu zodiakowi, a przypadające po sobie lata przyporządkowane są kolejno każdemu z nich. Chińska astrologia wyróżnia dodatkowo pięć żywiołów – metal, drewno, wodę, ogień i ziemię. Pełen cykl zodiakalny uwzględniający żywioły trwa więc łącznie sześćdziesiąt lat. Zgodnie z chińskim kalendarzem księżycowym rok 2023 jest rokiem Wodnego Królika, co stanowi okazję do podjęcia próby porównania językowego obrazu frazeologizmów z komponentem ‘królik’ zrekonstruowanego na podstawie analizy materiału frazeologicznego w języku polskim i chińskim.

Encyklopedia PWN podaje, że królik to gatunek ssaka z rodziny zającowatych (*Leporidae*), rzędu zajączaków (*Lagomorpha*), podgromady łożyskowców (*Placentalia*, *Eutheria*). Zarówno dobrze znany w Polsce królik domowy (pochodzący od dzikiego królika), zając bielak, jak i zając szarak, są przedstawicielami tego samego gatunku, stąd w materiałach leksykalnych często brak jednoznacznych wskazań na konkretną odmianę. Ze względu na specyfikę języka chińskiego, sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że ten sam znak 兔 *tù* może być używany w odniesieniu do królika i do zająca. Mimo iż autorka artykułu ma świadomość, że badania z zakresu fizjonomii i fizjologii z pewnością mogłyby wskazać na szereg różnic pomiędzy królikiem i zającem, to w poniższej pracy zdecydowała się przeanalizować zarówno związki frazeologiczne z leksemem ‘królik’ jak i ‘zając’, nie tworząc dla nich odrębnych kryteriów badawczych.

Opublikowane w Polsce badania nad językami polskim i chińskim skupiają się głównie na tematyce z zakresu przekładoznawstwa i literaturoznawstwa, czego przykładem są następujące prace: „Tłumaczenie chińskich nazw własnych w ujęciu kognitywnym” (Galewska), „Chińskojęzyczne nazwy Polski w wybranych źródłach z okresu Chin cesarskich” (Sękowski), „Transpacyficzna transcendencja. O tłumaczeniu Schulza na język chiński” (Lin-Górecka), „Lingwistyczne aspekty przekładów literatury polskiej na język chiński (ze szczególnym uwzględnieniem opowiadań Sławomira Mrożka)” (Mao i Sękowska), „Recepcja twórczości Stanisława Lema w Chinach i (nie)przetłumaczalność Cyberiady na język chiński” (Mao). Natomiast o potrzebie zgłębiania frazeologii chińskiej może świadczyć monografia *Symbolika nefrytu w języku i kulturze chińskiej* Katarzyny Sarek (Sarek), w której przeanalizowano ponad trzysta jednostek zawierających leksem ‘nefryt’, a także artykuł „Idiomy chińskie chengyu z dzieła Strategie Walczących Państw (*Zhanguo Ce*)” Marcina Jacoby’ego (Jacoby), w którym szczegółowej analizie poddanych zostało osiem chińskich idiomów *chengyu* wywodzących się z okresu Walczących Królestw, a pozostających w użyciu do dzisiaj. Jak można zauważyć, wyżej wymienione badania skupiają się raczej na opisie zjawisk zachodzących w jednym języku i „umieszczeniu” ich w realiach drugiego, a niekoniecznie bazują na nich jako na materiale porównawczym, co będzie stanowić priorytet w poniższym artykule.

Celem niniejszej pracy jest porównanie językowego obrazu królika w języku polskim i chińskim, zrekonstruowanego na podstawie danych zaczerpniętych ze słowników obu języków. Podstawę materiałową w przypadku języka polskiego stanowiły: *Słownik frazeologiczny języka polskiego* (SFJP), *Nowa księga przysłów polskich* (Adalberg, red. Krzyżanowski 1972), *Słownik etymologiczny języka polskiego* (SEBr), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* (PSWP), *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego* (WSFJP), *Słownik frazeologiczny PWN* (SF PWN) oraz *Wielki słownik języka polskiego PAN* (WSJP PAN), a jeżeli chodzi o język chiński były to: *Ilustrowany słownik etymologiczny znaków chińskich* (图解汉字起源 *Tújiě hànzi qiyuán*; Wang), *Współczesny słownik języka chińskiego* (WSJCh) oraz *Kompleksowy słownik chengyu* (KSCh). Na podstawie słowników ogólnych przedstawiono definicje zoonimu ‘królik’, informacje o pochodzeniu tego wyrazu oraz związki frazeologiczne, które następnie poddano analizie konfrontatywnej.

Analiza porównawcza semantyki frazeologizmów z leksemem ‘królik’, ‘zając’ oraz 兔 *tù* w języku polskim i chińskim wymaga zastosowania *tertium comparationis*, czyli semantycznej podstawy porównania wspólnej dla konfrontowanych ze sobą jednostek należących do dwóch języków (Ligara). Jak pisał pionier badań nad *tertium comparationis*, Andrzej Bogusławski, jednostki językowe mogą stanowić podstawowy budulec systemów porównań i odniesień podlegających opisom na gruncie językoznawstwa porównawczego (Bogusławski). Badania konfrontatywne w obrębie innych języków, np. polskiego i rosyjskiego, wykazały, że konfrontacja materiałów dwóch języków pozwala dostrzec nie tylko podobieństwa i różnice, ale również zjawiska, które w jednym języku realizują się inaczej niż w drugim (Komorowska i Stanulewicz). Stąd też w niniejszym artykule za *tertium comparationis* przyjęto obecność komponentu ‘królik’ (lub ‘zając’) we frazeologizmach w języku polskim i chińskim. Określenie semantycznego charakteru podstawy porównania w przypadku tych języków jest utrudnione ze względu na ich zróżnicowanie systemowe oraz odmienne uwarunkowania kulturowe. Może jednak ono przynieść wymierne rezultaty w postaci informacji o analogiach i sprzecznościach w językowej percepcji ‘królika’ ‘zająca’ wśród Polaków i Chińczyków.

Definicja klasyczna, zawarta m.in. w *Encyklopedii językoznawstwa ogólnego* (Polański, s. 244), definiuje frazeologizm jako „dwu- lub kilkuwyrazową (stałą) konstrukcję językową, której znaczenia nie da się wyprowadzić ze znaczeń i reguł łączenia składających się na nią wyrazów”. Aktualnie badacze częściej przyjmują szersze rozumienie frazeologii niż tradycyjne, poszerzając je o odtwarzalne i reprodukowalne połączenia wyrazowe, a więc o wszelkie kolokacje przytaczane z pamięci w tzw. „gotowej postaci”, które pozostają niezmiennie co do swego składu (Chlebda, s. 19). Powtarzając za Wojciechem Chlebdą, proponuje się dla nich terminy szersze, czyli za frazem uznaje się:

każdy niezależnie od jego statusu semantycznego i struktury formalnej znak językowy stanowiący podstawę potencjału językowego (pojęcia), którą w danej sytuacji dla wyrażenia tego potencjału mówiący przywołuje (odtwarza) w charakterze jego względnie stałego symbolu (Chlebda, s. 27).

A więc mianem frazematyki określa się zbiór odtwarzalnych jednostek językowych, czyli frazemów (Chlebda, s. 27). Natomiast reprezentantem chińskiej frazeologii w poniższym artykule będą *chengyu*, których definicja zawarta we *Współczesnym słowniku języka chińskiego* brzmi następująco: „*chengyu* są najczęściej czteromorfemowymi wyrażeniami zapisanymi czterema znakami, których znaczenie metaforyczne może być trudne do zrozumienia bez wyjaśnienia ich pochodzenia” (WSJCh, s. 166)¹.

Tak więc zarówno polskie frazeologizmy jak i chińskie *chengyu* analizowane w niniejszej pracy spełniają następujące kryteria: 1) są utartymi wyrażeniami, w których kolejność jak i dobór słów jest niezmienna, 2) można je uznać za reprodukowalne oraz 3) zawierają komponent ‘królik’, ‘zając’ lub 兔 *tù*.

KRÓLIK JAKO ZWIERZĘ GOSPODARSKIE W POLSCE I W CHINACH

Króliki to zwierzęta żyjące blisko człowieka od dawna. Rozkwit hodowli królików w Polsce przypada na czasy po II wojnie światowej, lecz nie jest jasne, kiedy dokładnie królicze mięso pojawiło się w jadłospisie Polaków. Prawdopodobnie nastąpiło to w średniowieczu, kiedy to w Europie zakonnicy rozpropagowali ten rodzaj mięsa, gdyż uważali, że płody królicze można spożywać w trakcie postu. O tym, że królik był znany polskim zakonnikom świadczy fakt, że jego wizerunki były często umieszczane na nagrobkach jako znak szybkiego przemijania, ponieważ powszechnie uważano, że żywot królików jest krótki (Kowalska, s. 44–45).

W Polsce początkowo królik był hodowany w biedniejszych gospodarstwach. Pojawienie się królików na polskich stołach wiąże się z dynastią Sasów. August II Sas założył w Warszawie Królikarnię, do której sprowadzał z zagranicy dzikie króliki. Jego następca, August III, podtrzymywał tradycje polowań na te zwierzęta². Tak zaczęły one trafiać na stoły przedstawicieli bogatszych warstw społecznych. Ceniono je równie wysoko jak dziczyznę, przy czym były one o wiele łatwiej dostępne. Oskar Kolberg odnotował także, że Kujawiacy szczególnie upodabali sobie czarninę z królika (Kolberg 1962a, s. 73).

W 1931 roku ukazała się książka Franciszka Molickiego pt. *Króliki rasowe i luksusowe oraz ich hodowla: domowa z pomocą jednej samicy na małą skalę i hodowla przemysłowa z pomocą setek samic na większą skalę* (Kowalska, s. 49), zachęcająca

¹ Tłumaczenie własne autorki.

² <http://www.krolikarnia.mnw.art.pl/o-krolikarni/> [26.12.2022].

do spożywania króliczego mięsa, które miało być niezawodnym lekarstwem w walce z gruźlicą. Natomiast w 1943 roku pojawił się *Elementarz o królikach*, który w zabawny sposób promujący jedzenie króliczego mięsa, na przykład:

Nerki, serce i wątroba
To paszтетów twych ozdoba.
A śledzionę zaś i płuca
Azorkowi się wyrzuca.
Tłuszcz królika doskonały,
Nim omaścisz obiad cały.
Mięso – nie masz mu równego
Co do smaku i wartości,
Zrób więc często królobicie
I dla domu i dla gości.
Przytem dobra gospodyni
z króla potraw sto uczyni.
Biciem króli częściej, więcej,
Zaoszczędzisz moc pieniędzy (Kowalska, s. 49).

W Polsce doceniano także królicze futro, którym podszywano damskie kaftaniki i z którego szyto czapki zimowe dla dzieci (Kolberg 1962a, s. 65).

Natomiast w Chinach pierwsze wzmianki o polowaniach na króliki liczą około trzech tysięcy lat i sięgają dynastii Shang (ok. 1766–1122; Rodziński). Z tego okresu pochodzi również jadeitowa tabliczka w kształcie królika, która jest najstarszym artefaktem odnalezionym w Chinach przedstawiającym wizerunek tego zwierzęcia³. Hodowlę królików na szeroką skalę rozpoczęto jednak dopiero w latach 50. XX wieku, a obecnie Chiny są największym na świecie producentem króliczego mięsa oraz wełny angorskiej pożytkiwanej ze specjalnej odmiany tych zwierząt (He et al., s. 320–328). Produkcja mięsa króliczego jest bardzo popularna w wybranych regionach Chin, na przykład w Syczuanie, ale wydaje się praktycznie nieznana w innych, może dlatego nie uwzględnia się królika pośród tzw. sześciu najważniejszych zwierząt gospodarskich (chiń. 六畜 *liùchù*).

Według klasycznej chińskiej farmakopei Li Shizhena pt. 本草綱目 *Bencao Gangmu*, czyli sztandarowego dzieła o ziołach i lekach tradycyjnej medycyny chińskiej, królicze mięso uważane jest za pokarm, który korzystnie wpływa na wyprowadzanie gorąca z organizmu i chłodzenie krwi, odbudowanie energii *qi* oraz wzmacnianie funkcji śledziony i jelita grubego⁴.

Ponadto w Polsce i w Chinach uważano spożywanie króliczego mięsa za niewskazane dla kobiet w ciąży. Chińczycy wierzyli, że przez to dziecko urodzi się z tzw. króliczą wargą. **Polacy** z kolei obawiali się, że jeśli kobieta w ciąży zje ten rodzaj mięsa, to dziecko nigdy nie zazna spokojnego snu (Rak, s. 17). Jednak w obu tych krajach, mimo stosunkowo rozwiniętej hodowli i chowu królika, jego mięso nigdy nie dominowało w diecie, a jego spożycie w stosunku do np. wieprzowiny było i wciąż jest marginalne.

³ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/42952> [26.12.2022].

⁴ https://www.ee99.net/a/zhongyiyigui/bencaogangmu/2012/0810/1609_18.html [4.06.2023].

OBRAZ KRÓLIKA W KULTURZE POLSKIEJ I CHIŃSKIEJ

Obecność królika w świadomości Polaków i Chińczyków nie ograniczała się jednak tylko do jego roli zwierzęcia hodowanego na wełnę i mięso. Nieliczne wzmianki o króliku w polskiej kulturze można znaleźć w dziełach Oskara Kolberga. Pisał on, że dawniej w krakowskich wsiach powszechne było trzymanie królików w domu, na równi z psami i kotami, nazywając je przy tym „wiernymi człowieka towarzyszami” (Kolberg 1962b, s. 140). Z okolic Krakowa pochodzą również wierzenia, że czarownice otrzymywały od diabła informacje jak szybko pomnożyć dobytek i nabiał, którym dysponowały (oczywiście kosztem lokalnej społeczności). W zamian za przynoszenie diabłu dwóch jaj w czasie nowiu otrzymywały od niego ser, którego część miały spożyć same, a część dać krowom, okadzając je przy tym przestępem, czyli ziołem, które rozcieńczało mleko, zwiększając jego ilość. Mleko to było niesmaczne i mogło szkodzić. W ten sposób czarownice miały zwiększyć ilość mleka dziewięciokrotnie, a nie miało być to wyłącznie krowie mleko, ale również i „od kobył, królików, myszy, kotów i kobiet karmiących dzieci” (Kolberg 1962c, s. 78). Ponadto, czasami czarownice używały lub zalecały innym używać do czarów zwierząt, m.in. królików. Nakazywano wtedy wykorzystywanie białych królików – „białego królika ale takiego coby nie był czarny” (Kolberg 1962c, s. 87). Królik już przez Słowian uważany był za zwierzę, dzięki któremu można rzucać urok (Świerzbiewski, s. 32).

Kolberg przytacza również ludową opowieść, w której to królik przychodzi do Pana Boga i skarży się, że tylko jego jedyne na świecie nikt się nie boi. Pan Bóg nakazał mu iść nad staw, aż zobaczy, że i jego coś się przestraszy. I tak się stało – kiedy królik zbliżył się do wody, żaby, jedna po drugiej, zaczęły przed nim uciekać, a on bardzo się ucieszył, że i jego można się bać (Kolberg 1962d, s. 238). Z tej historii możemy wywnioskować, że królika powszechnie uznawano jako za zwierzę delikatne, nieszkodliwe, ale co ciekawe, na Kujawach istniał przesąd, że królik, który przebiega drogę, sprowadza nieszczęście (Kolberg 1962, s. 90).

Obecnie w Polsce królik często jest traktowany jako symbol Wielkiej Nocy, a to za sprawą tradycji, którą zaczerpnięto z Zachodu. Dla chrześcijan jest on symbolem grzeszników odbywających pokutę, a także przemijania życia ludzkiego, które zmierza do wieczności. Z kolei w starożytnej Grecji był symbolem wiosny i płodności, a w mitach indogermańskich oznaczał światło oraz budzącą się do życia przyrodę. W niektórych regionach Polski, zwłaszcza na Pomorzu, Śląsku i ziemiach pruskich od dawna dobrze znany jest zwyczaj szukania przez dzieci prezentów ukrytych przez wielkanocnego króliczka (Kowalczyk, s. 288).

Natomiast w Chinach królik jest postrzegany przede wszystkim jako czwarte spośród dwunastu zwierząt zodiaku. Symbolizuje on płodność i długowieczność. Osoby urodzone w roku królika cechuje gościnność, elegancja, ambicja i opanowanie. W chińskich wierzeniach królik łączony jest z księżycem. Niektórzy chińscy naukowcy sądzili, że to dlatego, iż króliki są bardzo płodne, a w dawnych czasach Chińczycy twierdzili dodatkowo, że ich cykle rozrodcze są zsynchronizowane z cyklami księżyca (Chen, s. 32). Powiązań królika z księżycem, oprócz przyczyn fizjologicznych, można upatrywać także w wierzeniach i mitach. Pierwsze wzmianki o tym, że królik miał przebywać na księżycu, pochodzą z dzieła poety Qu Yuana pt. 天问 *Tianwen* (dosł. „Pytania do Niebios”) i sięgają okresu Walczących Królestw (403–221 w. p.n.e.; Rodziński). Qu Yuan napisał w nim, że „księżyc ma w brzuchu Gu Tu”. Postać Gu Tu nie została jednak do końca rozpoznana,

część Chińczyków utożsamiała ją z królikiem, a część z ropuchą. Stąd właśnie wzięło się przekonanie, że te dwa zwierzęta zamieszkują księżyc. Z okresu Walczących Królestw pochodzą również jedwabne malowidła odkryte w latach 70. XX wieku w Mawangdui w Changsha. Na niektórych z nich można znaleźć wizerunki królika i ropuchy przebywających na księżycu, z kolei na słońcu przedstawiano trójpalczastego kruka (Chen, s. 86). Ropucha i królik żyjące na księżycu powszechnie nazywane są ‘Srebrną Ropuchą’ (chiń. 银蟾 *yínchán*) i ‘Jadeitowym Królikiem’⁵ (chiń. 玉兔 *yùtù*). Opowieść o Jadeitowym Króliku rozdrabniającym w moździerzku zioła na magiczny eliksir jest jedną z najbardziej znanych chińskich legend. Wiąże się ona z postacią mitycznej bogini księżycy Chang’e, którą szczególnie upamiętnia się podczas Święta Środka Jesieni (chiń. 中秋节 *Zhōngqiūjié*). Święto to obchodzone jest piętnastego dnia ósmego miesiąca według chińskiego kalendarza księżycowego. Legenda głosi, że kiedyś na ziemi było dziesięć słońc, przez co ludzie cierpieli z powodu nieurodzaju. Łucznik Hou Yi zestrzelił dziewięć z nich, ratując ludzkość przed suszą. W nagrodę otrzymał eliksir nieśmiertelności, który skradła mu zazdrosna Chang’e. Za karę została uwięziona na księżycu, gdzie mieszka w księżycowym pałacu, a towarzyszy jej Jadeitowy Królik (Liu, s. 110–134). Podczas Święta Środka Jesieni, poświęconego kultowi księżycy, chińskie rodziny spotykają się na wspólnej kolacji, spożywają ciasteczka księżycowe, a często również zapalają lampiony w kształcie królika. W okolicach Pekinu z okazji tego święta kupowano gliniane figurki przedstawiające królika w stroju generalskim (chiń. 兔儿爷 *tùr yé*; Pimpaneau, s. 152).

Z postacią królika wiążą się także inne chińskie zwyczaje i obrzędy. Na przykład w niektórych regionach Chin, w pierwszy dzień nowego roku według kalendarza księżycowego wieszano na drzwiach wejściowych głowę królika, co miało chronić przed nieszczęściami (Chen, s. 88).

Kolejnym ważnym świętem w chińskim kalendarzu jest święto Chongyang (chiń. 重阳节 *Chóngyángjié*), czyli tzw. Święto Podwójnej Dziewiątki, ponieważ przypada dziewiątego dnia dziewiątego miesiąca. Dziewiątka jest najwyższą cyfrą nieparzystą. Po chińsku ‘dziewięć’ to 九 *jiǔ*, które wymawia się tak samo jak wyraz 久 ‘długowieczność’, stąd przekonanie o jej pomyślnej symbolice (Pimpaneau, s. 152). W niektórych regionach Chin w tym dniu jedzono białego królika, żeby zapewnić sobie właśnie długowieczność (Chen, s. 90).

Królik jest również częstym motywem w sztuce chińskiej. Ciekawym przykładem jest obraz przedstawiający stojącego pomiędzy dwoma mężczyznami człowieka, który wypluwa trzy króliki. Jest to nawiązanie do Tang Mu, który zmuszony był zjeść własnego syna, po czym zwymiotował wypluwając trzy króliki (Eberhard, s. 297). W języku chińskim 兔 *tù* ‘królik’ brzmi tak samo jak 吐 *tù* ‘wymiotować’ oraz podobnie do 吐 *tǔ* ‘pluć’, stąd też skojarzenie królika z wymiotowaniem.

FRAZEMY Z KOMPONENTEM ‘KRÓLIK’ W POLSKIEJ I CHIŃSKIEJ FRAZEOGRAFII

Według chińskiej astrologii rok 2023 jest rokiem Wodnego Królika, warto więc przyjąć się reprezentacji tego zwierzęcia w języku polskim i chińskim. W *Słowniku etymologicznym języka polskiego* autorstwa Aleksandra Brücknera można znaleźć informację, że polski wyraz ‘królik’ jest kalką niemieckich wyrazów *Küniklin* oraz *Küniglin* oznaczających właśnie królika. Słowo to zostało zapożyczone przez Niemców z łaciny (*cuniculus*).

⁵ Często tłumaczony również jako Nefrytowy Królik.

Polacy jednak błędnie skojarzyli *Küniglin* z ówczesnym niemieckim *Künik* – dzisiaj *König* – czyli ‘król’. A jak pisał autor słownika: „Słowianie, z natury anarchiści, żadnej nazwy domowej dla panującego nie wytworzyli, wszystkie są obce; p. cesarz”, uznano więc, że Niemcy tym mianem określają króliki i błędnie przetłumaczono, że *Küniglin* to ‘mały król’, czyli ‘królik’ (Brückner 1985, s. 269).

Wielki słownik języka polskiego podaje cztery znaczenia wyrazu królik, z czego pierwsze uwzględnia jego wygląd, cechy charakterystyczne, tryb życia:

zwierzę mające długie uszy, charakterystycznie poruszający się nos, białe, czarne lub brunatnoszare futro, krótki ogon i tylne nogi dłuższe od przednich, poruszające się szybko za pomocą zamasztych skoków wykonywanych tylnymi nogami, żyjące dziko w lasach i na łąkach albo hodowane przez ludzi dla towarzystwa, jako zwierzę laboratoryjne lub ze względu na mięso, futro, skórę i wełnę;

drugie i trzecie zwraca uwagę na to, że króliki hodowano na mięso oraz futro, a czwarte, poprzedzone kwalifikatorem ‘pogardliwie’, oznacza

osobę sprawującą władzę nad niewielkim plemieniem, małym państwem lub jakimś ograniczonym terytorium.

Warto wyróżnić zarejestrowane w słownikach następujące przykłady znaczenia leksemu królik: 1) o człowieku: ‘cichy, baranek, tchórz’ (SEBr) oraz 2) ironicznie: ‘władca małego państwa’ oraz ‘bogaty przemysłowiec’ (PSWP), które można uznać za nacechowane negatywnie. Zgoła odmiennie można odebrać znaczenia derywatu króliczek: 1) ‘ukochana osoba, dziecko’ (PSWP), a także 2) ‘piękna kobieta pozująca do śmiałych zdjęć’, zamieszczanych w czasopismach dla mężczyzn (połączenia np.: ‘króliczki Playboya’ (PSWP).

Z kolei *Współczesny słownik języka chińskiego* podaje następującą definicję leksemu ‘królik’:

ssak o głowie podobnej do głowy myszy, dużych uszach, rozdzielonej górnej wardze, o krótkim i zadartym ogonie, przednich kończynach krótszych niż tylne, bardzo dobrze skacze, szybko biega. Wełna i futro z królika mogą być wykorzystywane w przemyśle odzieżowym⁶.

Z „Ilustrowanego słownika etymologicznego znaków” (图解汉字起源 *Tújiě hànzi qǐyuán*; Wang, s. 314) dowiadujemy się natomiast, że znak 兔 *tù* oznaczający królika to piktogram, czyli system zapisu, który w umowny sposób przedstawiał rzeczywistą postać zwierzęcia. Piktogram 兔 *tù* zaliczany jest do jednych z najstarszych znaków, które pojawiły się już na kościach wróżebnych (chiń. 甲骨文 *jiǎgǔwén*).

We „Współczesnym słowniku języka chińskiego” można znaleźć również ciekawe formy wyrazowe zawierające leksem 兔 *tù*, np. rzeczownik 脱兔 *tuōtù* oraz czasownik 兔脱 *tùtuō* złożone z tych samych znaków lecz w odwrotnej kolejności, gdzie 脱 *tuō* oznacza ‘uciekać’, a 兔 *tù* ‘królik’. Można je przetłumaczyć jako ‘szybka ucieczka’ i ‘uciekać szybko’, w których znaczenia ‘szybko, w pośpiechu’ wnosi właśnie leksem ‘królik’. Ciekawy jest również fakt, że nazwanie kogoś 兔崽子 *tùzǎizi*, dosł. ‘usza-

⁶ Tłumaczenie własne autorki.

kiem’, ‘młodym królika’, jest wulgarnie, ponieważ jego najbliższy polski odpowiednik to ‘bękart’ oraz że w niektórych chińskich dialektach ‘zając’ nazwany jest 野猫 *yěmāo*, czyli ‘dzikim kotem’.

Materiał frazeologiczny został pozyskany z m.in. *Wielkiego słownika frazeologicznego języka polskiego*, *Słownika frazeologicznego języka polskiego*, *Wielkiego słownika języka polskiego PAN* oraz *Kompleksowego słownika chengyu*. Chiński materiał językowy wymagał dodatkowych konsultacji z zakresu tłumaczenia i semantyki z natywnymi użytkownikami języka. Ze względu na brak materiałów w języku polskim lub ich niewyczerpującą formę (Sroka-Grądziel), tłumaczenia *chengyu* z języka chińskiego zostały zaproponowane w całości przez autorkę i zostały zapisane według wzoru: znaki chińskie, *pinyin* (zapis fonetyczny), tłumaczenie poszczególnych wyrazów oddzielone przerywnikami, dosłowne znaczenie *chengyu* oraz znaczenie metaforyczne (frazeologiczne) *chengyu*. W przypadku języka chińskiego, w którym leksem 兔 *tù* może oznaczać zarówno ‘królika’ jak i ‘zająca’, o tłumaczeniu decydowały informacje słownikowe zawarte w (KSCh)

Łącznie zostało wybranych do analizy dziewiętnaście związków frazeologicznych w języku polskim (w tym osiem z komponentem ‘królik’ oraz jedenaście z komponentem ‘zając’) oraz dwadzieścia trzy w języku chińskim. W przypadku języka polskiego frazeologizmy zostały przedstawione w następującym porządku: najczęściej występujące w słownikach, opisujące charakter, zachowanie i wygląd zwierzęcia, odnoszące się do wysokiego statusu królika oraz inne. Natomiast frazeologizmy chińskie zostały podzielone na idiomy *chengyu* o zabarwieniu pozytywnym i negatywnym, przy czym w przypadku pozytywnych najpierw omówione zostały jednostki łączące zwierzę z czasem, następnie z jego charakterystycznym zachowaniem (szybkością) oraz pozostałe; w przypadku negatywnych zaś kolejność przedstawiała się następująco: jednostki opisujące polowanie, odnoszące się do momentu ucieczki królika, wyrażające negatywne cechy charakteru lub wyglądu (fałsz, przebiegłość, brzydota) oraz inne.

Najczęściej pojawiającym się w słownikach frazeologicznych języka polskiego wyrażeniem zawierającym leksem ‘królik’ jest ‘królik doświadczalny’ (WSJP PAN, SFJP, WSFJP), którego mianem można nazwać ‘osobę, na której przeprowadza się doświadczenia medyczne’ lub żartobliwie, lecz niezbyt miło, powiedzieć tak o ‘osobie, na której wypróbowuje się coś nowego’. Jeśli weźmiemy pod uwagę pozostałe wyrażenia, to odnoszą się do tego, że jest to zwierzę bardzo szybkie. Świadczy o tym frazeologizm stawiający go w kontraście: ‘«coś» nie zając, nie ucieknie’ (SFJP), który oznacza, że ‘można to odłożyć na później’. Często tym czymś okazuje się praca: ‘praca nie zając, nie ucieknie’ (WSJP PAN) oraz ‘roboty nie zając, nie ucieknie’ (WSJP PAN), czyli ‘pracę można odłożyć na później’. Te wyrażenia mają pozytywne znaczenie, ponieważ dotyczą tego, że nie należy się spieszyć, dodatkowo podkreślają, że zając jest bardzo szybki. W polskiej frazeologii utrwalono także przekonanie, że królik ma płochliwą i tchórzliwą naturę, o czym mówią wprost związki wyrazowe nacechowane negatywnie: ‘potulny jak królik’ (WSJP PAN), ‘«ktoś» (łękliwy, tchórzliwy) jak zając’ oraz określenie ‘zające serce’, odnoszące się do ‘tchórzliwości’. Dzięki polskiej frazeologii dowiadujemy się również, w jakich miejscach często przebywa zając: ‘«ktoś» rozrabia jak pijany zając (w kapuście)’ (SF PWN), czyli ‘zachowuje się nieodpowiednio, robi głupstwa’, ‘«ktoś» siedzi jak zając (pod miedzą; w życie; w kapuście)’ (SF PWN) – ‘cicho, schowany, ukryty, gotów uciekać’, ‘«ktoś» śpi jak zając na miedzy’ (SF PWN) – ‘śpi jak zając; śpi czujnie’. ‘W kapuście’, ‘w życie’, ‘pod miedzą’ wskazują, że zwierzę to można było spotkać w pobliżu pól uprawnych.

Co więcej, te związki frazeologiczne przypisują zającowi nieodpowiednie zachowanie (pijany) oraz powielają przekonanie, że jest on płochliwy, zawsze gotowy do ucieczki. Królik jest uważany za zwierzę niezwykle płodne, co znajduje odzwierciedlenie we frazeologizmie ‘mnożyć się jak króliki’ (SFJP) nawiązującym do częstotliwości rozrodu tych zwierząt, co może również stanowić przytyk do osób znajdujących się w złej sytuacji materialnej, które jednak posiadają kilkoro dzieci. W języku polskim funkcjonują też zwroty nawiązujące do fizjonomii zwierzęcia, są to: ‘oczy czerwone jak u królika’ (SFJP) podkreślające oryginalną fizjonomię niektórych przedstawicieli gatunku, którego można użyć przykładowo w odniesieniu do przekrwionych z niewyspania oczu, a także ‘moda na króliki’ (WSJP PAN) lub ‘nosić króliki’ (WSJP PAN), które nawiązują do popularności, jaką cieszyły się futra z królika, będące również wyznacznikiem statusu. O skojarzeniach łączących królika z wysoką pozycją może także świadczyć żartobliwe wyrażenie ‘krewni i znajomi królika’ (WSJP PAN), wywodzące się z polskiego tłumaczenia *Kubusia Puchatka*, które oznacza ‘osoby związane osobiście z kimś wpływowym, korzystające z jego protekcji, bez której nie mogłyby zrealizować tego, o czym mowa’. Kolejnym zarejestrowanym w słownikach frazeologizmem jest ‘wyciągać królika z kapelusza’ (WSJP PAN), czyli ‘zaprezentować coś niespodziewanie, wywołując tym zdziwienie innych’.

Interesujące jest występowanie leksemów ‘zajączek’ oraz ‘zajac’ w wyrażeniach: ‘«ktoś» puszcza (zajączka, zajączki)’ (SFJP), czyli neutralnie ‘błyska światłem odbitym przez lustro’ oraz ‘«ktoś» złapał zająca’ (SFJP), które oznacza, że ‘przewrócił się, potknął’. Obie te czynności są szybkie, krótkotrwałe, co może wskazywać, że pojawiają się one w nawiązaniu do cech powszechnie przypisywanych tym zwierzętom. O osobie ‘pomyłonej, mającej bzika’ można powiedzieć, że ‘«ktoś» ma (zajączka, zajączki) w głowie’. Jest to określenie pejoratywne, przestarzałe, które można znaleźć już w *Słowniku frazeologicznym języka polskiego* Stanisława Skorupki z 1968 roku, a które Anna Kamińska rozwinęła o wyjaśnienie, że ‘zajączkiem’ nazywano kiedyś ‘obłąd, dziwactwo’ (Kamińska).

Natomiast dawne wierzenia Chińczyków na temat zamieszkiwania księżycy przez Jadeitowego Królika znajdują odzwierciedlenie w *chengyu*, czego przykładem jest 玉兔银蟾 *yù tù yín chán*, czyli: ‘jadeit-królik-srebro-ropucha’, a więc dosłownie ‘Jadeitowy Królik i Srebrna Ropucha’. Zgodnie z opisanym wcześniej znaczeniem Jadeitowego Królika i Srebrnej Ropuchy w kulturze chińskiej, jest to metafora ‘jasnego księżycy na niebie’. Królik często przedstawiany jest również razem ze złotym krukiem o trzech nogach, który według chińskich legend zamieszkiwał słońce. W takich przypadkach, królik symbolizuje księżyc lub miesiąc, a kruk słońce bądź dzień, a więc można zakładać, że takie połączenia wyrazowe będą odnosić się do czasu, czego przykładem jest siedem następujących jednostek frazeologicznych:

- 金乌玉兔 *jīn wū yù tù*, dosłownie: ‘złoto-kruk-jadeit-królik’, czyli ‘złoty kruk i jadeitowy królik’, oraz 白兔赤乌 *bái tù chì wū*, dosłownie: ‘biały-królik-czerwony-kruk’, czyli ‘biały królik i czerwony kruk’. Oba te frazeologizmy oznaczają ‘księżyc i słońce’, a przez Chińczyków rozumiane są jako ‘czas’;
- 兔起乌沉 *tù qǐ wū chén*, dosłownie: ‘królik-podnosić się-kruk-obniżyć się’, czyli ‘wschód księżycy i zachód słońca’, które wyraża, że ‘jest późno’;
- 兔缺乌沉 *tù quē wū chén*, dosłownie: ‘królik-brakować-kruk-obniżyć się’, czyli ‘zaszedł księżyc i słońce’, a które odnosi się do ‘ciąglego upływu czasu’;

- 乌飞兔走 *wū fēi tù zǒu*, dosłownie: ‘kruk-latać-królik-biegać’, a w znaczeniu metaforycznym ‘kruk leci, a królik biegnie’, rozumiane jako ‘czas (dni, miesiące) mija bardzo szybko’;
- 玉兔东升 *yù tù dōng shēng*, dosłownie: ‘jadeit-królik-wschód-wschodzić’, czyli ‘księżyc wschodzi na wschodzie’, oznaczające ‘wieczór’;
- 坠兔收光 *zhuì tù shōu guāng*, dosłownie: ‘zachodzić-królik-zabierać-światło’, czyli ‘zachodzący księżyc zabrał światło’, a według KSCh ‘księżyc zaszedł’.

Ze względu na dodatnie konotacje kulturowe, wszystkie powyższe idiomy *chengyu* odbierane są pozytywnie przez natywnych użytkowników języka chińskiego. Chińczycy od dawna stosowali metodę notacji czasu opartą na cyklach słońca i księżyca, świadczy o tym m.in. fakt, że już za czasów dynastii Zhou (ok. 1122–221; Rodziński) informacja o fazie księżyca była podawana w datach oraz że opracowany przez nich kalendarz księżycowy (chiń. 阴历 *yīnlì*), bazując na fazach księżyca wyznaczał m.in. datę najważniejszego święta, czyli Chińskiego Nowego Roku, które jest świętem ruchomym.

Istnieje także inna grupa chińskich związków frazeologicznych, które odnoszą się do czasu i jednocześnie zawierają komponent ‘królik’. Reprezentują ją:

- 见兔放鹰 *jiàn tù fàng yīng*, dosłownie: ‘widzieć-królik-wypuszczać-sokół’, czyli ‘jeśli widzisz królika, wyślij sokoła, żeby go złapał’, co jest metaforą ‘podejmowania działań we właściwym czasie’;
- 见兔顾犬 *jiàn tù gù quǎn*, dosłownie: ‘widzieć-królik-spojrzyć wstecz-pies’, czyli ‘jeśli zobaczysz królika, wezwij psy gończe, aby go upolowały’, oznaczające, że ‘jeszcze nie jest za późno na podjęcie natychmiastowych działań naprawczych’;
- 动如脱兔 *dòng rú tuō tù*, dosłownie: ‘działać-jak(porównanie)-uciekać-królik’, czyli ‘działać tak szybko jak uciekający królik’, opisujące ‘szybkie działanie’;
- 兔起凫举 *tù qǐ fú jǔ*, dosłownie: ‘królik-podnosić się-dzika kaczka-wznosić się’, czyli ‘biegnące króliki i latające kaczki’ wyrażające, że ‘ktoś działa bardzo szybko’.

Powyższe wyrażenia frazeologiczne są nacechowane pozytywnie, ponieważ w ich przypadku ‘szybkie działanie’ rozumiane jest przez Chińczyków jako ‘działanie we właściwym czasie’. Ostatnim frazeologizmem o zabarwieniu pozytywnym jest: 狮子搏兔 *shī zǐ bó tù*, dosłownie: ‘lew-złapać-królik’, czyli: ‘lew poluje na króliki’. W tym idiomie *chengyu* lew przedstawiony jest jako zwierzę silne, a królik jako niewielkie i słabe. Ten związek wyrazowy oznacza ‘robić małe rzeczy, ale traktować je poważnie’, przy czym te ‘małe rzeczy’ reprezentuje właśnie królik.

Nie zawsze jednak chińska frazeologia przedstawia polowanie na króliki w pozytywnym świetle. Chińskie idiomy *chengyu* pokazują również królika jako cel polowań, które chociaż zakończyły się sukcesem, to osoba, która go upolowała nie została nagrodzona. Przykładami takich frazeologizmów są:

- 兔死狗烹 *tù sǐ gǒu pēng*, dosłownie: ‘królik-umrzeć-pies-gotować’, czyli ‘kiedy zające umrą, psy zostaną ugotowane’. Frazeologizm ten używany jest do opisu ‘zasłużonej osoby, która została zabita’;
- 兔死犬饥 *tù sǐ quǎn jī*, dosłownie: ‘królik-śmierć-pies-głód’, czyli ‘pies zdechł z głodu po złapaniu królika’, a według informacji zawartej w słowniku ‘ludzie sukcesu nie są ponownie wykorzystywani po sukcesie’;
- 得兔忘蹄 *dé tù wàng tí*, dosłownie: ‘osiągnąć-królik-zapomnieć-kopyta/łapa’, czyli ‘zapomnieć związać łapy po złapaniu królika’, co oznacza ‘być niewdzięcznym po osiągnięciu własnego celu’.

Z polowaniami wiąże się bardzo znana chińska historia, która kryje się za *chengyu* 犬兔俱毙 *quǎn tù jù bì*, dosłownie: ‘pies-królik-wszyscy-umrzeć’, czyli ‘wszystkie psy i króliki umrą’. Za czasów Walczących Królestw, Państwo Qi chciało zaatakować państwo Wei. Starszy lekarz Chunyu Kun, uważał, że będzie to szkodliwe dla obu stron i opowiedział władcy historię o psach i królikach goniących się nawzajem: Han Zihu to najszybszy pies na świecie, a Dongguo Kun to najbardziej przebiegły królik na świecie. Pewnego razu najszybszy pies na świecie i najbardziej przebiegły królik okrążyli górę trzy razy i przeszli ją pięć razy. Biegący z przodu królik stracił siły, a goniący go pies był bardzo zmęczony. W końcu oba zwierzęta zmarły z wycieńczenia. Jest to metafora dwóch silnych krajów walczących i ginących razem (KSCh).

Z polowaniami nierozłącznie związany jest również moment ucieczki królika. Podobnie jak polska frazeologia, chińska także zwraca uwagę na szybkość biegu królika, stawiając jego płochliwe zachowanie w negatywnym świetle, jak we frazeologizmach 兔脱狼奔 *tù tuō láng bēn*, dosłownie: ‘królik-uciekać-wilk-biegać’, czyli ‘ktoś biegnie jak królik i wilk’ oraz 惊猿脱兔 *jīng yuán tuō tù*, dosłownie: ‘przestraszony-małpa-uciekać-królik’, czyli ‘przestraszona małpa i uciekający królik’, opisujących ‘ucieczkę w panice’.

Kolejną, powszechnie znaną w Państwie Środka historią o króliku jest ta będąca źródłem wyrażenia 守株待兔 *shǒu zhū dài tù*, dosłownie: ‘strzec-pień-czekać-królik’, czyli ‘strzec pnia, czekając na królika’. Za czasów dynastii Song pewien rolnik pracował w polu, kiedy nagle zjawił się królik. Zwierzę biegało, skakało dookoła, aż przez przypadek uderzyło w pień drzewa i zginęło na miejscu. Rolnik bardzo ucieszył się, że zyskał mięso bez żadnego wysiłku i stwierdził, że wcale nie musi ciężko pracować, żeby mieć co jeść. Od tamtej pory codziennie czuwał przy pniu, czekając aż zabije się o niego jakiś królik. Dni mijały, na polach pojawiło się dużo chwastów, ale żaden królik się nie zjawił (KSCh). Odtąd frazeologizm 守株待兔 *shǒu zhū dài tù* opisuje osobę, która chciałaby osiągnąć coś bez żadnego wysiłku.

Osobliwością chińskiej frazeologii z leksemem ‘królik’ jest powiązanie zwierzęcia z fałszem, nieprawdą. KSCh odnotowuje dwa idiomy *chengyu* o takim znaczeniu:

- 龟毛兔角 *guī máo tù jiǎo*, dosłownie: ‘żółw-włosy-królik-rogi’, czyli ‘żółw ma długie włosy, a królik ma długie rogi’, a w przenośni ‘coś fałszywego, nieistniejącego’. W starożytności to *chengyu* odnosiło się również do rzadko widywanych znaków, które miały zwiastować wojnę;
- 兔角牛翼 *tù jiǎo niú yì*, dosłownie: ‘królik-rogi-krowa-skrzydła’, czyli ‘królik z rogami i krowa ze skrzydłami’, opisujące również ‘coś nieprawdziwego’.

Według chińskiej frazeologii, królik jest także przebiegły, o czym może świadczyć frazeologizm 狡兔三窟 *jiǎo tù sān kū*, dosłownie: ‘przebiegły-królik-trzy-jaskinia’, czyli ‘przebiegły królik ma wiele kryjówek’, który przekonuje, że ‘przebiegła osoba ma więcej niż jeden plan, żeby kogoś oszukać’.

Zaskakujące jest wyrażenie: 兔头獐脑 *tù tóu zhāng nǎo*, dosłownie: ‘królik-głowa-małpa-głowa/mózg’, czyli ‘głowa królika i głowa małpy’, którego mianem można określić osobę brzydką lub o obscenicznym wyglądzie. Frazeologizm ten mówi wprost o brzydocie królika i za pomocą nietypowego połączenia królik-małpa podkreśla te negatywne cechy wyglądu.

Ostatnim analizowanym w niniejszym artykule *chengyu* jest 兔死狐悲 *tù sǐ hú bēi*, dosłownie: ‘królik-umrzeć-lis-smutny’, czyli ‘lis był smutny, gdy umarł królik’, które oznacza smutek z powodu nieszczęść towarzysza. Chociaż to idiom *chengyu* ma wydźwięk negatywny, nie wskazuje na żadne złe cechy królika.

PODSUMOWANIE

Ze słowników obu języków wyekscerpowano łącznie czterdzieści dwa frazeologizmy z leksemem ‘królik’ (lub ‘zając’), z czego dziewiętnaście stanowiły wyrażenia polskie, a dwadzieścia trzy chińskie. W przypadku języka polskiego za nacechowane pozytywnie można uznać trzy z nich (‘«coś» nie zając, nie ucieknie’; ‘praca nie zając, nie ucieknie’; ‘roboty nie zając, nie ucieknie’), negatywnie trzynaście (‘królik doświadczalny’, ‘potulny jak królik’, ‘mnożyć się jak króliki’, ‘oczy czerwone jak u królika’, ‘krewni i znajomi królika’, ‘wyciągać królika z kapelusza’, ‘rozrabia jak pijany zając[w kapuście]’), ‘«ktoś» siedzi jak zając (pod miedzą; w życie; w kapuście)’, ‘«ktoś» śpi jak zając na miedzy’, ‘«ktoś» złapał zająca’, ‘«ktoś» ma (zajączka, zajączki) w głowie’, ‘«ktoś» (łękliwy, tchórzliwy) jak zając’, ‘zajęcze serce’), a neutralnie trzy (‘moda na króliki’, ‘nosić króliki’, ‘«ktoś» puszcza (zajączka, zajączki)’). Jest to niejako subiektywna ocena autorki pracy, ponieważ tylko nieliczne definicje hasłowe zawierały kategoryzujące sferę ich użycia kwalifikatory słownikowe, a o nacechowaniu semantycznym niektórych wyrażen może decydować kontekst użycia.

W przypadku języka chińskiego przeanalizowano trzynaście pozytywnych oraz dziesięć negatywnych idiomów *chengyu*. Niewątpliwie na pozytywny wizerunek królika w języku chińskim ma wpływ kultura, w której kojarzony jest on z księżycem (co widać m.in. podczas obchodów jednego z najważniejszych chińskich świąt – Święta Środka Jesieni) oraz fakt, że zajął jedno z dwunastu zaszczytnych miejsc pośród zwierząt chińskiego zodiaku, co znajduje odzwierciedlenie w liczbie frazeologizmów związanych z czasem (dwanaście).

Ważną różnicę w symbolice królika w obu krajach stanowi sposób postrzegania jego życia. Wydaje się, że kultura chińska bardziej podkreśla płodność zwierzęcia i łączy je z długowiecznością, polska natomiast uznaje jego żywot za krótki. Jednak to w polskim wyrażeniu ‘mnożyć się jak króliki’ można odnaleźć nawiązanie do jego płodności. W chińskich idiomach *chengyu* brak takiej analogii.

Porównując zasoby frazeologiczne obu języków, można jednak dostrzec pewne podobieństwo: królik jest płochliwy. Język polski wprost wskazuje, że ktoś jest (łękliwy, tchórzliwy) jak zając’. W języku chińskim natomiast można odnaleźć nawiązania do tej cechy charakterystycznych zwierzęcia w *chengyu* odnoszących się do jego ucieczki. Podkreślają one jego czujność i ostrożność. Charakterystyczne dla języka chińskiego jest również występowanie wyrażen odnoszących się do polowań na króliki, z których możemy dowiedzieć się, że często wysyłano za nimi psy gończe lub wypuszczano drapieżne ptaki. Zastanawiające jest, że mimo tak pomyślnego obrazu kulturowego zwierzęcia, frazeologia chińska łączy je, chociaż nie zawsze w sposób bezpośredni, z kilkoma negatywnymi cechami, takimi jak bycie podstępny, fałszywym, czy nawet brzydkim.

Tak jak zauważono powyżej, polskie wyrażenia frazeologiczne nawiązują do królika w sposób bezpośredni, np. przy użyciu porównań: ‘potulny jak królik’, ‘oczy czerwone jak u królika’, ‘mnożyć się jak króliki’. W języku chińskim natomiast królik czasami nie jest opisywany wprost, przykładowo: 玉兔东升 *yù tù dong shēng*, dosłownie: ‘jadeit-królik-wschód-wschodzić’, czyli ‘księżyc wschodzi na wschodzie’, oznaczające ‘wieczór’, w którym królik jest utożsamiany z księżycem lub nocą, a nie ze zwierzęciem. W kilku przypadkach nacechowanie semantyczne idiomów *chengyu* nie zależy od występowania leksemu ‘królik’, przykładowo: 兔死狐悲 *tù sǐ hú bēi*, dosłownie: ‘królik-umrzeć-lis-smutny’, czyli ‘lis był smutny, gdy umarł królik’, oznaczające ‘smutek z powodu nieszczęść towarzysza’, w którym królik nie wprowadza negatywnego znaczenia oraz

狮子搏兔 *shī zǐ bó tù*, dosłownie: ‘lew-złapać-królik’, czyli: ‘lew poluje na króliki’, a w przenośni ‘robić małe rzeczy, ale traktować je poważnie’, gdzie mimo pozytywnego wydźwięku idiomu *chengyu*, królik jest zobrazowaniem małych, mniej ważnych spraw, a więc sam w sobie ma znaczenie negatywne.

Frazeologizmy z komponentem animalistycznym stanowią jedną z najważniejszych części frazeologii i uważane są za uniwersalny środek wyrażania we wszystkich językach (Spagińska-Pruszek). Analiza polskich i chińskich jednostek frazeologicznych pozwoliła na konfrontację zawartego w nich językowego obrazu królika, jednak warto zauważyć, że choć jest to obraz jedynie fragmentaryczny, to można uznać go za ważny wycinek językowego obrazu świata, który zgodnie z lubelską szkołą JOS ma charakter ściśle semantyczny i opiera się głównie na założeniach językoznawstwa kognitywnego. Jak twierdził twórca tej szkoły, Jerzy Bartmiński, pełna rekonstrukcja językowego obrazu świata pozwala oddać mentalność przeciętnego użytkownika języka, stan jego wiedzy o świecie, jego przekonania oraz wierzenia (Bartmiński, s. 14). Rozszerzenie analizy o inne jednostki językowe o odmiennej budowie niż polskie związki frazeologiczne lub chińskie idiomy *chengyu*, z pewnością umożliwiłyby odtworzenie bardziej dokładnego obrazu zwierzęciu utrwalonego w obu językach.

