

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE
POLISH SOCIETY FOR ORIENTAL STUDIES

PRZEGLĄD
ORIENTALISTYCZNY
ORIENTAL STUDIES REVIEW

Kwartalnik

Wydano ze środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 3–4 (287–288)

WARSZAWA

2023

WYDAWNICTWO PTO

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL COMMITTEE

Redaktor naczelny / Editor in Chief – dr hab. Agata Bareja-Starzyńska, 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 Stasik, dr Anna Sulimowicz-Keruth, dr hab. Jacek Woźniak

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Prof. Eva Csato (Uppsala University), Prof. Eva de Clercq (Ghent University),
Prof. Janusz Danecki (University of Warsaw), Prof. Peter Kornicki (Cambridge University),
Prof. Olga Lomova (Charles University 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, prof. (Polska Akademia Nauk),
dr Kamil Burkiewicz
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu),
prof. dr hab. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz
(Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Andrzej Drozd (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),
dr Aneta Gołębiowska-Tobiasz
(Uniwersytet Zachodnioczeski w Pilźnie),
dr Justyna Godlewska-Szyrkowa (Uniwersytet Warszawski),
dr Agnieszka Graczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Joanna Grela, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Marcin Grodzki, prof. (Uniwersytet Warszawski),
dr Stanisław Gróź (University of Birmingham),
prof. dr hab. Marcin Jacoby
(Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej),
dr Stanisław Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Agnieszka Aysen Kaim, prof. (Polska Akademia Nauk),
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),
dr hab. Izabela Kończak, prof. (Uniwersytet Łódzki),
dr Magdalena Krzyżanowska (Universität Hamburg),
dr hab. Beata Kubiak Ho-Chi, prof. (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Wiesław Lizak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Halina Marlewicz, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marcin Michalski, prof.
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Dorota Michaluk, prof. (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
dr hab. Michał Németh, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
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),
dr Karolina Rakowiecka-Asgari (Uniwersytet Jagielloński),
dr Jan Rogala (Uniwersytet Warszawski),
dr Iga Rutkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Ewa Rynarzewska, prof. (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Ewa Siemieniec-Gołaś (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, prof. (Uniwersytet Wrocławski),
dr hab. Maciej Tomal, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Jerzy Tulisow (Uniwersytet Warszawski),
dr Małgorzata Wielińska-Softwedel
(Uniwersytet Ludwika i Maksymiliana w Monachium),
dr Sebastian Wielosz (Uniwersytet Jagielloński),
dr Jakub Wilanowski-Hilchen (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Witold Witakowski (Uppsala University),
dr Ewa Wołk-Sore (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marta Woźniak-Bobińska, prof. (Uniwersytet Łódzki),
prof. dr hab. Ewa Zajdl (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Grażyna Zajęc, prof. (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

Okladka / Cover
Wanda Winkowska-Siennicka

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

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

DWUSTRONNA KAMIENNA STELA ANTROPOMORFICZNA Z EL' TARKACZ (REJON UST'-DŻEGUTYŃSKI, REPUBLIKA KARACZAJSKO-CZERKIESKA)*

ABSTRACT: In the village El' Tarkach, in the Northwestern Caucasus, a unique artefact of monumental stone art has been preserved. The stela was made in the Polovtsian environment, around the end of the 11th – beginning of the 12th century. Its completion and function were related to complex beliefs, combining ancestor worship, shamanism and cosmogony. The paper provides a description and commentary regarding the dating and style of the artefact.

KEYWORDS: Northwestern Caucasus, stone art, anthropomorphic stelae, the Polovtsians (Cumans), the Alans/ Alania, the cult of ancestors

Na terenie Kaukazu Północno-Zachodniego, oprócz posągów, przypisywanych różnym epokom, odkrywano zabytki kamienne z kręgu sztuki tureckiej, w tym powstałe w środowisku połowieckim (Narożnyj, Sokow 2017, s. 128).

W miejscowości El' Tarkacz, w rejonie Ust-Dżegutyńskim (mapa 1)¹ znajduje się unikatowy zabytek monumentalnej sztuki kamiennej okresu średniowiecza. Prawdopodobnie o rzeźbie informował już podróżujący po Kaukazie i Ukrainie zoolog i botanik Johann Anton Guldénstädt w 1769 roku, a następnie karaïmski uczony Abraham Firkowicz w 1848 roku. Pisał on o płycie z reliefem przedstawiającym kobietę, choć mylnie łączył on fragment kamiennego krzyża z jej rzeźbą. Kolejny zapis autorstwa Tatiany Minajewej wiąże już zabytek z Połowcami, ale bez uzasadnienia i jego opisu (Alieksiejewa, s. 120; Bidżijew, s. 88; Minajewa, s. 7). Hanafij Bidżijew uważał, iż jest to „przerys” sylwetki, ale dokładnie steli nie obejrzał, gdyż nie zauważył, iż jest ona dwustronna. Badacz zaprzeczył także jej połowieckiej proveniencji (Bidżijew, s. 88). Wszyscy natomiast cytowani autorzy jednogłośnie podkreślali, iż zabytek ma pokaźne rozmiary.

W 2019 roku autorzy niniejszego opracowania udali się do El' Tarkacz², by sporządzić dokumentację rzeźby. Obecnie znajduje się ona przy bocznej drodze, wiodącej przez osadę. Na łagodnym skłonie wzniesienia wkopano posąg w podłoże i zabezpieczono teren wokół niego metalowym ogrodzeniem. W jego pobliżu znajduje się kolejny kamienny element.

* Artykuł niniejszy poświęcamy pamięci historyka mediewisty dr. Norberta Miki.

¹ Składam serdeczne podziękowania panu profesorowi Stsiapanowi Tsemuszau za wykonanie mapy.

² Badania terenowe, prowadzone w roku 2019 w rejonach karaczajskim, zelenczugskim i ust-dżegutyńskim Republiki Karaczajsko-Czerkieskiej, których wynikiem jest m.in. niniejszy artykuł, były możliwe dzięki grantom: SGS-2018-053 oraz SGS-2020-034 finansowanym przez Ministerstwo Edukacji, Młodzieży i Sportu Republiki Czeskiej.

Jest to część opisywanego zabytku, która odpadła od bryły steli na skutek naturalnych procesów wietrzenia skały. Przy metalowej konstrukcji ułożono jeszcze jeden kamienny zabytek, a mianowicie fragment steli z wizerunkiem krzyża, o którym prawdopodobnie wspominał A. Firkowicz (fot. 1)³. Po dokładniejszych oględzinach posągu okazało się, że brakuje górnej jego części – przedstawiającej zapewne nakrycie głowy. Ku wielkiemu zaskoczeniu zauważyliśmy także, że stela jest dwustronna. Jest to jedyny, znany autorom przykład rzeźby antropomorficznej w tej części Kaukazu, ukazującej dwoje ludzi na jednej bryle kamiennej.

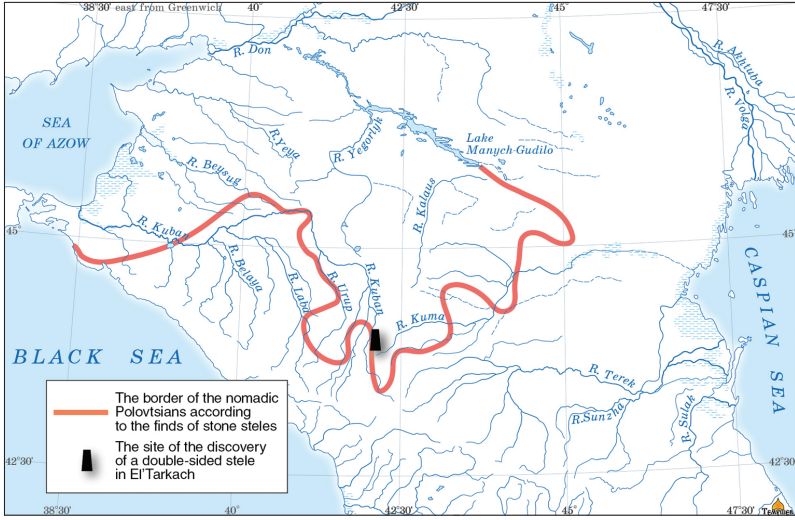
Należy nadmienić, iż dla mieszkańców El' Tarkacz ochrona dziedzictwa kulturowego ma istotne znaczenie. Uważają oni, iż należy odnosić się z szacunkiem do każdego zabytku lub pomnika historii i w miarę możliwości zabezpieczyć go przed zniszczeniem. Mają świadomość bogatej przeszłości, wielokulturowości i współistnienia wyznawców wielu religii w tym regionie Kaukazu. Autorzy artykułu wyrażają głębokie podziękowanie mieszkańcom El' Tarkacz, za strzeżenie rzeźb i opiekę nad miejscem ich ekspozycji w miarę ich materialnych możliwości.

Trudno dziś stwierdzić, która część jest przodem, a która tyłem rzeźby. Dla opisu przyjmujemy, że przednią częścią będzie wizerunek człowieka w długim kaftanie, a odwrotną obraz osoby przedstawionej w krótkim kaftanie. Zabieg ów nie kategoryzuje kolejności rzeczywistego wykonania i zamysłu ekspozycji posągu (rys. 1).

Posąg, jak wspomniano, został wtórnie wkopany w ziemię. Jego wysokość zatem można oszacować, mierząc od poziomu wkopu do zachowanego wierzchołka. Wysokość wynosi 2,96 m. Pasujący fragment z przedstawieniem głowy mierzy 0,44 m, czyli całkowita, zachowana wysokość posągu (nie licząc części wkopanej) osiąga 3,40 m. Maksymalna szerokość płyty, z której wyrzeźbiono stelę wynosi 0,90 m, a maksymalna szerokość boczna 0,40 m. Odłamany fragment kamienia z górnej części rzeźby ma wymiary 0,44 × 0,90 × 0,34 m. Istnieje możliwość, by rzeźbę scalić.

Przód posągu przedstawia stojącą, smukłą postać, odzianą w długi kaftan, z detali którego zachowała się tylko bardzo wyraźna i szeroka dolna bordiura oraz zarys walcowatych w kształcie nóg, które mogły przedstawiać cholewy wysokich butów. Pozostała część dolnej partii wkopana jest w grunt, nie wiadomo więc, jak opracowano całość kończyn dolnych. Niestety, w wyniku procesów destrukcji wszelkie pozostałe szczegóły uległy zatarciu. Sylwetka postaci pokrywa praktycznie całą płaszczyznę płyty kamiennej. Na odłamanym fragmencie skalnym czytelne są kontury kaftana, który lekko zwęża się ku górze (fot. 2). Można stąd wywnioskować, że posąg był dużo wyższy, niż wskazują na to zachowane części bryły (fot. 3). Na bocznych partiach steli nie zachowały się żadne detale rzeźbiarskie. Tył posągu posiada więcej wyraźnych elementów. Przedstawia on wyprostowaną, stojącą postać, odzianą w kaftan, który jest taliowany (fot. 4). Na kaftanie nie zachowały się żadne elementy zdobnicze. Widoczny jest kontur szyi. Postać trzyma obydwie ręce zgięte w łokciach, na wysokości pasa (fot. 5). Prawa ręka ułożona jest nieco wyżej, niż lewa. Dłonie uległy całkowitemu zatarciu, nie wiadomo zatem, co trzymały lub w jaki dokładnie gest je ułożono. Jak wspomniano wyżej, wyraźne są za to walcowate w kształcie, długie nogi – zapewne przedstawiające wysokie cholewy butów (fot. 6). Stopy znajdują się we wkopanej w ziemię części posągu. Na odłamanym bloku skalnym zachowały się bardzo wyraźne kontury głowy – ma ona kształt okrągły i jest nieproporcjonalnie duża w stosunku do torsu i kończyn. Niestety, żadne inne elementy

³ Załączone zdjęcia i rysunek zostały wykonane przez Anetę Gołębiewską-Tobiasz.

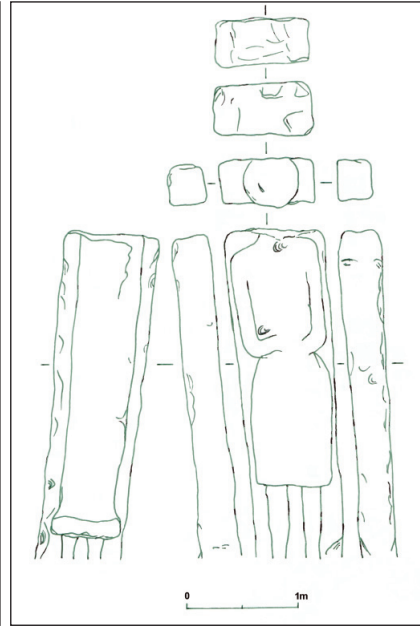


Mapa 1

Czerwona linia – granica połowieckich koczowisk wyznaczona na podstawie kartowania stanowisk ze znaleziskami stel antropomorficznych (według: Narożnyj, Sokow 2016 s. 234 rys. 1); czarny kontur steli – położenie dwustronnej rzeźby w miejscowości El' Tarkacz.



Fot. 1



Rys. 1



Fot. 2



Fot. 3



Fot. 4



Fot. 5



Fot. 6



Fot. 7

twarży nie są widoczne (fot. 7). Dolna część bloku idealnie wpasowuje się w miejsce, gdzie na posągu zaznaczona jest szyja, obydwu odspojenia nie zwietrzały (co wskazuje, iż uszkodzenie powstało niedawno) i wciąż bardzo wyraźnie widać granicę pęknięcia kamienia. Nie ma natomiast ostatniego elementu – wierzchołek głowy jest ścięty. Zatem kwestia nakrycia głowy – o ile ono istniało – pozostaje niewyjaśniona. Kontury obydwu postaci starannie wyrzeźbiono w płytkim reliefie. Zwraca uwagę precyzyjność linii i miękkość zaokrąglenia zarysów odzieży. Być może obydwie figury wykonał jeden rzemieślnik. Stopień zwietrzenia skały nie pozwala stwierdzić, na ile naturalne procesy zniszczyły istniejące niegdyś detale rzeźbiarskie. Należy także wziąć pod uwagę, że posąg mógł być pokryty pigmentem i stąd brak większej liczby innych szczegółów czy ornamentów. Proporcje sylwetek wskazują, iż środek perspektywy ekspozycji rzeźby znajdował się na szczycie wzniesieniu (kopcu), a widzowie spoglądali na nią od dołu.

Boki odspojonej bryły są gładkie, bez detali zdobniczych. Kamień, z którego wykonano rzeźbę, to biało-żółty, drobnziarnisty piaskowiec. Przód steli (przyjęty umownie przez autorów) poddany był większej presji warunków atmosferycznych. Jest bardziej zniszczony. Widoczne są rozwarstwienia oraz głębokie kawerny – być może te ostatnie są śladami odwarstwienia większych, naturalnych przymieszek skryzalizowanych bryłek piasku lub minerałów. W dolnej partii stela uległa zabrudzeniu ciemnym pigmentem. Prawą boczną stronę płyty do połowy długości pokrywają porosty. Odwrotna strona rzeźby jest w dużo lepszym stanie. Z prawej strony wizerunku, przy łokciu widoczne jest naturalne gniazdo kwarcytu. Pod szyją postaci był prawdopodobnie drugi, podobny wręt minerału. Lewy bok steli pokryty jest kawernami i płytkimi odspojeniami warstw. Stela pokryta jest także warstwą zanieczyszczeń w górnej jej partii.

Na posągu zachowało się także współczesne graffiti – w dolnej części lewego boku znajduje się napis: Aiszat (kobiece arabskie imię), napisane cyrylicą (do góry nogami) i litera A nad nim.

Podsumowując: rzeźba wykonana została z masywnej płyty piaskowca dużych rozmiarów. Na jej obydwu stronach przedstawiono sylwetki ludzkie, odziane w kaftany i wysokie buty. Postaci mają zaburzone proporcje w stosunku do naturalnych. Sylwetka na przodzie miała smukły, wydłużony kształt, a ozdoba kaftana – bardzo wyraźnie zaznaczona bordiura, podkreślała jego długość. Nie wiadomo, czy i jak zaznaczono jej ręce, ani jak wyglądał kształt głowy i jej nakrycia. Na odwrotnej stronie bryły osoba miała bardziej przysadzistą sylwetkę, pełną, okrągłą i zbyt dużą w stosunku do korpusu, głowę. Jej odzienie składało się z krótkiego kaftana i wysokich butów. Trzymała zgięte w łokciach ręce na wysokości pasa.

Monumentalna sztuka rzeźbiarska na Kaukazie Północno-Zachodnim okresu średniowiecza reprezentowana jest przez dwa nurty stylistyczne i kulturowe. Jeden z nich związany jest z istnieniem wieloetnicznego i wielokulturowego państwa alańskiego, w którym istotnym komponentem była ludność turecka i turekojęzyczna, przenikająca na tereny Kaukazu od okresu wędrówek ludów (IV–VII w.) aż po okres funkcjonowania drugiego kaganatu tureckiego (681–742). Drugi nurt stylistyczny należy do kolejnej fali ludności turekojęzycznej – Połowców, pojawiających się około końca XI wieku w bezpośredniej bliskości północno-kaukaskich dolin rzek górskich, sprzyjających modelowi koczowniczego gospodarowania (Narożnyj, Sokow 2016, s. 234, rys. 1).

Stele, które przypisywane są okresowi funkcjonowania państwa alańskiego przedstawiają uzbrojonych wojowników. Kanon przedstawień dla większości odkrytych i opublikowanych zabytków jest następujący: posąg ukazuje wyprostowanego, stojącego mężczyznę,

patrzącego przed siebie. W większości wypadków twarz ma kształt wydłużony, owalny lub jajowaty, z zarostem lub bez. Brwi i nos wyrzeźbione są na kształt litery „T”, przy czym brwi są zawsze lekko łukowato wygięte i wykonane płytkim reliefem, zaś nos smukły, długi, zbliżony formą do prostokąta, podkreślony głębokim opracowaniem, co nadaje twarzy głębi. Oczy są zaznaczone płytkim reliefem i na zachowanych egzemplarzach rzeźb mają kształt migdałowaty. Usta natomiast, wykonane również płytkim reliefem, mają kształt wąskiego łuku. Powyższe cechy, związane z rysami twarzy są przykładem ewidentnego wpływu stylistyki staro-tureckiej (Jermolienko, s. 109–111). Na głowie wojownik ma hełm o kształcie szpiczastego dzwonu, do którego obręczy z tyłu mocowano prawdopodobnie sieć kolczą lub nakarczek z folgami – na rzeźbach ukazywano to w formie masywnego „kołnierza”, owiniętego wokół szyi i sięgającego za uszy. Głowa i szyja są wyodrębnione z monolitu kamienia, natomiast tułów naśladuje kształt wyciosanej bryły – zazwyczaj posąg wpisuje się w prostopadłościan, w którym zaznacza się linię ramion i talię. Dzięki zachowanym rzeźbom wiadomo, że mężczyźni byli odziani w długie kaftany, zdobione bordiurami na połach, niekiedy zdobionych wyszywaniem. Nosili także wysokie buty – ich kontury widoczne są spod kaftana. Stojącego wojownika przedstawiano w jednym z trzech ujęć. W pierwszym wypadku wojownik jest opasany. Z lewej strony, do pasa ma przytoczoną szablę, rzadziej miecz w pochwie. Lewą, zgiętą w łokciu rękę opiera on o głowicę rękojeści, a prawą dłoń unosi, dzierżąc w niej naczynie do picia – bywa to róg, czasza lub kielich (MAK 1898, tabl. XXIII, fot. 6). W drugim wariacie wojownik, trzymając lewą rękę na pasie, dzierży w prawej ręce szablę, sztychem skierowaną ku prawemu ramieniu (MAK 1898, tabl. XXIII, fot. 5). Kolejny wariant przedstawia mężczyznę bez broni, w prawej dłoni trzyma on naczynie, bądź inny przedmiot (np. krzyż), lewą ma lekko opuszczoną (Bidżijew, rys. 53)⁴. Czasem obydwie ręce ułożone są wzdłuż ciała (Narożnyj, s. 143, rys. 4). Na rzeźbach zachowują się także inne detale uzbrojenia, czy ubioru, jednak kanon przedstawienia pozostaje niezmienny (MAK 1904, s. 148, fot. 59; Bidżijew, rys. 54, 56–59). Niekiedy wykorzystywano wtórnie starsze kamienne zabytki. Takim przykładem jest menhir, znajdujący się obecnie na terenie rezerwatu Niżnyj Archyz. Na jego szczycie wyrzeźbiono jedynie twarz męską wedle wyżej opisanej reguły, ale tułowia, ani innych detali już nie opracowano (Bidżijew, rys. 51, 60, 62). Proporcje stel oraz ich detale wskazywały, że były one przeznaczone do ekspozycji na wysokości oczu obserwatorów. Posągi wykonywano z miękkich rodzajów kamieni, zapewne miejscowego pochodzenia. Wyciosywano je z płyty (posągi stelo-kształtne), ale wykonywano także egzemplarze przestrzennej rzeźby oraz jak wspomniano, wtórnie używano do kreowania posągów starszych antropomorficznych rzeźb.

Wykształcenie powyższego kanonu związane jest niewątpliwie z wpływami kulturowymi ludności tureckiej, której widoczna aktywność datowana jest na co najmniej VIII wiek, a która stała się istotnym impulsem kulturowym w kolejnych stuleciach w tej części regionu Kaukazu (Narożnyj, Sokow 2017, s. 130). Prawdopodobnie bardziej archaiczne przedstawienia i wykorzystywanie wtórnie starszych zabytków należy przypisać najwcześniejszemu okresowi penetracji Północnego Kaukazu przez tę populację. Dodatkowym impulsem było pojawienie się tu Połowców (nie później, niż w końcu XI wieku), które wpłynęło na ostateczne uformowanie się miejscowego typu przedstawień w jego rozwiniętej formie (Minajewa, s. 157).

⁴ Hanafi Bidżijew w cytowanej pracy stworzył własną typologię posągów antropomorficznych (s. 92–99).

O kanonie wizerunków rzeźby antropomorficznej, w tym dotyczącej okresu rozkwitu tej sztuki w środowisku Połowców (połowa XII – połowa XIII wieku) wyczerpująco wypowiedziały się Swietłana Plietniowa (1974), Liubow' Geras'kowa (1991), wtórnie Konstantin Krasil'nikow (1999), stąd wymienimy jedynie najbardziej widoczne różnice w ujęciu postaci w stosunku do zaawansowanych artystycznie stel „alańskich”, a mianowicie: w połowieckiej rzeźbie antropomorficznej figury osób przedstawiają zarówno kobiety, jak i mężczyzn. Osoby ukazywane są w trzech pozach: siedzącej, półsiedzącej i stojącej. Obydwe ręce postaci są ugięte w łokciach i zawsze trzymają w obu dłoniach naczynie: czarkę, kielich, garnek (za wyjątkiem wizerunku z Czernuchino, na którym kobieta trzyma na rękach dziewczynkę; Geras'kowa 1974, s. 257, rys. 1). Rzecz jasna, kobiece wyobrażenia wyposażone są w kategorii przedmiotów, nie zawsze występujących na stelach męskich (np. zwierciadła, ozdoby) i tego nie znajdziemy w sztuce „alańskich” stel (gdyż nieznane są wizerunki kobiece). Zestaw przedmiotów, ukazywanych na posągach męskich w obydwu przypadkach nieznacznie się różni stylistyką, co jest zrozumiałe wobec posługiwania się nieco innymi kategoriami oręża i atrybutów (np. rogów do picia na stelach „alańskich” i zupełnego ich braku na połowieckich, ale także na starotureckich), czy nieco innym ubiorem (np. dłuższe kaftany na stelach „alańskich”), sygnujących pochodzenie, status społeczny, rangę wojskową.

Posąg z El' Tarkacz zatem kanonem zbliżony jest do sztuki połowieckiej – a przynajmniej wynika to z przedstawienia sylwetki na odwrotnej stronie, gdyż o przodzie rzeźby, poza faktem, że stojąca postać odziana jest w długi kaftan i ma kończyny dolne, nic więcej powiedzieć nie można. Wymieńmy: odwrotnie przedstawia sylwetkę w ujęciu stojącym, odzianą w długi kaftan, wysokie obuwie, a jej ręce zgięte są w łokciach w ujęciu gestu podobnym do stel połowieckich. Wiemy, że osoba miała pełną, okrągłą twarz i nakrycie głowy, które jednak nie zachowało się. Wedle typologii Plietniowej, stela i czytelny wizerunek są najbliższe połowieckim męskim rzeźbom między typem I a II. Górna część rzeźby, przedstawiająca twarz, stanowi relief na płycie, a nie rzeźbę przestrzenną, co przybliży ją do typu I, natomiast detale ubioru i zaznaczone kończyny zbliżają ją do typu II (Plietniowa, s. 61). By jeszcze sprawę zagmatwać, wedle typologii Plietniowej, sylwetka steli zalicza się do III typu zarysu (Plietniowa, s. 55), praktycznie niespotykanego dla typów I i II stel męskich – na których nie zaznaczano szyi. Ów artystyczny zabieg wysmuklił masywną sylwetkę postaci, jakkolwiek jest on charakterystyczny dla bardziej rozwiniętych i młodszych form sztuki stel.

Swietłana Plietniowa datuje typy I i II stel męskich na okres ekspansji Połowców, mianowicie na XI wiek (Plietniowa, s. 69–70). Biorąc pod uwagę powyższe cechy (w tym typ zarysu) proponujemy, by stelę z El' Tarkacz na podstawie czytelniejszego rytu datować na koniec XI – najpóźniej pierwszą ćwierć XII wieku (Minajewa, s. 157).

Dla pełnego obrazu analizy zabytku z El' Tarkacz istotne jest jeszcze wyjaśnienie, dlaczego stela jest dwustronna. Autorom nie jest znany ani jeden egzemplarz podobnej kompozycji w środowisku kaukaskim i środowisku tureckim (w tym połowieckim). Natomiast znane są wizerunki dwupostaciowe, ale w innej kategorii rzeźb, a mianowicie plastyce figuralnej. Przedmioty te wykonywano zazwyczaj z metalu (brązu), rzadziej z kamienia. Wyobrażają one złączone ze sobą tylną częścią torsu (plecami) w jedność dwie osoby tej samej lub różnej płci (Dawydienko, Grib, s. 201, rys. 5: 3–4). Postaci przedstawiane są zwyczajowo w pozie stojącej, z rękami uniesionymi w geście orantów. Mają zaznaczone cechy płciowe, są nagie, ale mają wspólny ubiór głowy (trójkątną zazwyczaj czapkę) oraz miejsca do przywieszania ozdób (np.: otworki na kolczyki). Stylistyka

rysów twarzy zbliża je do przedstawień w sztuce staro-tureckiej (brwi i długi nos tworzą literę T, oczy mają wykrój migdałowaty, usta są proste, zaznaczone są także uszy). Być może figurki były odziewane podczas ich użytkowania (Davydienko, Grib, s. 192). Interesujące nas posążki należą wedle typologii Władimira Dawydienko i Władimira Griba do zabytków typu I podtypu A (dwutwarzowych, dwuczęściowych) (Dawydienko, Grib, s. 192). Zabytki te łączy się z ludnością oguzo-pieczyńską i szeroko datuje na VIII–X wiek. Zagęszczenie znalezisk obejmuje tereny Środkowego Powołża (Bułgaria Kamska) oraz basen rzeki Doniec Siewierski (granica koczowisk) (Dawydienko, Grib, s. 193). Wedle badaczy, miały one przedstawiać istoty nie związane ze światem człowieka, co atrybuuje ich nagość, często podkreślane kalectwo oraz złota barwa stopu (L'wowa, Oktiabrskaja, Sagałajew, Usmanowa 1988, s. 88). Możliwe, że przedstawiały pomocników szamana, powiązane zatem byłyby z kultem duchów. Mogły również symbolizować parę: męża i żonę. Małżeństwo wśród ludności turekojęzycznej oznaczała jedność w dwóch płciach (ciałach) (L'wowa, Oktiabrskaja, Sagałajew, Usmanowa 1989, s. 42, 203). U dawnych Turków podstawę struktury społecznej stanowił ród. Naturalnym rozumieniem praw, związanych z przemianami cyklu życia i śmierci, był schemat: przodkowie – potomkowie oraz relacje między nimi. Śmierć nie oznaczała zerwania więzów z rodem. Dlatego żyjący starali się zachować przychyłość przodków i utrzymać wedle rozumienia równowagę świata, pozostając z nimi w bliskości, nawiązując kontakt poprzez szamana, wypełniając zobowiązania związane z rozbudowywaną obrzędowością zaduszną, która z czasem i pod wpływem obcych impulsów, przerodziła się w kult przodków (Łakomska, s. 19). W takim sensie figurki sankcjonowały małżeństwo, i symbolizowały sakralną parę: Tengri, bóstwo Niebios i jego małżonkę, boginię Umaj, a zatem prarodziców. Figurki mogły także pełnić funkcję apotropaiczną w skali najbliższego otoczenia (domostwa, zimowiska, koczowiska) (Davydienko, Grib s. 196).

U Połowców wyrazem manizmu było wznoszenie kamiennych konstrukcji ku czci przodków oraz rozkwit sztuki stel. W paśmie stepu czarnomorskiego funkcjonowanie miejsc ofiarno-kultowych datuje się na X – koniec XIII/początek XIV wieku. Założenia z X – I połowy XI wieku cechowało podobieństwo do konstrukcji starotureckich (np. Priwałowa, Minenkowa, s. 63). Założenia, datowane na połowę XI – początki XIII wieku, uległy ewolucji: zmianie kształtu rzutu konstrukcji oraz rozplanowania przestrzeni wewnętrznej. Kolejna modyfikacja nastąpiła między rzekami Sałem i Manyczem po połowie XII wieku, kiedy to pojawiają się świątynie-jamy z drewnianymi posągami antropomorficznymi. Posągi we wszystkich wyżej wymienionych typach założeń ustawiano prawdopodobnie pojedynczo lub parami (Gurkin, s. 107–108, por. Szwecow, s. 200, rys. 1: 1–4, s. 204, rys. 5, s. 205, rys. 6). O tym, że tak było, zanim w XVIII wieku rozpoczęła się moda na relokowanie stel z ich miejsc przeznaczenia (a która trwa, niestety, do dnia dzisiejszego) świadczą rekonstrukcje, możliwe dzięki badaniom archeologicznym i rzadkim znaleziskom *in situ*, potwierdzającym jedynie istnienie kultu sakralnej pary przodków lub jednostek wybitnych dla społeczności (Narożnyj, Sokow 2017, s. 128).

Stela z El' Tarkacz niewątpliwie eksponowana była w takim właśnie założeniu, na szczycie nasypu, w przeciwieństwie do stel „alańskich”, które ustawiano w pobliżu osad i grodów, zatem pełniły one zupełnie inną funkcję obrzędową, niż posągi połowieckie (Bidżijew, s. 100). Nie wiadomo, dlaczego zdecydowano się wykorzystać obustronnie płytę piaskowca, rzeźbiąc na niej dwie sylwetki ludzkie, nie wiadomo także, czy nastąpiło to w tym samym czasie, czy też istniejącą już rzeźbę wykorzystano wtórnie, na odwrotnej jej stronie dodając kolejny wizerunek z powodu innej, rytualnie wymaganej,

okazji. Autorzy jednak przychylają się do twierdzenia, że stelę wykonano w tym samym czasie – świadczy o tym stylizyka zachowanych konturów rzeźby, podobne uformowanie kończyn dolnych, opracowanie sylwetek i głębokość reliefu. Autorzy zakładają także, że na steli przedstawiono wizerunki kobiety i mężczyzny – na co wskazują wyraźne różnice w ubiorze. Specyfika kompozycji steli spowodowała złamanie zasady orientowania postaci twarzą na wschód – co jest akurat istotne, gdyż dla Połowców (jak i dawnych Turków) kierunek wschodni oznaczał miejsce początku cyklu narodzin ludzi i zwierząt (Kubariew, s. 12, L'wowa, Oktiabrskaja, Sagałajew, Usmanowa 1988, s. 46–49). Druga stela skierowana musiała być twarzą na zachód, w kierunku świata przodków i duchów. Jeśli rzeczywiście tak było, konstrukcja rzeźby wyznaczała, ale też zmieniała horyzontalny obraz świata żywych. Możliwe, że złamanie tabu ustawienia steli twarzą wyłącznie w kierunku wschodnim (niemożliwym był inny układ) podyktowane było wydarzeniami, które społeczność zmusiły do magicznej „modyfikacji” przestrzeni, a równocześnie wzmocniło ją, poprzez zestawienie na jednej steli pary sakralnej. Można założyć, że w tej wyjątkowej sytuacji kierowano się podobną zasadą konstrukcji świętej przestrzeni, jak w wypadku zespalania metalowych posążków: dwa w jednym (tur. *eki baštu*) (Dawydienko, Grib, s. 196), mających walor zwielokrotnienia cudownego wsparcia bóstw (prarodziców), duchów lub przodków. Bezsprzecznie, wyżej opisane działania, oraz niezwykle posąg pełniły w danym momencie determinującą rolę w świadomości rodu i społeczności, która podjęła trud jej wykonania, transportu i ekspozycji, a przede wszystkim zdecydowała o zmianie rytu z jakichś bardzo istotnych powodów. Niestety, nie wiemy, jakie było pierwotne miejsce przeznaczenia steli, czy rzeczywiście i dlaczego złamano tabu związane z obrzędem porządkowania przestrzeni, dlaczego wprowadzono zasadę złączenia wizerunków, dotychczas wykorzystywaną w innej formie sztuki i wśród pokrewnej językowo, ale jednak nie „swojej” ludności.

Ze swej strony postulujemy i będziemy dążyć do tego, aby zabytek został poddany pełnej konserwacji technicznej i pełnoplastycznej, w tym konserwatorskiemu połączeniu oddzielonego od steli fragmentu z wizerunkiem głowy, badaniom petrograficznym, chemicznym (na obecność pigmentów), a także by obiekt został zeskanowany w technologii 3D – która być może ujawniłaby niewidoczne gołym okiem, zachowane istotne detale, w celu dalszej analizy. Byłoby także wskazane, by zabytki: stelę, jej odłamaną górną część oraz fragment kamiennego krzyża, zabezpieczyć przed niszczącym działaniem przyrody.

BIBLIOGRAFIA

- Alieksiejeva, Jewgienija. *Archaeologičeskieje pamiatniki Karaczajewo-Czerkiesji*. Moskwa, 1992.
- Bidżijew, Hanafij. *Tjurki Siewiernogo Kawkaza*. Czerkiessk, 1993.
- Jermolienko, Liubow'. *Izobrazitel'nyje pamiatniki i epičeskaja tradicija po matieriałam kul'tury driewnich i sriedniewiekowych koczownikow Jewrazii*. Tomsk, 2008.
- Dawydienko, Władimir; Grib, Władimir. „Mnogolikije bronzowyje figurki urodcew Wostocznoj Jewropy: tipologija i siemantika”. *Stepi Jewropy w jepohu sriedniewiekow'ja, tom 7: Chazarskoje wriemja. Trudy po archeologii*. Red. Aleksandr Jewglewskij. Donieck, 2009, s. 187–206.
- Geras'kowa, Liubow'. *Skul'ptura sieriedn'owicznych koczowykiw stiepiw Schidnoj Jewropi*. Naukowa Dumka, Kyjiw, 1991.
- Geras'kowa, Liubow'. *Polowieckaja statuja iz s. Czernuchino*. „Sowietskaja Archieologija”, nr 3, 1974, s. 256–258.
- Gurkin, Sergej. *Polowieckije swiatiliszcza s dieriewjannymi izwajanijami na Niżnem Donu*. „Sowietskaja Archieologija”, nr 4, 1978, s. 100–109.

- Krasil'nikow, Konstantin. *Driewnije kamnierznoje isskustwo Ługanszcziny. Po materialam archieologiczeskich kollekcij antropomorfnych stel i połowieckich kamiennych izwajanij parka-muzeja Ługanskogo pedinstituta w muzeje w Ługanskoj oblasti*. Ługansk, 1999.
- Kubariew, Gleb. *Kul'tura driewnich tiurok Altaja (po materialam pogrebal'nych pamiatnikow)*. Nowosibirsk, 2005.
- L'wowa, Jelieonora; Oktjabr'skaja, Irina; Sagałajew, Andriej; Usmanowa, Mar'jam. *Tradicjonnoje mirowozzrenije Tiurkow Južnoj Sibiri. Prostranstwo i wriemia. Wieszcznyj mir*. Nowosibirsk, 1988.
- L'wowa, Jelieonora; Oktjabr'skaja, Irina; Sagałajew, Andriej; Usmanowa, Mar'jam. *Tradicjonnoje mirowozzrenije Tiurkow Južnoj Sibiri. Czelowiek. Obszczestwo*. Nowosibirsk, 1989.
- Łakomska, Bogna. *Kult Przodków i wiara w Zaświaty. Kult Przodków w starożytnych Chinach. Naczynia rytualne i figurki grobowe z kolekcji Qinglong im. Danuty Kohlberger-Nowickiej we Wrocławiu oraz ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Toruniu, Toruń, 2009*.
- Minajewa, Tatjana. *K istorii Alan wierchniego Prikuban'ja po archieologiczeskim dannym*. Stawropol', 1971.
- Narożnyj, Jewgienij. *O wierchniekubanskich sriedniewiekowych izwajanijach*. „Materiały i Issledowanija po Archieologii Kubani”, nr 2, 2002, s. 131–143.
- Narożnyj, Jewgienij; Sokow, Pawiel. „Geografija sobytija 1222 goda na Siewiernom Kawkazie”. *Dialog gorodskoj i stiepnój kul'tur na Jewrazijskom prostranstwie. Istoriceskaja geografija Zolotoj Ordy. Materialy Sied'moj międunarodnoj naucznoj konferiencji, poswiaszczennoj pamiatki G.A. Fiedorowa-Dawydowa*, red. S. Boczarow, A. Sitdnikow. Kazan'–Jałta–Kisziniow, 2016, s. 232–236.
- Narożnyj, Jewgienij; Sokow, Pawiel. *Ob odnoj gruppie sriedniewiekowych kamiennych izwajanij Siewiernogo Kawkaza („christianskije rycari")*. „Sriedniewiekowyje tiurko-tatarskie gosudarstwa”, nr 9, 2017, s. 128–136.
- Plietniowa, Swietłana. *Połowieckije kamiennyje izwajanija*. Moskwa, 1974.
- Priwałowa, Ołga; Minenkowa, Natalija. *O dwuch kul'towych pamiatnikach sriedniewiekowych koczewnikow stiepiej Juga Wostocznoj Jewropy*. „Donieckij Archieologiczeskij Sbornik”, t. 8 (1998).
- Szwecow, Michaił. *Połowickije swiatiliszcza*. „Sowietskaja Archieologija”, nr 1, 1979, s. 199–209.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- MAK 1898. *Christianskije pamiatniki, issledowanija A.S. Chachanowa, swiaszcz. Sadzagelowa, G. Cereteli, W.M. Sysojewa, E.D. Felicyna i G.I. Kulikowskogo. 1898*. „Materialy po archeologii Kawkaza, sobrannye ekspedicijami Moskovskogo archieologiczeskogo obszczestwa”, nr 7: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/24481-vyp-7-hristianskie-pamyatniki-issledovaniya-a-s-hahanova-svyasch-sadzagelova-g-tsereteli-v-m-sysoeva-e-d-felitsina-i-g-i-kulikovskogo-1898> [28.01.2023].
- MAK 1904. *Materialy, sobrannye E.D. Felicynym i W.M. Sysojewym. 1904*. „Materialy po archeologii Kawkaza, sobrannye ekspedicijami Moskovskogo archieologiczeskogo obszczestwa”, nr 9: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/24483-vyp-9-materialy-sobrannye-e-d-felitsynym-i-v-m-sysoevym-1904#mode/inspect/page/202/zoom/6> [28.01.2023].

*

Авторла Эльтаркъач элни джамагъатына, скульптураланы, ала салыннган джерлени сакълагъанлары эмда, мадарларына кёре, къараб тургъанлары ючюн, джюрек разылыкъларын билдиредиле.

WYBRANE METONIMIE POJĘCIOWE W DOMENIE RADOŚCI WE WSPÓŁCZESNYM JĘZYKU CHIŃSKIM

ABSTRACT: The purpose of this article is to present the phenomenon of metonymy in Mandarin Chinese using the example of emotion. After introducing the theory that explains what metonymy is and how it is understood in contrast to metaphor, examples of metonymic expressions realizing conceptual metonymy for the domain of emotion and, more narrowly, joy are presented. The starting point is the assumption of cognitive linguistics that the language and the conceptual system are in a relationship, and that the mental mechanism linking them allows to describe reality and understand it according to a subjective interpretation of the world. The examples presented in this article will show how emotions are conceptualized in Chinese.

KEYWORDS: metonymy, conceptual metonymy, cognitive theory of metaphor, emotions, Mandarin Chinese

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja zjawiska metonimii w języku chińskim na przykładzie emocji. Po wprowadzeniu teorii, która objaśnia, czym jest metonimia i jak jest rozumiana w kontraście do metafory, przedstawione zostały przykładowe wyrażenia metonimiczne realizujące metonimię pojęciową dla domeny emocji i, węższej, radości. Punktem wyjścia jest założenie językoznawstwa kognitywnego, że język i system pojęciowy pozostają w związku, a myślowy mechanizm łączący je pozwala opisywać rzeczywistość i rozumieć ją zgodnie z subiektywną interpretacją świata. Przykłady zaprezentowane w niniejszym artykule pokażą, jak konceptualizowane są emocje w języku chińskim.