BIBLIOGRAFIA

- KSCh = Leng, Yulong; Yang, Chao; Wei, Yixin, 成语辞海 *Chengyu Cihai* [Kompleksowy słownik *chengyu*]. Shanghai Lexicographical Publishing House, 2014.
- PSWP = *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. Halina Zgółkowa, Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
- SEBr = Brückner, Aleksander. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wiedza Powszechna, 1985.
- SF PWN = Kłosińska, Anna, red.. *Słownik frazeologiczny PWN*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- SFJP = Skorupka, Stanisław. *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1. Wiedza Powszechna, 1967.
- WSFJP = Müldner-Nieckowski, Piotr. 2003, *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*. Wydawnictwo Aula, 2022.
- WSJCh = 现代汉语词典 (第6版) [Współczesny słownik języka chińskiego Xiandai Hanyu Cidian (di 6 ban)], red. Cheng R., Jiang L., Tan J., The Commercial Press, 2012.
- WSJP PAN = Żmigrodzki, Piotr, red. *Wielki słownik języka polskiego PAN*, <https://wsjp.pl> [27.12.2022].
- Adalberg, Samuel. *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*. Drukarnia Emila Skińskiego, 1889–1894.
- Bartmiński, Jerzy. *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo UMCS, 2009.
- Bogusławski, Andrzej. *Problem tertium comparationis w porównaniu lingwistycznym*. „Kwartalnik Neofilologiczny”, t. 23, z. 3, 1976b, s. 295–303.
- Chen, Qinjian. 生肖趣谈 *Shengxiao qutan* [O chińskich znakach zodiaku]. Shanghai Guji Chubanshe, 2005.
- Chlebda, Wojciech. *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy*, WSP, 1991.
- Eberhard, Wolfram. *Symbole chińskie. Słownik*, Universitas, 2007.
- Galewska, Karolina. *Thumaczenia chińskich nazw własnych w ujęciu kognitywnym*. „Onomastica”, nr 63, 2019, s. 263–278.
- He, Zhifei; Hoffman, Louwrens C.; Li, Hongjun; Li Ruolin; Li, Shaobo; Sun, Qun; Zeng, Weicai. *Rabbit Meat Production and Processing in China*. „Meat Science”, nr 145, 2018, s. 320–328.
- Jacoby, Marcin. *Idiomy chińskie chengyu z dzieła strategii walczących państw (zhanguo ce)*. „Azja-Pacyfik”, nr 20, 2017, s. 53–64.
- Kolberg, Oskar. *Krakowskie, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 5, Wrocław–Poznań, 1962b.
- Kolberg, Oskar. *Krakowskie, cz. III. Dzieła wszystkie*, t. 7. Wrocław–Poznań, 1962c.

- Kolberg, Oskar. *Krakowskie, cz. IV. Dzieła wszystkie*, t. 8. Wrocław–Poznań, 1962d.
- Kolberg, Oskar. *Kujawy, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 3. Wrocław–Poznań, 1962a.
- Komorowska, Ewa, Stanulewicz, Danuta. *Yellow in Polish and Russian: Associations, Prototypical References and Valuation*. „Lege Artis-Language Yesterday Today Tomorrow”, vol. 7, nr 2 spec., 2022, s. 172–191.
- Kowalczyk, Marta. *Geneza i obchód Wielkanocy w Polsce. Zarys problematyki*. „Studia Elbląskie”, nr 21, 2020, s. 273–293.
- Kowalska, Dorota. *Historia spożycia mięsa króliczego w Polsce*. „Wiadomości Zootechniczne”, nr 53, 2015, s. 45–49.
- Ligara, Bronisława. *Semantyka terminu w perspektywie porównawczej: koncept, pojęcie czy signifiê?*. „Poradnik Językowy”, nr 2(711), 2014, s. 7–21.
- Lin-Górecka, Wei Yun. *Transpacyficzna transcendencja. O tłumaczeniu Schulza na język chiński*. „Schulz/Forum”, nr 2, 2013, s. 113–118.
- Liu, Yuan. *中国神话与民间传说 Zhongguo shenhua yu minjian chuanshuo* [Chińskie legendy i opowieści ludowe], Beijing United Publishing Co., Ltd, 2015.
- Mao, Rui. *Recepcja twórczości Stanisława Lema w Chinach i (nie)przekładalność Cyberiady na język chiński*. „Studia Językoznawcze”, t. 21, 2022, s. 65–73.
- Mao, Yinhui i Sękowska, Elżbieta. *Lingwistyczne aspekty przekładów literatury na język chiński (ze szczególnym uwzględnieniem opowiadań Sławomira Mrożka)*. „Język Polski”, nr 99, 2013, s. 108–117.
- Pimpaneau, Jacques. *Chiny: kultura i tradycje*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2001.
- Polański, Kazimierz, red. *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*. Ossolineum, 1999.
- Rak, Maciej. *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza*, Wydawnictwo «scriptum», 2007.
- Rodziński, Witold. *Historia Chin*. Wydawnictwo Ossolineum, 1992.
- Sarek, Katarzyna. *Symbolika nefrytu w języku i kulturze chińskiej*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2016.
- Sękowski, Jan. *Chińskojęzyczne nazwy Polski w wybranych źródłach z okresu Chin cesarskich*. „Przełąd Orientalistyczny”, nr 3–4, 2018, s. 353–369.
- Spagińska-Pruszek, Agnieszka. „Komponent animalistyczny we frazeologizmach języka polskiego, rosyjskiego i chorwackiego (aspekt translatoryczny)”. *Słowo. Tekst. Czas V*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2001.
- Sroka-Grądziel, Anna. *Z zagadnień chińskiej leksykografii*. „Gdańskie Studia Azji Wschodniej”, nr 13, 2018, s. 30–42.
- Świerżbieński, Romuald. *Wiara Słowian: z obrzędów, klechd, pieśni ludu, guseł, kronik i mowy słowiańskiej wskrzeszona*. Drukiem S. Olgerbranda Synów, 1880.
- Wang, Xiangzhi. *图解汉字起源 Tújiě hànzi qǐyuán* [Ilustrowany słownik etymologiczny chińskich znaków]. Peking University Press, 2009.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/krolik;3927707.html> [8.01.2023].
- Kamińska, Anna. *Słowniczek frazeologizmów zapomnianych*, <http://sloowniczek.org/pl/word/782/ZAJA-CZEK> [4.01.2023].
- Li, Shizhen. *Bencao Gangmu* (本草綱目), analizowany w artykule fragment został zaczerpnięty z wersji elektronicznej książki: https://www.ee99.net/a/zhongyiguji/bencaogangmu/2012/0810/1609_18.html
- Muzeum Rzeźby im. Xawerego Dunikowskiego w Królikarni. Oddział Muzeum Narodowego w Warszawie, <http://www.krolikarnia.mnw.art.pl/o-krolikarni/> [26.12.2022].
- Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl> [19.10.2022].
- The Metropolitan Museum of Art, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/42952> [26.12.2022].

DAGGER AND COMBAT KNIFE IN BAGRATID ARMENIA (LATE 9TH–MID 11TH CENTURY)*

ABSTRACT: The article analyzes the Armenian short-bladed edged weapons (cold weapons) of the Bagratid era (late 9th–mid 11th centuries). The author distinguishes two types of such weapons – daggers and combat knives, which were used as backup weapons after the loss of the main one on the battlefield or as the main weapon of personal defense in everyday life, which is especially emphasized in the Armenian chronicles of the time. It is noted that there are practically no references to daggers (*դաշույն* – *dashuyn*) in written sources, but there are descriptions of knives (*դանակ* – *danak*) used for combat purposes.

The author analyzes pictorial sources depicting knives (miniatures “The Kiss of Judah” (11th century) and “The Sacrifice of Isaac” (10th century), as well as reliefs from the Holy Cross Cathedral on Aghtamar Island (915–921), where commoners, fighting against animals, possibly hold combat knives or daggers.

The criteria for distinguishing between combat and household blades have been developed, thanks to which, among the entire array of archaeological material, we have identified and described one dagger from Dvin (9th century) that had a combat purpose, taking into account its size, large width, and length of the blade.

KEYWORDS: Armenia, Bagratids, combat knife, dagger, Byzantium

GENERAL CHARACTERISTICS OF A DAGGER AND A COMBAT KNIFE

When studying oriental-bladed weapons (including those from Armenia), the vast majority of researchers focus on the period of the 18th and early 20th centuries, when a large number of sabers, daggers, and combat knives characterized by elaborate decoration and high-quality steel originated. However, historical research often overlooks the Middle Ages due to the limited number of sources. In an effort to change this trend, we decided to analyze the armaments of medieval Armenia during the Bagratid era (late 9th–mid 11th centuries). As a frontier between Christian-Byzantine, Arab-Persian (Islamic), and Nomadic civilizations, Armenia was forced to constantly defend its territory from neighboring interference, which, in turn, contributed to the development of armaments and the adoption of the best military innovations from all sides.

In the present study, we will focus on only one type of weapon of the time, namely, cold short-bladed weapons (Toyichkin 2007, p. 28). We can distinguish two main types: double-edged (daggers) and single-edged (combat knives), which in turn could be straight

* The publication was prepared thanks to the support of the special scholarship programme from the National Center for Science (Narodowe Centrum Nauki, Kraków, Poland) addressed at students and researchers from Ukraine without a PhD degree. Allocation for the programme is from the bilateral fund of the Basic Research Programme under the 3rd edition of the EEA and Norway Grants 2014–2021 (Regulation No. R-2022/01/4/HS3/00067).

or curved (Kochkarov 2010, p. 157). They were used in close combat for piercing, and less often for cutting (Gorbunov, p. 79).

Blades were usually worn in two ways: in a sheath (tied to a loincloth) or behind the shoe's shaft. In general, daggers and combat knives were treated as additional weapons used by both infantrymen and horsemen for self-defense in case of emergency (Harut'yunyan, pp. 84–85).

However, when we started studying short-bladed weapons, we immediately faced the problem of research methodology, because theoretically, even knives could become weapons in case of a threat (Nadolski, p. 68; Vladimirov, pp. 67–68; Gorbunov, p. 76). Therefore, our primary task is to determine the criteria for determining which blades were originally designed for combat purposes.

There are two main approaches to distinguishing short-bladed weapons from the general mass of archaeological finds. The first is to determine the minimum length of the blade. Marcin Lewandowski believes that blades larger than 15 cm can be considered combat weapons (p. 104), while Anatolii Kirpichnikov (p. 71), Andrzej Nadolski (p. 68) and Iskander Izmaylov (p. 56) speak of 20 cm. At the same time, blades longer than 40 cm should be classified as short swords (Lewandowski, p. 104).

At the same time, this approach is subject to some criticism in modern historiography. Sergey Vladimirov (pp. 67–68) and Umar Kochkarov (2008, pp. 78–79; 2010, p. 158) believe that even such long blades could have a specific economic purpose and be used in domestic use.

Therefore, in addition to the size of the blade, we should also take into account the presence of other external features, in particular the cross-guard, which served as a kind of stop for a strong stabbing blow and is perhaps the best evidence that the blade was used for combat purposes. However, Vadym Gorbunov (pp. 76, 79) says that in reality most daggers or combat knives do not have cross-guards, therefore, the main criterion is still the size of the artifact. In our study, we will use both approaches (Fig. 1).

DAGGER AND COMBAT KNIFE TERMINOLOGY

In Armenian medieval chronicles, there are practically no references to daggers – *դաշույն* (*dashuyn*),¹ while we know of single references to knives – *դանակ* (*danak*). Chroniclers described knives as a weapon for self-defense or murder,² emphasizing that they were small, so they could be easily hidden (e.g., in the shoe shine; Voskanyan, p. 127).³ Matthew of Edessa (12th century) recalled how the commander of the Hamay fortress in Turkestan, a Kurd by birth, having arrived to bow before the sultan Alp

¹ Similar are the terms *դանակ* (*danak*) and *դաշունակ* (*dashunak*) used in the literature to refer to short straight daggers (Arrak'elyan 1958, pp. 150–151; Voskanyan, p. 128). It is worth noting that the term *խանձար/խանձալ* (*khanjal/khanchal*), which is known among researchers of oriental weapons, appears in Armenian chronicles only in the late medieval and early modern periods. The term itself first appears in Persian written sources as early as the 10th century, although it is characterized as a dagger only during the Safavid period. See more: Toyichkin and Nazarenko 2013, pp. 268–270; Khorasani 2006, p. 219; Khorasani and Toichkin 2014.

² See: Matthew of Edessa 1993, no. 3:63, p. 102; Urrhayets'i, Part 3; Mamikonean, pp. 23–24; Mamikonyan, pp. 78–79; Smbat Sparapet 1974, p. 88, 147; Smbat Sparapeti 1956, part 574, 721.

³ The Byzantine emperor Leo VI (886–912) is also known to have carried a boot knife (D'Amato 2012, pp. 5, 45).

Arslan (1063–1072), pulled out two knives (*զերկու դանակներ*, *zerku danakn*) hidden in his shoes and attacked the sultan and stabbed him (Matthew of Edessa 1993, no. 2:58; Urrhayets’i, part 2).⁴

Another reference to the combat use of knives dates back to 1073, when the Muslim emir Amr-Bakr organized a feast, allegedly to cement a truce with the Sasun prince Tornik. However, during the celebration, the emir tried to kill Tornik, who had no weapons with him “except a small knife; he struck the emir with it” (*բայց փոքր դանակով հարեալ զամիրայնի, bayts’ p’vok’r danakov hareal zamirayn*; Matthew of Edessa, no. 2:61; Urrhayets’i, part 2).⁵

Analyzing the above-mentioned quotations from Matthew of Edessa, Karine Voskanyan suggests that when the author speaks of a knife (*դանակ danak*), he was referring to a dagger (*դաշույն dashuyin*; Voskanyan, p. 127). One such example is the capture and sacking of the city of Ani by the Seljuks in 1064, where the chronicler wrote:

All the infidel troops had very sharp knives, one in each hand and a third between their teeth (Matthew of Edessa, no. 2:22; Urrhayets’i, part 2).⁶

We believe that the chronicle refers most likely to knives, as the chronicler emphasizes that they are small and could not pierce armor (Matthew of Edessa, p. 349, section 102:4). This confirms our aforementioned thesis that even simple knives could become a weapon in case of a threat (Nadolski, p. 68; Vladimirov, pp. 67–68). Also, the chronicler mentions the existence of “expensive knives” that served as valuable gifts during the exchange of goods between embassies (Matthew of Edessa, no. 3:53; Urrhayets’i, part 3).⁷

ARCHAEOLOGICAL FINDS OF DAGGERS AND COMBAT KNIVES⁸

Armenian historiography has not developed any typology or clear criteria for distinguishing combat blades from household knives (Voskanyan, p. 127). Moreover, the presence among archeological finds of only fragments of blades does not allow for their unambiguous identification in any way (Arrak’elyan 1958, pp. 150–151).⁹

⁴ A similar description is found in the work of Smbat Sparapet (1974, p. 48; Smbat Sparapeti 1956, part 520).

⁵ See also: Smbat Sparapet 1974, p. 49; Smbat Sparapeti 1956, part 521.

⁶ *ամասարակ սանձայն զօրքն անօրինաց ունէին դանակ քաջաստր, զերկուսն ունէրով յերկուսան ձնսն իւ զւէլին ունէրով յասասնունսն – arrhasarak amenayn zork’n anorinats’ unein danak k’ajasur; zerkusn unelov yerkocean dzerrsn yev zmekn unelov yatamunsn*

⁷ See also: Smbat Sparapet 1974, p. 77; Smbat Sparapeti 1956, part 560.

⁸ It is worth noting, that in the article we referring to Armenia within borders from the late 9th–mid 11th centuries, however, if we talk about archaeological finds, we were able to get acquainted only with the finds located in the History Museum of Armenia in Yerevan. It should also be noted that the greater part of the former Bagratid Armenia’s territories is now located in Turkey (so-called “Western Armenia”). Turkish archaeologists mainly studied the Turkic period of the history of these lands (after the 11th century). This situation can be explained by the long-standing political conflict between Armenians and Turks.

⁹ Researchers from other countries of Central and Eastern Europe face a similar problem, where due to the small number of dagger and combat knife samples it is almost impossible to create a comprehensive typology of cold short-bladed weapons (Marciniak-Kajzer, p. 155).

The researcher of the Armenian village of Amberd, Sergey Harutyunyan, suggested that only those samples that were double-edged and had a cross-guard between the blade and the handle, which was made of a separate piece of iron and protected the hand during the strike and prevented it from slipping, could be considered a dagger (Harut'yunyan, p. 84). From the entire mass of finds from Amberd, the historian identified three blades, which he classified as daggers (Harut'yunyan, pp. 84–85). Unfortunately, the redrawing of these samples and their exact dating is not known, therefore we cannot use them in this article.

Meanwhile, Hamlet Petrosyan points out that even blades without a cross-guard can have a combat character. Analyzing the finds from the Armenian village of Garni, the researcher divides the knife finds into three types, where only the second type (single-edged knives with a straight blade that tapers evenly) could have been of a combat nature, but the length of most blades does not exceed 10–12 cm, and fragments of some of them are too small to draw any conclusions (Petrosyan, pp. 39–40, 134, pl. XV: 7–8).¹⁰

Perhaps the largest number of finds come from Dvin and were studied by Karo Kafadaryan and Aram Kalantaryan.¹¹ The researchers identified three types of short blades: straight, curved (the so-called “sickle-shaped”), and straight with a slight curve at the tip (Ghafadaryan, yev K'alant'aryan 2002, p. 118).¹² They tried to derive certain patterns by pointing out that most early medieval fighting knives or daggers had straight blades, while curved blades spread in later centuries (Kalantarian, p. 162).

Despite attempts to systematize the archaeological material, both archeologists still lack clear criteria for distinguishing combat knives from household knives. For example, A. Kalantaryan called a small knife a dagger because it has a double-edged blade and a copper ring at the junction with the handle for a tighter biding (History Museum of Armenia, f. Dvin, inv. no. 2856/71/85; Kalantarian, p. 73, 102, table XII:1, fig. 4: 7). When reviewing the present find, we noticed that the blade is actually single-edged, and its short length (6.8 cm) indicates that it is rather a knife.¹³

At the same time, K. Kafadaryan briefly described several straight, single-edged knives (10th–13th centuries) with blades 9–12 cm long. However, due to the fact that they were found next to other types of weapons, the researcher classified these knives as weapons (Ghafadaryan 1952, pp. 164–165, fig. 146).¹⁴ At the same time, S. Harutyunyan

¹⁰ Babken Arakelyan also studied medieval Garni. In his work, he presented 8 “daggers” without giving their description or dating. For the most part, these are fragments of ordinary knives, the length of which does not exceed 12 cm, which is why we cannot consider them “daggers” in this work (Arrak'elyan, yev Karakhanyan, p. 51, fig. 8).

¹¹ See: Kalantaryan 2008, p. 73, 102, pl. XII: 1, 3–5, fig. 4: 7, 9; Kalantarian, p. 162, figs. 34: 1–9, 14, 16; Ghafadaryan, yev K'alant'aryan 2002, append. LVIII: 1–2, 7–8, fig. 25: 1–9, 14, 16; Ghafadaryan 1982, pl. XIV: 1.

¹² There were also folding blades, but these were exclusively knives. There is a well-known discovery of a folding knife from Ani with a bone handle (10th century; History Museum of Armenia, f. Ani, inv. no. 123/1194; Arakelyan, fig. 156: 5; Abrahamyan, p. 50, fig. 3).

¹³ Another researcher who paid attention to the cold short-bladed weapons from Dvin was B. Arakelyan. He published several summarizing works on the history of medieval Armenia, where he included photographs and illustrations of several blades (calling them daggers) that had previously been published in the works of A. Kalantaryan and K. Kafadaryan. Unfortunately, the researcher did not provide any description or scale of the artefacts in his works (Arakelyan, figs. 157: 1–2, 4; Arrak'elyan, pp. 150–151, pl. XII; 1976, p. 189).

¹⁴ See also: Ghafadaryan 1982, pl. XIV: 1.

notes that they are too small and single-edged, so their combat purpose is questionable (Harut'yunyan, p. 88, fig. 63–64). We believe that these are utilitarian items, such as knives, which the warriors also carried with them, for example, for cutting some food.

In general, most of the works of the above-mentioned researchers suffer from a lack of information on the size of the find, a single- or double-edged blade, and the description and dating of published artifacts. At the same time, daggers or combat knives were mostly redrawn without a clear scale and presented mixed with knives, which is why the published materials can be used only indirectly. Also, in the historiography, there was no distinction between “combat knives” and “daggers,” and all blades were conventionally divided into knives and daggers, without clear criteria for this.

We were able to personally examine and measure some of the blades that were presented in the works of the aforementioned researchers on the history of Dvin, Garni, and Amberd.¹⁵ Only those finds of which we were certain of the size and dating were included in the analysis.¹⁶ We determined that in most cases the length of the blades does not exceed 16–17 cm. They are narrow (about 2–2.5 cm) and have no cross-guards. We can conditionally classify them as household tools. We do not exclude the possibility that they could have been used as weapons if necessary, but we assume that their use in households was their primary purpose.¹⁷

Of the material we have studied, only one blade stands out from the rest of the finds due to its weight and greater length and width.¹⁸ There is an artifact from Dvin, which was published and described in the works of A. Kalantaryan and K. Kafadaryan and dated to the 9th century (Fig. 3).¹⁹ The find was discovered in 1973 in the center of Dvin, where weapons' workshops were located, therefore we can assume that it was a local production. Other findings from this place came from a later period (12th–13th centuries) or were knives.

It is a double-edged dagger with a combat character in the form of an elongated rectangle, which only begins to gradually taper near the tip (Ghafadaryan, yev K'alant'aryan 2002, p. 118, fig. 25: 7; append. LVIII: 1). The artifact has no a cross-guard. Most likely, it could not have been present at all.²⁰ Unfortunately, the conservation of the artifact was done poorly.

A characteristic feature of this blade is that the end of the blade is curved. Most likely, the tip of the blade was straight but suffered some damage. It is not known whether archaeologists found it in this condition, or whether during cleaning and renovation, the

¹⁵ It should be noted that the finds of short-bladed weapons from Ani are sparse. They are neither described nor dated, so we cannot use them in this case. See: Musheghyan, pp. 139–140.

¹⁶ We sincerely thank the staff and management of the History Museum of Armenia in Yerevan for their permission and assistance in working with the museum's collections.

¹⁷ The aforementioned discoveries from Amberd are not taken into account, as we do not know their dating, and an illustration is not available (Harut'yunyan, pp. 84–85).

¹⁸ There is also one more dagger from Dvin, which corresponds to our requirements and has combat character. However, it was dated by archeologists for the 12th–13th centuries, therefore we will not use it in our work (Ghafadaryan 1982, pl. XIV: 1; History Museum of Armenia, f. Dvin, inv. no. 1980/85/54).

¹⁹ Specifications: overall length – 27.3 cm, blade length – 22.3 cm, blade width – 4 cm, length of the preserved handle – 5 cm, handle width – 3–3.2 cm, handle length – 3.4 cm.

²⁰ Two more samples of narrow and long blades from Dvin also can draw attention, but we do not take them into account, due to the lack of clear illustration and information about their size (Ghafadaryan 1952, pp. 164–165, fig. 146; 1982, pl. XIV: 1).

tip of the blade was reattached and acquired its curved appearance. The unique feature of the dagger is that the wooden handle, which was attached to the tang by a full tang technique, is partially preserved, as evidenced by a preserved rivet.²¹

DAGGERS AND COMBAT KNIVES IN FIGURATIVE SOURCES

If we look at the iconography, most medieval miniatures depict knives rather than daggers. First of all, we are talking about the scenes of “The Kiss of Judas” (11th century), where the Apostle Peter cuts off Malchus’ ear with a knife²² (Figs. 2, 4) and “The Sacrifice of Isaac” (10th century), where Abraham is about to kill Isaac with a knife (Gospel, MS. 2555, f. 8v) (Fig. 5).²³ The images show that these are small knives without a cross-guard, the length of the handle is almost equal to the length of the blade.²⁴

More difficult to interpret the reliefs from the Church of the Holy Cross on Aghtamar Island (915–921). These are two scenes of unarmored commoners fighting a lion and a bear (Figs. 7–8). In both scenes, a man holds a cold short-bladed weapon with his little finger facing the blade and strikes from top to bottom with a stabbing blow. In both cases, there is a barely visible membrane at the junction of the blade and the handle, which can be interpreted as a kind of cross-guard between the blade and the handle.²⁵

The scene of the fight with the lion shows that the length of the handle and the blade are almost the same, which is more similar to the above-mentioned images of knives. We believe that the artist, choosing to represent a combat weapon – a dagger or a combat knife (to fight against a dangerous animal), simply proportionally increased the size of the knife, making it appear large and similar to a combat weapon.

CONCLUSIONS

To summarize, we can say that combat knives and daggers were used as backup weapons after the loss of the main weapon on the battlefield. Their purpose was to cut but first of all to pierce. The chronicles of the Bagratid era mention only knives (*դուխուկ*, *danak*), which were used as a weapon of personal defense. Instead, there is virtually no mention of daggers (*դաշնյի*, *dashuyñ*). When it comes to pictorial sources,

²¹ There are two main techniques of attaching a handle material to a tang: a hidden tang technique and a full tang technique. With the hidden tang technique, a ready-made handle is slipped on the narrow, rod-like tang and fixed on with a cap. In the full tang technique, the tang is made wide and covered with wooden plates (scales) on both sides, which are fixed with several pins (rivets) (Fig. 1).

²² It should be noted that the Gospel of Matthew (26: 52) says that the apostle cut off an ear with a sword (Dionizjusz z Furny, p. 129). We are aware of representations of the Apostle Peter with a sword in early medieval Armenian iconography (Dymydjuk, fig. 40), but many more images show him with a knife. See comparison with Byzantine iconography: Fig. 6.

²³ See the comparison with Byzantine iconography (Homilies of Gregory of Nazianzus, MS. Gr. 510, f. 362v). Note that, as in the previous case, some miniatures show a sword instead of a knife. There is a well-known miniature from the Echmiadzin Gospel (989) (MS. 2374, f. 8r), but the image of a long blade was partially destroyed.

²⁴ Similar images and archaeological discoveries of knives are found in Armenia and Byzantium (D’Amato 2010, p. 78, fig. 20, 33; Petrosyan, pl. XV: 4).

²⁵ In historiography, various assumptions were made about the interpretation of the relief. Joseph Orbeli mistakenly believed that the relief with the lion depicts a folding knife because its handle was too long, while the relief with the bear depicts a sword (Orbeli, pp. 107, 142). David Nicolle pointed out that the reliefs depict a combat knife; John Davies used a “long knife” and Sirarpie Der Nersessian a dagger (Nicolle, p. 45; Davies, p. 93; Der Nersessian 1965, p. 18).

most miniatures depict knives rather than daggers. The only exception is the reliefs from the Church of the Holy Cross on Aghtamar Island, where commoners may be holding combat knives or daggers while fighting animals.

Instead, archaeological sources proved to be the most informative in this case. Among the entire array of archeological materials, we have identified one dagger that had a combat purpose, taking into account its mass, large width and length of the blade (over 22 cm). The find comes from Dvin and dates to the 9th century.

BIBLIOGRAPHY

- Abrahamyan, Valentina. *Arhestnery Hayastanum IV–XVIII dd.* Haykakan SSH Gitut'yunneri Akademiayi, 1956.
- Arrak'elyan, Babken. *K'aghak' nery yev arhestnery Hayastanum IX–XIII dd.* Haykakan SSH Gitut'yunneri Akademiayi, 1958.
- Arrak'elyan, Babken, yev Grigor Karakhanyan. *Garrni III. 1949–1956 t't'. peghumneri ardyunk' nery (Mijin darer).* Haykakan SSH Gitut'yunneri Akademiayi, 1962.
- Arakelyan, Babken. “Armeniya v IX–XIII vv.” *Krym, Severo-Vostochnoye Prichernomor' ye i Zakavkaz' ye v epokhu srednevekov' ya IV–XIII veka*, edited by Tat'yany Makarovoy i Svetlany Pletnevoy, Nauka, 2003, pp. 335–351.
- Astvatsaturyan, Emma. *Oruzhiye narodov Kavkaza.* Atlant, 2004.
- Buschhausen, Heide, and Helmut Buschhausen. *Das Evangeliar Codex 697 der Mechitharisten-Congregation zu Wien: Eine armenische Prachthandschrift der Jahrtausendwende und ihre spätantiken Vorbilder.* Union, 1981.
- D'Amato, Raffaele. “The Betrayal: Military Iconography and Archaeology in the Byzantine Paintings of XI–XV Centuries AD Representing the Arrest of Our Lord.” *Weapons Bring Peace? Warfare in Medieval and Early Modern Europe*, edited by Lech Marek, University of Wrocław, 2010, pp. 69–95.
- D'Amato, Raffaele. *Byzantine Imperial Guardsmen 925–1025: The Tagmata and Imperial Guard.* Osprey Publishing, 2012.
- Davies, John. *Medieval Armenian Art and Architecture. Church of the Holy Cross, Aght'amar.* Pindar Press, 1991.
- Der Nersessian, Sirarpie. *Aght'amar. Church of the Holy Cross.* Harvard University Press, 1965.
- Dionizjusz z Furny. *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, translated by Ireneusz Kania, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Dymydjuk, Dmytro. “Pojmanie Chrystusa. Miniatury ormiańskie z X–XI wieku jako źródło do historii uzbrojenia Armenii epoki Bagratydów (wprowadzenie do problemu),” *Acta Militaria Mediaevalia*, vol. 16, 2020, pp. 15–55.
- Echmiadzin Gospel. 989. MS. 2374. Matenadaran, Yerevan.
- Ghafadaryan, Karo. *Dvin k'aghak'y yev nra peghumneri 1937–1950 t't'.* Haykakan SSH Gitut'yunneri Akademiayi, vol. 1, 1952.
- Ghafadaryan, Karo. *Dvin k'aghak'y yev nra peghumneri 1951–1972 t't'.* Haykakan SSH Gitut'yunneri Akademiayi, vol. 2, 1982.
- Ghafadaryan, Karo, yev Aram K'alant'aryan. *Dvin II. Dvin k'aghak' tw yev nra peghumneri (1973–1980).* Gitut'yun, 2002.
- Gorbunov, Vadim. *Voyennoye delo naseleniya Altaya v III–XIV vv. Nastupatel'noye vooruzheniye (oruzhiye)*, vol. 2, Izdatel'stvo Altayskogo universiteta, 2006.
- Gospel. 10th century. MS. 2555. Library of the Armenian Patriarchate, Jerusalem.
- Gospel from the village of Areg in Armenia. Late 10th–11th century (in situ).
- Harut'yunyan, Sergey. *Anberd.* Haykakan SSH Gitut'yunneri Akademiayi, 1978.
- History Museum of Armenia (Yerevan), f. Ani, inv. no. 123.
- History Museum of Armenia (Yerevan), f. Dvin, inv. no. 1980.
- History Museum of Armenia (Yerevan), f. Dvin, inv. no. 2614.
- History Museum of Armenia (Yerevan), f. Dvin, inv. no. 2856.

- Homilies of Gregory of Nazianzus. 879–883. MS. Gr. 510. National Library of France, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84522082/f645.item> [11.03.2023].
- Izmaylov, Iskander. *Vooruzheniye i voyennoye delo naseleniya Volzhskoy Bulgarii X – nachala XIII veka*. Rossiyskaya Akademiya Nauk, 1997.
- Kalantarian, Aram. *Dvin. Histoire et archéologie de la ville médiévale*. Recherches et publications, 1996.
- Kalantaryan, Aram. *Dvin IV. Gorod Dvin i yego raskopki (1981–1985)*. Gitutyun, 2008.
- Khorasani, Manouchehr. *Arms and Armor from Iran. The Bronze Age to the End of the Qajar Period*. Legat, 2006.
- Khorasani, Manouchehr, and Denis Toichkin. “Qames and Kinjals of Persia and the Caucasus in the Modern Period: Problems of Attribution.” *Marlik: Persian Journal of Iranian Studies (Archaeology)*, vol. 2–3 (5–6), 2014, pp. 3–20.
- Kirpichnikov, Anatoliy. *Drevnerusskoye oruzhiye. Mechi i sabli IX–XIII vv*. Nauka, 1966.
- Kochkarov, Umar. *Vooruzheniye voinov Severo-Zapadnogo Predkavkaz'ya VIII–XIV vv. (oruzhiye blizhnego boya)*. TAUS, 2008.
- Kochkarov, Umar. “Kinzhaly Severo-Zapadnogo Predkavkaz'ya VIII–X vv.” *Rossiyskaya Arkheologiya*, vol. 1, 2010, pp. 157–160.
- Kouymjian, Dickran. “The Melitene Group of Armenian Miniature Painting in the Eleventh Century.” *Armenian Kesaria/Kayseri and Cappadocia*, edited by Richard Hovannisian, Mazda Publishers, 2013, pp. 79–115.
- Lewandowski, Marcin. “Puginały średniowieczne z ziem polskich”. *Acta Archaeologica Lodziensia*, vol. 31, 1986, pp. 101–120.
- Mamikonean, John. *History of Taron*, edited and translated by Robert Bedrosian. Sources of the Armenian Tradition, 1985.
- Mamikonyan, Hovhan. *Taroni Patmut'yun, t'argmanich'e Vardan Vardanyan*. Khorhrdayin Grogh, 1989.
- Marciniak-Kajzer, Anna. “Do walki, czy do uciech stołu – kilka słów o jednym średniowiecznym nożu”. *Archaeologia Historica Polona*, vol. 17, 2007, pp. 153–160.
- Matthew of Edessa. *Armenia and the Crusades: Tenth to Twelfth Centuries: the Chronicle of Matthew of Edessa*, translated by Ara Dostourian. University Press of America, 1993.
- Mazaewa, Tamara, and Tamrasjan Hratchja. *Armenische Miniatur: Sammlung des Materadaran*. Nairi, 2013.
- Melitene Gospel. 11th century MS. 974. Matenadaran, Yerevan.
- Musheghyan, Yevgenya. *Ani k'aghak'i peghumnerits' haytnabervats arrarkanery*. Hayastan, 1982.
- Nadolski, Andrzej. *Studia nad uzbrojeniem polskim w X, XI i XII w*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1954.
- Nicolle, David. “The Military Technology of Classical Islam,” PhD dissertation, University of Edinburgh, 1982.
- Orbeli, Iosif. *Izbrannyye trudy. Iz istorii kul'tury i iskusstva Armenii X–XIII vv.*, vol. 1, Nauka, 1968.
- Petrosyan, Hamlet. *Garrnin IX–XIV darerum*. Haykakan SSH Gitut'yunneri Akademiayi, 1988.
- Smbat Sparapeti. *Taregirk'y*. S. Ghazar, 1956.
- Smbat Sparapeti. *Letopis'*, perevod Ashota Galstyana, Ayastan, 1974.
- Toyichkin, Denys. *Kozats'ka shablya XVII–XVIII st.: istoryko-zbroyeznavche doslidzhennya*. Stylos, 2007.
- Toyichkin, Denys, i Vasyly' Nazarenko. “Konstruktsiya kholodnoyi zbroyi z bulatnoyi stali. Shablya y kyndzhal”. *Spetsial'ni istorychni dystsyplyny: pytannya teoriiy ta metodyky*, vol. 22–23, 2013, pp. 268–293.
- Urrhayets'i, Matt'eos. *Zhamanakagrut' iwn*. Mayr At'vorr Surb Ejmiatsin, Vaghharshapat, 1898, <http://www.digilib.am/am/ՄՍՏԹԷ:ՌՍՄ%20ՌԻՆ-ՀԱՅԵՑԻ/library/684> [11.03.2023].
- Vladimirov, Sergey. “Vooruzheniye i voyennoye delo naseleniya Dono-Donetskoy lesostepi vo vtoroy polovine VIII–nachale X vv. (saltovo-mayatskaya kul'tura),” PhD dissertation, Voronezhskiy gosudarstvennyy universitet, 2017.
- Voskanyan, Karine. “Hayots' banaky Bagratunyats' shrjanum (IX–XI darer),” (T'eknatsuakan atena-khosut'yun), HH GAA patmut'yan institut, 2010.

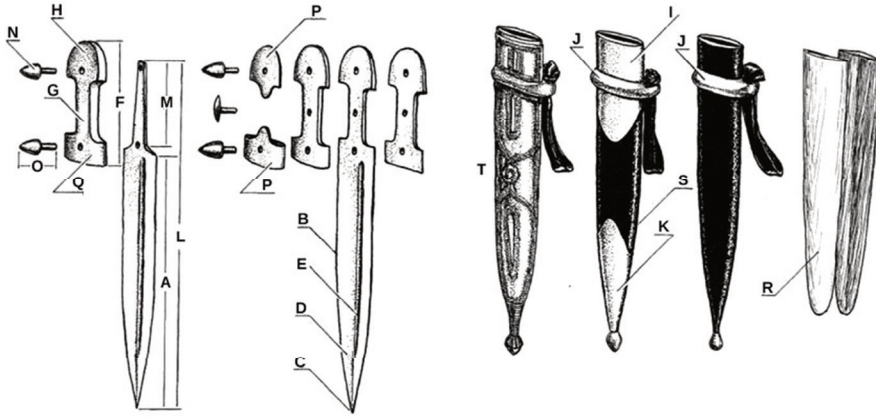


Fig. 1. Construction of a dagger: a – blade; b – blade's edge; c – tip; d – top of the blade; e – fuller; f – handle, g – handle grip; h – pommel; i – mouth of the scabbard; j – metal bands; k – tip of the scabbard; l – long axis; m – tang; n – rivet cap; o – rivet; p – bolster; q – cross-guard; r – planch; s – leather; t – silver case (Astvatsaturyan, fig. 2)



Fig. 2. Miniature “The Kiss of Judas”, 11th century (Melitene Gospel, MS. 974, f. 2) (Mazaewa, and Hratchja, ill. 9)

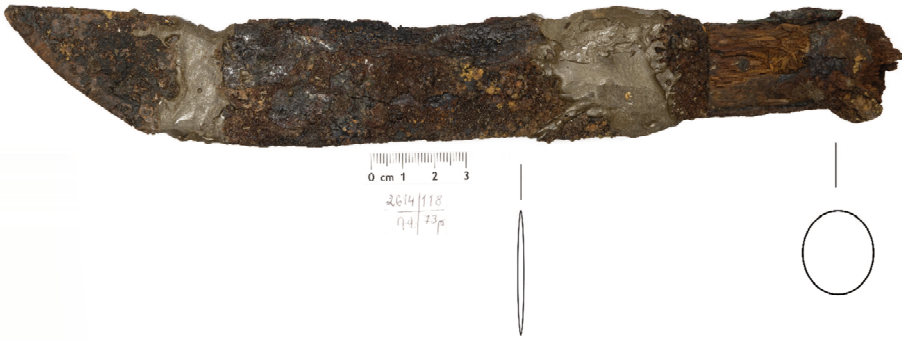


Fig. 3. A double-edged dagger from Dvin (Armenia), 9th century (History Museum of Armenia, f. Dvin, inv. no. 2614/118/73). Photo by the author



Fig. 4. Miniature “The Kiss of Judas”, late 10th–early 11th century (Gospel from the village of Areg in Armenia; Kouymjian, fig. 20)



Fig. 5. Miniature of the Sacrifice of Abraham, 10th century
(Gospel, MS. 697, f. 6v; Buschhausen, und Buschhausen, f. 6v)



Fig. 6. Mosaic "The Kiss of Judas", 11th century, Monastery of Nea Moni (Chios, Greece)
(D'Amato 2010, p. 70)



Fig. 7. Relief “Fighting the Lion”, 915–921. Cathedral of the Holy Cross, Aghtamar (Lake Van, Turkey). Photo by the author



Fig. 8. Relief “Fighting a Bear”, 915–921. Cathedral of the Holy Cross, Aghtamar (Lake Van, Turkey). Photo by the author

INVENTED TRADITIONS OF THE TURKISH ALEVIS – THE GATHERING HOUSE (*CEM EVİ*), PRAYER CEREMONY (*CEM*), AND RELIGIOUS MARRIAGE CEREMONY¹

ABSTRACT: The Alevis form a heterogeneous community in Turkey, which was historically associated with the Turkish tribes called *Kızılbaş*. Their descendants created a syncretic socioreligious system that consisted of various elements, mainly of the pre-Islamic Turkish beliefs, as well as Sunni and Shia Islam (including diverse Sufi movements). The 20th century brought political, economic, and ideological changes, which necessitated the modification of the social and religious worldview of the Alevis. These changes may sometimes be perceived as an invented tradition or as changes that are indispensable to preserve the integrity of the group and its worldview. In both cases, they may cause important modifications in the traditional institutions and the symbolic culture. The phenomenon may be observed in many aspects of the Alevis' culture. The aim of this paper is to analyse the problem of cultural change and the re-construction of the tradition of the Alevis' culture on the basis of three examples: the creation of the gathering house (Tur. *cem evi*), rituals of the prayer ceremony (Tur. *cem*) related to the ceremony of Raising the Light (Tur. *çerağ uyandırması*) and the contemporary religious marriage ceremony which takes place in front of the Alevi leader (Tur. *dede*) in the gathering house.

KEYWORDS: Turkish Alevis, invented tradition, religion, religious ceremonies

ALEVIS – DEFINITION

The Alevis are a heterogeneous socio-religious community that is present in Turkey. Historically they were affiliated with the Turkmen tribes called *Kızılbaş*, supporting the Safavid dynasty in Iran. But their worldview is often described as syncretic. It contains mainly Sunni and Shia Islam elements (including diverse Sufi movements and a great reverence for Imam Ali and Twelve Imams), as well as the elements of pre-Islamic Turkish beliefs (with a strong position of animism), Buddhism, Zoroastrianism or Christianity. The socio-ideological specificity of the group is expressed, among others, in their rituals connected with the tribe-kinship system, as well as with the initiation and introduction of a new member into the society. All of that differentiates the Alevis' culture from their Sunni environment in Turkey.

Another element, that is very important to the Alevis' doctrine and their identity, is the historical consciousness of the group, which they have created on the basis of a common perception of being in danger and the necessity to hide. At the end of the 15th century, the ancestors of the contemporary Alevis were treated as internal, ideological, and political enemies by their rulers because they had sympathized with and supported

¹ The text is based on the research which has been conducted by the author of this article in Turkey, Germany and Poland since 2005.

Safavid and Shia enemies of the Sunni Ottoman dynasty. Especially sultan Selim I the Grim (Tur. Yavuz Sultan Selim) is connected with the first humongous tragedy which has been preserved in the collective memory of the Kızılbaş-Alevis. Before the campaign against Shah Ismail I, approximately 40 thousand men and boys were killed on the sultan's order. And because some parts of the Kızılbaş were connected in Anatolia with the Bektashi Order of Dervishes in Hacibektaş, the central *tekke* was closed and the dervishes were persecuted as well. The second great wave of persecution that the Kızılbaş-Alevis survived took place after 1826 when the janissary corps was abolished because the Bektashis were tightly connected with this formation. The Bektashi Brotherhood was delegalized and many dervishes were killed. The acts of intolerance, pursuing, and tormenting of the Alevis could be observed throughout the whole history of the Ottoman Empire, and unfortunately, many examples can be found in more recent times (Bozkurt F. 2005, pp. 66–68; Inalcik, pp. 51–52, 279, 189, 291–298; Shaw, p. 142; Yaman A. 2007, p. 96). In the past, global persecution, as well as local acts of intolerance, caused the Alevis to hide their ideas and rituals. What was worse, the transition of the tradition was very often broken, and new generations had to re-create their knowledge and rituals if they had no one qualified to teach them.

INVENTED TRADITION – WHAT IS IT? WHAT IS IT IN THE CASE OF THE ALEVIS?

We can think of cultural change, which is a natural process happening in every society, as a special kind of change understood as the invention of a tradition. All traditions, even those that claim to be very old, were invented in the past and are usually subject to change and modification all the time, even though the process has not been noticed by society. As a matter of fact, the invented tradition may represent both types: a tradition that is invented and constructed by some authorities from scratch for a particular purpose or which is developed by them because of some needs, and a tradition spontaneously created and established in a relatively short period of time (within a few years or during the lifetime of one generation). According to Eric Hobsbawm's definition, the "invented tradition is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual of symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behavior by repetition, which automatically implies continuity with the past" (Hobsbawm, p. 1). Actually, every tradition is constantly invented as it is changing as long as the culture changes. In the case of the Alevis, we cannot speak about "inventing" their traditions from the beginning. However, the challenges of the 20th and 21st centuries linked with great political and social transformations in Turkey, as well as with the progress of the technological civilization make some changes and inventions necessary for their tradition to continue.

The present paper presents an attempt to analyse three elements of the Alevis' tradition, which may be regarded as invented, profoundly modified, or transformed. The first one refers to the invention of the gathering house (Tur. *cem evi*), where almost all religious ceremonies take place. The second one concerns the ritual of Raising the Light (Tur. *çerağ uyandırması*), which is an important part of the prayer ceremony (Tur. *cem*). The third one is focused on the contemporary religious marriage ceremony, which is held in front of the leader of an Alevi community (Tur. *dede*) in the gathering house.

THE INVENTION OF *CEM EVI*

For centuries the Alevis have been keeping in secret their cultural characteristics, including their religion and ceremonies, because of the fear of persecutions. In the Alevis' villages there were no mosques, as there was no need for that. Nevertheless, they also did not build their own prayer houses. Moreover, the Alevis' group did not develop their own architectural pattern either. In the past, the religious ceremonies of *cem* took place in secret, whenever the participants of the ceremony considered it appropriate. Thus, the *cem* ceremonies could be conducted in the rooms of the biggest houses in the village as well as in a sheep shed, a stable, or in the forest in an open space. In the democratic, secular, respecting human rights Republic of Turkey, the Alevis have not had any official *cem evi*s, which means the places for religious ceremonies. Still, the status of *cem evi*s is not fully regulated, although it is one of the most important problems for contemporary Alevi society. But at least since the middle of the 20th century, when large groups of people started migrating to the cities, the Alevis felt the need to have their own places of worship and wanted to construct them. In contemporary times, the *cem evi*s are usually built by the members of the Alevi society with the help of fees and contributions (Godzińska 2016, pp. 150–170; Rençber, pp. 73–86).

The architectural plan and concept for the *cem evi* had to be constructed almost from scratch. Some examples of such construction could have been taken from the prayer chamber in the Bektashi *tekke* in Hacibektaş. However, those who wanted to build their houses of worship and gather since the middle of the 20th century did not have the chance to see the Bektashi ceremonies in the ceremonial chambers and halls of the *tekke*. Thus, the space had to be arranged according to the needs dictated by the *cem* ritual itself.

In the ceremony of *cem*, men, and women participate as equal members of the society, souls (Tur. *can*) in which the Absolute Truth, which means God, is present. Therefore, the participants sit in a circle facing each other just like they would face the God who is present in every participant of the gathering. That is why *cem* is sometimes called *halka namazı*, which means 'prayers in the circle'. The space should allow the participants to sit and pray in the circle. The special place is reserved for the community leader, *dede*, who runs the ceremony, as well as for the *zakir*, a person who recites all prayers with the accompaniment of the traditional instrument *saz*. During the ceremony, candles or electrical lamps are lit as a symbol of Enlightenment. There is also the *semah* ritual dance whirled by participants. And at the end of the ceremony, the participants share the ritual food, which is very often prepared after the sacrifice of an animal. Therefore, in the *cem evi* not only the prayer hall should be arranged, but also some space for the provision and kitchen facilities.

The whole functional and practical space must be filled with ideological elements. Therefore, on the walls are pictures of the twelve imams, imam Ali, Hacı Bektaş Veli or other patrons of the local community, a portrait of Atatürk, or a Turkish flag. Sometimes books about Alevism, anthologies of the prayers, or *saz* instruments are kept and exposed in the prayer halls or the chambers.

In the past, *cem* rituals were organized in private houses or even in stables, since the functional aspect was the most important. Such a space could be arranged *ad hoc* for the time of the ceremony. It must also be noticed that a special arrangement is needed in the space which has not been originally designed as a ritual space and which has been adapted for the purpose of the ceremony. Not only basements but also attics full

of construction elements such as niches, columns, stairs, etc., could be arranged for the ceremony space (Godzińska 2014, pp. 31–34).

All elements of the Alevi worldview and their full ideological program may be displayed in the *cem evi* or ceremonial *cem* halls, which are constructed from scratch or arranged in an empty space.

The central *cem evi* in the city of Erzincan (Tur. *Erzincan Merkez Cem Evi*) is a big architectural complex and the worship chamber is only a part of the Erzincan Province Centre of the Hadji Bektash Veli Foundation for the Anatolian Culture (Tur. *Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Erzincan Şubesi*). Within the Centre, the offices of the Foundation, except for the *cem evi* chambers, the kitchens, the place to sacrifice animals, an eating room, a conference room, classes for *saz* training, a library and a reading room, a little hostel, and even a funeral office with a necessary infrastructure are located.

The *cem* hall in the Erzincan Cem Evi is of a circular shape, with the vault divided into twelve parts as a symbol of the twelve imams. The circle plan of the hall, without any additional divisions, makes all gathered people look into each other's faces, regardless of age or sex, which is expected during the Alevi rituals. The place for the leaders who conduct the *cem* ceremony – *dede* and *zakir* – is situated on the ambit of the circle, just opposite the main doors. Inside the general space, there is a little circle set apart, which is connected with the big one, where participants who perform special roles during the ceremony (the so-called masters of the twelve duties, Tur. *on iki hizmet sahipleri*) sit and where the most important rites of the *cem* are conducted.

The walls are decorated with images of the twelve imams, imam Ali, imam Hasan and Hüseyin. Just behind the leader, on the main wall, which everyone sees during the ceremony, images of the twelve imams, Haji Bektash Veli, and Mustafa Kemal Atatürk were displayed, now there are images of imam Ali, Haji Bektash Veli, and Alevi whirling *semah*. In front of the leaders, three lamps are situated, which are connected with the Alevi Sacred Trinity of the Divine Truth, prophet Muhammad, and Imam Ali (Tur. *Hak-Muhammad-Ali*) treated as the Unity.

Moreover, a very similar arrangement may be found in the Can Dostlar Cem Evi in Ankara. Here, the *cem evi* was organized and arranged in an open office space. A quite big square room offered freedom to organize the space according to the Alevi's needs. The participants of the *cem* gathering may sit along the walls, as expected, facing each other. *Dede* and *zakir* sit opposite the door, back to the windows, but in front of them; on a little table, a candlestick with three candles is placed during the ceremony. Number five, as well as number three, are very important. But in this context, it is connected with the Sacred House of Imam Ali (Tur. *Ehl-i Beyt*), which consisted of the prophet Muhammad, Imam Ali, his wife and daughter of Muhammad, the Blessed Fatma, and two of Fatma and Ali's sons, the second and the third imams, Hasan and Hüseyin, who gave a start to the line of the twelve imams. The walls are decorated with wallpapers representing huge images, whereby all of them (except for Fatma) represented especially Imam Ali, the twelve imams, Haji Bektash Veli, and Kemal Atatürk. One of the most interesting pictures is the allegoric image of the circle of the twelve imams with Kemal Atatürk in the center of the circle, which is a very significant expression that shows great respect and even displays the cult of Atatürk among the Alevi.

All the plans and arrangements for the interior of *cem evi* have been recently created and were absent in the past. If one compares the possibilities offered by a room in a home where the family lives with the *cem* halls in *cem evi*s, the invented elements are

exceptionally clear. It is obvious as well that the functional and symbolic circle space, symbolic numbers (twelve, three, five), and images of Alevis' cultural heroes chosen in a very thoughtful way carry a message that is present in the Alevi tradition, but which was not as clearly expressed before the time when the *cem evi* was invented.

RISING OF THE LIGHT MYSTERY – ÇERAĞ UYANDIRMASI

One of the most important moments of the *cem* is the ritual of Raising the Light. Light is the symbol of the Highest Absolute Enlightening, which is the purpose of every Alevi following the Path of True through the Four Gates of Knowledge.² The unification with the Divine Reality is possible for the Perfect Man (Tur. *İnsan-ı Kamil*). The Light is also identified with the Sacred Trinity God Muhammad Ali. Prophet Muhammad and Imam Ali are not only part of the Light and they were not only unified with the Light as the Perfect Men, but they both came from the Light. It is also sometimes suggested that other imams among the Twelve Imams came from the Light, and it is of course acknowledged that they are the Perfect Men. Light also symbolizes the hope for a better future, when justice and order will prevail. Light will shine upon the people in the whole world according to the principles of the Path.

The Light cannot be interrupted or extinguished. In the past, the only situation in which it could happen was during the *cem* gathering if some danger came into the village, i.e. the troops of the gendarmery or an army attacked the habitants. The Light was lit usually in an oil lamp, and in the course of the ritual, it was kept burning by adding oil to the lamp. When the ritual was nearing an end, the person responsible for the Light (and the lamp) stopped adding the oil so that the light went out by itself, but not through a human act of extinguishing. Today, nobody uses oil lamps, but candles or electric lamps. Candles are perceived as the traditional solution, though they were not so popular in Turkish villages even in the middle of the 20th century. Naturally, if during the *cem* ceremony, the Light is represented by a candle or an electric lamp, there is no possibility of waiting until it burns out or until someone cuts the electricity. Someone must extinguish it, which is done in every group and at the end of every *cem*. Usually, it was done without any accompanying ritual, so the participants did not even notice this fact. But in some Alevi groups, the light may be extinguished in a ceremonial way. To do that, a certain ritual was created.

In one of the Ankara communities, the ritual of Raising the Light is carried out according to the following scheme. One of the masters of the twelve duties, who must

² The doctrine of Four Gateways (Tur. *dört kapı*) is a basic concept of the Alevi worldview. It represents the way in which a man or a woman improves oneself on the Path of Learning and Uniting with God. The Four Gateways are: I. the gate of sharia (Tur. *şeriyat kapısı*), which means the Islamic religious law, the state, and conditions every person is born in; II. gate of *tarik* (Tur. *tarik kapısı*), which is the gate of the path when one learns the secret religious knowledge. Every Alevi should get through that gate in the initiation ritual when two married couples established the relation of cultural (social) kinship, which is the brotherhood of the path (Tur. *yol kardeşliği*) to become *musahibs* (Tur. *musahip*), which means one soul in four bodies; III. gate of *marifet* (Tur. *marifet kapısı*), which means mystic learning and the knowledge of God; IV. gate of *hakikat* (Tur. *hakikat kapısı*) means the full and complete unity with the Absolute of God and is connected with experiencing the essence of divine reality. See: Birge, pp. 102–109, 180; Korkmaz, pp. 122, 186–190, 276–281, 394–405, 424–431; Yaman M. 2013, pp. 265–267; Yılmaz Soyoyer, pp. 149–150.

take care of lighting of all *cem evi* and who is called *çerağcı* or *mumcu*³ takes part in the rite of Raising the Light. He steps into the middle of the ceremonial circle with the candlestick with five candles and recites a short prayer, mentioning everyone whom the Light represents:

Allahın Nuru, Hak Muhammet Alinin ışığı, Kırklar ceminin çerağı, Pir Cabiri ensur⁴ olan delilimiz uyanıyor.⁵

Our Light, which is the Light of Allah, the Light of Hak Muhammad Ali, the Light of the Gathering of Forties, the Light of Pir Cabiri Ensür.

Then the 24th verse of Quranic sura the Lihgt (Tur. *Nur*) is recited:

Bismillahi Rahmanirahim! Allahü nurüssemavati vel'ardı. Meselü nurihi kemişkatın fiyha mısbah. Elmusbahu fiy züccaceh. Ezzüccacetü keenneha kevkübün dürrriyyünç Yükkadi, min mübareketin zeytunetin la şarkıyyetin ve lev garbiyyin etin yekadu zeytiha. Yudi'ü ve lev lem temseshü. Narün, nurün 'ala nurin, yehdiyullahü linurihi men yeşa'u, ve yadırbullahül'emsale linnasi, vallahü biküllü şey'in 'aliymün.⁶

And the candlestick is placed on a little table in front of the *dede* who runs the whole ceremony of *cem*. Next to him sits *zakir* who recites all the prayers. Both *çerağcı* and *dede* light the candles using a match. The first match is lit by the *çerağcı* then the *dede* lights his match from *çerağcı* and they light the candles together. During the entire ceremony, the *çerağcı* recites his prayers called *selavat*. Its aim is to convey the greeting of twelve imams:

*Allahümme Salli ala Seyyidina Muhammed Mustafa
Allahümme Salli ala Seyyidina Aliyye'l Murtaza
Allahümme Salli ala Seyyidina Şah Hasan Hülkü Rıza
Allahümme Salli ala Seyyidina Şah Hüseyin-i Kerbela
Allahümme Salli ala Seyyidina imam Zeynel Aba
Allahümme Salli ala Seyyidina imam Bakır Baha
Allahümme Salli ala Seyyidina imam Cafer Rehnüma
Allahümme Salli ala Seyyidina imam Musayı Kazım
Allahümme Salli ala Seyyidina imam Ali Rıza
Allahümme Salli ala Seyyidina imam Şah Takı
Allahümme Salli ala Seyyidina Ba Naki*

³ Tur. *Çerağcı* ‘the one who carries the wick of a lamp’; *mumcu* – ‘the one who carries the candle’. *Çerağ* means ‘a wick (of a candle)’ or generally any device that provides light with a flame (candle, oil lamp).

⁴ *Ensür* – an inhabitant of the city of Yatreb, a follower of the prophet Muhammad in the first years of Hicra.

⁵ All quotations of the prayers recited during the ritual come from the author’s archive and from the ceremony that took place in one of Ankara’s Alevi communities on the 21st of August 2008 (author’s archive: AB – 2008.08.21 – Ankara CanDostlar- cem a).

⁶ Quran, Nur, 24:35. The text has been written down according to the recorded materials and it has been corrected according to the *Ehlibeyt Muhiblerine Kelam-ı Kadim Kur'an-ı Hakim ve öz Türkçe meali, Kur'an Heyet Alevi Dedeleri* (Ayyıldız Yayınları, Ankara, no printing date available).

Allahümme Salli ala Seyyidina imam Ali Askeri
Allahümme Salli ala Seyyidina Muhammed Mehdi...

God! Give your mercy to Muhammed Mustafa and His descendants!
 God! Give your mercy to Aliyye'l Murtaza and His descendants!
 God! Give your mercy to Şah Hasan Hülkü Rıza and His descendants!
 God! Give your mercy to Şah Hüseyin of Kerbela and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Zeynel Aba and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Bakır Baha and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Cafer Rehnüma and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Musayı Kazım and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Ali Rıza and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Şah Takı and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Ba Naki and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Ali Askeri and His descendants!
 God! Give your mercy to Imam Muhammed Mehdi and His descendants!

Then he kisses the table three times and says the following words:

Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali
Pirimiz hünkarımız Hacı Bektaş Veli gelmişiz

Oh Allah! Oh Muhammad! Oh Ali!
 We have come to our Lord Pir Hacı Bektaş Veli

and takes all the candles to the *meydan*, which is the centre of the ritual circle and recites the continuation of the *selavat* prayer, mentioning all persons in the name of whom the Light was woken up.

Çün çerağı fahr uyandırdık Hüdanın aşkına
Seyyid el kevneyn Muhammed Mustafa'nin aşkına
Sakii el-Kevser Aliyyel Murtazanin aşkına
Hem Hatice Fatıma Hayrül Nisanın aşkına
Şah Hasan, Hulki Rıza, Şah Hüseyini Kerbela
İmamı etkiya Zeynel Ebanın aşkına
Ol Muhammed Bakır nesli Paki Murteza
Cafer-i Sadık İmamı Rehmümanın aşkına
Ol Musai Kazım Serfirazı Ehli Hak
Ali Musa Rızayı Sabiranın aşkına
Şah Takı, Ba Naki, ol imam Ali Askeri
Ol Muhammed Mehdi sahip livanın aşkına
*Ey Füzüli Pirimiz Hünkarımız Bektaş Velinin aşkına*⁷
 (...)
Candan salavatı

⁷ The prayer, which is recited by the *çerağcı*, is known to have been composed by Fuzuli as well as Şah Hatayi. See: Bozkurt N., pp. 193–194.

We have woken up the Light for the love of God
 For the love of the Lord of two worlds Muhammed Mustafa
 For the sake of el-Kevser Aliyyel Murtaza
 And for the love of Hatice Fatıma Hayrül Nisa
 Şah Hasan, Hulki Rıza, Şah Hüseyini Kerbela
 For the love of Zeynel Eba
 Muhammed Bakır pure descendant of Murteza
 For the love of Merciful Imam Cafer Sadık
 Musa Kazım Serfirazı of the Saint Truth
 For the love of patience of Ali Musa Rıza
 Şah Takı, Ba Naki, Imam Ali Askeri
 For the love of Muhammed Mehdi, the lord of lands
 Oh Füzüli Pirimiz for the love of our lord Bektaş Veli (...)
 The deep respect of our souls

Now, the *dede* recites a short prayer to express his gratitude for completing this part of the duty:

Bismişah! Allah, Allah! Allah, Allah! Hizmetin kabul ola. Hizmetinden şefaata bulasın. Cabur Ensar himmeti üzerinde hazır ve nazır ola. Dil bizden nefes Hünkardan ola. Hüü! Mümine ya Ali!

Bismişah! Allah, Allah! Allah, Allah! May your service be accepted! May your service bring protection [for you]! May the protection and care of Cabur Ensar be ready on your behalf! May the words be from us and spirit from our Lord. Hüü! For believers, Oh Ali!

At the end of the *cem* ritual, there is another ritual, though without a name. Its purpose is to extinguish the spark of the candle. Again, the *çerağcı* steps to the *meydan*, he kneels in front of the candles and extinguishes them with his fingers reciting the short prayer:

*Çeragımızı sır ediyoruz.
 Ya Adamin nuru aşkına!
 Ya Allah! Ya Allah! Ya Allah!
 Peygamberlerin nuru aşkına!
 Ya Muhammed! Ya Muhammed! Ya Muhammed!
 Velayetin nuru aşkına!
 Ya Ali! Ya Ali! Ya Ali!*

We keep our Light in secret.
 For the love of the Light of a Human Being!
 Oh Allah! Oh Allah! Oh Allah!
 For the love of the Light of Prophets!
 Oh Muhammed! Oh Muhammed! Oh Muhammed!
 For the love of the Light of the Messengers!
 Oh Ali! Oh Ali! Oh Ali!

Then, he moves back to the middle of the ceremonial circle and the *dede* thanks him for completing his duty.

The procedure of turning off the light might have been established for a technical reason. No one would dare to leave burning candles without supervision or leave the electricity on. The danger of fire and the fear of the electricity bills is too high. Although in the past there was no problem with leaving the light on because it went off by itself, today the question of “turning off” the Light is sometimes taken into consideration. From the symbolic point of view, it absolutely cannot be accepted. The doctrine of Four Gates, the Path of Learning and uniting with the Divine Absolute Truth and Reality (Tur. *Hak*), the idea of Light as the essence of the Perfect Man, and especially the Sacred Trinity *Hak(Allah)-Muhammad-Ali* and the Sacred House of prophet Muhammad and imam Ali... all are connected as the essence of the idea and the symbol of the Light and Illumination. How could anyone turn that kind of Light off?

In addition, this is not only a doctrinal question but also a problem of the coexistence of the Alevis and Sunnis in Turkey, the “Turning of the Light” mentioned sometimes as *mum olayı* is a part of a very negative stereotype of the Alevis in the Sunni part of the society. According to this stereotype, the Alevis turn the light off during *cem* ceremony to mark the beginning of the sexual orgy. Such a “secret” and common suspicion is allegedly confirmed by other strange and unclear *haram* things like singing and eating during worship or the fact that men pray together with women (Kaplan, pp. 41–53; Yaman A. 2007, pp. 145, 150, 155).

But independently from whether the turning off the Light is treated by the Alevis themselves as a technical act or as a symbolic one, the Light must be turned off. For this reason the need for a ritual to allow it appeared during the ceremony. Currently, the second part of the Light ritual connected with turning it off has become popular, so the symbolic meaning of the act will have to be explained. Of course, the open elements of the culture may be changed relatively easily, while the hidden ones are difficult to change. However, if we understand the problem from the perspective of the invented tradition, it becomes clear that not only the part of the ceremony but also the part of the doctrine will have to be modified.

WEDDING AND MARRIAGE

Marriage, with a complex of events, habits, rituals, and beliefs, constitutes one of the most important moments in the life of a human being. The whole group of participants is involved in the organization of the wedding, not only when it is linked with a kind of social and legal agreement, but also with some religious rites. But in the past, in the Ottoman Empire, until the beginning of the 20th century, marriage ceremonies in the Muslim community were rather not related to religious life and there was no distinction between religious and secular weddings and marriages. For Muslims in the Ottoman Empire, marriage was a kind of contract concluded before a judge (Tur. Osm. *Kadî*) in the presence of witnesses representing the spouses and their families. The judge acted and provided his decisions based on the Sharia law which is derived from the Holy Book of Quran, but in the case of marriage, he did not act as a religious leader (although sometimes he could be one), but as a representative of the legal system of the state. Thus, the marriage was not a religious ritual or sacrament, but only an agreement and a contract

between the bride and her family on the one side and the groom and his family on the other side. Of course, not everywhere the judge was available. In little villages or in the nomad groups, he could be replaced by a local religious leader, or the contract was concluded without the participation of the official judge. The marriage was accepted by the society because every element of the traditional ritual was realized and implemented by all relatives and participants of the ceremony.

When the Republic of Turkey was established in 1923, numerous reforms were carried out in every area of life, including the civil code, and family and matrimonial laws. All regulations of the Ottoman Empire laws were abolished, including the element of religious tradition, i.e. polygyny. The marriage rules were based exclusively on the regulations of the new secular code. The person who could perform the act of marriage was no longer a judge connected with some religious functions, but just a civil registrar working at a local Register Office according to the secular law of the Republic. The marriage ceremony was lawful, official, and accepted by all institutions of the state (Tur. *resmi nikah*). Those who had no possibility or just did not feel the need to marry formally in the Register Office, did it as before, following the old tradition (Tur. *geleneksel evlenme*). Marriage concluded according to local customs and traditions was made legitimate in this case through social recognition.

Since the middle of the 21st century, a slow but steady rise of influence and importance of the Sunni Muslim religious circles can be observed in Turkey. They have consistently increased their influence on the authorities and won the public trust. At the end of the century, the marriage ceremony before an imam (Tur. *imam nikahı*) also became increasingly popular. It is an element of an old tradition that has survived in the culture of secular Turkey. However, while in the Ottoman Empire, the wedding was just a contract and a lawyer was needed to conclude the agreement, in contemporary times the imam, who most importantly is a local religious leader who takes care of the mosque, took over the function of the former judge. For many people this renewed way of getting married was not only the basis of their social and family relationship, but it also became a declaration of their religious, social, and even political views. Consequently, the civil, official wedding often was only a kind of supplement and a compromise with the secular law of the state.

Probably, it was the popularity of *imam nikahı* that provoked the specific reaction of the Alevi groups representing different religious views, a different system of religious leadership, and different year and life cycle rituals from the Sunni community. The Alevis usually avoided mosques as centers of worship and imams as religious leaders and teachers of their Sunni neighbors. Their traditional village weddings did not have to be conducted by either a secular authority or a spiritual leader. In the cities, their wedding ceremonies were usually secular. However, it is quite interesting that when some Alevis vehemently denied that something like the *dede nikahı* may exist, others quite confidently spoke about their own and their children's marriage ceremonies run by the *dede*.⁸

Nevertheless, it must be noted that in the Alevi communities, marriage was always connected both with the social as well as with the religious life of the members of the group. As a matter of fact, it was an extremely important event in the life of every Alevi, since only two married couples could enter into the spiritual brotherhood called *musahiplik* and as brothers of the Path could cross the First Gate of *Tarikat*. Furthermore,

⁸ Author's archive: (AB-444-2021; AB-445-2021; AB-446-2021; AB-447-2021; AB-452-2021).

the decision about marrying two people certainly required or rather required in the past when the Alevis lived in relatively smaller communities, a greater consideration, as it was related to the social and demographic future of the group. The reason for it was that those who were to be married under any circumstances must not have been connected by cultural kinship relations, *musahiplik* or *kirvelik*. The rule was obligatory, according to the local traditions, and sometimes it even reached up to the seventh generation in the past (Kaygusuz, p. 18; Korkmaz, pp. 304–314; Örnek, p. 183; Yaman A. 2006, pp. 243–245; Yaman M. 2013, pp. 220–223, 293–296; Yılmaz Soyzer, pp. 309–310).

The group made the decision about the marriage of young people under the leadership of the *dede*. This person, especially in the past, could also act as the president of the local social court of the village community. He was a member of a group of religious leaders and moral authorities. However, that did not mean that *dedes* conducted the marriage ceremony. They could bless the community and the future married couple when the decision to get married was made.

Moreover, in the religious texts, there were no general procedures, descriptions of rituals, or prayers that were supposed to be used during marriage ceremonies. The whole ceremony had to be constructed on the basis of the existing principles according to which other Alevi ceremonies were held and the general principles of the social and religious life of the group. It was not an easy task. Some contemporary publications indicate the problems faced by those who are trying to take up this challenge and develop such a model rite.

Sometimes authors writing about the Alevi marriage rites connect them with a religious act. For instance, they use the term *erkan* to describe them. This term may indicate the religious nature of the ritual (Koç Şinasi dede; *Nikah Erkanı*).⁹ The term *erkan* has a quite broad meaning and it is often mentioned in the Alevi religious texts. It may refer to the Path leading through the Four Gates to know the Absolute Truth, some religious practices, or even to the required moral attitudes (İmam Cafer Sadık 2006, pp. 195–200; Korkmaz 2003, p. 140).

In 1993 Mehmet Yaman, Alevi *dede*, published a book in which he described the main principles of the social and religious doctrine of Alevism as well as some rituals and ceremonies. He also mentioned marriage rituals. He distinguished, among other things, between religious marriages conducted by imams and *dedes*. Such a marriage ceremony was named a religious one, and the institution of marriage was called sacred (Tur. *kutsal*) (p. 299). The scenario of the rite outlined by Mehmet Yaman looks quite clear and simple. The bride and the groom accompanied by their witnesses stand before the *dede*, or another person of social authority and religious knowledge. After recording their personal data, the *dede* makes an opening speech on the importance and meaning of marriage in the life of a young couple and on the irreversibility of the act, as divorce is not acceptable in the Alevi religious community. Then, the *dede* recites the prayers declaring the love for the spiritual ancestors of the Alevi Path to God,¹⁰ and the prayer

⁹ <https://www.kizildelisultan.com/evlilik-ve-nikah-erkani/> [08.07.2021]; <https://osnabrueck-alevi.jimdofree.com/alevilikte-dede-nikah%C4%B1-bir-%C3%B6rnek-yeni/> [08.07.2021].

¹⁰ The prayer is called *Salavat* and it expresses love and desire to follow the Path set by the Prophet Muhammad and the whole Blessed Family (Tur. *Ehl-i Beyt*) consisting of Imam Ali, Blessed Fatma and their sons Imams Hasan and Hüseyin. Sometimes the term *Ehl-i Beyt* may be understood as the entire line of the Twelve Imams. See: Cebeciöglü, p. 185; Korkmaz, pp. 13–135; Yaman M. 2013, p. 300.

for the blessing of the Truth and for the happiness and prosperity of the young couple. After these recitations, the *dede*, who runs the ceremony, asks the bride and the groom if they want to get married. When they confirm their will to marry each other, the *dede*, calling all the gathered participants of the ceremony to witness this event, prays for the prosperity and happiness of the young couple. Then, he declares the marriage as concluded and recites an extensive blessing invoking the protection of the great heroes of Alevism. At the end of the ceremony, the young couple thanks the *dede* and all their relatives who are present for their blessings by kissing their hands (Yaman M. 2013, pp. 299–303).

It seems significant that this description is rather a kind of a textual scenario than a full description of the ritual. It is not clearly stated where it may take place, whether anyone else besides the *dede* himself, the bride and the groom and their witnesses may or even should take part in it, and if so, how they should behave during specific prayers and parts of the ritual. The witnesses of the rite, mentioned as representing both the bride and the groom, do not seem to perform any active role. Nor is there any information of the preferred or customary way of dressing for the participants.

Answers to these questions cannot be fully achieved by analyzing other descriptions published in more recent times on the Internet and which are much more available than the printed text. There is no doubt that they relate to the marriage ceremony, as evidenced by the particular questions to the fiancées and witnesses as well as the customary calling of witnesses and asking for the consent of all others who are present.

However, what draws our attention is that these descriptions and scenarios of the ritual are different. Usually, all, or at least most, of the prayers are recited in the Turkish language, but there are descriptions in which the Arabic language dominates in the prayers. The content of the prayers also varies. Sometimes, one may find in them more references to the Sharia traditions than to the law as practiced in the Alevi tradition. Nevertheless, one of the texts clearly refers to the ritual of the *cem* gathering. During the marriage ceremony, the ritual of waking up the Light, as well as the sharing of ritual food are performed. What definitely links this ceremony with the Alevi religious and social tradition is that sometimes the *dede* conducting the ceremony tries to combine the rite of marriage with the ritual of declaration of one's ascension to the Path of knowledge of divine Truth (Tur. *Hak*) and, following that, the preparation for entering into a *musahiplik* relationship of the spiritual brotherhood with another married couple (*Alevilikte Nikah*, 29.05.2019; Kaptan; Koç Şinasi dede; Koçak; *Nikah erkani*).¹¹

The video materials of the weddings filmed in recent years and published on the Internet do not provide a homogenous picture, though they provide a different kind of

¹¹ <http://www.aleviislamindhizmetleri.com/pages/haftalik-sohbet/105/alevilikte-nikah> [08.06.2021]; <http://www.alevitentum.de/html/156.html> [08.07.2021]; <https://www.kizildelisultan.com/evlilik-ve-nikah-erkani/> [08.07.2021]; <https://alev-i.com/nikah-erkani/alev-i/> [08.07.2021]; <https://osnabrueck-alevi.jimdofree.com/alevilikte-dede-nikah%C4%B1-bir-%C3%B6rnek-yeni/> [08.07.2021]. See as well the video materials: *Alevilikte Dede Nikahı*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ccAAMk-G5XxU> [09.07.2021]; *Alevilikte Nikah Erkani*, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=xznNi-5DQCI> [10.07.2021]; *Alevilik'de Dede Nikahi Erkani*, 2.05.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=XnNM-DwpgF34> [11.07.2021]; *Anadolu Alevi Kültürü – Alevilikte Nikah Erkani (Dede Nikahi)p4*, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=Y2e1hQnWUVE> [09.07.2021]; *Dede Nikahı*, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=SaVq9tYSex0> [09.05.2021]; *Dede Nikahı Hasan*, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=DfBAEi8Efrs> [09.07.2021]; *Gamze&Hüseyin Dede nikahi* 23.05.2020, <https://www.youtube.com/watch?v=c2Okr2mWkNY> [11.07.2021].

information. The films, however, have a different length, from 3.57 to 17.07 minutes, and none show the entire ritual. They are also of a different character – sometimes, it is a kind of a document, sometimes a film for future memories, and sometimes an artistic impression of the wedding ceremony. One may assume that the elements shown in the film materials are the most important for the young couple and their families. Thus, we may see the exact place of the ceremony, which may be a *cemevi*, as well as a home, or even a restaurant. Except for the bride and the groom, the participants are usually the witnesses, parents, and the closest members of the family (about ten people). They are dressed in very different ways, especially the brides may have wedding garments characteristic of European fashion, the traditional Turkish dress, and they may even wear clothes that can be worn in everyday life.

The speeches and prayers, recited by the *dede*, are sometimes limited to the moment when the bride and the groom express their will to get married and to what is confirmed and accepted by the witnesses and the few other participants of the gathering. Sometimes it may be a reference to the acceptance of such a union by the whole community which takes the ritualised form of repeating the consent (Tur. *rızalık*) three times. If the film recording is a bit longer, one can notice references to the bride and the groom making a declaration to enter the Path of Knowledge of the Truth and to cross the *tarikât* gate together with their future *musahibs* (Tur. *İkrar*). Sometimes, various elements taken from the *cem* ritual or the *ikrar* itself are woven into the course of the ceremony. For example, the symbolic purification (Tur. *abdest suyu*), awakening of the Light (Tur. *çerağ uyandırması*), humbling oneself and expressing sorrow for transgressions (Tur. *tovbe estafuhurla* prayer), etc. As a matter of fact, one may get the impression that we are seeing a ritual of *ikrar*, not of the marriage. However, the declaration of entering the Path of knowledge of divine Truth should take place among other numerous co-worshippers, who have gathered during the ceremony and are in *musahip* relationship. That was missing in the available recordings. Moreover, the films show that not always the young couples or even the elderly members of the family accompanying them knew how to behave during specific moments of the ritual.¹²

Unfortunately, both descriptions and film materials make it impossible to create a model that could be considered common or even dominant for the Alevi community. One may conclude that it was caused by the heterogeneity of the Alevi groups. But there is a question, if the differences between the wedding ceremonies are the consequence of heterogeneity or if we are dealing here with a phenomenon of the invented tradition. Nevertheless, it was the heterogeneity rooted in the Alevi culture that provided conditions and the courage of the Alevi community to invent a new tradition. It should also be remembered that the new wedding ritual, often combined with the ritual of *ikrar*, is a response to a cultural change and a need that has just arisen, and contains old and new elements. Furthermore, while observing this particular invented tradition, we are

¹² *Alevilikte Dede Nikahi*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ccAAMkG5XxU> [09.07.2021]; *Alevilikte Nikah Erkanı*, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=xznNi-5DQCI> [10.07.2021]; *Alevilik'de Dede Nikahi Erkanı*, 2.05.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=XnNMDwpgF34> [11.07.2021]; *Anadolu Alevi Kültürü – Alevilikte Nikah Erkanı (Dede Nikahi)p4*, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=Y2e1hQnWUVE> [09.07.2021]; *Dede Nikahi*, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=SaVq9tYSex0> [09.05.2021]; *Dede Nikahi Hasan*, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=DfBAEt8Efrs> [09.07.2021]; *Gamze&Hüseyin Dede nikahi* 23.05.2020, <https://www.youtube.com/watch?v=c2Okr2mWkNY> [11.07.2021].

dealing both with the moment of its creation on the one hand, as it is a process that is happening all the time, and with the moment of adding it into a broader religious tradition on the other hand.

CONCLUSIONS

All the elements analysed here can be classified as examples of a cultural change, understood as a change through invented traditions. It is not just a simple modification, but as long as these invented elements start to function universally in this particular community, they can become factors significantly re-formulating the Alevi culture. It also seems that the roots of these changes are problems resulting from the social conflict between the Alevis and Sunnis, as well as the challenges posed to the Alevi community by the modernisation of the living conditions of its members. The need to invent a model for their house of prayer and gathering is connected with the denial of the need for its existence. The modification of the part of the ritual connected with waking up and extinguishing the Light refers to a very unflattering anti-Alevi stereotype and accusations of organising sexual orgies during rituals. Nowadays, the situation requires the Alevi religious authorities to face the problem of the eternity of the Light. The new way of getting married is a part of the defense of endangered elements of the Alevi culture, such as the *musahiplik*, and especially of the endangered Alevi identity. But also this cultural change and the invented traditions seem to create a new reality in which the conflict loses its sharpness and the rites and rituals that allow, among others, the strengthening of one's own group identity, show and build a functionally and structurally integrated culture that can meet the challenges of modernity through change.

REFERENCES

- Alevilikte Nikah*, 29.05.2019, <http://www.aleviislamdin Hizmetleri.com/pages/haftalik-sohbet/105/alevilikte-nikah> [08.06.2021].
- Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. Luzac & Co., 1965.
- Bozkurt, Fuat. *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*. Kapı Yayınları, 2005.
- Bozkurt, Nizam. *Kuran'da Alevi Erkani. Erkanname*. No publishing house, 2008.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Anka Yayınları, 2004.
- Ehlibeyt Muhiblerine Kelam-ı Kadim Kur'an-ı Hakim ve öz Türkçe meali, Kur'an Heyet Alevi Dedeleri*. Ayyıldız Yayınları, no date of printing.
- Godzińska, Marzena. "Alevi 'Cem Evi' and Sunni Mosque. Models of Religious Practices in Turkey." *Asian Heritage. Culture, Religion, Education*, edited by Joanna Marszałek-Kawa, Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016, pp. 150–170.
- Godzińska, Marzena. "Cem Evi – Rewriting Tradition." *Shidnyj Svit*, no. 1, 2014, pp. 31–34.
- Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Traditions." *The Invention of Tradition*, edited by Eric Hobsbawm, Terence Ranger, Cambridge University Press, 2000, pp. 1–14.
- İmam, Cafer Sadık. *Buyruk. İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, edited by Fuat Bozkurt, Kapı Yayınları, 2006 (1st edition 1982).
- Inalcik, Halil. *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600*. Weidenfeld & Nicolson, 1973.
- Kaplan, Doğan. "Alevilere Atılan 'Mum Söndü' İftirasının Tarihsel Kökenleri Üzerine." *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, no. 2, 2014, pp. 41–53.
- Kaptan, Remzi. *Nikah, Evlilik, Aile*, <http://www.alevitentum.de/html/156.html> [08.07.2021].
- Kaygusuz, İsmail. *Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından Musahiplik*, Alev Yayınları, 1991.

- Koç, Şinasi (dede). *Evlilik ve Nikah Erkanı. Nikâh Duasi*, no date of publication, <https://www.kizil-delisultan.com/evlilik-ve-nikah-erkani/> [08.07.2021].
- Koçak, Ali. *Nikah Erkanı*, <https://alev-i.com/nikah-erkani/alev-i/> [08.07.2021].
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşılık Terimleri Sözlüğü*, Kaynak Yayınları, 2003.
- Nikah Erkanı*, <https://osnabrueck-alevi.jimdofree.com/alevilikte-dede-nikah%C4%B1-bir-%C3%B6rnek-yeni/> [08.07.2021].
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*. T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Rençber, Fevzi. “Alevi Geleneğinde Cem Evinin Tarihsel Kökeni.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, vol. 12, no. 3, 2012, pp. 73–86.
- Shaw, Stanford J. *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. I, 1280–1808. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012.
- Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. Noktakitap, 2007.
- Yaman, Ali. *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Elips, Ankara 2006.
- Yaman, Mehmet. *Alevilik. İnanç – Edep – Erkan*. Demos Yayınları, 2013.
- Yılmaz Soyyer, Ahmet. *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşılık Sözlüğü*, Post Yayın, 2019.

THE VIDEO MATERIALS

- Alevilik’de Dede Nikahi Erkanı*, 2.05.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=XnNMDwpgF34> [11.07.2021].
- Alevilikte Dede Nikahı*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ccAAMkG5XxU> [09.07.2021].
- Alevilikte Nikah Erkanı*, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=xznNi-5DQCI> [10.07.2021].
- Anadolu Alevi Kültürü – Alevilikte Nikah Erkanı (Dede Nikahi)p4*, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=Y2e1hQnWUVE> [09.07.2021].
- Dede Nikahı*, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=SaVq9tYSex0> [09.05.2021].
- Dede Nikahı Hasan*, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=DfBAEt8Efrs> [09.07.2021].
- Dede Nikahı*, <https://www.youtube.com/watch?v=SaVq9tYSex0> [09.07.2021].
- Gamze&Hüseyin Dede nikahı* 23.05.2020, <https://www.youtube.com/watch?v=c2Okr2mWkNY> [11.07.2021].

EUROPA POCZĄTKU XX WIEKU OCZYMA ETIOPSKIEGO WYŚLANNIKA

ABSTRACT: In the article, the author analyzes a travel account by an Ethiopian dignitary Heruy Wäldä Šəllase in which he notes, among other things, his observations after visiting London, Paris, and Rome. This diary is among the earliest travel narratives written by an African and concerning Europe. While the text has the potential to be a historical source, the article is focused on reconstructing the subjective impressions of the author in the context of his cultural background and the linguistic peculiarities of the document.

KEYWORDS: Ethiopia, Great Britain, travel accounts, autobiographical documents

1. WPROWADZENIE¹

W 1911 roku grupa etiopskich dygnitarzy wyruszyła do Europy, aby na zaproszenie rządu brytyjskiego uczestniczyć w koronacji Jerzego V. Jeden z jej uczestników, Həruy Wäldä Šəllase, czy Heruy Wolde Selassie², po powrocie spisał swoje wspomnienia, które dopiero przed kilkoma laty zostały wydane drukiem³. Ten interesujący dokument wedle mojej wiedzy nie został dotychczas odnotowany w naukowym piśmiennictwie poza Etiopią, dlatego też w niniejszym tekście postaram się zawrzeć kilka refleksji powstałych po jego lekturze. Relacja ta może z pewnością służyć jako źródło do badań nad stosunkami zagranicznymi Etiopii początków XX wieku, jednak jako nie-historyk ten wątek jedynie zasygnalizuję. Skupię się natomiast na dwóch innych kwestiach.

Po pierwsze, postaram się pokazać, jaka percepcja Europy wyłania się z tekstu autora, mając na uwadze, iż jest to tekst wyjątkowy, być może nawet unikalny. Jest to bowiem relacja Afrykanina, obywatela niepodległego kraju z podróży po Europie, dodatkowo spisana w języku afrykańskim, po amharsku. O ile zaś relacje Europejczyków z podróży do Afryki są liczne i stanowią przedmiot badań, relacje Afrykanów z podróży do Europy (na ich temat zob. np. Loingsingh) są znane jedynie wąskiemu kręgowi specjalistów. Po drugie, spróbuję umiejscowić tekst Heruya⁴ w kontekście piśmiennictwa amharskiego czy nawet szerzej, etiopskiej tradycji pism autobiograficznych i rodzimej kultury politycznej oraz pokazać jego zmagania z dostosowaniem języka amharskiego do opisu europejskiej rzeczywistości.

¹ Składam podziękowania prof. Hannie Rubinkowskiej-Anioł za lekturę pierwszej wersji tekstu i wnikliwe do niej poprawki i sugestie. Tekst powstał na bazie referatu wygłoszonego na konferencji „Literatura dokumentu osobistego w perspektywie międzykulturowej” (18–19 listopada 2019) zorganizowanej przez Instytut Kultury Polskiej oraz Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

² W artykule stosuję transliterację języka amharskiego według zasad przyjętych w *Encyclopaedia Aethiopica* (Hamburg 2003–2014). W literaturze anglojęzycznej imię i patronimik głównego bohatera transkrybowane jest zwykle jako Heruy Wolde Selassie.

³ Heruy Wäldä Šəllase. *Yäiltyopya lə'ukan budən bə'Awropanna Mākakkälāñña Məśraq* (1903 'a. m.). Ityopya Akadāmi Pres, 2009 'a. m. (= 2016/2017 według kalendarza gregoriańskiego).

⁴ Zgodnie z etiopską konwencją przyjmowaną powszechnie w naukowej literaturze etiopistycznej, o Etiopczykach będę pisał używając ich imion.

2. KONTEKST HISTORYCZNY

Gdy etiopska delegacja opuszczała Addis Abebę – 6 maja 1911 roku – sytuacja polityczna w kraju była napięta. Zasiadający na tronie od 1889 roku cesarz Menelik II niedomagał, co i rusz po Etiopii krążyły plotki o jego śmierci. W maju 1909 wydał proklamację, w której wyznaczył swojego wnuka na następcę tronu. Nie uspokoiła ona nastrojów, a wręcz przeciwnie, podsycała walkę pomiędzy różnymi frakcjami. Uczestnicy delegacji będąc wysoko postawionymi dygnitarzami, z pewnością byli częściowo przynajmniej świadomi skomplikowanej sytuacji, jednak Heruy nie odnosi się do tego w swoim pamiętniku⁵.

Wysłanie delegacji na koronację Jerzego V należy rozpatrywać w kontekście szeroko zakrojonego planu modernizacji Etiopii, jaki Menelik II forsował przez cały okres swojego panowania. Dotyczyło to także kształtowania relacji z innymi państwami, w tym szczególnie mocarstwami kolonialnymi. Cesarz rozumiał, że do zachowania niepodległości Etiopii w czasach ekspansji kolonialnej niezbędna jest nie tylko siła wojskowa, ale także (a może nade wszystko) zabezpieczenie polityczne.

Przez wieki Cesarstwo Etiopskie utrzymywało oczywiście ożywione relacje z innymi państwami, jednak do rzadkości należały misje złożone z Etiopczyków wyprawiające się do innych krajów. Do czasów Haile Selassie I żaden cesarz etiopski nie był oficjalnie za granicą. Kontakty dyplomatyczne Cesarstwo utrzymywało za pośrednictwem cudzoziemców na służbie cesarskiej – Ormian, Arabów, Europejczyków. Menelik II natomiast położył podwaliny pod rozwój nowoczesnej dyplomacji etiopskiej. W zakresie polityki zagranicznej jego panowanie upłynęło na próbie zbalansowania wpływów trzech państw najbardziej zainteresowanych Etiopią czyli Wielkiej Brytanii, Francji i Włoch przy jednoczesnym otwieraniu się na nowych partnerów jak Stany Zjednoczone czy Rosja (Henze, s. 171–180).

3. HERUY WOLDE SELASSIE – AUTOR RELACJI

Heruy Wolde Selassie urodził się w 1878 roku. W młodości otrzymał tradycyjną etiopską edukację kościelną, uczęszczał jednak także do jednej z pierwszych szkół wzorowanych na zachodnich instytucjach edukacyjnych. Dzięki rzadkiej w owym czasie wśród Etiopczyków znajomości języków europejskich (znał francuski i angielski) był członkiem delegacji państwowych między innymi do Wielkiej Brytanii (1911), Stanów Zjednoczonych (1919) czy Japonii (1931). Piął się stopniowo po szczeblach kariery państwowej jako mer Addis Abeby (1919–1921), przewodniczący tzw. Sądu Specjalnego, a wreszcie minister spraw zagranicznych (1931–1936). Zmarł w 1938 roku na wygnaniu w Wielkiej Brytanii, gdzie wiernie towarzyszył cesarzowi Haile Selassie, choć był przeciwny jego decyzji o opuszczeniu kraju po włoskiej inwazji.

Niezależnie od swojej działalności politycznej, Heruy jest też osobą wielce zasłużoną dla literatury amharskiej. Jako dyrektor drukarni miał istotny wpływ na amharski rynek książki w jego początkowej fazie. Był redaktorem pierwszego amharskiego czasopisma literackiego. Wśród jego własnych literackich dokonań wymienić można między innymi pozycje o charakterze biograficznym, w tym relacje ze swoich podróży, zbiory amharskiej poezji ustnej, dwie powieści oraz liczne artykuły prasowe (Gérard, s. 287–294).

⁵ Znamienny jest epizod, w którym król Włoch stwierdza w rozmowie z *däğğazmačem* Kaśa, iż czytał w gazecie o „poruszeniu” w Etiopii, na co *däğğazmač* udziela zdawkowej i wymijającej odpowiedzi (Heruy, s. 205).



Zdjęcie 1. Heruy Wolde Selassie w tradycyjnym stroju greckim.

Aby podkreślić swoje obycie w świecie chętnie fotografował się w strojach innych państw

Narracja całej opowieści prowadzona jest ze specyficznego punktu widzenia związanego z pozycją jej autora, który pełnił funkcję osobistego służącego lidera delegacji. Częściowo z przyczyn praktycznych (jako zaledwie służący nie był wszędzie dopuszczany), częściowo zapewne motywowany typowym dla kultury amharskiej szacunkiem dla autorytetu, Heruy nie eksponuje zanadto swojej osoby, ale pisze przede wszystkim o swoim chlebobdawcy. Bardzo znamienne, że zdanie otwierające rękopis brzmi:

Yäəngliz nəguś sinəgs dəğğazmač Kaša tələkəw wädä İngliz agar akahedaččəwən yäminaggär tarik ənnəşəfallän

Spisujemy historię opowiadającą o tym, jak *dəğğazmač Kaša* został wysłany do Anglii z okazji koronacji króla angielskiego.

Dopiero parę linijek później dodaje:

bätariku wəst əlfo əlfo yäməkər qal təşəfobbätälənnə beqənənnät məmmälkät nəw

W tej historii niekiedy są zawarte słowa porady oparte na uczciwej obserwacji.

Zgodnie z tą deklaracją, w całym dziele autor eksponuje wyraźnie postać swojego protektora, wprowadzając jednak od siebie w tekst liczne obserwacje o charakterze dydaktycznym.

4. SKŁAD DELEGACJI I TRASA JEJ PODRÓŻY

Funkcję lidera etiopskiej delegacji pełnił *däggazmač*⁶ Kaša Həylu (1880–1956). Wywodził się z najwyższych kręgów etiopskiej arystokracji, w późniejszych latach był jednym z najbardziej zaufanych doradców Həylä Śəllase, zasłużył się też w walkach z Włochami podczas wojny w latach 1936–1941. Za młodu wyświęcony na księdza napisał kilka broszur o tematyce religijnej. Inni wymienieni w tekście z imienia członkowie delegacji to *ləğ Təfəri Wəldä Śadəq*, przyrodni młodszy brat *däggazmača* Kaša, *qəññazmač* Bəsrəte Wəldä Mika’el, *nəgadras* Asbe Bəhabte, oraz *ato* Dənqu – służył jako tłumacz z francuskiego i włoskiego.

Bodaj najbardziej znaną postacią spośród wyżej wymienionych delegatów jest *kəntiba* Gəbru Dəsta (ok. 1855–1950), który jako jedyny w delegacji znał angielski (w młodości przebywał w Szwecji i w Niemczech), w 1903 roku towarzyszył *däggazmačowi* Kaša w jego pierwszej podróży do Wielkiej Brytanii, pełnił wysokie, choć nie kluczowe, funkcje w administracji cesarskiej (jak dyrektor więzienia czy komory celnej). Uchodził za wielkiego zwolennika otwarcia się Etiopii na wpływy europejskie (Fusella, s. 23–67). Każdy z dostojników podróżował ze świątą służących i w takim też charakterze do delegacji został włączony Heruy pełniący funkcję osobistego służącego *däggazmača* Kaša.



Zdjęcie 2. Członkowie delegacji.

W górnym rzędzie od lewej: Lincoln de Castro, *ləğ Təfəri*, *ato* Dənqu.

Siedzą od lewej: *nəgadras* Asbe, *däggazmač* Kaša, *qəññazmač* Bəsrəte.

Zdjęcie zrobione podczas pobytu delegacji w Rzymie.

Etiopczycy noszą stroje odpowiadające ich arystokratycznej randze

⁶ Są to wszystko nazwy tradycyjnych godności w Cesarstwie Etiopskim, z wyjątkiem *ato*, które jest prostym odpowiednikiem polskiego „pan”. Najwyraźniej skądinąd nieznanu Dənqu był nisko urodzony.

Cała wyprawa trwała od 6 maja do 25 września 1911 roku. Delegacja wyruszyła z Addis Abeby i udała się w kierunku Dżibuti, gdzie zaokrętowała się na statek płynący do Wielkiej Brytanii. Po spełnieniu głównego celu podróży, czyli udziału w koronacji Jerzego V, etiopscy posłowie udali się do Francji, a stamtąd do Włoch. Po pewnych perypetiach związanych z opóźnieniem rejsu z powodu epidemii, udali się przez Neapol do Aleksandrii. Korzystając z okazji odwiedzili Kair, a następnie Jerozolimę, by później przez Port Said wrócić do Dżibuti i stamtąd do domu.

Chociaż celem delegacji było uczestnictwo w koronacji Jerzego V, szczęśliwym zrządzeniem losu także podczas pobytu we Francji i Włoszech delegaci mogli uczestniczyć w ważnych wydarzeniach. W Paryżu mieli możliwość obserwowania obchodów święta niepodległości 14 lipca, zaś w Turynie odwiedzili wielką wystawę przemysłową⁷.

Przez cały czas trwania misji Heruy prowadził dziennik, w którym odnotowywał kolejne wydarzenia. Trudno stwierdzić, czy był to dokument prywatny czy też pisany był z intencją późniejszej publikacji. Został on wydany dopiero w 2016/2017 roku⁸ przez wybitnego etiopskiego historyka Bahru Zewde, który otrzymał do wglądu bezcenny rękopis od wnuka *däggazmača* Kaśa⁹.

5. EUROPA OCZYMA ETIOPCZYKA – OBSERWACJE HERUYA

W kolejnych akapitach postaram się pokazać, co autora relacji szczególnie zainteresowało w Europie, jakie były jego obserwacje i do jakich refleksji go pobudziły w odniesieniu do jego ojczyzny.

5.1. NOWOCZESNE TECHNOLOGIE

Przy lekturze relacji trudno oprzeć się wrażeniu, że jej autora w Europie przede wszystkim zafascynowały nowoczesne wynalazki, które wówczas jeszcze nie były znane w Etiopii bądź ciągle jeszcze były słabo rozpowszechnione. Do takich nowinek technicznych zaobserwowanych przez Heruya zaliczyć można np.: szklarnię, okręty wojenne, drukarnię, gramofon, wóz strażacki, mikrofon elektryczny, prysznic, inkubator dla noworodków, aparat rentgenowski czy balon.

Brak zaznajomienia z tymi zdobyczami cywilizacji zachodniej przejawia się choćby w tym, że Heruy często nie znajduje na nie odpowiedniego określenia. Szklarnię określa np. jako *bāmāstawāt yātākāddānā yāatkālt bet* dosł. „pokryty szkłem dom dla roślin”, niektóre nazwy przedmiotów transkrybuje ewidentnie ze słuchu np. *ekspisiyon* w znaczeniu „wystawa” (z francuskiego *exposition*), niekiedy stosuje obie metody jednocześnie np. *tayatro malāt yallāfā nāgāranna yāgizew nāgār bācāwata yāmitayābbāt nāw* „teatr jest to miejsce, w którym ogląda się dla rozrywki rzeczy dawne i współczesne”. Niektóre określenia są dziś zupełnie nieczytelne nawet dla native speakerów i muszą być wyjaśnione w przypisach przez redaktora np. *yāmizan mākina* „automat sprzedający przekąski” (we współczesnym języku *mizan* to „waga”, *mākina* to „samochód” od włoskiego *macchina*).

⁷ Jej nazwa nie pada w tekście, ale była to z pewnością „Esposizione internazionale dell’industria e del lavoro”, która trwała tam od 29 kwietnia do 19 listopada.

⁸ Książka datowana jest tylko według kalendarza etiopskiego bez podania miesiąca wydania, co uniemożliwia jednoznaczne podanie roku w kalendarzu gregoriańskim.

⁹ Heruy, s. 7. Wstępny opis treści dokumentu jego wydawca zawarł w: Bahru, s. 201–209.

Znamienne, że we wszystkich trzech krajach obowiązkowym punktem programu były wizyty w fabrykach, m.in. broni¹⁰, mydła, perfum i kinematografów. Niewątpliwie był to rodzaj rekonesansu zgodny z duchem epoki. Właśnie w tym okresie, za panowania Menelika II, w Cesarstwie Etiopskim było wprowadzanych wiele nowoczesnych technologii jak druk, samochody, kolej czy telegraf.

O ile opisy wizyt w fabrykach są raczej suche i informacyjne, o tyle opisy z wizyt w europejskich instytucjach nieznanym autorowi zawierają ogromnie ciekawe i nierzadko bardzo przenikliwe refleksje. Przykładowo, już następnego dnia po przyjeździe do Londynu delegaci udają się do zoo. Heruy skrupulatnie wylicza gatunki zwierząt, jakie obejrzeli, z wielkim zadowoleniem odnotowuje, że był wśród nich lew abisyński, na koniec zaś zauważa:

Wszystko to nie jest po to, aby była z tego korzyść dla państwa¹¹, lecz aby poprzez radowanie oczu ukazać państwa potęgę. Jego obywatele mogą bowiem, pozostając na miejscu, zobaczyć zwierzęta z całego świata¹².

Płynie z tego nauka, że nie wszystko, co państwo robi, ma służyć doraźnej korzyści, ale ważne jest także budowanie odpowiedniego wizerunku wśród obywateli.

Podobnie podczas wizyty w British Library, Heruy zauważa, iż każdy może do niej wejść aby czytać, nie jest też zabronione robienie notatek ani przerysowywanie ilustracji. Według niego:

dowodzi to woli [państwa] by jego lud był mądry¹³.

5.2. EUROPEJSKA POLITYKA I RZĄDY

Zważywszy charakter wizyty, trudno się dziwić, że delegaci mieli okazję zapoznać się zarówno z działaniem europejskich instytucji jak też z symbolicznym spektaklem władzy. Z pewnością najbardziej zapadającym w pamięć wydarzeniem była dla nich koronacja w Londynie i towarzyszące jej wydarzenia¹⁴, ale dodatkowo we Francji mogli obserwować obchody święta niepodległości, we wszystkich trzech krajach mieli możliwość dowiedzenia się od swoich przewodników o panującym ustroju politycznym. Ich spojrzenie na te zjawiska było zdeterminowane kulturą polityczną, w jakiej zostali ukształtowani.

W momencie podróży delegatów Etiopia ciągle jeszcze była monarchią, podobnie jak odwiedzane przez nich Wielka Brytania i Włochy¹⁵. Francja była republiką, z czego

¹⁰ Te wizyty odbyte w Wielkiej Brytanii i we Włoszech są szczególnie dokładnie opisane. Celem misji było niewątpliwie także zorientowanie się, od kogo i jakie uzbrojenie warto by zakupić w celu modernizacji etiopskiej armii.

¹¹ Bądź „rządu”, amharskie słowo *māngāst* jest dwuznaczne.