WPROWADZENIE

Trudno nie rozpocząć rozważań nad metonimią od relacji języka i procesów myślenia o rzeczywistości w nim wyrażanej. Nie sposób skoncentrować się na metonimii pomijając metaforę i główne dzieło Lakoffa i Johnsona (Lakoff i Johnson). Dopiero mając pewne odniesienie do metafory można poznać specyfikę mechanizmu metonimizacji – procesu poziomu pojęciowego. Aby docelowo przeanalizować konkretną emocję – emocję radości, należy odpowiedzieć sobie na pytania: czym jest metonimia pojęciowa, jakie są typy metonimii w konceptualizacji emocji, spojrzeć na powszechne metonimie w domenie emocji w języku chińskim, i wtedy przejść do metonimii w domenie emocji radości w języku chińskim.

W ujęciu kognitywnym metaforyzacja to proces, który zachodzi w umyśle człowieka w wyniku rzutowania wiedzy z jednej domeny na drugą. W ten sposób powstają schematyczne metafory pojęciowe, dające możliwość stworzenia nieograniczonej liczby językowych wyrażań metaforycznych (metafor językowych), będących ich realizacjami na powierzchni języka (Lakoff i Johnson, s. 27–28; Lakoff, s. 208–209; Yu 1998, s. 14; Pawelec, s. 38). Oprócz metafor pojęciowych w procesie konceptualizacji domen abstrakcyjnych wykorzystywana jest także metonimia.

Zarówno metafora, jak i metonimia są wszechobecne w myśleniu, języku i komunikacji. Nie są jedynie zjawiskiem charakterystycznym dla literatury czy retoryki. Są

powszechnie nie tylko w języku codziennym, ale także w dyskursie specjalistycznym i naukowym. Ich użycie nie jest świadome i dobrowolne. Wiele skonwencjonalizowanych wyrażeń w rzeczywistości zawiera językowe wyrażenia metaforyczne i metonimiczne, których użytkownicy języka nie są świadomi (Lakoff i Johnson, s. 26–27; Lakoff, s. 202; Jäkel, s. 20–21, 42).

Wiele istotnych dla człowieka pojęć to pojęcia abstrakcyjne (np. emocje, komunikacja, czas). Struktura niektórych z tych pojęć jest niemal wyłącznie metaforyczna, więc myślenie i mówienie o nich jest możliwe jedynie za pośrednictwem metafory pojęciowej. Lakoff i Johnson (s. 111) za przykład pojęcia, którego struktura jest niemal w całości metaforyczna, podali pojęcie MIŁOŚĆ. Chcąc mówić o miłości musimy odwołać się do którejs z metafor pojęciowych, których domeną docelową jest MIŁOŚĆ. Wyrażenia niemetaforyczne dotyczące miłości właściwie nie istnieją. Jest to cecha charakterystyczna dla pojęć związanych z emocjami, które trudno jest odnieść do bezpośredniego doświadczenia, więc trzeba je pojmować pośrednio poprzez metaforę pojęciową. Treści metafory pojęciowej nie można sparafrazować używając języka dosłownego. Tylko poprzez metaforę pojęciową możliwe jest oddanie wszystkich aspektów danego pojęcia. Ponadto, liczba językowych wyrażeń metaforycznych, będących realizacjami jednej metafory pojęciowej jest właściwie nieograniczona (Jäkel, s. 34–35, 44–45).

W trakcie procesu metaforyzacji na domenę docelową rzutowana jest tylko część wiedzy o domenie źródłowej. Tylko niektóre aspekty domeny źródłowej są wykorzystywane do konceptualizacji domeny docelowej (Lakoff i Johnson, s. 32–35; Jäkel, s. 39, 45).

Dla przykładu, w metaforze CZAS TO PIENIĄDZ rzutowane są aspekty dotyczące wydawania, inwestowania, oszczędzania, tracenia czy pożyczania. Dlatego możemy używać tych terminów w kontekście czasu, np.:

CZAS TO PIENIĄDZ

To kosztuje mnie wiele czasu.

Zainwestowałem w nią dużo czasu.

Możemy tym sposobem zaoszczędzić wiele czasu.

Odłóż trochę czasu na grę w ping-ponga.

Nie mam czasu do stracenia.

Żyje pożyczonym czasem.

Zaczyna brakować ci czasu.

Jednak nie możemy mówić o oddawaniu czasu, co w przypadku pieniędzy byłoby całkowicie poprawne. Ten aspekt wiedzy dotyczącej domeny źródłowej, jaką są pieniądze, nie został rzutowany na domenę docelową pojęcia czasu.

Ponieważ jedna domena źródłowa dostarcza jedynie częściową strukturę pojmowania domeny docelowej, dlatego dla jednej domeny docelowej możemy wyróżnić wiele alternatywnych metafor pojęciowych, które skupiają się na różnych aspektach (Lakoff i Johnson, s. 115, 135). CZAS TO PIENIĄDZ nie jest jedyną metaforą, w której domeną docelową jest czas. Alternatywną, równie powszechną metaforą, jest CZAS TO RUCHOMY PRZEDMIOT. Można wskazać wiele realizacji tej metafory w języku codziennym, np.:

CZAS TO RUCHOMY PRZEDMIOT

Czas:

- biegnie
- leci
- (jeszcze nie) nadszedł
- ucieka

Obie metafory CZAS TO PIENIĄDZ i CZAS TO RUCHOMY PRZEDMIOT dotyczą tej samej domeny docelowej, jednak skupiają się na zupełnie innych aspektach. Metafora CZAS TO PIENIĄDZ podkreśla wartość czasu, jaką ma on w naszej kulturze, natomiast metafora CZAS TO RUCHOMY PRZEDMIOT skupia się na przemijalności czasu. Każda z tych metafor dotyczy domeny docelowej pojęcia czasu, obie mają wiele realizacji w języku, różnią się między sobą pod względem ogniskowania rzutowanej wiedzy z domeny źródłowej na domenę docelową (Jäkel, s. 40–41, 45).

Lakoff i Johnson w *Metaforach w naszym życiu* (s. 26, 36–42, 48–63) wprowadzili topologiczne rozróżnienie metafor pojęciowych na: metafory strukturalne, metafory orientacyjne i metafory ontologiczne, zaliczając personifikacje do szczególnych przypadków metafory ontologicznej. Zwrócili również uwagę, że w konceptualizacji abstrakcyjnych domen docelowych ważną rolę odgrywa również metonimia pojęciowa. Jest ona osobnym procesem poznawczym, nie jest rodzajem metafory.

METONIMIA POJĘCIOWA

Metonimia pojęciowa nie jest rodzajem metafory. Jest to odrębny proces, który również odgrywa ważną rolę w postrzeganiu i konceptualizacji rzeczywistości (Lakoff i Johnson, s. 59). Metonimia

nie jest po prostu chwytem poetyckim czy retorycznym. Nie jest też jedynie sprawą języka. Pojęcia metonimiczne [...] stanowią część naszego codziennego myślenia, działania i mówienia (Lakoff i Johnson, s. 60).

Początki badań nad metonimią związane są, podobnie jak w przypadku metafory, z *Poetyką* Arystotelesa. W świetle klasycznej teorii, metonimia nie tylko była uważana za środek stylistyczny i retoryczny, ale została również uznana za rodzaj metafory. Zwrot w podejściu do metonimii nastąpił wraz z rozwojem językoznawstwa kognitywnego i wydania *Metafor w naszym życiu* Lakoffa i Johnsona (Bierwiazzonek, s. 227–228).

W definicji badań kognitywnych metonimia jest to

proces poznawczy, w którym jeden element pojęciowy, nośnik, umożliwia mentalny dostęp do innego elementu pojęciowego, elementu docelowego, w obrębie tej samej domeny (Kövecses 2010, s. 173, tł. za Bierwiazzonek, s. 232).

Podobnie jak metafora, jest ona zjawiskiem pojęciowym, a językowe wyrażenia metonimiczne to jej realizacje (Kövecses 2010, s. 173). Wyrażenia metonimiczne są systematyczne, a nie przypadkowe. Można wyróżnić następujące metonimie pojęciowe (Lakoff i Johnson, s. 58–63):

CZEŚĆ ZA CAŁOŚĆ¹

No, ruszże tyłek!²

Mam nowe cztery kółka.

PRZEDMIOT ZA PRODUCENTA (AUTOR ZA DZIEŁO)

Kupił Forda.

On lubi czytać Markiza de Sade.

PRZEDMIOT ZA UŻYTKOWNIKA

Hala maszyn ma dzisiaj wolne.

To nasza najlepsza rakieta turnieju.

KIERUJĄCY ZA KIEROWANEGO/RZECZ KIEROWANĄ

Napoleon wygrał pod Waterloo.

Jakiś Mercedes rozbił mi tył.

INSTYTUCJA ZA OSOBY ODPOWIEDZIALNE

Uniwersytet nigdy się na to nie zgodzi.

Nie pochwalam działań rządu.

MIEJSCE ZA INSTYTUCJĘ

Kreml zagroził bojkotem następnej rundy rozmów.

Hollywood nie jest już taki jak dawniej.

MIEJSCE ZA WYDARZENIE

Pamiętajcie o Hiroszimie.

Watergate zmieniło naszą politykę.

Wszystkie podkreślone pojęcia są elementami-nośnikami, które umożliwiają mentalny dostęp do elementów docelowych (nie należy ich mylić z domenami docelowymi). W ten sposób metonimie umożliwiają nam konceptualizowanie jakiejś rzeczy bądź pojęcia przez odniesienie do czegoś innego – nośnika. Istotne jest, że nośnik i element docelowy w przestrzeni mentalnej nie są od siebie zbyt oddalone, są elementami jednej domeny. Jest to najważniejsza różnica pomiędzy metonimią a metaforą (Kövecses 2010, s. 171–173).

METONIMIE POJĘCIOWE W DOMENIE EMOCJI

Metonimie pojęciowe w domenie emocji opisują reakcje fizjologiczne i zachowania wywołane daną emocją. Emocje są rozumiane jako sekwencja następujących po sobie etapów. Najbardziej podstawowa struktura składa się z trzech etapów: przyczyna emocji → doświadczenie emocji → reakcja emocjonalna (reakcja fizjologiczna lub zachowanie wywołane emocją; Kövecses 2000a, s. 64; Kövecses 2002, s. 114). Ponieważ reakcja emocjonalna jest częścią doświadczenia emocjonalnego, dlatego metonimie, które je opisują, są metonimiami typu CZEŚĆ ZA CAŁOŚĆ (Nowakowska-Kempna 2000a, s. 27; Nowakowska-Kempna 2000b, s. 76–77; Kövecses 2002, s. 118). Można wyróżnić dwa

¹ Jest to szczególnie przypadek metonimii, nazywany synekdochą.

² We wszystkich przykładach wyrażenia metonimiczne zostały wyróżnione podkreśleniem.

podrzędne typy metonimii występujących w konceptualizacji emocji: FIZJOLOGICZNE OBJAWY EMOCJI ZA EMOCJĘ oraz ZACHOWANIE JAKO OBJAW EMOCJI ZA EMOCJĘ.

Wśród objawów fizjologicznych towarzyszących emocjom często pojawia się zmiana wyrazu twarzy, zmiana (wzrost lub spadek) ciśnienia bądź temperatury ciała, zmiana funkcjonowania różnych narządów. Fizjologiczne objawy emocji nie zawsze są widoczne dla osób trzecich. Poniżej przedstawiono przykłady językowych realizacji metonimii pojęciowej FIZJOLOGICZNE OBJAWY EMOCJI ZA EMOCJĘ (Nowakowska-Kempna 1995, s. 136–152):

krwem napłynęła x do twarzy
przebiegają x ciarki po plecach
twarz x pobladła
serce wyskakuje x z piersi
włosy stają x dęba
x zaczerwienił się po czubek nosa

Reakcja emocjonalna obejmuje również reakcje motoryczne i zachowania wywołane emocjami. Wśród częstych reakcji emocjonalnych można wyróżnić wzrost lub spadek ogólnej aktywności ciała. Reakcje emocjonalne są widoczne dla osób trzecich. W języku polskim występują następujące przykłady językowych wyrażen metonimicznych, będących realizacjami metonimii pojęciowej ZACHOWANIE JAKO OBJAW EMOCJI ZA EMOCJĘ (Nowakowska-Kempna 1995, s. 136–152):

x podnosi brwi do góry
x tańczy z radości
pod x ugięły się nogi
x krzywi buzię
x wytrzeszcza oczy
łzy trysnęły z oczu x

POWSZECHNE METONIMIE POJĘCIOWE W DOMENIE EMOCJI W JĘZYKU CHIŃSKIM

Metonimia pojęciowa, obok metafory, jest drugim podstawowym narzędziem wykorzystywanym do konceptualizacji emocji. Podczas, gdy w językach indoeuropejskich metonimie pojęciowe w domenie emocji występują stosunkowo rzadko, w języku chińskim są one dużo bardziej powszechne (King, s. 34). W języku chińskim można zaobserwować tendencję do częstszego wykorzystywania części ciała w konceptualizacji uczuć (Yu 1998, s. 56, 70; King, s. 41–42) realizowane na dwa wyżej omówione sposoby.

Pierwszy typ realizacji metonimii odwołuje się do FIZJOLOGICZNYCH OBJAWÓW EMOCJI ZA EMOCJĘ. Fizjologiczne objawy emocji dzielą się na objawy zewnętrzne, które mogą zostać dostrzeżone przez osoby trzecie, oraz wewnętrzne, które nie są widoczne dla osób trzecich, są jedynie odczuwane przez osobę, doświadczającą emocji. Wśród zewnętrznych objawów można zaobserwować m.in. zmianę koloru i wyrazu twarzy, które obrazują przykłady (1) i (2), drgawki – przykład (3) i potliwość – przykład (4) (Ye, s. 310–322).

(1)

羞 得 红 肿 了 脸面
xiū de hóng zhǒng le liǎnmiàn
 zawstydzony POT/DEG³ czerwienić puchnąć PART⁴ twarz

„wstydzić się do tego stopnia, że twarz się zaczerwieniła i spuchła” (Ye, s. 313)

(2)

满 面 笑 容
mǎn miàn xiào róng
 pełna twarz śmiać się twarz, wygląd
 „twarz jest pełna uśmiechu” (King, s. 133)

(3)

吓 得 直 哆嗦
xià de zhí duōsuo
 bać się POT/DEG po prostu trząść się
 „trząść się ze strachu” (King, s. 110)

(4)

急 得 通 身 流汗
jí de tōng shēn liúhàn
 niespokojny POT/DEG cały ciało pocić się
 „pocić się na całym ciele z niepokoju” (King, s. 76)

Wśród wewnętrznych fizjologicznych objawów emocji najczęściej występują: reakcja organów wewnętrznych wywołana emocją – przykłady (5)–(8), zmiana temperatury i ciśnienia ciała (wzrost lub spadek) – przykłady (9)–(11), odczuwanie bólu – przykład (12). Objawy te nie są widoczne dla osób trzecich, mogą być jedynie odczuwane przez osobę, doświadczającą emocji. Jednak nie zawsze tak się dzieje, tym bardziej, że w języku chińskim występuje duża grupa wyrażen metonimicznych, opisujących reakcje organów wewnętrznych. Wyrażenia te są często bardzo obrazowe, ale nie są opisem rzeczywistego zachowania organu pod wpływem emocji (Ye, s. 317–322).

(5)

吓 得 心 直 跳
xià de xīn zhí tiào
 bać się POT/DEG serce po prostu skakać
 „być tak przestraszonym, że serce skacze ” (King, s. 110)

(6)

心 胆 俱 裂
xīn dǎn jù liè
 serce woreczek żółciowy całkowicie popękany
 „serce i woreczek żółciowy są całkowicie popękane [ze strachu]” (King, s. 117)

³ 得 *de* – partykuła stopnia opisana w dalszej części artykułu.

⁴ 了 *le* – partykuła aspektu dokonanego.

(7)

他	肝	火	很	旺
<i>tā</i>	<i>gān</i>	<i>huǒ</i>	<i>hěn</i>	<i>wàng</i>
on	wątroba	ogień	bardzo	potężny

„ogień w jego wątrobie jest potężny [ze złości]” (Yu 1995, s. 62)

(8)

愁	肠	百	结
<i>chóu</i>	<i>cháng</i>	<i>bǎi</i>	<i>jié</i>
zmartwienie	jelita	sto	węzeł

„ze zmartwienia mieć sto węzłów na jelitach” (Yu 2002, s. 349)

(9)

我	气	得	脸	上	火辣辣	的
<i>wǒ</i>	<i>qì</i>	<i>de</i>	<i>liǎn</i>	<i>shàng</i>	<i>huǒlālā</i>	<i>de</i>
ja	zły	POT/DEG	twarz	na	palący	POSS/NOM ⁵

„Byłem tak zły, że paliła mnie twarz.” (Yu 1998, s. 56)

(10)

心	寒	胆	怯
<i>xīn</i>	<i>hán</i>	<i>dǎn</i>	<i>qiè</i>
serce	lodowate	woreczek żółciowy	tchórzliwy

„serce jest lodowate, a woreczek żółciowy tchórzliwy [ze strachu]” (King, s. 116)

(11)

他	额角	上	暴起	了	青	筋
<i>tā</i>	<i>éjiǎo</i>	<i>shàng</i>	<i>bàoqǐ</i>	<i>le</i>	<i>qīng</i>	<i>jīn</i>
on	skroń	na	wybrzuszyć się	PART	niebieski	żyła

„Na jego skroni pojawiła się niebieska żyła.” (Yu 1995, s. 67)

(12)

气	得	胃	疼
<i>qì</i>	<i>de</i>	<i>wèi</i>	<i>tòng</i>
zły	POT/DEG	żołądek	boleć

„być złym do tego stopnia, że boli żołądek” (King, s. 145)

W drugim typie metonimii można wskazać ZACHOWANIE JAKO OBJAW EMOCJI ZA EMOCJĘ. Zachowanie wywołane emocją zazwyczaj objawia się wzrostem bądź spadkiem ogólnie pojętej aktywności ciała. Wszystkie zachowania mogą być zauważone przez osoby trzecie, natomiast osoba, która doświadcza emocji, może w pewnym stopniu kontrolować dane zachowanie (Nowakowska-Kempna 1995, s. 136–152). Wszystkie poniższe przykłady (13)–(15) obrazują ogólne poruszenie i wzrost aktywności ciała pod wpływem działania emocji.

⁵ 的 *de* – partykuła strukturalna tworząca frazę nominalną.

(13)

急	得	坐	卧	不	安
<i>jí</i>	<i>de</i>	<i>zuò</i>	<i>wò</i>	<i>bù</i>	<i>ān</i>
niespokojny	POT/DEG	siedzieć	leżeć	NEG ⁶	spokojny

„być niespokojnym do tego stopnia, że nie można spokojnie siedzieć ani leżeć” (King, s. 77)

(14)

捶	胸	大	哭
<i>chuí</i>	<i>xiōng</i>	<i>dà</i>	<i>kū</i>
uderzać	klatka piersiowa	duży	plakać

„uderzać się w pierś i rzewnie płakać [z żalu, rozpacz]” (King, s. 97)

(15)

乐	得	手	舞	足	蹈
<i>lè</i>	<i>de</i>	<i>shǒu</i>	<i>wǔ</i>	<i>zú</i>	<i>dǎo</i>
radosny	POT/DEG	ręka	tańczyć	noga	tańczyć

„być radosnym do tego stopnia, że ręce i nogi tańczą” = „tańczyć z radości” (King, s. 132)

W wyrażeniach metonimicznych, dotyczących emocji w języku chińskim często zastosowana jest konstrukcja gramatyczna z partykułą 得 *de*. Partykuła 得 *de* jest partykułą strukturalną wprowadzającą dopełnienie komplementywne: potencjalne, stanu oraz stopnia.

Pośród piętnastu przytoczonych przykładów wyrażen metonimicznych w języku chińskim, w ośmiu użyto tej partykuły: przykłady (1), (3), (4), (5), (9), (12), (13), (15). W każdym z nich partykuła 得 *de* wprowadza dopełnienie stopnia. Na ich przykładzie można również zaobserwować powtarzający się schemat budowy: przed partykułą 得 *de* zawsze stoi termin nazywający emocję, a za partykułą – reakcja, wywołana daną emocją. Partykuła 得 *de* łączy emocję z reakcją emocjonalną, a wyrażenia tego typu należy tłumaczyć „odczuwać emocję do tego stopnia, że...”.

Tabela 1. Schematyczna budowa wyrażenia metonimicznego z partykułą stopnia 得 *de*, dotyczącego emocji

EMOCJA	PARTYKUŁA STOPNIA 得 <i>de</i>	REAKCJA EMOCJONALNA
--------	----------------------------------	---------------------

Takie językowe wprowadzenie objawu reakcji potwierdza ogólną konceptualizację występującą we wszystkich badanych językach, w której doświadczenie emocjonalne rozumiane jest jako sekwencja następujących po sobie etapów: przyczyna emocji → doświadczenie emocji → reakcja emocjonalna (Ye, s. 311–312). Taka realizacja metonimii (ale także metafory) potwierdza również wyniki badań Susan R. Fussell oraz Mallie M. Moss (Fussell i Moss, s. 128–129) nad metonimiami i metaforami w domenie emocji. Wykazały one, że terminy nazywające emocje często występują z terminami przenośnymi, terminy przenośne stoją za tymi, które nazywają emocje i uzupełniają ich znaczenie.

⁶ 不 *bù* – partykuła przecząca.

METONIMIE POJĘCIOWE W DOMENIE „RADOŚCI” W JĘZYKU CHIŃSKIM

Wśród metonimii pojęciowych w domenie radości można także wyróżnić oba ich rodzaje, które dla tej domeny brzmią: FIZJOLOGICZNY OBJAW RADOŚCI ZA RADOŚĆ oraz ZACHOWANIE JAKO OBJAW RADOŚCI ZA RADOŚĆ. W języku chińskim zewnętrzne objawy fizjologiczne radości mają związek przede wszystkim z wyrazem twarzy. Radość może być widoczna na całej twarzy, jak w przykładach (16) i (17), lub w oczach i ułożeniu brwi – przykłady (17), (18), (19) i (20). Pod wpływem emocji radości oczy mogą się uśmiechać lub szeroko otwierać, natomiast brwi się rozciągają, są rozluźnione lub nawet latają.

(16)

喜 形 于 色

xǐ xíng yú sè

radość kształt w, na wygląd, wyraz twarzy

„radość przybiera kształt na twarzy” = „radość jest widoczna na twarzy” (King, s. 136)

(17)

眉 飞 色 舞

méi fēi sè wǔ

brwi latać wygląd, wyraz twarzy tańczyć

„brwi latają, wyraz twarzy tańczy” (King, s. 135)

(18)

她 眉 开 眼 笑

tā méi kāi yǎn xiào

ona brwi rozciągać się oczy uśmiechać się

„Jej brwi się rozciągnęły, a oczy się uśmiechały.” (Yu 1998, s. 69)

(19)

他 喜 眉 笑 眼

tā xǐ méi xiào yǎn

on radość brwi uśmiechać się oczy

„Jego brwi były radosne, a oczy uśmiechnięte.” (Yu 1998, s. 69)

(20)

她 舒 眉 展 眼

tā shū méi zhǎn yǎn

ona rozluźniać brwi otwierać szeroko oczy

„Jej brwi były rozluźnione, a oczy szeroko otwarte.” (Yu 1998, s. 69)

Bardzo charakterystyczne są też wyrażenia opisujące stany emocjonalne poprzez wygląd brwi i oczu (zawsze w tej kolejności). Wyrażenia tego rodzaju mogą opisywać różne stany emocjonalne: radość, smutek, gniew – przykład (21), niepokój – przykład (22) itd. (Yu 1995, s. 79; Yu 1998, s. 69; Yu 2002, s. 345).

(21)

横 眉 竖 眼

héng méi shù yǎn

poziomy brwi pionowy oczy

„Jego brwi były ułożone poziomo, a oczy pionowo (ze złości).” (Yu 2002, s. 345)

(22)

愁	眉	锁	眼
<i>chóu</i>	<i>méi</i>	<i>suǒ</i>	<i>yǎn</i>
martwić się	brwi	zamykać na klucz	oczy

„Jego brwi były zmartwione, a oczy zamknięte.” (Yu 2002, s. 345)

Wewnętrzne objawy fizjologiczne radości w języku chińskim mają związek przede wszystkim ze zdrowiem i dobrym samopoczuciem. Widać tu silny związek emocji z teorią medycyny chińskiej, zgodnie z którą pozytywne emocje dobrze wpływają na stan zdrowia i samopoczucie człowieka. Zdania (23) i (24) są przykładami metonimii tego rodzaju.

(23)

心	里	痛快	百	病	消
<i>xīn</i>	<i>lǐ</i>	<i>tòngkuai</i>	<i>bǎi</i>	<i>bìng</i>	<i>xiāo</i>
serce	w	szczęśliwy	sto	choroba	znikać

„Sto chorób znika, gdy w sercu odczuwa się szczęście.” (King, s. 131)

(24)

笑	笑	话	话	散	散	心
<i>xiào</i>	<i>xiào</i>	<i>huà</i>	<i>huà</i>	<i>sǎn</i>	<i>sǎn</i>	<i>xīn</i>
śmiać się	śmiać się	rozmawiać	rozmawiać	rozluźniać	rozluźniać	serce

„Śmiech i rozmowa sprawią, że serce się rozluźni.” (King, s. 132)

Wyrażenia metonimiczne będące realizacjami metonimii pojęciowej typu ZACHOWANIE JAKO OBJAW RADOŚCI ZA RADOŚĆ w języku chińskim opisują uśmiech, taniec i skakanie jako zachowania wywołane radością. Wszystkie trzy są bardzo powszechną konceptualizacją radości, która występuje w wielu językach.

Przykłady (25) i (26) opisują uśmiech jako objaw radości. Uśmiech może być uważany za wyraz twarzy, jednak można nad nim zapanować. Nad wyrazami twarzy, opisanymi w przykładach (16)–(20) nie można zapanować, dlatego zostały one zaklasyfikowane do objawów fizjologicznych, a uśmiech do zachowań.

(25)

她	笑	容	满	面
<i>tā</i>	<i>xiào</i>	<i>róng</i>	<i>mǎn</i>	<i>miàn</i>
ona	uśmiechać się	wygląd, twarz	pełny	twarz

„Jej twarz była pełna uśmiechu.” (Yu 1998, s. 69)

(26)

他	高兴	得	嘴巴	都	合	不	拢
<i>tā</i>	<i>gāoxìng</i>	<i>de</i>	<i>zuǐba</i>	<i>dōu</i>	<i>hé</i>	<i>bù</i>	<i>lǒng</i>
on	radosny	POT/DEG	buzia	nawet	zamykać	NEG	złączać

„On był radosny do tego stopnia, że nawet nie był w stanie zamknąć buzi (w uśmiechu).” (Yu 1998, s. 68–69)

Przykłady (27)–(29) opisują tańczenie jako zachowanie, wywołane radością.

(27)

他们	兴奋	得	手	舞	足	蹈
<i>tāmen</i>	<i>xīngfèn</i>	<i>de</i>	<i>shǒu</i>	<i>wǔ</i>	<i>zú</i>	<i>dǎo</i>
oni	podeksytowany	POT/DEG	ręka	tańczyć	stopa	tańczyć

„Oni byli podeksytowani do tego stopnia, że ich ręce i nogi tańczyły.” (Yu 1998, s. 68)

(28)

他们	喜悦	忭	舞
<i>tāmen</i>	<i>xǐyuè</i>	<i>biàn</i>	<i>wǔ</i>
oni	radość	radośnie	tańczyć

„Oni tańczyli z radości.” (Yu 1998, s. 68)

(29)

欢欣	鼓	舞
<i>huānxīn</i>	<i>gǔ</i>	<i>wǔ</i>
rozradowany	uderzać w bęben	tańczyć

„tańczyć i uderzać w bęben (lub inny przedmiot) z radości.” (King, s. 134)

Przykłady (30)–(32) opisują skakanie jako zachowanie, wywołane radością.

(30)

高兴	得	直	跳
<i>gāoxìng</i>	<i>de</i>	<i>zhí</i>	<i>tiào</i>
radosny	POT/DEG	po prostu	skakać

„skakać z radości” (King, s. 133)

(31)

孩子们	高兴	得	活	蹦	乱	跳
<i>háizimen</i>	<i>gāoxìng</i>	<i>de</i>	<i>huó</i>	<i>bèng</i>	<i>luàn</i>	<i>tiào</i>
dzieci	radosny	POT/DEG	żywo	skakać	chaotyczny	skakać

„Dzieci były radosne do tego stopnia, że żywo skakały z miejsca na miejsce.” (Yu 1998, s. 68)

(32)

她们	欢	呼	雀	跃
<i>tāmen</i>	<i>huān</i>	<i>hū</i>	<i>què</i>	<i>yuè</i>
one	radośnie	krzyczeć	wróbel	skakać

„One radośnie pokrzykiwały i skakały jak wróbelki.” (Yu 1998, s. 68).

PODSUMOWANIE

Emocje są stanami silnie związanymi z doświadczeniem cielesnym. Związek ten jest podstawą podobieństw konceptualizacji emocji w różnych językach na całym świecie. Należy jednak pamiętać, że konceptualizowanie, którego podstawą jest fizjologia człowieka, jest bardzo ogólne, dostarcza nam jedynie ogólnych ram konceptualizacyjnych. Kultura i środowisko życia człowieka wypełniają te ramy treścią konceptualizacyjną, nadają właściwy kształt konceptualizowanym pojęciom. Podstawą podobieństw w kon-

ceptualizacji emocji w różnych językach są doświadczenia cielesne, wspólne wszystkim ludziom, natomiast podstawą różnic – uwarunkowanie kulturowe i geograficzne.

Zaprezentowane wyrażenia metonimiczne w domenie emocji / emocji radości, w języku chińskim potwierdzają istnienie w języku elementów pojęciowych stanowiących nośnik konceptualizacji powszechnych metonimii pojęciowych. Gdy dla metafory jest to rzutowanie między domenami, dla metonimii jest to mentalny dostęp do innego elementu pojęciowego w ramach tej samej domeny.

BIBLIOGRAFIA

- Bierwiaczonek, Bogusław. „Teorie metonimii – historia, dzień dzisiejszy i perspektywy”. *Językoznawstwo kognitywne III. Kognitywizm w świetle innych teorii*, red. Olga Sokołowska, Danuta Stanulewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2006, s. 227–245.
- Fussell, Susan R., Moss, Mallie M. „Figurative Language in Emotional Communication”. *Social and Cognitive Approaches to Interpersonal Communications*, red. Susan R. Fussell, Roger J. Kreuz, Erlbaum, Mahwah, 1998, s. 113–142.
- Jäkel, Olaf. *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu*, tłum. Monika Banaś, Bronisław Drąg, Universitas, 2003.
- King, Brian. *The Conceptual Structure of Emotional Experience in Chinese*. Global Language Press, 2007.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor and Emotion. Language, Culture and Body in Human Feeling*. Oxford University Press, 2000a.
- Kövecses, Zoltán. „Emotion Concepts: Social Constructionism and Cognitive Linguistics”. *The Verbal Communication of Emotions: Interdisciplinary Perspectives*, Erlbaum, Mahwah, 2002, s. 109–124.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford University Press, 2010.
- Lakoff, George. „The Contemporary Theory of Metaphor”. *Metaphor and Thought*, red. Andrew Ortony, Cambridge University Press, 1993, s. 202–251.
- Lakoff, George, Johnson, Mark. *Metafory w naszym życiu*, tłum. Tomasz P. Krzeszowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.
- Nowakowska-Kempna, Iwona. *Konceptualizacja uczuć w języku polskim. Prolegomena*. Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, 1995.
- Nowakowska-Kempna, Iwona. „Język ciała czy ciało w umyśle, czyli o metaforyce uczuć”. *Język a kultura*, t. 14, Wrocław, 2000a, s. 25–58.
- Nowakowska-Kempna, Iwona. *Konceptualizacja uczuć w języku polskim. Część II. Data*. Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, 2000b.
- Pawelec, Andrzej. *Metafora pojęciowa a tradycyjna*. Universitas, 2006.
- Ye, Zhengdao. „Different Modes of Describing Emotions in Chinese: Bodily Changes, Sensations, and Bodily Images.” *Pragmatics & Cognition*, t. 10, nr. 1–2, 2002, s. 307–339.
- Yu, Ning. „Metaphorical Expressions of Anger and Happiness in English and Chinese.” *Metaphor and Symbolic Activity*, t. 10, nr. 2, 1995, s. 59–92.
- Yu, Ning. *The Contemporary Theory of Metaphor*. John Benjamins Publishing Company, 1998.
- Yu, Ning. „Body and Emotion: Body Parts in Chinese Expression of Emotion”. *The Body in Description of Emotion: Cross-Linguistic Studies*, red. Nick Enfield, Anna Wierzbicka, *Pragmatics and Cognition*, t. 10, nr. 1/2, 2002, s. 341–367.

SYTUACJA Kobiet W BRANŻY IT W INDIACH NA PRZYKŁADZIE MIASTA PUNA

ABSTRACT: Until recently in India women from the middle and higher classes rarely worked outside their homes. They were exposed to several unfavourable social and economic conditions that accompanied them from birth and limited their access to education and the labour market. However, the economic change in India in the last 30 years enabled the development of new professions that allow women with middle and higher education to find employment. One of those industries is Information Technology (IT) where India is firmly established as a world leader.

The article aims to present and analyse research on the situation of women in the IT industry, which I conducted in September 2022 in Pune, an Indian city located in the state of Maharashtra. Except for Bangalore, Pune is one of the main Indian centres for companies from the IT sector, which employed over 500,000 people in 2019 (Pune's population in 2022 was 5 million, the 7 largest in terms of population in India¹).

The first part of the article presents the situation of women in India and cultural expectations towards them with emphasis on the newly created middle class, an explanation of the transition from the caste system to the class system and the interpenetration of these two systems. Then I will focus on the situation in Maharashtra and Pune – the city where the research has been conducted. The second part presents the situation of women in the labour market in India and the situation of women in the labour market in the field of information technology services.

In the third part results of the author's field research are presented, which focus on the following aspects of women's work: family (parents' attitude, social background, search for a husband – the situation on the matrimonial market, household duties, motherhood, place of residence), education (the relationship between education and the work position held, study experience in India and abroad), treatment in the workplace (discrimination, earnings), safety (on the way to work and in the workplace).

KEYWORDS: India, women, information technologies, Maharashtra, Pune

KULTUROWE OCZEKIWANIA WOBEC KOBIEC

W latach 2021–2022 32,8% Indusek w wieku 15–59 lat wykonywało pracę zawodową². Kobiety stanowią 48,4%, a więc 688 milionów³, z liczącego 1,4 miliarda społeczeństwa Indii (dane na listopad 2022). Ich obecność na rynku pracy zwiększa się nieznacznie z roku na rok, jednak zależy to od wielu czynników społecznych, ekonomicznych i kulturowych.

Dominującą religią w Indiach jest hinduizm (79,8%), następnie islam (14,2%) i chrześcijaństwo (2,3%)⁴. W każdej z tych religii oczekiwania wobec kobiet i preferowane

¹ <https://worldpopulationreview.com/world-cities/pune-population> [5.05.2023].

² <https://www.pib.gov.in/PressReleasePage.aspx?PRID=1908961> [5.05.2023].

³ <https://countrymeters.info/en/India> [5.05.2023].

⁴ <https://pib.gov.in/newsite/printrelease.aspx?relid=126326> [5.05.2023].

zasady postępowania różnią się, co ma wpływ na edukację i ewentualne kariery; natomiast wszystkie te religie promują patriarchalny model porządku społecznego.

Niektórzy badacze i badaczki (Gupta i Sharma, s. 901–915; Shenoy-Packer, s. 8) uważają ponadto, że o ile przy badaniu społeczeństw zachodnich używamy terminu patriarchalny w odniesieniu do obowiązującego systemu społecznego, w przypadku Indii odpowiedniejszy jest termin „patryfokalny”. W systemie patryfokalnym dodatkowo szczególny nacisk kładzie się na czystość rodu poprzez kontrolowanie sfery małżeństwa i kobiecej seksualności oraz dziedziczenie jedynie w linii męskiej (Patel, s. 18).

Kolejnym aspektem, który wpływa na życie każdej Induski jest system kastowy, który – co może być zaskoczeniem – dotyczy prawie całego indyjskiego społeczeństwa, niezależnie od wyznawanej religii. Tradycyjnie kobiety z najwyższych kast były najbardziej odizolowane od świata w celu „ochrony”. Dodatkowo, pracę zawodową kobiety z kasty wyższej uważano za hańbę dla rodziny, świadczyła bowiem o tym, że mąż lub ojciec nie są w stanie wywiązać się ze swojego podstawowego obowiązku utrzymania.

System kastowy uległ częściowej erozji, a podział klasowy zaczął dominować relacje społeczne dawny porządek kastowy miał również niepodważalny wpływ na klasę. W rezultacie, te systemy przeplatają się we współczesnych Indiach, tworząc pewnego rodzaju labirynt, w którym na co dzień poruszają się Indusi.

W dzisiejszych realiach to kobiety z klasy średniej muszą najbardziej uważać na społeczne konwenanse. We współczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie, kobiety z rodzin najbogatszych, a więc najwyżej usytuowanych, mogą sobie pozwolić na coraz więcej. Kobiety te podejmują zatrudnienie wtedy, kiedy mają na to ochotę, w zawodach odpowiednich dla osoby z ich urodzeniem i wykształceniem, zajmując pozycje na określonych stanowiskach, zazwyczaj kierowniczych.

Podobnie, chociaż z zupełnie innych powodów, wygląda praca kobiet w najniższych kastach. Kobiety należące do tych grup, zmuszone sytuacją materialną swoją i swoich rodzin, podejmują się pracy zarobkowej, często od najmłodszych lat wykonując prace fizyczne. W ich przypadku nie ma zagrożenia ostracyzmem, czy obniżeniem statusu społecznego (Shenoy-Packer, s. 10).

W dzisiejszych czasach wydaje się, że to właśnie klasa średnia ma najwięcej powodów, by starać się zachować pozory i pozycję. Jest to grupa cały czas aspirująca do awansu społecznego i znalezienia się wśród „lepiej urodzonych”. Kobietom należącym do tej grupy, ojcowie i matki, a czasem całe społeczności skrupulatnie wybierają partnerów o podobnej pozycji.

Kobieta w Indiach, niezależnie od pochodzenia, jeżeli decyduje się na pracę zawodową, będzie pracować w wymiarze dwóch etatów. Najbogatsze kobiety mają służbę (składającą się głównie z kobiet z najniższych warstw społecznych), wykonującą prace domowe; natomiast odpowiedzialność za rozliczenie ich z pracy i zaprezentowanie czystego domu przed często odwiedzającymi teściami i innymi gośćmi będzie spoczywała na kobiecie i jeżeli któryś z domowych lub macierzyńskich obowiązków nie zostanie dopełniony, jej pozycja w oczach rodziny i społeczności poważnie się zachwieje. W takich sytuacjach argument zaniedbywania podstawowych obowiązków domowych, w tym opieki nad mężem, będzie pierwszy na ustach sąsiadów i członków lokalnej społeczności, do której należy kobieta, a fakt, że ta zdecydowała się na pracę zawodową zostanie wykorzystany przeciwko niej.

NOWO POWSTAŁA KLASA ŚREDNIA ORAZ ZMIANA Z SYSTEMU KASTOWEGO NA KLASOWY

Od czasów wedyjskich (1500–500 r. p.n.e.) w Indiach kształtował się hierarchiczny system społeczny – społeczeństwo dzieliło się na warstwy zwane warnami. Wykształciły się 4 warny, a potem niezliczona liczba kast początkowo będących grupą ludzi wykonujących ten sam zawód i stosujących zasadę endogamii – zawierania małżeństw wewnątrz jednej grupy. W XX wieku natomiast, w czasach industrializacji, bardzo sztywne granice pomiędzy kastami zaczęły się powoli naginać, bo nie można tu raczej powiedzieć o ich zacieraniu się. W XIX wieku, w Kalkucie Brytyjczycy potrzebowali wykształconych w języku angielskim Indusów, do pracy w administracji państwowej. Wówczas przynależność do kasty zaczęła stopniowo tracić na znaczeniu, na rzecz kryterium edukacji i znajomości języka angielskiego (Rokicka, s. 68).

Na przełomie XX i XXI wieku natomiast zaczęła kształtować się nowa klasa średnia, której cechą wspólną był bardziej styl życia, podyktowany konsumpcjonizmem, niż pochodzeniem. Nowo powstała klasa średnia nie jest jednak zupełnie oderwana od systemu kastowego i w wielu miejscach te dwa przenikają się. W czasach współczesnych jej ewolucja jest bezpośrednio związana między innymi z branżą usług IT oraz nową grupą wykształconych kobiet mieszkających w miastach, które właśnie w firmach IT znalazły zatrudnienie. Indyjska klasa średnia w miastach była grupą wykształconą i pracującą na powolny awans społeczny (Shenoy-Packer, s. 22).