¹² Heruy, s. 99.

¹³ Heruy, s. 133. Dodajmy, że de facto pierwszą biblioteką w Etiopii w europejskim rozumieniu tego pojęcia była biblioteka narodowa otwarta w maju 1944 roku. W klasztorach etiopskich znajdowały się (i znajdują nadal) kolekcje ksiąg rękopiśmiennych liczące nieraz tysiące woluminów, ale nie były one dostępne publicznie. Por. Hryćko, s. 92–93.

¹⁴ Należy zauważyć, że Heruy w ogóle nie wspomina o samej ceremonii koronacji. Zapewne w niej nie uczestniczył. Opisuje natomiast bardzo szczegółowo towarzyszące jej bankiety (dwa przed i jeden po), paradę wojskową oraz wygląd miasta.

¹⁵ We Włoszech *däggazmač* Kaša spotkał się z królem (w 1911 roku był to Wiktor Emanuel III).

delegaci doskonale zdawali sobie sprawę, bowiem złożyli wizytę prezydentowi, a nie królowi¹⁶, ponadto obserwowali obchody święta narodowego Francji, którego symbolika jest dla nich zrozumiała („tego dnia lud państwa francuskiego powiedział królowi ‘nie będziemy już poddanymi’”¹⁷).

Heruy zdaje sobie jednak doskonale sprawę, że rola monarchii w państwach europejskich jest inna niż w jego ojczyźnie, ponieważ:

W Europie król nie wydaje wyroków siedząc na placu ani nie zadaje ciosów krocząc w pochodzie bitewnym. Od spraw sądowych jest zaufany wśród ludu minister. Gdy zdarzy się sprawa, której on nie umie rozstrzygnąć, przez wiele dni debatują o niej parlamentarzyści¹⁸. [...] Niemniej jednak, [także w Europie] władza króla jest dla poddanych radością daną im jako błogosławieństwo od Boga. Jest wytchnieniem dla ich oczu i kwiatem, wreszcie jest też nadzieją dla ich serc (Heruy, s. 118–119).

Może nieco wbrew oczekiwaniom, Heruy zdaje się znacznie więcej uwagi poświęcać tym elementom europejskiej kultury politycznej, które są mu znane z Etiopii, takim jak parady i bankiety¹⁹ niż tym, które można by uznać za „egzotyczne” z jego punktu widzenia. Nie podejmuje przy tym próby porównania tych zjawisk w Etiopii i w Europie.

Opisując parady autor bardzo szczegółowo opisuje stroje paradowających, sposób przystrojenia koni i powozów, kolejność poruszania się. Dziwi go nieco fakt, że w paradzie koronacyjnej Jerzego V uczestniczą także starsi wiekiem weterani, ale widzi w tym fakcie pewną wartość:

Wydaje się to służyć państwu, że dorastający chłopiec widząc szacunek, jakim są oni otaczani, myśli, że gdy dorośnie, on sam będzie takim szacunkiem otaczany (Heruy, s. 215).

Równie dokładnie opisana jest parada z okazji Dnia Bastylli, choć tutaj Heruy zauważa dwie istotne różnice w stosunku do wcześniejszej parady z Londynu: odbywała się ona poza miastem, a wstęp był biletowany²⁰.

Wydarzeniem nieco zdumiewającym dla etiopskich gości uznać można demonstrację sufrażystek, którą napotkali oni na samym początku pobytu w Londynie. Chociaż wydaje się ona nie budzić entuzjazmu przechodniów, Heruy zdaje się być pod wrażeniem determinacji demonstrantek²¹.

¹⁶ *BäFäränsay agär president malät ändä nəgus näw* „We Francji prezydent jest jak król” Heruy, s. 192.

¹⁷ Heruy, s. 191. Tłumacząc tu dosłownie z amharskiego użytą konstrukcję z czasownikiem „mówić”, którą należy rozumieć metaforycznie. Tego rodzaju użycie czasownika „mówić” jest bardzo charakterystyczne dla amharskiego (np. „Samochód powiedział ‘pchaj mnie’” czyli „samochód nie chciał ruszyć”).

¹⁸ Co ciekawe, mówiąc o parlamentarzystach po zapożyczeniu europejskim (*parlamentočč*), Heruy dodaje w nawiasie także określenie zapożyczone z arabskiego (*mägłasočč*). Świadczy to o tym, iż instytucja ta nie była jeszcze wówczas w Etiopii zakorzeniona.

¹⁹ O znaczeniu tychże w kulturze politycznej Etiopii zob. Rubinkowska-Anioł, s. 167–174.

²⁰ Heruy, s. 191–193. Etiopscy goście mieli oczywiście wstęp darmowy, co skutkuje nieco komiczną sytuacją, gdy hotelowy boy usiłuje wyłudzić od nich bilet a *dägğazmač* Kaša zarzeka się, że naprawdę go nie ma.

²¹ Można puścić nieco wodze fantazji i wyobrazić sobie, że w tej demonstracji uczestniczyła także słynna sufrażystka Emmeline Pankhurst, której córka Sylvia (1882–1960) miała później stać się

Daje się zaobserwować duże zainteresowanie Heruya problematyką prawną. Podczas zwiedzania pałacu Fontainebleau trafnie zauważa, że z wyjątkiem Wielkiej Brytanii kraje europejskie posługują się kodeksem Napoleona (Heruy, s. 175). W Rzymie delegaci mają okazję odwiedzić budynek sądu i przysłuchiwać się rozprawom. Heruy bardzo obszernie relacjonuje wydarzenia z sali sądowej. Zauważa, że podsądni reprezentowani są przez adwokatów, którzy w wypadku osób biednych opłacani są z pieniędzy publicznych. Podkreśla, że adwokaci podczas argumentacji posługują się kodeksami, sędzia zaś przysłuchuje się rozprawie w całkowitym milczeniu, a wyroku nie wydaje od razu, a dopiero po kilku dniach²².

5.3. KRYTYKA RZECZYWISTOŚCI ETIOPSKIEJ

Obserwacje poczynione podczas pobytu w Europie stają się dla Heruya okazją do krytyki różnych elementów etiopskiej rzeczywistości. Niekiedy dotyczy ona spraw nader przyziemnych. Odwiedzając fabrykę broni, położoną godzinę drogi od Rzymu, Heruy jest pod wielkim wrażeniem faktu, iż zatrudnieni ludzie mają ściśle wyspecjalizowane zadania. W Etiopii natomiast

jeśli człowiek jest kaletnikiem, wyrabia oprzyrządowanie dla muła czy konia, siodła, buty, pasy na amunicję i wszystko inne. Jeśli jest złotnikiem, wyrabia kolczyki, krzyże, pierścienie, bransoletki i inne wyroby (Heruy, s. 226).

Krytyczne refleksje dotyczą jednak również spraw o wiele poważniejszych.

Podczas wizyty w więzieniu Heruy jest zdumiony humanitarnym traktowaniem więźniów (ich ręce i nogi nie są związane!), którzy mają do dyspozycji lekarza, kaplicę, mogą pracować, rozmawiać ze sobą, noszą schludne ubrania i przebywają we w miarę wygodnych warunkach. Nasuwa mu to myśl, że w Etiopii system karny nie spełnia swojej roli, którym w ostateczności jest, według Heruya, wybawienie człowieka od kary boskiej za grzech. Ilustruje to przykładem złodzieja, dla którego etiopski system prawny przewiduje bowiem albo kary drobne, które nie odstraszą skutecznie od popełnienia zbrodni, lub okrutne jak obcięcie ręki (Heruy, s. 153–155). Przestępca nie otrzymuje tym samym w porę okazji do resocjalizacji.

Kilkakrotnie w tekście powraca ubolewanie nad słabą znajomością języków wśród członków delegacji. Autor ze smutkiem zauważa, jak rozmowa *däggazmača* Kaša z angielską księżniczką nagle urwała się, ponieważ tłumacz musiał ich opuścić. Doprowadza go to do refleksji, że wszystkie dzieci arystokratów powinny uczyć się w szkole przynajmniej jednego języka obcego (Heruy, s. 134).

Podczas lektury pamiętnika przewija się nader często motyw troski, jaką europejskie państwa otaczają swoich obywateli. Przykładowo podczas wizyty w izbie wytrzeźwień Heruy zauważa, że ściany wyłożone są gumą, aby osoba pod wpływem alkoholu nie zrobiła sobie krzywdy, co uznaje za przejaw dbania państwa o bezpieczeństwo i zdrowie swoich poddanych.

niestrudzoną orędowniczką Etiopii w okresie wojny z Włochami, a jej wnuk Richard (1927–2017) jednym z najwybitniejszych historyków Etiopii.

²² Heruy, s. 231–232. Nadmienmy, że spektakl na sali sądowej był do tego stopnia ekscytujący, że zaraz po wyjściu muszą uraczyć się „bardzo słodkim napojem [...] który w ich kraju jest napojem biskupów i najznamienszych ludzi. Nie dość że chłodzi serce i smakuje wybornie, to można wypić go dziesięć szklanek bez upicia się”.

5.4. BUDOWANIE WIZERUNKU ETIOPII

Jak chyba każdy cudzoziemiec za granicą, nasi bohaterowie starali się być godnymi reprezentantami swojego kraju. Trudno może określić ich mianem profesjonalnych dyplomatów na modłę europejską, ale z pewnością starali się budować u swoich rozmówców odpowiednio pozytywny wizerunek Etiopii. Nie była to bynajmniej jedynie kwestia prestiżu czy dumy. Niecałe trzydzieści lat po konferencji berlińskiej, na której państwa europejskie dokonały podziału swoich stref wpływów w Afryce, obrona i uzasadnianie niepodległości Etiopii były sprawą pierwszorzędnej wagi. Widać to doskonale w scenie rozgrywającej się na uroczystym bankiecie po koronacji, gdy pewien starszy Anglik przedstawiony jako wuj królowej pyta się delegatów, czy są poddanymi korony angielskiej. Ewidentnie wzburzony *däğğazmač* Kaša odpowiada:

Nie jesteśmy niczymi poddanymi. Etiopia jest niepodległym i wielkim państwem (Heruy, s. 122).

Po tych słowach Anglik przedstawia gości niemieckiemu następcy tronu, czego wcześniej nie chciał uczynić, tłumacząc, że przedstawianie ewentualnych angielskich poddanych obcemu władcy byłoby niestosowne. Widać tu wyraźne dążenie Etiopczyków do tego, aby traktować ich na równi z obywatelami państw europejskich.

Delegaci muszą się wszędzie mierzyć z faktem, że Europejczycy przeważnie o Etiopii wiedzą bardzo niewiele. Niektórzy jednak korzystając z okazji starają się poszerzyć swoją wiedzę o odległym kraju. Książę Grecji siedzący obok *däğğazmača* Kaša pyta go, czy w Etiopii są diamenty i złoto (o diamentach nic mu nie wiadomo, ale złoto jest), jak się miewa cesarz Menelik II (poprawiło mu się, i tu *däğğazmač* niemal na pewno kłamie z pełną świadomością), jakiego są wyznania, prosi by opowiedział jak ubierają się księża i o piśmie etiopskim.

Na tym samym bankiecie *däğğazmač* Kaša opowiada też zainteresowanym uczestnikom, jakie są główne zajęcia mieszkańców Etiopii, czy kraj jest bardziej górzysty czy nizinny, na jakie zwierzęta można polować i jaka jest liczebność jej populacji. Kiedy pada pytanie, czy w Etiopii ludzie spierają się o religię, *däğğazmač* niezwłocznie odpowiada, iż w Etiopii panuje pełna wolność wyznania²³. Heruy dodaje od siebie, iż była to jedyna możliwa odpowiedź, ponieważ

däğğazmač Kaša wiedział, iż kłócić się o religię to wielki wstyd w oczach Europejczyków (Heruy, s. 123).

Ze sprawami etiopskimi bardziej na bieżąco natomiast okazuje się być brat sułtana Egiptu, który udziela delegatom przestrogi, którą Heruy uznał za godną przytoczenia:

Wiedźcie, że jeśli Europejczycy zajmą wasz kraj, znajdziecie się w wielkim poniżeniu. Poruszałem się wśród Europejczyków i widziałem ich. Dla białych czarny człowiek, który nie ma [własnego] państwa jest jak pies, ale wy macie swoje państwo, które tak cenicie (Heruy, s. 126).

²³ Nie była to odpowiedź nieprawdziwa w tym sensie, iż rzeczywiście za panowania Menelika II nie było żadnych przesładowań religijnych, ale z całą pewnością Etiopski kościół ortodoksyjny był zdecydowanie uprzywilejowany w stosunku do innych wyznań.

Szczerze zainteresowanie Etiopią zdają się okazywać król Włoch i jego małżonka. Pytają między innymi o prowincję, którą zarządza *däğğazmač* Kaša, czy w Etiopii mieszkają Europejczycy i czym się zajmują.

Nie zawsze jednak próby godnego zaprezentowania się były udane, zapewne dlatego, iż delegatom brakowało obycia w szerokim świecie. Na uroczyste okazje przywdziewali oni kompletny etiopski strój reprezentacyjny (zob. il. 2), co nierzadko okazywało się kłopotliwe. Okazało się na przykład, że szabla czyni przejazd powozem wielce niekomfortowym, co gorsza podczas bankietu można nią niechcący dźgnąć osobę siedzącą obok. Zupełnie niezrozumiały dla Etiopczyków jest fakt, że tradycyjne lwie grzywy (amh. *amfarro*) budzą u Europejczyków powszechną wesołość, skoro oni sami przecież noszą futra.

W ciągu całej bytności w Europie wydarzył się w zasadzie tylko jeden przykry incydent, mianowicie gdy delegaci udali się na kolację do londyńskiej restauracji hotelowej, zgromadzeni tam goście zaczynają głośno wyśmiewać ich wygląd (autor nie precyzuje, co dokładnie). Bohaterowie są głęboko wstrząśnięci tym faktem (jest to bodaj jedyny fragment, gdy Heruy w tak bezpośredni sposób pisze o ich emocjach), lecz *däğğazmač* Kaša podchodzi do całej sprawy filozoficznie stwierdzając:

Cóż można poradzić? Przybyliśmy tu z własnej woli i za własne pieniądze, ale jemy i pijemy za ich pieniądze. Przecież nie poprosiliśmy go [= angielskiego opiekuna delegacji²⁴], aby zabrał nas do tego hotelu. A nawet gdyby on chciał nas zabrać do innego hotelu, czyż nie musielibyśmy odmówić? Skoro już przyszlismy tam, wypadało nam dostosować się do jego woli czy się z nas śmieją czy nam dziękują, aby nie obrazić naszych gospodarzy (Heruy, s. 129).

Aby pokazać, że Etiopia jest samodzielnym krajem delegaci we wszystkich krajach wręczali w imieniu cesarza etiopskie odznaczenia państwowe oraz pamiątkowe dyplomy²⁵. O tym, iż fakt ten miał dla Heruya istotne znaczenie, świadczy skrupulatność w opisie procedury wręczania odznaczeń. Dowiadujemy się na przykład, że w Paryżu *däğğazmač* Kaša wręczył ogółem trzynaście orderów czterech różnych kategorii (Heruy, s. 190). Oprócz króla odznaczenia otrzymał jeden z francuskich opiekunów, ministrowie rządu francuskiego, dyrektorzy odwiedzonych fabryk, bliżej nieokreślony dziennikarz i inni. Heruy podkreśla, że dyspozycje co do tego, komu przyznać jaki medal, otrzymali jeszcze przed wyjazdem „z samej góry”.

Elementem oficjalnym jest, odnotowany przez autora jako obcy tradycji etiopskiej, zwyczaj składania kwiatów na grobach głów państw wizytowanych. W Rzymie delegacja składa kwiaty na grobowcu Wiktora Emanuela II i Humberta I²⁶. Wieniec ozdobiony jest flagą etiopską i złotym elementem dekoracyjnym (amh. *märgäf*; Heruy, s. 222).

²⁴ W każdym z odwiedzanych krajów delegatom towarzyszyli w charakterze przewodników i tłumaczy Europejczycy znający dobrze Etiopię. Byli to między innymi: w Wielkiej Brytanii Wilfred Gilbert Thesiger (1871–1920), brytyjski ambasador w Addis Abebie, we Francji Étienne de Felcourt (1878–1954), inżynier rolny działający w Dżibuti, Léonce Lagarde (1860–1936), gubernator francuskiej kolonii w Obock i bliski doradca Menelika II i Ḥaylā Šəllase, we Włoszech Lincoln de Castro (1866–?) lekarz na usługach włoskiej administracji kolonialnej w Erytrei.

²⁵ Autor używa słowa *wäräqät* (dosłownie „kartka”).

²⁶ Obaj królowie spoczywają w rzymskim Panteonie, będącym w starożytności rzymską świątynią, którą Heruy określa wziętym z Biblii w języku gyyz wyrażeniem *betä ta'ot* „dom bożków”.

Chociaż nie było to bezpośrednio związane z misją, Heruy odnotowuje też udział Etiopii w wystawie światowej w Turynie, opisując dokładnie stoisko etiopskie. Znajdowały się na nim: próbki etiopskich zbóż i korzeni roślin, fotografie cesarza oraz dostojników religijnych i świeckich, ale prezentowano też coś na kształt żywego skansenu. Zwiedzający mogli podziwiać np. mieszkańca regionu Adal z tradycyjnym sztyletem, malarza malującego lamparty i lwy, tkacza wytwarzającego etiopski strój zwany po amharsku *šamma* oraz kobietę wyplatającą kosze²⁷. Ludziom towarzyszyły rekonstrukcje tradycyjnych etiopskich domostw.

5.5. SPOSTRZEŻENIA NATURY OBYCZAJOWEJ I KULTUROWEJ

Heruy w sposób bardzo oszczędny serwuje krytyczne obserwacje na temat Europy, w czym można się dopatrywać wielokrotnie przypisanej Etiopczykom powściągliwości, być może też grzeczność nakazuje mu, aby nie mówić źle o gospodarzach. Pewnym wyjątkiem są tu Włochy, gdzie pozwala sobie na pewne uszczypliwości jest stwierdzenie, że „głównym zajęciem [mieszkańców Rzymu] jest rozpusta, śpiew i pijaństwo” lub „mówiono mi, że w Europie nie ma żebrzących biedaków, a tutaj pokazano mi ich na własne oczy” (Heruy, s. 215). Być może Heruy po prostu był nieco uprzedzony do Włochów, którzy niecałe dwadzieścia lat wcześniej, bądź co bądź, dokonali inwazji na Etiopię, która została bohatersko odparta, ponadto też posiadali, sąsiadującą z Etiopią, kolonię w Erytrei, co budziło (jak się później okaże najzupełniej słusznie) u Etiopczyków wielkie obawy²⁸.

Przekraczając drogą lądową granicę między Francją a Włochami Heruy zauważa, iż choć po obu stronach stoją uzbrojeni żołnierze, cała procedura odbywa się bardzo spokojnie. Tymczasem w Etiopii:

Wojna i śmierć mogą wyniknąć nagle i z drobnych rzeczy. Do żołnierza należy zwracać się ostrożnie (Heruy, s. 197).

Niekiedy wielkie zainteresowanie Etiopczyków budzą rzeczy dla Europejczyka najzupełniej oczywiste. Do takich należą między innymi rzeźby. W Etiopii z przyczyn religijnych nie ma tradycji rzeźby figuratywnej, dlatego też oglądając starożytne rzeźby w Rzymie delegaci nie posiadają się ze zdumienia nad tym, jak oddają one indywidualne cechy przedstawionych osób.

²⁷ Heruy, s. 208–209. Heruy z niesmakiem zauważa, że kobieta była biednie ubrana, a atrapa chaty, przed którą siedziała była niedorzeczna, co źle służy wizerunkowi kobiety etiopskiej. Na szczęście same kosze budziły powszechny zachwyty.

²⁸ Podczas pobytu w Rzymie delegacji pokazano pewien pałac. Okazało się, że jedyny syn jego właściciela zginął w bitwie pod ‘Adwą (stoczona 1 marca 1896 i zwycięska dla Etiopii przekreśliła plany włoskiej ekspansji w Afryce), a pogrążony w żałobie ojciec urządził w pałacu zakład edukacyjny na cześć zmarłego. Heruy przyznaje, że delegaci byli tym wzruszeni. Śladów etiopskich jest we Włoszech zresztą więcej, np. w nienazwanym pałacu położonym o trzy godziny drogi od Rzymu delegaci oglądają siodło i tarczę należące do cesarza Jana IV (1831–1889).

Również widok europejskich miast jest dla Heruya godny odnotowania²⁹. Z jeden strony miasta europejskie położone są nad rzekami³⁰, ich ulice są szerokie, niekiedy mają chodniki, a ulicom nadawane są nazwy, z drugiej jednak Heruy zwraca uwagę także na ich niedogodności, jak na przykład wszechobecny w Londynie smog.

6. RELACJA HERUYA W KONTEKŚCIE LITERATURY ETIOPSKIEJ

Gdy Heruy sporządzał swoją relację, pisanie po amharsku nie było ciągle jeszcze oczywistością. Chociaż język amharski był okazjonalnie stosowany w piśmie już od XVI wieku, dopiero za panowania Menelika II zaczął być powszechnie używany w administracji państwowej. Teksty amharskie utrwalone przed jego panowaniem to przede wszystkim dzieła o charakterze religijnym i historiograficznym.

Zarazem Etiopia może się poszczycić tradycją piśmiennictwa sięgającą czasów starożytnych, było to jednak piśmiennictwo w języku gyyz, obecnie liturgicznym języku Kościoła etiopskiego. Z tradycją tą Heruy był niewątpliwie w jakimś stopniu zaznajomiony za sprawą odbytej za młodu edukacji kościelnej.

W obrębie literatury gyyz historiografia zajmowała istotne miejsce. Schyłek literatury gyyz, który nastąpił w XIX wieku, zbiegł się w czasie z upowszechnieniem się piśmiennictwa w języku amharskim. O ile nie sposób uznać literatury amharskiej za kontynuację literatury gyyz, historiografia amharska zwłaszcza we wczesnym okresie zdradza wyraźne powiązania ze starszymi modelami np. z kronikami gyyz³¹. Pisarstwo historyczne zajmowało zawsze bardzo prestiżowe miejsce w piśmiennictwie amharskim. Kroniki cesarzy Tewodrosa (panował w latach 1855–1868) czy Menelika II (panował w latach 1889–1913) należą do pierwszych obszerniejszych dzieł amharskiej prozy.

Lektura tekstu Heruya daje wrażenie obcowania z osobistymi notatkami, nie przeznaczonymi do publikacji. Ma on typową dla dziennika konstrukcję, gdzie pod datą opisane są wydarzenia, które tego dnia zaszły. Tekst wydaje się nie być obrobiony literacko, zawiera liczne powtórzenia³², luki (zwłaszcza tam, gdzie autor nie zrozumiał czegoś z powodu niedostatecznej znajomości języka) i dopiski.

Można w nim jednak odnaleźć także elementy nawiązujące do wcześniejszego etiopskiego piśmiennictwa. Za taki można uznać wspomniany już brak wyeksponowania postaci autora, a zamiast niego skupienie narracji wokół postaci *däggazmača* Kaša³³. Innym literackim zabiegiem dobrze znanym w literaturze gyyz są opisy, które cechuje pedantyczna precyzja połączona z niemal całkowitym brakiem śladu jakiegokolwiek osobistego stosunku autora do opisywanych zdarzeń. Przykładowo, Heruy podaje dokładny spis mebli,

²⁹ Aby zrozumieć spojrzenie autora relacji trzeba pamiętać, że w Cesarstwie Etiopskim od czasów starożytnych nie było w zasadzie kultury miejskiej. Stolica kraju Addis Abäba została założona w 1889 roku i w momencie wyjazdu delegatów ciągle była miastem relatywnie małym (szacuje się, że w 1918 roku mogła liczyć około 100 tysięcy mieszkańców).

³⁰ Do dzisiaj zresztą wzdłuż żadnej z większych rzek Etiopii (jak Abbay, Täkkäzä, Omo czy Awaš) nie leży żadne duże miasto.

³¹ Fenomen ten opisuje wnikliwie Volff.

³² Niemal każdy wpis kończy się niewiele wnoszącym stwierdzeniem: *käzzih bähwala wädä säfäraččän tämalläsən* „Następnie wróciliśmy do naszej dzielnicy”.

³³ W literaturze pięknej podobny zabieg narracyjny, choć znacznie kunsztowniejszy od strony literackiej został zastosowany w powieści Jaana Krossa „Immatrykulacja Michelsona” (wydanie polskie w 1976 roku).

jakie *däggzmač* Kaša miał w swojej londyńskiej sypialni (z liczbą krzeseł włącznie) i wylicza ilu żołnierzy każdego typu wojsk paradowało z okazji Dnia Bastylli³⁴.

Typowy natomiast dla wczesnego piśmiennictwa amharskiego jest zauważalny wyrażenie w tekście Heruya entuzjazm do modernizacji, otwarcia się na nowe idee i technologie przy jednoczesnym szacunku dla tradycji (Wołk, s. 315).

7. PODSUMOWANIE

Opisywany tutaj dokument osobisty jest pod wieloma względami unikalny. Nie trzeba chyba zanadto podkreślać jego znaczenia dla osób interesujących się Etiopią, ale jego znaczenie jest z pewnością dużo szersze. Jest to być może najstarsza relacja Afrykanina spisana w języku afrykańskim z podróży po Europie. W lekturze może się wydawać niezbyt spektakularny, co wynika z uwikłania jego autora w konwencje społeczne i literackie, a częściowo też z faktu, iż w momencie pisania relacji język amharski nie był jeszcze w pełni rozwiniętym językiem literackim. Mimo to z pewnością zasługuje na uwagę nie tylko etiopistów.

ŹRÓDŁO

Heruy = Heruy Wäldä Śəllase. *YäItyoṗya lə'ukan budən bā'Awroṗanna Mākakkälāñña Məśraq (1903 'a. m.)*. Ityoṗya Akadāmi Pres, 2009 'a. m.

BIBLIOGRAFIA

- Bahru Zewde. „Ethiopians Abroad. The Ethiopian Delegation to the Coronation of King George V.” *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies: Hamburg 20–25, 2003*, red. S. Uhlig. Harrassowitz, 2006, s. 201–209.
- Caulk, R. „Between the Jaws of Hyenas”: *A Diplomatic History of Ethiopia (1876–1896)*. Harrassowitz, 2002.
- Fusella, L. *Le biografie di blätēngētā Ḥeruy Wälda Selāsē*. “Rassegna di Studi Etiopici”, t. 31, 1987, s. 23–67.
- Gérard, A. S. *Four African Literatures. Xhosa, Sotho, Zulu, Amharic*. University of California Press, 1971.
- Henze, P. B. *Layers of Time. History of Ethiopia*. Hurst & Co., 2001.
- Hryćko, K. *An Outline of the National Archives and Library of Ethiopia*. „Aethiopica”, t. 10, 2007, s. 92–105.
- Kross, Jaan. *Immatrykulacja Michelsona*. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976.
- Loingsigh, A. N. „African Travel Writing.” *The Routledge Companion to Travel Writing*, red. C. Thompson, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015, s. 185–195.
- Rubinkowska-Anioł, H. *Etiopia pomiędzy tradycją a nowoczesnością: symbolika koronacji Cesarza Etiopii Hajle Sellasje*. Dom Wydawniczy Elipsa, 2016.
- Volff, B. „La perception du pouvoir en Éthiopie à travers les biographies amhariques du ras Mäkwännan (1852–1906).” *Praca doktorska*, INALCO, 2013.
- Wołk, E. *Narodziny i rozwój współczesnej literatury etiopskiej*. „Literatura na Świecie”, nr 7/8, 2014, s. 312–336.

³⁴ W piśmiennictwie gyzz istnieją obszerne dokumenty, których znaczenia jako źródeł do różnego rodzaju badań nie sposób przecenić, składające się niemal wyłącznie z list i wyliczeń np. gości zasiadających na bankiecie cesarskim czy organizacji orszaku, w którym cesarz poruszał się po kraju.

A STUDY OF THE LEGEND RELATED TO THE *JANGAR* EPIC RECORDED BY B. BERGMANN¹

ABSTRACT: The article focuses on the legend related to the Mongolian *Jangar* Epic that was collected by the scholar Benjamin Bergmann among the Kalmyks living in the Volga basin at the beginning of the 19th century and elaborates on the origins and transmission of the legend while scrutinizing its first edition.

KEYWORDS: *Jangar* Epic, jangarch, B. Bergmann, legend, Kalmyk folklor

INTRODUCTION

Heroic epics represent invaluable spiritual and cultural treasures that were crafted by our ancestors through their wisdom. The dissemination of epic stories relies heavily on the pivotal role played by folk oral artists, gifted bards, performers and storytellers. These individuals serve as both the creators and custodians of heroic epics, bearing the responsibility of propagating their rich content to successive generations. When we examine the transmission of heroic epics from various nations in the world, we discover that epic inheritors have a variety in common, including what motivates them to become epic inheritors (bards) and how they approach learning to sing epic. Yet, many heroic epics are spread and developed based on the support of the subjective and objective conditions of the epic singers (Taya 2015, pp. 119–150). For subjective conditions, there are multiple ways of transmission according to the living conditions and personal consciousness of the epic singer, such as the ancestral tradition of the heroic epic, apprenticeship, listening from master chant, rote reciting from the manuscript, audio, and video, and other more realistic factors as well as the inheritor's hard work (Adili 2009, pp. 179–185; Taya 2015, pp. 119–120). Furthermore, as far as the objective conditions are concerned, based on their beliefs and ideological concepts some ancient epic singers believe that epic singing is a kind of religious activity of worship. People believe that the lyrics of epics are divine (sacred), and they consider the protagonist in the epic to be a deity or an ancestor, the object of their worship, and admiration and believe that they have supernatural powers (Adili 2009, p. 132; Taya 2015, p. 152). However, people believe that epics were inherited and spread under the support of mysterious forces such as the spiritual realm, sacredness or dreamland, or external objective conditions, and inheritors may have the ability to sing epics. Similar statements or phenomena are common in some Asian national epic traditions. Specifically, the illiterate epic singers or performers of the Kyrgyz heroic epic *Manas*, such as Jusup Mamay, Tenybek Japy, and Jusupakhun Apay, learned to sing multiple epic cantos and mastered singing the epic skills after a mysterious dream or a serious illness (see Ma 1995, pp. 29–30; Adili;

¹ This paper was written thanks to the support of the Chinese Scholarship Council and the IDUB microgrant from the University of Warsaw.

Tuohan 2002, pp. 59–60, 75; Lang 2010, p. 51). They explained that all the talents and abilities for singing the *Manas* Epic came from the spirits or deities they dreamed of, or directly from the hero or protagonist of the *Manas* Epic. In addition, there are many typical cases that are more mysterious in Tibetan epic tradition. Among the singers of the *Epic of King Gesar*, there are several classifications of epic inheritors and ways of epic inheritance, such as “artists inspired via mysterious dream” (Tib. *bab sgrung*), and “circular light in the mirror” (Tib. *pra mkhan*) (Gyaltsho 2001, pp. 280–293). Their common feature is also that they had a mysterious dream or met the deities in the mysterious world when they were young, and then in the dream, they were inspired by a deity or met the Epic protagonist, Gesar Khan, and under their grace or the enlightenment of the deities, they magically became the Epic singer. Moreover, in the Tibetan area as well, there is a group of people called *délog*, whose souls ascended to a realm invisible to people after their unfortunate death at a young age (Disante 2010, p. 4). During their journey in the spiritual realm, these individuals encounter numerous gods and deities, who bestow upon them exceptional abilities or skills such as singing, writing, crafting, and more. Empowered by the gifts or enlightenment received from the divine beings, they return to their respective communities in order to pass on their acquired skills to future generations.

The belief in divine favor or the motif of the protagonist’s journey to the spiritual realm, with its renowned worldwide, is also deeply ingrained in Mongolian oral culture and reflects the spiritual connection between the folk artists and the supernatural realm. It is believed that the deities bless these folk artists with talent, inspiration, and the ability to effectively convey the narratives or stories to their audiences. For instance, in the *Khüürin-Ülger* (‘fiddlers’ tales’) tradition, folk artists (*khüürch*) indeed attribute their storytelling or chanting prowess to the favor of deities (*tengri-yin sakhiyulsun*), and they appreciated the divine intervention as the source of their abilities (Cogt 2002, pp. 319–320). Moreover, the bards or storytellers of the Oirat tribe in Mongolia and in Xinjiang, PRC, see themselves as transmitters for the epics or tales that have been gifted to them by the deities or goddesses, and attribute their narrating abilities to some deities in the spiritual realm, such as *Lusyn khaan* (the Lord of land and water), *Zayach* (the God of good luck), *Erlig khaan* (the King of the Underworld) (Zagdsüren 1966, pp. 79–91; Taya 2015, pp. 152–162).

Yet, one of the most widespread Mongolian epics is the *Jangar*. It is the most popular among Western Mongols or Oirats and Kalmyks, however, it is known also among other Mongolian tribes. The motivation for becoming the *Jangar* epic singer and the ways for learning to sing the epic are also carried out under the subjective and objective conditions of the inheritor. More specifically, most singers or bards of the *Jangar* Epic called *jangarch* learn the epic in more realistic ways such as from senior singers or through family inheritance, master to disciple, from handwritten copies or xylographs, or today audiovisual products, etc. (Taya 2015, pp. 167–180). However, the majority of Oirat people believed that they became epic singers due to specific objective circumstances or enigmatic forces, such as the favor of the Gods, ancestors, or a mystical dreamland (Taya 2015, pp. 152–166). Additionally, a comparable instance could be found in the biography of the well-known Kalmyk epic singer from the early 20th century. Especially the experience of Basangin Mukövün (Бацаңа Мукөвүн, 1878–1944) who became a *jangarch* under the enlightenment of Lord Yama (*Erlig nom-un qayan* in Mongolian or the ruler of the

Underworld) when he was young (Kichikov 1974, pp. 143–146; Bitkeev 1983, p. 30).² Furthermore, as early as the beginning of the 19th century, the German scholar Benjamin Bergmann (1772–1856) published a legend related to the *Jangar* Epic. Similar to the experience of jangarch Mukövün stated above, this legend also recorded a mysterious story about a man who was bestowed the talent to sing the *Jangar* Epic by Lord Yama.

The Bergmann record, which has considerable scholarly significance, is the earliest known written text of the *Jangar* Epic. In the past, when scholars examined the research history of the *Jangar* Epic, they generally started with Bergmann's discovery in the early 19th century and briefly remarked on some fundamental data relevant to its publication in their works. However, scholars mentioned the second edition of the *Jangar* Epic legend recorded by Bergmann and ignored or unexploited its first edition. In addition, although scholars such as Ovalov (1978, pp. 63–78), Kychanov (1978, pp. 62–63), Emelyanenko (1990, pp. 96–98), Birtalan and Rákos (2002, pp. 65–66), Taya (2015, pp. 158–160), and Srba (2017, pp. 4–5) have published abbreviated texts and brief studies of its content in Russian, Hungarian, and Mongolian, none of them have included the complete content of the text. Additionally, an English translation of the legend has not been found thus far. Therefore, this article attempts to fill in the gap by presenting a more detailed scrutinization of its first edition and elaborating on some relevant issues regarding its origins and transmission based on the legend content.

1. ISSUES RELATED TO THE FIRST EDITION OF THE LEGEND

There are many legends related to the transmission of the *Jangar* Epic in the Mongolian oral tradition. Some of the legends indirectly reflect the purpose of jangarch's singing of the epic and the conditions and ways to become an epic singer as we mentioned above. In the academic circle, legends related to the *Jangar* Epic have attracted scholars' attention as early as the 19th century. Between 1802 and 1803, Benjamin Bergmann with the support of the Russian Academy of Sciences conducted fieldwork for around 15 months on the Kalmyk steppe and meticulously documented the life, customs, religion, history, and oral tradition of the Kalmyk people (Bordzsanova 2001, pp. 125–126). Among the many field data that he collected, there are two texts related to the *Jangar* Epic. One of them was a legend related to the *Jangar* Epic (Bergmann 1804, pp. 205–214) and another one was an incomplete canto of the *Jangar* Epic (Bergmann 1805, pp. 181–214). Although before Bergmann, German scholar Peter Simon Pallas (1741–1811) briefly reported a briefing about the oral tradition of the *Jangar* Epic in his book entitled *Collections of Historical News on the Mongol Peoples* (Pallas 1776, p. 152), nevertheless it was Bergmann who recorded and published the two real texts related to the *Jangar* Epic for the first time in 1803 and 1805. Therefore, Bergmann's discovery played an important role in opening the international academic community to collect, record, and study the *Jangar* Epic. Since then, the *Jangar* Epic has become well-known in the Western world as a famous Kalmyk epic and has attracted the attention of a large number of scholars who engaged in its collecting, editing, and studying.

As an introductory line of research on the *Jangar* Epic, Bergmann's discovery has been mentioned many times in the past. Especially when compiling the academic history of the *Jangar* Epic, scholars took the texts discovered by Bergmann as a precedent,

² The reasons why Mukövün became a jangarch will be further elaborated in Part III.

and in their academic treatises, they have roughly reported the publishing date, country, content of texts, and other relevant basic data of it. More specifically, scholars Ovalov (1978, pp. 63–67), Kychanov (1978, pp. 62), Bitkeev (1983, p. 6), Emelyanenko (1990, pp. 96), Bordzanova (2001, p. 125), Alekseeva (2001, p. 6), Cerenov (2004, p. 9), Jiamucha (1996, p. 323), Srba (2017, pp. 4–5) and Damrinjav (2017, p. 11) and others stated that Bergmann recorded two texts during his fieldwork among the Kalmyks in the years 1802–1803, one of which was a legend associated with the *Jangar* Epic, and the other was the canto of the epic, and both were published in German in the series of books (four volumes) entitled *Nomadische Streifereien Unter den Kalmücketi in den Jahren 1802 und 1803* in Riga between 1804 and 1805. Even some other scholars such as Paškov (1958, p. 10) Nekljudov (1984, p. 11), Renqindaoerji (1994, p. 44), Jiamucha (2005, pp. 4–5), Siqinbatu (1997, p. 1), Erdengova (2016, p. 14), Sechenmönkh; Gerel; Bayaskhulan (2018, p. 49) have pointed out that Bergmann recorded two cantos of the *Jangar* Epic under the titles of “The Canto of Cruel Shar Gürgü” (*Dojšin šar-a Gürgüü-yin Büleg*) and “The Canto of Cruel Khar Kines” (*Dojšin Khar-a Kines-un Büleg*) at that time.

From the bibliography, scholars either directly or indirectly referenced Bergmann’s series of books *Nomadische Streifereien Unter den Kalmücketi in den Jahren 1802 und 1803*, however, most of them did not indicate in which volume of the series they were contained. Additionally, neither the volume nor the title of the legend related to the *Jangar* Epic was mentioned. In fact, the series of books included four volumes, of which the first three were published in 1804, and the last or fourth volume was published in 1805. Yet, the legend related to the *Jangar* Epic was included in the second volume under the German title of *Gesang* (“Song”) (Bergmann 1804, pp. 205–214), and another text was an incomplete canto of the *Jangar* Epic or the canto related to the “Cruel Šar Gürgü” which was included in the fourth volume of the series under the title of *Heldengesang aus der Dschangariade* (“Heroic chant from the *Jangar* Epic”) (Bergmann 1805, pp. 181–214). However, according to our findings, in the past scholars have almost ignored or unexploited the first edition of the legend related to the *Jangar* Epic that is examined in this paper.³ Indeed, the year before Bergmann published his series of books, the legend related to the *Jangar* Epic was already published for the first time on pages 23 to 31 of the October issue of the German magazine *Nordisches Archiv* (i.e. “Northern Archives”) in 1803 under the title of “Kalmükische Barden” (“Kalmykian Bards”), (Bergmann 1803, pp. 23–31). After a detailed comparison of the two editions of the legend, it is not difficult to find that the text titles are different, “Kalmykian Bards” in 1803 and “Song” in 1804. Unfortunately, Bergmann did not provide any explanations for the varied titles of the two editions, and it is difficult to determine the reasons based on the archival materials available so far. However, we consider that the first edition’s title, “Kalmykian Bards”, properly conveys the essence of the full text since the entire original text tells the mysterious experience of a Kalmyk man who later became an epic singer.

Additionally, there are some distinct footnotes in the two editions despite the fact that the basic substance and structure were not much different. For instance, a footnote was

³ Since the incomplete canto of the *Jangar* Epic is another topical study, examining its content, characteristics and relevant issues is one of the desiderates that will be undertaken in the future.

inserted under the title “Kalmykian Bards” in the first edition published by the magazine *Nordisches Archiv*, which wrote that:

Mr. Bergmann, who stayed among the Kalmyk hordes for several years, has recently returned to his homeland, Livonia. The public will soon receive the results of his experiences in a separate work, to which the general literary journal has already drawn attention in the 129th issue of *Intelligenz-Anzeigen*. Until then, the N. A. will provide from time to time some of the most interesting fragments from this work⁴ (Bergmann 1803, p. 23).

According to this footnote, Bergmann’s fieldwork among the Kalmyks drew the attention of Western audiences at the time, and pertinent news or reports had already been published in some other magazines, such as the issue No. 129 of the *Allgemeine Literaturzeitung*.⁵ Furthermore, it demonstrates that among the voluminous field data that Bergmann collected from the Kalmyk area, the legend related to the *Jangar* Epic has captured readers’ interest. This footnote, however, did not appear in the second edition.

Another footnote was inserted under the sentence: *There are only a few jangarchs who can sing more than 20th cantos of the Jangar Epic*⁶ (Bergmann 1804, p. 213) in the second edition of the legend, which wrote that:

The last Viceroy of the Kalmyk formed his court bard himself. However, the disciple did not [sic!] rise above the master. The former knows by heart 20 songs of the *Jangar*, the latter, even if he does not sing them right away, more than 20⁷ (Bergmann 1804, p. 213).

The Kalmyk monarchs had their own court epic minstrels at the time, Bergmann highlighted in this footnote, and he pointed out that the *Jangar* Epic cantos they remembered were very distinct from the historical reality. It is unfortunate, however, that Bergmann did not provide all of the details about the epic singers.

In general, the two editions of the legend related to the *Jangar* Epic that Bergmann recorded are similar in their content and structure as the following passage, with the exception of different titles and distinct footnotes in the text.

⁴ The original German text: “Herr Bergmann, welcher sich einige Jahre unter den Kalmüken – Horden ausgehalten, ist erst kürzlich nach seinem Vaterlande, Livland, zurückgekehrt. Das Publikum erhält nächstens die Resultate seiner Erfahrungen in einem eigenen Werke, warauf die allgemeine Literaturzeitung im 129 sten Blatt der *Intelligenz-Anzeigen* schon aufmerksam gemacht hat. Bis dahin wird das N. A. von Zeit zu Zeit einige der interessantesten Bruchstücke aus diesem Werke liefern”.

⁵ The issue No. 129 of the magazine *Allgemeine Literaturzeitung* was published on 25 June 1803. In this issue there was published a short report about Bergmann’s fieldwork among the Kalmyks. In addition, relevant short reports were also published in the issues of the magazine *Allgemeine Literaturzeitung*, such as on 9 November, 1803 (pp. 1708–1709); 10 December, 1803 (p. 1852); and 1 March, 1805 (pp. 441–444) respectively.

⁶ The original German text: *Gelten weisz ein Dschangartschi mehr als 20 Dschangargesange auswendig.*

⁷ The original German text: *Der letzte Vicechan der Kalmüken hat seinen Hofbarden selbst gebildet. Doch der Schüler hat sich nicht über den Meister erhoben. Der erstere weisz 20, der andere, ob er sie gleich nicht singt, mehr als 20 Dichangargesange auswendig.*

2. ABOUT THE CONTENT OF THE LEGEND

Judging from the content of the text,⁸ Bergmann at first briefly summarized the synopsis, structure, characteristics, artistic style, influence, and singing tradition of the *Jangar* Epic in the beginning part.⁹

The Kalmyk singers do not enliven the public merrymaking, but they are indispensable to cheer up the winter evenings. Their songs are without the verse, but the voice knows how to complement the perfection of the bard's work so that the ears do not always seem to lack pleasant sound. Short songs (cantos) are sung merely for the nourishment of one's own gaiety, but cantos that last several hours are for the ear of the noble. The throat of the singers is strengthened during short pauses by a drink of black tea, or by a few eyes from the pipe.

The Kalmyk bards are called jangarch (Bergman '*Dschangartschi*'), after the main hero, whose deeds are the subject of their cantos. The deeds of Jangar (Bergmann '*Dschangars*') and his twelve heroes are full of excentric features that exhaust the realm of the monsters; but under the most extravagant shine natural beauties, worthy of the greatest poets of antiquity. Jangar, who can cut down thousands of warriors with a single stroke of his sword, who can chase for hundreds of years on a miraculous steed, who can overpower the greatest princes of the earth with only his twelve heroes, who can conquer the kingdoms of hell and heaven. Jangar obviously plays a very adventurous role. However the execution of his character in contrast with the other heroes, who equal their chief in deeds without obscuring his glory, the canto of lending the appearance of naturalness to the exaggerated ideas, to the faithful reproduction of the Kalmyk way of life and customs in a poetic work that seems to have been taken entirely from the world of ideas. All this makes the *Jangar* ('*Dschangariade*') the object of our attention. The Kalmyks have listened to the *Jangar* cantos a hundred times; their good memory has made them so familiar with them that they can recite not only individual passages, but entire cantos by heart, and yet they listen with rapture each time and break out in loud exclamations of joy when individual passages cause them to applaud. My readers, however, will be eager to get to know the author of this poem. Russians and Kalmyks, who knew the bard of the *Jangar* by person and by voice, have told me his story. If the correspondence of their testimonies and the later time in which the Kalmyk "Orpheus" lived allowed a doubt, I would be the first to doubt the heard news. I have called the poet of the *Jangar* a Kalmyk Orpheus, and his miracle story, as we shall hear presently, will justify this designation (Bergmann 1803, pp. 23–25).

Following that, Bergman jotted down the legend he had heard:

At the time of the Ubashi (Bergmann '*Ubascha*'), there lived on the Volga between Chernoyar (Bergmann '*Tschernoijar*') and Yenotayevsk (Bergmann '*Jenotajewsk*') among the subjects of Tsevegдорj (Bergmann '*ZäbäkDorschi*'), the relative of the Viceroy, a common

⁸ The same phenomenon has been studied by Agnes Birtalan in her article "*I am the Fiddler of Erlig Khan – The Bard as the Mediating Interpreter of the Hero in Kalmyk Epic Tradition*". *Acta Mongolica* 17 (492) 2018, pp. 133–162.

⁹ In transcribing the original content from Old German into modern German and then translating into English, I was assisted by Professor Agata Bareja-Starzyńska. Hereby I would like to express my sincere gratitude to her help.

Kalmyk, whose name the ungrateful descendants have consigned to oblivion. He was stricken with a serious illness, which, as the Kalmyks unanimously assert, cost him his life, although we may, without offending the truth, declare the supposed death of the same to be a mere apparent death. Since no one doubted the death of the congealed man, he was treated as a dead man and left on the steppe. He lay on the ground for three days and three nights. A dog had already begun to gnaw at one thigh when it came back to life or, as we may assume, was awakened from its torpor by the dog bite. Be that as it may, enough, the living man was suddenly restored and returned to his hut, where everything was full of amazement and horror to see the dead man alive.

As the story goes, more than twelve months passed after this adventure. The man who had been freed from the faint of death had continued his nomadic way of life, when one evening a distinguished clergyman (monk) from the Kalmyk court camp, on a journey, spent the night in the hut of the resurrected man. The clergyman, who was received with all hospitality, inquired before going to bed if there was anyone who could tell him something. No sooner were these words spoken than our Kalmyk offered to do so of his own accord. All the people in the hut were astonished to suddenly notice a talent in their friend and relative, of which they had otherwise not suspected anything, and their astonishment grew to excess when, instead of a mere narration, he performed a whole canto of the *Jangar*, in spite of the best bard singer. The subject of the canto carried away the whole assembly. The relatives wanted to know how he had suddenly become a bard, but the enthusiast canto on until he had finished, and then satisfied the curiosity of his listeners by the following story:

When I had died, as you know, my soul was led to hell, through the terror region of the ‘hungry ghosts’,¹⁰ before the throne of the Erlig Khan or Lord Yama. A crowd of strange beings surrounded the throne of Lord Yama. Some played on *khüür* (‘violins’), others on *zurr* (‘flutes’), and others on *domburr*, *kängargä*, and *bishkur*. Lord Yama became aware of me, opened his books, and said unwillingly to his envoy,¹¹ who had brought me before his face: “Why have you brought this man here since his hour of death has not yet come? Take him back again!” – While they were already making arrangements to bring me back to the upper world, Yama noticed that I would have liked to stay longer, enchanted by the charming sounds of his singers, and therefore he said to me: “For the fear you have endured, you deserve compensation. Choose, then, from the songs of my singers, the one that you like the most, and go and charm the upper world with it”. – I liked the song of *Jangar* the most. I had scarcely announced this to the Yama when he stamped my tongue and sent me away with the words: “Return but beware of saying a word of the *Jangar*, until a monk¹² summons you”. – Thus spoke Lord Yama, and I was raised from the dead and, however great my eagerness to sing of the *Jangar*, I found myself obliged to observe a troublesome silence to this day. (Bergmann 1803, pp. 25–28)

The foregoing is a portion of the content of the legend that we examined. Then Bergman expresses his experiences on what happened to the legendary characters in the following passage:

¹⁰ Bergmann gives *birid* for Sanskrit *preta*, ‘hungry ghosts’, inhabitants of one of the realms of the Underworld.

¹¹ Bergmann *Aerlik*.

¹² Bergmann *Gällung* for *gelong*, Tib. *dge slong*, ‘a fully ordained monk’.

It is a well-known fact that poetic genius can neither be poured into nor stamped upon since a true poet must receive the consecration of the Muses at birth. Assuming this, we cannot take the story of our Kalmyk bard for a real fact. How, then, did the Kalmyk bard lie? – He did not. What he thought he saw was not a real apparition, as he himself assumed, and as all Kalmyks still assume without hesitation: but a dream-face that led him around in the region of Mongolian poetry¹³ and became the cause of his poetic fame. The germ of the poem had lain dormant next to the poet's mental powers until a foreign influence called it into existence. The singer owed the basis for the poem to a dream, but the execution to his genius and imagination. Thus, methinks, the riddle is solved in an easy way, without our having to resort to miracles in general, and least of all to the miracles of Kalmyk polytheism. But let us return to our poet (Bergmann 1803, pp. 28–29).

Following that, Bergmann recorded the narrative of the individuals who had told him the legend at the time:

The Gällung was so surprised by all that he had heard that he brought the miracle story to the Viceroy of Ubascha – immediately after his arrival at the court camp. Tsevegdorj immediately summoned the singer and gave him the opportunity to let his art be heard in public. The singer sang a new song, which lasted until late at night. The congregation was completely enthralled by the magic song. Tsevegdorj made the singer his court bard and gave him 40 sheep for the first rehearsal. The other dignitary¹⁴ and tribal chief¹⁵ partly took off their own clothes to reward the miracle bard with them. What a reward for a Kalmyk bard, who was suddenly transported from the most meager condition to prestige and wealth. Continued efforts of his imagination produced new cantos of the *Jangar*, and the fame of the bard rose higher and higher.

Several admirers of the *Jangar* listened to the singer with such attention that they memorized entire cantos, which they memorized forever by repeating them in small circles. When Tsevegdorj subsequently moved to China with his singer, these *Jangar* friends were the only keepers of the cantos. Since in the absence of the great bard one had to be content with the echo of his cantos, the remaining princes hired such singers in their hordes, where they more or less did honor to their masters.

The fame of their master is so vividly remembered by all jangarch that they even try to increase it with exaggerated praises. “We, they say, sing ourselves hoarse in order to finish a single canto of the evening, and have to smoke tobacco and drink tea in order to gather new strength; the great jangarch, however, did not need these remedies at all, because he could sing for three days and three nights without his strength diminishing in the slightest. His voice rather rose during the singing and became ever purer and more melodious. (Bergmann 1803, pp. 29–31)

Hereafter, Bergmann concluded the narrative and pointed out the cantos of the *Jangar* Epic at the end of the text.

Rarely does a jangarch know more than twenty cantos by heart. The bard of the *Jangar* is said to have sung 360 cantos. However, this statement is so enormous that one may

¹³ Bergmann: *mongolische Dichtung*.

¹⁴ Bergmann: *Nojone* for Mongolian *noyon* i.e. ‘prince’, ‘dignitary’, ‘minister’.

¹⁵ Bergmann: *Saissange* for Mongolian *zaisang*.

well doubt its correctness, although at least this much is clear from it, that the *Jangar* is unique in its kind with regard to the number of cantos. The size of the individual cantos, which exceeded three to four times the Homeric, Tasso's (Tasso), and Milton's, must increase the astonishment about the enormous flight of the Kalmyk poetic genius. Whoever would take the trouble to seek out the Kalmyk bards in the various hordes, could perhaps unearth half a hundred rhapsodies on the Volga alone, and certainly far more among the Torgud¹⁶ people in China. (Bergmann 1803, p. 31)

The content of the legend roughly narrated the story of a dying man who was brought to the underworld evidently too early and became a jangarch, which was bestowed by Lord Yama. Bergmann deemed that rather than being a real occurrence, the man's alleged encounter or the legend itself was a dreamland or a kind of dormant mental power (Bergmann 1803, p. 29). His observations are rather reasonable from a scientific perspective. It is noteworthy that, however, similar or identical examples or concepts of consciousness are very common in some other ethnic epic traditions as we mentioned in the introduction.

Myths themselves have opened an endless journey of enlightenment. In this inevitable and inevitable process, every particular idea and viewpoint is subject to destructive criticism from time to time, and the theoretical viewpoint itself is just a belief (Horkheimer, Adorno 2006, p. 9).

Undoubtedly, both the content of the legend and the retelling by narrators have garnered admiration for the *Jangar* Epic. Additionally, the experiences of the individuals within the legend may have resonated with the ancient people's mythical beliefs or their reverence for the sanctity of the *Jangar* epic. The legend holds a special place in the collective imagination and cultural beliefs of the people, reflecting their reverence for the epic and its significance in shaping their worldview. For example, within the legend, there was a passage that mentioned numerous elegant songs and instruments being performed in the presence of the Yama throne.¹⁷ Interestingly, at the conclusion, the individual in the legend specifically favored the *Jangar* Epic song among the many graceful melodies (Bergmann 1803, pp. 25–27). It implies that even amidst a multitude of enchanting songs, the *Jangar* Epic song stood out as a cherished and esteemed piece, further emphasizing its significance and reverence among both mortals and the mystical realm. Furthermore, prior to the legendary individual being returned to the human world (referred to as the upper world), Yama warns him, saying, "Beware of uttering a word

¹⁶ Bergmann 'Torgoten'.

¹⁷ According to Agnes Birtalan's study (Birtalan 2018, pp. 133–162) the character of the minstrel or fiddler of the ruler of the Underworld appears in another Kalmyk tale (Bálint 'utu tūli') called "Oirats' Richman" (the Tale No. 10 of Bálint's Kalmyk manuscript), which was documented by the Hungarian scholar Gábor Bálint of Szentkatolna (Birtalan 2018, pp. 151–162). In this tale, the fiddler (Bálint *xūrčī*) of the ruler of the Underworld, Erlig Khan, becomes a helping spirit that initiates the protagonist of the tale to understand the communication of the spirits. Professor Birtalan has published a study exploring the context of this tale, providing further insights into its narrative and significance. The inclusion of this character in multiple Oirat tales emphasizes the recurrent motif of a minstrel or fiddler acting as a link between the human and spiritual realms, showcasing the cultural and mythological richness of Oirat folklore. c. f.

of the Jangar until a monk summons you” (Bergmann 1803, p. 28). This implies that the singing of the *Jangar Epic* or becoming a jangarch is carried out under the directive of the spiritual realm or the gods. It also suggests that the transmission of the *Jangar Epic* was influenced by Buddhism. In other words, ordinary individuals who aspire to sing the *Jangar Epic* or become jangarchs must seek permission from monks. This highlights the intertwining of spiritual authority, religious influence, and the transmission of the *Jangar Epic*, adding another layer of complexity to the cultural and social dynamics surrounding the epic’s practice and dissemination.

It comes from the cognition or consciousness of ancient Oirat Mongols. For example, they regard singing the *Jangar Epic* as a kind of extremely sacred activity and jangarch as an unusual person. This kind of consciousness is related to the god or jinn’s instruction or destiny, however not to the tradition of the *Jangar Epic*, singing skills, and personal ability, etc. (Taya 2015, p. 151).

A certain amount of religious thought was included in the tradition of the *Jangar Epic* and it also concerns the worship of deities or spirits. In the next passage, we will see the later development of the legend and its transmission.

3. ISSUES RELATED TO THE ORIGIN AND TRANSMISSION OF THE LEGEND

As was mentioned, collecting the *Jangar Epic* became an additional activity, and perhaps due to that Bergmann did not record the names, birthplaces, and specific recording dates of those who were interviewed or who were telling him the content in the text he published the legend related to the *Jangar Epic* and other details.

According to the *Oxford Dictionary of Literary Terms*:

Legend, a story or group of stories handed down through popular oral tradition, usually consisting of an exaggerated or unreliable account of some actually or possibly historical person – often a saint, monarch, or popular hero (Baldick 2001, p. 138).

Significantly, there are also some historical real people and historical events in the legend we examined, namely the protagonist or Kalmyk man of the legend is a subject of the Mongolian Torghut tribe prime minister, Tsevegdorj, and was also invited as a court jangarch of the Ubashi Khan. Later, in 1771, Ubashi Khan led the return migration of the majority of the Oirat people from the Kalmyk steppe to Dzungaria, their ancestral homeland, and the jangarch also followed. However, from the statement “whose name the ungrateful descendants have consigned to oblivion” recorded in the examined text, it can be seen that at the time Bergmann was also unable to provide the name of the jangarch in the legend.

In terms of explaining the origin of the legend, it is necessary to put forward the research work of Professor Taya, *The Historical Fate of the Jangar Epic and Hoboksar County* (2006, pp. 49–59). The author provided some credible information about the jangarch in Ubashi’s royal court and the servant of viceroy Tsevegdorj, on the basis of a document in the Clear-Script (or *todo bichig*) manuscript entitled “Brief Biography of Khaligun” (*Khaliḡun-u Dökhöm Namtar*). It was collected by the famous jangarch, Jawin Junai, from Hoboksar Mongol Autonomous County, Xinjiang Uyghur Autonomous Region, PRC, and the wooden block entitled “The Secret of Khökhe Sudur” (*Khökhe*

Sudur-yin Niḡuĉa) that was collected by Gūjtai Būkhṡai Ōlziyt (Taya *Gūjūtei Būkhetei-yin Ōljayitū*) who was a writer of the Qin Wang and lived in Centre Banner (write as *Dumda qoṡiyu*), Hoboksar. According to those unique manuscripts, Prof. Taya pointed out that the jangarch was named Khaliyun, he belonged to the North Banner of Old Torghuts (Taya *ūnen sūsiūgtū qayučin torḡud-un omaratu zam-un ĉiyulyan*) and in 1771 under the leadership of the viceroy, Tsevegḡorji, returned to Hoboksar in the hinterland of Altai Mountain in Xinjiang, PRC from Ijil River (Volga River) in Russia (Taya 2006, pp. 50–51).

He also mentioned that:

The famous jangarch Khaligun, the sixth generation of Tör-bayar, was honored with the designation of ‘Dalan Tobĉi’¹⁸ by an emperor of the Qing dynasty in 1771 (2006, p. 51).

Based on this research, it is suggested that the origin of the legend and the Kalmyk man mentioned in Bergmann’s recording may have a close connection to Khaligun, the royal court jangarch of Ubashi Khan, who lived in the 18th century.

Moreover, according to the biography of Basangin Mukövün mentioned in the introduction, and the article *The Legend and Ode to the Hero Jangar* (Alekseeva 1974, pp. 93–95), it can be double verified that the legend had been handed down and well known among the Kalmyks.

It is interesting to note that Mukövün, the individual who became a jangarch, had a formative experience during his childhood that closely parallels the legend recorded by Bergmann.

The story of Mukövün can be summarized as follows:

1. Mukövün contracted an infectious disease called *ĉokhor* (a contagious tetter) when he was 12 years old.

2. The envoy of Lord Yama mistakenly brought Mukövün’s soul to the underworld.

3. As a result, Lord Yama grants Mukövün the talent to sing the *Jangar* Epic based on his preference.

4. Mukövün is then returned to the human world.

5. In order to sing the *Jangar* Epic, Mukövün personally goes to the monastery and seeks permission from the monks (Kichikov 1974, pp. 143–146). Indeed, there is a variation in the circumstances of Mukövün’s encounter compared to the legendary men as recorded by Bergmann. In Bergmann’s account, after the individual’s return from the underworld, a monk visits his hut and asks him to sing the *Jangar* Epic. However, in Mukövün’s case, he takes the initiative and personally goes to the monastery to request permission from the monks to sing the *Jangar* Epic. Although it appears to be a minor distinction, it revealed the role of Buddhist monasteries in the transmission of the *Jangar* Epic. Commoners were guided by the monks. Additionally, one can learn from the image of monks depicted in Bergmann’s record that they often had to stay at people’s homes and their living conditions were not superior to theirs. However, the monks in Mukövün’s biography had well-settled residences, relatively better living conditions, and the chance to meet people’s demands often. Mukövün’s father lived near a monastery in Khäärcklu (Хээрцклу), Kharakhus (Харакхус) league. Sanj (Санж-Манж), the head of the monastery

¹⁸ *Dalan Tobĉi*; a specific title of the legendary bard, Tör-bayar, who received it by singing 70 cantos of the *Jangar* Epic. More details see Taya 2006, pp. 51–53.

called Kerseg (Керсег), proposed to gather some famous local folk artists and often let them perform some Kalmyk folk stories in the monastery (Kichikov 1974, p. 144). From these data, we can learn that singing *Jangar* Epic or organizing other cultural and recreational activities were carried out under the proposal of the lamas or monks. In other words, the legend recorded in the early 19th century by Bergmann or before then large-scale oral transmission among the Oirat people at the end of the 18th century during the time of Ubashi Khan maintained the identical story structure and was handed down among the Oirat people living across the Eurasian continent until the end of the 20th century. The following record by Alekseeva further substantiates the statement.

Kalmyk Scholar Alekseeva recorded a legend related to the *Jangar* Epic, which she had heard from her aunt (Alekseeva 1974, pp. 93–95). The content of this legend was the same as the legend, which was recorded by Bergmann. Not every detail about the legend transmission is clear, for example, whether the author's aunt was a jangarch or not. And also whether her relatives sang the *Jangar* Epic or not. Even though, it is undoubtedly that this legend was a 20th-century version of oral transmission we are talking about.

CONCLUSION

The present paper offers a study of the first edition of the legend associated with the *Jangar* Epic, which was recorded and published by Benjamin Bergmann during the early 19th century. It sheds light on the fact that the first edition was actually published in 1803 in the October issue of the German magazine *Nordisches Archiv* which had been overlooked in prior studies, instead of being included in Bergmann's series of books, *Nomadische Streifereien Unter den Kalmücketi in den Jahren 1802 und 1803*, in 1804–1805 as previously assumed. With the exception of the distinct titles and footnotes, the substance of the two editions was similar.

In terms of the content, except for the portion of legend related to the *Jangar* Epic itself, the full text also included a brief overview of the synopsis, structure, characteristics, artistic style, influence, and singing tradition of the *Jangar* Epic, as well as the narrative that narrated the story to Bergmann and his viewpoints on the story. In addition, the jangarch recorded in the legend could have been related to the Ubashi royal court jangarch Khaligun who lived in the Torgud Khanate period. Even later, the same content as the legend appeared in the biography of the famous Kalmyk jangarch Basangin Mukövün who lived in the 20th century. Another version of the legend handed down was also published in a magazine in the late 20th century. These three versions of the legend related to the *Jangar* Epic, which circulated from the 18th to the 20th century, present the characteristics of retaining a fixed pattern in content and structure. In other words, the legend with its roots in the 18th century maintained consistent characteristics and was transmitted until the end of the 20th century. On the one hand, this reflects a fixed pattern of thinking about the way of becoming a jangarch. Besides, it also retains the original cultic mentality of the Oirat people, which revered the *Jangar* Epic. The beliefs embodied in the legend or people's fixed and sacred interpretations of the *Jangar* Epic have, to some extent, been significant in the oral transmission of the epic. Let us hope that this distinct tradition will survive.

BIBLIOGRAPHY

- Alekseeva, P. E. “Žaŋyrin’ tusk domg boln magtal” (The Legend and Hymn of the “Jangar”). *Teegin gerl*, No. 4, 1990, pp. 93–95.
- Alekseeva, P. E. “Džangar” i Džangararovedenie: Bibliografija/ “Džangar”: zapis’, publikaciya, izuchenie. 2-izd, Kalm.kn.izd-vo, Elista, 2001.
- Adili, Jumatuerti. *Kou tou chuan cheng yu ying xiong shi shi* 口头传统与英雄史诗 (Oral Transmission and Heroic Epic), Zhong yang min zu da xue chu ban she 中央民族大学出版社, 2009.
- Adili, Jumatuerti; Tuohan, Yisake. *Dang dai he ma “ma na si” yan chang da shi—ju su pu-ma ma yi ping zhuan* 当代荷马“玛纳斯”演唱大师—居素普·玛玛伊评传 (The Contemporary Homeric – the “Manas” Epic Singer Jusup Mamay). Nei meng gu da xue chu ban she 内蒙古大学出版社, 2002.
- Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford University Press, 2001.
- Bergmann, Benjamin. “Gesang”, *Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803*, Zweiter Theil, Riga 1804, pp. 205–214.
- Bergmann, Benjamin. “Heldengesang aus der Dschangariade”, *Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803*, Vierter Theil, Riga, 1805, pp. 181–214.
- Bergmann, Benjamin. “Kalmükische Barden”, *Nordisches Archiv*, vom Jahre 1803, Viertes Bandchen (Oktober, November, Dezember), Riga und Leipzig, in der nordische Commissions Handlung. 1803. Oktober, pp. 23–31.
- Birtalan, Ágnes, “I am the Fiddler of Erlig Khan” – The Bard as the Mediating Interpreter of the Hero in Kalmyk Epic Tradition.” *Acta Mongolica*. Vol. 17 (492), 2018, pp. 133–162.
- Birtalan Ágnes – Rákos Attila. *Kalmükök – Egy európai mongol nép*. Terebess Kiadó, 2002.
- Bitkeev, N. C. *Žaŋyrčnr* (The Jangar Epic Performer). Xal’mg degtr ɣaryač, Elista, 1983.
- Bordžanova, T. G. *Istoricheskie svyazi kalmykov Nizhnego Povolzh’ya i obshchiny Carepta v XVIII–XX vv. Vzaimootnošeniya v oblasti istorii, nauki, religii i kul’tury*. Mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya 2000 g. VolGU, Volgograd 2001.
- Cerenov V. Z. “B. Bergman. Pesnopenie.” *Džangar, Materialy i isslededovaniya*. Tipografiya Nauka, 2004.
- Cogt. *Quyur-un Üliger-ün Sudulul* (A Study of Khuurin Ülger). Ündüsüten-ü khevlel-ün qoriy-a. 2002.
- Damrinjav. *Oros bolon öröne dakhin-du oyirad, qalimay-un “Jangyar”-i cuylayulun temdeglejü, emkhidkejü, kheblegsen teükhen toyimu* (Research Overview of the Collections and Publications of the Jangar Epic in Russia and Western Countries). Öbör mongyol-un yeke surɣayuli-yin angqaduyar udayan-u “Jangyar” sudulul-un olan ulus-un erdem shinjilegen-ü qural-un ögüel-ün tegübüri (The Proceedings of the First International Academic Conference on the “Jangar” Epic Studies), Hohhot 2017.
- Disante, Sommer. “From Hell, with Love” *The Role of the Délog Tradition in Tibetan Buddhism*. Armacost Library, Undergraduate Research Award (ALURA), 4, 2010.
- Emel’janenko, Tamara. “Legenda o pevce.” *Teegin gerl*. No 4. 1990, pp. 96–98.
- Erdengova. *Mongyol tuuli-yin yow-a jüi-yin sudulul* (A Study of the Aesthetics of Mongols Epic), Liao ning ren min chu ban she 辽宁人民出版社, 2016.
- Gyaltsho, Zhambei. “Bab Sgrung: Tibetan Epic Singers.” *Oral Tradition*, 16/2, 2001, pp. 280–293.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Chinese version: 启蒙辩证法—哲学断片), Shang hai ren min chu ban she 上海人民出版社, 2006.
- Jiamucha 贾木查. *Shi shi “jiang ge er” tan yuan* 史诗“江格尔”探渊 (Study of the “Jangar” Epic). Xin jiang da xue chu ban she 新疆大学出版社, 1996.
- Jiamucha 贾木查. *Shi shi “jiang ge er” jiao kan xin yi* 史诗“江格尔”校勘新译 (A New Translation of the “Jangar” Epic), Xin jiang da xue chu ban she 新疆大学出版社, 2005.
- Kichikov, Š. A. *Baatrlg duulvr “Žaŋyrin”: baatrlg duulvrin ɣarbyin, bag bölgüdin, tednä yollgch baatrmudyn, utx bagtavrin šinžillyn*. Elista: Xal’mg degtr ɣaryač, 1974.
- Kychanov, E. I. “Legenda o džangarchi i ee veroyatnye tradiconnye istoki. ‘Džangar’ i problem epičeskogo tvorčestva tyurko-mongol’skikh narodov” *Tez. Dokl. i Soobshch. Vsesoyzn. Nauch. Konf.*, Elista, 17–19 maja 1978, KNIJALI, 1978, pp. 62–63.

- Lang, Ying 朗樱. *Shi shi "Ma na si" de jia zu chuan cheng* 史诗“玛纳斯”的家族传承 (The Family Tradition of the Manas Epic). “Guo ji bo wu guan” quan qiu zhong wen ban “国际博物馆”全球中文版, Yilin Press, issue No. 1, 2010, pp. 46–51.
- Ma, Changyi 马昌仪. *Shi shi "Ma na si" yu ling hun xin yang* 史诗“玛纳斯”与灵魂信仰 (The Manas Epic and Soul Belief). *Shou du shi fan da xue xue bao – she hui ke xue ban* 首都师范大学学报(社会科学版). Issue No. 6, 1995, pp. 24–31.
- Neklyudov, S. Ju. *Geroicheskiy epos mongol'skikh narodov: ustnye i literaturnye tradicii*. Glavnaya redakciya Vostochnoi literatury, Moscow 1984.
- Ovalov, E. B. *Legenda o Džangare v zapisi B. Bergmana*. Tipologicheskie i khudozhestvennye osobennosti “Džangar”. KNIIJALI. Elista 1978.
- Pallas, Peter S. *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, Erster Teil. Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. St. Petersburg 1776.
- Pashkov, B. K. “Džangariada”-velichestvennyi Kalmyckiy epos. “Džangar”: *Kalmyckiy narodnyy epos. Perevod s kalmyckogo S. Lipkina*. Khudozhestvennaya Literatura, Moskva 1958.
- Renqindaoerji 仁钦道尔吉. “Jiang ge er” lun “江格尔”论 (Study of the “Jangar”). Nei meng gu da xue chu ban she 内蒙古大学出版社. 1994.
- Sechinmonkh; Gerel; Bayaskhulan. *Mongyol bayatur-un tuuli-yin sudulyan-u teüke* (The Research Overview of the Mongolian Heroic Epic). Min zu chu ban she 民族出版社, 2018.
- Siqinbatu. “Jiang ge er” yu meng gu zu zong jiao wen hua” 江格尔”与蒙古族宗教文化. Nei meng gu da xue chu ban she 内蒙古大学出版社, 1997.
- Srba, Ondrej. *Ewüriüfa-dakhi “Jangyar” sudulul-un tobči tötümü* (The Research Overview of the Jangar Epic in Europe). *Öbör mongyol-un yeke suryayuli-yin anqquduyar udayan-u “Jangyar” sudulul-un olan ulus-un erdem shinjilegen-ü qural-un ögülel-ün tegübüri* (The Proceedings of the First International Academic Conference on the Jangar Epic Studies), Hohot 2017.
- Taya, Dawa. “Jangyar” ba Qoboysayiri-yin teüke-yin hubi barilduly-a (The Jangar Epic and Source in Hoboksar County). *Öriyin çolmon*, issue No. 5, 2006, pp. 49–59.
- Taya, Dawa. *Jangyarchi-yin sudulul* (A Study of the Jangar Epic Singer). *Öbör mongyol-un ardyn kheblel-ün qoriy-a*. 2015.
- Zagdsüren. *Mongol ardyn baatarlag tuul'syn uçir* (Subtlety of the Mongolian Heroic Epics). Ulaanbatar 1966.

REPATRIATION OF KAZAKH WOMEN AND CHILDREN FROM CONFLICT ZONES IN SYRIA AND IRAQ

ABSTRACT: The issues of combatting terrorism and extremism are considered to be the most acute problems in the national security of many countries. Terrorism has never been seen in Kazakhstan as a real threat, but more as a potential danger. However, after the terrorist attacks that took place on the territory of Kazakhstan, the threat of terrorism has become a reality. Moreover, a number of citizens of Kazakhstan left the country in order to join the “holy war” mainly in Syria and Iraq, and contribute to the building of the “Islamic Caliphate.” In order to evacuate the Kazakh citizens left in dangerous terrorist zones, the National Security of the Republic of Kazakhstan conducted a large-scale humanitarian operation “Zhusan”¹ returning 607 citizens (413 of them are children) from ISIS (Islamic State of Iraq and Syria). In this article, various factors and motives of women who were under the influence of terrorist ideology and who emigrated to ISIS in order to become “true” Muslims are revealed based on the research works of Kazakh and foreign scholars and researchers as well as interviews of the women themselves and experts who worked with them.

KEYWORDS: Kazakhstan, terrorism, female Islamic identity, repatriation from ISIS, “Zhusan” operation, deradicalization, rehabilitation, reintegration

After gaining independence the role of Islam, which was restricted during the Soviet period, has increased nationwide and become an integral part of the society of secular Kazakhstan experiencing a period of revival. Although the majority of the population of Kazakhstan consider themselves Muslims, their religious self-identification is due to ethnicity. So if the person is ethnic Kazakh, then by default, he is considered to be a Muslim. According to the recent census, 69.3% of citizens of Kazakhstan declared their confession to Islam. However, as poll results show, only 10% of them strictly observe all rituals required by the religion (Zhanuzakov). At the same time, along with the growth of religious consciousness in society, there is a growing trend of religious extremism, which is one of the most serious threats to the state’s internal security (Nuradinov and Zhumageldinov, p. 46).

Moreover, Islamic discourse in Kazakh society has become heterogeneous, since along with the majority of the country’s Muslims following Hanafi school, there have emerged noticeable supporters of so-called “pure Islam” followed by “new Muslims” under the influence of foreign imams. These supporters advocate for a strict differentiation between Islam and ethnic culture, claiming the traditional customs of Kazakh Muslims such as a pilgrimage to holy places, veneration of *aulie* (‘saints’), and Sufi practices as a manifestation of shirk (polytheism; Shapovalova and Bekmaganbetova, p. 291).

¹ *Zhusan* means ‘sagebrush’ in the Kazakh language and symbolizes the smell of the Kazakh steppes, the smell of the motherland.

Terrorism has never been seen in Kazakhstan as a real threat, but more as a potential danger, focusing more on preventing other threats such as interethnic conflicts, drug trafficking, economic threats, and corruption. Moreover, terrorism was largely viewed as an external threat that could potentially enter the country from outside. Therefore, the measures such as enhancing the state border protection system and enforcing strict migration laws were implemented to prevent any external threat. However, there has been a rise in the number of individuals in Kazakhstan being held accountable for crimes related to extremism and terrorism. Official data shows that the National Security Committee prevented 7 attacks during 2008–2009. Consequently, the situation has changed, and terrorism which was once viewed as a remote and virtual issue poses a direct threat to national security (Karin).

Furthermore, the problem of terrorism in Kazakhstan was discussed only in the context of the general situation in Central Asia. There was also an opinion that the territory of Kazakhstan was used as a transit site for “foreign terrorists.” So, for example, from 2000–2004, law enforcement agencies of Kazakhstan detained and extradited 8 citizens of Uzbekistan and in 2006, 13 people convicted of involvement in terrorism were detained and extradited to Russia, Uzbekistan, Turkey, and China (Karin). Thus, a well-known political scientist Y. Karin determines the following stages of the development of terrorism in the country: “foreign terrorists” (late 1990s – early 2000s), “recruited terrorists” (early and mid–2000s), “local or own terrorists” (between 2005 and 2011) (Qasqabayeva, p. 192).

Also, Kazakh citizens began to leave for Syria and Iraq in 2011–2012. Thus, in 2015 there were about 400 people, including 150 women and 50 children who departed to ISIS. According to the National Security Committee, between 2013 and 2017, 608 people were prevented from following the same path (Ryzhechkin, p. 141). A video about a Kazakh jihadist group that moved to Syria (posted on YouTube in 2013) drew public attention to this situation. Later, relatives began to spread reports about the death of their children who left the country for jihad. After that, the cases of parents asking for help to return their children, grandchildren, and widows of sons became more frequent (Veber). Thus, at the beginning of 2019, on the initiative of the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kazakhstan, a special operation “Zhusan” on the repatriation of Kazakh citizens from ISIS was implemented (Qasqabayeva, p. 190). As a result of the special operation, 607 (413 of them were children) citizens were returned to Kazakhstan from Syria. The same operation called “Rusafa” was launched to return Kazakh children from Iraq. As a result, 14 Kazakh children were returned to the country. However, their mothers remained in Iraqi prisons (Nuradinov and Zhumageldinov, p. 59).

The number of women among supporters of radical Islamists has been significantly increasing. According to the National Security Committee, today there are 662 citizens of Kazakhstan, including 14 women serving a sentence for crimes related to religious extremism and terrorism (Dubovaya).

In post-Soviet Kazakhstan, in the context of ethnic and religious revival, several types of female Muslim identities have been formed. Y. Shapoval and M. Bekmaganbetova define several categories of Muslim women in Kazakhstan. One of the common types of female religiosity is associated with the processes of national and spiritual revival and reflects the perception of Islam as an important part of ethnic culture, traditions, and rituals. Therefore, this type of female Muslim identity can be conditionally designated as a “traditional” female Muslim. This type of Muslim female identity is not accompanied by an external

representation of religiosity, for instance, wearing a hijab. The clothes of these women are either completely secular or include separate national and cultural elements. The other female Muslim identity is represented by wearing hijab and pertained to the “new Muslim” identity (Shapoval and Bekmaganbetova, pp. 293–294).

In regard to the motifs of leaving the home country and emigrating to dangerous conflict zones, one of the reasons can be that ISIS attracts women who feel marginalized or oppressed in their societies by offering them a sense of importance, purpose, and impetus in their lives. Also, ISIS presents an idealized image of Islamic society where they can get an education and social interaction with other Muslims (Shapoval and Bekmaganbetova, p. 290).

O. Roy indicates that ISIS appeals to young females seeking a sense of identity and belonging to a globalized world (Roy, pp. 32–33).

Most women considered their departure to the territory seized by the Islamic State as a *hijra*, by analogy with the *hijra* (resettlement) of the Prophet Muhammad with the Muslim community from pagan Mecca to Medina, where the Muslim community began to live according to Sharia within the framework of the Islamic State organized by Muhammad. Muslim foreigners who arrived at ISIS from other countries were called *muhajir*, just like the Muslims who migrated with the Prophet were called (Shapoval and Bekmaganbetova, p. 291). Terrorists and extremists of ISIS recruitment claimed that all adherents of their ideology were required to move from any secular state where Muslims were allegedly oppressed to the country of ISIS where they could candidly follow all Islamic principles according to Sharia law (Department of Legal Statistics and Special Accounts of Almaty city, 2021). According to the interviews of several Kazakh women who were repatriated to Kazakhstan and are currently being sentenced to prison for spreading propaganda of destructive ideology, they were attracted by the religious aspect of ISIS ideology since they believed that the majority of people living in secular Kazakhstan were unbelievers and the authorities were their adversaries. They were ready to leave their families (believing that they were non-believers) and live in any conditions with only a chance to be surrounded by sincere believers who would accept and support them.²

Also, ISIS propaganda romanticizes the lives of women in the self-proclaimed caliphate. As for the role of these women, A. Spencer explains that despite the duties of the women in ISIS as being a wife to the soldier, giving birth to the next generation of jihadists, and contributing to the recruitment of other women through online platforms, they have influential positions as activities from moral and logistical support to espionage and tactical terror operations. Also, ISIS actively recruits women for ideological and political purposes. They try to show the growing population and get media attention (Spencer, p. 76).

Religious scholars of Kazakhstan Y. Shapoval and M. Bekmaganbetova conducted a sociological survey where they analyzed the socioeconomic and psychological aspects of repatriated women from ISIS. According to the authors, there is a significant simplification in the explanation of women who have emigrated to ISIS as socially marginalized, or women with low income and with a low level of education. According to the survey,

² See “Flowers in Chains,” a YouTube documentary filmed by the National Security Affairs Committee of the Republic of Kazakhstan (2019).

most women have a good level of secular education and belonged to people of average or close to average income. Based on the analysis of interviews given by these women, the main factors behind their emigration were an identity crisis due to age and personal life situation, a religious quest to find a life guide, social support, a sense of belonging to a group, a romantic factor, a low level of knowledge about Islam and the religious traditions and practices, insufficient attention to the sphere of religious education of women in the SAMK³ system, and finally, ISIS propaganda that affected the emotional sphere of women (Shapoval and Bekmaganbetova, pp. 299–303).

Thus, it can be summarized that a low level of knowledge about Islam with underdeveloped infrastructure for women's religious education, the issues of confrontation with a secular society, where wearing the hijab was a reason for not accepting women, and was also accompanied by a difficulty finding a job, problems in the family (illness, accident, criminal nature of the activities of one of the parents), identity crisis experienced by all young women due to age. Furthermore, young women were involved in the life of the *jamaat*⁴ which promoted "pure Islam" where everyone calls each other "sisters" strengthening emotional ties and evoking a feeling of support. Also, the members of this religious community found suitable jobs for them, and if the young woman was not married, they found a husband from a religious community with whom they emigrated to ISIS.

According to psychologist S. Mukanova, who immediately worked with the returnees, most women were invited by their husbands since it is obligatory to follow one's husband in Islam. Some women were deluded by their husbands thinking that they were going to study or have a vacation in Turkey. They realized that they were going to Syria on the way, but they had to give up because there was no way back. Also, they believed that by dying in a war they would go to heaven (Veber).

Most of the women who emigrated to ISIS were young women, and a significant number emigrated from Western and Central Kazakhstan, as well as from the two major cities of Astana and Almaty. A significant number of women were internal migrants. Their radicalization took place in the urban environment. The level of secular education of women was quite high, but the level of religious knowledge was superficial.

Initially, members of terrorist organizations mainly conducted their propaganda from mosques and local religious communities. However, lately, social networks also played a certain role by actively promoting prohibited activities on the Internet. Thus, 84% of those who joined ISIS could make it through the Internet, 47% were interested in videos and texts posted online, 41% of netizens swore allegiance to ISIS online, and 19% used online instructions for preparing a terrorist attack as making explosive devices. Most often, propaganda and recruitment of ISIS were carried out through popular social networks such as Facebook, Twitter, YouTube, VKontakte, Odnoklassniki, Moi Mir, etc. (Valitova, p. 56). So the terrorists use specific recruiting methods to strive to win over a person as much as possible, becoming a mentor and friend for him or her (Valitova, p. 58).

During the operation, citizens who returned to Kazakhstan were provided with psychological, social, theological, and material assistance and were placed in a special rehabilitation center. Then, the women returned to their families and children were able

³ Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (established in 1990).

⁴ Jamaat – association of a group of Muslims for the purpose of studying Islam together, performing religious rites, mutual assistance, regular communication with each other, etc.

to go to school. For children whose documents were missing or even if they were born outside the territory of Kazakhstan, they were given official birth certificates (Qasqabayeva, p. 192). On the one hand, children were victims of terrorism, and on the other, the facts of their use for terrorist purposes by ISIS were known, as well as the functioning of the schools for children so-called “Lions of the Caliphate” in Syria. It was impossible to bring underage participants in terrorist activities to criminal responsibility, but still, it was dangerous to transfer them into society. Therefore, proper psychological work was extremely important (Arefev, p. 44).

The problem of preventing radicalization was relatively new for Kazakhstan and began to be actively considered after the first wave of terrorist attacks in 2011. Thus, in 2012 one of the first centers for the ideological deradicalization of believers consultative and rehabilitation center “Ansar” was opened in Aktobe. As a result, for the period 2012–2016, 284 people were deradicalized (Sabdin, p. 60).

In general, Kazakhstan is implementing a comprehensive multilateral approach to rehabilitation, striving to cover all aspects of the life of repatriates. Thus, Kazakhstan’s approach is not limited to socio-psychological rehabilitation or a model of theological dialogue but is a more holistic approach. Subsequently, similar rehabilitation centers for ideological deradicalization were opened in many regions of the republic such as “Akniyet” in Astana, “Shanyrak” in Almaty, “Shans” in Karagandy, etc. (Sabdin, p. 61). From the side of the state, these centers are fully provided with consultative, methodological, and informational support, and psychological rehabilitation for victims of various destructive trends. For example, materials such as a collection of counterarguments by authoritative international and domestic theologians on the basic principles of destructive religious movements (questions and answers), methods of work, criteria for categorizing specialists in the field of rehabilitation of adherents of destructive and radical Islamic religious ideology have been developed and sent to the regions (Nurseitova).

Kazakhstan’s approach to the rehabilitation and reintegration of women and children returned from ISIS is more comprehensive and holistic compared to the previous experience of the rehabilitation of men and covers various aspects of rehabilitation such as social, legal, medical, psychological, socio-pedagogical (for children), educational (for women) and theological. The goals of the rehabilitation and reintegration of repatriates are to restore the civil status of repatriates, normalization of their physical, and psychological state, and provide them with individual and social opportunities for life in the society of Kazakhstan as well as theological explanations since the repatriates were exposed to the ideology of ISIS (Shapoval, p. 6).

The process of rehabilitation and reintegration of repatriates in Kazakhstan includes three stages. After the special repatriation operation, the first stage was a social adaptation, which was carried out in rehabilitation camps immediately after the arrival of repatriates in Kazakhstan. The second stage was rehabilitation and primary socialization, which took place in the regions on the basis of centers such as “Shans” (‘chance’) providing socio-psychological support. At this stage, the documentation of women and children was restored, psychological diagnostics and correction, medical and social assistance, and theological correction were provided. Much attention was paid to the socio-psychological and socio-pedagogical rehabilitation of children, preparing them for school. The third stage of rehabilitation was further socialization and gradual reintegration into society. The main emphasis in rehabilitation and reintegration at this stage was theological correction

and psychological counseling of women. It is important to note that the last stage of rehabilitation continues to the present day (Shapoval, p. 14).

For some women, socioeconomic deprivation was an important factor, but most of them faced acute socioeconomic problems upon their return since in order to emigrate to ISIS their husbands and fathers sold all their property, and considerable money was spent during life in ISIS. “Kareket” fund helped some women to solve the housing problem and has taught them professions that could bring daily income as hairdressing, confectionery, and shop assistants. According to the psychologist who directly worked with returnee women and children, the women were asked to take off their black clothes and adapt to the secular lifestyle. Some of them agreed and immediately decided to wear simple pants and skirts. But most of the time, women replaced their black hijabs with light-colored ones (Veber).

Before sending children to school, a meeting was held with school psychologists and teachers. The other school students were not told that the children were from Syria because they would receive them differently. However, after returning to the country and undergoing rehabilitation, these children are no different from others, and only at the beginning they were a little behind in the curriculum (Veber).

An important condition for successful deradicalization is the competence of a specialist in deradicalization. In the case of Kazakhstan, in addition to the employees of law enforcement and special bodies, theologians, psychologists, teachers, imams, doctors, relatives of the repatriates, and individual members of social organizations of different levels are all included in the activities of deradicalization of returnees.

CONCLUSIONS

From the moment Kazakhstan faced the problem of fighting internal terrorism, it has done essential work in forming its own model of fighting terrorism and religious extremism on the territory of the state. However, it should be noted that even if repatriated people demonstrate positive changes, still their further spiritual sovereignty needs to be strengthened and educated. Therefore, it is very important to provide religious education, communication, and emotional support to believing women. In this regard, official Islamic structures need to develop methods of women’s religious education and mentoring. Also, children who might remember past destructive events should be monitored and supported for further years, especially in adolescence.

Thus, the Kazakh experience was approved and encouraged by the European Parliament during the presentation of “Zhusan” and “Rusafa” operations (Ernst and Ahmetov). Also, F. Ní Aoláin, the UN special rapporteur on the promotion and protection of human rights and fundamental freedoms, noted:

Kazakhstan has illustrated that it is practical and realistic to bring out women and children, and the remaining responsibility to do so lies with multiple states (Ní Aoláin).

Therefore, Kazakhstan’s experience in the prevention of terrorist threats and saving those who have fallen into terrorist ideology, and providing immediate assistance can be a good asset in creating worldwide integrated measures in fighting against religious extremism and terrorism.

REFERENCES

- Almaty kalasy Din isteri zhonindegi baskarmasy [Department of Legal Statistics and Special Accounts of Almaty city]. “Kazirgi dini sogystar. Onda nege qazaqstandyqtarga oryn zhoq?,” 2021, <https://www.gov.kz/memleket/entities/almaty-din/press/article/details/38203?lang=ru> [18.07.2023].
- Aref'ev, Anton. “K voprosu o vozvrashchenii grazhdan iz zon vooruzhennykh konfliktov.” *Mezhdunarodnoe sotrudnichestvo evraziiskikh gosudarstv: politika, ekonomika, pravo*, no. 4, 2020, pp. 42–47.
- Dubovaya, Mariya. “KNB RK predstavil polnuyu versiyu fil'ma o zhenshchinakh osuzhdennykh za terrorizm,” 2019, <https://informburo.kz/novosti/knb-rk-predstavil-polnuyu-versiyu-filma-o-zhenshchinah-osuzhdyonnyh-za-terrorizm.html> [11.05.2023].
- Ernst, Zhanat, Akhmetov, Zhomart. “Operatsii ‘Zhusan’ i ‘Rusafa’ prezentovali v Evroparlamente,” 2020, <https://khabar.kz/ru/news/item/120198-operatsii-zhusan-i-rusafa-prezentovali-v-evroparlamente> [11.05.2023].
- Karin, Erlan. “Terrorizm v Kazakhstane: ot virtualnogo k real'nomu.” *Gazeta Kursiv*, no. 27, 2011, <https://kz.kursiv.media/2011-07-14/terrorizm-v-kazakhstane-ot-virtualnogo-k-realnomu/> [10.05.2023].
- National Security Affairs Committee of the Republic of Kazakhstan. “Flowers in Chains,” YouTube, Documentary, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=YXzAT0FPjGg> [19.07.2023].
- Ní Aoláin, F. “Kazakhstan: UN Expert Urges Reform of Law and Practice on Terrorism and Extremism,” 2019, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2019/05/kazakhstan-un-expert-urges-reform-law-and-practice-terrorism-and-extremism> [11.05.2023].
- Nuradinov, Almat, Zhumagel'dinov, Askar. “O nekotorykh problemakh issledovaniya religioznogo radikalizma i terrorizma (na primere opyta Kazakhstana).” *Natsionalnyi psikhologicheskii zhurnal*, vol. 1, no. 45, 2022, pp. 43–52.
- Nurseitova, Torgyn. “V Kazakhstane vedetsya bolshaya rabota s litsami, podverzhennymi radikal'noi ideologii,” 2018, <https://www.zakon.kz/5085853-v-kazakhstane-vedetsya-bolshaya-rabota-s.html> [11.05.2023].
- Qasqabayeva, Dana. “Qazaqstannyn terrorismmen kurestege quqyqtyq is-areketteri.” *Vestnik Instituta zakonodatelstva i pravovoi informacii Respubliki Kazakhstan*, vol. 4, no. 58, 2019, pp. 185–193.]
- Roy, Olivier. *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*. Oxford University Press, 2017.
- Ryzhichkin, Nikita. “Kazakhstanskaya model' protivodeistviya religioznomu ekstremizmu i terrorizmu.” *Rossiya i novye gosudarstva Evrazii*, no. 1, 2018, pp. 134–149.
- Sabdin, Askar. “Kazakhstanskiy opyt teologicheskoi deradikalizatsii.” *Zhurnal tsentralno-aziatskikh ievraziiskikh issledovaniy*, vol. 1, no. 1, 2021, pp. 59–63.
- Shapoval, Yuliya. “Podkhod i opyt Kazakhstana v reabilitatsii i reintegratsii repatriantov.” NKO Poisk obshchikh interesov, 2021, pp. 1–48, <https://www.sfcg.org/wp-content/uploads/2021/08/KZ-approach-and-experience-in-rehabilitation-of-repatriates-RU.pdf> [11.05.2023].
- Shapoval, Yuliya, Bekmaganbetova, Madina. “Khizhra v ‘Islamskoe Gosudarstvo’ cherez prizmu zhenskikh narrativov: keiis Kazakhstana.” *Gosudarstvo, religia, tserkov v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 3, 2021, pp. 289–315.
- Spencer, Amanda N. “The Hidden Face of Terrorism: An Analysis of the Women in Islamic State.” *Journal of Strategic Security*, vol. 9, no. 3, 2016, pp. 74–98, JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/26473339> [12.05.2023].
- Valitova, Elena. “Ugroza rasprostraneniya ideologii IGIL cherez virtualnye sotsialnye kommunikatsii.” *Obzor NCPIT*, vol. 1, no. 10, 2017, pp. 56–59.
- Veber, Elena. “Sogys korgender. Siriya men Iraktan oralgandardy beibit omirge qalai beimdep jatyr?,” 2021, <https://www.azattyq.org/a/kazakhstan-children-returned-from-syria-psychological-help/31250650.html> [11.05.2023].
- Zhanuzakov, Amir. “Naskol'ko kazakhi religiozny – tsify ot eksperta”, 2018, <https://365info.kz/2018/12/naskolko-kazahi-religiozny-tsify-ot-eksperta> [10.05.2023].

UWAGI WSTĘPNE NA TEMAT MONGOLSKIEGO RĘKOPISU „OPOWIEŚCI KRÓLA BIKRAMIDŽIDA I KRÓLA KISNY” ZE ZBIORÓW MUZEUM AZJI I PACYFIKU W WARSZAWIE

ABSTRACT: The article contains introductory remarks on the Mongolian manuscript „The Tales of King Bikramijid and Kisna” (mong. *Boyda Bikramijid qayan Kisna qayan qoyar-un üliger*), from the collection of the Asia and Pacific Museum in Warsaw, cataloged under the number MAP 9025. The manuscript is unique, as it is probably the most comprehensive collection of Mongolian stories related to the Indian king Vikramaditya (Skt. Vikramāditya, Mong. Bikramijid). It seems that the creator of the manuscript wanted to collect in one work all three cycles of stories connected to the king Vikramaditya, i.e. the stories of Bikramijid, Arji Borji and Kisna. Other available manuscripts contain only one of these cycles or even a part of them. The article discusses the current state of research in the field as well as information on the Mongolian, Oirat and Tibetan manuscripts gathered in Western and Asian collections.

KEYWORDS: Mongolian manuscript, preliminary remarks, Bikramijid, Arji Borji, Kisna

RĘKOPIS

W Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie znajduje się rękopis sporządzony w języku mongolskim „Opowieści króla Bikramidżida i króla Kisny” (mong. *Boyda Bikramijid qayan Kisna qayan qoyar-un üliger*), skatalogowany pod numerem MAP 9025. Dzięki projektowi digitalizacji manuskryptów znajdujących się w zbiorach Muzeum, rozpoczętym w roku 2019, a zainicjowanym przez panią Dominikę Kossowską-Janik, specjalistkę ds. edukacji Działu Edukacji Muzeum Azji i Pacyfiku, obecnie kustosa Muzeum, jest on dostępny on-line (<https://manuskrypty.muzeumazji.pl>). Projekt ten otrzymał w roku 2020 nagrodę w Konkursie na Wydarzenie Muzealne Roku Sybilla w kategorii „Projekty naukowo-badawcze”.

Rękopis ten jest unikalny z wielu względów. Przede wszystkim jest prawdopodobnie najobszerniejszym zbiorem mongolskich opowieści związanych z indyjskim królem Wikramaditją (sansk. Vikramāditya). Wydaje się, że twórca (twórcy?) rękopisu chciał zebrać w jednym dziele wszystkie trzy cykle tych opowieści, tj. opowieści o Wikramaditji, Ardzi Bordži i Kisnie. Inne dostępne rękopisy zawierają jedynie jeden z tych cykli lub też ich część.

CECHY RĘKOPISU

Rękopis składa się z kart wykonanych z papieru czerpanego o wymiarach 17 × 40 cm. Manuskrypt napisany jest odpowiednio zaostrzonym patyczkiem, wykonywanym z drewna lub bambusa (podobnie do kalamusa, Helman-Ważny, s. 47) (mong. *qulusun üjüg*), który jest narzędziem najczęściej wykorzystywanym przy sporządzaniu rękopisów w formacie

stosowanym w księgach tybetańskich (tyb. *dpe cha lub po ti*), naśladowujących format indyjskich rękopisów zwanych *pustaka* lub *grantha*, sporządzanych na kartach wykonanych z liści palmowych (Helman-Ważny, s. 40–41, Kara, s. 118–119).

Rękopis sporządzono czarnym tuszem. Czerwonego tuszu użyto jedynie do napisania rozpoczynającej rękopis sanskryckiej formuły *om suv[a]sti* (sansk. *om svasti*) oraz pierwszych wiersów niektórych (począwszy od strony 0331r) rozdziałów w trzeciej, związanej z postacią chana Kisny części rękopisu. Czerwony tusz został też użyty do podkreślenia niektórych fragmentów tekstu, najczęściej otwierających rozdziały.

Rękopis sporządzony jest dość starannym pismem. Kopista nie odróżnia w piśmie liter *č* i *ǰ*. Konsekwentnie stosuje *č* w obu przypadkach, co może świadczyć o archaiczności źródeł, z jakich korzystał. Niekonsekwentnie stosuje natomiast dwukropek, który pozwala odróżnić *γ* od *q*. Czasami stosuje go w miejscach, w których jest on zbędny, tj. w pozycji przed spółgłoską, w której może występować jedynie *γ*. W początkowej części rękopisu kopista konsekwentnie stosuje nietypową formę liczebnika „piąty”, tj. *tabdayar* zamiast typowej formy *tabduyar*. Forma *tabduyar* pojawia się po raz pierwszy dopiero na stronie 0116r. Na stronie 0305v rękopisu dopisano za pomocą chińskiego pędzla pisarskiego (mong. *biir* – z chińskiego *bī(r)*) zdanie: „Jeśli chodzi o to, kto to napisał, to mówi się, że napisał to Tajdzi Jiringbal” (mong. *Egün-yi* (popr. *-i*) *ken bičibe kemebesü Tayiji Yiringbal bičibe kemejükiü*). Na tej samej stronie dopisano też innym, mniej starannym charakterem pisma zdanie: „Zawiera wszelkie czyny świętego króla Bikramidzida” (mong. *Boyda Bigermečid qayan-u aliba yabudal orfu]šiba*). Na stronie 0043 v dopisano też: „Jeśli pomyśleć, kto to napisał, to mówi się, że napisał to Tajdzi Dünrüb (lub: Dönröb)” (mong. *egüni ken bičibe kemen sanabal-a tayiji Dünrüb* (lub: Dönröb) *bičibe gen-e*).

O tym, że autor korzystał z różnych źródeł, może świadczyć fakt, że nawet imię głównego bohatera jednego z cykli – Ardzi Bordzi zapisuje on w różnych formach, tj. jako Arči Booči, Raači Booči, a nawet (najczęściej) Rayiči Booči. Wydaje się to świadczyć o tym, że autor rękopisu nie posiadał wiedzy o fonologii sanskrytu, domniemanego języka oryginału. *R* na początku wyrazu jest niezgodne z fonotaktyką języka mongolskiego, stąd wydaje się, że wersja Raači jest najstarsza. Zawiera ona dwa następujące po sobie elementy graficzne zwane po mongolsku „zębkiem” (mong. *sidün, ačuy*; Kara, s. 41) oddające sanskryckie długie *ā*. W ten sposób zapisuje się długie *a* jedynie w wyrazach zapożyczonych, głównie z sanskrytu. Często ten drugi „ząbek” odczytywany jest jako *n* tak, jak by był odczytywany w rdzennych wyrazach mongolskich, co wynika z cech pisma staromongolskiego. Np. *maha randza* w miejsce sanskryckiego *maharadża* (*mahārājā*). Wydaje się, że pisownia ta wprawiała w zakłopotanie twórcę manuskryptu (lub twórcę manuskryptu, z którego korzystał). Poradził on sobie z tą sytuacją uznając, zgodnie z normami mongolskiej pisowni, że podwójny „ząbek” to w rzeczywistości podwójny element graficzny zwany „piszczelem” (mong. *silbi*) lub „długim zębkiem” (mong. *urtu sidün*; Kara, s. 41) oznaczający literę *i* (mongolskie *a* w środku wyrazu oraz *i* różnią się jedynie długością). W ten sposób powstała prawdopodobnie forma Rayiči.