SYTUACJA W MAHARASZTRZE ORAZ PUNIE

Maharasztra znajdująca się w zachodniej części Półwyspu Indyjskiego, to region zajmujący znaczną część płaskowyżu Dekan. Jest drugim najbardziej zaludnionym stanem w Indiach (szacunkowo około 112 mln w 2023 roku⁵). Stosunek płci w Maharasztrze w 2021 roku wynosił 966 kobiet na 1000 mężczyzn. Dominującą grupą etniczno-językową są Marathowie, którzy posługują się indoeuropejskim językiem marathi, będącym oficjalnym językiem stanu. Większość Marathów to wyznawcy hinduizmu – hindusi. Pozostała część ludności to muzułmanie, buddyści, dżiniści, chrześcijanie i żydzi⁶. Stolicą stanu jest Mumbai.

Puna to miasto położone na zachodzie stanu. W XVIII wieku było stolicą Imperium Marathów. Dzisiaj jest powszechnie znane jako drugie po Bangalore miasto o dużym zagęszczeniu firm z branży technologii informacyjnych oraz ważny ośrodek edukacyjny w kraju. Prawie połowa zagranicznych studentów studiujących w Indiach, pobiera nauki właśnie w Punie. Ze względu na powyższe aspekty nazywane jest Centrum Informatycznym / Centrum IT (IT Hub), Indyjską Doliną Krzemową (Silicon Valley of India) oraz Oxfordem Wschodu (Oxford of the East). Powyższe czynniki zadecydowały o przeprowadzeniu badań właśnie w tym miejscu.

Dotychczas w Punie badania poświęcone pracy zawodowej kobiet były prowadzone przed przejściem władzy na poziomie centralnym przez Indyjską Partię Ludową (BJP) w 2014 r., ale też przed wybuchem pandemii COVID-19.

⁵ <https://www.census2011.co.in/census/state/maharashtra.html> [4.05.2023].

⁶ <https://www.bharatonline.com/maharashtra/culture/religion.html> [4.05.2023].

SYTUACJA Kobiet NA RYNKU PRACY Z WYSZCZEGÓLNIENIEM BRANŻY IT

W Indiach praca zawodowa kobiet nie jest czymś oczekiwanym ani priorytetowym. Według społeczeństwa najważniejsze dla Induski powinny być role społeczne kolejno dobrej córki, żony, matki (i ew. teściowej). W związku z tym, decydując się na pracę zarobkową, kobiety biorą na siebie kolejne obowiązki, jednocześnie nie mogąc zaniedbać tych wynikających z kulturowych oczekiwań wobec nich.

Kobiety spotykają się z dyskryminacją ze względu na płeć na wszystkich poziomach stanowisk i we wszystkich zawodach. Wynika to między innymi z faktu, że tradycyjnie na mężczyznę spoczywa obowiązek zapewnienia bytu rodzinie i to on wybierany jest w pierwszej kolejności (Shenoy-Packer, s. 28).

CEL I Miejsce BADAŃ

W przeprowadzonych badaniach skupiono się na analizie sytuacji kobiet w branży IT w Indiach na przykładzie miasta Puna. Technologie informacyjne to dziedzina wykorzystująca komputery do tworzenia, przetwarzania oraz przechowywania danych i informacji. W swoich badaniach skupiono się na tej właśnie części rynku pracy w Punie ze względu na profil i opinię, jakie ma miasto.

Podstawowymi narzędziami badawczymi były wywiady pogłębione – zdobycie perspektywy samych kobiet tam pracujących – oraz obserwacja uczestnicząca z perspektywy indolożki a zarazem pracownicy biura o podobnym profilu. Wywiady zostały przeprowadzone w języku angielskim, z wtrąceniami w postaci pojedynczych słów lub wyrażen w języku w hindi.

Jak wspomniano powyżej, doświadczenia, realia i możliwości życiowe kobiet w Indiach różnią się diametralnie ze względu na przynależność kastową czy klasową. Zdecydowano się zawęzić obszar badań do pracownic sektora, jakim jest branża IT, hindusek, tj. wyznawczyń hinduizmu, zajmujących szeregowie stanowiska w Punie oraz przedstawić wyniki badań w szerszym kontekście historycznym oraz społeczno-kulturowym.

Celem badania było przeanalizowanie wpływu społeczeństwa, sytuacji rodzinnej i uwarunkowań kulturowych na decyzje dotyczące wyboru ścieżki kariery oraz sytuacji w miejscu pracy i znaczenia pracy w życiu rozmówczyń.

Wywiady pogłębione (poprzedzone wypełnieniem kwestionariuszy) zostały przeprowadzone z 10 kobietami pracującymi w różnych firmach. Dane zostały zebrane wśród wyznawczyń hinduizmu pracujących w Punie – dobór badanych przeprowadzono metodą kuli śnieżnej.

Kwestionariusz wypełniło dziesięć kobiet pracujących aktualnie w Punie w wieku od 25 do 37 lat. Kwestionariusz podzielono na cztery części: rodzina, wykształcenie, miejsce pracy i bezpieczeństwo. Mimo że każda z kobiet pracuje na nieco innym stanowisku, można znaleźć punkty wspólne, które pozwalają na porównanie ich doświadczeń. Wszystkie one wykonują pracę biurową, na szeregowych stanowiskach wymagających pracy z komputerem. Zajmowane przez moje rozmówczynie stanowiska to:

- 1) HR team member – pracownica działu HR – zarządzania zasobami ludzkimi,
- 2) sourcing engineer – inżynier(a) zaopatrzenia,
- 3) data analyst – analityczka danych,
- 4) call centre consultant/customer support – konsultantka w dziale telefonicznej obsługi klienta,
- 5) call-centre employee – pracownica w dziale telefonicznej obsługi klienta,

- 6) supply chain specialist – specjalistka w dziale łańcucha dostaw,
- 7) data entry operator – operatorka wprowadzania danych,
- 8) back office & data entry computer operator – operatorka wprowadzania danych komputerowych w biurze zaplecza organizacyjnego.

RODZINA

Biorąc pod uwagę delikatność kwestii przynależności kastowej, postanowiono pierwsze pytanie dotyczące rodziny pozostawić otwartym. Pytając o korzenie rodzinne, pominięto bezpośrednie pytanie o przynależność, kastową (klasową) czy religijną, tym samym dając odpowiadającym możliwość samookreślenia.

Na dziesięć kobiet, które wzięły udział w badaniu, osiem odpowiedziało, że przynależą do klasy średniej. Pozostałe dwie kobiety skupiły się na innych aspektach. Jedna wymieniła, że jest jedynaczką i jest zamężna, a ostatnia z nich określiła swoje tło rodzinne jako akademickie.

Tradycyjnie w Indiach preferowano potomstwo płci męskiej ze względu na uwarunkowania kulturowe i prawne (pomimo prawnych rozwiązań chroniących prawo kobiet do dziedziczenia, nadal pozostaje to kwestią problematyczną w wielu regionach Indii) (Agarwal, s. 119–158). To syn dziedziczy po ojcu majątek, a córka, która po ślubie przeprowadza się do domu męża, niejako przestaje być częścią swojej biologicznej rodziny. Bardzo ważną składową tego modelu relacji rodzinnych jest opieka nad starszymi. Wymiar materialny – utrzymanie rodziny – pozostaje w gestii mężczyźni; natomiast praca opiekuńcza i zajmowanie się domem – jest domeną kobiet.

Ważnym elementem w analizie związku między sytuacją finansową kobiet i przyczynami preferencji posiadania syna jest zwyczaj dawania posagu rodzinie przyszłego męża przez rodzinę panny młodej. Pomimo że domaganie się posagu zostało uznane za przestępstwo w 1961 roku, zwyczaj ten do dziś jest powszechnie praktykowany (Behrman i Duvisac, s. 1601–1636).

Preferencja posiadania syna we współczesnych Indiach bezpośrednio przekłada się na mniejsze nakłady finansowe na wyżywienie i edukację dzieci płci żeńskiej, wyższe wskaźniki zachorowalności i śmiertelności wśród kobiet, zakłócają równowagę na rynku matrymonialnym oraz utratę potencjału kapitału ludzkiego. Badania skupiające się na zależności pomiędzy pracą zarobkową kobiet a preferencją posiadania syna wskazują potencjalny wpływ pomiędzy tymi zjawiskami (Behrman i Duvisac, s. 1601–1636). Przykładowo, praca zarobkowa kobiety wpływa pozytywnie na zmniejszenie postrzegania jej jako brzemia i poprawę pozycji ekonomicznej kobiet⁷. Ponadto, pozwala im na wyjście z domu, kształtowanie nowych norm społecznych a w efekcie zwiększenie autonomii. Niektóre badania wskazują również na związek pomiędzy pracą zarobkową a wyższymi współczynnikami przeżywalności kobiet i dziewcząt (Murthi, Mamta, et al., s. 745–782). Trendy te jednak będą się różniły ze względu na pozycję społeczną, przynależność etniczną i kastową czy chociażby rodzaj wykonywanej pracy. Należy więc unikać generalizowania i przyjrzeć się bliżej konkretnym grupom, tak aby uzyskać miarodajne wyniki badań.

Przy wyborze studiów i kariery młodych kobiet w Indiach kluczową rolę pełnią rodzice. Poprzednie badania przeprowadzone na ten temat wśród pracujących hindusek (Shenoy-Packer, s. 73) potwierdzają, że ojcowie mają największy wpływ na decyzje podjęcia

⁷ National Family Health Survey (NFHS-5), 2019–21 (NFHS-5) INDIA REPORT (FR375.pdf (dhsprogram.com)) [10.05.2023].

studiów i pracy zarobkowej. Ojcowie, sami mający wykształcenie wyższe, motywowali córki do podjęcia studiów i pracy, chociaż zawsze było to pod pewnymi warunkami, które zostaną omówione dalej. Suchitra Shenoy-Packer opisuje, jak ojcowie na wiele sposobów umożliwiają córkom karierę zawodową. Wskazuje ona również na indyjskich rodziców, którzy często kształcą swoje córki, aby mogły budować kapitał edukacyjny i zadbać o siebie w przypadku rozpadu małżeństwa lub śmierci współmałżonka. Jak wspomniano powyżej, do dzisiaj w większości regionów kobieta po ślubie przeprowadza się do męża i niejako zostaje odcięta od swojej rodziny. Zapewniając edukację i zawód córkom, ojcowie zabezpieczają je na ewentualność, w której sami (np. przez normy społeczno-kulturowe) nie będą mogli się nimi zająć. Należy przy tym zaznaczyć, że zarówno kierunki studiów, jak i forma pracy zarobkowej wspieranej przez ojca będą takie, które są społecznie akceptowane jako odpowiednie dla kobiety.

Wpływ matek na wybór studiów i kariery jest mniej oczywisty i bezpośredni. Jednakże to właśnie ich rady i wsparcie okazywane córkom na różnych etapach życia wymieniane są jako ważne w podjęciu ostatecznej decyzji. Stereotypowo to kobiety mogą z większą swobodą okazywać emocje czy bliskość z dziećmi. W wielu przypadkach obecność matki jako ostoi dodaje młodym Induskom motywacji do próbowania swoich sił poza domem.

Jedną z kobiet, które wzięły udział w badaniu jest Askini⁸, 37-letnia pracownica działu HR, która skończyła studia w zakresie zarządzania zasobami ludzkimi i marketingu. Wskazuje ona, że oboje rodzice wspierali ją w wyborze studiów i kariery, ale to wsparcie emocjonalne matki było dla niej najważniejsze, mimo że – jak sama zauważa – to ojciec pomógł jej w dostaniu się na uniwersytet:

[rodzice] mnie zawsze zachęcali do pracy i studiów. W dostaniu się na uniwersytet pomógł mi tata, ale przez cały czas wspierała mnie też mama. Mimo że jest gospodynią domową [nie pracuje zawodowo], chciała, żebym zrobiła karierę i zawsze jest przy mnie, kiedy jest mi smutno. Mogę z nią porozmawiać o wszystkim. Zwłaszcza teraz, kiedy mam własne dziecko, dość często rozmawiamy przez telefon. Mogę powiedzieć, że jest moim największym wsparciem.

W porównaniu do wpływu ojców na pracę i socjalizację zawodową córek, matki nie umożliwiały kariery w bezpośredni sposób. Podczas gdy córki wspominają wysiłki socjalizacyjne ojców przeważnie we wczesnym okresie swojego życia – zanim doszło do faktycznego podjęcia przez nie decyzji zawodowych – rady matek i umożliwienie córkom kariery następowało na różnych etapach ich życia, w tym przed i podczas faktycznego zaangażowania w karierę.

Idhika, 32-letnia operatorka baz danych, która ukończyła studia z inżynierii lądowej wspomina, że od dziecka mogła liczyć na wsparcie rodziców jeżeli chodzi o wybór kształcenia w kierunku technicznym. Niestety, jak sama mówi, nie udało jej się jeszcze znaleźć zatrudnienia w wyuczonym zawodzie:

Bardzo pasjonowały mnie moje studia i chciałam pracować w jakiejś firmie zajmującej się inżynierią lądową, ale na razie nie mogę tam znaleźć pracy. Widziałam wiele ofert o wprowadzaniu danych i zdecydowałam się aplikować. (...) [rodzice] byli bardzo pomocni [przy wyborze i dostaniu się na studia], ponieważ widzieli, jak bardzo jestem zainteresowana. Zawsze żartują, że już jako dziecko lubiłam budować zamki i budynki.

⁸ Imiona zostały zmienione dla zachowania anonimowości.

Dwie z rozmówczyń wskazują poświęcenie, na jakie musiała zdecydować się rodzina, by zapewnić edukację swoim córkom. Obydwie rodziny musiały się zadłużyć, by móc opłacić edukację córek. Chandani, 27-letnia analityczka danych, ukończyła studia z inżynierii mechanicznej w Indiach, a jej rówieśniczkę Fennę, pracującą aktualnie jako specjalistka ds. łańcucha dostaw, rodzice wysłali na studia w zakresie inżynierii produkcji zglobalizowanej i zarządzania w Polsce. Chandani:

[Rodzice] Wspierali mnie i pomagali w wyborze studiów. Było im ciężko, bo nie było ich stać na moje studia, musieliśmy wziąć kredyt, który spłacam do tej pory, ale jestem im bardzo wdzięczna.

Obydwie, Chandani i Fenna, część swojej pensji poświęcają na spłatę kredytu wziętego na pokrycie kosztów studiów oraz jak jest to zazwyczaj oczekiwane od pracującego członka rodziny, wysyłają również pieniądze do domu (do rodziców, ich rodziny nie mieszkają w Punie).

Jak wskazują badania⁹, istnieje bezpośredni związek między pracą zawodową kobiet, a ich stanem cywilnym. Połowa z rozmówczyń jest już po ślubie, a druga połowa jeszcze przed. Wszystkie one jednak podkreślają, że ich kariera zawodowa jest wspierana przez rodzinę pod warunkiem, że nie powoduje zaniedbania obowiązków domowych. Tak jak wspomniano we wstępie, na kobiecie w Indiach ciąży odpowiedzialność zajęcia się domem (w tym opieka nad mężem i dziećmi). Moje badanie to potwierdzają. Chandani wprost mówi, że na rynku matrymonialnym jej edukacja jest zaletą, bo przyszli teściowie poszukują synowych, które są mądre i wykształcone. Z drugiej strony zbyt duża emancypacja kobiety nie jest cechą pożądaną:

Ponieważ mam wykształcenie i pracę, moje perspektywy małżeńskie są lepsze. Uważam, że pozwoliły mi one mieć bardziej otwarty umysł, ale prawdopodobnie zrezygnuję z kariery, ponieważ po ślubie chciałabym zostać gospodynią domową i zająć się moimi dziećmi i mężem.

Słowa Chandani kreślą bardzo ważną kwestię w kontekście kariery kobiet. Ponieważ kobieta planuje po wyjściu za mąż raczej zrezygnować z pracy, widzi ją ona jako pomoc w poszukiwaniu męża. Należy się jednak zastanowić, jak wyglądałaby sytuacja, gdyby otwarcie mówiła o tym, że po ślubie będzie chciała dalej kontynuować pracę w biurze.

Ekshika, 25-letnia pracownica działu telefonicznej obsługi klienta, ma inne spojrzenie na tę kwestię:

Moi rodzice aktywnie szukają dla mnie dobrego męża. Mam tylko nadzieję, że chłopak, którego znajdą, będzie na tyle postępowy, że pozwoli mi pracować nawet po ślubie, abym mogła spełnić swój cel i zostać menadżerką. Oczywiście będę też bardzo szczęśliwa, że wreszcie będę dobrą żoną. Myślę, że moja praca nie jest problemem, o ile udowodnię, że będę też dobrą żoną dla przyszłego męża. Kiedy moi rodzice szukają męża, wiem, że ważne jest, abym posiadała umiejętności, które rodzina męża chce widzieć u przyszłej żony, że umiem gotować zgodnie z naszymi kastowymi zasadami (jesteśmy wegetarianami).

⁹ National Family Health Survey, India (NFHS-5) 2019–21 (<https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR375/FR375.pdf>) [10.05.2023].

Ekshika wie, czego się od niej oczekuje, natomiast nie chce poświęcać swojej pracy zawodowej na rzecz zajmowania się domem. Jak wspomniano we wstępie, kobiety coraz częściej godzą jednocześnie pracą zawodową i nieodpłatną w domu, codziennie udowadniając, na jak wiele je stać.

REAKCJA RODZINY

Reakcje rodziny na wybór studiów i decyzję o pracy zawodowej były zróżnicowane.

Wzięłam trochę wolnego z pracy oraz pracowałam zdalnie kiedy moje dziecko było małe, ale potem od razu wróciłam do normalnej pracy.

Wypowiedź ta pokazuje jak różne jest podejście współczesnej młodej kobiety do łączenia pracy zawodowej z macierzyństwem. W porównaniu do swoich matek czy babć, które po urodzeniu dziecka poświęcały się jego wychowaniu i zajmowaniu się domem.

Ta sama kobieta na pytanie o wpływ stanu cywilnego na karierę podkreśla, że wspierający mąż jest dużą pomocą.

Dzięki jego pomocy mogłam wrócić do pracy na pełen etat jak moje dziecko było już trochę starsze.

Chandani, 27-letnia analityczka danych zauważa, że dzięki edukacji i pracy jej szanse na znalezienie odpowiedniego męża są większe. Pozostałe kobiety na pytanie o istnienie związku pomiędzy stanem cywilnym a karierą odpowiedziały przecząco. Tylko jedna z kobiet – Chandani – przyznała, że praca ma wpływ na jej decyzję o posiadaniu potomstwa:

Mam dobre wykształcenie, ale praca [zawodowa] dla mnie jako kobiety jest wycieńczająca. Jako że doświadczyłam trudnych sytuacji w pracy, czuję się bezpieczniej w domu. Chciałabym mieć w przyszłości dzieci i spędzać z nimi czas w domu.

WYKSZTAŁCENIE

Wszystkie rozmówczynie ukończyły studia wyższe w kraju lub zagranicą i pracują w zawodzie bezpośrednio lub pośrednio związanym z kierunkiem studiów. Każda z kobiet podkreśliła, że rodzice wspierali je w edukacji i zachęcali do podjęcia studiów wyższych, nawet decydując się na poświęcenia jeżeli tego wymagała sytuacja. O wsparciu i konieczności wzięcia pożyczki oraz wdzięczności wobec rodziców wspomniała 27-letnia Chandani.

Ekshika, absolwentka kierunku zarządzanie oraz pracownica działu telefonicznej obsługi klienta mówi: nie rozumieli dlaczego chcę to studiować, ale nie sprzeciwiali się temu tak bardzo, jak tego spodziewałam. W Indiach rodzice zawsze chcą dla swoich dzieci, tego co dla nich najlepsze. Te odpowiedzi jasno pokazują, że rozpoczęcie edukacji wyższej przez kobiety z klasy średniej jest akceptowane społecznie i wspierane przez najbliższe otoczenie, przy jednoczesnym warunku niezaniebywania obowiązków domowych spoczywających na kobietach. Praca w branży technologii informacyjnych dla moich rozmówczyń wiąże się z możliwościami rozwoju osobistego i awansu, ale jest także środkiem do większej samodzielności. Divyani zdecydowała się na pracę w tym sektorze, ze względu na „dostępność pracy, stabilne zatrudnienie i dobre pieniądze”.

Dodaje, że chciała być „bardziej niezależna i przeprowadzić się do innego miasta”. Podobne powody wskazuje Fenna, 27-letnia specjalistka w dziale łańcucha dostaw, która studia ukończyła w Europie.

Po studiach szukałam pracy w zawodzie w Indiach. Chciałam znaleźć pracę poza swoim miastem, żeby móc wyprowadzić się od rodziców i mieć więcej wolności. W naszej dzielnicy wszyscy znają mojego ojca, więc oni [rodzice] zawsze wiedzą, z kim się spotykam i gdzie jestem; byłam tym zmęczona.

Młode kobiety wchodząc na rynek pracy, mierzą się nie tylko z konkurencją, ale również z zasadami panującymi w społeczeństwie indyjskim.

Wiedziałam, że bez znajomości nie zostanę menadżerką od razu, dlatego zdecydowałam się na rozpoczęcie pracy na szeregowym stanowisku i pracowanie na awans.

Akshini, 37-letnia pracownica działu HR podkreśla, że głównym powodem dla którego wybrała kierunek studiów i pracę w tym zawodzie, jest perspektywa ciągłego rozwoju sektora IT.

BEZPIECZEŃSTWO I DYSKRYMINACJA W MIEJSCU PRACY

Tylko jedna z ankietowanych przyznała, że czuła się dyskryminowana w czasie rekrutacji. Pozostałe kobiety uważają, że w procesie rekrutacji były traktowane uczciwie, bez względu na płeć. W podobnym tonie wypowiadały się na temat swoich zarobków oraz zajmowanego stanowiska. Jako najlepszy aspekt pracy w tym sektorze wszystkie kobiety wymieniły możliwość pracy z ludźmi. Na drugim miejscu pojawiły się takie odpowiedzi jak: bezpieczeństwo w biurze, posiadanie bezpiecznego miejsca oprócz domu oraz możliwość usamodzielnienia się poprzez zarabiane pieniądze i możliwość wyprowadzki z rodzinnego miasta.

Praca w biurze, która nie obejmuje kontaktów z różnymi obcymi osobami, wydaje się stosunkowo dobrze oceniana przez społeczeństwo indyjskie jako odpowiednia dla kobiety. Trzeba jednak pochylić się również nad kwestią dojazdów do i z biura. Aż 90% ankietowanych drogę tę przebywa na skuterze. Puna, znana jest z tego, że podróżujące po mieście kobiety zakrywają szczelnie głowę, a w szczególności twarz, zostawiając jedynie niewielki otwór na oczy. Taki zwyczaj praktykowany jest przez prawie wszystkie kobiety niezależnie od wyznawanej religii, nie ma nic wspólnego z rytuałami czy wartościami. Jest to bardzo praktyczny sposób ochrony przed wysoką temperaturą i zanieczyszczeniami, których jest w Punie bardzo dużo. Pozwala też zachować prywatność na przykład podczas przejazdu z chłopakiem, o którym nie wie rodzina.

Fenna (27 l.) opowiedziała, że gdy pewnego razu miała stłuczkę jadąc na swoim skuterze, szybkie zasłonięcie szalem twarzy pozwoliło jej na ucieczkę z miejsca wypadku, zanim ktokolwiek zdążyłby donieść rodzicom o sytuacji. Żadna z rozmówczyń nie czuła presji, aby zasłonić twarz podczas jazdy. Wszystkie wskazały na praktyczne aspekty oraz korzyści płynące z możliwości zachowania anonimowości.



Kobiety podróżujące skuterem w Pune, źródło: <https://indianexpress.com/article/cities/pune/pune-warmer-days-ahead-says-imd-as-day-temperature-touches-40-degree-mark-5724441/>

WNIOSKI Z WYWIADÓW POGŁĘBIONYCH

Przytoczone powyżej doświadczenia i przemyślenia Indusek są spójne z wynikami wcześniejszych badań o podobnej tematyce. Kobiety są pogodzone ze swoim losem – jego ograniczeniami i możliwościami, a stanowisko rodziców i ich aprobatą są dla nich nadal bardzo ważne. Tak długo, jak rodzina pozostaje priorytetem kobiety, praca zawodowa jest społecznie akceptowana.

Przechodząc do różnic w stosunku do poprzednich badań o podobnym zakresie przeprowadzonych w Pune na pierwszy plan wysuwa się wpływ pandemii COVID-19 na możliwość pracy zdalnej, co z kolei spowodowało połączenie – dotychczas fizycznie oddzielonych – przestrzeni pracy zawodowej i nieodpłatnej pracy kobiet we własnych domach. Kobiety w czasie tzw. lockdownów stale doświadczały cięższej na nich odpowiedzialności za rodzinę, od której wcześniej mogły w jakimś stopniu się odciąć na czas pobytu w biurze.

Niezaprzecalnie praca zawodowa daje kobietom możliwość (częściowo) usankcjonowanego przez rodzinę i społeczeństwo wyjścia z domu i samodzielnego poruszania się po mieście. Dodatkowo, kobiety przyzwyczajone do spędzania czasu w żeńskim gronie w domu, w miejscu pracy również nawiązują bliższe więzi koleżeńskie z innymi kobietami.

Posiadanie potomstwa i praca zawodowa kobiet nie wykluczają się już tak bardzo, jak miało to miejsce nawet w niedalekiej przeszłości. Respondentki są szczególnie świadome ograniczeń związanych ze społeczeństwem, w którym żyją, ale też możliwości jakie mają i stosunkowo szybko postępujących zmian społecznych w Indiach.

Rozmówczynie są wszystkie wdzięczne rodzicom i podkreślają wagę ich wsparcia w życiu zawodowym i prywatnym. Nie buntują się przeciwko zastanej rzeczywistości, próbując raczej znaleźć w niej miejsce dla siebie. Indie (i Puna) zmieniają się, a wraz z nimi pozycja i możliwości kobiet. Widoczne jest jednak niezadowolenie kobiet z niskich zarobków i ograniczeń finansowych.

WNIOSKI Z OBSERWACJI UCZESTNICZĄCEJ

Wykonywanie pracy zdalnej z domu oznacza jednocześnie wykonywanie również obowiązków domowych takich jak gotowanie, sprzątanie, pranie itp., często niezależnie od nakładu pracy zdalnej. Przykładowo, w jednej z rodzin ojciec wracający co wieczór z pracy siada przed telewizorem i czeka na kolację, podczas gdy kobiety (niepracująca zawodowo matka i dwie córki – jedna pracująca zdalnie z domu, druga studentka) przygotowują jedzenie i zajmują się domem.

Zarówno w przypadku pracy zdalnej z domu, jak i pracy biurowej kobiety spędzają czas głównie we własnym gronie. W czasie obserwowanej pracy zdalnej do domu, którego drzwi były cały czas otwarte, przychodziły sąsiadki i wspólnie spędzały czas, w przeprowadzonym badaniu nie obserwowano pracy w biurze, ale rozmówczynie wskazują na koleżanki z pracy i relacje z nimi jako na pozytywny aspekt (np. wspólne wycieczki w weekendy, szczególnie gdy miejsce pracy znajduje się poza rodzinnym miastem).

Współczesne Induski idą na studia i wchodzą na rynek pracy z poczuciem, że mają duże możliwości. Jednocześnie, jak pokazuje to badanie i badania wcześniejsze, mierzą się również z wieloma wyzwaniami wynikającymi z ich płci. Poniższy plakat, którego zdjęcie wykonano w czasie badań w Maharasztrze głosi „Bądź kimkolwiek chcesz”, ale pokazuje kobietę tylko w jednym, typowo kobiecym zawodzie. Praca kobiet to wciąż obszar, w którym ogromną rolę odgrywają oczekiwania i normy społeczne w dużym stopniu ograniczając możliwości kobiet.



Plakat reklamujący park rozrywki dla dzieci, źródło: fot. H. Lis, wrzesień 2022.

BIBLIOGRAFIA

- Agarwal, Bina. *The Gender and Environment Debate: Lessons from India*. „Feminist Studies”, t. 18, nr 1, 1992, s. 119–58. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/3178217> [15.05.2023].
- Behrman, Julia, and Saraa Duvisac. *The Relationship between Women's Paid Employment and Women's Stated Son Preference in India*. „Demographic Research”, t. 36, 2017, s. 1601–36. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/26332175> [15.05.2023].
- Gupta, Namrata, and Arun K. Sharma. *Women Academic Scientists in India*. „Social Studies of Science”, t. 32, nr. 5/6, 2002, s. 901–15. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/3183058> [15.05.2023].
- Murthi, Mamta, et al. *Mortality, Fertility, and Gender Bias in India: A District-Level Analysis*. „Population and Development Review”, t. 21, nr 4, 1995, s. 745–82. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/2137773> [15.05.2023].
- Patel, Reena. *Working the Night Shift: Women in India's Call Center Industry*. Stanford, 2010.
- Rokicka, Weronika, *Indie. Kraj Miliarda Marzeń*. Szczeliny, 2022.
- Shenoy-Packer, Suchitra. *India's Working Women and Career Discourses: Society, Socialization, and Agency*. Lexington Books, 2014.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

- <https://countrymeters.info/en/India>
- <https://indianexpress.com/article/cities/pune/pune-warmer-days-ahead-says-imd-as-day-temperature-touches-40-degree-mark-5724441/>
- <https://www.pib.gov.in/PressReleasePage.aspx?PRID=1908961>
- <https://pib.gov.in/newsite/printrelease.aspx?relid=126326>
- „Maharashtra Population” Census 2011, <https://www.census2011.co.in/census/state/maharashtra.html> [4.05.2023].
- „Maharashtra Religions” Bharat Online, <http://www.bharatonline.com/maharashtra/culture/religion.html> [04.05.2023].
- „National Family Health Survey (NFHS–5), 2019–21” International Institute for Population Sciences, <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR375/FR375.pdf> [10.05.2023].
- „Pune Population” World Population Review, <https://worldpopulationreview.com/world-cities/pune-population> [5.05.2023].

SYSTEM WŁADZY W CHRL
PO XX ZJEŹDZIE KOMUNISTYCZNEJ PARTII CHIN.
WYZWANIA III KADENCJI XI JINPINGA
NA STANOWISKU SEKRETARZA GENERALNEGO PARTII

ABSTRACT: After the 19th National Congress of the Communist Party of China in 2017 the political power structure in the PRC has undergone a substantial reshuffle which led to the strengthening of the Party's institutions and diminishing of the autonomy and authority of government administration. These changes heavily influenced the effective management of state affairs in various fields. The 20th National Party Congress not only decided to further increase the Party's overall control capacity but also secured Xi Jinping's third term in office as secretary general. These developments pose serious challenges to China's political system stability in the long run as the Party becomes more and more inflexible in governing the country and prone to internal upheavals due to the cessation of the generational power succession.

KEYWORDS: Chinese Communist Party, power centralization, collective leadership, institutional reconfiguration, post-1960s Generation cadres

W ciągu ostatnich dziesięciu lat system władzy w Chińskiej Republice Ludowej (ChRL) stał się przedmiotem znacznego zainteresowania nie tylko badaczy i ekspertów, ale także szerzej rozumianej opinii publicznej na świecie. Zmiany, jakie w minionej dekadzie zachodziły w sposobie funkcjonowania decyzyjnych organów i w charakterze ustroju politycznego tego państwa, pokazały, iż od roku 2012 następuje konsekwentne odchodzenie od modelu rządzenia państwem, który ukształtował się po roku 1978, to jest od momentu rozpoczęcia programu wewnętrznej modernizacji i otwarcia na świat i który był niezmiennie realizowany aż do objęcia władzy przez piąte pokolenie przywódców ChRL.

Odchodzenie od formuły „kolektywnego kierownictwa”¹ na poziomie kierowniczych gremiów Komunistycznej Partii Chin (KPCh) oraz od zasady decentralizacji uprawnień w relacjach między władzą centralną i terenową na rzecz nieustannie zwiększanej konsolidacji władzy i uprawnień w ręku głównego lidera oraz wąskiej grupy centralnych instancji partyjnych zaczęło rodzić pytania o przyszłość i charakter systemu władzy w ChRL w perspektywie długookresowej. Wspomniana zmiana modelu sprawowania władzy wydawała się szczególnie istotna w kontekście dalszego kierunku realizowanych w Chinach reform i transformacji gospodarczej, a także szeregu innych kwestii związanych z polityką wewnętrzną, jak również postawy i działań Pekinu na arenie międzynarodowej.

¹ Formuła „kolektywnego kierownictwa” zapoczątkowana jeszcze przez Deng Xiaopinga, mająca zapobiec powrotowi rządów absolutystycznych (jakie wprowadził Mao Zedong), opierała się na zasadzie, wedle której wszystkie istotne dla państwa decyzje były podejmowane przez Stały Komitet Biura Politycznego KC KPCh na drodze konsensusu między członkami tego organu przy znaczącym udziale konsultacji wewnątrzpartyjnych między głównymi ugrupowaniami (frakcjami), a także przy znaczącym udziale opinii i ekspertów pochodzących z czołowych ośrodków badawczych i doradczych.

Ewolucję systemu władzy w ChRL w kierunku modelu scentralizowanego zarządzania można podzielić na dwa okresy. Pierwszy, obejmujący lata 2012–2017 to okres, w którym wybrany podczas XVIII zjazdu KPCh sekretarz generalny Xi Jinping objął bezpośrednio kierownictwo nad organami partii odpowiadającymi za decyzje w kluczowych dla państwa obszarach (Małe Grupy Kierownicze KC, chin. *lingdao xiaozu* 领导小组), a także stworzył kilka dodatkowych instytucji centralnych, jakie dziś skupiają w swym ręku szerokie kompetencje w określonych sferach².

Działania te były przedstawiane wówczas jako konieczne ze względu na fakt, iż praktykowana w czasach poprzednich przywódców decentralizacja kompetencji oraz kontroli nad głównymi obszarami znacząco obniżyła efektywność zarządzania państwem i implementacji decyzji oraz zadań wskutek powstania w całym aparacie władzy dużej liczby różnego rodzaju grup interesu, które prowadziły politykę i działania zgodne z własnym korzyściami a w praktyce często blokowały wykonanie wytycznych kierownictwa KPCh³.

Uzupełnieniem opisywanych działań była zainicjowana w 2013 roku ogólnokrajowa kampania antykorupcyjna, wymierzona nie tylko we wspomniane grupy interesu i oligarchiczne środowiska w łonie aparatu władzy, ale także w prominentnych funkcjonariuszy partyjnych patronujących tym grupom i będących jednocześnie bliskimi protegowanymi poprzednich przywódców – Jiang Zemina i Hu Jintao, których frakcje zdominowały politycznie system „kolektywnego kierownictwa”⁴.

Drugi okres, trwający od roku 2017 (to jest od XIX zjazdu KPCh) do dziś, to czas, w którym Xi Jinping dokonywał szeregu posunięć związanych z instytucjonalną i prawno-konstytucyjną rekonfiguracją systemu władzy tak, aby formalnie i długookresowo zagwarantować swoją pozycję w tym systemie jako jedyne i niekwestionowanego lidera oraz decydenta⁵. Istotą tych działań jest daleko idące zwiększanie kompetencji centralnych

² Są to przede wszystkim: Komisja Bezpieczeństwa Państwowego nadzorująca bezpośrednio wszystkie resorty, organy i podmioty związane z szeroko rozumianym bezpieczeństwem wewnętrznym i zewnętrznym oraz Mała Grupa Kierująca KC ds. Wszechstronnego Pogłębiania Reform (obecnie Komisja KC ds. Wszechstronnego Pogłębiania Reform) będąca jedynym i najważniejszym centrum decyzyjnym, jeśli chodzi o politykę gospodarczą oraz działania i reformy w wielu innych obszarach. Istniejące już organy, nad którymi Xi Jinping objął osobiste kierownictwo wcześniej, pozostawały pod kontrolą osób reprezentujących główne frakcje partyjne, co także sygnalizowało odwrót od filozofii „kolektywnego kierownictwa”.

³ Jak wówczas oceniano, wpływ, a w zasadzie opór owych grup interesu istniejących na niemal każdym szczeblu aparatu władzy sprawił, iż zwłaszcza w pierwszej dekadzie lat 2000. w Chinach nie udało się wprowadzić szeregu niezbędnych reform, szczególnie w sferze gospodarczej i społecznej.

⁴ W trakcie kampanii ze stanowisk partyjno-rządowych usunięto i dotkliwie ukarano ponad dwa miliony urzędników wszystkich szczebli, włączając w to osoby znajdujące się w kierowniczych gremiach KPCh (jak na przykład Zhou Yongkang, Bo Xilai, Ling Jihua, Sun Zhengcai, gen. Xu Caihou, gen. Guo Boxiong). Z dzisiejszej perspektywy kampanię należy oceniać jako działanie mające na celu przede wszystkim zapewnienie Xi Jinpingowi niekwestionowanej pozycji jako jedyne, głównego decydenta poprzez eliminację ze sceny politycznej wpływowych przedstawicieli innych frakcji. Tym samym działania te wpisywały się w proces demontażu systemu „kolektywnego kierownictwa”. Więcej na ten temat zob. Cheng.

⁵ Część badaczy i obserwatorów zagranicznych oceniała wówczas, że powrót do scentralizowanego, jednoosobowego zarządzania jest posunięciem słusznym z uwagi na fakt, iż istniejący w czasach poprzedników Xi Jinpinga system „kolektywnego kierownictwa” nie sprawdził się – interesy frakcji dominowały często nad interesem państwa a wypracowanie konsensusu między kluczowymi grupami interesu w praktyce okazywało się niewykonalne. W KPCh rozwinęła się ponadto znaczących rozmiarów korupcja, a kierownictwo partii nie było w stanie przeprowadzić szeregu istotnych reform

instancji partyjnych (których pracami Xi osobiście kieruje) kosztem uprawnień organów rządowych⁶. Na początku 2018 roku, podczas corocznego posiedzenia Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych (parlamentu) zatwierdzono plan restrukturyzacji instancji rządowych, w ramach którego nastąpiło przeniesienie znaczącej części uprawnień Rady Państwowej do wspomnianych centralnych organów KPCh⁷.

Elementem konsolidowania władzy przez Xi Jinpinga, który wywołał największe kontrowersje, głównie jednak poza Chinami, była zmiana zapisów Konstytucji ChRL dokonana przez parlament w 2018 roku, znosząca czasowe ograniczenie w pełnieniu przez daną osobę funkcji przewodniczącego ChRL do maksymalnie dwóch kadencji z rządu (to jest łącznie dziesięć lat). Choć z funkcją głowy państwa w systemie politycznym ChRL nie wiąże się realna władza (służy ona wyłącznie do reprezentowania kraju na zewnątrz przez przywódcę KPCh), to owo posunięcie dało podstawę do licznych spekulacji na temat tego, że podczas XX zjazdu KPCh jesienią 2022 roku Xi Jinping może pozostać na stanowisku szefa KPCh na trzecią z kolei kadencję⁸.

Tym samym od roku 2018 procesy zachodzące wewnątrz KPCh i działania samego Xi Jinpinga stały się przedmiotem znacznego zainteresowania nie tylko ekspertów ale także i mediów na całym świecie. Trzecia kadencja na stanowisku szefa KPCh oznaczałaby bowiem zarówno kolejny, istotny krok w umacnianiu scentralizowanego modelu rządzenia państwem, jak również zerwanie z nieformalną (jednak konsekwentnie przestrzeganą) zasadą, wedle której każdy sekretarz generalny KPCh może sprawować tę funkcję przez maksymalnie dwie kadencje z rządu (czyli łącznie przez dziesięć lat)⁹. Można powie-

gospodarczych i społecznych (stąd też pierwsza dekada lat 2000. – okres rządów Hu Jintao – jest dziś oceniany pod tym względem jako „stracona dekada”).

⁶ Przed rokiem 2012 partia wyznaczała najważniejsze kierunki polityki i kluczowe zadania, jednak administracja rządowa (w tym terenowa) miała stosunkowo duże możliwości decydowania o sposobach implementacji tych zadań. Obecnie centralne instancje partyjne decydują nie tylko o sprawach najważniejszych, ale również o szeregu kwestii drugorzędnych czy technicznych, co od kilku lat umacnia wśród ekspertów przekonanie, iż powrót do scentralizowanego modelu zarządzania państwem przyniósł efekt odwrotny od zamierzonego, gdyż wąska grupa instancji partyjnych nie jest w stanie efektywnie kierować całokształtem spraw we wszystkich obszarach, a tym bardziej odpowiednio reagować na sytuacje kryzysowe (co pokazała rażąca nieudolność w odpowiedzi na pojawienie się w Wuhan epidemii koronawirusa). Więcej na ten temat zob. Jakóbowski.

⁷ Należy w tym miejscu podkreślić, iż od roku 2015 obserwuje się jeszcze jeden istotny element umacniania scentralizowanego modelu rządzenia państwem, a mianowicie wprowadzanie bardzo licznych przepisów prawa (od ustaw do zwykłych rozporządzeń), które znacząco zwiększają zakres kontroli aparatu władzy nad społeczeństwem, gospodarką i szerzej rozumianą sferą pozapolityczną (zwłaszcza ze strony organów bezpieczeństwa, nadzoru, cenzury etc.) i jednocześnie wprowadzają daleko posunięty interwencjonizm państwa w sprawach, jakie winny być wyłączną domeną obywateli. Dobrym przykładem jest tutaj Ustawa o Ochronie Nieletnich z 2020 roku, która między innymi reguluje zasady korzystania przez niepełnoletnich z internetu, dopuszczalny czas grania w gry komputerowe czy dopuszczalną liczbę godzin zajęć pozaszkolnych. Analogicznego stopnia interwencjonizm widoczny jest w wielu innych sferach, na przykład w odniesieniu do branży mediów i show-biznesu czy organizacji społecznych (pozarządowych). Więcej na temat zwiększania przez partię kontroli nad państwem i społeczeństwem od 2012 roku zob. Grünberg i Drinhauisen oraz Scobell.

⁸ Funkcje przewodniczącego ChRL i sekretarza generalnego KPCh są od lat 90. XX w. zawsze sprawowane jednocześnie przez jedną i tę samą osobę.

⁹ Zasada ta została wprowadzona na początku lat 90. XX w. przez Deng Xiaopinga i miała na celu przeciwdziałanie sytuacji, w której dana osoba pozostaje najwyższym przywódcą dożywotnio (jak to było w przypadku Mao Zedonga).

dzieć, że XX zjazd KPCh i przewidywana trzecia kadencja Xi Jinpinga zaczęły budzić duże emocje już kilka lat przed samym kongresem. Zasadniczym pytaniem, na jakie w tym kontekście starano się wówczas odpowiedzieć, to pytanie o to, jak będzie wyglądał kierunek transformacji gospodarczej w Chinach i charakter zachowań tego kraju na arenie międzynarodowej w przypadku kontynuacji rządów Xi po roku 2022 i dalszego umacniania wprowadzonego przez niego modelu sprawowania władzy.

Analizując procesy zachodzące w systemie władzy w ChRL, szczególnie w okresie po XIX zjeździe KPCh, należy zwrócić uwagę na dwa kluczowe zagadnienia: przełożenie nowej architektury instytucjonalno-decyzyjnej na efektywność zarządzania państwem i rozwiązywanie kluczowych problemów oraz na polityczną pozycję samego Xi Jinpinga w KPCh w kontekście uwarunkowań personalnych i ścierania się interesów frakcji w kierowniczych gremiach partii.

Wkrótce po objęciu stanowiska szefa KPCh Xi Jinping zapowiedział wdrożenie szeregu daleko idących reform mających polegać na wycofywaniu się państwa z kontroli nad gospodarką oraz na decentralizacji i deregulacji w różnych obszarach (także w sferze spraw społecznych). Reformy te zostały zapowiedziane podczas III plenum KC w 2013 roku. Zapowiedzi te odczytano wówczas jako sygnał tego, iż partia zamierza przeprowadzić te zmiany, jakich w czasach rządów Hu Jintao nie udało się zrealizować z uwagi na słabość „kolektywnego kierownictwa” i grę interesów frakcyjnych. Wraz z postępowaniem procesu konsolidowania władzy przez Xi Jinpinga i jednoczesnego umacniania pozycji organów partyjnych w procesie decyzyjnym dało się jednak zaobserwować narastanie sprzeczności między założeniami i celami reform zapowiedzianych podczas III plenum a praktyką zarządzania krajem. Nie tylko nie nastąpiły zapowiadane przyznanie większej roli sprawczej mechanizmom rynkowym i deregulacja w kluczowych branżach gospodarki, lecz wręcz doszło do rozszerzenia skali państwowego interwencjonizmu. Stał się on widoczny zwłaszcza w drugiej połowie ostatniej dekady, gdy władze w Pekinie kilkakrotnie decydowały się na stymulację lub stabilizację gospodarki poprzez alokację dużych zasobów państwowych pieniędzy (między innymi podczas załamania na chińskich giełdach w 2015 r.).

W ostatnich latach stało się jasne, że Komisja KC do spraw Całościowego Pogłębiania Reform, prezentowana oficjalnie od samego początku jako superresort mający zdynamizować proces transformacji, mimo posiadanych wyjątkowo szerokich uprawnień nie jest w stanie skutecznie procedować wszystkich niezbędnych projektów, a szczególnie zapewnić na niższych szczeblach efektywnej implementacji wyznaczonych zadań. Centralizacja procesu decyzyjnego, a także wprowadzone na fali kampanii antykorupcyjnej liczne mechanizmy dyscyplinujące aparat partyjno-państwowy na szczeblach terenowych sprawiły z kolei, że w procesie wprowadzania w życie wytycznych płynących z Pekinu, jak i podejmowania własnych inicjatyw lokalne kadry zaczęły przejawiać dalece posuniętą ostrożność, wynikającą z obaw o potencjalne konsekwencje personalne w przypadku niepowodzenia. Na poziomie centralnym umocnienie pozycji pionu partyjnego przyniosło z kolei widoczne już obecnie osłabienie czy wręcz marginalizację Rady Państwowej (rządu) i osoby samego premiera Li Keqiang¹⁰. Koncentracja uprawnień decyzyjnych w rękę Xi Jinpinga oraz partyjnych organów, jakimi on kieruje, nie przyczyniła się także do bardziej efektywnego reagowania na sytuacje kryzysowe. Stało się to widoczne

¹⁰ Więcej na temat negatywnego przełożenia stworzonego przez Xi Jinpinga modelu zarządzania państwem na rzeczywistość w ChRL zob. Bogusz i Jakóbski.

na początku 2020 roku po wybuchu epidemii spowodowanej koronawirusem z Wuhan. Powołanie grupy kierowniczej KC do spraw przeciwdziałania epidemii oraz podjęcie konkretnych działań w tym zakresie nastąpiło w momencie, gdy nie dało się już zatrzymać sekwencji negatywnych zdarzeń, jakie w konsekwencji doprowadziły do poważnych zawirowań w gospodarce ChRL oraz na światowych rynkach.

W okresie ostatnich kilku lat odnotowuje się ponadto postępujące umacnianie kontroli partii nad gospodarką a skala interwencjonizmu wspomnianych centralnych organów KPCh na poziomie makroekonomicznym oraz w odniesieniu do otoczenia, w jakim działają firmy prywatne jest tak duża, że obecnie można w zasadzie mówić o odwoście od reform prorynkowych (jakie legły u podstaw całej koncepcji „reform i otwarcia”). Znaczącym tego potwierdzeniem jest wyraźny odpływ kapitału zagranicznego z Chin na przestrzeni minionych 2–3 lat i wycofywanie się dużych zagranicznych inwestorów, którzy produkcję swych towarów zaczęli przenosić do innych państw Azji¹¹. Znamiennym przejawem politycznie motywowanego interwencjonizmu w ostatnich latach było nakładanie wielomiliardowych kar (oficjalnie prezentowanych jako sankcje antymonopolowe) na różne prywatne koncerny, które to kary w rzeczywistości nie miały żadnego uzasadnienia¹². Na osłabianiu pozycji sektora prywatnego korzystają znacząco przedsiębiorstwa państwowe (które i tak zawsze były uprzywilejowane, jeśli chodzi o dostęp do kapitału, licencji, technologii etc), stając się ponownie dominującą częścią gospodarki, co *de facto* przeczy zasadniczym założeniom filozofii „reform i otwarcia”¹³.

Szczególnym przykładem przełożenia opisywanego, scentralizowanego modelu rządzenia państwem na sprawy kraju jest wdrażana w okresie pandemii polityka „zero-Covid”, którą oficjalna retoryka przedstawiała dość jednoznacznie jako strategię stworzoną przez samego Xi Jinpinga i której implementacja była przez Xi osobiście nadzorowana. Konsekwencje tej polityki w wymiarze ekonomicznym i społecznym są dziś bardzo dotkliwie odczuwane w Chinach i zapewne będą miały długookresowe reperkusje (polityka „zero-Covid” między innymi spotęgowała istniejące w tym kraju wcześniej podziały i napięcia na tle socjo-ekonomicznym). Jednoosobowe przywództwo i podejmowanie decyzji może mieć tym samym analogicznie negatywne skutki także w wielu innych

¹¹ Więcej na temat zwiększania kontroli KPCh nad gospodarką i innymi kluczowym obszarami w okresie rządów Xi Jinpinga zob. Grünberg i Wessling.

¹² Szczególnie zastanawiający w tym kontekście jest przypadek koncernu Alibaba, któremu w roku 2020 państwowe organy nadzoru finansowego wycofały zgodę na giełdowy debiut należącego do koncernu fintechu Ant Financial (miał to być wówczas jeden z największych na świecie pod względem wartości pojedynczy debiut giełdowy). Obecnie wycofanie zgody na debiut jest związane z udzieloną wcześniej przez szefa Alibaby, Jacka Ma, wypowiedzią, w której skrytykował sposób funkcjonowania i charakter systemu finansowego w Chinach. Na Alibabę nałożono ponadto karę antymonopolową w wysokości 18 miliardów yuanów. Przypadek Alibaby świadczy o tym, że KPCh przystępuje do bezpośredniego sterowania sektorem prywatnym i tworzenia takiego otoczenia, w którym państwo (partia) będzie mogło w dowolny sposób oddziaływać na prywatne podmioty gospodarcze oraz na zasady ich funkcjonowania.

¹³ Wśród chińskich ekspertów i ekonomistów funkcjonuje już od pewnego czasu określenie opisujące ten stan rzeczy – *guo jin min tui* 国进民退 (‘ekspansja państwowego, defensywa prywatnego’). Obserwowany od dłuższego czasu utrzymujący się spadek dynamiki PKB w Chinach w istotnym stopniu jest także spowodowany antyreformatorskim i antyrzynkowym charakterem filozofii zarządzania państwem wprowadzonej przez Xi.

sytuacjach, w których subiektywne przekonania głównego lidera zaczną być wdrażane w życie jako oficjalna polityka¹⁴.

Istotne umocnienie politycznej pozycji Xi Jinpinga w partii, będące naturalnym rezultatem zmiany modelu rządzenia państwem w kierunku scentralizowanego, jednoosobowego decydowania, zaczęło być zauważalne już podczas XIX zjazdu KPCh. W okresie pierwszej kadencji Xi można było dostrzec wciąż liczącą dominację przedstawicieli frakcji poprzednich przywódców w kierowniczych gremiach partii (w tym w kluczowym Stałym Komitecie Biura Politycznego) oraz w całym aparacie partyjno-państwowym. Kontrola nad najważniejszymi obszarami w państwie, jaką wciąż posiadały wówczas ugrupowania Jiang Zemina i Hu Jintao, była na tyle duża, że obserwatorzy zagraniczni wyrażali wątpliwości co do tego, czy konsolidowanie władzy przez Xi ma szanse powodzenia. W mediach tajwańskich i hongkońskich pojawiały się wręcz spekulacje o możliwości powstania w KPCh otwartej opozycji wobec Xi z uwagi na fakt, że zarówno centralizacja władzy, jak i kampania antykorupcyjna uderzała w poważne interesy wspomnianych ugrupowań.

XIX zjazd KPCh pokazał jednak, że proces konsolidowania władzy przez Xi Jinpinga przebiega z powodzeniem. W składzie Stałego Komitetu Biura Politycznego nastąpiło po raz pierwszy wyrównanie liczbowych proporcji przedstawicieli głównych frakcji¹⁵, a w okresie lat 2017–2018 następowały liczne zmiany personalne w wydziałach Komitetu Centralnego i innych kluczowych instytucjach oraz we władzach terenowych, które wyniosły na kierownicze stanowiska osoby stanowiące szerzej rozumiane zaplecze Xi Jinpinga¹⁶.

W wymiarze spraw personalnych niezwykle istotnym, jeśli nie kluczowym czynnikiem stał się fakt, iż podczas kongresu do składu nowego Stałego Komitetu Politbiura nie weszła żadna osoba będąca w dostatecznie młodym wieku, aby za kolejne pięć lat, na XX zjeździe móc zastąpić Xi Jinpinga na stanowisku szefa partii i sprawować tę funkcję przez jedną lub dwie kadencje. Sprawilo to, iż w kolejnych latach po XIX zjeździe wśród obserwatorów za niemal pewny zaczęto uznawać scenariusz, w którym Xi pozostanie szefem KPCh na trzecią z rzędu kadencję a w analizach skupiono się na rozważaniu

¹⁴ Od kilku lat Xi Jinping często i konsekwentnie głosi potrzebę budowania pełnej samowystarczalności Chin w szeroko rozumianym wymiarze gospodarczym i technologicznym (co jest zapewne reakcją na niekorzystną zmianę postawy państw zachodnich wobec Pekinu, jaką obserwuje się od początku pandemii oraz na sankcje nałożone na Rosję przez Zachód). Ewentualny izolacjonizm czy ograniczenie wymiany ze światem zewnętrznym, który mógłby stać się efektem takiej polityki z pewnością nie byłby korzystny dla Chin. Z podobnej perspektywy można by również potraktować artykułowane niejednokrotnie przez Xi stwierdzenia, iż Chiny nie zrezygnują z możliwości użycia siły jeśli było by to konieczne dla zjednoczenia Tajwanu z ChRL.

¹⁵ Wang Huning i Han Zheng reprezentowali frakcję Jiang Zemina, Li Keqiang i Wang Yang – ugrupowanie Hu Jintao, a Zhao Leji i Li Zhanshu środowisko skupione wokół Xi Jinpinga.

¹⁶ Chodzi tu o osoby, z jakimi Xi Jinping pracował, zanim znalazł się na szczytach władzy, szczególnie w czasach, gdy sprawował funkcje szefa partii w prowincjach Fujian, Zhejiang i w Szanghaju oraz osoby, które z Xi łączą innego rodzaju asocjacje (znajomości z czasów młodości lub pochodzenie z Shaanxi – rodzinnej prowincji Xi). Z ważniejszych postaci i ich awansów należy wymienić: Chen Xi (szef Wydziału Organizacyjnego KC), Huang Kuming (szef Wydziału Propagandy KC), Ding Xuexiang (szef Sekretariatu KC), Liu He (wicepremier, ale *de facto* główny decydent w polityce gospodarczej), Li Qiang (szef partii w Szanghaju), Chen Min'er (szef partii w Chongqing), Chen Quanguo (szef partii w Xinjiangu), Li Xi (szef partii w prowincji Guangdong) oraz generałowie Xu Qiliang i Zhang Youxia jako wiceprzewodniczący Komisji Wojskowej KC sprawującej z ramienia partii kontrolę nad armią. Po roku 2017 następowały także liczne zmiany personalne na istotnych stanowiskach w siłach zbrojnych, w wyniku których awansowali wojskowi lojalni wobec Xi Jinpinga.

możliwych tego skutków dla systemu władzy i dla przyszłości chińskiej transformacji w różnych aspektach.

XIX zjazd uchwalił ponadto zmianę w „*Statucie KPCh*” polegającą na dodaniu koncepcji Xi Jinpinga dotyczących rządzenia państwem (określanych jako „myśl Xi Jinpinga”) do elementów oficjalnie stanowiących łącznie przewodnią ideologię partii: „teorii Deng Xiaopinga” „zasady trzech reprezentacji” oraz „koncepcji naukowego rozwoju”. Posunięcie to było o tyle szczególne, że ideowy wkład poprzednich przywódców w doktrynę KPCh wpisywany był do *Statutu* dopiero po ich odejściu na polityczną emeryturę. XIX zjazd pokazał więc, że pozycja Xi Jinpinga w partii oraz jego historyczna rola w procesie rozwoju państwa mają wyjątkowe znaczenie skoro inkorporacja „myśli Xi” do partyjnej ideologii nastąpiła w trakcie sprawowania przez Xi Jinpinga funkcji szefa KPCh. W kolejnych latach po XIX zjeździe oficjalna retoryka zaczęła kłaść ogromny nacisk na regularne i dogłębne studiowanie „myśli Xi” przez cały aparat partyjny; w wielu sferach pozapartyjnych (na przykład w systemie edukacji, szkolnictwie wyższym, badaniach naukowych) wprowadzono konieczność znajomości i umiejętności odwoływania się do koncepcji Xi¹⁷.

Należy podkreślić w tym kontekście, że po roku 2018 w oficjalnej retoryce pojawiło się ponadto szeroko propagowane określenie „nowa era socjalizmu”, interpretowane jako okres rządów Xi Jinpinga, w czasie którego Chiny wkroczyły na drogę dynamicznego rozwoju gospodarczo-technologicznego i stały się światowym liderem w wielu dziedzinach. W tym samym okresie nasilano także narzucanie prymatu „myśli Xi” w wielu dziedzinach życia społecznego, kulturalnego i gospodarczego. Jednocześnie w partyjnej narracji obecnej w przestrzeni publicznej zaczęto wyraźnie pomijać osiągnięcia rozwojowe Chin w czasów rządów poprzednich przywódców, a także same postaci tych liderów i ich ideowy wkład w doktrynę partii. Tworzyło to nieodparte wrażenie, iż w całym okresie „reform i otwarcia” liczy się wyłącznie „nowa era” Xi Jinpinga, jego osiągnięcia, przywództwo oraz myśl. Taka narracja wpisywała się w odchodzenie przez Xi w wymiarze politycznym od modelu i reguł sprawowania władzy funkcjonujących przed rokiem 2012.

Opisywane działania związane z konsolidacją i centralizacją władzy dokonywanymi przez Xi Jinpinga, szczególnie zaś instytucjonalna rekonfiguracja kompetencji organów partyjno-państwowych z roku 2018 sprawiły iż w okresie drugiej kadencji Xi na stanowisku szefa partii system „kolektywnego kierownictwa” w praktyce przestał działać. Władza i uprawnienia zgromadzone w ręku centralnych instancji KPCh kierowanych osobiście przez Xi Jinpinga były na tyle duże, że Stały Komitet Politbiura (niegdyś rdzeń systemu „kolektywnego kierownictwa”) stał się ciałem w dużym stopniu zmarginalizowanym. Wspomniana rekonfiguracja instytucjonalna doprowadziła także do znacznego zmniejszenia roli Rady Państwowej (rządu) w zakresie implementacji reform i decyzyjności w sprawach związanych z realizacją wielu zadań, programów, strategii¹⁸. Centralne organy

¹⁷ Osiągnięciu tego celu służyły temu różnego rodzaju kampanie ideologiczne przeprowadzane w mediach, zakładach pracy i przez same organizacje partyjne. Przygotowano także ogromną ilość materiałów szkoleniowych (publikacje dotyczące „myśli Xi”, treści w wersji elektronicznej oraz internetowej, jak na przykład słynny serwis „Xue Xi qiang guo” 学习强国). Dla szkół opracowano specjalny podręcznik prezentujący odniesienie „myśli Xi” do kwestii historii Chin, znaczenia cywilizacji chińskiej, roli narodu chińskiego w dziejach świata etc.

¹⁸ Po rozpoczęciu programu „reform i otwarcia” wprowadzono zasadę, wedle której partia wyznacza kluczowe zadania i strategie w najważniejszych obszarach, a rząd je wprowadza w życie, mając jednak określony zakres decyzyjności w procesie wykonawczym. Posunięcie to wynikało z koniecz-

KPCh za pomocą podległego aparatu bezpieczeństwa i szerzej rozumianego nadzoru oraz wykorzystując wspomniane wcześniej instrumenty prawne rozbudowywane po 2012 roku objęły ponadto ścisłą kontrolą wiele obszarów życia społecznego i kulturalnego, sferę mediów, komunikacji elektronicznej oraz działalność wszelkich podmiotów nominalnie nie będących zależnymi od partii. Wszystkie wymienione elementy wskazywały na to, że następuje systemowy demontaż modelu rządzenia państwem, jaki budowano w ChRL od lat 80. a który miał tworzyć równowagę między utrzymywaniem kierowniczej roli partii a tworzeniem niezbędnej przestrzeni dla swobodnego rozwoju we wszystkich dziedzinach.

W okresie drugiej kadencji Xi Jinpinga zintensyfikowano również kampanię antykorupcyjną, przy czym działania karno-dyscyplinarne były precyzyjnie wymierzone w dużą grupę wpływowych osób, powiązanych ściśle z frakcjami dwu poprzednich przywódców. Osoby te zajmowały ważne stanowiska w partii, aparacie państwowym, resortach bezpieczeństwa, armii oraz w państwowych przedsiębiorstwach¹⁹.

Opisywane działania okazały się na tyle skuteczne, że podczas XX zjazdu KPCh w październiku 2022 roku nie tylko KC przy zaledwie jednym głosie przeciwnym wybrał Xi Jinpinga na stanowisko szefa partii na trzecią kadencję, ale również w kierowniczych organach partii (Komitet Centralny, Biuro Polityczne i Stały Komitet Politbiura) znaleźli się niemal wyłącznie protegowani Xi Jinpinga. Co więcej, w skład tych gremiów nie weszli żadni liczący się przedstawiciele frakcji Jiang Zemina (wyjąwszy Wang Huninga) i Hu Jintao. Zaskakujące okazały się decyzje personalne w odniesieniu do stronników tego ostatniego. Hu Chunhua, typowany od dawna na przyszłego premiera utracił miejsce w Biurze Politycznym, utrzymując jedynie członkostwo w KC, natomiast dotychczasowy premier Li Keqiang w ogóle nie znalazł się w kierownictwie KPCh XX kadencji (podobnie jak wicepremier Wang Yang)²⁰. Tym samym nastąpił faktyczny koniec systemu „kolektywnego kierownictwa”, którego ideą było decydowanie o najważniejszych sprawach wspólnie przez przedstawicieli głównych stronnictw w KPCh.

Charakterystyczny w tym kontekście jest także fakt wyprowadzenia Hu Jintao z sali obraz XX zjazdu chwilę przed zatwierdzeniem składu nowych władz partyjnych. Nawet jeśli owo zdarzenie nie było związane – jak spekulowano – z konfliktem wokół kwestii podziału stanowisk i wpływów to w wymowny sposób podkreśliło ono wspomniane całkowite odsunięcie ludzi Hu od realnej władzy i jednocześnie uzyskanie dominującej pozycji przez Xi Jinpinga oraz jego ugrupowanie²¹.

ności optymalizacji procesu zarządzania państwem po epoce Mao Zedonga, gdy nie istniał rozdział między partią rządem i kierowanie państwem było wysoce nieefektywne oraz często prowadziło do poważnych błędów lub wręcz katastrof. Obecnie obserwowane tendencje wydają się świadczyć o tym, iż następuje powrót do modelu, w którym – jak niegdyś – partia decyduje o wszystkim, także o sprawach na poziomie wykonawczym.

¹⁹ Więcej na temat kształtowania się w ChRL modelu rządów opartego na osobie Xi Jinpinga jako jedynego i niekwestionowanego decydenta zob. Chun.

²⁰ Po raz pierwszy członek najwyższego kierownictwa KPCh odchodząc w kierunku politycznej emerytury zniknął zupełnie ze sceny politycznej i nie został przesunięty na inne mniej eksponowane stanowisko dzięki któremu odejście od pierwszoligowej polityki miałyby charakter honorowy. W tym kontekście przypadek Li i Wangu można uznać wręcz za czystkę polityczną.

²¹ Wyprowadzenie Hu miało miejsce tuż przed „głosowaniem” mającym zatwierdzić wcześniej ustalony na niejawnym posiedzeniu skład nowych gremiów kierowniczych partii. Kluczowy wydaje się moment na chwilę przed wyprowadzeniem Hu, gdy ten próbował przeczytać zawartość teczeki leżącej przed nim, a zarówno Xi jak i siedzący z drugiej strony Li Zhanshu nie pozwolili mu tego zrobić. To samo powtórzyło się przy próbie wyprowadzenia Hu przez ochroniarza – Hu starał się

Skład wyłonionego na zjeździe Stałego Komitetu Politbiura wspomnianą dominację Xi Jinpinga potwierdził bezspornie. Poza Wang Huningiem znaleźli się w nim wyłącznie bliscy protegowani Xi, przy czym można zauważyć, iż w składzie tego ciała Xi zachował liczebną przewagę starszych, doświadczonych polityków (Wang Huning, Cai Qi, Zhao Leji, Li Xi) nad nowo awansowanymi działaczami młodszego pokolenia (Ding Xuexiang, Li Qiang). Sugeruje to, iż kolejne pięć lat będzie jednoznacznie okresem rządów pokolenia sprawującego władzę od 2012 roku, natomiast niedawno awansowani młodszy liderzy na faktyczne przejęcie steru władzy będą musieli jeszcze poczekać. Szczególnie dotyczy to Ding Xuexianga, który jako najmłodszy polityk w Stałym Komitecie może być uznany za przyszłego następcę Xi Jinpinga na stanowisku szefa KPCh²².

W zakresie spraw kadrowo-personalnych należy również zaznaczyć, że podczas XX zjazdu do kierowniczych organów KPCh weszła większa liczba działaczy partyjnych urodzonych w latach 60. XX wieku, którzy stanowią będą tak zwane szóste pokolenie przywódców ChRL (Xi Jinping i jego stronnicy, w większości urodzeni w latach 50. są określanymi mianem piątego pokolenia liderów). Osoby te wchodziły w dorosłe życie i zdobywały wykształcenie już w okresie „reform i otwarcia”; po XIX zjeździe KPCh zaczęły zajmować eksponowane stanowiska w resortach centralnych oraz we władzach prowincji a obecnie awansowały bądź do Biura Politycznego bądź do Komitetu Centralnego²³.

Elementem zasługującym na szczególną uwagę jest pojawienie się w składzie Politbiura Chen Wenqinga – do XX zjazdu pełniącego funkcję ministra bezpieczeństwa państwowego

wyrwać teczkę i przeczytać zawartość i po raz kolejny teczka ta została mu odebrana. W komentarzach do tego zdarzenia pojawiały się tezy, wedle których Hu podano przed głosowaniem, jakie miało się odbyć na sali, inną listę członków nowego KC niż ta, jaka faktycznie miała być poddana pod głosowanie (na której nie było Li Keqiang i Wang Yanga). Hu zapewne zorientował się w sytuacji i chciał przeczytać „właściwą” wersję, na co mu nie pozwolono. Po dwóch próbach przeczytania teczki przez Hu Xi Jinping wezwał ochroniarza, który siłą wyprowadził Hu Jintao z sali obrad.

²² W tym kontekście należy zauważyć, że blisko rok po XX zjeździe Ding (pełniący jednocześnie funkcję pierwszego wicepremiera) nie został członkiem Komisji ds. Wszechstronnego Pogłębiania Reform – kluczowego obecnie organu w decydowaniu o większości spraw kraju. W poprzednich kadencjach KC pierwszy wicepremier zawsze był członkiem tego ciała i jednym z wiceprzewodniczących. Obecnie wiceprzewodniczącymi Komisji są, będący już w wieku „emerytalnym”, Wang Huning i Cai Qi. Może to oznaczać, iż kwestia przygotowania przez Xi Jinpinga swego następcy jest jeszcze bardzo odległa w czasie i że realna władza wciąż spoczywa w rękach starych, doświadczonych liderów.

²³ Z ważniejszych osób „pokolenia lat 60.,” które awansowały należy wymienić: Li Qiang (wcześniej szef partii w Szanghaju, awans do Stałego Komitetu Politbiura i na stanowisko premiera), Li Xi (wcześniej szef partii w prow. Guangdong, awans do Stałego Komitetu Politbiura i na stanowisko szefa Komisji Dyscyplinarnej KC), Ma Xingrui (szef partii w prow. Xinjiang, awans do Politbiura), Yin Li (wcześniej szef partii w prow. Fujian, awans do Politbiura i na stanowisko szefa partii w Pekinie), Liu Guozhong (szef partii w prow. Shaanxi, skąd pochodzi Xi Jinping, awans do Politbiura), Li Shulei (wiceszef Centralnej Szkoły Partyjnej, awans do Politbiura), Yuan Jiajun (wcześniej szef partii w prow. Zhejiang, awans do Politbiura i na stanowisko szefa partii w Chongqing), Chen Jining (wcześniej mer Pekinu, awans do Politbiura i na stanowisko szefa partii w Szanghaju), Li Ganjie (wcześniej szef partii w prow. Shandong, awans do Politbiura i na stanowisko szefa Wydziału Organizacyjnego KC). W przypadku awansów do KC ciekawym przykładem jest He Junke, szef Ligi Młodzieży Komunistycznej, który z racji wieku (ur. 1969) może zaliczać się już do grona kolejnego, siódmego pokolenia przywódców. Duża część przedstawicieli „pokolenia lat 60.,” którzy awansowali na XX zjeździe, posiada wykształcenie techniczne, zwłaszcza w zakresie przemysłu lotniczego, kosmicznego i zaawansowanych technologii, co koresponduje z wdrażaną od kilku lat przez Xi Jinpinga strategią rozwoju gospodarki opartą w znaczącym zakresie na branżach i technologiach przyszłości.

(wywiad) oraz wybranie w skład 7-osobowego Sekretariatu KC zarówno Chen Wenqinga jak i Wang Xiaohonga – ministra bezpieczeństwa publicznego. Oznacza to poważny, wręcz bezprecedensowy wzrost znaczenia bezpieczeństwa w polityce partii, a zwłaszcza w jej strukturach kierowniczych. Sekretariat KC organizuje pracę kierowniczych gremiów KPCh, przepływ dokumentów itd., stąd też obecność Chena i Wanga w tym organie może oznaczać dążenie Xi do absolutnej kontroli nad działaniami wszystkich centralnych organów KPCh. W czasie zjazdu Chen Wenqing został ponadto mianowany na stanowisko szefa Komisji Polityczno-Prawnej KC, co w praktyce daje mu niezwykle dużą władzę nad całokształtem aparatu bezpieczeństwa i wymiaru sprawiedliwości. Dodatkowo umieszczenie go w Politbiurze i w Sekretariacie KC może oznaczać, że w kolejnych latach szeroko rozumiane bezpieczeństwo wewnętrzne państwa, ale też kontrola samej partii nabiorą wyjątkowo dużego znaczenia.

Opisywane przesunięcia personalne osób związanych z bezpieczeństwem wydają się korespondować z powtarzaną często przez Xi Jinpinga w ostatnich latach kwestią zapewniania „bezpieczeństwa politycznego”. Choć pojęcie to nie zostało oficjalnie doprecyzowane, to można się domyślać, że odnosi się ono zarówno do stabilności władzy KPCh jak i przeciwdziałania pojawieniu się w obrębie partii sił mogących na nią działać destrukcyjnie (lub kwestionować władzę Xi Jinpinga).

Pod względem ideologicznym XX zjazd KPCh miał jednoznacznie inny charakter niż poprzednie kongresy partii. W oficjalnej retoryce, jaka wypełniła przestrzeń medialną już od pierwszego dnia zjazdu, przewodnim motywem, przekazywanym z naciskiem i powtarzanym w każdej relacji z kongresu, było to, że od 2012 roku Chiny weszły w zupełnie nowy etap swojego rozwoju, a także wręcz w nowy etap w całych dziejach Chin Ludowych, który ma doprowadzić kraj do ostatecznego celu, jakim jest „wielkie odrodzenie narodowe” (sztandarowe hasło Xi Jinpinga propagowane od 2012 roku) oraz do stworzenia „społeczeństwa pełnego dobrobytu” czyli osiągnięcia poziomu zamożności porównywalnego z krajami wysoko rozwiniętymi.

We wszystkich oficjalnych komentarzach medialnych z niebywałą wręcz częstotliwością i naciskiem podkreślano, że okres od roku 2012 to „niezwykle 10 lat”, „wyjątkowa, niezwykła dekada”, które wprawdzie były pełne wyzwań i ciężkiej pracy, ale zapoczątkowały zupełnie nową rzeczywistość w życia państwa i społeczeństwa, zarówno pod względem wzrostu dobrobytu i ogólnego poziomu rozwoju, ale także i znaczącego podniesienia pozycji Chin w świecie. Równoległe do tej narracji podkreślano z naciskiem, iż osiągnięcia owego „nowego okresu” dokonały się pod światłym przewodnictwem Xi Jinpinga, który obecnie (to jest począwszy od XX zjazdu) wprowadza Chiny na drogę prowadzącą wprost do pełnej, całościowej modernizacji państwa i osiągnięcia ostatecznego celu „odrodzenia narodowego” czyli stworzenia historycznej wielkości Chin.

Charakterystyczne jest, iż w tej narracji, a także w dokumentach i retoryce samego zjazdu, zupełnie nieobecny był cały okres reform oraz przemian sprzed 2012 roku. W dotychczasowej historii partii okresu reform każdy kolejny przywódca partii po dojściu do władzy w należyty sposób potwierdzał osiągnięcia dekady swego poprzednika, a dorobek ideologiczny tegoż poprzednika i wkład w rozwój doktryny partyjnej były wprowadzane do statutu KPCh jako integralna część tzw. „ideologii wiodącej”. Tak było w przypadku Deng Xiaopinga i jego teorii reform, następnie Jiang Zemina i jego „teorii trzech reprezentacji” i Hu Jintao i jego „teorii naukowego rozwoju”. Natomiast obecnie oficjalne narracja całkowicie pomija i wręcz przekreśla całe poprzednie cztery dekady reform, nie tylko jeśli chodzi o pokazanie łączności i ciągłości działań obecnego

kierownictwa partii z dorobkiem poprzedników, ale wręcz zdaje się negować osiągnięcia programu reform sprzed 2012²⁴.

Opisywany ideologiczny wydzźwięk XX zjazdu koresponduje z demontażem systemu „kolektywnego kierownictwa” w wymiarze personalno-instytucjonalnym i wręcz podkreślać kierunek, w jakim zmierza zarówno sam system władzy jak i rzeczywistość polityczna w ChRL. Pomijanie dorobku poprzednich przywódców oraz osiągnięć rozwojowych Chin z okresu ich rządów wraz ze wspomnianą narracją dotyczącą „nowej ery” zawiera czytelne przesłanie kierowane do kadr partyjnych i wskazujące, iż zmiany następujące od roku 2012 mają charakter systemowy i tworzą zupełnie nowe realia polityczne, które każdy musi zrozumieć i się nim podporządkować.

W tym kontekście należy zauważyć, że podczas XX zjazdu oficjalnie przyjęto zasadę, którą po kongresie uczyniono najważniejszym aksjomatem dla wszystkich członków KPCh. Zasada ta, nazwana „Dwoma ustanowieniami i dwoma obronami” (chin. *liangge queli, liangge weihu* 两个确立, 两个维护), jasno określa, iż „KPCh ustanawia towarzysza Xi Jinpinga centralną postacią całej partii i jej kierownictwa oraz ustanawia przewodnią rolę myśli Xi Jinpinga dotyczącą socjalizmu z chińską charakterystyką w nowej erze; KPCh z całą stanowczością będzie bronić zcentralizowanego i zunifikowanego kierownictwa partii oraz centralnej pozycji sekretarza generalnego”²⁵. Interpretując tę zasadę wprost staje się jasne, iż w systemie władzy nie liczy się nikt poza Xi Jinpingem, a jego „myśl” stała się jedyną obowiązującą doktryną partii. Oznacza to również, że wszelkie próby zakwestionowania decyzji lub działań Xi bądź jego politycznej linii będą równoznaczne z wystąpieniem przeciwko całej partii, co w zasadniczy sposób ograniczy możliwość formowania się w KPCh alternatywnych poglądów, koncepcji i głosów, a przede wszystkim możliwość wewnętrznej dyskusji dotyczącej wszystkich ważnych spraw kraju i jego przyszłości²⁶.

²⁴ W mediach centralnych w czasie trwania zjazdu zamieszczano relacje mające charakter wywiadów z przedstawicielami „ludu”, w których obywatele wychwalali to, jak znacząco polepszył się ich poziom życia po 2012 roku, przy czym niektóre relacje miały charakter wybitnie propagandowy i niejako kwestionujący dorobek reform przed dojściem Xi do władzy (na przykład państwowa telewizja CCTV pokazała wywiad z mieszkańcem Szanghaju, który zawsze mieszkał w lokalu o bardzo niskim standardzie, a po 2012 roku otrzymał nowoczesne mieszkanie i dzięki temu jego życie nabrało zupełnie innego wymiaru).

²⁵ Zasada ta wprowadza nowe określenie definiujące wprost analizowaną tranzycję od systemu kolektywnego kierownictwa do przywództwa jednoosobowego – „zcentralizowane, zjednoczone kierownictwo” (chin. *jizhong tongyi lingdao* 集中统一领导), które ewidentnie zastępuje obowiązujące wcześniej określenie „kolektywnego kierownictwa” (chin. *jiti lingdao* 集体领导). W rzeczywistości zasadę tę zaproponowano już podczas VI plenum KC w listopadzie 2021 roku w związku z uchwaloną wtedy „Rezolucją KC KPCh na temat najważniejszych osiągnięć i historycznych doświadczeń partii ostatnich stu lat”, która eksponowała dziejową wyjątkowość przywództwa Xi i dokonała „nowej ery”. Tekst „Rezolucji” zob. *Zhonggong zhongyang guanyu dangde bai nian fendou zhongda chengjiu he lishi jingyan jueyi* 中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验决议, https://www.gov.cn/xinwen/2021-11/16/content_5651269.htm [22.08.2023]. Od 2022 roku oficjalna retoryka zaczęła określać „Dwa ustanowienia” jako najważniejsze osiągnięcie w rozwoju teorii politycznej partii od XVIII zjazdu (czyli przejęcia władzy przez Xi Jinpinga).

²⁶ Należy podkreślić, iż od XX zjazdu w mediach i w całej oficjalnej retoryce pojawiają się nieustannie niezwykle liczne i silnie akcentowane apele oraz naciski podkreślające kluczowe znaczenie pełnej i konsekwentnej implementacji zasady „dwu ustanowień i dwu obron”. Więcej na temat omówionych powyżej kwestii związanych z XX zjazdem zob. Bush, Fu, Hass, Kim i Li oraz Parton.

Ostatnim – jak do tej pory – elementem kontynuacji i pogłębiania procesu tworzenia nowego, wysoce zcentralizowanego modelu sprawowania władzy były instytucjonalne zmiany wprowadzone mocą ogłoszonego podczas II plenum KC w dniu 21 marca 2023 roku „Planu pogłębiania reformy organów partyjnych i państwowych” (dalej „Plan”). Istotą tych zmian było scalenie szeregu organów administracji rządowej z centralnymi instancjami partyjnymi w ten sposób, iż nastąpiło przejęcie określonych kompetencji przez organy partyjne, a instancje rządowe bądź uległy likwidacji, bądź zostały znacząco osłabione²⁷. Z ważniejszych transformacji instytucjonalnych wprowadzonych w ramach reformy należy wymienić:

- Połączenie kompetencji Komisji Dyscyplinarnej KC i Państwowej Komisji Kontroli. Komisja Kontroli, utworzona w 2015 roku, była prezentowana jako organ państwowy mający na celu prowadzenie szeroko pojętego nadzoru, audytu i kontroli prawidłowości działania oraz przestrzegania prawa w aparacie państwowym (jej powstanie było ściśle związane z prowadzoną wówczas kampanią antykorupcyjną i głoszonymi przez Xi Jinpinga hasłami oczyszczenia aparatu państwowego z rozmaitych patologii). Jej funkcjonalne połączenie z Komisją Dyscyplinarną KC oznacza zarówno dalsze „wchłanianie” państwa przez partię, ale także i brak znaczących rezultatów jej działania jako organu tylko państwowego (co jednocześnie wskazuje na swego rodzaju paradoks ustrojowy – państwo bez partii nie jest w stanie należycie działać i wypełniać swych funkcji – dlatego, że nie ma ku temu odpowiednich kompetencji, gdyż te od roku 2012 są we wszystkich obszarach systematycznie przejmowane przez centralne organy partii).
- Funkcjonalne połączenie Centralnej Szkoły Partyjnej KC i Państwowej Szkoły Administracji Publicznej (odpowiednik polskiej KSAP). Wedle oficjalnej wykładni celem tego działania jest umocnienie systemu kształcenia kadr partyjno-państwowych oraz „umocnienie filaru kształcenia w duchu teorii marksizmu oraz myśli Xi Jinpinga o socjalizmie z chińską charakterystyką w nowej erze”, co nie tylko podkreśla wspomniany proces wchłaniania państwa przez partię (w tym przypadku w sferze przygotowania i selekcji do służby cywilnej), ale także świadczy o dążeniu do pełnej indoktrynacji kadr i narzucenia prymatu doktrynalnych zasad stworzonych przez Xi. W tym kontekście charakterystyczne wydaje się również to, że w ramach reformy nastąpiło formalne wchłonięcie Państwowej Administracji Służby Cywilnej przez Departament Organizacyjny KC, co stanowi jednoznaczny dowód tego, że dobór kadr do stanowisk w całej administracji rządowej przechodzi całkowicie w ręce partii.
- Dotychczas istniejące w Komitecie Centralnym Małe Grupy Kierownicze: ds. Całościowego Pogłębiania Reform, ds. Cyberbezpieczeństwa, ds. Finansów i Gospodarki oraz Spraw Zagranicznych zostały podniesione do rangi Komisji KC (chin. *weiyuanhui* 委员会). O ile Grupy Kierownicze KC są zespołami roboczymi wypracowującymi zadania i politykę w danej dziedzinie, które potem są wdrażane w życie przez aparat rządowy, tak Komisje KC mają *de facto* rangę ponadministerialną, co oznacza, że owe cztery obszary znacząco podniesiono w hierarchii ważności spraw i jednocześnie poddano bezpośredniej kontroli Xi Jinpinga (który przewodził pracom wymienionych Grup Kierowniczych, obecnie Komisji).

²⁷ Pełny tekst „Planu” zob. *Shenhua dang he guojia jigou gaige* 深化党和国家机构改革方案, https://www.gov.cn/zhengce/2018-03/21/content_5276191.htm#1 [23.08.2023].