Rękopis ten nie był dotychczas badany i tłumaczony. Nie wspomina się też o nim w dostępnej literaturze.

DOTYCHCZASOWY STAN BADAŃ NAD TRADYCYJĄ NARRACYJNĄ
ZWIĄZANĄ Z POSTACIĄ KRÓLA WIKRAMADITJI

WERSJA MONGOLSKA

Zbiory opowieści związanych z postacią indyjskiego króla Wikramaditji są jednym z najbardziej popularnych dzieł mongolskich o proveniencji indyjskiej. Najwięcej wiadomości na temat dotychczasowego stanu badań nad tymi zbiorami zawarto w dwóch opracowaniach. Charles Bawden zamieścił je we wstępie do swojego tłumaczenia na język angielski mongolskiej wersji cyklu opowieści o Ardzi Bordzi (Bawden 1960). C. Damdinsuren zawarł je zaś w drugim tomie historii literatury mongolskiej, wydanym przez Mongolską Akademię Nauk w 1977 roku (Damdinsuren, s. 297–350). Oprócz dotychczasowej historii badań i tłumaczeń mongolskiej wersji opowieści związanych z królem Wikramaditją, Damdinsuren zamieścił również krótkie streszczenia standardowych wersji trzech cyklów: Bikramidżid (s. 337–342), Ardzi Bordzi (s. 309–318), Kisna (s. 330–336) oraz streszczenia rozdziałów wersji indyjskiej opowieści o Ardzi Bordzi (sansk. Rājā Bhoja) (Damdinsuren, s. 301–306), opierając się na rosyjskim tłumaczeniu Grincera (Grincer).

Mongolskie opowieści związane z postacią króla Wikramaditji zgrupowane są w trzy cykle, zależnie od postaci głównego bohatera:

1. Bikramidżid (strony 0001v – 0091v rękopisu z MAiP)
2. Ardzi Bordzi (strony 0092r – 0161r rękopisu z MAiP)
3. Kisna (strony 0161r – 0305r rękopisu z MAiP).

Indyjski uczony Raghu Vira w przedmowie do indyjskiego wydania mongolskiej drukowanej wersji z roku 1926 cyklu Bikramidżida nazywa je wręcz trylogią (Bawden 1962, s. 4). Tak samo określa je Damdinsuren (Damdinsuren, s. 297). Sam tytuł manuskryptu, wersji wydanej drukiem lub tłumaczenia nie zawsze daje wskazówkę, do którego z tych cykli należy dany zbiór opowieści. Najczęściej w tytule pojawia się imię Wikramaditja (mong. *Bikramijid*) oraz nawiązanie do 32 figur „drewnianych ludzi” czy ludzi-drzew (mong. *γučin qoyar modon kümün*). W wersji indyjskiej są to niebiańskie nimfy – apszary.

ARDZI BORDZI

Spśród trzech cykli opowieści związanych z królem Wikramaditją, najbardziej popularnym w Mongolii, a zarazem najlepiej zbadanym, jest cykl związany z postacią Ardzi Bordzi. Bawden wspomina, że cykl opowieści o Ardzi Borji przykuł uwagę uczonych już w połowie XIX wieku (Bawden 1960, s. 1). Buriacki lama i uczony Galsan Gomboev opublikował ich rosyjskie tłumaczenie w roku 1858. W tym samym roku zostały one przetłumaczone z języka rosyjskiego na niemiecki przez niemieckiego sanskrytologa Theodora Benfeya. W roku 1867 Bernhard Jülg opublikował swoje własne tłumaczenie na język niemiecki wraz z wersją mongolską (Jülg 1867). Rok później Jülg opublikował niemieckie tłumaczenie Ardzi Bordzi wraz z mongolską i niemiecką wersją *Vetālapañcaviṣṣati* czyli „Dwudziestu pięciu opowieści wampira (sansk. *vetāla*, mong. *siddhi küür* lub *sidetü küür*)”, które są zbiorem opowieści indyjskich, również powiązanych z postacią Wikramaditji (Jülg 1858). Jülg skorzystał z trzech dostępnych mu manuskryptów, wspomniął też o czwartym, znajdującym się w Warszawie w prywatnych zbiorach profesora Józefa Kowalewskiego (Bawden 1960, s. 1, Jülg 1868, s. 113–114). Niestety, wobec faktu, że cenne rękopisy Kowalewskiego spłonęły w pożarze, możliwe jest, że i ten rękopis nie

zachował się. W roku 1873 Rachel Harriette Busk, brytyjska podróżniczka i folklorystka, opublikowała angielskie tłumaczenia cyklu opowieści o Ardzi Bordzi, lecz jest to prawdopodobnie tłumaczenie, a raczej adaptacja niemieckiego tłumaczenia Jüla (Busk).

Obecnie wiadomo o wielu manuskryptach znajdujących się w bibliotekach europejskich i azjatyckich. W samej tylko Bibliotece Królewskiej w Kopenhadze zgromadzono 14 rękopisów mongolskich opowieści związanych z królem Wikramaditją. W roku 1928 w Ulan Batorze ukazała się drukiem jedna z edycji tych opowieści i ona właśnie została podstawą tłumaczenia Bawdena wydanego w roku 1960. Bawden zwraca uwagę na to, że o popularności w Mongolii legend związanych z królem Wikramaditją świadczy nie tylko mnogość rękopisów i wydanie jednej z wersji drukiem. Świadczy o tym też legenda o pojawieniu się cyklu tych opowieści zawarta w rękopiśmiennych biografiiach Dzanabadzara, uczonego lamy, artysty i mongolskiego przywódcy politycznego – pierwszego z linii Dziecundampów, żyjącego w latach 1635–1723. Wspomina się w nich o dwóch przybyszach z Indii, którzy podróżowali na północ w poszukiwaniu mitycznej krainy Szambhali, związanej z tantrą Kalaczakry. Rękopis używa na nich określenia *adzar*, które według Bawdena oznacza mieszkańca Bengalu lub północnych Indii. Prawdopodobnie wywodzi się ono od sanskryckiego *aczarja* (*ācārya*), oznaczającego ‘nauczyciela, mistrza’. Terminem tym Tybetańczycy, a w ślad za nimi Mongołowie określali mieszkańców Indii północnych, z których pochodzili najczęściej wielcy nauczyciele buddyzmu nauczający Tybetańczyków.

Do legendy tej nawiązuje także kolofon manuskryptu z MAiP (0305r): „Opowieści o świętym królu Bikramidźid oraz o królu Kisna przetłumaczył z języka Indii (tj. sanskrytu) uczeń wielkiego nauczyciela Taranathy (sanskryt. *Tāranātha mahāguru*) pandita, aczarja Banha (*ācārya Banhā*).” (mong. *Boyda Bikramijid qayan. Kisna qayan qoyar-un ülüger-i Daranata Mahā Gürü-yin šabi Banhā Bandida, Ačar-a enedkeg-ün kele-eče monggol-un kele-tür* [praw.: *kelen-dür*] *orčtyulbai*.)

Damdinsuren określa domniemanego tłumacza imieniem Bachaa pandita (Damdinsuren, s. 329). *Tāranātha* to imię wielkiego uczonego tybetańskiej szkoły buddyzmu Dżonang żyjącego w latach 1575–1634. W tym wypadku chodzi jednak o uważanego za jego inkarnację mongolskiego mistrza Dzanabadzara.

Uznanie Dzanabadzara za inkarnację Taranathy miało określony, polityczny powód. W czasach piątego Dalajlamy (1617–1682), kiedy kształtował się nowy polityczny ustrój Tybetu oraz jego relacje z różnymi grupami Mongołów i mandżurską dynastią Qing, dochodziło do przejmowania klasztorów szkoły Dżonang przez szkołę Gelugpa, która uzyskiwała wówczas dominującą polityczną rolę. Dzanabadzara początkowo uznawano za inkarnację Dżamjanga Czodże (tyb. 'Jam dbyangs chos rje), założyciela jednego z trzech największych klasztorów Gelugpy–klasztoru Drepung. Uznanie Taranathy za inkarnację tego mistrza, a w konsekwencji uznanie wykształconego w tradycji Gelugpy Dzanabadzara za inkarnację Taranathy mogło być więc usprawiedliwieniem przejmowania klasztorów Dżonangpy (Bareja-Starzyńska, s. 64, 79, 81–82).

Przetłumaczona przez Bawdena wersja składa się z trzynastu rozdziałów. Zastosowano tu kompozycję ramową. Historią, która spina w całość cykl opowieści, jest opowieść o dzieciach króla Ardzi Bordzi. Bawią się one na wzgórzu. Ścigają się, które pierwsze dotrze na szczyt pagórka. Zwycięzca zostanie na jeden dzień królem i uzyska cechy, którymi powinien być obdarzony prawdziwy władca, jego splendor i mądrość. Następnie król Ardzi Bordzi odnajduje ukryty w pagórku tron z trzydziestoma dwoma prowadzącymi do niego stopniami. Na każdym ze stopni znajduje się drewniana postać. Ardzi Bordzi

próbuje zasiąść na tronie, lecz zostaje powstrzymany przez jednego ze strzegących go drewnianych ludzi. Od niego dowiaduje się, że jest to tron подарowany przez Indrę królowi Wikramaditji. Jeśli Ardzi Bordzi chce zasiąść na tronie, musi dorównać temu legendarnemu władcy. Następnie w kolejnych rozdziałach drewniane postaci opowiadają historię króla Wikramaditji: o jego narodzinach oraz o tym, jak się zagubił i historię jego odnalezienia. Po śmierci swego ojca Wikramaditja ucieka z królestwa wraz ze swoją matką i jej damami dworu. Jedna z nich rodzi wkrótce chłopca, który zostaje ukryty w wilczym legowisku. Wikramaditja zaś wychowywany jest przez władcę sąsiedniego królestwa. Dzięki podstępowi udaje mu się odbić Szalu, owego chłopca porzuconego w wilczym legowisku, z rąk kupców, którzy go pojмали. Wikramaditja wraz z Szalu powraca następnie do swego rodzinnego królestwa i odbija je z rąk demona, który w międzyczasie je zagarnął. Następnie obaj w przebraniu żebraków ujarzmiają demony w sąsiednich państwach. W rozdziale trzecim wygnany z królestwa minister natrafia na mieszkającą w jaskini boginię, zwaną Słoneczną Dakinią (mong. *ingri-yin keüken Naran Dakini*). Minister prowadzi do jej jaskini Bikramidżida, Szalu i trzech ministrów. Król wraz z towarzyszami przybiera formę przedmiotów należących do bogini. Podstępem udaje mu się doprowadzić do tego, by przerwała swe milczenie, a w konsekwencji została jego żoną. W rozdziale czwartym pojmana zostaje obdarzona mądrością papuga, która poprzez swe opowieści odwodzi Słoneczną Dakinię od zdrady męża. Według Bawdena jest to w zasadzie nowa opowieść ramowa i prawdopodobnie powstała niezależnie od opowieści o magicznym tronie. Rozdział piąty opowiada o tym, jak syn Indry staje się ojcem Wikramaditji. Rozdział ten kończy się nieco odmienną recenzją rozdziału pierwszego.

Rozdziały szósty i siódmy to z kolei nieco zmieniona wersja rozdziału drugiego. Rozdział ósmy to opowieść o podróży Bikramidżida na grzbiecie mitycznego ptaka Kalawinki (sansk. *kalaviṅka*) do miasta umarłych. Rozdział dziewiąty to opowieść o joginie, chłopcu urodzonym podobnie jak Bikramidżid w niezwykle sposób. Nastaje on na życie Bikramidżida, ale zostaje ostatecznie zabity przez niego w świątyni Dewi. Następnie Bikramidżid wchodzi do ciała martwej papugi i zaczyna nauczać dharmy Buddy jako król papug. W rozdziale dziesiątym jogin powraca w ciele króla Wikramaditji, ale zostaje zdemaskowany przez królową. Jogin rozkazuje ptasznikom schwytać wszystkie papugi. Wikramaditja jako król papug oferuje siebie za wszystkie inne ptaki. Trafia do królowej, która podstępem skłania jogina do wejścia w ciało martwej owcy. Wtedy Wikramaditja powraca do swego ciała. Jogin w ciele owcy ucieka, ale wchodzi w ciało zmarłego pustelnika. Wikramaditja sprowadza go, osadza na tronie i każe mu medytować, a sam udaje się w podróż.

Następnie opisana jest historia, którą Damdinsuren traktuje jako oddzielny rozdział. Pewien mędrzec ma leniwego syna. Przed śmiercią wypowiada on słowa „Dżadbabuu Dadbabuu”. Syn sprzedaje je za złoto jako drogocenne nauki królowi Wikramaditji. Wikramaditja wyrusza do sąsiedniego państwa Króla Dobrej Doktryny, gdzie przedstawia się jako Dżadbabuu Dadbabuu i służy u pewnego mędrca. Udaje mu się ochronić córki króla, generała i dwóch ministrów przed synem nauczającego je mędrca. Następnie trafia do sąsiedniego królestwa Króla Fałszywej Doktryny. Król ten chce pojąć za żonę córkę Króla Dobrej Doktryny. Ta nie jest mu posłuszna, więc czyni ją nierządnicą. Wikramaditja spotyka się z nią. Król wysyła swych ludzi, by pobrali od niego opłatę za to spotkanie. Kiedy im się to nie udaje, pojawia się sam z żołnierzami. Wikramaditja ujawnia swą prawdziwą tożsamość, następnie zasiada na tronie i naucza doktryny Buddy, by ostatecznie powrócić do swego królestwa.

W rozdziale jedenastym dwóch mędrców z nieba Tuszita odradza się jako syn króla i syn ministra. Zostają wygnani z królestwa, gdy jeden z nich grając w „zoškę” (mong. *tebeg*, Stachowski), przez przypadek trafia w królową. Ratują córkę władcy sąsiedniego królestwa z rąk demona, jednak syn króla podstępem porzuca syna ministra w głębokiej studni. Ratuje go siedmiu mędrców z Indii. Powraca, ale syn króla łamie mu rękę i nogę. Zostawia go pod wyschniętym drzewem, które ponownie owocuje. Kiedy król i królowa dowiadują się o wszystkim, chcą ukarać syna króla, ale syn ministra sprzeciwia się temu. Zostaje on jedynie wygnany.

Rozdział dwunasty to dalszy ciąg tej historii. Syn ministra odmawia poślubienia królowej. Udaje się do świątyni Awalokiteśwary, gdzie spotyka wyczerpanego syna króla. Razem odpoczywają pod drzewem Bodhi. Syn króla ulega jednak czarowi wizerunku dziewczyny, namalowanego przez boginię z nieba Sukhawati. Syn ministra udaje się do krainy Sukhawati, po czym znowu ratuje syna króla.

Rozdział trzynasty opowiada o synu królowej, żony Wikramaditji, o imieniu Mający Turkusowe Uszy (mong. *Ogyu čiki-tü*). Królowa umiera, martwiąc się o przyszłość swych dzieci. Po trzech latach żaloby król udaje się na wyprawę łowiecką. Tam napotyka demonicę w postaci pięknej dziewczyny. Ulega jej urokowi i bierze za żonę. Zapomina o dzieciach, które zostają ukryte przez Ministra Magii. Kiedy demonica dowiaduje się o dzieciach, symuluje chorobę i żąda ich języków oraz serc jako lekarstwa. Jednak udaje się im ujść z życiem. Syn królowej zostaje królem sąsiedniej krainy. Powraca i zabija demonicę. Wyczerpany król, którego krew wysysała codziennie demonica, powraca do zdrowia, a Mający Turkusowe Uszy strzeże obu królestw. Główna opowieść stanowiąca ramę kompozycji jest uzupełniona opowieściami pobocznymi.

Antoine Mostaert opublikował kolekcję opowieści dotyczących króla Wikramaditji w *Textes oraux ordos* (Mostaert 1937), następnie zaś ich tłumaczenie francuskie w *Folklore ordos* (Mostaert 1949). Spisane są one głównie z tradycji ustnej. Opowieści te znajdują swe odpowiedniki w wersji drukowanej, stanowiącej podstawę tłumaczenia Bawdena oraz w manuskryptach, zgromadzonych w Bibliotece Królewskiej w Kopenhadze. Jedynie opowieść końcowa i rozdział ósmy nie mają swych odpowiedników (Bawden 1960, s. 5).

Jak zauważa Bawden, układ zbiorów opowieści związanych z królem Bikramidzidem, Ardzi Bordzi i 32 drewnianymi figurami nie jest i być może nigdy nie był ściśle zdefiniowany. Chociaż struktura tych zbiorów jest taka sama, to różnią się one wyborem konkretnych opowieści. Różnią się także liczbą opowieści i żaden ze zbiorów nie zbliża się nawet do liczby 32. Znajduje to również odzwierciedlenie w manuskrypcie z MAiP, którego część związana z Ardzi Bordzi wydaje się mieć najmniej konsekwentną, a wręcz chaotyczną strukturę, w przeciwieństwie do dwóch pozostałych części.

KISNA

Oprócz cyklu związanego z Ardzi Bordzi istnieją przynajmniej dwa inne mongolskie cykle opowieści związane z królem Bikramidzidem. Już Jülg opisywał zbiór trzydziestu dwóch podwójnych opowieści, których głównym bohaterem w miejsce Ardzi Bordzi jest król o imieniu Kisna lub Gasna (Bawden 1960, s. 5–6; Jülg 1868, s. XII–XIII). Prawdopodobnie jest to mongolska wersja sanskryckiego imienia Kṛṣṇa. Berthold Laufer również wspomina o tej kolekcji (Bawden 1960, s. 6; Laufer 1907). Opublikował też pięć opowieści z tej kolekcji Hansa Conona von der Gabelenza (Laufer 1898) w tłumaczeniu na język niemiecki. Zagubiony rękopis tego tłumaczenia został ponownie, tym razem już w całości, opublikowany w roku 2004 przez Hartmuta Walravensa (Walravens).

W Mongolii Wewnętrznej wydano w roku 1958 cykl sześćdziesięciu czterech opowieści związanych z królem Kisną pod tytułem „Opowieści trzydziestu dwóch drewnianych osób” (mong. *γučин qoyar modon kümün-ü üllüger*). Zgodnie z kolofonem zostały one przetłumaczone w roku 1686 przez Bagaqan Panditę z języka Indii (tj. sanskrytu) w miejscu zwanym Gurban Sajchan. Oryginał, z którego sporządzono to wydanie znajduje się w Bibliotece Instytutu Historii i Literatury Mongolii Wewnętrznej. Wiadomo też o dwóch innych manuskryptach przechowywanych w bibliotekach Mongolii Wewnętrznej. Trzy z pięciu opublikowanych przez Laufera opowieści mają swe odpowiedniki w tej publikacji (Bawden 1960, s. 6).

Damdinsuren (Damdinsuren, s. 343) wspomina ponadto o rękopisie znajdującym się w zbiorach Mongolskiej Biblioteki Państwowej, różniącym się od wersji, która wyszła drukiem. Zauważa występowanie w nim wielu terminów związanych z okresem panowania w Mongolii mandżurskiej dynastii Qin. Na podstawie analizy kolofonów Damdinsuren stwierdza, że istnieją dwa tłumaczenia cyklu opowieści o królu Kisnie. Jednego miał dokonać Bagachan pandita, prawdopodobnie w roku 1746, drugie zaś miało być dziełem Bachaa pandity. Imię to występuje w rękopisie z MAiP w formie Banhā. Według Damdinsurena (Damdinsuren, s. 343–348), choć są to dwa różne tłumaczenia, to kilka rozdziałów jest identycznych. Bachaa pandita to według niego znany z biografii Dzanabadzara jego pochodzący z Indii uczeń znany pod mongolskim imieniem Czuluun Churuut (Posiadający Kamienny Palec). Tłumaczenia wersji wydanej drukiem w Mongolii Wewnętrznej na język angielski dokonała córka Raghu Viry, Shushana Lohia (Lohia).

Cykl ten rozpoczyna się od opisu zabawy dzieci w króla i ministrów na wzgórze. Odkrywają one tron. Wysłany zostaje minister, aby przygotować tron dla króla Kisny. Król wysyła kolejno 32 ministrów, z których każdy nosi mongolskie imię. Za każdym razem opowiadają oni o czynach Kisny. W odpowiedzi 32 drewnianych ludzi, noszących indyjskie imiona, opowiada historie z życia króla Wikramaditji. Żadna z tych historii nie znajduje odpowiednika w zbiorze związanym z Ardżi Bordżi.

Wydaje się, że ta część trylogii związanej z królem Wikramaditją zawiera najwięcej elementów mongolskich. Pojawiają się też w niej postaci związane z rozwojem buddyzmu w Tybecie takie, jak Marpa i Milarepa oraz nauczyciel Marpy – Naropa.

BIKRAMIDŻID

W roku 1924 (Bawden 1960, s. 9; Damdinsuren, s. 300 podaje rok 1923) opublikowano w Mongolii jeszcze inny cykl opowieści związanych z królem Wikramaditją. Nosi on tytuł „Historia indyjskiego króla Bikramidżida” (mong. *Enekeg-ün γaγar-un Bigarmijid qayan-u tuγuǰi oruǰiba*). Opisuje on czyny króla Wikramaditji od narodzin, poprzez opuszczenie domu na skutek rodzinnego konfliktu, do śmierci w wieku lat osiemdziesięciu. Opisuje, jak po opuszczeniu domu udaje się on na uwiecznione sukcesem poszukiwanie swej przyszłej żony „zrodzonej z lotosu, obdarzonej 32 [szczególnymi] oznakami oraz tysiącem promieni światła”. Opisuje również, jak po śmierci Wikramaditji jego tron został ukryty przez Indrę i jak został on zabezpieczony poprzez umieszczenie na schodach do niego prowadzących 32 figur drewnianych postaci. Każda z tych figur miała opowiadać o jakimś czynie Wikramaditji temu, kto pretendowałby do zasiadania na jego tronie. Chociaż cykl ten składa się z 32 rozdziałów opatrzonych „indyjskimi” tytułami, to cała jego akcja toczy się jeszcze przed umieszczeniem 32 drewnianych postaci na tronie. Nic nie wiadomo na temat oryginału, na podstawie którego powstała ta edycja. Kolofon stwierdza jedynie, że została ona skopiuwana z oryginału z niewielkimi poprawkami.

Wersja ta została ponownie opublikowana w roku 1962 przez Bawdena jako *Vikramāditya Tales from Mongolia* (Bawden 1962). Według Bawdena cykl ten wykazuje pewne podobieństwa do cyklu związanego z królem Kisną (dwie opowieści można również znaleźć w cyklu związanym z królem Kisną), jego zaś niezdarne i pełne powtórzeń konstrukcja wskazuje na pierwotnie ustny charakter tego cyklu (Bawden 1962, s. 7). Choć chronologicznie opowiada on o wydarzeniach wcześniejszych niż te zawarte w cyklach związanych z Ardżi Bordżi oraz Kisną, to prawdopodobnie powstał on najpóźniej. Według Bawdena cykl ten jako całość wykazuje związki z czwartym opowiadaniem z newarskiego zbioru opowieści opublikowanego przez Jorgensena (Jorgensen). Autor artykułu, nie mając dostępu do tej publikacji, nie miał możliwości sprawdzenia, czy jest to wersja sporządzona w sanskrycie, czy w też języku newarskim. W mongolskiej wersji tego cyklu prawie nie występują elementy związane z kulturą Mongolii. Bawden wspomina też o podobieństwie pewnych opowieści do utworów koreańskich i chińskich (Bawden 1962, s. 18). Streszczenia poszczególnych rozdziałów zawarł w swym opracowaniu Damdinsuren (Damdinsuren, s. 330–336) oraz Bawden – we wstępie do edycji z roku 1962 (Bawden 1962, s. 8–16).

WERSJA INDYJSKA

Zbiór opowieści o królu Wikramaditji należy do najbardziej popularnych zbiorów w literaturze indyjskiej. Do naszych czasów dotrwało wiele wersji sanskryckich. Niektóre z nich były tłumaczone na inne języki Indii. Wiadomo też o jednej wersji prakryckiej, która została przetłumaczona na sanskryt (Haksar, s. x).

Wersje sanskryckie składają się z dwóch części. Pierwsza zawiera opowieść ramową w ośmiu lub dziewięciu rozdziałach. Wstępne sześć rozdziałów opowiada o królu Wikramaditji, okolicznościach przejścia przez niego władzy po abdykacji jego brata przyrodniego, otrzymaniu od Indry magicznego tronu, o ostatniej jego bitwie i śmierci. Pozostałe rozdziały pierwszej części opowiadają o odkryciu tronu przez króla o imieniu Bhoja i jego próbach wejścia na tron. Druga część to 32 opowieści o królu Wikramaditji (Haksar, s. xi).

W roku 1574 na polecenie cesarza Akbara z dynastii Wielkich Mogołów zbiór tych opowieści został przetłumaczony na język perski. Ta właśnie wersja była przetłumaczona na francuski przez Lescalliera i opublikowana w Nowym Jorku w roku 1817.

Przekład z sanskrytu na język angielski został opublikowany dopiero w roku 1926 przez Franklina Edgertona (Edgerton 1926). Rękopisy sanskryckie opatrzone są różnymi tytułami. Niektóre z nich odnoszą się do imienia Wikramaditji, inne zaś do tronu lub liczby 32 strzegących go statuetek niebiańskich nimf – apsar (w wersji mongolskiej są to „drewniani ludzie”). Edgerton arbitralnie wybrał tytuł *Vikramacarita* („Przygody /lub dzieła/Wikramy”). Obecnie w literaturze przedmiotu najczęściej stosuje się tytuł *Sinhasadanadvatrimśikā* (*Siṃhāsanaadvātrimśikā*) czyli „Trzydzieści dwie opowieści tronu”; (Haksar, s. xiii). Edgerton korzystał z 30 manuskryptów i dwóch wersji drukowanych (Edgerton 1926, v. 27, s. 247). Zgrupował je w pięć recenzji tekstu sanskryckiego i cztery z nich opublikował wraz z dosłownymi ich tłumaczeniami na język angielski. Wszystkie opowieści opowiadane są królowi Bhoja panującemu w Dharze (sansk. Dhārā). Jest to historyczna postać panująca w latach 1018–1055. Różne recenzje zbiorów tych opowieści zawierają jednak odniesienia do późniejszych dzieł sanskryckich, dlatego datuje się je na przełom XIII i XIV wieku (Haksar, s. xv).

Powstał także nowy przekład na język angielski, którego dokonał A. N. D. Haksar, opublikowany pierwotnie w Indiach w roku 1998. Jest to jednak przekład oparty na

publikacji Edgertona, swobodnie korzystający z różnych recenzji tekstu sanskryckiego, pozbawiony aparatu krytycznego.

Jak zauważa Bawden (Bawden 1960, s. 9), historie zawarte w mongolskiej wersji tych opowieści wykazują jedynie odległe podobieństwo do tych opublikowanych przez Edgertona. Natomiast istnieje wersja newarska, opublikowana przez Hansa Jorgensena (Jorgensen), w której Bawden doszukał się pewnych podobieństw. Rozdział otwierający wersję newarską zawiera historię dzieci bawiących się na wzgórzu, podobną do wersji znanej z mongolskiego cyklu opowieści o królu Ardži Bordži. Niektóre z rozdziałów wykazują częściowe podobieństwo do rozdziałów z manuskryptów mongolskich przechowywanych w Bibliotece Królewskiej w Kopenhadze. W pierwszym rozdziale wersji newarskiej można też dopatrzeć się podobieństwa do jednej z opowieści z cyklu Kisny.

PODSTAWOWE INFORMACJE O RĘKOPISACH DOSTĘPNYCH ZDALNIE

Oprócz zdigitalizowanego (w formie fotografii) manuskryptu z MAiP istnieje jeszcze kilka wersji dostępnych on-line:

WERSJA Z BIBLIOTEKI BRYTYJSKIEJ

Na stronie Biblioteki Brytyjskiej (British Library) znajduje się zdigitalizowany (w formie fotografii) rękopis opowieści o Ardži Bordži pochodzący z Dacanu Agińskiego w Buriacji, skatalogowany pod numerem EAP813/8/36, o mongolskim tytule *Arži Borži qayan-u šastar tuguji oruşıba*. [„Historia siostra króla Ardži Bordži”]

WERSJE TYBETAŃSKIE

W Narodowym Muzeum Mongolii znajdują się cztery rękopisy w języku tybetańskim, które zostały zdigitalizowane (w formie fotografii) przez Buddhist Digital Resource Center (d. Tibetan Buddhist Resource Center). Są one dostępne na stronie <https://library.bdrc.io>. Są to tłumaczenia na język tybetański z języka mongolskiego cykli opowieści związanych z postaciami Kisny i Ardži Bordži:

- bdr:W1NLM332 *rje rgyal po chen po ki si nas bi kra mi ji ta'i khri la bzhugs pa'i phyir du shing mi'i dang po mahā kā la nas bzung ste shing mi so gnyis pa'i bar du phan tshun smra ba'i lo rgyus* („Historia rozmowy wielkiego króla, pana Kisny, z drewnianymi ludźmi, począwszy od pierwszego – Mahakali po trzydziestego drugiego, w celu wstąpienia na tron Wikramaditji);
- bdr:MW1NLM333 *rje rgyal po chen po ki si nas bi kra mi ji ta'i khri la bzhugs pa'i phyir du shing mi'i dang po mahā kā la nas bzung ste shing mi so gnyis pa'i bar du phan tshun smra ba'i lo rgyus* („Historia rozmowy wielkiego króla Kisny z drewnianymi ludźmi, począwszy od pierwszego – Mahakali po trzydziestego drugiego, w celu wstąpienia na tron Wikramaditji”);
- bdr:MW1NLM853 *rje rgyal po bi kra mi ji ta'i dka' ba spyod pa'i le'u so gnyis* („Trzydzieści dwa rozdziały o niebezpiecznych przygodach króla Wikramaditji”);
- bdr:MW1NLM344 *rje rgyal po bi kra mi ji ta'i spyod pa ni shing mi'i dang po las brtsams te shing mi bcu gsum gyi bar du rgyal po chen po arja purja dang phan tshun smra bar byed pa'i lo rgyus* („Historia rozmów wielkiego króla Ardži Bordži, z drewnianymi ludźmi, począwszy od pierwszego po trzynastego, o czynach wielkiego króla, Pana Wikramaditji”).

WERSJA OJRACKA

Na stronie Digital Library for International Research (<http://www.dlir.org>) znajduje się zdigitalizowany (w formie fotografii) ojracki rękopis cyklu opowieści o królu Wikramaditji o tytule *Begeremjid xāni olon töröliyin touji öüni yucin xoyor modon kümün üliġer üzüüleqsen yeke kölgöni sudur orošibo* („Sutra Wielkiego Wozu ukazująca opowieści trzydziestu dwóch drewnianych ludzi [czyli] różnego rodzaju historie o królu Wikramaditji”) skatalogowany pod numerem 11346. Jest on szczególnie interesujący, gdyż został sporządzony w języku i piśmie ojrackim (*todo biczig*, tzw. „przejrzystym piśmie”) i jest stosunkowo obszerny – liczy 214 stron.

PODSUMOWANIE

Choć mongolskie cykle opowieści związane z królem Wikramaditją są badane przez europejskich orientalistów już od XIX wieku, nie wszystkie kwestie z nimi związane zdołano wyjaśnić. Przede wszystkim niewyjaśnioną pozostaje kwestia języka ich oryginału. Kolofony wskazują na sanskryt. Byłaby to jednak sytuacja wyjątkowa, gdyż większość dzieł indyjskich dotarła do Mongołów za pośrednictwem języka tybetańskiego. Dotychczasowy stan badań pozwala jedynie na stwierdzenie istnienia tybetańskich przekładów z języka mongolskiego. Należałoby jednak zbadać tę kwestię dokładniej. Trzeba także sprawdzić, czy wersja mongolska mogłaby być w jakikolwiek sposób powiązana z którąś z recenzji indyjskich. Osobną kwestią pozostaje relacja rękopisu z Muzeum Azji i Pacyfiku do innych znanych rękopisów mongolskich i ojrackich.

BIBLIOGRAFIA

- Bareja-Starzyńska, Agata. *The Biography of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei*. Elipsa, 2015.
- Bawden, Charles. *Tales of King Vikramāditya and the Thirty-two Wooden Men*. Śatapitaka, t. 13, 1960.
- Bawden, Charles. *Vikramāditya Tales from Mongolia*. Śatapitaka, t. 22, 1962.
- Bilguudei, G., Otgonbaatar, R., Cendina, A. Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музейн Монгол ном судрын бүртгэл. Шинжлэх ухааны академи, 2018.
- Busk, Rachel Harriette. *Sagas from the Far East or Kalmouk and Mongolian Traditionary Tales*. Griffith and Farran, 1873.
- Damdinsuren, Cendiin; Cend D. (red.). *Монголын уран зохиолын тойм II*. Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1977.
- Edgerton, Franklin. *Vikrama's Adventures*. Harvard Oriental Series, t. 26, 27. Harvard University Press, 1926.
- Edgerton, Franklin. *A Hindu Book of Tales: The Vikrama-carita*. “The American Journal of Philology”, t. 33, nr. 3, 1912, pp. 249–284.
- Gomboev, Galsan. *Ardži-Burdži. Mongol'skaja pověst', perevedennaja s Mongolskago Lamoju Galsan-gomboevym*. Obščezanimatel'nyj Vestnik, nr 1, 1858.
- Grincer, Pavel Aleksandrovič. *Žizn' Vikramy, ili 32 istorii carskovo trona*. Vostočnaja Literatura, 1960.
- Haksar, A. N. D. *Simhāsana Dvātriṃśikā. Thirty-Two Tales of the Throne of Vikramaditya. Translated from Sanskrit with the Introduction by A. N. D. Haksar*. Penguin Classics, 2006 (Penguin Books India 1998).
- Heissig, Walther (assisted by Charles Bawden). *Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs (Catalogue of Oriental Manuscripts, Xylographs etc. In Danish Collections, vol. 3)*. The Royal Library, Copenhagen, 1971.
- Helman-Ważny, Agnieszka. *Sztuka tybetańskich ksiąg klasztornych*. Trio, 2009.
- Jorgensen, Hans. *Batšaputrikākathā. The Tales of the Thirty-Two Statuettes*. Ejnar Munksgaard, 1939.

- Jül, Bernhard. *Mongolische Märchen: Erzählung aus der Sammlung Ardschi-Bordschi; Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und deutsch herausgegeben von B. Jül.* Wagner, 1867.
- Jül, Bernhard. *Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kür nach der ausführlichen Redaction und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan. Mongolisch mit deutscher Übersetzung und kritischen Anmerkungen.* Wagner, 1868.
- Kara, Georgy. *Knigi mongolskich kočevnikov.* Nauka, 1972.
- Laufer, Berthold. *Fünf indische Fabeln: aus dem Mongolischen von Hans Conon der Gabelentz/ aus einer unveröffentlichten Hand-schrift der Königl. Bibliothek von B.Laufer.* „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, 1898.
- Laufer, Berthold. *Skizze der Mongolischen Literatur.* Harrassowitz, 1907.
- Lescallier, M. le Baron. *Le Trône Enchanté, Conte Indien traduit du Persan par M. le Baron Lescallier.* J. Desnoues, 1817.
- Lohia, Shushama. *The Mongol Tales of the 32 Wooden Men (Gučin Qoyar Modon Kümün-ü Ülüger) in Their Mongolian Version of 1746 (1686). Translated and annotated by Shushama Lohia.* Asiatische Forschungen, t. 25. Harrassowitz, 1968.
- Mostaert, Antoine. *Textes oraux ordos, recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaries et glossaire.* H. Vetch, 1937.
- Mostaert, Antoine. *Folklore ordos.* Catholic University, 1947.
- Niammiagmar B. Хэл зохиолын хүрээлэнгийн монгол бичмэл дармал номын бүртгэл. Амжилтын гарц ХХК, 2012.
- Sazykin A.G. *Katalog Mongol'skih Rukopisej i Ksilografov Instituta Vostokovedenija Akademii Nauk SSSR, tom I.* Nauka, 1988.
- Stachowski, Marek. *Jak się ma „jasiek” do „Jaška”, a „zoška” do „Zoški”?* „LingVaria”, t. 6, nr 2(12), 2011, s. 103–110.
- Uspensky, L. Vladimir. *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library.* Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999.
- Walravens, Hartmut. *Die Geschichte von Kasna Chan. Ein Mongolischer Erzählzyklus. Nach einer nur verschollenen Handschrift übersetzt von Hans Conon von der Gabelentz. Aus dem Manuskript herausgegeben von Hartmut Walravens.* Harrassowitz, 2004.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Wersja z Biblioteki Brytyjskiej: <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP813-8-36> [15.05.2022].
- Wersje tybetańskie: <https://library.bdrc.io/show/bdr:MW1NLM332> [15.05.2022].
- <https://library.bdrc.io/show/bdr:MW1NLM333> [15.05.2022].
- <https://library.bdrc.io/show/bdr:W1NLM853> [15.05.2022].
- <https://library.bdrc.io/show/bdr:MW1NLM344> [15.05.2022].
- Wersja ojracka: <http://www.dlir.org/archive/items/show/11346> [15.05.2022].

LANGUAGE ATTITUDES OF NATIVE BE SPEAKERS TOWARDS THE BE LANGUAGE – XIANGUANG VILLAGE SURVEY

ABSTRACT: The Be language, also known as Ong Be or 临高话 *Língāohuà*, is spoken by around 600,000 people in Lingao county on Hainan Island and in the suburbs of Haikou city. It is a non-Chinese language that belongs to the Tai-Kadai group (状侗语族 *Zhuàngdòngyǔzú*). Be is a language that is spoken mostly in informal contexts as it is considered inappropriate to speak it at school or work. Nowadays, plenty of native Be speakers decide to communicate with their children only in 普通话 *Pǔtōnghuà*. This phenomenon is worth further investigation. The purpose of this study is to learn more about the language attitudes of native Be speakers towards their mother tongue. The main research method was an on-location survey in September 2019. The questionnaires were distributed and collected in Xianguang village in Lingao county. First, respondents were asked to state which language they use in a variety of situations. Next, they were asked which language they would prefer to use in the same situations. Finally, they were asked to state the extent to which they agree with statements presenting views on the Be language. As 40 respondents matched the operational definition, i.e., they were native Be speakers, 40 questionnaires were analysed. The general results are that while native speakers of Be show a positive attitude towards using their mother tongue in informal settings such as at home with family or close friends, especially when talking to elderly people, they believe that using the Be language is not appropriate in formal contexts such as at school or work. The purpose of this article is to show the results and analysis of the data collected during the on-location survey.

KEYWORDS: Be, Lingao, Hainan, language

1. INTRODUCTION

The Be language, also known as Ong Be or 临高话 *Língāohuà*, is spoken by around 600,000 people in Lingao county on Hainan Island and in the suburbs of Haikou city (WWW1; Liang and Zhang, pp. 2–3; Liu, pp. 2–3). It is a non-Chinese language and belongs to the Tai-Kadai group (状侗语族 *Zhuàngdòngyǔzú*). Be is a language that is spoken mostly in informal contexts, therefore is considered inappropriate to speak it at school or work (Kurpaska, p. 6; Theraphan, pp. 189–204). Native Be speakers are not Han Chinese (汉族 *Hànzú*) but at the same time, according to the Chinese government, they are not one of the 55 minority groups. In fact, they have lived on the Hainan island for so long that they have forgotten their ancestors and identify as ‘locals’ (Liang and Zhang, pp. 4–17). Nowadays, plenty of native Be speakers decide to communicate with their children only in 普通话 *Pǔtōnghuà*. This phenomenon is worth further investigation. The purpose of this study is to learn more about the language attitudes of native Be speakers towards their mother tongue using an *in-situ* survey.

2. METHODS AND MATERIALS

The research methods comprise an on-location survey and quantitative analysis of the collected data. Statistical analysis was conducted using IBM SPSS Statistics 25. Analysis of basic descriptive statistics and a contingency table were prepared.

The exact method of conducting the survey in Xianguang village in 2019 can be divided into preparation, data collection, and data organization. Before the research trip, the questionnaire was prepared using Google Docs software. Another very important aspect was preparing small gifts for the respondents as a way of expressing gratitude for the time spent filling in a questionnaire. Gifts were given to each respondent even if it turned out that their answers could not be used for further analysis due to, for example, incomplete answers or the fact that a respondent was not a native *Lingāohuà* speaker. The respondents of this survey were given notebooks, pens, and portions of sugar cane. Another very practical but essential aspect was preparing pens as they often get lost in the process or respondents really want to keep them.

When conducting the on-location survey in 2019, it was important to choose a place in the village where people like to gather. For the purpose of this survey, a community volleyball pitch was chosen as both the old and the young like to visit this place and spend time together. It was also necessary to find an assistant as it is very inconvenient and impractical to convey a survey on one's own. Luckily a native *Lingāohuà* speaker agreed to help.

When conducting an on-location survey, the collected data has to be closely monitored. After a few completed questionnaire forms have been collected, it is necessary to perform a preliminary assessment and sort them. The first step is ensuring that they were filled in by native *Lingāohuà* speakers. The operational definition of a native *Lingāohuà* speaker for this study is a person who uses *Lingāohuà* to communicate with their grandparents and/or parents and/or who claims that they could speak *Lingāohuà* before the age of seven. It was also essential to check whether enough questions had been answered and whether respondents had answered any questions at all. On-spot assessment helps to monitor the process of conducting the survey. Leaving time for constant reflection helps to plan the whole process of data collection. Finally, when enough questionnaire forms suitable for further analysis had been collected, the statistical analysis described above was conducted.

3. RESULTS

In order to answer the research questions, statistical analysis was conducted using IBM SPSS Statistics 25. Basic descriptive statistics were analyzed and a contingency table was prepared.

3.1. SOCIODEMOGRAPHIC ANALYSIS OF THE EXAMINED GROUP

40 respondents took part in the survey: 22 female, 13 male, and 5 respondents did not disclose their sex. The age of respondents was between 10 and 36 years old ($M = 19.78$, $SD = 9.1$). Of the 35 people who answered the question concerning whether they spoke *Lingāohuà* before the age of 7, 88.6% of respondents answered in the affirmative. The remaining 11.4% did not speak this language before the age of 7. Over half of the respondents (54.6%) did not work, 31.8% were engaged in agriculture,

9.1% were blue-collar workers, and 13.9% were engaged in other occupational activities. The majority of respondents on the day of the study had secondary education (51.4%); 20% of the respondents had basic education; 17.1% had higher education. Detailed data on the sociodemographic variables are presented in Table 1.

Table 1. Distribution of sociodemographic variables in the studied sample

		N	%
Sex	female	22	62.86
	male	13	37.14
Speaking <i>Língāohuà</i> before the age of 7	yes	31	88.57
	no	4	11.43
Type of work	do not work	18	54.55
	agriculture	7	31.82
	blue collar workers	3	9.09
	other	5	13.89
Education	primary	7	20.00
	secondary	18	51.43
	higher	6	17.14
	other	4	11.43

3.2. USING *LÍNGĀOHUÀ* AND *PÛTŌNGHUÀ* IN EVERYDAY SITUATIONS

In order to analyze the respondents' attitudes towards using *Língāohuà* and *Pütōnghuà* in everyday situations, the respondents were asked what language they most often use in everyday social situations and which one they would like to use in these situations.

Firstly, the respondents indicated which language they use most often. When communicating with grandparents and parents, the most commonly spoken language was *Língāohuà*. 60.5% and 57.5% of respondents talked with their grandparents and parents in this language, respectively). In contrast, the use of *Pütōnghuà* (59.5%) prevailed when communicating with children.

When talking to friends and acquaintances, the same percentage of people used one or the other language (35.9%). At school during lessons and breaks, *Pütōnghuà* was used more commonly than *Língāohuà* (63.9% and 48.65%, respectively). At work, 57.1% of respondents communicated in *Pütōnghuà*. In government offices, 54.3% use the official language is *Pütōnghuà* as well. This language is also most often used when watching TV and listening to the radio.

In all these social situations, the rarest case was the use of half *Língāohuà* language and half *Pütōnghuà*. Respondents tended to always use the same language for each situation and rarely code-switch when talking with the same people.

Detailed data are presented in Table 2 and Chart 1.

Table 2. The languages most often used in everyday situations

	<i>Língāohuà</i>	%	<i>Pǔtōnghuà</i>	%	50% <i>Língāohuà</i> , 50% <i>Pǔtōnghuà</i>	%	other	%
Communication with grandparents	23	60.53	6	15.79	8	21.05	1	2.63
Communication with parents	23	57.50	9	22.50	7	17.50	1	2.50
Communication with children	8	21.62	22	59.46	6	16.22	1	2.70
Communication with friends or acquaintances	14	35.90	14	35.90	10	25.64	1	2.56
At school during classes	3	8.33	23	63.89	8	22.22	2	5.56
At school during breaks	7	18.92	18	48.65	10	27.03	2	5.41
At work	7	20.00	20	57.14	6	17.14	2	5.71
In government offices	8	22.86	19	54.29	7	20.00	1	2.86
Watching TV	6	15.38	23	58.97	5	12.82	5	12.82
Listening to the radio	5	13.16	24	63.16	5	13.16	4	10.53

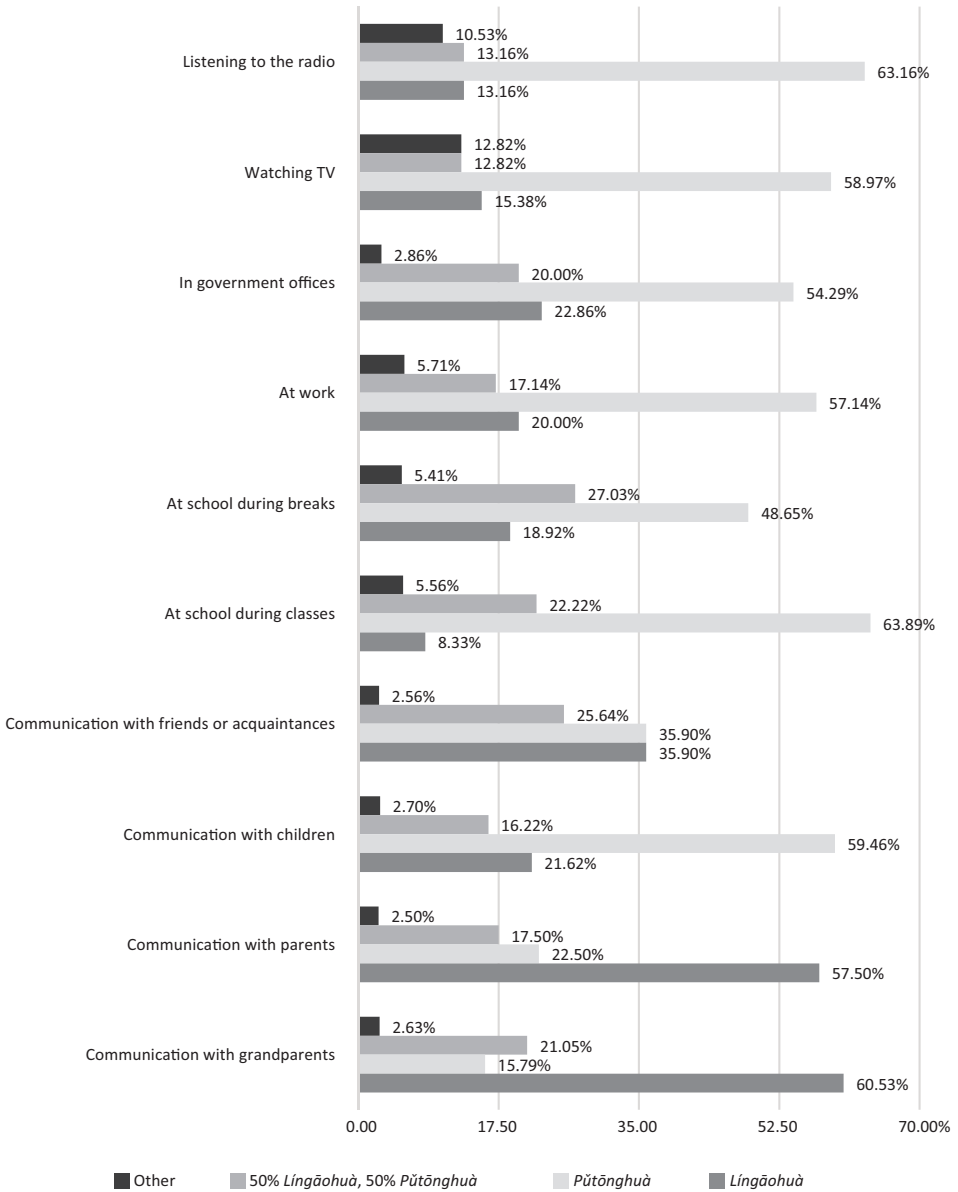


Chart 1. Using *Lingāohuà* and *Pūtōnghuà* in everyday situations

Next, the respondents were asked which language they would prefer to use in given situations. Just as in the previous question, *Língāohuà* would be the most-used language in communication with older family members. 55.6% and 53.9% of respondents would prefer to use it to communicate with their grandparents and their parents, respectively. 61.1% of people would prefer to talk to their children in *Pütōnghuà*. For communication with friends and acquaintances, 43.2% preferred *Língāohuà* and 35.1% preferred *Pütōnghuà*. In other social situations (at school during lessons and during breaks, at work, in government offices, while watching TV and while listening to the radio), the respondents would prefer to use *Pütōnghuà*. Detailed data are presented in Table 3 and Chart 2.

Table 3. Language use preferences in everyday situations

	<i>Língāohuà</i>	%	<i>Pütōnghuà</i>	%	50% <i>Língāohuà</i> , 50% <i>Pütōnghuà</i>	%	other	%
Communication with grandparents	20	55.56	8	22.22	8	22.22	0	0.00
Communication with parents	21	53.85	11	28.21	7	17.95	0	0.00
Communication with children	11	30.56	22	61.11	3	8.33	0	0.00
Communication with friends or acquaintances	16	43.24	13	35.14	8	21.62	0	0.00
At school during classes	6	16.22	26	70.27	4	10.81	1	2.70
At school during breaks	8	22.22	23	63.89	4	11.11	1	2.78
At work	9	23.68	24	63.16	5	13.16	0	0.00
In government offices	9	25.00	23	63.89	4	11.11	0	0.00
Watching TV	9	23.08	25	64.10	3	7.69	2	5.13
Listening to the radio	7	20.00	23	65.71	2	5.71	3	8.57

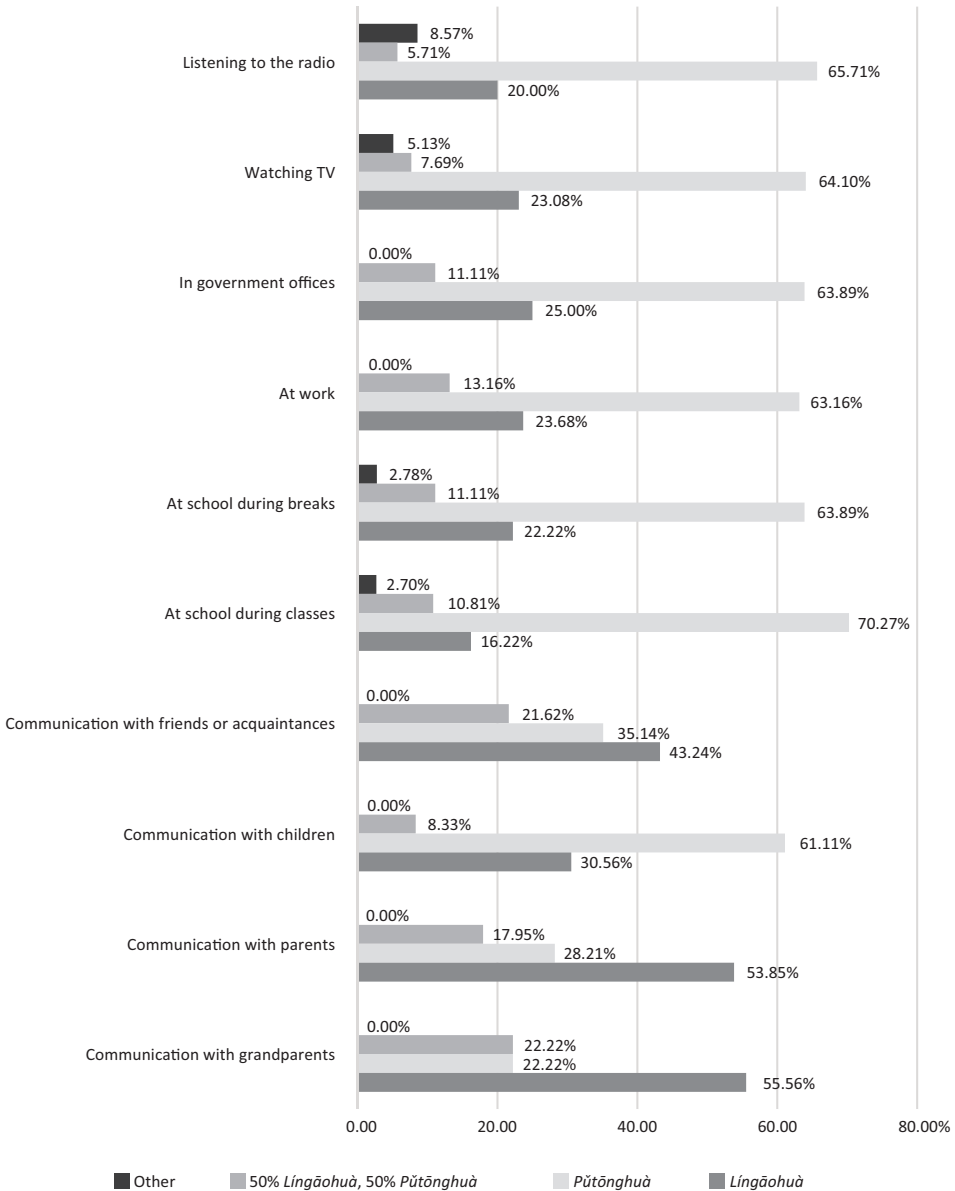


Chart 2. The preferred language in everyday situations

3.3. ATTITUDES OF THE RESPONDENTS TOWARDS LEARNING, TEACHING, AND USING *LÍNGĀOHUÀ* AND *PŪTŌNGHUÀ*

In order to examine the attitudes of the respondents towards learning, teaching and using *Língāohuà* and *Pǔtōnghuà*, answers to a number of questions were analyzed. In response to each question, respondents assessed their attitudes to specific statements on a seven-point scale (from 1 = strongly disagree to 7 = strongly agree).

An analysis of the mean and median answers to these questions suggests that respondents moderately agreed that their children should be taught both *Língāohuà* and *Pütōnghuà*, while they disagreed that the children should be taught only *Língāohuà*. Respondents also disagreed with the statement that *Língāohuà* lessons should be given at school.

Respondents were unlikely to agree that officials in Hainan should speak *Língāohuà*, and that at work they should talk in *Língāohuà*, and that there should be more radio and TV programs in this language.

The analysis of means and medians also indicates that the respondents moderately generally disagreed with the views that *Língāohuà* should be a subject of choice for university entrance exams, that universities should teach *Língāohuà*, and that all residents of Hainan should speak this language. Detailed data are summarized in Table 4 and Chart 3.

Table 4. Assessment of respondents' attitudes towards learning, teaching and using *Língāohuà* and *Pütōnghuà*

	M	Me	SD	Min.	Maks.
We should teach our children only <i>Língāohuà</i> .	2.73	2.00	1.60	1.00	6.00
We should teach our children only <i>Pütōnghuà</i> .	3.43	3.50	1.73	1.00	7.00
We should teach our children both <i>Língāohuà</i> and <i>Pütōnghuà</i> .	4.55	5.00	1.87	1.00	7.00
Chinese from other provinces living on Hainan should learn <i>Língāohuà</i> .	3.59	4.00	1.81	1.00	7.00
Foreigners living on Hainan should learn <i>Língāohuà</i> .	3.61	4.00	1.71	1.00	7.00
All Hainanese should speak <i>Língāohuà</i> .	3.21	3.00	1.62	1.00	7.00
At school, <i>Pütōnghuà</i> should be used as the sole language of instruction.	4.06	4.00	2.00	1.00	7.00
At school, there should be <i>Língāohuà</i> classes.	2.94	2.00	1.72	1.00	6.00
At school, <i>Língāohuà</i> should be used as the sole language of instruction.	2.28	2.00	1.37	1.00	6.00
Students should be given an opportunity to choose <i>Língāohuà</i> as one of their 高考 <i>gāokǎo</i> (university entrance exam) subjects.	3.00	3.00	1.67	1.00	6.00
Universities should offer <i>Língāohuà</i> classes.	3.09	3.00	1.69	1.00	7.00
Universities should offer <i>Língāohuà</i> degrees.	3.13	3.00	1.63	1.00	6.00
Researchers should dedicate more time to <i>Língāohuà</i> research.	3.35	4.00	1.57	1.00	6.00
<i>Língāohuà</i> is the most important characteristic of Hainan.	3.52	4.00	1.71	1.00	6.00
There should be more shows in <i>Língāohuà</i> on TV.	3.35	3.00	1.85	1.00	7.00
There should be more programs in <i>Língāohuà</i> on the radio	3.36	3.00	1.76	1.00	7.00
Government officials on Hainan should speak <i>Língāohuà</i>	3.00	3.00	1.56	1.00	6.00
We should speak <i>Língāohuà</i> at work.	3.00	3.00	1.68	1.00	7.00

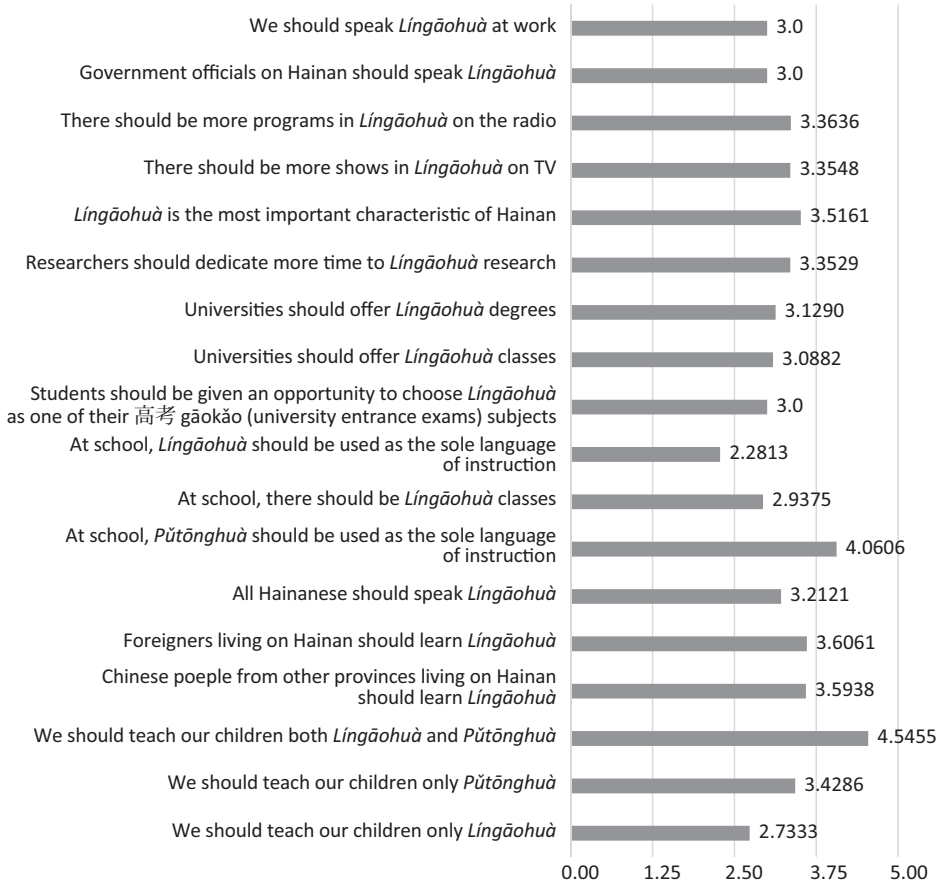


Chart 3. Mean values for the respondents' attitudes towards teaching and using *Lingāohuà* and *Pütōnghuà*

4. DISCUSSION

All respondents whose answers were analyzed can be considered native *Lingāohuà* speakers according to the operational definition: a native *Lingāohuà* speaker for the purposes of this study is a person who uses *Lingāohuà* to communicate with their grandparents and/or parents and/or claims that they could speak *Lingāohuà* before the age of seven.

4.1. COMMUNICATION WITH FAMILY AND FRIENDS

The answers to the first question (Which language do you usually use in the following situations?) show that native *Lingāohuà* speakers used both *Lingāohuà* and *Pütōnghuà* in various everyday situations. It seems that only a small percentage of respondents used both languages equally often in most situations. They tended to use one on the other, depending on the situation.

The choice of language in family settings reflects language attitudes. It is worth highlighting that most respondents used only or mostly *Lingāohuà* when communicating

with their parents and grandparents, but only or mostly *Pütōnghuà* when communicating with their children. Not using the mother tongue to communicate with children might suggest that *Língāohuà* is not considered to be the proper language to talk to children, maybe even because it is inferior to *Pütōnghuà* in some way. The mean values in the third question (Do you agree with the following statements?) also show that the respondents disagreed or slightly disagreed with teaching children only *Língāohuà*. At the same time, respondents slightly disagreed with teaching children only *Pütōnghuà*. When asked informal follow-up questions, respondents often said that speaking *Pütōnghuà* to children is more modern and better for children but they could not pinpoint the exact reason, even if asked to express it in their language (the native speaker assistant was present for the whole survey). They considered it to be obvious. This attitude can be also seen in the second question: 63.89% of respondents declared that *Pütōnghuà* is their preferred language for communicating with children.

However, it seems that the respondents did not feel like there is anything wrong with communicating with elder generations in *Língāohuà* as the percentage of people who would prefer to communicate with grandparents and parents in *Língāohuà* was very similar to the actual situation. In other words, native *Língāohuà* speakers showed quite a positive attitude to the use of *Língāohuà* as a means of communication with older family members. Still, they believed that speaking *Pütōnghuà* is better for children. At the same time, the answers in the last part of the questionnaire show that the respondents agreed with the statement that they should teach their children both *Pütōnghuà* and *Língāohuà*. The opinions on which language to speak to children were varied. The posters promoting *Pütōnghuà* in Lingao county might shape these attitudes, but teaching children *Pütōnghuà* might be a purely economic calculation as there is a common belief that fluency in *Pütōnghuà* equals a better future, even though using *Língāohuà* is still viewed as a natural way to communicate with family members.

Communication with friends is the only question for which the answers are basically evenly distributed between *Língāohuà*, *Pütōnghuà* and 50% *Língāohuà*, 50% *Pütōnghuà*. The fact that native Be speakers communicate with their friends in both *Língāohuà* and *Pütōnghuà* reflects reality rather than attitudes. As the respondents live an e-bike ride distance from native speakers of at least three different languages (闽语 *Mǐnyǔ*, 客家话 *Kèjiāhuà* also known as Hakka, 儋州话 *Dānzhōuhuà*), they are highly likely to make friends with speakers of other languages and be forced to speak *Pütōnghuà*. In the second question, around 43% of respondents claimed that they would prefer to communicate with their friends in *Língāohuà*. This reflects a positive attitude to communication with friends in *Língāohuà* and probably the desire to make friends with the same cultural background.

4.2. LANGUAGE OF COMMUNICATION AT SCHOOL

When researching language attitudes, school is an interesting place because it involves both formal and informal communication situations. One might think that the sole language of instruction in schools attended by Xianguang village inhabitants is *Pütōnghuà*; however, while conducting the preliminary research, the author realized that elderly native *Língāohuà* speakers experienced a full *Língāohuà* education at school, i.e., *Língāohuà* was the language of instruction. Younger people claim that teachers use both languages nearly equally because implementing *Pütōnghuà*-only education within a short period of time was an unrealistic expectation. Teachers introduced *Pütōnghuà* as

the language of instruction over a period of a few years. Nowadays, children claim that their teachers speak only *Pütōnghuà* but turn to *Língāohuà* from time to time.

Respondents used *Pütōnghuà* more often during both classes and breaks. Still, more respondents used *Língāohuà* during breaks. It is worth noticing that if given a chance to choose their preferred language of communication at school, an even higher percentage would choose *Pütōnghuà*. In the third question, the statements about *Língāohuà* classes at school ($M = 2.94$) or *Língāohuà* as the sole language of instruction ($M = 2.28$) received the lowest mean answer and both received medians of 2, where 2 means disagreement. However, it seems that the respondents had a less negative attitude to *Língāohuà* education at the university level. They were also more positive about *Língāohuà* research. The mean answer is around 3, which means slight disagreement.

Some respondents approached the researcher and her assistant after filling in the questionnaires and asked why she thought that *Língāohuà* should be taught at school. They explained that *Língāohuà* is not taught at school and it will not be. When asked to just imagine how they would feel about *Língāohuà* classes, they still said that this is impossible and absurd. Some even went as far as to point out that the researcher was wrong and that *Língāohuà* will never be considered a language of education. Such reactions and follow-up comments of the respondents might reflect a very interesting language attitude, which is that *Língāohuà* as a language of education is unthinkable and is not even in the realm of hypothetical considerations. On the whole, *Pütōnghuà* is perceived as a suitable language for education, while *Língāohuà* is not.

4.3. LANGUAGE AT WORK, IN GOVERNMENT OFFICES, AND IN MEDIA

Língāohuà is also not considered suitable for other formal situations. The respondents more often used only or mostly *Pütōnghuà* at work and in government offices. When given a chance to state their preference, even more respondents would prefer to use *Pütōnghuà* in formal situations. Respondents slightly disagreed that *Língāohuà* should be spoken at work. They were not strongly opposed to this idea, but their responses might reflect the reality that native *Língāohuà* speakers often work in other parts of Hainan island or on the mainland with speakers of other languages.

Respondents did not believe that government officials on Hainan should speak *Língāohuà* but they were not opposed to communicating with officials in their mother tongue. The author of the article was honored to visit the government offices in Lingao country a few times and saw that officials ignored the ubiquitous “Please speak *Pütōnghuà*” signs and communicated in *Língāohuà* not only when necessary but also whenever they felt like it. When it comes to media (TV and radio), respondents did not feel the need to consume more content in their mother tongue. In fact, when comparing the reality (first question) and the desired situation (second question), it seems that respondents would like to consume more media content in *Pütōnghuà*. To sum up, *Pütōnghuà* is perceived as a better language for formal communication.

5. CONCLUSIONS

The native *Língāohuà* speakers who took part in the survey had varied opinions on the role of *Língāohuà* and *Pütōnghuà* in their lives. In general, *Pütōnghuà* is considered to be the right choice in formal situations; however, one can observe a positive attitude towards speaking *Língāohuà* in informal contexts, but this is limited mostly to communication

with older generations. Respondents were not eager to introduce *Lingāohuà* education or some classes in this language at school and did not believe that government officials should learn it. They would also like to consume even more media content in *Pütōnghuà*.

Moreover, *Lingāohuà* native speakers do not believe that all Hainanese and other people coming to Hainan (both Chinese from other provinces and foreigners) should learn *Lingāohuà*. The respondents slightly disagreed with all of these ideas. *Lingāohuà* is most likely not the most important characteristic of Hainan and nobody living on Hainan is required to learn it. These opinions reflect the current reality that all Hainanese are supposed to learn *Pütōnghuà*; even in the neighbors speaking a variety of different languages used to learn 海南话 *Hāinánhuà*.

To put it another way, respondents' answers reflect the linguistic reality of Lingao County: both *Pütōnghuà* and *Lingāohuà* are present in different situations in the lives of native *Lingāohuà* speakers. The survey, mostly the answers to the second question, shows that respondents did not wish or did not know that they could wish to change anything about the situation in their mother tongue. The only choice they make is to deliberately communicate with younger generations in *Pütōnghuà*, and this particular choice will have a huge impact on the future of *Lingāohuà*. For those who value this language, it will be a bitter future.

REFERENCES

- Kurpaska, Maria. *Chinese Language(s). A Look through the Prism of The Great Dictionary of Modern Chinese Dialects*. Berlin/New York, De Gruyter Mouton, 2010.
- Liang, Ming 梁敏, Zhang Junru 张均如. *Lingaoyu yanjiu* 临高语研究 [Research of the Lingao language]. Shanghai 上海, Shanghai Far East Publishers 上海远东出版社, 1997.
- Liu, Jiansan 刘剑三. *Lingaoyu Huayucailiaoji* 临高话语材料集 [Lingao Language Materials]. Beijing 北京, China Minzu University Press 中央民族大学出版社, 2009.
- Theraphan L-Thongkum. "The Tai-Kadai Peoples of Hainan Island and Their Languages." *Essays in Tai Linguistics*, ed. M. R. Kalaya Tingsabath and A.S. Abramson, Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2001, p. 189–204. URL: <http://sealang.net/sala/htm/THERAPHANLThongkum.htm>
- "Be". Be. Ethnologue, URL: www.ethnologue.com [29.06.2019].

NARODOWE CZY JEDNOSTKOWE? PORÓWNANIE DWÓCH PARADYGMATÓW BEZPIECZEŃSTWA KULTUROWEGO¹

ABSTRACT: The article identifies two approaches to the subject of cultural security: “national cultural security,” based on the assumptions of national security, and “individual cultural security,” the foundation of which is the concept of human security. It also analyses them in terms of different views on the relationship between individual and group identities, the dominant culture and minority cultures, as well as international relations. In addition, the article presents the main issues resulting from the adoption of each paradigm of cultural security.

KEYWORDS: cultural security, national cultural security, individual cultural security, national security, human security

WPROWADZENIE

Bezpieczeństwo kulturowe przez wielu jest uważane za stosunkowo młodą koncepcję. Choć od najstarszych z omawianych w tej pracy poglądów, sięgających początków XXI wieku, minęło prawie 20 lat, to pod względem źródłowym jest to pole wciąż nabierające wewnętrznej kompleksowości i uporządkowania.

Ponadto jest to sfera rozważań szczególnie istotna z punktu widzenia wydarzeń dziejących się na świecie. Wiele wybuchających konfliktów ma podłoże kulturowe i – jak się wydaje – nie ogranicza się do jednego państwa czy regionu. Konflikty wewnętrzne, takie jak te w Iraku czy Libii, separatyzmy Katalonii czy Kurdystanu, kontrowersje związane z mniejszościami w Mjanmie czy Chinach, problemy uchodźców przybywających do Europy, a nawet tarcia wewnątrz tak – wydawać by się mogło – zunifikowanego kraju, jakim jest Polska. Chociaż wszystkie z wymienionych konfliktów są wielowymiarowe, to jednym z ważniejszych czynników kształtujących ich przebieg jest „kultura”, rozumiana na potrzeby tego artykułu w sposób szeroki i zbieżny z opisową definicją Edwarda Burnetta Tylora jako:

[Złożona] całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, zwyczaje oraz wszelkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa².

¹ Dziękuję Profesor Agacie Barei-Starzyńskiej oraz Profesorowi Markowi M. Dziekanowi za ich merytoryczną pomoc w przygotowaniu niniejszego artykułu, a także wszystkim tym, którzy wspierali mnie w procesie jego redagowania. Ponadto chciałbym podziękować anonimowym recenzentom za ich rzetelność oraz uwagi przyczyniające się do zwiększenia wartości merytorycznej pracy.

² Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “[That] complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society”, Tylor, s. 1.

Chociaż można podważać zasadność samego stwierdzenia „konflikt kulturowy” (Balcerowicz), to jednak „kultura”, a raczej „kultury”, stanowią w tych konfliktach silny czynnik dyskursywnego wytyczania granic między „swoim” a „obcym”; sojusznikiem a przeciwnikiem.

Z tego też powodu wielu badaczy zaczęło zastanawiać się, jak patrzeć na bezpieczeństwo przez pryzmat kultury. Próbą odpowiedzi na te pytania jest m.in. koncepcja „bezpieczeństwa kulturowego”.

Jednym z wartych uwagi zagadnień w tej sferze jest sam sposób definiowania tego typu bezpieczeństwa. W literaturze przedmiotu można spotkać się z różnymi poglądami, czym takie bezpieczeństwo jest. Jednak im więcej definicji ze sobą zestawimy, tym większe będziemy mogli odnieść wrażenie, że nie mamy do czynienia z jednym bezpieczeństwem kulturowym, lecz z wieloma.

Artykuł ten ma na celu porównanie dwóch takich podejść. Nie jest jego zamierzeniem identyfikacja wszystkich form patrzenia na bezpieczeństwo kulturowe ani zagłębiania się w formy łączenia, skutecznego lub nie, omawianych punktów widzenia. Jest to bowiem zadanie wymagające szerszych badań.

Celem porównania jest wskazanie różnic teoretycznych każdego z paradygmatów oraz skutki ich zastosowania dla następujących relacji: tożsamość zbiorowa – tożsamość jednostkowa; kultura dominująca na danym terytorium – kultura/y zdominowana/e, a także relacje między państwami narodowymi na arenie międzynarodowej. Nakreślone zostaną też pokrótce problemy, z jakimi mogą borykać się omawiane podejścia do bezpieczeństwa kulturowego.

Pierwszym z omawianych paradygmatów jest podejście wywodzące się z koncepcji bezpieczeństwa narodowego (ang. *national security*), które Waldemar Kitler definiuje jako:

[Najważniejsza] wartość, potrzeba narodowa i priorytetowy cel działalności państwa, jednostek i grup społecznych, a jednocześnie proces obejmujący różnorodne środki, gwarantujące trwałą, wolną od zakłóceń byt i rozwój narodowy (państwa), w tym ochronę i obronę państwa jako instytucji politycznej oraz ochronę jednostek i całego społeczeństwa, ich dóbr i środowiska naturalnego przed zagrożeniami, które w znaczący sposób ograniczają jego funkcjonowanie lub godzą w dobra podlegające szczególnej ochronie (Kitler, s. 31).

Podejście to jest oparte na idei centralnej roli państwa narodowego i na potrzeby tego artykułu będzie nazywane „narodowym bezpieczeństwem kulturowym”.

Drugi z poglądów na bezpieczeństwo kulturowe wywodzi się z kolei z koncepcji bezpieczeństwa ludzkiego (ang. *human security*), które za Rezolucją Zgromadzenia Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z 16 września 2005 roku w swoim najbardziej podstawowym założeniu może być zdefiniowane jako:

[Prawo] ludzi do życia w wolności i godności, wolnych od ubóstwa i rozpacz. [...] wszystkie jednostki, w szczególności osoby bezbronne, mają prawo do wolności od strachu i wolności od niedostatku, z równymi możliwościami korzystania ze wszystkich swoich praw i pełnego rozwoju potencjału ludzkiego³.

³ Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “[The] right of people to live in freedom and dignity, free from poverty and despair. [...] all individuals, in particular vulnerable people, are entitled to freedom from fear and freedom from want, with an equal opportunity to enjoy all their rights and fully develop their human potential” (A/60/L.1).

Głównym założeniem w tym podejściu jest zatem centralna rola jednostek oraz rezygnacja z państwo-centricznego charakteru bezpieczeństwa (Czaputowicz, s. 160). Na potrzeby tej pracy, pogląd na bezpieczeństwo kulturowe wywodzące się z tego podejścia będzie nazywany „jednostkowym bezpieczeństwem kulturowym”⁴.

W artykule zostaną przywołane przykłady tak europejskie, jak i azjatyckie. Należy zaznaczyć, iż są to dwa różne podejścia, które cechuje często rozbieżne traktowanie takich kwestii jak „naród”, „państwo narodowe” czy „kultura narodowa”. Idea bezpieczeństwa ludzkiego, propagowana między innymi przez ONZ, w swoich założeniach ma jednak przekraczać bariery kulturowe i stanowić wzorzec postępowania względem każdego człowieka niezależnie od miejsca na świecie. Z drugiej strony, silny państwo-centryzm spotykany w Azji Wschodniej jest bliski problematyce bezpieczeństwa w ujęciu bezpieczeństwa narodowego (Beeson, s. 2). Ponadto, przykłady takich państw jak Turcja czy Indie ilustrują, że koncepcje „narodu” i „kultury narodowej” są znane rządowi i grupom społecznym państw pozaeuropejskich, będąc kategoriami uwzględnianymi w prowadzonej przez te grupy polityce.

NARODOWE BEZPIECZEŃSTWO KULTUROWE

Narodowe bezpieczeństwo kulturowe jest podejściem, które może być scharakteryzowane na przykładzie kilku definicji, dostępnych w literaturze przedmiotu.

Przykładowo, Jan Czaja opisuje bezpieczeństwo kulturowe w swojej syntezie jako:

Zdolność państwa do ochrony tożsamości kulturowej, dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w warunkach otwarcia na świat, umożliwiający rozwój kultury przez internalizację wartości niesprzecznych z własną tożsamością (Czaja, s. 11).

Ponadto, z przeglądowej pracy poświęconej problematyce bezpieczeństwa narodowego, autorstwa Waldemara Kitlera, możemy się dowiedzieć, że bezpieczeństwo kulturowe:

[Jest] procesem obejmującym różnorodne działania (środki) w dziedzinie bezpieczeństwa narodowego, których zasadniczym celem jest utrwalanie i pielęgnowanie wartości decydujących o tożsamości narodowej oraz czerpanie z doświadczeń i osiągnięć innych narodów, a jednocześnie przeciwdziałanie obcym wpływom, osłabiającym spójność wewnętrzną (Kitler 53).

Z podanych definicji, oprócz wspomnianego państwo-centryzmu, można wyczytać bardzo konkretne podejście do kultury oparte na esencjonalizmie i statyczności. W pierwszej definicji objawia się to stwierdzeniem:

[...] internalizacji wartości niesprzecznych z własną tożsamością [kulturową].

Takie stwierdzenie sugeruje, że tożsamość ta jest czymś określonym, co posiada własne granice i można zidentyfikować, co jest z nią sprzeczne, a co wręcz przeciwnie. Co więcej, zwraca uwagę to, iż internalizacja może zachodzić w sposób uświadomiony. Skoro możliwym jest stwierdzenie, co jest, a co nie jest sprzeczne z tożsamością, to można także z łatwością poddać kontroli, co powinno zostać zinternalizowane, a co nie.

⁴ Termin został mi zasugerowany przez Profesora Marka M. Dziekana.

Druga definicja jest w tej materii bardziej bezpośrednia, gdyż mówi o utrwalaniu i pielęgnowaniu wartości decydujących o tożsamości narodowej oraz przeciwdziałaniu obcym wpływom, co znowu prowadzi do konkluzji, iż tożsamość kulturowa, w tym wypadku grupy narodowej, jest czymś określonym i możliwym do poddania kontroli.

Takie postrzeganie kultury i związanej z nią tożsamości prowadzi do wyodrębnienia obiektu referencyjnego bezpieczeństwa kulturowego w postaci określonej „kultury”, rozumianej jako przedmiot posiadający określoną esencję oraz będący cechą stanowiącą o unikalności danej społeczności, w tym kontekście narodu. Rozumienie bezpieczeństwa kulturowego w tych kategoriach będzie w takim wypadku dążyło do zachowania i chronienia tego, co zostanie zidentyfikowane jako elementy składowe tej kultury, a wszystko, co w niekontrolowany sposób będzie na nią wpływało, zostanie zakwalifikowane jako jej zagrożenie. Z tego wynikają dwa podstawowe zagrożenia dla narodowego bezpieczeństwa kulturowego, czyli globalizacja rozumiana jako hegemonia konkretnej kultury na arenie międzynarodowej oraz degradacja wartości, polegająca na obniżeniu jedności narodu w postaci dywersyfikacji tożsamości kulturowych w obrębie jej członków (Czaja, s. 15–16).

Ten sposób patrzenia na kulturę oraz jej bezpieczeństwo można opisać słowami Ralphi Grillo, który podejście to nazwał kulturalistycznym (ang. *culturalist*). Zgodnie z nim:

Kultury (statyczne, skończone i ograniczone bloki etnolingwistyczne oznaczone jako „francuskie”, „nuerowskie” itd.) określają tożsamość indywidualną i zbiorową oraz miejsce podmiotu w schematach społecznych i politycznych. Przynależność kulturowa jest zatem praktycznie równoznaczna z pochodzeniem etnicznym [...]. Główne więzi społeczne, które definiują narody i ich tożsamość, są „etniczne”; społeczności etniczne są definiowane przez ich kulturę [...]; a takie przywiązania, tożsamości i kultury są „historyczne”, „zakorzenione”, „autentyczne” i „tradycyjne”. Ale ludzie mogą zostać pozbawieni swojej kultury, stąd potrzeba „konserwacji kulturowej”, sposobu myślenia (często obecnego w wielokulturowości), w którym autentyczność kulturowa musi być chroniona jak rzadki gatunek⁵ (Grillo, s. 160).

RELACJA: TOŻSAMOŚĆ ZBIOROWA – TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTKOWA

Jedną z pierwszych relacji, które należy w tym wypadku rozpatrzyć, jest relacja między tożsamością grupy a tożsamością jednostki. Narodowe bezpieczeństwo kulturowe będzie odnosiło się do tożsamości zbiorowej, gdyż to właśnie ona, w swoim narodowym charakterze, jest tym, co w myśl paradygmatu narodowego należy otaczać szczególną opieką. Tożsamość jednostki, różniąca się od tożsamości narodowej zdefiniowanej przez system bezpieczeństwa, będzie zawsze zagrożeniem dla integralności kulturowej takiej grupy, dlatego podejmowane działania będą się koncentrowały na homogenizacji kultu-

⁵ Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “Cultures (static, finite and bounded ethnolinguistic blocs labelled ‘French’, ‘Nuer’ and so on) determine individual and collective identities, and the subject’s place in social and political schemas. Cultural membership is thus virtually synonymous with ethnicity [...]. The principal community attachments which define peoples and their identities are ‘ethnic’; ethnic communities are defined by their cultures [...]; and such attachments, identities, and cultures are ‘historic’, ‘rooted’, ‘authentic’, and ‘traditional’. But people(s) may be deprived of their culture, and thence there is a need for ‘cultural conservatism’, a mode of thinking (often present in multiculturalism), in which cultural authenticity must be protected like a rare species” (Grillo, s. 160).

ry w obrębie danego państwa narodowego, np. poprzez system nauczania czy dyskurs propagowany przez podmioty publiczne.

Przykładem pozwalającym zilustrować tę relację może być zakaz zakrywania twarzy obecny we francuskim prawie, który uderza przede wszystkim w wąską grupę muzułmanek. Jest on najczęściej tłumaczony troską o bezpieczeństwo, ale także o zgodność praktyk religijnych z francuską tożsamością narodową (Saiya i Manchanda, s. 2–5). Jest to zatem przykład, w którym organy państwowe w celu ochrony elementów stanowiących w ich ujęciu części składowe szerszej tożsamości zbiorowej, ograniczają prawa jednostek do wolności ekspresji religijnej. Przypadek ten okazuje się szczególny, gdyż decyzja o zakrywaniu twarzy odbywa się często wbrew opinii społeczności muzułmańskiej we Francji, stając się tym samym praktyką indywidualną, która jednak w ocenie państwa godzi w bezpieczeństwo jego kultury narodowej. Ponadto, podporządkowanie się normie zakrywania twarzy nie jest przykładem separatyzmu narodowego, gdyż wiele z tych kobiet czuje związek z Francją i francuską tożsamością, a ich wybór jest najczęściej elementem religijnego doświadczenia (Open Society Foundations, s. 12–18).

Innym przykładem jest wypowiedź przewodniczącego Chińskiej Republiki Ludowej Xi Jinping, który w 2013 roku zwracał uwagę na temat konieczności odgórnego kształtowania postaw obywateli względem kultury chińskiej.

Podczas jednego ze swych wystąpień mówił on, że:

Jedną z najważniejszych części pracy propagandowej w całkowicie otwartym środowisku jest naprowadzanie ludzi na bardziej całościowe i obiektywne zrozumienie Chin oraz świata zewnętrznego. Chińska tradycyjna kultura, ze swoim dziedzictwem głębokich poszukiwań duchowych, o długiej historii, jest kluczową zaletą... i musimy być dobrymi opowiadaczami i tłumaczami, aby wyrazić Chiny⁶ (Lin Han, s. 4).

Widoczna tu kwestia wspomnianego kształtowania tożsamości, staje się centralną częścią zapewniania integralności kulturowej zdefiniowanej kultury narodowej. Państwo, stojące na straży interesów grupy, bierze sobie za cel takie pokierowanie percepcją jednostek, aby była ona zgodna z ową kulturą narodową, bez względu na indywidualne interesy owych jednostek i ewentualne różnice w ich osobistym doświadczeniu tej tożsamości.

RELACJA: KULTURA DOMINUJĄCA – KULTURY ZDOMINOWANE

Drugą omawianą relacją jest stosunek kultury dominującej do kultur zdominowanych w obrębie danego społeczeństwa. Jako że w ujęciu paradygmatu narodowego bezpieczeństwa kulturowego funkcjonuje centralna rola państwa narodowego i kultury narodowej, wszelkie odrębne od niej kultury będą stanowić mniejsze lub większe zagrożenie dla obiektu referencyjnego poprzez ich wpływ na wewnętrzną integralność kulturową danego społeczeństwa. Istnieje ryzyko traktowania takich grup jako permanentnie „obcych” oraz dążenia do kontrolowania ich wpływu na resztę populacji. Ponadto możliwe jest wystąpienie lokalnych dylematów bezpieczeństwa, czyli sytuacji, w których bezpieczeństwo

⁶ Tłumaczenie własne. W angielskim przekładzie: “One of the most important parts of propaganda work under the fully opened environment is guiding people to a more comprehensive and objective understanding of China and the outside world. Chinese traditional culture, with its heritage of deep spiritual pursuit, stretching back over a long history is a key advantage... and we need to be good story-tellers and translators in expressing China”.

jednego podmiotu może być odebrane jako zagrożenie dla innego. W tym kontekście zwiększenie narodowego bezpieczeństwa kulturowego kultury dominującej mogłoby się odbywać kosztem bezpieczeństwa kultur zdominowanych i odwrotnie. W związku z tym kultury odrębne od ogólnie zdefiniowanej kultury narodowej, szczególnie te nie mające swojego wyrazu we własnej instytucji państwowej, mogłyby się mierzyć z ciągłym zagrożeniem dla własnej tożsamości, np. poprzez procesy asymilacji.

Przykładem relacji pomiędzy kulturą dominującą a kulturą zdominowaną może być przypadek mniejszości śląskiej na terytorium Polski. Jest to grupa, która mimo poczucia odrębnej tożsamości względem dominującej tożsamości polskiej nie jest w stanie uzyskać oficjalnego uznania w polskim prawodawstwie. Ponadto jest to mniejszość nie posiadająca własnego państwa, a więc instytucje państwa polskiego są jedynymi, które mogą legitymizować ich poczucie odrębności. Takiej grupy nie dotyczy także prawna ochrona przed m.in. asymilacją, gdyż gwarantowana jest ona tylko oficjalnie uznanym mniejszościom (Dz. U. 2005 Nr 17 poz. 141).

Podstawową przeszkodą stojącą przed oficjalnym uznaniem tej grupy jest argumentacja starająca się wykazać, że kultura śląska jest tak naprawdę częścią kultury polskiej i nie należy jej się prawna odrębność (Stanowisko Rządu RP 2016). Zgodnie z narodowym paradygmatem kulturowym działania podejmowane w celu ochrony tożsamości narodowej mają na celu eliminację zagrożeń, które mogłyby uderzać w jej integralność. Wydzielanie się kolejnych mniejszości, szczególnie takich przyjętych w dyskursie politycznym czy naukowym za część danej kultury, mogłoby zaburzyć pozycję kultury dominującej.

Innym przykładem opisywanej relacji w paradygmacie narodowym są Indie. Nie jest to co prawda unitarne państwo narodowe, z wyraźnie określoną kulturą narodową, lecz państwo federalne, stosujące charakterystyczny dla siebie pluralizm prawny w granicach prawa rodzinnego, w którym zawierają się potrzeby przedstawicieli trzech najliczniejszych religii Indii: hinduizmu, islamu i chrześcijaństwa. Warto jednak przyjrzeć się działaniom podejmowanym przez partię rządzącą BJP (Bharatiya Janata Party⁷) i jej powiązaniom ze skrajnie prawicową ideologią hindutwy (ang. Hindutva), hinduskości.

Hindutwa jest prądem intelektualnym obecnym w indyjskim dyskursie publicznym od XIX wieku, postulującym uczynienie z Indii homogenicznego narodowo państwa opartego na hinduskiej religii, kulturze i pochodzeniu. BJP z kolei, której liderem jest premier Indii Narendra Modi, używa w swojej retoryce wielu populistycznych i nacjonalistycznych haseł powiązanych z ideologią hindutwy oraz związanych między innymi z wytworzeniem poczucia zagrożenia kulturowego ze strony mniejszości muzułmańskiej (Leidig, s. 229–31). Tym samym muzułmanie będący obywatelami Indii zostają w myśl propagowanych przez partię rządzącą idei przedstawieni jako osoby, które nie tylko powinny być wykluczone z życia politycznego swojego kraju z powodu swojej „inności”, ale także są portretowane jako ci, którzy doprowadzają do degradacji hinduskich wartości.

Mimo, że jest to przykład zachowań skrajnych, które z pewnością nie są intencją teoretyków narodowego bezpieczeństwa kulturowego, należy zwrócić uwagę, iż działania podejmowane w celu ochrony „hinduskości” zgodne są z paradygmatem narodowym. Tym samym mniejszość, której zjawiska kulturowe zostały uznane za sprzeczne z przyjętą definicją kultury narodowej, staje się zagrożeniem dla owej kultury, co prowadzi do podjęcia środków zmierzających do podporządkowania owej mniejszości i ochrony integralności kulturowej całego społeczeństwa.

⁷ W języku polskim: Indyjska Partia Ludowa.

RELACJA: PAŃSTWA NARODOWE NA ARENIE MIĘDZYNARODOWEJ

Ostatnią z relacji, którą warto omówić, jest ta pomiędzy państwami narodowymi na arenie międzynarodowej. W tym aspekcie narodowego bezpieczeństwa kulturowego kultura narodowa danego państwa może być traktowana jako element tak zwanej „soft-power” (siły miękkiej, pozamilitarnej), który jednoczy dane społeczeństwo i wzmacnia tym samym jego pozycję na arenie międzynarodowej, ale także jest narzędziem nacisku i budowania wpływów państwa w regionie i na świecie. Z drugiej strony, kultury narodowe innych państw mogą być traktowane jako zagrożenia, które powodują przenikanie do kultury będącej obiektem referencyjnym sprzecznych z nią elementów, czego wyrazem może być m.in. poczucie zagrożenia związanego z globalizacją. Stanem pożądanym w paradygmacie narodowego bezpieczeństwa kulturowego jest zatem sytuacja, kiedy kultury narodowe zamknięte są w granicach homogenicznych kulturowo państw narodowych.

Odnosząc się do koncepcji „siły miękkiej”, można odnieść się do przykładu Turcji i jednej z jej głównych instytucji kontrolujących działalność religijną, czyli Diyanet İşleri Başkanlığı⁸ (w skrócie Diyanet). Została ona powołana za rządów Mustafy Kemala Atatürka w celu sprawowania nadzoru nad sprawami religijnymi sekularyzowanej Turcji. Z biegiem lat, kiedy rządy w Turcji na początku XXI wieku przejęła AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi⁹), pod przywództwem Recepta Tayyipa Erdoğan, islam zajął ważne miejsce w dyskursie politycznym tego kraju, stając się jednym ze składników tożsamości narodowej promowanych przez władze. Samo Diyanet stało się z kolei ważnym aktorem w polityce tureckiego rządu (Öztürk i Sözeri, s. 3–4).

Tym samym, władze Turcji zaczęły konsolidować rozproszone, między innymi w różnych państwach Europy, diaspory tureckie i integrować je z krajem pochodzenia, używając islamu jako swoistego spoiwa oraz wykorzystując pozycję, a także środki, którymi dysponuje Diyanet, do wpływania na tożsamość i jej percepcję emigracji tureckiej. To z kolei uczyniło z owych grup narzędzie nacisku i budowania socjo-politycznego wpływu w krajach ich pobytu oraz wzmacniania pozycji państwa tureckiego na arenie międzynarodowej (Öztürk i Sözeri, s. 21),

W kontekście zagrożenia związanego z hegemonią kultur na arenie międzynarodowej, można zacytować słowa Jana Czaja:

Różne wymiary współczesnych procesów globalizacyjnych przyczyniają się do powstania nowego kosmopolitycznego stylu życia, polegającego na zanikaniu roli religii, moralności, rodzimej kultury i narodowości, jako wyznacznika zachowań. Powszechne ujednoczenie odbierane jest jako macdonaldyzacja świata, powodująca zabijanie lokalnej wytwórczości lub jej marginalizację, a tym samym degradację lokalnych tożsamości. [...] Analitycy tych procesów podkreślają, że w zasadzie nie ma już żadnego kraju na świecie, w którym konfrontacja kulturalna przebiegałaby według dawnego schematu, zgodnie z którym rządzi niepodzielnie jakiś typ kultury, zaś typ konkurencyjny zajmuje jedynie jakąś wydzieloną mu niszę (Czaja, s. 13).

Szczególnie zwraca uwagę ostatnia część, poświęcona „dawnemu schematowi konfrontacji kulturalnej”. Jeżeli celem w paradygmacie narodowym jest utrzymanie hegemonii

⁸ W języku polskim: Ministerstwo ds. Religii.

⁹ W języku polskim: Partia Sprawiedliwości i Rozwoju.

jednej kultury w obrębie jednego państwa, to proces polegający na marginalizacji takiej kultury na rzecz innej kultury hegemonicznej jest istotnie zagrożeniem, które powinno stanowić obiekt zainteresowania narodowego bezpieczeństwa kulturowego.

PROBLEMY NARODOWEGO BEZPIECZEŃSTWA KULTUROWEGO

Warto również podkreślić dwa problemy, które wynikają z paradygmatu narodowego bezpieczeństwa kulturowego.

Pierwszym z nich jest kwestia hegemoniczności kultury. Jednym z podstawowych zagrożeń jest możliwość utworzenia jednej „kultury światowej” kosztem różnorodności kultur narodowych. Jednocześnie, różnorodność kulturowa wewnątrz danego narodu jest czymś niepożądanym, gdyż zagraża to integralności kulturowej tego społeczeństwa. Celem staje się więc dążenie do hegemonii jednej kultury w obrębie granic państwowych (narodowych). Pojawia się tu niejasny stosunek do hegemonii kulturowej, gdy w granicach państwa narodowego jest ona uznawana za pożądaną, zaś poza granicami za niedopuszczalną.

Drugim problemem jest kwestia samego definiowania danej kultury narodowej i kontroli przepływu elementów kulturowych. Chodzi mianowicie o to, kto określa składniki danej kultury narodowej, a także identyfikuje zjawiska sprzeczne i niesprzeczne. Może to doprowadzić do pewnego paradoksu, gdzie zbyt liczne gremium osób decydujących (docelowo wszyscy członkowie identyfikujący się z grupą o danej tożsamości) mogłoby nie dojść do konsensusu z powodu różnic występujących między nimi. Z kolei zbyt małe gremium decyzyjne (docelowo jeden decydent) mogłoby ekstrapolować własną kulturę indywidualną jako kulturę uniwersalną dla wszystkich członków danej grupy. Rodzi to zastrzeżenia co do określoności samego obiektu referencyjnego narodowego bezpieczeństwa kulturowego.

Można posłużyć się w tym wypadku przykładem z rozważań Majida Tehraniana na temat zmagania pomiędzy świeckimi zwolennikami monarchii a islamskimi republikanami w Iranie. Mimo współdzielonej przez obie grupy tożsamości kulturowej wizje świata przyjęte przez jedną i drugą stronę są tak odmienne, że w zasadzie można mówić o dwóch odrębnych wspólnotach (Tehranian, s. 10).

JEDNOSTKOWE BEZPIECZEŃSTWO KULTUROWE

Rozważania nad jednostkowym bezpieczeństwem kulturowym warto rozpocząć od zacytowania definicji bezpieczeństwa kulturowego, wyrażających inny sposób rozumienia tej koncepcji od ujęcia narodowego.

Jedną z nich jest definicja zaproponowana przez Talhę Jalala, który rozumie bezpieczeństwo kulturowe, jako:

[Wolność] renegocjacji zarówno indywidualnych, jak i grupowych tożsamości¹⁰ (Jalal, s. 13).

Ponadto wprowadza on pojęcie „przestrzeni bezpiecznej kulturowo”, stanowiącej w jego ocenie cel praktyki bezpieczeństwa kulturowego. Przestrzeń ta zostaje opisana jako:

¹⁰ Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “[Freedom] to re-negotiate both individual and collective identities”.

[Taka], w której zarówno grupy, jak i jednostki mogą swobodnie re negocjować – więcej niż jeden raz – swoją zbiorową i indywidualną tożsamość. Jest to zatem podstawa idealnej otwartej przestrzeni, w której kultury mogą istnieć i rozwijać się z własnej woli¹¹.

Podobne rozumienie bezpieczeństwa kulturowego proponuje Majid Tehranian, dla którego:

Pojęcie bezpieczeństwa kulturowego [...] zasadniczo oznacza swobodę negocjowania własnej tożsamości¹² (Tehranian, s. 17).

Zgodnie z punktem widzenia przyjętym przez obu autorów, tożsamość jest czymś dynamicznym, podlegającym ciągłym zmianom i dostosowaniom. Na pierwszy plan wysuwa się w obydwu definicjach koncepcja „negocjacji”, co świadczy o tym, że tożsamość i sama kultura nie jest czymś nadanym ani określonym przez oryginalną dla niej esencję. Jest zjawiskiem wypracowywanym w danym kontekście oraz w strukturach władzy charakterystycznych dla danego kontekstu (Jalal, s. 12).

Ten dynamiczny model kultury prowadzi do określenia bardzo specyficznego obiektu referencyjnego, którym jest nie jedna, określona „kultura” i „tożsamość” a „wolność do ich zmiany”. Zachodzi tu zupełne odwrócenie patrzenia na zagrożenia, gdyż przy paradygmacie narodowego bezpieczeństwa kulturowego celem było utrzymanie kultury w określonych, kontrolowalnych granicach. Przy jednostkowym bezpieczeństwie kulturowym celem staje się rozszereżnienie owych granic, co może prowadzić do dywersyfikacji tożsamości w obrębie określonych zbiorowości.

Można by stwierdzić jednak, że oba paradygmaty dążą w gruncie rzeczy do tego samego, gdyż tak przy podejściu narodowym, jak i jednostkowym, mówimy o prawie do samostanowienia kultur o sobie. Podstawową różnicą jest jednak sytuacja zmiany w obrębie danej tożsamości. W paradygmacie narodowym jest to zagrożenie, gdyż mogłoby dojść do zmiany „esencji” danej tożsamości, doprowadzając do jej „obiektywnej” utraty. W paradygmacie jednostkowym z kolei nie jest to znaczącym problemem, gdyż dana tożsamość, z powodu pozostawania w nieustannym ruchu, zawsze będzie się zmieniać, wymykając się jakimkolwiek próbom jej zdefiniowania. Zagrożeniem stają się w tym ujęciu próby utrzymania takiej tożsamości w ryzach oraz uniemożliwienie jednostkom i grupom dokonywania wielokrotnych zmian i samookreślenia się.

W tym kontekście można się odwołać do myśli Stuarta Halla, który mówił o tożsamości każdego człowieka:

[...] [Jako] sprzecznej, złożonej z więcej niż jednego dyskursu, złożonej zawsze z przemilczeń innych, zapisanej w ambiwalencji i pożądaniu. [...] [Która] nie jest zapieczętowaną lub zamkniętą całością¹³ (Hall, s. 49).

¹¹ Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “[One] where both groups and individuals are at liberty to re-negotiate – more than once – their collective and individual identities. This is therefore the basis of an ideal open space where cultures can be and grow of their own accord” (Jalal, s. 13).

¹² Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “The concept of cultural security [...] basically means the freedom to negotiate one’s identity” (Tehranian, s. 17).

¹³ Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “[...] as contradictory, as composed of more than one discourse, as composed always across the silences of the other, as written in and through ambivalence and desire. [...] [Which] is not sealed or closed totality” (Hall, s. 49).