- Rozszerzono znacząco kompetencje Komisji Polityczno-Prawnej KC, sprawującej z ramienia partii nadzór nad aparatem wymiaru sprawiedliwości oraz aparatem bezpieczeństwa. W wyniku reformy Komisja otrzymała zadania związane z – jak to określono w „Planie” – „przeciwdziałanie incydentom masowym” (tj. protestom społecznym), „analizą przyczyn incydentów masowych oraz wypracowywaniem metod przeciwdziałania im”, „analizą czynników i głównych tendencji w zakresie stabilizacji społecznej”, „zapobieganiem i łagodzeniem ryzyka sprzeczności w społeczeństwie”. W praktyce oznaczać to będzie dalsze wzmocnienie i rozszerzenie kontroli społecznej z poziomu kierowniczych instancji KPCh²⁸.
- Wzmocniono kompetencje Wydziału Zjednoczonego Frontu KC (organ zajmujący się inwigilacją środowisk pozapartyjnych – inteligencji, ludzi kultury, diaspory chińskiej). Reforma przeniosła do Wydziału kompetencje w zakresie spraw mniejszości etnicznych oraz religii/wyznań²⁹.
- Do Wydziału Propagandy KC przeniesiono znajdujące się do tej pory w ręku różnych organów rządowych kompetencje w zakresie nadzoru nad radiem, telewizją, filmem i publikacjami³⁰.

Analogiczne przesunięcia kompetencji od instancji rządowych do organów partyjnych dokonały się na mocy postanowień II plenum także w wielu innych kwestiach obejmujących różne sfery i obszary³¹.

Należy w tym miejscu odnotować, iż zarówno w „Planie” jak i w szerszej retoryce oficjalnej związanej z reformą wyraźnie i konsekwentnie podkreślano znaczenie „całkowitego, absolutnego przywództwa partii” w zakresie spraw, jakich reforma danego obszaru dotyczy, a także stwierdzano wprost, iż kompetencje organów rządowych przechodzą w ręce instancji partyjnych. Jest to istotne dlatego, iż w całym wcześniejszym okresie po roku 1978 bądź rozdzielano kompetencje organów rządowych i partyjnych,

²⁸ Komisji Polityczno-Prawnej przekazano ponadto kompetencje w zakresie całościowego zarządzania kwestią zagrożeń ze strony sekt, przy czym chińskie oficjalne określenie na sektę – *xie jiao* 邪教 (‘nauki/doktryny zła’) odnosić się może nie tylko do organizacji mających charakter religijny, ale także do każdej innej organizacji czy wspólnoty wyznającej wartości lub poglądy niezgodne z linią partii.

²⁹ W przypadku kwestii religii zwraca uwagę oficjalna wykładnia zawarta w „Planie”: „jednolite kierownictwo Wydziału Zjednoczonego Frontu w pracy wyznaniowej ma na celu podążanie w kierunku sinizacji religii funkcjonujących w Chinach oraz aktywne przystosowywanie religii do społeczeństwa socjalistycznego”. Tego rodzaju wykładnia sygnalizuje nie tylko zamiar dalszego, politycznego podporządkowania religii wobec partii, ale także eliminację wszelkich pierwiastków obcych, które mogą być potencjalnie niebezpieczne ideologicznie (stąd wskazanie na potrzebę sinizacji religii, to jest tych wyznań, jakie nie są rdzennie chińskie). W związku z opisywanym wzmocnieniem kompetencji Wydziału Zjednoczonego Frontu nastąpiła likwidacja Państwowego Biura ds. Religii.

³⁰ W tym miejscu warto zacytować fragment oficjalnej wykładni zawartej w „Planie”: „po reformie Wydział Propagandy KC będzie odgrywał szczególnie ważną rolę, jeśli chodzi o propagandowo-ideologiczną funkcję kinematografii, kultury oraz przemysłu rozrywkowego, będzie organizował, nadzorował i kontrolował produkcję, dystrybucję, dopuszczanie do obiegu i kontrolę treści filmów oraz zawiadywał organizacją ważnych wydarzeń w branży filmowej, a także sprawami związanymi z eksportem i importem filmów.”

³¹ Ciekawym przykładem może być chociażby przekazanie w ręce Komisji ds. Cyberbezpieczeństwa KC uprawnień w zakresie kontroli i nadzoru nad internetem, które wcześniej leżały w gestii Ministerstwa Przemysłu i Informatyzacji. Chodzi tu między innymi o wydawanie licencji dostawcom usług sieciowych oraz o nadzór nad przestrzeganiem przez podmioty (np. media elektroniczne, serwisy, platformy etc.) przepisów prawa regulujących korzystanie z internetu.

bądź – gdy zwiększano rolę partii (jak po roku 2012) – starano się utrzymać pozory i fasadę systemu państwowego (konstytucyjnego) w taki sposób, aby dominacja partii nad państwem i instytucjami rządowymi nie była artykułowana wprost lub zbyt wyraźnie. W tym przypadku w zasadzie otwarcie mówi się o przejmowaniu przez partię od państwa pełnej kontroli nad licznymi kluczowymi obszarami. Można to zatem odczytać jako realizowany w praktyce demontaż fundamentów systemu ustrojowego zdefiniowanego w *Konstytucji ChRL*³². Z punktu widzenia stabilności funkcjonowania systemu władzy i skuteczności zarządzania państwem proces zapoczątkowany decyzjami II plenum będzie miał najprawdopodobniej poważniejsze konsekwencje niż odchodzenie od modelu „kolektywnego kierownictwa”, które w minionych latach w największym stopniu skupiało uwagę obserwatorów.

Przed wszystkim proces ten będzie wiązał się ze znaczącym osłabieniem władzy państwowej i aparatu wykonawczego. Zjawisko to było już zauważalne po 2018 roku w postępującej marginalizacji ówczesnego premiera Li Keqiang’a jeśli chodzi o jego głos w sprawach bieżącego zarządzania krajem i działań w kluczowych kwestiach³³. W najbliższych latach można spodziewać się analogicznego umniejszenia roli premiera Li Qiang’a i podległej mu administracji rządowej. Li Qiang, jako nowopowołany premier, już w punkcie wyjścia, wskutek opisywanej reformy, będzie szefem rządu o znacząco okrojonych kompetencjach, zarówno jego własnych, ale także i aparatu instytucjonalnego, jaki podlega rządowi.

Równie istotne znaczenie będzie miała obserwowana już w ostatnich latach niska skuteczność zarządzania państwem przez znacznie wzmocnione centralne organy KPCh (Komisje KC i Małe Grupy Kierownicze KC). W kontekście zmian wprowadzonych decyzją II plenum można spodziewać się także dalszego spowolnienia czy wręcz stagnacji we wdrażaniu niezbędnych reform i kontynuacji modernizacji kraju (jak pokazał przykład Małej Grupy Kierowniczej ds. Całościowego Pogłębienia Reform, centralne organy partii po zwiększeniu ich kompetencji nie są w stanie w należyтым zakresie i tempie procedować spraw i podejmować decyzji)³⁴.

³² Według *Konstytucji ChRL* najwyższym organem władzy w Chinach jest parlament (OZPL), który powoduje rząd (Radę Państwową) oraz inne centralne organy państwa. KPCh jest w ustawie zasadniczej zdefiniowana jako siła przewodząca narodowi chińskiemu i wspólnocie politycznej w wytyczaniu drogi do realizacji długofalowych celów rozwojowych oraz kierunku, w jakim Chiny mają podążać w perspektywie historycznej. Konstytucja nie przypisuje jednak partii funkcji organu władzy. Stąd też kierunek zmian instytucjonalnych, jaki zapoczątkowało II plenum, *de facto* neguje nie tylko konstytucyjną definicję ról w systemie władzy, ale i samego ducha *Konstytucji ChRL*.

³³ Dało się wówczas zaobserwować rozdźwięk w wypowiedziach Li Keqiang’a akcentującego potrzebę szeregu niezbędnych działań związanych z gospodarką i wskazującego na określone zagrożenia i wyzwania w tym zakresie a retoryką Xi Jinpinga i aparatu partyjnego, w której podkreślano niemal wyłącznie kwestie ideologii, umacniania przywództwa KPCh oraz szeroko rozumianego bezpieczeństwa wewnętrznego.

³⁴ W komentarzach wyrażanych po II plenum w niezależnych mediach chińskojęzycznych, takich jak serwisy *aboluowang.com* czy *epochtimes.com*, eksperci tajwańscy: Song Guocheng i Wang Xixian z ChengChi University wysuwali tezę, wedle której centralizacja władzy w ręku głównych instancji partyjnych (którym w większości bezpośrednio przewodniczy Xi) wynika z obaw Xi Jinpinga co do możliwości całkowitej utraty kontroli nad sytuacją w kraju, szczególnie w sytuacji, w której jego posunięcia ostatnich lat w polityce wewnętrznej i zagranicznej przyniosły wiele błędów i porażek (strategia „zero-Covid”, poważny spadek tempa wzrostu gospodarczego, odpływ kapitału i inwestycji zagranicznych, załamanie w branży nieruchomości, sankcje nałożone na Chiny w zakresie dostępu do

Instytucjonalna rekonfiguracja systemu władzy i daleko idące wzmocnienie centralnych organów KPCh dokonane przez Xi Jinpinga w związku z przyjętą przez XX zjazd linią polityczną niesie ze sobą jeszcze jedno poważne wyzwanie dla poprawnego funkcjonowania systemu władzy w ChRL w kolejnych latach. Pozostanie przez Xi Jinpinga na stanowisku szefa partii na trzecią kadencję i brak oznak przygotowywania przez niego swego następcy w naturalny sposób rodzi pytanie o następstwa sytuacji, w której Xi przestałby być zdolny do sprawowania władzy przez dłuższy czas, na przykład wskutek choroby, co w jego wieku winno być brane pod uwagę. Zważywszy na zakres spraw, o jakich Xi bezpośrednio decyduje poprzez kierowane przez niego organy KC (oraz inne kluczowe instancje, takie jak Komisja Bezpieczeństwa Państwowego), sytuacja taka oznaczałaby najprawdopodobniej poważny paraliż w zarządzaniu państwem. Wiceprzewodniczący poszczególnych komisji czy Małych Grup Kierowniczych krótkookresowo przejęliby obowiązki Xi, jednak wciąż brakowałoby całościowej koordynacji i nadzoru, jakie w obecnie funkcjonującym modelu władzy może sprawować tylko szef partii.

Należy także zauważyć, iż w przypadku poprzednich tranzycji władzy osoba następcy na kilka lat przed objęciem funkcji szefa KPCh otrzymywała stanowisko wiceprzewodniczącego Komisji Wojskowej KC, aby przygotować się do sprawowania z ramienia partii kontroli nad armią. Obecnie w Komisji nie tylko nie ma osoby przyszłego następcy, ale i cywilnego wieprzewodniczącego (wiceprzewodniczącymi są generałowie Zhang Youxia i He Weidong). Oznacza to, że w przypadku dłuższej nieobecności lub niedyspozycji Xi Jinpinga armia pozostałaby bez zewnętrznej, cywilnej kontroli.

Pozorny bądź też niepełny awans młodszych działaczy partyjnych (to jest „pokolenia lat 60.”), jaki daje się zaobserwować po XX zjeździe, może mieć negatywne konsekwencje w dwu wymiarach. Po pierwsze będzie oznaczał niedopuszczenie do podejmowania kluczowych dla kraju decyzji przez pierwszą w historii ChRL generację polityków posiadających profesjonalne wykształcenie oraz doświadczenie zawodowe w dziedzinach i sferach kluczowych obecnie dla dalszego rozwoju państwa, a także dla reagowania na wyzwania, które dziś przynosi otoczenie zewnętrzne. W tym kontekście wspomniane pozostawienie przez Xi Jinpinga realnej władzy i wpływów w ręku starszych przywódców można uznać za przejaw stagnacji systemu władzy. Po drugie opisywany stan rzeczy może w perspektywie kolejnych lat rodzić wśród grupy młodszych liderów frustracje i napięcia wynikające z pozostawania w cieniu „starszych” i na pozycjach nie pozwalających na należyte wykorzystanie własnego potencjału. To z kolei skutkować może pojawieniem się w środowisku wspomnianego pokolenia grup nacisku, które zaczną domagać się od Xi Jinpinga należytego podziału władzy i wpływów, co stanowiłoby czynnik potencjalnie destabilizujący system władzy, gdyby naciski oraz tarcia na tym tle stały się znaczące³⁵.

zaawansowanych technologii oraz znaczące pogorszenie się wizerunku Chin nie tylko w państwach Zachodnich, ale i w wielu krajach rozwijających się). Niemalże znaczenie ma także narastanie w partii niezadowolona z polityki prowadzonej przez Xi. W tej sytuacji maksymalna kontrola wszystkich kluczowych obszarów w państwie jest z perspektywy Xi Jinpinga rozwiązaniem najbardziej bezpiecznym.

³⁵ 3 maja 2023 roku hongkońska gazeta „Ming pao” (medium kojarzone z frakcją Jiang Zemina) opublikowała komentarz pod tytułem „Xi Jinping nie pozwala młodym kadrom, aby stały się ‘faworytami’”, w którym wprost stwierdzano, iż Xi Jinping blokuje faktyczny awans młodszego pokolenia liderów i nie przygotowuje swego następcy, gdyż obawia się osłabienia swej władzy wskutek powstania zbyt silnych grup wpływu wokół tych polityków. Z tezami zawartymi w artykule zgodzili się mieszkający w USA niezależni obserwatorzy: Wang Juntao (jeden z aktywistów „ruchu Tiananmen” z 1989 roku) oraz Wu Guoguang (w latach 80. doradca premiera Zhao Ziyanga).

Wydaje się tym samym, iż odchodzenie od wypracowanych i stosowanych w czasach poprzednich przywódców mechanizmów przygotowywania młodszych kadr do rządzenia państwem (oraz od zasady dzielenia się władzą przez głównego lidera ze swoim zapleczem politycznym), które daje się zaobserwować już od XIX zjazdu KPCh, może okazać się dla Xi Jinpinga poważnym wyzwaniem w okresie jego trzeciej kadencji jako szefa partii. Należy podkreślić, iż w przeciwieństwie do poprzednich przywódców, których stronnicy wywodzili się z tego samego miejsca (sfery) co ich patron (w przypadku Jiang Zemina było to miasto Szanghaj; w przypadku Hu Jintao – Liga Młodzieży Komunistycznej), protegowanych Xi łączą z nim asocjacje różnego rodzaju, co sprawia, iż w jego zapleczu politycznym znacznie łatwiej może dojść do powstania wielu grup interesu o charakterze frakcji, których wpływy i naciski Xi musiałyby kontrolować³⁶. W tym kontekście można mówić o swego rodzaju paradoksie systemu władzy w ChRL – dzielenie się przez Jiang Zemina i Hu Jintao władzą i wpływami ze swymi stronnikami wzmacniało pozycję tych ostatnich, ale z drugiej strony prowadziło do powstawania w aparacie partyjno-państwowym zamkniętych, wpływowych grup interesu, które utrudniały czy wręcz sabotowały właściwe zarządzanie krajem. Z kolei skupianie przez Xi Jinpinga w swym ręku całości władzy daje pozory stabilnych rządów, jednak generuje potencjał napięć personalnych w jego bezpośrednim otoczeniu, co nie jest bez znaczenia w takim modelu władzy, jaki Xi stworzył.

W ostatnich latach daje się ponadto zaobserwować przesłanki, które mogą świadczyć o tym, że w kierownictwie KPCh obecne są obawy zarówno o stabilność samego systemu władzy jak i o stabilność szerszej rozumianego otoczenia, w jakim ten system funkcjonuje.

Po pierwsze, w wypowiedziach Xi Jinpinga na forach wewnątrzpartyjnych oraz w retoryce mediów partyjnych od dłuższego czasu regularnie powtarzane są ostrzeżenia przed możliwością powstania w partii sił, których działalność stanowić będzie bezpośrednie zagrożenie dla KPCh i jej rządów. Na określenie tych sił stosowane są sformułowania,

W wypowiedziach udzielonych mediom: aboluowang.com oraz rfa.org wskazali oni, iż Xi Jinping dokonuje demontażu mechanizmów awansu kadr, jakie wypracowano w poprzednich dekadach, co może mieć istotne konsekwencje dla stabilności systemu władzy w kolejnych latach. Tekst artykułu w „Ming pao” zob. *Xi Jinping burang nianqing ganbu zuo ‘chu jun’* 習近平不讓年輕幹部做「儲君」, <https://news.mingpao.com/pns/%E4%B8%AD%E5%9C%8B/article/20230503/s00013/1683047346934/%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E8%A9%95%E8%AB%96-%E7%BF%92%E8%BF%91%E5%B9%B3%E4%B8%8D%E8%AE%93%E5%B9%B4%E8%BC%95%E5%B9%B9%E9%83%A8%E5%81%9A%E-3%80%8C%E5%84%B2%E5%90%9B%E3%80%8D-%E6%96%87-%E5%AD%AB%E5%98%89%E-6%A5%AD> [24.08.2023].

³⁶ Stronnicy Xi Jinpinga w partii to zarówno osoby pochodzące z różnych regionów Chin, z którymi Xi wcześniej pracował, kiedy był lokalnym szefem partii (prowincje Fujian i Zhejiang oraz miasto Szanghaj), osoby wywodzące się z rodzinnej prowincji Xi – Shaanxi, osoby wywodzące się z Centralnej Szkoły Partyjnej, której wicerektorem Xi był przez 2012 rokiem, wojskowi oraz funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa, jakich Xi awansował po 2012 roku. Wskazuje się także na niezwykle wpływowe środowisko rodziny i znajomych żony Xi – Peng Liyuan, mającej szerokie koneksje w establishmentie politycznym, wojskowym i biznesowym. W kontekście, o którym mowa, szczególnie problematyczne może okazać się regionalne pochodzenie poszczególnych osób. W Chinach poczucie lokalnej tożsamości i swego rodzaju lojalność wobec własnego regionu/prowincji są dużo silniejsze niż poczucie lojalności wobec ogółu, państwa, organizacji (partii), co sprawia, że osoby (ugrupowania) o wspólnym lokalnym pochodzeniu łatwo przekształcają się w hermetyczne środowiska działające wyłącznie w interesie własnym lub swego regionu. Biorąc pod uwagę z jak różnych części Chin wywodzą się stronnicy Xi wykształcenie się wspomnianych grup interesu w jego zapleczu stałoby się istotnym wyzwaniem dla jego władzy.

takie jak: „zamknięte kręgi”, „udzielne księstwa” oraz – w stosunku do pojedynczych osób – „polityczni karierowicze”. Co więcej, oficjalna retoryka podaje w tym kontekście konkretne przykłady postaci lub frakcji, jakie niegdyś stały się zagrożeniem dla partii – wymienia się zarówno usuniętych w trakcie kampanii antykorupcyjnej prominentnych polityków, którzy stworzyli wpływowe grupy interesu (między innymi Bo Xilai i Zhou Yongkanga), ale również sięga do przykładów wewnątrzpartyjnego „separatyzmu” z odleglejszej przeszłości (na przykład do postaci Lin Biao czy Zhang Guotao)³⁷.

Opisywanym ostrzeżeniom towarzyszą artykułowane z naciskiem apele o jedność w partii, o zaangażowanie kadr w realizację zadań, o umacnianie świadomości politycznej oraz o absolutne podporządkowanie się kierownictwu KPCh, „którego rdzeń stanowi towarzysz Xi Jinping”.

Po drugie, w retoryce partyjnej ostatnich lat, w tym również w treściach pochodzących bezpośrednio od Xi Jinpinga, a dotyczących szeroko rozumianej polityki wewnętrznej, wyraźne jest położenie nacisku na dwie zasadnicze kwestie: kontrolę i nadzór oraz bezpieczeństwo. Kwestie te już od XIX zjazdu zaczęły w oficjalnej narracji dominować nad niemal wszystkimi innymi, istotnymi dla kraju sprawami, zwłaszcza gospodarczymi³⁸. Było to szczególnie dobrze zauważalne w wypowiedziach Xi na plenach KC w minionych 2–3 latach, w sprawozdaniu z prac KPCh przedstawionym przez niego podczas XX zjazdu, a szczególnie w ustaleniach i decyzjach podjętych podczas posiedzenia Komisji Bezpieczeństwa Państwowego w maju 2023 roku. Na posiedzeniu Komisji Xi stwierdził, iż przed Chinami pojawiają się bezprecedensowe wyzwania i zagrożenia bezpieczeństwa spowodowane zarówno czynnikami wewnętrznymi jak i zewnętrznymi; stąd też cały kraj musi przygotować się na stawienie czoła „poważnym turbulencjom i gwałtownym burzom”, jakie nadejdą. W związku z taką oceną sytuacji Xi wezwał do „przyspieszenia w tworzeniu kompleksowego systemu bezpieczeństwa oraz nowej struktury bezpieczeństwa”, jak również do stworzenia „mechanizmów monitorowania ryzyka i zagrożeń dla bezpieczeństwa państwa”³⁹.

³⁷ W tym samym okresie w partyjnych periodykach, takich jak: „Szukanie prawdy” (chin. *Qiu shi* 求是) czy „Czas studiowania” (chin. *Xuexi shibao* 学习时报) publikowano także artykuły, w których opisywano różne przykłady spisków i prób obalenia władzy, jakich w czasach cesarstwa dokonywały kliki dworskie lub wpływowi wojskowi. Artykuły te zawierały czytelną tezę, wedle której grupy interesu są najważniejszym zagrożeniem dla państwa w ogóle, w tym dla samego systemu władzy.

³⁸ W tym kontekście dało się zaobserwować wyraźny rozdźwięk między wypowiedziami premiera Li Keqiang, który nieustannie zwracał uwagę na konieczność rozwiązywania poważnych problemów, z jakimi boryka się chińska gospodarka oraz samo społeczeństwo (wskazując także na politycznie kontrowersyjny aspekt tych problemów, jak w maju 2020 roku, kiedy stwierdził, że 600 milionów obywateli Chin osiąga miesięczny dochód nie przekraczający tysiąca yuanów) a linią partyjnej retoryki, skupiającej się niemal wyłącznie na kwestiach ideologii, umacniania jedności partii oraz na bezpieczeństwie.

³⁹ Komisja wydała dokument o charakterze wytycznych dotyczących budowy owego systemu monitorowania zagrożeń i nowej struktury bezpieczeństwa. W komentarzu do posiedzenia Komisji pod tytułem „Stworzyć solidne gwarancje bezpieczeństwa dla realizacji modernizacji z chińską charakterystyką” z 2 czerwca 2023 roku „Dziennik Ludowy” podkreślił potrzebę całkowitej redefinicji myślenia o bezpieczeństwie państwa i jego zagrożeniach oraz stwierdził, iż najbliższe pięć lat będzie okresem, w którym pojawi się szczególnie dużo „turbulencji”, „czynników nieprzewidywalnych” oraz „czarnych łabędzi”. Jednocześnie zaakcentowano, iż „w zarządzaniu państwem występuje wiele nowych wyzwań”, a „towarzysz Xi Jinping nieustannie przypomina nam, że bezpieczeństwo państwa jest priorytetem numer jeden”. W komentarzu zdefiniowano wiele obszarów, jakie powinny stać się przedmiotem szczególnej troski w owym nowym podejściu do bezpieczeństwa. Obok standardo-

Opisywane elementy świadczą o tym, iż tworzenie po roku 2012 nowego modelu sprawowania władzy nie przyniosło oczekiwanych rezultatów, jeśli chodzi o umocnienie i stabilizację tego systemu w wymiarze wewnątrzpartyjnym (stąd wspomniane ostrzeżenia przed tworzeniem się frakcji i grup interesu oraz nieustannie powtarzane apele o „ochronę kierownictwa partii z Xi Jinpingiem jako jego rdzeniem” oraz o absolutną lojalność wobec tego kierownictwa), a nowa architektura instytucjonalno-decyzyjna – jak można to zrozumieć – nie do końca odpowiada wyzwaniom, jakie obecnie przed Chinami stoją w różnych obszarach (stąd bardzo duży nacisk na kwestię wzmacniania bezpieczeństwa, które jest definiowane tak szeroko i szczegółowo, iż tworzy wrażenie istnienia poważnych zagrożeń dla państwa, zarówno w wymiarze wewnętrznym jak i zewnętrznym). Biorąc pod uwagę niską skuteczność w zarządzaniu ze strony centralnych organów KPCh, jaką obserwuje się od roku 2012, pojawienie się faktycznych zagrożeń dla bezpieczeństwa w danej sferze może stać się poważnym wyzwaniem i testem dla systemu władzy w najbliższych latach.

W kontekście utrwalenia się w ostatnich latach opisywanego modelu politycznego wraz z jego mankamentami kluczowego znaczenia nabiera kwestia braku formalnych mechanizmów sukcesji władzy w KPCh, definiujących zasady wyłaniania osoby szefa partii, jak i maksymalny czas sprawowania tej funkcji. O ile w przypadku poprzednich przywódców problem ten nie był jeszcze tak istotny (Jiang Zemin i Hu Jintao zostali wyznaczeni do kierowania partią przez Deng Xiaopinga, który ponadto określił maksymalny czas sprawowania przez nich funkcji sekretarza generalnego), tak obecnie pozostanie przez Xi Jinpinga u steru rządów przez bliżej nie określony czas może stać się czynnikiem, jaki w przyszłości, w określonej sytuacji, w istotnym zakresie negatywnie wpłynąć na prawidłowe działanie systemu władzy. Biorąc pod uwagę charakter funkcjonującej dziś struktury instytucjonalno-decyzyjnej, zarówno nieprzygotowanie następcy Xi Jinpinga jak i brak samych procedur jego wyłaniania, a także brak możliwości tymczasowego zastąpienia szefa KPCh we wszystkich kluczowych funkcjach, jakie obecnie on sprawuje, system ten staje się znacznie bardziej podatny na destabilizację niż w czasach poprzednich przywódców okresu reform i otwarcia⁴⁰.

wych elementów, takich jak: bezpieczeństwo energetyczne, żywności czy technologiczne wymieniono cały szereg elementów odnoszących się, jak się wydaje, do systemu władzy oraz jego interakcji ze społeczeństwem, np. bezpieczeństwo polityczne, systemu władzy, ideologiczne, prawne, społeczne (podkreślano kwestie „kontroli społecznej” i „ochrony stabilizacji społecznej”), a także odnoszące się do zapewnienia rozwoju państwa: bezpieczeństwo interesów narodowych, bezpieczeństwo zewnętrzne, bezpieczeństwo nowych gałęzi gospodarki, bezpieczeństwo „kluczowych obszarów”, bezpieczeństwo „kluczowej infrastruktury”, „bezpieczeństwo kosmiczne”, „bezpieczeństwo akwenów morskich”. Pojawiały się też niestandardowe zestawienia, jak na przykład „bezpieczeństwo drogi rozwojowej socjalizmu z chińską charakterystyką”. Tekst komentarza zob. Wei tuijin Zhongguoshi xiandaihua tígong jianqiáng ānquán bāozhāng 为推进中国式现代化提供坚强安全保障, <http://hb.people.com.cn/n2/2023/0602/c194063-40441071.html> [26.08.2023].

⁴⁰ Więcej na temat wpływu ukształtowanego w ostatnich latach w ChRL modelu zarządzania państwem i przywództwa Xi Jinpinga na sytuację wewnętrzną tego kraju oraz na politykę zagraniczną Pekinu zob. Bogusz.

BIBLIOGRAFIA

- Bogusz, Michał. *Chiny po XX zjeździe KPCh: nowy etap rewolucji Xi Jinpinga*, Komentarze OSW, 07.11.2022. Ośrodek Studiów Wschodnich im. M. Karpia, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2022-11-07/chiny-po-xx-zjezdzie-kpch-nowy-etap-rewolucji-xi-jinpinga> [29.08.2023].
- Bogusz, Michał, Jakóbski, Jakub. *Komunistyczna Partia Chin i jej państwo. Konserwatywny zwrot Xi Jinpinga*. Ośrodek Studiów Wschodnich im. M. Karpia, 2019.
- Bush, Richard C., Fu, Diana, Hass, Ryan, Kim, Patricia M., Li, Cheng. *Around the Halls: The Outcomes of China's 20th Party Congress*, Brookings Institution, 25.10.2022, <https://www.brookings.edu/articles/around-the-halls-the-outcomes-of-chinas-20th-party-congress/> [22.08.2023].
- Cheng, Li. *Chinese Politics In the Xi Jinping Era. Reassessing The Collective Leadership*. Brookings Institution Press, 2016.
- Chun H.W. *The Party of One: The Rise of Xi Jinping and China's Superpower Future*. Avid Reader Press / Simon & Schuster, 2023.
- Grünberg N., Drinhausen K. *The Party Leads on Everything. China's Changing Governance in Xi Jinping's New Era*. Mercator Institute for China Studies, 2019.
- Grünberg N., Wessling C. (red.). *The CCP's Next Century: Expanding Economic Control, Digital Governance and National Security*. Mercator Institute for China Studies, 2021.
- Jakóbski, Jakub. *Dryf chińskich reform. Polityka gospodarcza pierwszej kadencji Xi Jinpinga*, Ośrodek Studiów Wschodnich im. M. Karpia, 2017.
- Parton, Ch. *The 20th Party Congress: What It Means for the CCP and the World*. Council of Geostrategy, 22.11.2022, <https://www.geostrategy.org.uk/research/the-20th-party-congress-what-it-means-for-the-ccp-and-the-world/> [22.08.2023].
- Scobell, A. *China After the Party Congress: Welcome to Xi's People's Republic of Control*. United States Institute of Peace, 26.10.2022, <https://www.usip.org/publications/2022/10/china-after-party-congress-welcome-xis-peoples-republic-control> [18.08.2023].
- „Shenhua dang he guojia jigou gaige” 深化党和国家机构改革方案 [Plan pogłębiania reformy organów partyjnych i państwowych], https://www.gov.cn/zhengce/2018-03/21/content_5276191.htm#1 [23.08.2023].
- Wei tuijin Zhongguoshi xiandaihua tígong jianqiang anquan baozhang* 为推进中国式现代化提供坚强安全保障 [Stworzyć solidne gwarancje bezpieczeństwa dla realizacji modernizacji z chińską charakterystyką], <http://hb.people.com.cn/n2/2023/0602/c194063-40441071.html> [26.08.2023].
- Xi Jiping burang nianqing ganbu zuo 'chu jun'* 习近平不讓年輕幹部做「儲君」 [Xi Jinping nie pozwala młodym kadrom, aby stały się 'faworytami'], <https://news.mingpao.com/pns/%E4%B8%AD%E5%9C%8B/article/20230503/s00013/1683047346934/%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E8%A9%95%E8%AB%96-%E7%BF%92%E8%BF%91%E5%B9%B3%E4%B8%8D%E8%AE%93%E5%B9%B4%E8%BC%95%E5%B9%B9%E9%83%A8%E5%81%9A%E-3%80%8C%E5%84%B2%E5%90%9B%E3%80%8D-%E6%96%87-%E5%AD%AB%E-5%98%89%E6%A5%AD> [24.08.2023].
- „Zhonggong zhongyang guanyu dangde bai nian fendou zhongda chengjiu he lishi jingyan jueyi” 中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验决议 [Rezolucja KC KPCh na temat najważniejszych osiągnięć i historycznych doświadczeń partii ostatnich stu lat], https://www.gov.cn/xinwen/2021-11/16/content_5651269.htm [22.08.2023].

MARG BAR SZAH!
– O IRAŃSKICH PLAKATACH PROPAGANDOWYCH
Z PUNKTU WIDZENIA PSYCHOLOGII POLITYKI

ABSTRACT: During the Islamic Revolution and the war with Iraq, Iran used propaganda on an unprecedented scale. The dominant form of Iranian persuasion art was posters. So far, they have been analyzed mainly from the point of view of art history, cultural studies, or sociology. In this article, the author aims to study them from the point of view of political science, in particular the psychology of politics and the study of hostility. War and revolution are a period of increased escalation of hostility in the public space. Therefore, sources depicting the enemies of the Islamic Republic of Iran were chosen as the field of analysis. For the sake of clarity, an outline of the history of Iranian propaganda and a theoretical framework for hostility and dehumanization in political science are presented.

KEYWORDS: dehumanization, Iranian war propaganda, political psychology, Iran-Iraq war

Rewolucja Islamska (1978–1979) i wojna iracko-irańska (1980–1988) były wydarzeniami bezprecedensowymi w historii Iranu. Pierwsze doprowadziło do obalenia monarchii pahlawijskiej, która sama określała się jako „dwuipółtysiącletnia”, drugie zaś było najtragiczniejszym rozdziałem w najnowszej historii tego państwa (Katouzian, s. 344). Wypadki te spowodowały nie tylko daleko idące przemiany polityczne, ale też społeczno-kulturowe (Szustakiewicz). Charakterystycznym zjawiskiem dla okresu rewolucji i wojny było szerokie wykorzystanie środków propagandowych na skalę wcześniej niespotykaną. Jak piszą Peter Chelkowski i Hamid Dabashi:

W żadnej innej wojnie w historii, sztuka perswazji nie była zastosowana do tego stopnia, co przez Irańczyków podczas ich ośmioletniej wojny z Irakiem (s. 282).

Formy wizualne irańskiej propagandy doczekały się wielu analiz wśród badaczy. Pierwsze opracowania na ten temat zaczęły powstawać już w latach 80. XX wieku (Chelkowski 1980; Haghghi). Do czasów obecnych powstało wiele prac na ten temat, szczególnie w postaci artykułów naukowych, albo rozdziałów w wydaniach zbiorowych (m.in. Chelkowski 2002a; Chelkowski 2002b; Hanaway; Rahnavard). Szczególnym zainteresowaniem badaczy cieszą się murale z tego okresu (Gruber 2008; Marzolph). Należy zgodzić się jednak z Alim Hashimem (s. 3), że – pomijając teksty poświęcone sztuce muralowej – większość opracowań ma głównie charakter opisowy i nie wyczerpuje tak bogatego tematu jak sztuki wizualne rewolucji i wojny. Należy jednak wyróżnić niezwykle obszerną książkę cytowanych wyżej P. Chelkowskiego i H. Dabashiego. Badacze starają się w niej odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę sztuka wizualna – od plakatów, przez murale, aż po znaczki pocztowe i banknoty – odgrywała przy mobilizacji społeczeństwa irańskiego. W kwestii szczegółowości wyróżnia się także pozycja polskiej autorki, Katarzyny Kleiber

(Kleiber). Badaczka wyjątkowo dokładnie przeanalizowała sposób obrazowania ajatollaha Chomejniego w latach 1978–1988.

Jak wskazuje P. Chelkowski (2002b) dominującą formą przekazu propagandowego były plakaty, które zalały ulice irańskich miast. Stan badań tego zjawiska zasadniczo również nie odbiega od reszty prac na temat rewolucyjno-wojennej irańskiej sztuki wizualnej (Gruber 2018). Konieczne jest jednak zwrócenie uwagi na pewną nierówność. Zdecydowana większość opracowań poświęcona jest plakatowi wyłącznie z okresu rewolucji (Hashim; Haggai; Fischer i Abedi). Wyjątek stanowi artykuł Christiane Gruber (2009), poświęcony całkowicie plakatowi z wojny iracko-irańskiej, a także niezwykle ciekawa analiza porównawcza plakatów irańskich z lat 70. i 80. XX wieku z polskimi plakatami początków Polski Ludowej autorstwa Saïda Rezy Hosejniego i Mehdięo Attariana (Hosejni i Attarian). Co ciekawe, badacze, podobnie jak i kuratorzy współcześni irańskich wystaw zdjęć i plakatów z tego okresu (*Barpa-je namajeszgah...*, <https://tohfef.farhang.gov.ir/fa/news> [09.02.2023]), mało uwagi poświęcają tym źródłom, które prezentowały wrogów rewolucji i Republiki Islamskiej. Był to tymczasem okres znacznej eskalacji wrogości w przestrzeni publicznej. Tłumy Irańczyków skandowały na ulicach takie slogany jak tytułowe *Marg bar szah*¹ – „Śmierć szachowi!”, czy *Marg bar Amrika* – „Śmierć Ameryce!”. Stąd decyzja autora, by skupić się właśnie na prezentacji wizerunków wroga na plakatach. Dodatkowo, w przeciwieństwie do dotychczasowych prac, gdzie plakaty propagandowe z Iranu były analizowane z punktu widzenia historii sztuki, kulturoznawstwa, bądź też socjologii, zdaniem autora niniejszego artykułu do ich analizy wykorzystać można także metody badawcze z innych dyscyplin i dziedzin nauki. Stąd decyzja, by w tej pracy przeanalizować je z punktu widzenia jednej z dyscyplin nauk o polityce – psychologii polityki. Dyscyplina ta, ze względu na niezwykle bogaty dorobek badania zależności między agresją, wrogością, manipulacją i działaniami politycznymi jednostek (Skarżyńska 2005), wydaje się idealnym narzędziem do analizy i wyjaśnienia mechanizmów występujących w irańskich, propagandowych wizerunkach wroga. W artykule szczególną uwagę poświęcono zjawiskom dehumanizacji, które pojawiły się w większości badanych materiałów. Analizowane plakaty zaczerpnięto z powszechnie dostępnej zdalnej wystawy biblioteki Uniwersytetu Chicago². Wystawa pierwotnie miała charakter stacjonarny i odbyła się między październikiem a grudniem 2011 roku. Kuratorami wystawy były Christiane Gruber i Elizabeth Rauh. Niemożliwe jest dokładne datowanie większości plakatów, najstarsze pochodzą jednak z 1978 roku, a najnowsze z okresu wojny iracko-irańskiej. Większość z nich zgromadził w latach 80. XX wieku Paul Sprachman i obecnie znajdują się one w zbiorach Uniwersytetu Chicago. Na potrzeby tego artykułu autor zdecydował się na wybór trzech plakatów, które przedstawiają konkretnych wrogów rewolucji i republikańskiego Iranu. Stanowią one dobry przykład sztuki propagandowej, wycelowanej w przeciwników. Dla jasności wyводу zdecydowano się przedstawić zarys historii propagandy Islamskiej Republiki Iranu i ramy teoretyczne wrogości i dehumanizacji w psychologii polityki.

¹ Do zapisu nazw własnych zastosowano transkrypcję języka perskiego proponowaną przez część pracowników Zakładu Iranistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Wyjątkiem są terminy, których pisownia utrwaliła się już w języku polskim. W kwestii transkrypcji z perskiego na polski zob. m.in.: Sierakowska-Dyndo, s. 7–8; Surdykowska, s. 15–16.

² Dostępna pod adresem: <https://www.lib.uchicago.edu/collex/exhibits/graphics-revolution-and-war-iranian-poster-arts/holy-defense/> [7.02.2022].

WROGOŚĆ NA TLE REWOLUCJI I WOJNY

Za punkt wyjścia do zawartych w tym eseju rozważań służy teza Jacka Ziółkowskiego, głosząca iż: „Kryzys (ekonomiczny, społeczny, polityczny) jest katalizatorem wrogości” (2013, s. 172). Jak dodaje badacz:

Za podstawowe cechy kryzysu w ujęciu psychologicznym można uznać: wysoki poziom emocji oraz stresu wywołanego stanem zjawisk, poczuciem presji czasu, zakłóceniem racjonalnej logiki procesów poznawczych i inne (Ziółkowski 2013, s. 172).

We wspomnieniach uczestników rewolucji islamskiej i weteranów wojny z Irakiem jawi się taki właśnie obraz atmosfery tamtych dni (Chomejni 2014a; Sepehri; Zarabizade). Nagromadzenie emocji, zwłaszcza negatywnych, często znajdowało ujście w sztukach wizualnych. Korzyścili z nich propagandziści wczesnych struktur rewolucyjnych podczas wydarzeń z przełomu 1978 i 1979 roku. To właśnie wtedy zaczęła się kształtować specyficzna forma przekazu plakatowego, która później utrwaliła się w Islamskiej Republice Iranu i osiągnęła swoje apogeum podczas wojny.

Koniec lat 70. XX wieku przyniósł ogromne niezadowolenie społeczne w Iranie. Jako jego przyczyny należy wymienić m.in.: kryzys gospodarczy, autorytarną politykę szacha i łamanie przez niego praw człowieka, a także *gharbzadegi* – dosyć powierzchowny zachwyt części irańskiego społeczeństwa kulturą zachodnią i próby natarczywej westernizacji kraju (Abrahmian, s. 2006; Krasnowolska 1980, 2010). Jak wskazuje Nikki R. Keddie, za moment przełomowy i faktyczny początek rewolucji trzeba uznać masowe protesty studentów szkół religijnych, którzy w styczniu 1978 roku wystąpili w Komie przeciwko wydanemu w gazecie *Ettela'at* ('Informacje') paszkwilowi, oczerniającemu ajatollaha Chomejniego (s. 221). Jest to istotny fakt, ponieważ pokazuje, że już od początku ważną rolę w rewolucji odgrywały instytucje religijne. Ich wpływ stał się zauważalny zwłaszcza w grudniu 1978 roku, kiedy to antyreżimowe manifestacje zbiegły się z corocznymi obchodami Aszury – najważniejszego święta szyickiego, upamiętniającego męczeńską śmierć trzeciego imama szyickiego Hosejna pod Karbalą w 680 r. (Keddie, s. 229). Wtedy to główny ciężar organizowania manifestacji przejęły na siebie grupy zwane *daste-je azadari* bądź też *he[a]jat*, które tradycyjnie podzielone terytorialnie, przygotowują procesje żałobne, związane z Aszurą (Chelkowski i Dabashi 2000, s. 82; Masoudi-Nejad, s. 133–134). Miały one największe możliwości mobilizowania mas, czego dowodem były ogromne manifestacje w Teheranie, które zgromadziły ponadmilionowy tłum (Keddie, s. 230). Ruch rewolucyjny walczył z szachem nie tylko poprzez rozliczne demonstracje, lecz również poprzez produkcję materiałów propagandowych. Jak pisze N. Keddie:

Wszystkie (...) ugrupowania wydawały gazety, broszury i drukowały plakaty, które cieszyły się powszechnym zainteresowaniem oraz pomagały szerzyć i kształtować rewolucyjne idee (s. 229).

Co istotne, tak jak rewolucja w znacznej mierze oparła się na strukturach związanych z działalnością religijną, tak i sztuka propagandowa rewolucjonistów w znacznej mierze oparła się na istniejących już wzorcach. Modelem, który stał się pierwowzorem dla propagandy rewolucyjnej, były charakterystyczne formy performatywne i wizualne upamiętniające męczeńską śmierć imama Hosejna (Chelkowski i Dabashi, s. 61). Jego historia jest

bowiem największą tragedią w historii szyizmu. W 680 roku imam Hosejn podróżował na czele 72-osobowego oddziału, by objąć władzę nad szyitami w miejscowości Kufa. Jego orszak został jednak nieopodal miejscowości Karbala otoczony przez siły lojalne wobec umajjadzkiego kalifa Jazida, który według szyitów był uzurpatorem. Stronnicy imama cierpieli dniami na pustyni z pragnienia i upału. Z masakry ocalały ostatecznie jedynie kobiety i dzieci posłane wraz z głową imama Hosejna do stolicy Umajjadów – Damaszku (Danecki, s. 265–267). Śmierć tego przywódcy religijnego nie poszła jednak na marne, według szyitów doprowadziła ona bowiem do odrodzenia duchowego ich wiary. Dało im to siłę, by przetrwać wieki ucisku ze strony sunnickich władców. Z kolei sam imam Hosejn postrzegany jest jako „symbol szlachetnego bohatera-męczennika, walczącego przeciwko niesprawiedliwości i złu” (Surdykowska, s. 52). Jedną z charakterystycznych form upamiętnienia tamtych wydarzeń są *ta'zije*³. Jak pisze Sylwia Surdykowska:

Obrzęd ten, uznawany przez badaczy za ludową formę dramatu, jest rodzajem sztuki, widowiska o charakterze religijnym, podczas którego aktorzy odgrywają sceny z życia Hosejna i bohaterów szyickich (s. 59).

Symbolika tych widowisk pasyjnych w znacznej mierze przeniknęła do języka propagandy. Sztuki wizualne propagandy takie jak murale czy plakaty, bardzo mocno inspirowane były też malarstwem upamiętniającym bitwę pod Karbalą (Surdykowska, s. 58–61). *Paradygmat Karbali* stał się zresztą najważniejszą osią irańskiej propagandy. Dążono do zaprezentowania walki z szachem, a następnie wojny z Irakiem, jako epizodu w odwiecznej walce dobra ze złem, tej samej, którą toczył imam Hosejn. Propaganda starała się wytworzyć sakralną rzeczywistość, w której w myśl hasła *Koll-e jaum aszura, koll-e arz Karbala* („Każdy dzień jest Aszurą, każda piędź ziemi jest Karbalą”)⁴ granice między przeszłością szyizmu a teraźniejszością były zakrzywione. Polegli w walce stawali się męczennikami na miarę towarzyszy imama Hosejna. Wrogowie zaś przeobrażali się w uosobienie światowej tyranii i niesprawiedliwości.

Prezentowany w propagandzie obraz rzeczywistości to typowy *układ dychotomiczny*, czyli sytuacja, w której:

Istnieją w danych wymiarze tylko dwa podmioty lub też świadomość relacji ogranicza percepcję do wymiaru dwójkowego (...) konflikt jest postrzegany w kategoriach gry o sumie zerowej (...) dynamika wzajemnych kontaktów i interakcji eskaluje konflikt, sprzyja radykalizacji zachowań (Ziółkowski 2013, s. 77).

Co równie istotne, jest to wizja rzeczywistości, w której istnieje podział manichejski⁵, gdzie sfera podziału „my-oni” oznacza podział między odwiecznymi siłami dobra i zła (Ziółkowski 2013, s. 159). Faktycznie można byłoby podzielić wrogów rewolucji islam-

³ Więcej na temat *ta'zije* zob. Chelkowski 1979.

⁴ Hasło to zostało zaczerpnięte z dzieł Alego Szari'atiego (1933–1977), jednego z czołowych ideologów irańskiego upolitycznionego islamu.

⁵ Tendencja do dzielenia świata na „białe i czarne” wyraźnie widoczna w religii zaratusztriańskiej została przeniesiona do wielu ważnych tekstów kultury perskiej takich jak m.in. słynny epos *Sahname* Ferdousiego. W związku z tym, zdaniem części badaczy, podział na *my* i *oni* – gdzie jedna strona jest nacechowana pozytywnie, a druga negatywnie – wyraźnie pojawia się w kulturze Irańczyków; za: Składankowa, s. 50–51.

skiej na rzeczywistych – stary reżim szacha Mohammada Rezy Pahlawiego i później Irak pod rządami Saddama Husajna, oraz nierzeczywistych, czyli sił, które nie dążyły wprost do obalenia nowej władzy, jak Izrael, mocarstwa światowe (USA i ZSRR) czy antyrewolucjoniści. W propagandzie jednak wszyscy wrogowie sprowadzeni zostali do wspólnego mianownika wysłanników zła i *tyranii światowej* (per./arab. *zalem*)⁶. W irańskiej propagandzie występuje również wyraźna heroizacja własnych wybrańców – rewolucjonistów i żołnierzy. Przedstawiani są oni jako kroczący drogą imama Hosejna i stawiający czoła odwiecznemu złu. Zdaniem klasyków polskiej etnografii i socjologii, zjawiskiem powiązanym z wywyższeniem, heroizacją i pozytywnym auto-obrazowaniem grupy własnej może być dehumanizacja strony przeciwnej. Grupa przeciwna, jak w krzywym zwierciadle, pozbawiana jest wszelkich pozytywnych cech auto-wyobrażenia (Znaniecki 1931; Bystron). Trafną definicję dehumanizacji zawarł w swojej pracy Mateusz Baran:

Odmawia się im [obcym – P.Sz.] podstawowych uprawnień i sprawiedliwego traktowania z poszanowaniem osobistej godności i indywidualności, co może uzasadniać a nawet nasilać negatywne działania względem nich. Człowieczeństwo “obcych” zdaje się tracić na znaczeniu. Przystają oni być uznawani za pełnowartościowe istoty ludzkie – są dehumanizowani (s. 9).

J. Ziółkowski dodatkowo wymienia, w jakich sytuacjach traktowanie wroga ma znamiona dehumanizacji:

Odmawia się mu prawa do posiadania własnych interesów i zabiegania o nie; odmawia się uznania jakichkolwiek reguł gry, które mogą być przestrzegane przez strony, zatem każdy chwyt jest dozwolony; poniża się wroga, pozbawia się go podstawowych praw godności, honoru; odmawia się wrogowi statusu człowieka (lub grupy ludzi) a traktuje się go jako przedmiot, zbędny i szkodliwy; odmawia się prawa do istnienia wroga, co jest najwyższym stopniem dehumanizacji (2013, s. 174).

Za Dawidem Winławem można wymienić kilka rodzajów dehumanizacji (s. 96–102):

- Animalizacja – jednostki animalizowane są „uważane za nieracjonalne, niedojrzałe, pozbawione kultury”; ma ona wywoływać „obrzydzenie i pogardę”;
- Demonizacja – wywołane lękiem przed siłami magicznymi określanie kogoś jako „demon, diabła czy czarownicy”;
- Biologizacja – zniżenie „obcego” do warstwy biologicznej, charakterystyczne określenia to ‘mikrob, wirus, bakcyl, choroba, zaraza, rak, guz, brud, zakażenie’;
- Mechanizacja i uprzedmiotowienie – zbliżone do siebie kategorie, polegające na postrzeganiu drugiego człowieka w kategorii przedmiotu, automatu, bez zdolności do uczuciowości.

Kategorie te w znacznej mierze pokrywają się z przykładami postrzegania obcych jako *czarnych*, ślepo urodzonych, mających przykry zapach albo parających się czar-

⁶ Termin ten, oznaczający tyrana, podobnie jak *zolm* – ‘tyrania’, zajmuje ważne miejsce w szyckiej teologii. Jak pisze S. Surdykowska: „Niektórzy badacze uważają, że szyizm jest religią, która reprezentuje siły społeczne skierowane przeciwko tyranii, *zolm* i obecnej dominacji, *tahmil*” (s. 52). Szyici wierzą, że imam Hosejn wiedział, że pod Karbalą poniesie śmierć, jednak świadomie zdecydował się na ten los, by wyrazić sprzeciw wobec zła i tyranii. Z tego powodu często stosowanym epitetem w stosunku do imama szyckiego jest *Hosejn-e mazlum*, ‘Hosejn umęczony/uciemiężony’.

ną magią, przytaczanymi przez Jana Stanisława Bystronia w *Megalomanii narodowej* (Bystron; Benedyktowicz, s. 68–80). To właśnie w tych kategoriach zdecydowano się przeanalizować dane źródła. W pierwszej kolejności zdecydowano się przyjrzeć zjawiskom związanym z demonizacją.

SZATAŃSCY PRZECIWNICY

Co ciekawe, w przypadku języka perskiego, inaczej niż we wspomnianym dziele (Ziółkowski 2013, s. 25–26), już sama definicja słownikowa „wroga” zawiera pewną dozę demonizacji. W słowniku Dehchody, najśłynniejszym w długiej tradycji perskich słowników, już sama etymologia wskazuje na zły charakter wroga. Wyraz *doszman*, oznaczający wroga ma pochodzić od zbitki *dosz*, oznaczający coś ‘złego i brzydkiego/ złej formy’ z sufiksem *man*, oznaczającego ‘naturę, istotę rzeczy’ (*Doszman*). Dalej Ali Akbar Dehchoda tłumaczy wyraz ‘wróg’ poprzez podanie szeregu synonimów, takich jak: *badnafas*, *baddel* czy *zeszttab’e* (*Doszman*). Wszystkie one są terminami bliskoznacznymi, oznaczającymi osobę lub rzecz o złej naturze, przepełnioną złem. Zatem w przeciwieństwie do języka polskiego, gdzie w definicji wroga nacisk kładziony jest na to, jaki ma on stosunek do nas bądź na jego działania (Ziółkowski 2013, s. 25–26), język perski wskazuje, że wróg to ktoś z natury zły. Być może właśnie takie pojmowanie wroga powoduje, iż w tekstach kultury perskiej bardzo często jest on dehumanizowany⁷. W okresie rewolucji najczęściej demonizowaną postacią był szach Mohammad Reza Pahlawi. Najlepszy przykład może stanowić plakat z rys. 1. Przedstawia on szacha w galowym mundurze, podobnym do tych, w których pojawiał się na wielu zdjęciach. Tutaj jednak widać władcę, który jest ślepy na cierpienie poddanych, co przedstawiają jego zamknięte oczy. W tle widać dwa diabły, jeden z nich usiadł monarsze na ramieniu i szepcze mu do ucha⁸. Władca zatem nie panuje samodzielnie, stał się narzędziem w rękach Szatana. Rewolucjonistom łatwo było demonizować szacha. Promowane przez niego plany sekularyzacji i modernizacji społeczeństwa w stylu zachodnich społeczności wywoływały głęboki sprzeciw warstw konserwatywnych. Nie było zatem trudne zasugerowanie społeczeństwu, że za taką polityką stały konszachty z siłami ciemności (Binkiewicz, s. 53–54). Diabeł szepczący do ucha to również częsty motyw w propagandzie rewolucyjnej, jest to sugestia, iż przeciwnicy dali się opętać podszeptom zła i stali się marionetkami w rękach sił ciemności (Chelkowski i Dabashi, s. 175). Warto zwrócić również uwagę na karykaturalnie wykrzywioną twarz Mohammada Rezy Pahlawiego. Jak wskazuje J. Ziółkowski karykaturyzacja również może być skutecznym narzędziem dehumanizacji (2013, s. 164). Zauważalna w przypadku tego plakatu jest ponadto absencja innego popularnego środka demonizacji szacha – nawiązań do mitycznego władcy-tyrana Zahaka. Zahak miał konszachty z Szatanem oraz kazał składać sobie w ofierze młodych chłopców, był zatem idealną alegorią dla świeckiego władcy, odpowiedzialnego za terror tajnej policji Sawak (Składankowa, s. 15). Brak tego elementu wydaje się po części związany z inną konwencją artystyczną. Autor plakatu zdecydował się wykorzy-

⁷ Do takich wniosków doszedł Radosław Binkiewicz, analizując przedstawienia wroga w tekstach z okresu starożytności i ich współczesnych adaptacjach, zob. Binkiewicz, s. 27–32, maszynopis w bibliotece Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego.

⁸ Co ciekawe autor zdecydował się przedstawić diabły w stylu europejskim, a nie wyobrażone w stylu tradycyjnie irańskim. Przedstawienia diabłów, demonów i sił nieczystych w sztuce perskiej zob. w Blair i Bloom, s. 62–65.

stać zeuropeizowany wizerunek sił ciemności, zamiast rodzimego. Wydaje się również, że wykorzystanie wizerunku Zahaka nie pasowałoby do końca do głównego przekazu plakatu – pokazania, że szach Pahlawi nie jest potężnym władcą, a raczej ślepą mario-
netką w rękach Szatana.

ANIMALIZACJA WROGA

Trudno w propagandzie irańskiej o postać częściej poddawaną karykaturalizacji od prezydenta Iraku Saddama Husajna. To właśnie podczas wojny iracko-irańskiej, zwanej w Iranie *defa 'e moghaddas* ('świętą obroną'), nastąpiło apogeum form propagandowych (Chelkowski i Dabashi, s. 277). Jak wskazuje C. Gruber był on prezentowany jako arabski barbarzyńca, Jazid współczesnych czasów i kolejny Hitler, wszczynający bezprawną wojnę (2009, s. 685). Wśród wszelkich przykładów dehumanizacji irackiego przywódcy szczególnie silne wrażenie sprawia plakat z wystawy biblioteki Uniwersytetu Chicago (rys. 2). Redukuje on S. Husajna do wizerunku szczerzącego kły psa, trzymanego na smyczach z amerykańską i radziecką flagą. Warto rozważyć kontekst kulturowy przedstawienia prezydenta Iraku jako psa. W islamie zwierzęta te są uznawane za nieczyste, a pobożny muzułmanin może posiadać takie zwierzę jedynie do celów pasterskich i ochrony hodowli (*Keeping...*, www.islamqa.info [10.02.2023]). W irańskim języku perskim, podobnie jak w dari, afgańskiej odmianie⁹ tego języka, nazwanie kogoś psem to jedna z najgorszych obelg. Można zatem wywnioskować, że przedstawienie wroga w ten sposób ma na celu jego dodatkowe obrzydzenie i wywołanie wstępu. Jest to zabieg występujący w praktykach propagandowych (Ziółkowski 2013, s. 146). Nie sposób również nie dostrzec obecności znaków innych państw: S. Husajn jest na smyczy Stanów Zjednoczonych i ZSRR, a na obroży ma zawieszkę z gwiazdą Dawida. Z jednej strony jest to powtórzenie wspomnianych wcześniej zjawisk: prezentowania wrogów jako pionków w rękach sił większych od nich¹⁰ oraz manichejska wizja rzeczywistości. Ci, którzy nie wspierają otwarcie Iranu, są od razu zaliczeni do grona przeciwników. Z drugiej strony, można się zastanowić, czy nie jest to również przejaw *syndromu obłąkanej twierdzy*, który w tym wypadku oznaczałby „styl zarządzania, kierowania, przywództwa lub władzy nad zbiorowością w sytuacji zagrożenia, strachu” (Ziółkowski 2013, s. 153). Przejawiałby się on przede wszystkim „poczuciem osaczenia, ‘okrażenia’ przez wrogie podmioty o agresywnych zamiarach wobec danej jednostki” (Ziółkowski 2013, s. 154), powodującym „wewnętrzną mobilizację i unifikację w obliczu domniemanego zagrożenia” (Ziółkowski 2019, s. 17). Napis nad karykaturą nawiązuje do widocznej na pierwszym planie czerwonej ręki uderzającej w twarz prezydenta Iraku. Po persku i arabsku głosi on: *Ma hamczun sili be Sadam wa hezb-e ba'as chohim zad, ke digar boland naszawad!*; „Tak mocno damy w twarz Saddamowi i jego partii Baas, że już się więcej nie podniosą!”. Ma być to cytat z wypowiedzi ajatollaha Chomejniego, co jest dopisane w tekście. Element ten również służy kreowaniu dualistycznego obrazu świata. C. Gruber sugeruje, że czerwień zaciśniętej pięści może być interpretowana jako symbol krwi męczenników, którzy oddali życie w walce z Irakiem (2009, s. 686). Jednocześnie w tym elemencie kolorystycznym plakatu można doszukiwać się także symbolu energii i witalności lub wręcz – jak w przypadku wczesnych plakatów z rewolucji listopadowej (Meier) – nadziei

⁹ Więcej na temat semantyki psa na przykładzie Afganistanu zob. Kieffer, Charles M. *Tabous, interdits et obligations de langue en Afghanistan*, Reichert, 2011, s. 55–56.

¹⁰ Co już samo w sobie można rozważyć jako rodzaj dehumanizacji.

i wyzwolenia. Ważniejsze wydaje się jednak godło Islamskiej Republiki wytatuowane na niej. Jest ono stylizowanym zapisem słowa *Allah*. W tym kontekście może być ono interpretowane nie tylko jako symbol walczącej strony, ale jednocześnie jako sugestia, że to Bóg kieruje walką z reżimem partii Baas. Taka narracja rzecz jasna tylko podkreśla dychotomiczny charakter walki Republiki Islamskiej z jej przeciwnikiem.

STRACH NA WRÓBLE

Jedną z głównych osi narracyjnych rewolucji islamskiej był skrajny antyamerykanizm. Ajatollah Chomejni podczas z jednego z wykładów wygłoszonych na emigracji w Nadżafie tak się wypowiadał o amerykańskiej dominacji na świecie:

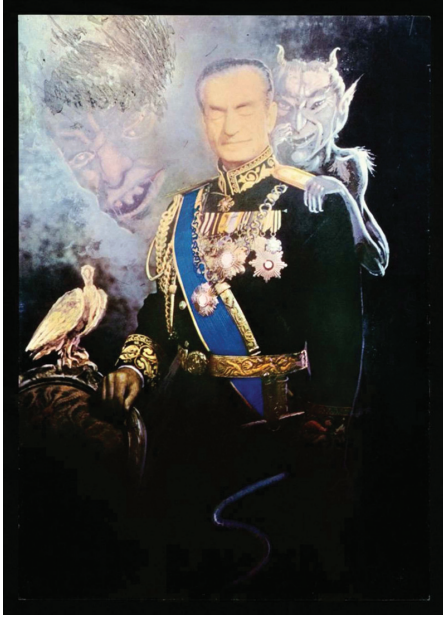
plan imperialistów ma nas utrzymać w zacofaniu, utrzymać nas w tym samym nędznym stanie, w jakim żyjemy, by oni mogli eksploatować nasze bogactwa, nasze zasoby mineralne, źródła, ziemię i siłę roboczą [...] oni i ich agenci chcą siedzieć w ogromnych pałacach i wieść luksusowe, pełne rozrywek życie (Chomejni 2014b, s. 222).

To również ajatollah był autorem najsłynniejszego demonizującego określenia Stanów Zjednoczonych. USA w jego narracji stały się Wielkim Szatanem (per. *Szejtan-e Bozorg*), na którego usługach był *Mały Szatan* (per. *Szejtan-e Kuczek*) – najpierw utożsamiany z Irakiem, a później z Izraelem. Określenie to tak zafascynowało jednego z najwybitniejszych badaczy nacjonalizmu, Benedicta Andersona, że napisał o nim w swojej rozprawie:

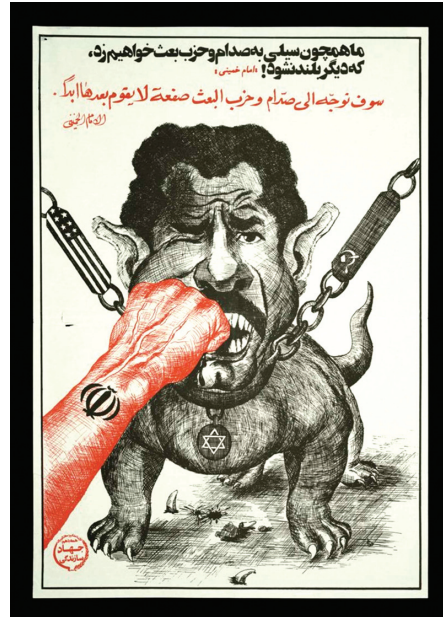
Czyż nie ma sensu dostrzeżenie paradoksalnej kontynuacji tej rozwijającej się tradycji przez Ajatollaha Chomejniego, który utożsamiał Wielkiego Szatana nie z herezją, a nawet nie z jakąś demoniczną postacią (niewielkiego wzrostu, mało wyrazisty Carter nie bardzo pasował do tej postaci), ale z narodem? (Anderson, s. 30).

B. Anderson ma jednak jedynie częściowo rację, ponieważ prezydent Jimmy Carter jako głowa Stanów Zjednoczonych również stał się ofiarą dehumanizacji irańskiej propagandy. Najlepszym dowodem na to jest plakat przedstawiony na rys. 3. Przedstawia on głowę prezydenta Cartera nabitą na szczyt konstrukcji w kształcie krzyża łańcuchowego, złożonej z luf karabinów i płonącej amerykańskiej flagi. Na pierwszy rzut oka wizerunek ten wygląda jak prosty wyraz nienawiści do USA i w szczególności – amerykańskiego przywódcy. Stanowi jednak typowy przykład uprzedmiotowienia. Dużą czcionką na dole plakatu napisano *matarsak*, co oznacza po persku ‘stracha na wróble’. Zatem plakat wyraża nie tylko życzenie śmierci dla amerykańskiego prezydenta, ale wręcz odmawia mu ludzkiej natury, sprowadzając go do dosyć odstręczającej postaci¹¹. Można doszukiwać się dodatkowych interpretacji takiego przedstawienia. Być może autor pragnął przedstawić, że Carter, a przez to USA, niczym strach na wróble jest groźny tylko z pozoru, a w rzeczywistości zupełnie bezbronny. O tym, że przedstawienie to jest przykładem uprzedmiotowienia, świadczy także tekst po persku. Nawiązuje on do wydarzenia z listopada 1979 roku, czyli oblężenia i zajęcia amerykańskiej ambasady w Teheranie. Po prawej stronie napisane jest na nim: *mellat-e ghahreman wa aghah-e Iran midanad ke atasz zadan-e parczam-e*

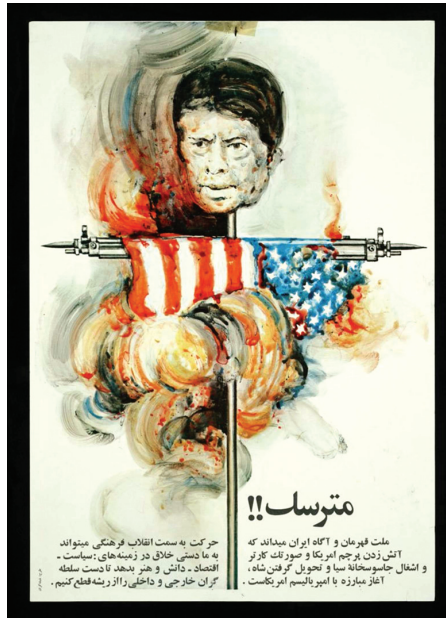
¹¹ W języku perskim, podobnie jak w polskim definicja stracha na wróble to „przypominająca człowieka konstrukcja, z kamienia, drewna lub materiału, którą stawia się na polach uprawnych w celu odstraszenia zwierząt”, za: *Matarsak*, www.vajehyab.com [17.01.2023].



Rys. 1, artysta nieznan, ok. 1978–1980



Rys. 2, artysta nieznan, 1981



Rys. 3, Kurusz Sziszegaran, ok. 1980

Amrika wa suratak-e Carter wa aszghal-e džosuschane-je Si Aj Ej wa tahwil gereftan-e szah, aghaz-e mobareze ba imperialism-e Amirka-st; „Bohaterski i świadomy naród Iranu wie, że palenie flagi Ameryki i bużki Cartera oraz zajęcie meliny szpiegowskiej CIA i obalenie szacha jest początkiem walki z amerykańskim imperializmem”. Jak piszą sami twórcy wystawy plakatów na Uniwersytecie Chicago, tłum manifestujący przed ambasadą palił kukły prezydenta Cartera, nawiązując do obrzędów Aszury. Tym samym plakat nawiązuje również do rzeczywistego wydarzenia, podczas którego prezydent USA był uprzedmiotawiany i przedstawiany jako kukła, która najwidoczniej skojarzyła się autorowi ze strachem na wróble.

ZAKOŃCZENIE

Analizowane źródła to jedynie wycinek z bogatej kolekcji irańskich plakatów propagandowych. Można jednak dostrzec w nich główne elementy sposobu prezentowania wroga. Konfrontacja z przeciwnikami jest zawsze przedstawiana w kategoriach odwiecznej walki dobra ze złem. Przedstawieni wrogowie są dehumanizowani, obrazowani jako wspólnicy Szatana, pionki w rękach innych sił, albo zwierzęta. Co ważne, jak wskazują wywiady przeprowadzone przez Younesa Saramifara, wśród części irańskiego społeczeństwa na stałe utrwalił się taki obraz postrzegania rzeczywistości i sytuacji międzynarodowej (s. 131). Również sama propaganda Iranu nie zmieniła swej formy – *syndrom obłąkanej twierdzy* i dehumanizację wroga widać szczególnie we współcześnie komponowanych pieśniach religijnych typu *no[ʃu]he*¹². Obecnie często nie mają one niemal nic wspólnego z religią, a ich przekaz jest w pełni upolityczniony¹³. W sztukach wizualnych również dalej występuje dehumanizacja, co dostrzec można chociażby w karykaturach publikowanych na portalach związanej z Korpusem Strażników Rewolucji agencji prasowej Tasnim. Chociażby z powodu wpływu na współczesność wczesne irańskie plakaty propagandowe wydają się wartościowym źródłem do analiz, a jak przedstawiono w niniejszym artykule, ramy psychologii polityki są odpowiednim narzędziem do tego typu badań.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamian, Ervand. *Historia współczesnego Iranu*. Książka i Wiedza, 2011.
- Anderson, Benedict. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Znak, 1997.
- Azizi, Arash. *The Shadow Commander. Soleimani, the U.S and Iran's Global Ambitions*. Oneworld Publishing, 2020.
- Baran, Tomasz. *Dehumanizacja w stosunkach międzygrupowych: czy „obcy” to też człowiek?* Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Benedyktowicz, Zbigniew. *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*. Anthropos, 2000.
- Bystroń, Jan Stanisław. *Megalomania narodowa*. Towarzystwo wydawnicze „Rój”, 1935.

¹² Rodzaj poezji o charakterze żałobnym. Jest on śpiewany, bądź recytowany podczas szyickich uroczystości religijnych w celu upamiętnienia męczeńskiej śmierci bohaterów, wiary w szczególności imama Hosejna, za: *Nohachani*, fa.wikishia.net [2.12.2023]. Przykłady przetłumaczone po angielsku zob. Fakhri-Rohani, Muhammad-Reza. *Ashura Poems in English. Explained and Annotated*. <http://alhassanain.org/english/?com=book&id=432> [2.12.2023].

¹³ Najlepszym przykładem jest twórczość Hoseina Taheriego, zob. Azizi.

- Binkiewicz, Radosław. *Kim jest Wróg? Obraz wroga w kulturze perskiej na podstawie „Księgi Czynów Ardaszira, syna Babaka”*. Niewydana praca licencjacka pod kierunkiem prof. dr hab. Jolanty Sierakowskiej-Dyndo, 2020, Uniwersytet Warszawski.
- Blair, Sheila, Bloom, Jonathan. *Sztuka i architektura islamu 1250–1800*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012.
- Chelkowski, Peter. *Iran: Mourning Becomes Revolution*. „Asia”, nr 3, 1980, s. 30–45.
- Chelkowski, Peter. „The Art. Of Revolution and War: The Role of the Graphic Arts in Iran”. *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*, red. Shiva Balaghi, Lynn Gumbert, Tauris, 2002(a), s. 126–141.
- Chelkowski, Peter, Dabashi, Hamid. *Staging a Revolution. The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*. Booth-Clibborn Editions, 2000.
- Chomejni, Ruhollah. „Przemówienie imama Chomejniego na cmentarzu Beheszt-e Zahra”. *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, red. Anna Krasnowolska, Renata Rusek Kowalska, Marcin Rzepka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014(a), s. 235–239.
- Chomejni, Ruhollah. „Zwierzchnictwo faqiha – rząd muzuhmański (fragmenty)”. *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, red. Anna Krasnowolska, Renata Rusek Kowalska, Marcin Rzepka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014(b), s. 219–234.
- Danecki, Janusz. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2011.
- Fischer, Michael, Abedi, Mehdi. *Revolutionary Posters and Cultural Signs*. „Middle East Report”, nr 159, 1989, s. 29–32.
- Gruber, Christiane. *The Writing is on the Wall: Mural Arts in Post-revolutionary Iran*. „Persica”, nr 22, 2008, s. 15–46.
- Gruber, Christiane. „Media/ting Conflict Iranian Posters of the Iran–Iraq War”. *Crossing Cultures: Conflict, Migration. Convergence, Proceedings of the 32nd Congress of the International Committee of the History of Art*, red. Jaynie Anderson, Miegunyah Press, 2009, s. 684–689.
- Haggai, Ram. „Multiple Iconographies: Political Posters in the Iranian Revolution”. *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*, red. Shiva Balaghi, Lynn Gumbert, Tauris, 2002, s. 90–101.
- Haghighi, Ebrahim. *Honar-e gerafik dar enghelab-e eslami: ruzha-je enghelab, džang, szohada, szachsijatha* (‘Sztuki graficzne podczas rewolucji islamskiej: dni rewolucji, wojna, szahidzi, osobistości’). [wyd. nieznanne], 1985.
- Hanaway, William. „The Symbolism of Persian Revolutionary Posters”. *Iran Since the Revolution: Internal Dynamics, Regional Conflict and the Superpowers*, red. Barry M. Rosen, Social Science Monographs, 1985, s. 31–50.
- Hashim, Ali. *Revolutionary Posters as Sites of Historical and Religious Memory*. ProQuest, 2013.
- Hosejini, Said Reza, Attarian, Mehdi. *Motale’e-je tatbighi elanha-je sijasi-je Iran wa Lahestan dar salha-je 1355/1365–1945/1970* (‘Studium porównawcze plakatów politycznych w Iranie i w Polsce w latach 1355/1365–1945–1970’). „Negare”, nr 48, 2018, s. 55–71.
- Katouzian, Homa. *The Persians. Ancient, Mediaeval and Modern Iran*. Yale University Press, 2009.
- Keddie, Nikki. *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Kleiber, Katarzyna. *Irańskie wizerunki ajatollaha Chomeiniego z lat 1979–1988. Hybrydyczność i mimikra*. Persepolis, 2009.
- Krasnowolska, Anna. „Rewolucja 1978–1979 i Islamska Republika Iranu”. *Historia Iranu*, red. Anna Krasnowolska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 2010, s. 875–916.
- Krasnowolska, Anna. *Szyckie państwo doskonałe*. „Znak”, nr 3(309), 1980, s. 310–330.
- Marzolph, Ulrich. *The Martyr’s Way to Paradise: Shiite Mural Art in the Urban Context*. „Ethnologia Europaea”, nr 33(2), 2003, s. 87–98.
- Masoudi-Nejad, Reza. *The Discursive Manifestation of Past and Present Through the Spatial Organization of the Ashura Procession*. „Space and Culture”, nr 16(2), 2013, s. 133–160.
- Rahnavard, Zahra. *Contemporary Iranian Art and The Islamic World*, al-Zahra University, 2002.
- Saramifar, Younes. *The South Side of Heaven. A Journey along the Iranian Collective Memory in Iran-Iraq War Memorial Sites*. „Anthropology of the Middle East”, nr 14, 2019, s. 125–141.
- Sepehri Ma’sume. *Nuroddin pesar-e Iran* (‘Nuroddin, syn Iranu’). Enteszarat-e sure mehr, 2011/2012.

- Sierakowska-Dyndo, Jolanta. *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Składankowa, Maria. *Zrozumieć Iran*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1997.
- Surdykowska, Sylwia. *Idea szahadatu w kulturze Iranu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Winclaw, Dawid. *Obcy czy po prostu inny? Wybrane etyczne aspekty dehumanizacji*. „Kultura i Wartości”, nr 19, 2016, s. 93–113.
- Ziółkowski, Jacek. *Wrogość w stosunkach politycznych. Modelowa analiza funkcjonalna*. Dom Wydawniczy Elipsa, 2013.
- Ziółkowski, Jacek. *Syndrom obłączonej twierdzy*. Dom Wydawniczy Elipsa, 2019.
- Zarabizade Behnaz. *Dochtar-e Szina* (‘Córka Sziny’). Enteszarat-e sure mehr, 2011/2012.
- Znaniecki, Florian. *Miasto w świadomości jego obywateli. Z badań Polskiego Instytutu Socjologicznego nad miastem Poznaniem*, Polski Instytut Socjologiczny, 1931.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Barpa-je namaieszagh-e aks wa poster-e Defa'-e Moghaddas dar Szahrud* (Przygotowania wystawy zdjęć i plakatów ze Świętej obrony w Szahrud), <https://tohfah.farhang.gov.ir/fa/news> [9.02.2023].
- Chelkowski, Peter. „Graphic Arts in the 1978–79 Revolution and Iran-Iraq war”. *Encyclopedia Iranica*, edycja online, 2002(b), iranicaonline.org/articles/graphic-arts#ii [9.12.2023].
- Doszman*, www.vajehyab.com [21.01.2023].
- Fakhr-Rohani, Muhammad-Reza. *Ashura Poems in English; Explained and Annotated*, <http://alhasanain.org/english/?com=book&id=432> [2.12.2023].
- Gruber, Christiane. „Posters”. *Encyclopedia Iranica*, edycja online, 2018, iranicaonline.org/articles/posters-in-iran [11.12.2023].
- Keeping Dogs in Islam: Allowed?*, www.islamqa.info [10.02.2023].
- Matarsak*, www.vajehyab.com [17.01.2023].
- Meier, Allison. *The Graphic Persuasiveness of 20th-Century Communist Posters*, 2017, hyperallergic.com/379444/communist-posters-around-the-world/ [3.12.2023].
- Nohachani*, fa.wikishia.net [2.12.2023].
- Szustakiewicz, Piotr. *Społeczno-kulturowe skutki Świętej obrony w Iranie*, wystąpienie na: *X Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem*, <https://fb.watch/b15y8D2O5g/> [7.02.2023].

ŹRÓDŁO ILUSTRACJI

- The Holy Defense*, <https://www.lib.uchicago.edu/collex/exhibits/graphics-revolution-and-war-iranian-poster-arts/holy-defense/> [7.02.2023].

GCOD PRACTICE OF TIBETAN BUDDHISM TRANSMITTED BY THE MONGOLIAN MASTER DANZAN RAVJAA (1803–1856)

ABSTRACT: The renowned 19th-century monk and yogi Danzan Ravjaa is one of the main figures in Mongolia's cultural and religious history. In this article, the translation of the Tantric ritual Chöd (Tib. *gcod*) carried out according to the meditational liturgy (Tib. *sgrub thabs*) composed by Danzanravjaa shall be presented. The tradition is still alive and practised regularly by both ordained and lay members of the Buddhist community in Mongolia. Two versions of the ritual text, one from a monastery and the other from a lay practitioner were obtained in 2021–22 and compared for the present work. Finally, the translation of the text based on the version obtained from Ulaanbaatar's Urgyen Shedrub Ling (Tib. *U rgyan bshad sgrub gling*) monastery is presented.

KEYWORDS: gCod, Mongolia, Danzanravjaa, Vajrayāna, generosity

My interest in Danzan Ravjaa or Noyon Khutagt (1803–1856) and his activity emerged during my first visit to the places closely connected with him – Khamariin Khiid and its vicinity, and later this interest morphed into a preliminary study of one of the Buddhist practices composed by him. As one of the most talented lamas and artists of Mongolia, he is not sufficiently presented abroad and therefore I have decided to present a short study of his composition here.

During my stay in Mongolia, I acquired and translated copies of the Chöd practice text of Danzan Ravjaa which is commonly known in Mongolian as *Sogtuu lujin* (“Drunk body offering”). The version on which I base the translation presented in this article I obtained from Ulaanbaatar's Urgyen Shedrub Ling (Tib. *U rgyan bshad sgrub gling*) monastery, while the other I acquired from a lay practitioner. According to monks of the Khamariin Khiid monastery, the common name for this practice – *sogtuu*, i.e. ‘drunk’, reflects the alcohol used for the *Tsok* offering (Tib. *tshogs*), and a fair share of it has always been used in this tradition of Chöd practice. Also, one of the epithets associated with Danzanravjaa is *sogtuu* as Sogtuu Noyon Khutagt. The usage of alcohol in such rituals is closely connected with Vajrayana Buddhism¹. While I was working on two versions of this practice I was able to incorporate methods of textual criticism and analyse the two witnesses of the tradition, however, in this article, I focus on the translation of one version.

First I shall give a broad outline of the author and the practice itself.

¹ More about the *Tsok* Offering can be read in e.g. *Brief Teaching on the Practice of Tsok* by Lama Tharchin Rinpoche. https://www.vajrayana.org/media/files/files/7a48b5b8/Brief_Teaching_on_the_Practice_of_Tsok.pdf (accessed 06.02.23).

DANZAN RAVJAA

Danzan Ravjaa² (Tib. *Bstan 'dzin rab rgyas*) was born on the 25th day (Ḍakīnīs day) of the middle winter month in the Female Water Boar Year (1803) in a place called Shuvuun Shand in Mergen Van khoshuu, Tusheet Khan aimag (present-day Khuvsgul sum, Dornogovi aimag) to a poor family of a wandering healer Dulduit. In the year 1809, he went to Ongiin Gol Monastery, where he was ordained as a monk under the auspices of Ishdonilhundev Rinpoche (Tib. *Ye shes rdo snyi lhun grub*) (Sardar, p. 266). Shortly after monastic ordination, his enthronement took place, and the title of Avshaa Gegeen³ was bestowed upon him. Due to the murder of an aristocrat committed by the 4th incarnation Jamyn Oidovjamts (Tib. *'Jam dbyangs 'od sgrub rgya mtsho*) and the ban put by the Manchus on recognising the next Gobi Noyon Khutagt reincarnations he was granted the title of a recently deceased lama named Navaan Agramba Tsorj (Tib. *Ngag dbang sngags rams pa chos rje*), and not of the 5th Noyon Khutagt (Lkhagvasüren, pp. 77–78).

According to a well-known legend (Szpindler, p. 33), when Ravjaa was six or seven years old, he started composing songs, his first being *Khurmast Tenger* (Mong. *Хурмаст тэнгэр*), which was later followed by poems and treatises in both Mongolian and Tibetan. By the end of his life, he had composed an astonishing number of nearly three hundred fifty poems and songs, including about one hundred seventy in Mongolian and about one hundred eighty in Tibetan (Lkhagvasüren, p. 83).

He used to end some of his songs with the phrase “This was sung in admiration by the son of Ulziit” (Lkhagvasüren, p. 78). Although his father’s name was Ulziit or Dash (perhaps *bKra shis*) in Tibetan, D. Tserensodnom, suggested that because he was always carrying a beggar’s staff (Mong. *дүлдүй, duldui*, Tib. *'khar sil* or *'khar bsil*) while going around begging for money or alms he may have been nicknamed Dulduit (Lkhagvasüren, p. 78). Around that time, in the Monkey Year (1812), Ravjaa was officially recognised as an incarnation of the Gobi Noyon Khutagt, during the audience with the 4th Jetsun Dampa, (Tib. *Blo bzang thub bstan dbang phyug*, 1775–1813). Together with his father, they offered Jetsun Dampa 250 lang of silver, and in return, they were presented with a multi-coloured satin cloth, an offering of a maṇḍala and two statues – of Palden Lhamo (Tib. *dpal ldan lha mo*) and White Tārā (Tib. *sgrol dkar*). After the exchange of gifts, Ravjaa was invited to the ‘Middle Palace’, where he was initiated into the *Cakrasaṃvara Tantra* (Tib. *'khor lo bde mchog gi rgyud*), and the 4th Jetsun Dampa bestowed on him the title of ‘Undeafated Chin Zorig’ and gifted him five sitting cushions, a silver pot and the right to use the special ceremonial silk scarves, while from Tusheet Khan he received two ceremonial cushions (Sardar, pp. 266–267). He then went to the region of Dolonuur in Southern Mongolia, where he received Buddhist education from various Gelugpa (Tib. *dge lugs pa*) monasteries.