RELACJA: TOŻSAMOŚĆ ZBIOROWA – TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTKOWA

Opisując relację tożsamości grupy i tożsamości jednostki w paradygmacie jednostkowym należy podkreślić pewną przewagę tej drugiej. Nie wynika to wprost z omawianych definicji, gdyż podkreślają one istotność tak jednych, jak i drugich tożsamości. Jednakże w tym dynamicznym modelu kultury grupy nie są niczym więcej jak zbiorem ludzi, z których każdy posiada własną, indywidualną tożsamość. To sprawia, że trudno jest zidentyfikować tożsamość całej grupy w rozumieniu czegoś określonego, niezależnego od jej członków. Tym samym próby zachowywania integralności kulturowej danej zbiorowości będą – w tym rozumieniu – zazwyczaj powiązane z naciskiem danych jednostek na inne, co dla omawianego paradygmatu będzie stanowiło zagrożenie. To właśnie tożsamość jednostkowa pozostaje bowiem najmniejszą, niepodzielną jednostką wolności kulturowej. Z tego też powodu paradygmat jednostkowy będzie raczej dążył do wzmocnienia mniejszych grup, opartych na wspólnych wartościach, zainteresowaniach, celach, doświadczeniach itp. (np. zgodnych z koncepcją „neotrybalizmu” (Maffesoli)), kosztem większych, zróżnicowanych grup, takich jak np. narody.

Warto w tym kontekście pochylić się nad myślą Katherine Pratt Ewing, która stwierdza, że:

W większości sytuacji społecznych można aktywować jednocześnie wiele tożsamości. To właśnie w spolaryzowanych sytuacjach, gdy jednostki są postrzegane nie w kategoriach złożonego zestawu potencjalnych tożsamości i relacji, ale raczej jako ucieleśnienie jednej, ustalonej tożsamości – pochodzenia etnicznego lub rasy – potencjał dyskryminacji, a nawet przemocy jest największy i może dojść do uciekania się do bardziej sztywnych strategii utrzymania tożsamości¹⁴ (Ewing, s. 139).

Zwraca ona także uwagę na to, że aby poradzić sobie ze złożonością i elastycznością tożsamości wewnątrz jednostki nie należy dążyć do coraz większego pozbywania się ich, aż zostanie ta jedna i „właściwa”, tylko zaakceptowania funkcjonowania wielu tożsamości równocześnie wewnątrz danej jednostki (Ewing, s. 139).

Warto w tym kontekście przytoczyć historię Negris, kobiety z Turcji. Przedstawia ona doświadczenia osoby, która żyje między dwoma światami: Turcją a Niderlandami, próbując pogodzić swoją wewnętrzną tożsamość z oczekiwaniami, które jeden i drugi świat jej narzuca. W konsekwencji jest ona po trochu częścią każdego z nich, jednocześnie nie będąc w pełni częścią żadnego (Ewing, s. 132–35). Pokazuje to, że w momencie, gdy w centrum uwagi znajduje się jednostka, nikną sztywne podziały między tożsamościami grupowymi.

RELACJA: KULTURA DOMINUJĄCA – KULTURY ZDOMINOWANE

Jeżeli mówimy o relacji między kulturą dominującą a kulturami grup odrębnych kulturowo na danym terytorium (np. w państwie), znów należy zwrócić uwagę na pełne przewartościowanie jednostkowego bezpieczeństwa kulturowego w stosunku do paradyg-

¹⁴ Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “In most social situations, many identities may be activated at once. It is in polarized situations when individuals are perceived, not in terms of a complex array of potential identities and relationships, but rather as embodying a single, fixed identity – an ethnicity or a race – that the potential for discrimination and even violence is greatest and more rigid strategies of identity maintenance may be resorted to” (Ewing, s. 139).

matu narodowego. Państwo narodowe nie pełni w podejściu jednostkowym kluczowej roli, a więc i tożsamość tego państwa (lub narodu) nie ma większego znaczenia dla wolności kulturowej wszystkich jednostek i tworzonych przez nie grup. Można wręcz powiedzieć, że takie podejście prowadzi do osłabienia roli i wpływu państwa narodowego, gdyż powstrzymuje wszelkie tożsamości przed lokalną hegemonią. Sprzyja to dywersyfikacji kulturowej, reintrodukowaniu dawno zapomnianych, ignorowanych lub marginalizowanych tożsamości, jak i pojawianiu się nowych.

Negatywną stroną tych procesów może być zmniejszenie przywiązania obywateli takiego państwa do procesów w nim zachodzących, utracenie poczucia własności danego państwa i w konsekwencji zanik przejawów społeczeństwa obywatelskiego. Należy mieć jednak na uwadze, że wiele tożsamości narodowych, szczególnie w państwach postkolonialnych, jest narzucana odgórnie za pomocą różnych środków indoktrynacji (Ewing, s. 125). Ponadto, działania rządów w celu utrzymania „jedności narodowej” mogą sztucznie konstytuować tożsamości jako zjawiska stałe i określone (Ewing, s. 117). W konsekwencji doprowadza to do wykształcania lub utrzymywania się podziału na kulturę dominującą i zdominowaną, tym samym skutkując rozkładem relacji społecznych, szczególnie w przypadku dużej dywersyfikacji kulturowej. Przykładem takiego stanu rzeczy mogą być działania podejmowane względem mniejszości w Iraku po wojnie 2003 roku, opierające się na ich dyskryminacji (Jalal, s. 15–16).

RELACJA: PAŃSTWA NARODOWE NA ARENIE MIĘDZYNARODOWEJ

Na płaszczyźnie relacji międzynarodowych, paradygmat jednostkowy będzie dążył do zachowania różnorodności i niedopuszczenia do hegemonii jakiegokolwiek kultury. Dzieje się to jednak z innych pobudek niż przy paradygmacie narodowym. O ile w przypadku podejścia narodowego takowa hegemonia zagraża tożsamości kulturowej, będącej obiektem referencyjnym, o tyle w przypadku paradygmatu jednostkowego światowa kultura hegemoniczna będzie dążyła do ujednoczenia praktykowanych zjawisk kulturowych, a tym samym do wywierania ciągłej presji na jednostkach i grupach, zmuszając je do dostosowania się do „uniwersalnych reguł”.

Podobny stosunek paradygmatu jednostkowego mógłby odnosić się do „siły miękkiej”, gdyż jakkolwiek nacisk kulturowy prowadzi do ograniczenia wolności kulturowej grup i jednostek, co stanowi zagrożenie dla obiektu referencyjnego omawianego modelu. Co więcej, promowanie jednych zjawisk mogłoby iść w parze z uciszaniem innych, które w kontekście jednostek mogłyby być równie istotne. Warto także zwrócić uwagę, że w paradygmacie narodowym tożsamości jednostek mogą być postrzegane przez pryzmat ich przydatności dla interesu narodowego. Świadczyć może chociażby przytaczany powyżej przykład polityki Turcji wobec swojej diaspory, której integracja z krajem pochodzenia zdaje się elementem szerszej polityki zdobywania wpływów na arenie międzynarodowej. Z punktu widzenia paradygmatu jednostkowego takie podejście mogłoby zostać uznane za próbę wymuszenia na jednostkach przyjęcia konkretnej tożsamości z jednoczesnym wykorzystywaniem tej tożsamości jako „siły miękkiej” na arenie międzynarodowej.

PROBLEMY JEDNOSTKOWEGO BEZPIECZEŃSTWA KULTUROWEGO

Jednym z głównych problemów, który pojawia się przy rozpatrywaniu jednostkowego bezpieczeństwa kulturowego, jest jego nieprzystosowanie do panującego modelu opartego na centralnej roli państw narodowych w systemie światowym. Jako że para-

dygmat jednostkowy działa nie tylko rozłącznie od państwa narodowego, ale w określonych przypadkach może odbierać państwo narodowe jako źródło zagrożeń dla swojego obiektu referencyjnego, ustanowienie tego podejścia mogłoby znacząco osłabić państwo narodowe na arenie międzynarodowej. Trudno jest też wyobrazić sobie sytuację, w której system bezpieczeństwa państwa, oparty na założeniach bezpieczeństwa narodowego, miałby odejść od paradygmatu narodowego bezpieczeństwa kulturowego, który jest bezpośrednią odpowiedzią koncepcji bezpieczeństwa narodowego w sferze kultury. Byłoby to zaprzeczeniem spójnego podejścia do bezpieczeństwa. Aby paradygmat jednostkowy mógł przynieść najwięcej korzyści, należałoby odejść od koncepcji państwa narodowego jako podstawowej instytucji społecznej na arenie międzynarodowej i zwrócić się ku bardziej pluralistycznym koncepcjom, które byłyby skłonne przyjąć ogólny model bezpieczeństwa ludzkiego jako podstawę strategicznego myślenia o bezpieczeństwie takiej zbiorowości.

Problemem innej natury jest sprzyjanie dużej dywersyfikacji kulturowej przy przyjęciu paradygmatu jednostkowego. Jako że jednorodność kulturowa wzmacnia jedność danej grupy, wzajemne zrozumienie i chęć do podejmowania wspólnych przedsięwzięć, kwestią problematyczną pozostaje to, w jaki sposób zintegrować nowopowstałe, hiper-pluralistyczne społeczeństwa i wytworzyć w nich poczucie wspólnoty. Jest to niezwykle istotna kwestia, gdyż aby utrzymać jednostkowe bezpieczeństwo kulturowe potrzebna jest wyjątkowa koordynacja działań wielu grup i jednostek, a sam paradygmat zdaje się utrudniać takową koordynację. Sprawy nie ułatwia fakt, że – zgodnie z tym paradygmatem – zagrożeniem jest zarówno strategia kultury dominującej, jak i bardziej pluralistyczna polityka, sprzyjająca wielokulturowości (ang. *multiculturalism*). Problem z samą wielokulturowością można podsumować myślą Talhy Jalala:

[Wielokulturowość], podobnie jak polityka asymilacji, zakładają sztywne granice kulturowe, podobnie jak idea zderzenia kulturowego czy cywilizacyjnego¹⁵.

Politykę zgodną z paradygmatem jednostkowym można by z kolei opisać za Stuartem Hallem, jako taką, która:

[Jest] w stanie przemawiać do ludzi poprzez wielość posiadanych przez nich tożsamości – rozumiejąc, że te tożsamości nie pozostają takie same, że często są ze sobą sprzeczne, że się przecinają, że mają tendencję do umieszczania nas inaczej w różnych momentach [...]¹⁶.

Jest to przykład, który obrazuje, przed jakim problemem stoi paradygmat jednostkowy w kontekście budowania polityki i jak inne podejście proponuje w stosunku do działań podejmowanych w ramach paradygmatu narodowego.

¹⁵ Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “[Multiculturalism] as well as assimilationist policies assume rigid cultural boundaries, so does the idea of cultural or civilizational clash” (Jalal, s. 16).

¹⁶ Tłumaczenie własne. W angielskim oryginale: “[Is] able to address people through the multiple identities which they have – understanding that those identities do not remain the same, that they are frequently contradictory, that they cross-cut one another, that they tend to locate us differently at different moments” (Hall, s. 59).

PODSUMOWANIE

Omówiono dwa podejścia do bezpieczeństwa kulturowego, które zostały określone jako narodowe bezpieczeństwo kulturowe, oparte na założeniach bezpieczeństwa narodowego i statycznym modelu kultury oraz jednostkowe bezpieczeństwo kulturowe, czerpiące inspiracje z bezpieczeństwa ludzkiego i dynamicznego modelu kultury. Całość rozważań podsumowuje porównanie obu paradygmatów w formie tabeli (Tabela 1).

Tabela 1. Porównanie głównych założeń narodowego bezpieczeństwa kulturowego i jednostkowego bezpieczeństwa kulturowego.

	Narodowe bezpieczeństwo kulturowe	Jednostkowe bezpieczeństwo kulturowe
Koncepcja bezpieczeństwa stanowiąca fundament	Bezpieczeństwo narodowe	Bezpieczeństwo ludzkie
Obiekt referencyjny	Określona kultura i powiązana z nią tożsamość	Wolność do negocjacji tożsamości
Model kultury	Statyczny	Dynamiczny
Główne zagrożenia	Globalizacja; degradacja wartości	Jakakolwiek hegemonia kulturowa, nacisk kulturowy
Stosunek do państwa narodowego	Centralna rola państwa	Odejście od państwo-centryzmu; państwo czasem może być zagrożeniem
Relacja: tożsamość zbiorowa – tożsamość jednostkowa	Centralna rola tożsamości zbiorowej	Centralna rola tożsamości jednostkowej
Relacja: kultura dominująca – kultury zdominowane	Dążenie do hegemonii kulturowej w granicach państwa	Równoważność
Relacje między państwami narodowymi na arenie międzynarodowej	Zachowanie pluralizmu kulturowego wśród państw narodowych; kultura jako soft-power	Zachowanie pluralizmu kulturowego; przeciwdziałanie wykorzystania kultury, jako formy nacisku

Źródło: opracowanie własne.

Dwa omówione powyżej paradygmaty są jednymi z wielu podejść, które można zauważyć, zagłębiając się w tematykę bezpieczeństwa kulturowego. Są one jednak na tyle wyraziście ze sobą sprzeczne, że warto jest je ze sobą zestawić, aby uświadomić sobie, że gdy w różnych dyskursach pojawia się stwierdzenie „bezpieczeństwo kulturowe”, to nie może być traktowane jako kategoria oczywista i jasno określona. To, co w jednym z omawianych podejść będzie środkiem do przeciwdziałania zagrożeniom, w drugim będzie zagrożeniem samym w sobie i na odwrót.

Kwestie bezpieczeństwa kulturowego wymagają dalszych badań, które będą miały na celu nie tylko zwiększenie kompleksowości całego obszaru badawczego, ale także będą prowadziły do zwiększenia jego przejrzystości, aby każdy zainteresowany tą tematyką miał świadomość celów i potencjalnych skutków tak wielu podejść i koncepcji.

BIBLIOGRAFIA

- Balcerowicz, Piotr. „Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?”. *Zaawansowane zapobieganie konfliktom*, red. Wojciech Kostecki, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2011, s. 29–62.
- Beeson, Mark. *Security in Asia: What's Different, What's Not?* „Journal of Asian Security and International Affairs”, t. 1, nr 1, kwiecień 2014, s. 1–23.
- Czaja, Jan. *Bezpieczeństwo kulturowe. Aspekty pojęciowe*. „Państwo i Społeczeństwo”, t. IV, nr 3, 2004, s. 5–23.
- Czaputowicz, Jacek. *Bezpieczeństwo międzynarodowe: współczesne koncepcje*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Ewing, Katherine Pratt. „Migration, Identity Negotiation, and Self-Experience”. *Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security*, red. Jonathan Friedman i Shalini Randeria, I.B. Tauris, 2004, s. 117–40.
- Grillo, R. D. *Cultural Essentialism and Cultural Anxiety*. „Anthropological Theory”, t. 3, nr 2, 2003, s. 157–73.
- Hall, Stuart. „Old and New Identities, Old and New Ethnicities”. *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, red. Anthony D. King, University of Minnesota Press, 1997, s. 41–68.
- Jalal, Talha. *The Displacement of Minorities in Syria and Iraq: Implications for Human Security*. 02/09, UNU-GCM, 2015.
- Kitler, Waldemar. *Bezpieczeństwo narodowe RP: podstawowe kategorie, uwarunkowania, system*. Akademia Obrony Narodowej, 2011.
- Leidig, Eviane. *Hindutva as a Variant of Right-Wing Extremism*. „Patterns of Prejudice”, t. 54, nr 3, maj 2020, s. 215–37.
- Lin Han. *Chinese Cultural Security in the Information Communication Era*. „Focus Asia. Perspective and Analysis”, nr 6, 2014, s. 1–7.
- Maffesoli, Michel. *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Öztürk, Ahmet Erdi, i Semiha Sözeri. *Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria*. „Politics and Religion”, t. 11, nr 3, wrzesień 2018, s. 624–48.
- Resolution Adopted by the General Assembly on 16 September 2005. A/60/L.1*, 2005.
- Saiya, Nilay, i Stuti Manchanda. *Do Burqa Bans Make Us Safer? Veil Prohibitions and Terrorism in Europe*. „Journal of European Public Policy”, t. 27, nr 12, 2020, s. 1781–800.
- „Stanowisko Rządu wobec obywatelskiego projektu ustawy o zmianie ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, a także niektórych innych ustaw (druk nr 27)”, 2016.
- Tehrani, Majid. „Cultural Security and Global Governance: International Migration and Negotiations of Identity”. *Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security*, red. Jonathan Friedman i Shalini Randeria, I.B. Tauris, 2004, s. 3–22.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. John Murray, 1871.
- Unveiling the Truth. Why 32 Muslim Women Wear the Full-Face Veil in France*. Open Society Foundations, 2011.
- „Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym”, Dz. U. 2005 Nr 17 poz. 141, 2005.

ZOHRE HAKIMI

Zohre Hakimi (1955–) – irańska prozaiiczka, autorka dwóch zbiorów opowiadań: *Za rzędem drzew* (pers. *Ba'd az radif-e derachtha*, 2001) i *Mieszkaniec nigdzie* (pers. *Ahl-e hichdza*, 2005), oraz dwóch powieści: *Jak ma się pies?* (*Hal-e sag*, 2008) i *Gorzkie migdały* (*Badam-e talch*, 2012). Z bliżej nieznanых powodów od lat nie opublikowała już nic nowego. Za najważniejsze dzieło w jej dorobku należy uznać dość późny debiut literacki z 2001 roku. Zbiór opowiadań *Za rzędem drzew* został nominowany w 2002 roku do Literackiej Nagrody Huszanga Golsziriego, przyznawanej w dziedzinie prozy irańskiej. Choć nagrody nie zdobyła, już sam fakt, że jej zbiór znalazł się wśród docenionych pozycji, świadczy o uznaniu dla jej warsztatu pisarskiego. Wyjaśnić tu warto, że fundatorem owej nagrody, przyznawanej dorocznie przez trzynaście lat, tj. do roku 2014, była Fundacja imienia Huszanga Golsziriego (1938–2000), pisarza i publicyisty, kierowana przez Farzane Taheri, wdowę po nim. Zamieszczone tu opowiadanie *Kwiaty jaśminu* (pers. *Golha-je jas*) w przekładzie na język polski pochodzi właśnie z tego pierwszego zbioru, który obejmuje szesnaście miniatur literackich. Ich wspólnym mianownikiem jest gorzki obraz trudności, z jakimi borykały się i wciąż borykają dziewczynki, dziewczęta i kobiety w patriarchalnym społeczeństwie irańskim.

(M. M. P. K.)

KWIATY JAŚMINU

– Już jest. – szepnęła Esmat, gdy dało się słyszeć skrzypienie bramy, i czym prędzej pobiegła do domu.

– Jeśli tylko będziesz w dobrym nastroju, to może uda mi się zamienić z nim chociaż dwa słowa. – powiedziała mamusia, zarzucając sobie czador na głowę. Ojciec wszedł na podwórze. W rękach trzymał dwa arbuzy.

– Dobry wieczór. – przywitała go mamusia. Ojciec wrzucił oba arbuzy do sadzawki i odkręcił kran z wodą.

– Dobry wieczór.

Podeszłam, żeby się przywitać.

– Dobry wieczór, ojcze.

Podał mi marynarkę.

– Dobry wieczór, córeczko. – odpowiedział i usiadł na brzegu sadzawki. – Córeczko, przynieś mi ręcznik. Twarz sobie wytrę.

Pobiegłam do domu. Esmat siedziała za drzwiami. Wzięła ode mnie marynarkę i podała mi ręcznik.

– No i?

– No i nic. Mamusia wciąż nic nie powiedziała, ale ojciec ma dobry humor. – wyjaśniłam, po czym wróciłam na podwórze. Ojciec z mokrymi twarzą i rękami siedział na skraju werandy. Wziął ode mnie ręcznik.

– Bóg zapłać, córeczko. – powiedział, ale zaraz wyraźnie się skrzywił. – Setki razy ci powtarzałem, żebyś zawsze nosiła na głowie chustę. Nie będzie mi tu jakiś obcy cię tak oglądał!

Mamusia zażartowała na siłę:

– Przecież nie ma tu nikogo obcego. – i spojrzała na mnie z ukosa, dając do zrozumienia, żebym sobie poszła. Wróciłam więc do domu. Esmat, która wciąż tkwiła za drzwiami, zarzuciła mi jakąś chustkę.

– Moja mała, postaraj się nie zepsuć mu tego dobrego humoru.

Naciągnęłam tę chustkę prawie na oczy i wyszłam z powrotem na werandę. Mamusia zeszła już do letniej kuchni w suterynie, a ojciec przerzucał kolejne paciorki różańca.

– Brawo córeczko. Kobieta nie może chodzić ot tak sobie pod niebem naszego Pana bez żadnego nakrycia głowy. Kobieta bez czadoru nie jest kobietą. – wyjaśnił i zaraz zawołał. – Rezo!

Zawsze gdy mieliśmy gości, albo gdy przebywaliśmy na podwórzu, zwracał się do mamusi imieniem mojego brata.

– Tak? – zapytała, wychodząc z kuchni.

– Przynieś mi tacę i nóż.

– Już niosę.

Ledwie zeszła na dół, ojciec znów zawołał:

– Rezo, jeszcze dzbanek chłodnej wody.

– Już, już.

Po chwili wróciła na werandę, niosąc tacę, nóż i dzbanek chłodnej wody.

– Nalać ci herbaty? – zapytała, siadając przy samowarze.

– Tak. Bóg zapłać. Od rana męczy mnie pragnienie. – przetarł ręką spocone czoło. Spojrzał na grządkę ogródka, a potem na bodziszki i jaśminy.

– Podlałyście je dzisiaj? Jest tak gorąco.

– Tak. Esmat podlała je dziś dwa razy, a to zerwała dla ciebie. – mamusia podała ojcu spodek pełen kwiatów jaśminu. Wziął go w ręce, zanurzył twarz w płatkach i pochwalił Boga.

– Dziękuję. A gdzie się ona właściwie podziewa?

– Jest w domu. A wiesz, Marjam-Chanom była tu dziś dwa razy.

Spojrzałam w stronę domu. Esmat zerkała na nas cały czas. Ojciec podniósł szklaneczkę z herbatą.

– Jaka znów Marjam-Chanom?

– Ta nasza najbliższa sąsiadka.

Zmrużył oczy.

– No i? Czego chciała?

– Przyszła dwa razy z propozycją małżeństwa Esmat...

Ojciec zmarszczył wściekle czoło. Uderzył szklaneczką o spodek i zaczął szybciej przetrzącać paciorki różańca.

Marjam-Chanom i mamusia siedzą w pokoju gościnnym. Esmat i ja podsłuchujemy za drzwiami. Trzyma mnie za rękę. Ma spoconą dłoń. Gdy Marjam-Chanom wychodzi, Esmat wbiega do pokoju, nakłada swoją różową koszulę w kwiaty i rozpuszcza długie włosy sięgające ramion. Śmieje się.

– Moja mała, jak myślisz, co powie ojciec?

Ojciec zaczął złorzeczyć:

– Boże wszechmogący! Do diabła z tą wścibską babą! Do diabła z jej synalkiem! Do diabła z tymi przekłętymi sąsiadami!

Mamusia przepłukała szklaneczkę.

– Oj, nie mów tak! Jaki znów synalek? Jaka znów wścibska baba? Co ty mówisz? Nie zrobili nam nic złego. Chłopak posłał matkę, żeby poprosiła o rękę Esmat.

– Pomylił się, i to bardzo! Czyżbym już wcześniej nie wyjaśnił tego jasno?! Nie wydám Esmat znów za męża! Ci sąsiedzi od zawsze byli nam utrapieniem. Począwszy od tego ich wysokiego i chudego synusia, a skończywszy na tym ojcu bezbożniku.

Esmat nasłuchiwała, wysunąwszy głowę przez szczelinę w drzwiach.

– Nie zajmuj się praniem cudzych brudów. Niby w czym nam zawinili? Jak to nie wydasz jej za męża? Jest młoda. Dlaczego miałyby być wdową do końca życia? Czy to jej wina, że mąż zmarł tak młodo?

Wstał.

– Głupia jesteś, nic nie rozumiesz. Mam swój honor! Nie mogę codziennie dawać jakiegoś idiotcie ręki swojej córki, mówiąc: «Bóg z wami». W naszej rodzinie kobieta nie wychodzi dwa razy za męża!

Znów wstał, ale zaraz usiadł na brzegu sadzawki. Ciągle przrzucał paciorki różańca.

– Tak, no tak, sama jest sobie winna. Co się ruszy z domu, zatrzepocze tylko tym swoim czadorem na ulicy, zaraz też zlatują się jacyś chłoptasie, prosząc o jej rękę. Boże kochany! Jeśli jeszcze raz pojawi się na ulicy, przysięgam, połamię jej te nogi.

Stoimy z Esmat przed sklepem syna Marjam-Chanom. Naciąga sobie czador mocno na czoło.

– Moja mała, ja tu postoję, a ty idź i sprawdź, czy ma nici tego koloru. – podaje mi niebieską przędzę.

– Sama idź i zapytaj. Boję się, że da mi nie te, co trzeba.

– Coś ty, ja nie mogę. To przecież nasz sąsiad. Nie wypada. Popraw chustę, żeby nie mógł cię rozpoznać.

Podeszłam bliżej.

– Ojcie, przecież Esmat...

– Zamknij się! Nie jesteś lepsza od niej, bezczelna smarkulo.

Oczy nabiegły mu krwią. Obmył sobie twarz wodą z sadzawki.

– No i w czym problem? Co? Brakuje jej tu czego? Ma siedzieć w domu. Nie będzie wychodziła na ulicę po to, żeby mi robić wstyd przed wszystkimi!

Syn Marjam-Chanom wygląda ze sklepu:

– Dzień dobry, szanownej pani.

Esmat przywołuje się do porządku, a on pociera skrępowany ręce.

– Czy może pani wejść na chwilę. Chciałem coś pani powiedzieć.

Esmat przestępuje z nogi na nogę.

– Wtedy nie dała mi pani żadnej odpowiedzi. – mówi dalej. – Czy pozwoli, bym posłał matkę?

– Decyzja należy do mojego ojca. – odpowiada i rusza w drogę powrotną do domu.

– Ojczy, to nie jej... – powtórzyłam.

– Powiedziałem przecież, żebyś stuliła pysk. Jedna cholernica wstawia się za drugą!

– Ty, dziecko, lepiej nic już nie mów. – powiedziała do mnie mamusia, po czym spojrziała na ojca. – No i po co się tak pieklisz? – podała mu szklaneczkę chłodnej wody i ściszyła głos. – No i co? Kiedyś musi wyjść znów za męża. Nie będzie przecież tak siedziała w domu do końca życia. Znamy syna Marjam-Chanom z widzenia. Tak jak ty jest kupcem. Ani wdowiec, ani rozwodnik. Gdzie się znajdzie drugi taki dla Esmat? Szczęście samo puka do twoich drzwi.

– Niech szlag trafi takie szczęście. Co? Że niby to wielkie szczęście tak codziennie zapraszać ludzi: «Chodźcie, chodźcie, kochani, moja córka wychodzi za męża!»? – pochylił się i wyciągnął z wody jednego arbuza. Rozciął go, a potem machnął nożem w powietrzu. – No i że niby kim jest ten syn Marjam-Chanom? Nawet gdyby przyszedł tu syn samego premiera, albo i chińskiego cesarza, i tak drugi raz córki za męża nie wydam! Ten wstyd zostawcie, aż umrę.

– Niby jaki wstyd? No przecież nie może zestarzyć się w domu. Mąż nie żyje. Odczekała dwa lata, jak trzeba. Teraz pojawił się nowy kandydat. Dlaczego zamykasz drzwi szczęściu naszego dziecka?

Odwrócił się plecami. Mamusia powiedziała coś pod nosem. Ojciec wyciął smaczny miąższ arbuza. Znów spojrzął na mamusię.

– No i co tak stoisz? Co się tak na mnie gapisz? Zajmij się swoimi sprawami.

Przeklinając pod nosem, wzięła tacę, zebrała szklaneczkę i spodek, po czym ruszyła w stronę kuchni. Weszłam do domu. Esmat siedziała twarzą do ściany.

– Wstań, pójdziemy na dach. – powiedziałam, ale ona oparła tylko głowę o kolana. Chwyciłam ją za ręce. Były lodowate. – Wstań, Esmat, no, wstań. No, co zrobić? – powtórzyłam. Podniosła głowę. Oczy jej się szklily.

– Idź, bo się ojciec zdenerwuje. I zamknij za sobą drzwi.

Znów usiadła twarzą do ściany. Wychodząc z pokoju, usłyszałam jej płacz. Podniosłam spodek pełen kwiatów jaśminu i wysypałam je w ogródku. Na werandzie ojciec zajadał ze smakiem arbuza.

Z języka perskiego przełożył
MATEUSZ M.P. KŁAGISZ

MARIA CASADEI
Jagiellonian University

DOI 10.33896/POrient.2023.1–2.12

ALI KHAN MAHMUDABAD, *POETRY OF BELONGING.
MUSLIM IMAGININGS OF INDIA 1850–1950*,
OXFORD UNIVERSITY PRESS, OXFORD 2020, 344 PP.,
ISBN 9780190121013 (PAPER)

Poetry of Belonging. Muslim Imaginings of India 1850–1950 grants the merit of being one of the few works focusing on *mushā'irah*, the oral poetic performance still in vogue across the globe among the Urdu-speaking population. Despite being considered an expression of Islamic culture and values – an idea that the author dismisses patiently throughout the text, the genre of *mushā'irah* has been almost entirely neglected by the previous scholarship on the Urdu public sphere. A brief mention of *mushā'irah* can be found in Dietrich Reetz's *Islam in Public Sphere* while he discusses technology as a cause of developing the public sphere in pre-partitioned India (See Reetz). Nevertheless, when it comes to a more detailed description and analysis of the genre, apart from Naim's *Poet-Audience Interaction at Urdu Mushairas in Urdu and Muslim South Asia* and Ludmila Vasilyeva's unpublished paper *The Indian Mushairah: Traditions and Modernity*, we do not have any substantial work on the history of *mushā'irah* (See Naim; Vasilyeva). In Urdu, the language in which *mushā'irah* is written and performed, Ali Jawwad Zaidi's *Tārikh mushā'irah* and Ashar Najmi's *Mushā'irah* may be the only relevant works on the topic.

Khan's book is not intended to cover the entire history and development of *mushā'irah* over the centuries, rather, it gives an overview of the changes that occurred in this genre in North India between 1850 and 1950. In particular, through the means of *mushā'irah*, he attests to the creation of a cosmopolitan public sphere in which both Hindu and Muslim realities intermingled and interacted. For centuries, the author argues, this genre has been a “common literary ground for a variety of religious and social backgrounds” (p. 18). It is seen either as “a bridge” or a “medium” reducing the distance between Hindus and Muslims, who have been divided by political ideas and constructions (p. 285). The same regard is given to the Urdu language which, according to the author, represents a sophisticated urban tradition characterized by composite and hybrid nature (p. 8). Urdu “remains an idea and a language which can bind together people” as it contains multiple narratives and cultural influences within itself. Khan employs the genre of *mushā'irah* to challenge the modern narrative of the nation-state which misled India to Partition in 1947. As observed by Khan, *mushā'irah* has not been immutable, rather, it changed over time due to dominant political ideas which penetrated into India in the 19th century. From being a purely literary and aesthetic experience, *mushā'irah* became a site of conducting politics, witnessing the socio-economic and religious-political issues of the time (p. 271).

The extreme punctuality of the book is given by the political angle on which the author builds his arguments. Therefore, before plunging into the analysis of *mushā'irah*, the reader is introduced to some concepts that will appear repeatedly throughout the text. One of these is the notion of normative horizon, i.e., the nation-state narrative. In the timeframe considered by the author (1850–1950), Indian people “have been exposed to the concept of nation and ideas of sovereignty, autonomy and territoriality that traveled to the extra-European world through the imperial and colonial network” (p. 11). Unsurprisingly, applying these ideas to Indian society was anything but easy. In this book, Khan primarily attempts to show the impact of the nation-state

narrative on the Muslim sense of identity and belonging to the Indian state, by observing the changing ideas of *watan*, *qaum* and *millat* in North Indian *mushā'irahs* (Chapter 6). In doing this, he discusses and criticizes the notion of nationalism and community theorized by previous authors such as Anderson (1991), and Gellner (1983), whose definitions appear to be inadequate to explain the complex reality of India.

The book is divided into two sections, each comprising six chapters. In Chapter 1, Khan deals with the history and early development of *mushā'irah* and its position among other poetic compositions, e.g., *rekhtagu*. The term *mushā'irah*, literally 'something that is felt,' derives from the Arabic root word *šīn-ʿayn-rā* 'to know, to understand, to perceive by senses,' and it indicates a literary gathering during which poets read and recite their poetry in front of an audience. In particular, the increasing interaction of poets with the audience has been identified as one of the main structural changes of *mushā'irah* during the 19th century which, according to the author, caused the fall of the literary and traditional quality of the genre (p. 56). Although the first chapters of the book serve as an introduction, in this part Khan anticipates two important points that will be described later on. One is the politicization of *mushā'irah* that was initiated by colonial authorities and pursued by local political entities such as the Anjuman-e Punjab; the second is the impact of print on *mushā'irah's* performance. This theme is discussed further in Chapter 3. The spread of lithographic, the rise of newspapers and book publishing made the audience of *mushā'irah* much larger without depriving, though, "conversation and orality of their importance in the creation and dissemination of literary taste" (p. 272). With the advent of the new normative horizon brought by colonial authorities, the role of *mushā'irah* as a vehicle of poetry changed, also becoming a space to convey social and political messages. However, the author stresses that in most cases this genre could remain out of politics, creating a place for both Hindus and Muslims to interact and exchange poetry and ideas.

The second section enters the world of *mushā'irah* more deeply with a theme-based analysis of some portions of texts from different Muslim authors. This part investigates the sense of belonging to the homeland and community (*ummah*) of Muslims, especially after the historical events of 1857. This date is treated with extreme regard as it is considered the end of the aristocratic Muslim culture in North India and, therefore, of the *mushā'irah* gathering as it was understood until that time.

By taking the example of *shahr āshōb* ('lament of the city'), Khan states the importance of the city as a marker of identity together with the ideas of separation and loss in the re-articulation of Muslim subjectivity (p. 149). The genre of *shahr āshōb* has been defined as representative of the sentiment of power loss and its effect on the patronage of literature suffered by Muslims in the wake of the decline of the Mughal empire (Gayer and Jaffrelot, pp. 16–17). The main difference between the two genres is their attitude towards the future. Unlike the *shahr āshōb*, which is marked by reflective nostalgia and is based on individual and cultural memory, *mushā'irah* evokes a national past and future intending to restore it (p. 136).

The book follows with a chapter on identity. In the case of Indian Muslims, the identity is continuously shaped by three distinct spheres – local, regional, and transnational – which coexist and do not necessarily overlap. From the portions of *mushā'irah* discussed, in the 19th century it appears evident that the Muslim identity has been influenced by colonial forms of knowledge (e.g., English vocabulary), the phenomenon of migration, and the growing identification with the larger global Muslim community (p. 191). Following the decline of Muslim rulers and, therefore, the loss of authority, Indian Muslims started to migrate and identified themselves with a wider and global Muslim community. Poets portray two different identity imaginings that are neither separate nor distinct; the former is deeply rooted in India, while the latter is bound to a transnational borderless group (p. 248). In Chapter 6, the author explores the relationship between Muslims and their homeland, observing the use of the terms *qaum*, *millat*, and *watan* in their poetry. Through the analysis of selected texts, Khan illustrates the different conceptions of homeland expressed by Muslim poets during the 19th century. It is stressed that in most cases, Muslim poets perceived India as a Muslim land, challenging the normative narrative imposed by nation-state politics. In Muslim writings, in fact, we do face a plurality of patriotisms that further complicates the issue of Muslim identity in India "but also calls into question the idea that an affiliation to the wider Muslim world necessarily means the exclusion of an Indian identity" (p. 287).

Poetry of Belonging can be appreciated for its effort in binding together the literary sphere and the political discourse in present-day India to explain the Hindu-Muslim and Hindi-Urdu conflict. By pointing out the strong relationship between these two spheres, the author highlights the role of *mushā'irah* in reducing the distances between different religious groups and communities within India, offering a free and open space of interaction. Although this volume lacks a more comprehensive introduction to the genre comprising also some technical aspects about how the performance itself was conceived and organized, this work remains a very fresh and pleasant reading gathering important hints of reflection.

REFERENCES

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Verso, 1991.
- Gayer, Laurent, and Christophe Jaffrelot. *Muslims in Indian Cities: Trajectories of Marginalization*. Hurst and Co., 2012.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, 1983.
- Naim, Choudhri Mohammad. "Poet–Audience Interaction at Urdu Mushairas." *Urdu and Muslim South Asia (Studies in Honor of Ralph Russell)*, edited by Christopher Shackle, School of Oriental and African Studies, University of London, 1989, pp. 167–73.
- Reetz, Dietrich. *Islam in the Public Sphere: Religious Groups in India, 1900–1947*. Oxford University Press, 2006.
- Vasilyeva, Ludmila. *The Indian Mushairah: Traditions and Modernity*. Unpublished, http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00urduhindilinks/srffest/txt_vasilyeva_mushairah.pdf [22.06.2023].

ADAM BALCER, *TURCJA, WIELKI STEP I EUROPA ŚRODKOWA*,
MIĘDZYNARODOWE CENTRUM KULTURY, KRAKÓW 2019,
S. 176, WYDANIE II

Jakiś czas temu zupełnie przez przypadek trafiła w moje ręce nieduża, bo licząca ledwie 176 stron, w tym 152 strony tekstu ciągłego, frapująca pozycja autorstwa Adama Balcera zatytułowana *Turcja, Wielki Step i Europa Środkowa*, wydana nakładem krakowskiego Międzynarodowego Centrum Kultury. Pozycja ta ukazała się w serii *Biblioteka Europy Środkowej* pod redakcją Jacka Purchli.

Jak można dowiedzieć się z krótkiej notki biograficznej, autor, Adam Balcer, to m.in. wykładowca Studium Europy Wschodniej UW, pisujący felietony do takich czasopism jak: „Aspen Review Central Europe”, „Herito” czy „Nowa Europa Wschodnia”, a także twórca podcastu „Lechistan” w TOK FM. Omawiana pozycja stanowi owoc jego wieloletnich zainteresowań kwestią kontaktów Wschodu i Zachodu, ze szczególnym uwzględnieniem miejsca i roli imperium osmańskiego, w późniejszej zaś perspektywie także Republiki Tureckiej.

Książka składa się z dziewięciu części, z których pierwsza to „Wstęp” (s. 7–8), a kolejne poświęcono odpowiednio: Skandynawii (s. 11–25), Lwowowi (s. 27–42), Polsce (s. 43–58), Węgrom (s. 59–82), Chorwacji (s. 83–107), Rumunii (s. 109–128), Albanii (s. 129–140) oraz Polakom w Stambule (s. 141–159). Całość zamyka nota edytorska (s. 163), indeks nazwisk (s. 165) oraz nota o autorze (s. 175). Zdecydowana większość rozdziałów ukazała się wcześniej w „Herito” jako niezależne felietony, co sprawia, że książkę Adama Balcera można czytać tak jak *Grę w klasy* Julio Cortáзара, skacząc między poszczególnymi częściami.

Nie jestem turkologiem czy sławistą, więc nie zamierzam komentować kwestii turkologicznych czy sławistycznych, poruszanych przez autora, choć kilka uważam za ciekawe, np. wpływy albańskich myślicieli na postawę ideologiczną Mustafy Kemala Atatürka czy obszerne komentarze do pobytu Adama Mickiewicza nad Bosforem. Uważam jednak, że jest to pozycja, którą z powodzeniem można polecić każdemu, kogo interesują kwestie cywilizacyjnego zderzenia Wschodu i Zachodu. Tutaj zasada się podstawowy przekaz książki, która właściwie nie mówi o zderzeniu, lecz o spotkaniu – czasami militarnym, często pokojowym – dwóch tak różnych, a jednak podobnych kręgów kulturowych.

Jak wspominałem każdą z części można traktować jako osobny mikrotekst, co stanowi wartość dodaną książki. Dzięki temu (niezamierzonemu zabiegowi?) całość, a najpewniej któraś z części może znaleźć się na liście lektur (obowiązkowych/uzupełniających) przeznaczonych dla studentów dowolnych studiów orientalistycznych, przede wszystkich arabistycznych, iranistycznych i, oczywiście, turkologicznych. Każda z części może służyć za punkt wyjścia w dyskusjach poświęconych rozmaitym aspektom relacji europejsko-pozaeuropejskich (w tym przypadku: bliskowschodnich), które jak, chyba, nigdy wcześniej nie stały się przedmiotem dyskusji, także pozaakademickiej. Potencjał książki Adama Balcera widzę głównie w procesie uwarżliwiania młodych ludzi, podejmujących trud studiów orientalistycznych, którzy w ten sposób biorą przecież na swoje barki obowiązek edukowania (naszego) społeczeństwa w kwestii współistnienia z Innym. W tym sensie warto zestawić wybrany fragment / wybrane fragmenty z tekstami m.in. Ryszarda Kapuścińskiego: *Wojna czy pokój?* (2002), *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku* (2004) czy serią wykładów opublikowanych pod zbiorczym tytułem *Ten Inny* (2020).

Ów obowiązek pozostaje współcześnie, w mojej osobistej ocenie, jednym z najważniejszych zadań, jakie stają przed osobami, które zajmują się szeroko rozumianym Wschodem/Orientem – celowo używam terminu „Orient” ponieważ autor wspominając postać Adama Mickiewicza, na s. 157, zwraca uwagę na różny od zachodniego charakter doświadczania Orientu w naszej części Europy (w tym sensie przedstawia dyskusję nad wybranym fragmentem/wybranymi fragmentami z rozważaniami Edwarda Saida ujętymi w jego *Orientalizmie* (1991, 2005, 2018) oraz

artykułem Wacława Przemysław Turka *Orientaliści: Protagonisci czy ofiary konfliktu cywilizacji?* zamieszczonym w „Przeglądzie Orientalistycznym” nr 3–4 (222–223) w 2007 r. na s. 136–144). Wracając zaś do problemu uwrażliwiania studentów studiów orientalistycznych na postać Innego i leżący na studentach obowiązek/powinność zapoznawania (naszego) społeczeństwa z Innym, warto zauważyć, że intensyfikacja procesów migracyjnych, powodowanych przez m.in. konflikty zbrojne czy zmiany klimatyczne, wpływająca stymulująco na kolejne kryzysy humanitarne, stawia nasze społeczeństwo (i nas orientalistów) przed ważkim problemem coraz częstszego stykania się z owym Innym, który nierzadko jawi się jako obcy, dziwny, straszny, gorszy, wrogi i zupełnie nam niepotrzebny. Ten bogaty zestaw negatywnych, często krzywdzących, stereotypów tyczy się zwłaszcza muzułmanina, który przedstawia się tu wyjątkowo obco i to mimo wielowiekowych relacji rozmaitych środkowoeuropejskich narodów ze społeczeństwami muzułmańskimi Bliskiego Wschodu. Relacji, które w utartym rozumieniu zawsze przyjmują postać *antemurale christianitatis*.

Książkę Adama Balcera można z powodzeniem polecić każdemu, ponieważ w bardzo przystępny – i wciągający – sposób pokazuje, jak złożone są losy naszej części Europy; jak skomplikowane potrafią być obrazy przeszłości, tak łatwo upraszczane dla bieżących potrzeb politycznych (*vide* przypadek m.in. Orbanowskich Węgier).

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Nargiz Akhundova, <i>On the Hulaguid Khans' Attitude towards the Sufi Sheikhs</i>	3
Paulina Andrzejczak, <i>Frazeologizmy z leksemem 'królik' i 'zając' oraz 兔 tù w leksykografii polskiej i chińskiej</i>	17
Dmytro Dymydyuk, <i>Dagger and Combat Knife in Bagratid Armenia (Late 9th–Mid 11th Century)</i>	31
Marzena Godzińska, <i>Invented Traditions of the Turkish Alevi – the Gathering House (Cem Evi), Prayer Ceremony (Cem), and Religious Marriage Ceremony</i>	43
Marcin Krawczuk, <i>Europa początku XX wieku oczyma etiopskiego wysłannika</i>	59
Nadimicairen, <i>A Study of the Legend Related to the Jangar Epic Recorded by B. Bergmann</i>	73
Meruyert Omirzakova, <i>Repatriation of Kazakh Women and Children from Conflict Zones in Syria and Iraq</i>	87
Ireneusz Roszczyca, <i>Uwagi wstępne na temat mongolskiego rękopisu „Opowieści króla Bikramidżida i króla Kisny” ze zbiorów Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie</i>	95
Katarzyna Wizła-Lin, <i>Language Attitudes of Native Be Speakers Towards the Be Language – Xianguang Village Survey</i>	107
Mateusz Zając, <i>Narodowe czy jednostkowe? Porównanie dwóch paradygmatów bezpieczeństwa kulturowego</i>	118

PRZEKŁADY

Zohre Hakimi, <i>Kwiaty jaśminu</i> (z języka perskiego przełożył Mateusz M.P. Kłagisz)	133
---	-----

RECENZJE

Maria Casadei, <i>Ali Khan Mahmudabad, Poetry of Belonging. Muslim Imaginings of India 1850–1950</i> , Oxford University Press, Oxford 2020, 344 pp., ISBN 9780190121013 (Paper)	137
Mateusz M.P. Kłagisz, <i>Adam Balcer, Turcja, Wielki Step i Europa Środkowa, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2019, s. 176, Wydanie II</i>	141

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Nargiz Akhundova, <i>On the Hulaguid Khans' Attitude towards the Sufi Sheikhs</i>	3
Paulina Andrzejczak, <i>Phraseologisms with the Lexemes 'Rabbit' and 'Hare'</i> <i>and 兔 Tù in Lexicography, Polish and Chinese (in Polish)</i>	17
Dmytro Dymydyuk, <i>Dagger and Combat Knife in Bagratid Armenia</i> <i>(Late 9th–Mid 11th Century)</i>	31
Marzena Godzińska, <i>Invented Traditions of the Turkish Alevis</i> <i>– the Gathering House (Cem Evi), Prayer Ceremony (Cem),</i> <i>and Religious Marriage Ceremony</i>	43
Marcin Krawczuk, <i>Europe at the Beginning of the 20th Century</i> <i>Through the Eyes of an Ethiopian Envoy (in Polish)</i>	59
Nadimicairén, <i>A Study of the Legend Related to the Jangar Epic</i> <i>Recorded by B. Bergmann</i>	73
Meruyert Omirzakova, <i>Repatriation of Kazakh Women and Children</i> <i>From Conflict Zones in Syria and Iraq</i>	87
Ireneusz Roszczypała, <i>Introductory Remarks on the Mongolian Manuscript</i> <i>"The Tales of King Bikramijid and King Kisna" from the Collection</i> <i>of the Asia and Pacific Museum in Warsaw (in Polish)</i>	95
Katarzyna Wizła-Lin, <i>Language Attitudes of Native Be Speakers Towards</i> <i>the Be Language – Xianguang Village Survey</i>	107
Mateusz Zajac, <i>National or Individual? Comparison of Two Cultural Security</i> <i>Paradigms (in Polish)</i>	118

LITERARY WORKS

Zohre Hakimi, <i>Jasmine Flowers</i> (translated from Persian to Polish by Mateusz M.P. Kłagisz)	133
---	-----

REVIEWS

Maria Casadei, <i>Ali Khan Mahmudabad, Poetry of Belonging. Muslim Imaginings</i> <i>of India 1850–1950, Oxford University Press, Oxford 2020., 344 pp.,</i> <i>ISBN 9780190121013 (Paper)</i>	137
Mateusz M.P. Kłagisz, <i>Adam Balcer, Turcja, Wielki Step i Europa Środkowa,</i> <i>Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2019, s. 176, Wydanie II</i>	141

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

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

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

I. Uwagi ogólne

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

II. Format tekstu

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

- artykułu w języku angielskim (150–200 wyrazów, max. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;
4. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
 5. Przypisy powinny być przygotowane wg zasad Modern Language Association (MLA: <http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>) przystosowanych do j. polskiego przez redakcję „Przeglądu Orientalistycznego”. Poniżej zamieszczamy tę adaptację.
 6. Prosimy o umieszczenie pełnej listy bibliograficznej na końcu artykułu.
 7. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrzymy gwiazdką.
 8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu łacińskiego, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu nielacińskiego (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.

Odnosiniki, 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 cudzy-słowie), tom lub numer, ew. zeszyt, strony zajmowane przez artykuł. Jeśli artykuł ma wersję elektroniczną, można ją podać:
Przykład: Asafu-Adjaye, Prince. *Private Returns on Education in Ghana: Estimating the Effects of Education on Employability in Ghana*. „African Sociological Review”, t. 16, nr 1, 2012, s. 120–138. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24487691.
Artykuł w prasie codziennej powinien być podany wg tych samych zasad, przy czym należy podać dokładną (dzienną) datę wydania i miejsce.
4. Prace naukowe i materiały pozostające w archiwach:
(Autor) Nazwisko i imię. Tytuł (rodzaj pracy). Miejsce przechowywania. Data. Dane o wersji elektronicznej.
Przykład: Kowalski Jan, „Edward Said” (praca magisterska, maszynopis) Uniwersytet Warszawski. 2008.
5. Dane z internetu (np. statystyczne, fotografie, mapy itp.) w bibliografii należy umieścić na końcu i podać datę dostępu.
Przykład: Hume Anadarko, C.R. „Kiowa Teepees – Meat Drying”. *Annette Ross Hume Photography Collection*, Wichita State University Libraries. *Indigenous Peoples: North America*, <http://tinyurl.galegroup.com/tinyurl/3fNbh0> [1.01.2019].

III. Nadsyłanie tekstu

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

From 2019 we publish articles in “Przegląd Orientalistyczny” also in English.

GUIDELINES FOR THE AUTHORS OF TEXTS IN ENGLISH

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

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

I. Main remarks

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

II. Text format

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

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

III. Sending the article

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

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

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

ZASADY PUBLIKACJI

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

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-pto-miscellanea-orientalipto-monograph-series-miscellanea-orientalia/>

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

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

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

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

Nasze konto: Polskie Towarzystwo Orientalistyczne
Zarząd Główny
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
(Wydział Orientalistyczny UW)
00-927 Warszawa
bank BNP PARIBAS
11 1600 1462 1802 1325 1000 0001