His real (i.e. given) name was Ravjaa (Tib. *Rab rgyas*), and upon being recognised as the 5th Noyon Khutagt, the 7th Panchen Lama (Tib. *Blo bzang dpal ldan bstan pa'i nyi ma*, 1782–1854) gave him the name Luvsandanzan (Tib. *Blo bzang bstan 'dzin*),

² Some of the publications regarding Danzanravjaa: in the Mongolian language are the following: Altangerel C., Damdinsüren, Khürelbaatar, Lkhagvasüren, Tüdev & Altangerel A, Tsagaan, etc. In English: Charleux, Kiripolska; Kohn, Sardar and others. In Polish: Szpindler.

³ Supposedly a title borne by Navaan Agramba Tsorj. So far I have been unable to find a scientific source for it, it’s only mentioned in Michael Kohn’s *Lama of the Gobi* p. 50.

thus his full name became Luvsandanzanravjaa (Tib. *Blo bzang bstan 'dzin rab rgyas*) or shortly Danzanravjaa (Sardar, p. 267).

Over the next ten years, he received many teachings and empowerments from various teachers. In the Dog Year 1814, his father conferred on him the initiation of Yamāntaka (Tib. *gshin rje gshed* or *rdo rje 'jigs byed*). In Dolonuur, on the 15th day of the 8th month together with his father, they visited the seat of the 4th Changkya Khutagt, (Tib. *Lcang skya ye shes bstan pa'i rgyal bstan*, 1787–1846) where Ravjaa received the initiation of Hayagriva (Tib. *rta mgrin*). Later he visited Jargalantyn Am monastery, where he studied under the Kālacakra (Tib. *dus kyi 'khor lo*) master Duinkhor Gegeen. From this master, he received the initiation of Chöd practice and studied Gelugpa philosophy while being guided by visions of White Mañjuśrī (Tib. *'jam dbyangs dkar po*) and Nāgārjuna (Sardar, p. 268). During his stay at Badgarchoilin monastery in Dolonuur, Ravjaa engaged in the study of 'Stages of the Path' (Tib. *lam rim chen mo*), the main practice of Gelug tradition (Lkhagvasüren, p. 237) and songs of realization (Tib. *nyams mgur*) of the 17th century Gelugpa wandering lama Rongbo Drupchen Kalden Gyatso (Tib. *Rong bo sgrub chen skal dan rgya mtsho*) which had a significant influence on his works (Sardar, p. 268).

In the Iron Dragon Year (1820) on the 4th day of the first summer month, Ravjaa started a tantric school focused on Guhyasamāja (Tib. *gsang 'dus rtsa rgyud*), and got permission to offer butter lamps and wear monk robes (Lkhagvasüren, p. 237). Later that year, while in Huhhot, he got a *lung*⁴ for *Mañjuśrī-Nāma-Saṃgīti* (Tib. *'jam dpal mtshan brjod*, "Chanting the Names of Mañjuśrī") tantra from his teacher Changkya Khutagt. In the year 1821, he returned to the Gobi Desert to build his monastery – Khamariin Khiid, where young monks were able to get trained in a Gelugpa curriculum of the *lam rim chen mo* (Lkhagvasüren, pp. 237–238).

In the Water Horse Year (1822) Ravjaa began construction of the Labrang Süm (Lkhagvasüren, p. 239). When he returned to Dolonoor, in the Wood Monkey Year (1824), his teacher Changkya Khutagt told him he inherited certain obstacles from the 'waters of his mother's womb' and that he should clear them through reading scriptures (Sardar, p. 269). Thus, he studied 'The Life and Liberation of Padmasabhava' (Tib. *Padma bka'i thang*), although is not mentioned in his biography (Tib. *rnam thar*, Mong. *namtar*),⁵ according to the scholar Hamid Sardar (2007, p. 269), it was one of the scriptures he read. However, in the namthar it is mentioned that his father Dulduit instructed him to read *Mani Gabum* (Tib. *Ma ni bka' 'bum*). Those two scriptures, *Padma bka'i thang* and *Ma ni bka' 'bum*, are commonly associated with the Nyingma (Tib. *rnying ma*) tradition. Nyingma and Gelug traditions were the two that Ravjaa was focused on, which was not something unusual at that time. Combining the 'Red' and 'Yellow' traditions⁶ was a popular practice for Buddhists in Mongolia (Sardar, pp. 272, 276).

⁴ Tib. *lung* – oral transmission. The reading transmission passed down from a master to a student, which goes back to the author of the text, who passed it to his first disciple, therefore it is said that it carries the blessing of the lineage without which one is unable to understand the practice fully in its depth. In: <https://texts.mandala.library.virginia.edu/text/lung-authorization-and-transmission>.

⁵ Namthar – biographies or hagiographies were written by Buddhist and Bön authors for a religious audience, to inspire and awaken devotion.

⁶ More on the division into *Ulaan shashin* – 'red tradition' (sometimes referring only to Nyingma, and sometimes to all non-Gelugpa traditions) and *shariin shashin* – 'yellow tradition' (referring to Gelugpa) can be read from Havnevik, H., Ragchaa, B., Bareja-Starzyńska, A.

In the year 1824–1825 he stayed in Dolonuur with his teacher the Fourth Changkya Khutagt and the *zodchi*⁷ lama, possibly Lama Chemchog Dupatsal (Tib. *bla ma Che mchog 'dus pa rtsal*), where he was studying *Vajrakīlaya* and Dzogchen teachings. They ended this two-year studying period with a pilgrimage to Wutai Shan. Upon arrival back home Ravjaa built a statue of Guru Rinpoche with the face of his guru – Changkya Khutagt and then proceeded to several months retreat of the Vajra Dagger (Sardar, p. 281).

During the Wooden Bird Year (1825) Ravjaa invited the *zodchi* master to the Gobi, where they established the worship of the local mountain. The following years, starting with the year of the Fire Pig (1827), were spent on composing the piece he is the most famous for – *The Moon Cuckoo* opera, based on the Tibetan novel, and a search for actors and a place to stage it. In the late 1820s, Ravjaa went to Alasha (Mong. *Алаша*, *Alshaa*, Tib. *a lag sha*) to hire actors, and to obtain wood for his theatre stage. It was a remarkable entertainment, which at the height of his career grew to an enormous size, with over 300 actors, dancers and musicians performing almost month-long plays (there were also shorter versions: two weeks, one week as well as a single-day version) (Lkhagvasüren, p. 84).

Throughout the 1830s Ravjaa spent his time giving teachings and rituals, opera performances and healing ceremonies. Although he had a reputation as a powerful healer, he was feared by the monastic body of Urga, mainly for his unorthodox way of living and teaching.⁸ Yet, it did not stop the 5th Jetsun Dampa (Tib. *Blo bzang tshul khrim 'jigs med*, 1815–1841) or rather his monks from summoning Ravjaa to help with Jetsun Dampa's illness in 1839. According to some sources the trip was not very successful as Ravjaa, who was reeking of alcohol, was reprimanded and possibly banished by Jetsun Dampa's attendants, after which he made a big feast practice on the banks of the Tuul River (Sardar, p. 285). Then he went to Erdene Zuu (Tib. *Ihun grub bde chen gling*), where he spent several months observing the tradition of Tsam dances (Sardar, p. 286).

In the first half of the 1840s, Ravjaa was preoccupied with Alasha, where he found a set of old abandoned caves. As soon as he decided to start a Vajravārahī retreat in one of the caves a message from his guru came, urging him to go back to Gobi (Lkhagvasüren, p. 247). After coming back the next year, he started cleaning the abandoned caves at a place called Ukhai Jargalant, where he discovered an old image of Guru Rinpoche in one of them, and a self-arisen (Tib. *rang byung*) image of Guru Rinpoche in another one (Lkhagvasüren, p. 247). Later the caves became an important pilgrimage site in that region (Charleux, pp. 168–232).

Changkya Khutagt, his root guru, passed away in 1845 and he took his ashes to bury them at the temple of Galab Khiid in Gobi (Lkhagvasüren, p. 248). In 1853 he returned to Khamariin Khiid and 'opened' the path to Shambhala,⁹ known nowadays as the Energy Centre. In 1855 he decided to stay together with one of his teachers, Drakri Damtsig

⁷ According to H. Sardar (p. 277) the term *zodchi* seems to be a Mongolian corruption of the Tibetan word *chöd pa* (Tib. *gcod pa*), which means the one who practices *chöd*. More about the practice and its meaning in the subchapter of this article, titled "Chöd".

⁸ Similarly to Drukpa Kunley (Tib. *'Brug pa kun legs*), Danzanravjaa can be considered a 'mad yogi' (Tib. *smyon pa*). He taught using poetry, songs, humour, drinking and probably sexual union. He was a critic of the religious establishment, which he considered to be hypocritical. He was teaching spontaneously beyond all personal preferences and feelings.

⁹ Shambhala can be understood on many levels, but probably the best explanation would be that of a renowned Tibetan Buddhism master, specialist on the topic of Shambhala – Shar Khentru

Dorje (Tib. *Brag ri dam tshig rdo rje (grags pa dpal)*, 1781–1855) by the Onon River, where he also performed rituals. In his last year – 1856 – he travelled to a place called Serchiin Maidar in the South Gobi, where he composed his last poem – “Dwelted in the Natural Law of the Universe Lady” (Mong. *Ертөнц Авгайн Жам Хэмээх Оруув, Yertonts Avgain Jam Khemeekh Orshiv*). As far as the oral tradition in Gobi goes, Ravjaa was seduced and poisoned by a female assassin on the Manchu payroll (Lkhagvasüren, pp. 250–251 and Sardar p. 288).

CHÖD

Chöd (Tib. *gcod*) is an esoteric Buddhist practice developed by the 11th-century mistress – Machig Labdrön (Tib. *Ma gcig lab sgron*, 1055–1149/53). Most probably it is the only teaching that came to India from Tibet, not the other way around. (Harding, p. 98 and Kollmar-Paulenz, p. 15) Technically it is known as a subsidiary of the *zhi byed* (‘Pacification’) teachings developed by Phadampa Sangye (Tib. *Pha dam pa sangs rgyas*, 11th cent.–1117), but we can hypothesize that Chöd has only one mother – Machig. Also according to research made by Karénina Kollmar-Paulenz, we can learn that different Tibetan sources contradict themselves on the topic of the founder of Chöd teachings.

The authors of the *Deb ther sngon po* and the *dPag bsam ljon bzang* tell us that Ma gcig received *gcod* teachings from Pha dam pa sangs rgyas. A number of historiographies name Ma gcig as the tradition-holder of the *mo gcod*, the “female *gcod*,” which was founded by Pha dam pa sangs rgyas and of which Ma gcig, according to the texts, was the most prominent exponent. The *Zhi byed chos 'byung* explicitly tells the following:

the teachings which by all *Dākinīs* were transmitted to Ma gcig lab sgron, the incarnation from the spirit of the Mother, through listening, are the ‘female cutting’.

The ‘male *gcod*’ was to play only a minor role in a tradition of the *gcod* transmission, whereas the exposition of the *gcod* doctrine completely focused on the *mo gcod*. Other *chos 'byung* like the *mKhas pa'i dga' ston* of dPa' bo gtsug lag 'phreng ba, the *Chos 'byung ngo mtshar rgya mtsho* or the *Zhe chen chos 'byung* tell us that Ma gcig herself founded *gCod* tradition. The majority of the diverse sources, religious histories, biographies, but also ritual texts, agree in their opinion that Ma gcig herself founded the *gcod* school of Tibetan Buddhism. (Kollmar-Paulenz, p. 22)

The realization that made Machig compose such Chöd could have been influenced by many teachings, but the one of particular interest for us is *Prajñāpāramitā* (Tib. *sher phyin*) sūtra. From a young age, Machig was believed to be reading and contemplating the various *Prajñāpāramitā* sutra-s and it is said that she gained enlightenment while reading the chapter on Māra (Harding, p. 35). That chapter concerns devils – spiritual obstructions that hold practitioners from realizing the true nature of the mind, and the

Jamphel Lodrö Rinpoche: “Shambhala is a karmic realm where everyone experiences its reality in a unique way based on their own karmic propensities”.

In: <https://www.shambhala.com/meaning-of-shambhala/> and his book published in 2021 *The Realm of Shambhala*. According to his teachings on Shambhala, we can assume that Danzanravjaa did not open any physical path or a door to Shambhala, rather through the power and quality of his practice of Buddhadharmā he was able to ‘enter’ the Shambhala in the very place of his practice in the Gobi that is called nowadays ‘Energy Centre’.

full name of Chöd is *bdud kyi gcod yul* (‘Severance of the (D)Evil Object’). Furthermore, the “devil” is what practitioners cut through in this practice, Therefore, according to the believers, Chöd has come to life as a result of Machig’s realization gained through studying the Perfection of Wisdom. She integrated the teachings with her meditation experience and instructions passed down to her by Tārā (Tib. *sgrol ma*) and through combining them into one teaching she named it Chöd of *Mahāmudrā* (Tib. *phyag chen*).

The main purpose of this visualization practice is cutting the ego at its root, by separating one’s consciousness from the body and casting that body away as a feast to the buddhas, bodhisattvas, demons, and spirits. In the Tibetan Buddhist world (i.e. at places where Tibetan Buddhism is practised) it is widely accepted that Chöd practitioners are yogis spending much of their time either wandering around carrying nothing more than ritual instruments or staying in frightening places such as charnel grounds, offering their body and giving it in charity through the practice of Chöd.

However, some of them seem to forget the main point of this practice, which is to be compassionate, giving away one’s body out of compassion, without any anger towards spirits and demons to whom the body is being offered. Patrul Rinpoche in *The Words of My Perfect Teacher* (pp. 302–303) warns about those so-called practitioners, who full of hatred and anger try to destroy spirits by killing, chopping, or chasing them. Their distorted understanding of Chöd is mistaken because it goes against the original teaching, which is subjugating demons with love and compassion of bodhicitta (Tib. *byang chub kyi sems*).¹⁰ The demons to be subjugated, or rather, destroyed through the practice are not external, they are within one’s mind. They are perceived as an outside spirit, because the ego has not been cut off yet, and people still believe in ‘I’ and ‘self’. Thus, the real practitioner of Chöd eradicates any belief in demons not by killing, casting them out, or destroying them, but rather from within, by recognizing that it is a projection of the mind empty in itself. Just like a great Tibetan yogi Milarepa (Tib. *Mi la ras pa*, 1040–1123) said:

Take a demon as a demon and it’ll harm you; know a demon’s in your mind and you’ll be free of it; realize a demon to be empty and you’ll annihilate it. (Patrul Rinpoche, p. 304)

Chöd has its basis in the Prajñāpāramitā sūtras and the activities closely connected with it – the Six Perfections (*pāramitā*-s). The central part of Chöd practice is the first *pāramitā* – the Perfection of Generosity (Tib. *sbyin pa*), since the main part is giving away one’s body to other beings. According to some scholars, Chöd has its roots in other Mahāyāna sources, such as “The Grand Poem”¹¹ written by Āryadeva the Brahmin. (Edou, p. 6; Sorensen, p. 20). He states further that on the example of the aforementioned text by Āryadeva there already existed a similar system before Machig composed her *Mahāmudrā* Chöd. It was comprised of Prajñāpāramitā’s philosophical outlook (Tib. *lta ba*), meditation (Tib. *sgom pa*) methods, and instructions on how to apply them in action (Tib. *spyod pa*), which goes together with the basis of the training on the path to enlightenment – view, meditation, and action (Tib. *lta sgom spyod gsum*).

¹⁰ “The spirit of Enlightenment, the aspiration to achieve it, the mind set on enlightenment. It involves two parallel aspects; i) the determination to achieve Buddhahood and ii) the aspiration to rescue all beings.” In: *The Seeker’s Glossary of Buddhism*, p. 77.

¹¹ Skt. *Ārya-prajñāpāramitā-upadeśa*, Tib. *’phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i man ngag*.

Edou after conducting research connected with the Indian origins of Chöd, found out that:

According to Karma Chagmé, the Indian Chöd tradition is divided into four main streams exemplified by four texts: (1) *The Grand Poem on the Perfection of Wisdom* of Āryadeva the Brahmin; (2) *The Single Taste* (SzSz: Tib. *ro snyoms*) of Nāropa; (3) *The Pacification of Suffering* of Dampa Sangyé; and (4) *The Elimination of Confusion* (SzSz: Tib. *'khrul chos* or *'khrul bcod*) of Orgyen (SzSz: Padmasambhava). (Edou, p. 29)

Although all the authors are well known in the Indian and Tibetan traditions of Buddhism, no sources tell that Machig obtained those teachings, except for “The Pacification of Suffering” (Tib. *zhi byed*). It is likely that Phadampa also conferred on her the teaching of Āryadeva. In the Biography of Machig (fol. 87) she indeed received from Phadampa a teaching of ‘the five cycles of the *ro snyoms*’, but the author is not mentioned (Edou, p. 180). Because Padmasambhava’s teaching is a *terma* (Tib. *gter ma*) teaching,¹² it was never revealed in India, only later in Tibet.

MONGOLIA

According to Gunzee Chimed (2018, p. 64), the first Chöd practice that came to Mongolia was from the 3rd Karmapa (Tib. *Rang byung rdo rje*, 1284–1339). It was further confirmed by my informant, who told me that through the 3rd Karmapa and his Jewel Garland of Chöd (Tib. *tshogs las rin chen phreng ba*) Mongols received the first teachings and transmissions of Chöd. Unfortunately, this particular teaching is no longer practised. After reading this part, I can see that she is mistaken when it comes to chronology. She writes about Karmapa coming to Mongolia in 1256 and propagating Chöd, but the 13th century was the time of the 2nd Karmapa, Karma Pakshi (Tib. *Karma Pakshi*, 1204–1283), while the manual mentioned above was compiled by the next, 3rd incarnation. She does not give any information about the sources to support her claims, she merely writes that there are historical documents, which could prove her point. Nevertheless, the informant, from whom I acquired one of the versions of the practice text, agrees that the first Chöd to be practised on Mongolian soil was from the Kagyu tradition.

Later in the 16th century Altan Khan (1507–1582) invited the 3rd Dalai Lama Sonam Gyatso (Tib. *Bsod nams rGya mtsho*, 1532–88) to Kōkōnuur in 1578 (Bareja-Starzyńska, Havnevik, 2006, pp. 214–215) and bestowed on him the title “Dalai”. It was followed by building monasteries of Hohhot and Erdene Zuu, as well as activities of many prominent Mongolian lamas and incarnations of such. Since the end of the 16th century, the dominance of the Gelugpa tradition in Mongolia had become more apparent, which resulted in the propagation of the Chöd from this tradition. In Mongolia Chöd is usually referred to as *lujin* from the Tib. *lus sbyin*, i.e. ‘offering of the body’.

Although Gunzee gives a list of the transmission lineages still practised in Mongolia to this day (p. 65), I was not able to find any information about half of them. Therefore I decided to prepare a list myself, based on the research conducted by Hanna Havnevik, Byambaa Ragchaa, and Agata Bareja-Starzyńska that was published in 2007 under the

¹² Terma is “Dharma Treasure, Hidden Treasure; treasures of texts, relics and the transmissions of teachings concealed by Guru Rinpoche and Yeshe Tsogyal”. In: Rinpoche, Tulku Thondup, p. 8.

title *Some Practices of the Buddhist Red Tradition in Contemporary Mongolia*, with the addition of the 9th Bogd Gegeen's lujin which became very popular in recent years.

Today in Mongolia we can distinguish the following transmission lineages (Mong. *дамжлага*, *damjlaga*): 1. Noyon Khutagt's lujin, 2. Zhagar Monlam lujin, 3. Bavuu Zhorvon lujin, 4. Khuukhen Khutagt's lujin, 5. E-Lama lujin, 6. the 9th Bogd Gegeen's lujin.

The most popular one is the 9th Bogd Gegeen's lujin, which gained fame in the last 20 years. As I have seen myself, once a year a ceremony called Chöd Monlam (Modern Mong. Лүйжин ерөөл) is being held, during which this particular lujin is performed by a large group of followers in a temple, last few years it was the main temple of Mongolia – Gandantegchinlin (Tib. *dga'ldan theg chen gling*). Apart from that, it is being taught regularly by a student of the 9th Bogd Gegeen Jetsundampa – Gunzee Chimed in her NGO “Mongolian Buddhist Women Association Buman Khand (Mong. МОНГОЛЫН Буддист эмэгтэйчүүдийн “Буман Ханд” холбоо, *Mongoliin Buddist emegteichuudiin “Buman Khand” kholboo*). The next popular Chöd in Mongolia is Noyon Khutagt's lujin, followed by Zhagar Monlam and Khuukhen Khutagt's lujin. They are practised in bigger groups in temples, in small groups during pilgrimages or individually at home or in scary places, but also in the houses of the sick and dying ones. The most widely practised lujin, of which I have translated one version in this work, is practised in two temples in Ulaanbaatar – Narkhajid Khiid (Tib. *Nā ro mkha'spyod*) and Urzhin Shadublin (Tib. *O rgyan bshad grub gling*) and in Khamariin Khiid, located in the Dornogovi aimag. Urzhin Shadublin temple was built by Tagarva – the 8th Khuukhen Khutagt, that's why it is home to two Chöd traditions, i.e. Noyon Khutagt's and Khuukhen Khutagt's (Havnevik, Ragchaa, Bareja-Starzyńska, pp. 228–235).

The communist purges of the 1930s took their toll on Buddhism in Mongolia, and since the revival (so-called third wave) of Buddhism in the early 1990s, Mongolians are trying to rebuild destroyed monasteries and inspire people to bring back the culture that took a hard knock during almost 70 years of religious censorship (Bareja-Starzyńska, Havnevik, pp. 217–219). Apart from rebuilding torn-down monasteries, a lot of new religious institutions have been established, many of them working as NGOs helping poor and socially excluded people. Among laypeople, an increased curiosity and involvement in the practices and teachings of the ‘red’ tradition¹³ can be observed, as it is more suitable for non-monastics. However, from my observations, I can say that the majority of laypeople interested in Buddhism of any kind are the elderly part of the society, with little involvement of teenagers and youth in general. Nevertheless, there are both boys and girls who decide in their youth to focus on Chöd and we are yet to see how these teachings are going to develop in the near future.

The edition of the text that I translated here has been prepared in the 21st century and is placed far in the transmission lineage that derived from the original. The original text, i.e. autograph, was written in the 1st part of the 19th century, and to my knowledge, there is no preserved copy of the original. It was either burnt during communist purges in the 1930s, got lost during the 200 years since its composition until now, or was hidden with many other works and artefacts of Danzanravjaa in the boxes throughout

¹³ “...sometimes refers to the unreformed school of Tibetan Buddhism (*rmying ma pa*), while at other times the category is used to cover all non-Gelugpa traditions.” In: Havnevik, Ragchaa, Bareja-Starzyńska, p. 226.

the Gobi desert by Takhilch¹⁴ and was not unearthed yet, as many boxes might still be hidden in the Gobi' sands.

Buddhist practices are passed down from a guru (teacher) to a student(s), but not all the students are described in the transmission lineage (Tib. *brgyud rim*), only the main ones, who are referred to as lineage holders. In this version (witness) of the text, there are seven people given in the lineage, but even the latest one in the transmission lineage is not the person who wrote it down. According to one source (author of the second version), there might be up to twelve or thirteen people in the full transmission line today.

Although both versions of the text refer to the same practice, they come from different branches of transmission lineage. That is why some differences occur, while the central part of the text is the same with some spelling discrepancies. The biggest differences are at the beginning and end of the text. These are the parts where one or more verses are disparate.

The version translated in this article is a text I got from monks in Urgyen Shedrub Ling (Mong. Уржин Шаддүвлин хийд, *Urjin Shaddublin khiid*). It consists of nine pages counting the title page. It's a small *pecha* (Tib. *dpe cha*)-styled text written down on the computer. This is a text from the lineage of Khuukhen Khutagt.¹⁵

On the basis of shorter transmission lineage (most of it remains the same for both versions) I hypothesize that this is the older version.

The title page reads as „Here is [one] composed by Primordial Self-liberation” (Tib. *gdod ma'i rang grol gyis mdzad pa'i bzhugs so*, one of the Danzanravjaa's names). The first page begins with a paraphrase of passages¹⁶ from The Noble Mahāyāna Sūtra “The Perfection of Wisdom in Eighteen Thousand Verses”. It is followed by prayers to the teachers (Buddhas, lamas and root guru) and generation/development stage (Tib. *bskyed rim*). Next is inviting the guests for the feast, followed by a short instruction on the emptiness of the phenomena and three prayers (refuge prayer, prayer to the Guru, and aspiration prayer). Succeeding is the completion stage (Tib. *rdzogs rim*) and a protection

¹⁴ Mong. Тахилч, *Takhilch* – ‘Custodian’, in here, a person in charge of Danzanravjaa's legacy.

¹⁵ One of the incarnation lineages of Mongolian Buddhist Masters, which dates back over 200 years to the very beginning of the 18th century The most recent – VIII incarnation Tagarva passed away on 24th of July 2015. The main seat of Khüükhen Khutagt lineage was Khüükhen Khutagtiin Khüree based in Mergen gūnii khoshuu of Setsen Khan aimag (today's Ömnödelger sum, Khentii aimag), which is situated in the proximity of birth and burial place of Chinggis Khaan – Burhan Khaldun. Sadly the monastery complex consisting of 44 small temples (сүм дуган), 19 schools/universities (дацан), 2 printing houses (бархан), 20 farmsteads, inhabited by 143 monks, was destroyed during communist purges. A small monastery nearby was erected in 1993. The previous incarnation – Tagarva focused on teaching in the capital city where he established the Urgyen Shedrub Ling monastery, which became his main seat. In: <http://www.mongoliantemples.org/en/component/domm/1859?view=oldtempleen>, <https://www.facebook.com/urjinshaddublin>.

¹⁶ First passage – present in A (f. 1b.1) *byang chyb sems dpa' gang yang med* – “Bodhisattva doesn't exist” may come from 20.38 (f. 216a), while A (f. 1b.1–2) *shes rab phar phyin stong pa nyid* – “Prajnaparamita is emptiness” might come from 8.21 (f. 80a) in “The Perfection of Wisdom in Eighteen Thousand Verses”. It's highly unusual to start a *sādhana* with a passage from the sūtra, let alone with a paraphrase of such a passage. Earlier I've come across such interjections, but in the form of meditative instructions in the latter part during the dissolution stage of meditation, never as an introduction to the practice. When I asked a monk from Khamariin Khiid about it, he said that those passages from Perfection of Wisdom were added to the practice, because of the close connection of Chöd with this particular sutra.

circle (Tib. *bsrung 'khor*), or rather two protection circles one to be used in summer and the other during winter. This version finishes with a short transmission lineage and a passage used for the offering (Tib. *tshogs*). As every Vajrayāna practice, it is concluded with a short dedication of merit. Now, if compared to other *sādhana*-s it comprise of the basic parts, such as refuge and bodhicitta prayers, *kyerim*, *dzogrim* and dedication alongside some extras e.g. protection circle and *Tsok* offering. At first, the order of the prayers might seem a bit chaotic, but the most important parts are present here in a rather condensed form.

If we take a look at the transmission lineage it stops before the communist purges in 1930s and hasn't been updated with the transmission holders since.

Transmission lineage in this version:

Tenkyong (Tib. *gnyan khrod pa bsTan skyong*) →
 Gelong Kashatra (Tib. *dge slong Kasha tra*) →
 Ritropa Karma Dondrub (Tib. *ri khrod pa Karma 'Don grub*) →
 Chos rje Sangkar (Tib. *rje chos rje bu gSang dkar*) →
 Gelong Lobsang Gyaltsen (Tib. *dge slong Blo bzang rgyal mtshan*) →
 Gelong Lobsang Yeshe (Tib. *'drin can dam pa dge slong Blo bzang Ye shes*)

Very little is known about the abovementioned lineage holders. The first one Tenkyong (Mong. *Данжин*, *Danjin* Tib. *bsTan skyong*) was “a drunk and a butcher in Khüree, who was killing 100 sheep a day” according to the informer, from whom I acquired the other version. According to him, when Tenkyong met with Danzanravjaa he was worried about his future rebirths and asked for a practice he could do to avoid falling into lower realms. Danzanravjaa gave him this *gcod* practice advising him to focus on it, without worrying about future lives. About the other transmission holders, there is virtually no information.

TRANSLATION OF *SOGTUU LUJIN*

[p. 1a] Here is [a song] composed by Danzanravjaa (Primordial Self-liberation)

[p. 1b] Like this I said to Śāriputra: Bodhisattva does not exist anywhere,¹⁷

Prajñāpāramitā is emptiness,¹⁸

I wholeheartedly praise Tathāgata.¹⁹ (*Repeat 3 times*)

From all of the Victorious Ones of the Three Times, the treasure of compassion is superior. To all the lamas [possessing] threefold kindness, who gave the share of the nectar of profound and vast²⁰, to you all I pray, may you bless my mindstream.

¹⁷ It corresponds with (20.38): “And why? Because, Venerable Śāriputra, in emptiness form does not exist and is not found; in emptiness a bodhisattva does not exist and is not found. Similarly, in emptiness feeling, perception, volitional factors, and consciousness do not exist and are not found. In emptiness a bodhisattva does not exist and is not found.” In: Toh 10.

¹⁸ It corresponds with (3.2): “The emptiness of the perfection of wisdom is not the perfection of wisdom and there is no perfection of wisdom apart from emptiness, because the perfection of wisdom itself is emptiness and emptiness is the perfection of wisdom as well.” In: Toh 10.

¹⁹ Tathāgata (Tib. *de bzhin gshes pa*) – lit. “one who has thus come/gone”, one of the most common epithets of the Buddha. In: Buswell, Lopez, p. 897.

²⁰ Profound and vast [instructions on how to attain buddhahood]. It corresponds to *lam rim* – stages of the path.

Through the power of demonstrating virtuous actions that have been and will be done by me and others,

May the lotus feet of the gracious root lamas remain in the manner of Vajra.²¹

In brief, from now until supreme [great] enlightenment,

Lamas – the embodiment of the Threefold Refuge,²²

[p. 2a] Lead me without separation, by this

May I swiftly attain *bhūmi*-s²³ and paths²⁴, and accomplish a twofold purpose²⁵ spontaneously.

PHAT (exclamation)

I pray and invite Lama Jetsun Naljorma (i.e. Vajrayoginī) to my mind,

Bless me to complete two accumulations²⁶ of the illusory body – form aggregate.²⁷ (*Repeat 3 times*). (*Hit on the mouth of kangling*²⁸ 3 times)

PHAT

Don't be afraid – all you feeble spirits!

Don't be terrified!

Don't be terrified completely!

All the gods and demons that appear and exist, gather here!

Gather here right now! (*Blow kangling 3 times*)

PHAT

All the phenomena of samsāra and nirvana, everything that appears and exists [p. 2b] is merely by giving [it] a name, even the smallest atom does not exist inherently, meditate on emptiness.

²¹ One of the translations of *rdo rje* is indestructible, thus this line gets the meaning of longevity for Guru. i.e. 'may the guru live long and healthy'.

²² Threefold Refuge is a refuge in the Three Jewels (Buddha, Dharma, Sangha).

²³ 'Grounds or stages on the path to enlightenment'. There are two divisions: 10 *bhūmis* (*sa bcu*) and 16 *bhūmis* (*sa bcu drug*) and they go as follows: 1) Perfect Joy (*rab tu dga' ba*); 2) Immaculate/Stainless (*dri ma med pa*); 3) Luminous/Illuminating (*'od byed pa*); 4) Radiant (*'od phro can*); 5) Hard to Keep/Hard to Conquer (*shin tu sbyang dka' ba*); 6) Clearly Manifest (*mngon du gyur ba*); 7) Far Progressed (*ring du song ba*); 8) Immovable (*mi g.yo ba*); 9) Perfect Intellect (*legs pa'i blo gros*); 10) Cloud of Dharma (*chos kyi sprin*); 11) Universal Radiance (*kun tu 'od*); 12) Lotus of Non-Attachment (*ma chags padma can*); 13) Gatherings of Rotating Syllables (*yi ge 'khor lo tshogs chen*); 14) Great Samadhi (*ting nge 'dzin chen po*); 15) Vajra Holder (*rdo rje 'dzin*); 16) Unexcelled Wisdom (*ye shes bla ma*). In: https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Sixteen_bhumis.

²⁴ 'Five paths' (*lam lnga*) of the bodhisattvas: 1) The path of accumulation (*tshogs lam*); 2) The path of joining (*sbyor lam*); 3) The path of seeing (*mthong lam*); 4) The path of meditation (*sgom lam*); 5) The path of no-more-learning (*mi slob pa'i lam*). In: <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/patru-lingpoche/stages-and-path>.

²⁵ *Don gnyis* or *zur gnyis* or *khyad chos gnyis* – 'two aspects of relative bodhicitta': 1) focusing on sentient beings with compassion (*snying rjes sems can la dmigs pa*); 2) focusing on perfect enlightenment with wisdom (*shes rab kyi rdzogs byang la dmigs pa*). In: Wangchuk, p. 271.

²⁶ *Tshogs gnyis* – 'two accumulations' – of merit (*bsod nams kyi tshogs*) and wisdom (*ye shes kyi tshogs*) Nitartha Dictionary [ry].

²⁷ Skt. *Skandha* – one of the most common categories in Buddhist literature for enumerating the constituents of the person. Buswell, Lopez, p. 828.

²⁸ Tib. *rkang gling*, 'a trumpet-like instrument ideally fashioned from a human leg bone.' In: Buswell & Lopez, p. 210.

PHAT

In the Buddha, Dharma, and Supreme Assembly,
I take refuge until awakening.

Through the merit of practising generosity and the other *pāramitā*-s,
May I attain Buddhahood for the benefit of [all] beings. (*Repeat 3 times*)

Perfection of wisdom [seeing the nature of reality] is indescribable and unthinkable,²⁹
[It is] experienced [as] self-originated awareness of each and every one.

I prostrate before the Mother (i.e. *Prajñāpāramitā*) of the Victorious Ones of the Three
Times. (*Repeat 3 times*)

Hung! Root lama is gracious.

Lineage lamas are full of blessings.

Guiding lamas are endowed with compassion.

To the three (root, lineage and guiding) teachers, [p. 3a] I pray.

Grant your blessings to the devoted son.

Dispel outer, inner and secret obstacles.

Increase the joy of experience and understanding.

Please, bestow [us] supreme and ordinary blessings. (*Repeat 3 times*)

PHAT

One's mind [and]³⁰ Lama's mind are free from meeting and parting.³¹

Pile of the unlimited treasure of sensory, I dedicate to all the beings of six realms, gods
and demons etc.

In the sphere of Dharmakāya, everything is of equal taste. (*Repeat 3 times*)

PHAT

Immediately after the rising appearances of Bardo,

Being shown an unmistakable path by Dakas and Ḍakīnīs,

after rebirth in the realm of Vajrayoginī [Khechara],

Through the emanations, may I lead sentient beings through impure realms. (*Repeat 3 times*)

(*As for the aspiration prayer:*)

Buddha by the power of giving his body in the previous lives,

[p. 3b] Kaundinya and others have been liberated, like that

May I satisfy all the kind mothers, [with] the taste of Dharma. (*Repeat 3 times*)

Those harmful spirits who came here [and] stay on the earth or in space.

Be kind and loving towards all sentient beings.

May you engage in dharma practice day and night.

Like that, the mass of merits [is] achieved from the manifestation of the feast gathering³²
of appearance and emptiness.

In order to liberate all the not truly existing sentient beings.

[I] dedicate [that pile of merits] for the cause of the union of Vajradhāra.³³

²⁹ Since [it is] in the nature of space-unceasing and unborn.

³⁰ Should be *bla ma dang*.

³¹ According to my informant this exemplifies the view of Dzogchen – resting in the nature of the mind.

³² Skt. *gaṇacakra*.

³³ It might correspond with *yab yum* (a representation of the primordial union of wisdom and compassion, depicted as a male deity in union with his female consort) of Vajradhāra (Tib. *rdo rje 'chang*) and his consort *Prajñāpāramitā* (Tib. *sher phyin*).

The three – that what is to be given, to whom is to be given, and by whom is given [subject, object and doer] are Just named,
[They] Do not exist from itself.

Therefore, obstructing evil spirits and other phenomena of saṃsāra and nirvana,
[p. 4a] Whatever appears is like a dream.

*Ta day tha'. Om ga te ga te pha' ra ga te pa' ra sam ga te bo dhi swa' ha'*³⁴
(Repeat 3 times). (Blow kangling 3 times)

(As for the creation of a protection circle:)³⁵

PHAT

One's body becomes a 9-pronged³⁶ golden vajra.

Upper spokes of vajra [become] 9 (human) Garuḍa.

Lower 9 spokes [become] 9 wrathful Hayagrīva.

The centre itself becomes Tröma Nagmo.

In the centre of the 1000-spoked wheel of the sun and moon above,

Śākyamuni is surrounded by 1000 Buddhas.

By a spinning volcano and spinning wheel,

Owner of the thunder, who throws thunder,³⁷ ironsmith and the ironsmith's household.³⁸

All degenerating and harm-seeking gods and demons are destroyed to dust

*Khrom ga rwa ta dzwa la dzwa la swa' ha'*³⁹

PHAT (3), PHAT (3), PHAT

[p. 4b] One's body becomes a golden 9-pronged vajra.

Upper 9 spokes of vajra [become] 9 Guhyapati Vajrapāṇi.

Lower 9 spokes of vajra [become] 9 wrathful Hayagrīva.

The centre itself becomes Tröma Nagmo.

The sparkle of vajra radiated from the vajra spoke.⁴⁰

Gods and demons who are holding wrong views, do not listen to [Buddha's] teachings and are unfaithful [towards enlightened] speech are destroyed to dust.

*Khrom ga rwa ta dzwa la dzwa la swa' ha'*⁴¹

³⁴ *Prajñāpāramitā* mantra.

³⁵ The first one is visualized during summer, the second – during winter.

³⁶ Nine-pronged vajra is traditionally used in Nyingma tradition and it corresponds with Nine Yānas or Nine Vehicles: 1) The Śrāvaka Vehicle (*nyan thos kyi theg pa*); 2) The Pratyeka-buddha Vehicle (*rang rgyal gyi theg pa*); 3) The Bodhisattva Vehicle (*byang chub sems dpa'i theg pa*); 4) The Vehicle of Kriyā Tantra (*bya rgyud kyi theg pa*); 5) The Vehicle of Caryā Tantra (*spyod rgyud kyi theg pa*); 6) The Vehicle of Yoga Tantra (*rnal 'byor rgyud kyi theg pa*); 7) The Vehicle of Tantra Mahāyoga (*rnal 'byor chen po'i theg pa*); 8) The Vehicle of Scriptural Transmission Anuyoga (*rjes su rnal 'byor gyi theg pa*); 9) The Vehicle of Pith Instruction Atiyoga (*shin tu rnal 'byor gyi theg pa*). In: Alan Zenkar Rinpoche Thupten Nyima, *A Brief Presentation of the Nine Vehicles*, <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/alak-zenkar/nine-yanas>.

³⁷ This one is for protection while doing *chöd* near a body of water:...*thog bdag thog byed*...

³⁸ Unfortunately this whole line doesn't make much sense to me, moreover, my informants were not able to say anything in more detail other than "it's for the protection circle".

³⁹ Mantra of the protection wheel.

⁴⁰ Sparkles emanate from vajra on those who are mentioned in the next line.

⁴¹ To be read 3 times. The mantra of the protection circle.

PHAT (3),⁴² PHAT (3),⁴³ PHAT (3)⁴⁴

Composed by Danzanravjaa (*gdod ma rang grol*).⁴⁵

Tenkyong – “Cruel stomach”,⁴⁶

Gelong⁴⁷ Ka Sha Tra,

Ritropa⁴⁸ Karma Dondrub,

Chos rje⁴⁹ Sangkar,

Gelong Lobsang Gyaltsen,

Great gracious Gelong Lobsang Yeshe (*Blow kangling 3 times*)⁵⁰

(*As for the Tsok offering:*)

*Om Ah Hung*⁵¹ (*Repeat 3 times*)

Hung!

By the gathering of many hundred thousand Ḍakīnīs, enjoy many hundred thousand Tsok offerings of bliss and emptiness.

[p. 5a] May the wishes be fulfilled with uncontaminated bliss.

*Om Ah Badzra Satwa Hung*⁵²

Offer these pure offering substances to the assembly of Lamas, Yidams, Ḍakīnīs and Dharma Protectors.

May all the broken commitments become purified! (*Repeat 3 times*)⁵³

[May it be] auspicious!

CONCLUSION

Nowadays the practice of Chöd is slowly but steadily gaining popularity among Buddhists, including the practitioners in Mongolia. Through this article, I wanted to introduce readers to one of the most popular versions of the Chöd practice performed in Mongolia.

Having decided to work on the Chöd *sādhanā* of Danzanravjaa, I found in my research that both versions of a text I have been working on are written in a quite messy manner when it comes to grammar and orthography. At times it was a real struggle to decipher what would be the correct word. It would be a game changer if there was an *autograph*

⁴² To be read 3 times for the upper part of vajra.

⁴³ To be read 3 times for the lower part of vajra.

⁴⁴ To be read 3 times for the centre of vajra.

⁴⁵ Starting from the next line there is the transmission lineage of the practice. Although it is not transmission lineage from Gobi desert, from main seat of Noyon Khutagt reincarnation lineage, but from Khangai mountains. It's not the full *brgyud rim*, but with most important transmission holders.

⁴⁶ Maybe it has something to do with him being a butcher.

⁴⁷ Fully ordained monk.

⁴⁸ Hermit, person dwelling in mountain retreat.

⁴⁹ Dharma Master. Maybe this title lacks genitive case ending. He's written down as *rje chos rje bu gsang dkar*. If a genitive have been used his name could be translated as Master Sangkar, the Son of Dharma Master.

⁵⁰ Blow kangling to invite spirits for the Tsok offering.

⁵¹ Uttered to bless the substances.

⁵² Short mantra of Vajrasattva (Tib. *rdo rje sems dpa'*). Although the most popular version is written without syllable *Ah*.

⁵³ From “By the gathering...” until “May all the broken commitments become purified!” it should be repeated 3 times.

of this Chöd. At the moment the value of both versions is quite similar with a little superiority of the version, which I included in this article.

Even though the present paper is largely based on my MA thesis, which is a preliminary study, I hope that my work on the Chöd *sāḍhanā* of Danzanravjaa may become a small contribution to the subject and might interest someone enough to dig deeper into the theme of Mongolian Chöd and do more research on the rather foreign and unexplored territory.

BIBLIOGRAPHY

- Altangerel. C. “D. Ravjaa”. *Mongol Zohiolchdiin Tobodoor Bichsen Būteel*, vol. 2, ed. Ts. Damdinsüren, [Mongolian] Academy of Sciences, 1968.
- Bareja-Starzyńska, Agata, and Hanna Havnevik. “A Preliminary Study of Buddhism in Present-Day Mongolia”. *Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*, ed. Ole Bruun and Li Narangoa, NIAS Press, 2006, pp. 212–236.
- Buswell, Robert E. and Donald S. Lopez. *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, 2014.
- Charleux, Isabelle. “Padmasambhava’s Travel to the North: The Pilgrimage to the Monastery of Caves and the Old Schools of Tibetan Buddhism in Mongolia”. *Central Asiatic Journal* 46 (2002) 2, Harrassowitz Verlag, 2002, pp. 168–232.
- Damdinsüren, Tsendiin. (ed.) ‘*Noyon Qutuqtu Rabjai*’: *Saran kökügen-ü namtar*. Corpus Scriptorum Mongolorum, Tomus XII, Institutum Linguae et Litteraturae Academiae Scientiarum Reipublicae Populi Mongoli, 1962.
- Edou, Jérôme. *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*, Snow Lion Publications, 1996.
- Gunzee, Chimed. Гүнзээ, Чимэд, *Лүйжин (Lujin)*, VCI LLC, Ulaanbaatar, 2018. [in the article ref. Gunzee]
- Harding, Sarah. *Machig’s Complete Explanation*, Expanded edition, Snow Lion, 2013.
- Havnevik, Hanna, Byambaa Ragchaa, and Agata Bareja-Starzyńska. “Some Practices of the Buddhist Red Tradition in Contemporary Mongolia”. *The Mongolia-Tibet Interface, Brill’s Tibetan Studies Library, Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for the Tibetan Studies Held in Oxford*, ed. Uradyn E. Bulag and Hildegard G.M. Diemberger, Brill, 2007, pp. 223–238.
- Khürelbaatar, Lkhamsürengiin. *Ogtorguin Tsagaan Gardi*, Mongol Uls Shinjlekh Ukhaanii Akademiin Khel Zokhioliin Khurelen, 1996.
- Khürelbaatar. Lkhamsürengiin. “Ravjaa sudlaliig toiron arvan asuudal”. Suutandaa Tuuk Hairtai. Noyon Khutagt Danzanravjaagiin neremjit Mongol medlegiin ikh surguuli Ravjaa sudlaliin töv, 1998, pp. 72–84.
- Kiripolska, Marta. “Who was Dulduitu? (A note on Rabjai),” *Zentralasiatische Studien* 29 (1999), pp. 97–108.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. “Ma gcig lab sgron ma – The Life of a Tibetan Woman Mystic between Adaptation and Rebellion”. *The Tibet Journal*, Vol. 23, No. 2 (Summer 1998), ed. Gyatsho Tshering and Thupten K. Rikey, Library of Tibetan Works and Archives, 1998, pp. 11–32.
- Kunsang, Erik Pema (Schmidt, Erik Hein). *The Rangjung Yeshe: Tibetan-English Dictionary of Buddhist Culture*, 3rd ed., Boudhanath, 2003.
- Lkhagvasüren, Gurjavín. *Noyon Khutugtu Danzanravjaa*, Soyombo Printing, 2018.
- Lodrö, Shar Khentru Jamphel. *The Realm of Shambhala: A Complete Vision for Humanity’s Perfection*, Shambhala, 2021.
- Rinpoche, Patrul. *The Words of My Perfect Teacher*, Shambhala, 1998.
- Rinpoche, Tulku Thondup. *Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of Tibetan Buddhism*, Wisdom Publications, 1997.
- Sardar, Hamid. “Danzan Ravjaa: the Fierce Drunken Lord of the Gobi”. *The Mongolia-Tibet Interface Brill’s Tibetan Studies Library, Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for the Tibetan Studies Held in Oxford*, ed. Uradyn E. Bulag and Hildegard G.M. Diemberger, Brill, 2007, pp. 257–294.

- Shes phyin*. Toh 10, Derge Kangyur, vol. 29 (*shes phyin, ka*), folios 1.a–300.a; vol. 30 (*shes phyin, kha*), folios 1.a–304.a; vol. 31 (*shes phyin, ga*), folios 1.a–206.a, *The Noble Mahāyāna Sūtra “The Perfection of Wisdom in Eighteen Thousand Lines”*, 2022, v.1.0.4, [downloaded from <https://84000.co/the-perfection-of-wisdom-in-eighteen-thousand-lines> on 7.07.2022].
- Sutra Translation Committee of the United States and Canada. *The Seeker’s Glossary of Buddhism*, 2nd ed., New York, 1998.
- Szpindler, Magdalena. *Piąty Nojon-chutuchta Luwsandandzanrawdža – mongolski poeta i “szalony święty”*. MA thesis, Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, 2004.
- Tüdev, A. & Z. Altangerel. *Goblin V Noyon Hutagt Lubsandanzanravjaa*, ed. by A. Shartolgoi & S. Bayinjargal, Jikom Press, 2003.
- Wangchuk, Dorji. “The Resolve to Become a Buddha: A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism”. *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XXIII*, The International Institute for Buddhist Studies, 2007.

ONLINE RESOURCES

- Rinpoche, Lama Tharchin. *Brief Teaching on the Practice of Tsok*, excerpted from teachings at a P’ho-wa Retreat, Pema Ösel Ling, April 2001. https://www.vajrayana.org/media/files/files/7a48b5b8/Brief_Teaching_on_the_Practice_of_Tsok.pdf [6.02.23].
- <https://www.facebook.com/urjinshaddublin> [29.11.22].
- <https://www.lotsawahouse.org/Tibetan-masters/alak-zenkar/nine-yanas> [30.11.22].
- <http://www.mongoliantemples.org/en/component/domm/1859?view=oldtempleen> [24.11.22].
- https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Sixteen_bhumis [29.11.22].
- <https://www.shambhala.com/meaning-of-shambhala/> [10.03.23].
- <https://texts.mandala.library.virginia.edu/text/lung-authorisation-and-transmission> [20.05.23].

FIKH MNIEJSZOŚCI – ROZWÓJ I ZNACZENIE DLA ZACHODNICH MNIEJSZOŚCI MUZUŁMAŃSKICH

ABSTRACT: Muslim communities, living as ethnic minorities, constitute nearly half of the world's whole Muslim population. The number of Muslims in Germany, Great Britain, and other West European countries is constantly growing. Until recently, Muslims were scarcely visible to the receiving society, and Islamic law was silent about their specific situation. Nevertheless, in this growing population, charismatic thinkers sometimes emerge, who are actively involved in further developing the Muslim perspective by incorporating new issues vital to contemporary Muslims. Participation in civil society, as well as many other phenomena compounded by globalization, are among the most important factors.

While functioning in non-Muslim societies, the thinkers are aware of the pressing need for updating and verifying Islamic law so that it can be practiced without restraint within a non-Muslim environment, without having to resort to alienation from the rest of society. The term “fiqh of a minority” (*fiqh al-aqalliyyat*) was used for the first time in 1994 by Taha Jabir al-Alwani. Another theoretician and supporter of the fiqh of a minority is Jusuf al-Qardawi.

The concept of the fiqh of a minority, as viewed by the two alims, will be presented in the article.

KEYWORDS: *fiqh al-aqalliyyat*, minority, Islam, Muslim, Europe

Pojęcie *fikhu* jest terminem określającym prawodawstwo muzułmańskie. Jeszcze częściej używanym terminem, w kontekście prawa muzułmańskiego jest szariat. Warto jednak wskazać, że prawo od początku nazywano fikhem czyli nauką (Danecki, s. 26), czy też rozumieniem (Al-Husayni, s. 471). Z czasem przyjęło się rozróżnienie na fikh rozumiany jako teoretyczne rozważania nad obowiązkami muzułmanina, definiujące to, co dozwolone i to, co zakazane oraz szariat, będący zbiorem gotowych przepisów, do których muzułmanin powinien się stosować, a wywiedzionych z tekstu koranicznego. Muzułmanie uważają szariat za prawo boże. Interesujący nas fikh jest natomiast ludzką interpretacją tegoż.

„Szariat oznacza boskie nakazy zawarte w Koranie i te pochodzące z boskiej inspiracji, a zawarte w Sunnie. Równolegle, istnieje ludzkie rozumienie owych nakazów, ujęte w ramach norm prawnych. Fikh jest zatem ludzkim wysiłkiem popartym rozbudowaną znajomością boskich nakazów” (Ali, s. 28). Jaser Auda, znany współczesny profesor prawa z Egiptu o zachodnim rozumieniu prawa muzułmańskiego mówi z kolei, że zawiera ono łącznie cztery dziedziny, określane oddzielnymi arabskimi terminami: szariat, fikh, *kanun* oraz *‘urf* (Górska, s. 42). Przy czym *kanun* moglibyśmy przełożyć jako zbiór przepisów, a *‘urf* jako prawo zwyczajowe.

Przytoczmy jeszcze to, co o interesującym nas fikhu pisał w XI wieku wielki teolog muzułmański Abu Hamid al-Ghazali (zm. 1111) w swoim dziele *Ihya ulum ad-din*: „W pierwszym okresie nazwę fikh nadawano wiedzy o zaświatach, znajomości szczegó-

łów i wad dusz, niecnych uczynków, [nadawano też] sposobom usuwania podłości tego świata doczesnego, mocy zdążania ku wspaniałości tamtego świata” (Danecki, s. 213).

Do niedawna teologowie muzułmańscy zajmowali się zagadnieniami związanymi z życiem muzułmanów mieszkających w społeczeństwach i państwach muzułmańskich, a muzułmanie żyjący jako mniejszości religijne na Zachodzie nie byli przedmiotem szczególnej troski teologów. Wprawdzie podział świata na *dar al-islam* (‘teren islamu’), i *dar al-harb* (‘teren wojny’), ukształtował się dość szybko. W X wieku wspominał już o nim At-Tabari, a koncept rozwijał się wraz z docieraniem muzułmanów, na coraz rozleglejsze tereny (Chen). Terminy te jednak dość rzadko bywały charakteryzowane przez muzułmańskich myślicieli w kontekście geopolitycznym czy teologicznym. Dotyczyły raczej kwestii prawa podatkowego czy handlowego (Chen). Co więcej, analizy słowników języka arabskiego wskazują, że terminy te w średniowiecznych zbiorach nie były omawiane, tak przynajmniej wskazuje analiza haseł „dar” i „islam” (Calasso, s. 2).

Fragment poświęcony temu podziałowi znajdujemy za to w *Księdze zasad władzy* (arab. Kitab al-ahkam as-sultaniyya) Al-Mawardiiego (zm. 1058), jednego z wybitnych twórców muzułmańskiej teologii politycznej. Przy czym autor definiuje te terytoria w odniesieniu do ówczesnego kontekstu geopolitycznego, a zatem i władzy kalifa.

Koncepcje podziału terytoriów i praw na nich obowiązujących podlegały praktycznym redefinicjom wraz z nastaniem kolonializmu. Znamienna w tym kontekście jest fatwa, czyli opinia prawna, Szaha Abd al-Aziza Dahlawiego (zm. 1824), w której ogłosił, że wraz z nastaniem władzy brytyjskiej w Indiach stały się one *dar al-harb*, a zatem każdy muzułmanin powinien walczyć o wyzwolenie Indii (Misra). Podobne stanowisko prezentowali uczeni muzułmańscy w innych częściach świata, a dawny podział stał się ważnym argumentem przy wzywaniu do obrony przed kolonizatorem.

Te rozważania dotyczące ogólnego pojmowania wskazanych terminów należy zawęzić i spojrzeć na nie z perspektywy rozwijania koncepcji dotyczących mniejszości muzułmańskich. W tym ujęciu istotne wydaje się przekonanie, z którego wynika, że muzułmanin nie powinien mieszkać na stałe poza terenem islamu. Ukształtowało się ono w czasach rekonkwisty, a zwolennicy tego poglądu wskazywali, że niemuzułmańska władza nie gwarantuje poszanowania praw własności muzułmanom (Xi 6). Teoretycy *dar al-akallijjat* podjęli dyskusję z tym historycznym przekonaniem.

Obecnie szacuje się, że blisko 50% wszystkich muzułmanów żyje w warunkach mniejszości w państwach niemuzułmańskich. Jako mniejszość od pokoleń mieszkają w Chinach czy Indiach i tam są licznie reprezentowani – w Indiach blisko 161 mln, w Chinach nieco ponad 21 mln, w Etiopii mniejszość muzułmańska liczy 28 mln, a Rosja z 16 milionami liczy więcej muzułmanów niż Libia i Jordania wspólnie (PRC 7). W innych przypadkach (np. w Polsce) mniejszości muzułmańskie nie są liczne, ale przez wieki wkomponowały się w wyznaniowy pejzaż kraju i są tradycyjnie tam mieszkającymi grupami religijnymi.

Od kilku dekad obserwujemy nowy fenomen – masową imigrację muzułmanów do zachodnich krajów niemuzułmańskich. W ciągu ostatnich dziesięcioleci liczba wyznawców islamu w niektórych krajach Europy wzrosła wielokrotnie, za przykład niech posłuży muzułmańska wspólnota szwajcarska, która w 1970 roku liczyła około 16 tysięcy a w 2000 roku 310 tysięcy osób – odpowiednio 0,26% i 4,3% całego społeczeństwa. Liczbę muzułmanów we Francji szacuje się obecnie na około 5 milionów¹. Nieustannie

¹ We Francji prawo zabrania pytania o wyznawaną religię, stąd szacunkowe i bardzo rozbieżne dane – od 2,1 mln (INSEE) do 5,8 mln (IFOP).

wzrasta liczba muzułmanów w Niemczech 5,6 mln, Wielkiej Brytanii – 3,9 mln i innych państwach Zachodu.

Do niedawna muzułmanie byli tu niemal niewidoczni dla społeczeństwa przyjmującego, a i prawo islamu w zasadzie milczało na temat ich szczególnego położenia. Jednak wśród tej powiększającej się grupy muzułmanów żyjących w krajach Zachodu, czyli państwach niemuzułmańskich znajdują się czasem charyzmatyczni myśliciele, którzy czynnie uczestniczą w rozwijaniu muzułmańskiej perspektywy o nowe zagadnienia, które otaczają współczesnych muzułmanów. Zalicza się do nich uczestniczenie w społeczeństwie obywatelskim, ale i wiele innych zjawisk, dodatkowo potęgowanych przez globalizację. Funkcjonując w społeczeństwie niemuzułmańskim dostrzegają oni potrzebę uaktualnienia, zrewidowania prawa muzułmańskiego, w taki sposób, by jego pełne praktykowanie było możliwe w niemuzułmańskim otoczeniu, bez konieczności alienacji ze społeczeństwa.

Już na wstępie warto zaznaczyć, że wśród intelektualistów muzułmańskich, zarówno tych żyjących w krajach muzułmańskich, jak i na Zachodzie są tacy, którzy sprzeciwiają się zasadności konstruowania nieco prowizorycznego „zestawu fatw” na potrzeby mniejszości. Inni argumentują, że nie chodzi tu o żadną nowość, a jedynie dodatkową specjalizację, o nowoczesnym podejściu w ramach tradycyjnego fikhu (Taha, s. 2).

Celem niniejszego artykułu jest omówienie powstania i rozwoju koncepcji, zaprezentowanie sylwetek pomysłodawców i ich rozważań oraz ustalenie na ile fikh mniejszości (*fikh al-akallijjat*) spełnia potrzeby zachodnich muzułmanów i czym są one warunkowane.

UWAGI METODOLOGICZNE

Właściwe omówienie zagadnienia wymaga zastosowania metodologii, interdyscyplinarnej czerpiącej z podstaw religioznawstwa, ze szczególnym uwzględnieniem islamologii i kulturoznawstwa oraz etnologii uzupełnionej o znajomość języka orientalnego – arabskiego. Taki horyzont badawczy pozwoli bowiem w miarę sprawnie zanalizować zjawisko.

W artykule omówimy działalność dwóch alimów – powszechnie uznawanych za twórców fikhu mniejszości. Przedstawimy ich wytyczne i opinie, gdyż to one dały początek stosunkowo nowemu zjawisku w ramach jurysprudenencji muzułmańskiej. Omówienia wymaga też Europejska Rada Fatw i Badań, gdyż jest to organizacja, która od lat realizuje w praktyce założenia fikhu mniejszości.

FIKH MNIEJSZOŚCI I JEGO TEORETYCY

Terminu *fikh al-akallijjat* użył po raz pierwszy Taha Dżabir al-Alwani (zm. 2016) w 1994 roku, gdy wydał fatwę pozwalającą amerykańskim muzułmanom uczestniczyć w wyborach. Alim urodził się w Iraku w 1935 roku. W 1973 roku uzyskał tytuł doktora *usul al-fikh* na najbardziej prestiżowym uniwersytecie muzułmańskim Al-Azharze w Egipcie. Spędził kilka lat w Ar-Rijadzie, wykładając na tamtejszym uniwersytecie, następnie przeniósł się do Stanów Zjednoczonych. Był jednym z założycieli Międzynarodowego Instytutu Myśli Muzułmańskiej (IIIT), przewodniczył też Północnoamerykańskiej Radzie Fikhu. Instytucje te powstały z inicjatywy grup zwolenników islamu politycznego, w duchu ideologii Braci Muzułmanów (arab. Ihwan al-muslimin).

Samego Al-Alwaniego określa się jednym z najważniejszych i najbardziej wpływowych amerykańskich muzułmanów. Jego artykuł poświęcony koncepcji fikhu mniejszości po arabsku ukazał się w 2001 roku w zbiorze zatytułowanym *Makasid asz-szari'a* (Dar al-Hali, Bejrut), tekst przetłumaczony na angielski ukazał się w 2003 roku, a francuski przekład wydano w 2007 roku.

Drugim teoretykiem i zwolennikiem fiku mniejszości był Jusuf al-Karadawi (zm. 2022). Znany szerokiej muzułmańskiej opinii publicznej z cotygodniowego niedzielnego programu *Szariat i życie (Asz-Szari'a wa-al-hajat)* emitowanego w telewizji Al-Dżazira. Uznawany za jednego z najbardziej wpływowych intelektualistów muzułmańskich.

Znany na całym świecie szajch urodził się w 1926 roku w Egipcie, ukończył Al-Azhar ze specjalnością *usul al-fikh* i *usul ad-din*. Współtworzył Wydział Szariatu i Islamologii na uniwersytecie w Katarze i przez wiele lat nim kierował. W 1997 roku założył Europejską Radę Fatw i Poszukiwań, którą kierował. Wielka popularność Al-Karadawiego wynikała z faktu, że umiejętnie wykorzystywał współczesne narzędzia komunikacji, do tego stopnia, że poświęconą mu książkę zatytułowano *Globalny mufti. Fenomen Jusufa Karadawiego* (Peterson).

Obaj teoretycy fikhu mniejszości wywodzą się ze środowiska blisko związanego z Braćmi Muzułmanami, ruchem założonym przez Hasana al-Bannę, którego pierwsza komórka powstała w 1928 lub 1929 roku (Jamsheer, s. 124). Warto przypomnieć, że „Członkowie i sympatycy Braci zaczęli przybywać do Europy od końca lat 50. XX wieku, jako uchodźcy polityczni i studenci.” (Marechal, s. 49). Nie są oni szczególnie liczni, ale za to bardzo aktywni, mają też spore doświadczenie w konstruowaniu struktur opartych na stowarzyszeniach, formalnie nie związanych z Braćmi, lecz realizujących ich cele. Obecnie stowarzyszenia te zrzesza Unia Organizacji Muzułmańskich w Europie. Organizacje te koncentrują się na edukacji, odpowiadają na potrzeby duchowe europejskich muzułmańskich kobiet i dzieci, dbają o obecność islamu w europejskiej sferze publicznej i zmierzają do reprezentowania wszystkich muzułmanów. Ideałem jest dla nich bowiem zorganizowanie ogólnoswiatowej solidarnej *ummy* – wspólnoty muzułmańskiej, bez względu na miejsce zamieszkania czy więzy etniczne muzułmanów. Korzystając z rozproszenia ideologiczno-światopoglądowego europejskich muzułmanów i braku realnej reprezentacji zabierają głos w imieniu całej wspólnoty, przypisując wszystkim muzułmanom własne poglądy.

TAHA JABIR AL-ALWANI

Taha Jabir al-Alwani przedstawia swoje opinie w publikacji *Wprowadzenie do statutu mniejszości. Ku fikhowi mniejszości muzułmańskiej na Zachodzie* (2003, s. 12). Już we wstępie gloryfikuje złoty wiek islamu i w charakterystyczny dla Braci Muzułmanów sposób pisze: „dawniej, w złotym wieku islamu, nie przywiązywano takiej wagi do sytuacji mniejszości muzułmańskich. Muzułmanie byli siłą dominującą na świecie. Budzili ogólny postrach i wzbudzali szacunek. I żadna inna potęga nie ośmieliła się ich zaatakować.” (s. 13). Przede wszystkim sytuacja życia w warunkach mniejszościowych dotyczyła tylko niewielkiej liczby muzułmanów, po drugie, jeśli już istnieli, nie kontaktowali się z większością muzułmańską, lub okazjonalnie i prywatnie, na przykład przy okazji hadżdżu. Z tych mniejszości wywodzili się też alimowie, którzy rozumiejąc kontekst lokalny i znając trudności, z jakimi borykali się muzułmanie, żyjący w niemuzułmańskim środowisku przyjmującym dostosowywali prawodawstwo do szczególnej sytuacji. Praktyki te nie przyciągnęły nigdy uwagi większości alimów i niewiele o nich wiemy, mówiło się o *fikh nawwaazil* lub *darurat* (s. 15). *Fikh an-nawazil* oznacza konieczność wydania fatwy, skorzystania z interpretacji prawnej, by rozwiązać trudność jeszcze prawem muzułmańskim nieopisaną (Albab, s. 4). Podobne znaczenie można przypisać terminowi *fikh ad-darurat* oznacza on bowiem zasady prawne powstałe, dlatego że zaszła taka konieczność (arab. darura).

Przechodząc do konkretów Al-Alwani wyjaśnia, że wszystko, co nie zostało jasno określone jako *halal* lub *haram* stanowi miejsce dla rozwijania refleksji i *idżtihadu*.

Idżtihad jest terminem złożonym i ważnym z perspektywy rozwoju prawa muzułmańskiego. Oznacza wysiłek prawników muzułmańskich lub po prostu wiernych (zależnie od źródła) w celu najlepszego przeanalizowania i wyinterpretowania rozwiązań prawnych na podstawie źródeł prawa muzułmańskiego (Hallaq, s. 6).

Przyjęło się twierdzenie, że „bramy idżtihadu zostały zamknięte” około X wieku w islamie sunnickim, a powrót do tej praktyki datuje się na rozwój odrodzenia arabskiego czyli XIX-wiecznej An-Nahdy. Jednak niektórzy muzułmańscy uczeni kwestionują ten pogląd. Argumentują oni, że w tekstach historycznych nie ma jednoznacznych nawiązań do zakazania idżtihadu, a w kolejnych wiekach pojawiali się wybitni uczeni, którzy rozwijali myśl prawną islamu (Hallaq, s. 6).

Al-Alwani przekonuje czytelnika, że islam jest jedyną religią, która prawo oddaje w ręce wyznawców i oni, poprzez wspólny wysiłek, powinni je współtworzyć. Kolejno, tłumaczy wpływ otaczającej kultury na postawy i opinie muzułmanów oraz ich potrzeby.

O ile mogą się odseparować od społeczeństwa przyjmującego, by praktykować religię, o tyle nie wolno im nie angażować się w życie kraju: polityczne, kulturalne czy społeczne. Zaangażowanie jest konieczne, gdyż obecnie żyje już 3 i 4 pokolenie po imigracji, które nie ma odniesień kulturowych do kraju pochodzenia, a jest całkowicie zasymilowane i zachodnie – uważa Al-Alwani.

Szajch dowodzi w ten sposób konieczności stworzenia bazy dla prawa, które obok islamu za podstawę będzie miało wartości i kulturę Zachodu, a przez zarządzenia nie będzie utrudniało koegzystencji muzułmanów z niemuzułmanami, szczególnie że – jak pisze: „spore grupy muzułmanów we Francji, Niemczech, Szwecji i Wielkiej Brytanii oraz innych krajach są integralną częścią europejskich społeczeństw. Cieszą się coraz większymi swobodami praktyki religijnej i zaangażowania w społeczeństwo obywatelskie, kwestie kultury i polityki. Mimo uprzedzeń i islamofobii relacje między wspólnotą muzułmańską i niemuzułmańską rozwijają się dynamicznie i ewoluują w dobrym kierunku” (s. 26) ocenia al-Alwani.

Według niego zachodnim muzułmanom potrzeba jeszcze prawa dostosowanego do warunków w jakich żyją. W ten sposób tłumaczy potrzebę stworzenia fikhu mniejszości. Widzi go jako naukę uwzględniającą wszystkie dziedziny teologii, jej teorii i praktyki, nie zaś jako prawodawstwo regulujące pomniejsze kwestie.

Fikh mniejszości uwzględniać ma, oprócz decyzji o charakterze religijnym również warunki i miejsce życia muzułmanów, ponieważ, jak pisze „fikh ten ma mieć zastosowanie wobec specyficznej grupy, która żyje w specyficznych warunkach” (Al-Alwani, s. 28). Autor zaznacza przy tym, że praktykowanie fikhu wymaga szerokiej wiedzy z dziedzin niereligijnych jak socjologia, ekonomia, politologia czy sprawy międzynarodowe. Przy czym celem ostatecznym nie jest uprzywilejowanie zachodnich muzułmanów czy nadanie im praw, których inni muzułmanie nie mają, chodzi raczej, w opinii al-Alwaniego, o „ukształtowanie jasnych norm, by zachodni muzułmanie mogli stać się wzorową, idealną wspólnotą” (Al-Alwani, s. 28).

Al-Alwani poddaje krytyce imamów, którzy dążą do odseparowania muzułmanów od reszty społeczeństwa i opowiada się za kontekstualną lekturą źródeł. Na pierwszym miejscu stawia Koran – główne, ostateczne i niedyskutowalne źródło prawa, oraz sunnę proroka jako źródło uzupełniające Koran, rozwijające i wyjaśniające. Ich interpretacji powinien przyswiecać uniwersalny charakter islamu. Warto podkreślić, że Koran jest dla

niego źródłem niepodważalnym, a lektura i interpretacja nie powinny opierać się na dawnych i regionalnych wierzeniach i tradycjach, powinno się jej dokonywać mając zawsze na uwadze kontekst współczesny. Sunna nie musi być traktowana w ten sposób, służy jedynie dopełnieniu objawienia koranicznego tam, gdzie to konieczne, gdyż nie ma zgody co do tego, że wszystkie hadisy są prawdziwe i mają taką samą wartość intelektualną.

Autor zwraca też uwagę na specyfikę *idżtihadu*, potrzebnego do konstruowania fikhu mniejszości. Aktualne, złożone pytania wynikają zarówno z szybko zmieniającej się rzeczywistości, jak i w kontekście europejskiego czy szerzej zachodniego islamu, z coraz dłuższej obecności muzułmanów w mniejszościowych warunkach. Potrzebne analizy nie dotyczą już tylko kwestii produktów *halal* czy małżeństw mieszanych, a szeroko pojętej tożsamości zachodnich muzułmanów, ich roli w nowych ojczyznach, stosunku do innych muzułmanów w ramach światowej ummy czy przyszłości islamu poza naturalnymi, dotychczasowymi granicami geograficznymi. Wszystko to należy w dodatku rozpatrywać ze świadomością, że religię trzeba przededefiniować, eksponując jej uniwersalny charakter na potrzeby zglobalizowanej rzeczywistości. Nieustanny rozwój wszystkich dziedzin nauki i szybkie rozprzestrzenianie informacji sprawiają, że uczyony zajmujący się uprawianiem fikhu mniejszości powinien dysponować bardzo szeroką wiedzą z niemal wszystkich dziedzin nauki oraz zdolnością szybkiego przyswajania nowych informacji i zmieniających się, unowocześnianych metod nauki i edukacji. Al-Alwani wskazuje, że *idżtihad* jest charakterystycznym dla islamu i wspólnoty wiernych elementem, świadczącym o „nowoczesności” tej religii w stosunku do innych systemów religijnych, które nie dają takiej autonomii interpretacyjnej i swobody w konstruowaniu zarządzeń prawnych. Islam, jako jedyna religia, zdaniem autora, bierze pod uwagę aspekt ludzki przy ocenie człowieka, a na potwierdzenie własnego przekonania przywołuje cytat koraniczny (5;48) „dla każdego z was uczyniliśmy normę i drogę otwartą”.

W *idżtihadzie* widzi siłę skłaniającą wiernych do nieustannej refleksji i racjonalnego myślenia, nie wymaga zaś ślepego podążania za dogmatem – przy czym, znając poglądy i ideologię środowiska, z jakiego wywodzi się pomysłodawca fikhu mniejszości trudno nie zadać tu pytania: gdzie według Al-Alwaniego zaczyna się ta dowolność niepodążania za dogmatem. Pytanie to narzuca się w sposób oczywisty jeśli znamy szerzej dorobek omawianego intelektualisty i środowisko, jakie współtworzył uczestnicząc w powołaniu i kierowaniu wspomnianymi wcześniej instytucjami muzułmańskimi w USA. Rodowód tych organizacji łączy je z ideologią islamu politycznego, wywiedzionego z inspiracji Braćmi Muzułmanami.

Nie jest więc niespodzianką, że autor nie stroni od krytyki nadmiernego wykorzystywania wolności interpretacyjnej jaką daje *idżtihad* i pisze: „wielu dzisiaj głosi konieczność wznowienia praktykowania *idżtihadu*, zwolennicy całkowitej laicyzacji używają tej praktyki jako pretekstu do łagodzenia i deformowania zasad szariatu, a nadmiernie zachowawczy widzą w *idżtihadzie* narzędzie, które posłuży im do powrotu do dawnych zarządzeń i zasad. [...] My pilnie potrzebujemy *idżtihadu*, który przygotuje islam i muzułmanów do odegrania istotnej roli na świecie w przyszłości (Al-Alwani, s. 41).

By islam stał się religią ogólnoswiatową konieczne jest obalenie zasadności podziału świata na *dar al-islam* i *dar al-harb*. Przytaczając wiele muzułmańskich autorytetów Al-Alwani wskazuje, że wszędzie tam, gdzie muzułmanie mogą żyć i swobodnie praktykować religię mamy do czynienia z *dar al-islam*. Dochodzi do przekonania, że czasem, mimo że rządzący są muzułmanami i kraj zamieszkuje muzułmańska większość,

ze względu na prześladowania, terytorium należałoby zaliczyć do *dar al-kufr* (Al-Alwani, s. 55) — czyli terytorium niewiernych. Również w tym twierdzeniu wybrzmiewa ideologia islamizmu. Historia Braci Muzułmanów obfituje przecież w prześladowania dokonywane przez reżimy państw muzułmańskich.

Można zatem skonstatować, że fikh mniejszości wedle koncepcji Al-Alwaniego wykorzystuje wszystkie znane elementy analizy charakterystyczne dla fikhu, jak kijas (analogię), idźmę (konsensus), istihsan (szukanie najlepszych rozwiązań) czy istislah (dobro wspólnoty), ale centrum zainteresowania stanowi mniejszość muzułmańska, żyjąca pośród niemuzułmańskiej większości. Ta specyfika sprawia, że poruszane zagadnienia dotyczyć będą przede wszystkim zachowania i ugruntowania muzułmańskiej tożsamości poprzez obyczaje, ale i prawa.

Ciekawe, że uczyony pisze: „fikh mniejszości nie jest dziedziną indywidualną, powinien być praktykowany wspólnie. Wieloaspektowość tego fikhu sprawia, że podejście indywidualistyczne może być niebezpieczne. Zagadnienia rozpatrywane zawierają elementy polityki, ekonomii, kultury, społeczne, prawne”. (Al-Alwani, s. 62). By zapewnić kompletne ujęcie rozpatrywanego tematu potrzeba kilku osób, o różnych specjalnościach. Zwraca też uwagę, że wydając fatwę trzeba rozważyć, jaki obraz islamu daje sugerowane rozwiązanie w rzeczywistości niemuzułmańskiej i jakie będą konsekwencje długoterminowe. Potrzeba kompletnej znajomości i świadomości społeczno-kulturalnej środowiska, otoczenia. Trudno nie odnieść też wrażenia, że Al-Alwani daleki jest od oddania idżtihadu w ręce wszystkich wiernych, w konsekwencji alimowie utraciliby bowiem kontrolę nad fikhem, a następnie nad wiernymi i kształtem religii.

Pomysłodawca fikhu mniejszości uważa, że najlepiej by było, gdyby w już istniejących instytucjach zostały powołane struktury, umożliwiające znawcom prawa muzułmańskiego i specjalistom różnych dziedzin dyskusje nad fatwami, których zakres tematyczny wykracza poza tradycyjne rozumienie fikhu. Fikh mniejszości dotyczy bowiem obok zagadnień prawnych i etycznych też kwestii kulturowych i społecznych.

JUSUF AL-KARADAWI

Inny charakter ma publikacja Al-Karadawiego poświęcona tematowi. We wstępie do *O fikhu mniejszości. Życie muzułmanów pośród niemuzułmańskiej większości* Al-Karadawi wskazuje, że muzułmanie żyjący w krajach niemuzułmańskich podlegają lokalnemu — niemuzułmańskiemu prawu, które w niektórych przypadkach może być wręcz sprzeczne z szariatem, trzeba im zatem wskazać właściwe rozwiązania, dostosowane do ich specyficznej sytuacji. Kolejno precyzuje podstawowe przyczyny, dla których tworzenie fikhu mniejszości jest konieczne:

- 1) mniejszość muzułmańska stanowi integralną część *ummy* — ogólnoswiatowej wspólnoty muzułmańskiej, jest też integralną częścią społeczeństw, w których żyje i oba elementy powinny znaleźć odzwierciedlenie w fikhu mniejszości;
- 2) złożoność dzisiejszej rzeczywistości wymaga istnienia fikhu medycyny, ekonomii, polityki, a pośród nich i fikhu mniejszości, powinny one się uzupełniać i czerpać z zasad zdefiniowanych dla fikhu z uwzględnieniem kontekstu lokalnego;
- 3) i na zakończenie swej argumentacji szczególnie ciekawie wyjaśnia konieczność obecności muzułmańskiej na Zachodzie pisząc: „jako muzułmanie mamy do zrealizowania uniwersalne posłannictwo, powinniśmy efektywnie podtrzymywać obecność muzułmańską na Zachodzie, biorąc pod uwagę, że niezaprzeczalnie Zachód przewodzi światu determinując

światową politykę, ekonomię i kulturę” (Al-Karadawi, s. 4). Nie należy się zatem godzić z tymi, którzy uważają za niewłaściwe, by muzułmanie osiedlali się i żyli w krajach niemuzułmańskich, bo utracilibyśmy wtedy możliwość wpływania na światowe realia.

Kolejno definiuje podstawowe cele dla fikhu mniejszości:

- 1) pomoc mniejszości muzułmańskiej – jednostkom, rodzinom i całej wspólnocie w prowadzeniu życia zgodnego z wymogami islamu;
- 2) pomoc w podtrzymaniu ich muzułmańskiej tożsamości znanej z przywiązania do wartości, zasad, moralności i etyki, a wszystko to w ramach całkowitego oddania się Allahowi;
- 3) zachęcanie muzułmanów do przekazywania posłannictwa islamu współobywatelom w znanym im języku;
- 4) danie im podstawy do zintegrowania i pozytywnego udziału w życiu społeczeństwa, ale bez asymilowania się z nim;
- 5) pobudzenie muzułmanów do dopominania się i korzystania z praw związanych z praktyką religijną, kulturą, ekonomią czy polityką;
- 6) wspomaganie wspólnot muzułmańskich w wypełnianiu religijnych, społecznych i innych obowiązków;
- 7) udzielanie odpowiedzi na dręczące ją pytania, w zgodzie ze współczesnym szariatem i w oparciu o nowoczesny idżtihad praktykowany przez wykwalifikowanych uczonych (Al-Karadawi, s. 6–7) oraz współczesny kontekst i szczególne lokalne okoliczności.

Nowy rodzaj fikhu ma uwzględniać dziedzictwo 14 wieków tradycji muzułmańskiej oraz osiągnięcia i warunki współczesności. Ma też za zadanie pogodzić muzułmańską tożsamość i pozytywne interakcje z niemuzułmańskimi wspólnotami.

Al-Karadawi zgadza się z Al-Alwanim, że Koran jest głównym źródłem fikhu mniejszości, a wszystkie inne źródła, nawet sunna, powinny być analizowane w świetle tekstu koranicznego.

Po tym teoretycznym wstępie intelektualista przechodzi do omawiania konkretnych najistotniejszych zagadnień, których rozważenie ułatwić ma mniejszości muzułmańskiej funkcjonowanie na Zachodzie. Porusza takie kwestie jak: budowa meczetów i centrów muzułmańskich ze środków pochodzących z zakatu, pochówek na chrześcijańskich cmentarzach czy niezłożenie ofiary z okazji Id Al-adha w przypadku panującej epidemii, małżeństwo z niemuzułmanką, konwersję na islam i rozwód z mężem, który nie zmienił wyznania, przyjęcie spadku od niemuzułamnina, składanie życzeń z okazji niemuzułmańskich świąt, przyjęcie zaproszenia na kolację, na której może być podane wino czy wreszcie zakup domu lub mieszkania na kredyt w warunkach zachodnich.

ZACHODNI MUZUŁMANIE O FIKHU MNIEJSZOŚCI

Proponowane rozwiązania zawarte w fatwach nie mają liberalnego charakteru, co może tłumaczyć, dlaczego koncepcja sprowokowała krytykę. Wymieńmy choćby Abdelwahaba Meddaba czy Maleka Chebela (Chebel, s. 45–6), a wśród jeszcze bardziej radykalnych – Irshad Manji. Do krytyków fikhu mniejszości, choć nie tak skrajnych, zalicza się też Tariq Ramadan, europejski intelektualista muzułmański, który często występuje jako samozwańczy rzecznik europejskich muzułmanów. W swoich publikacjach i argumentacji często odwołuje się do koncepcji propagowanych przez konserwatywne środowiska muzułmańskie, dodając jednocześnie pewne własne koncepcje.

Tariq Ramadan przekonuje zachodnich muzułmanów, że potrzebne jest wypracowanie nowego, kompleksowego ujęcia, obejmującego zarówno wszystkie aspekty ludzkiej

egzystencji, jak i pozostającego w zgodzie z realiami panującymi obecnie na Zachodzie. Uważa, że należy skończyć z fabrykowaniem rozwiązań pojedynczych zagadnień i ciągłym „prawniczym majsterkowaniem” (270), jak w jego opinii czynią rzecznicy fikhu mniejszości.

Celem Ramadana miałyby być wpasowanie się w globalny system, którego istnienia ciągle się doświadcza. Postępowanie praktyków fikhu mniejszości sprawia, że muzułmanie potwierdzają istnienie owego systemu dostosowując się do niego, zamiast go współtworzyć, kształtować i reformować. „Zarówno w sferze politycznej, jak i ekonomicznej lepiej byłoby wrócić do podstawowych, uniwersalnych zasad islamu, by móc opracować w całości życie tutaj i sposoby ogólnego zaangażowania na rzecz dobra i sprawiedliwości.” (s. 271) Przesłanie islamu wymaga od muzułmanów, by w oparciu o uniwersalne zasady i system wartości uczestniczyli w życiu otaczającego ich społeczeństwa, nie zaś przywoływali historyczne, wyidealizowane wzorce, licząc wady współczesności i „w najlepszym przypadku próbując się do niej zaadaptować” (Ramadan, s. 271), ale w sposób bierny lub, co gorsza, tylko się przed współczesnością broniąc.

* * *

Fikh mniejszość jest pomysłem i inicjatywą ciekawą, choć pozostaje w kręgu konserwatywnej myśli muzułmańskiej, co sprawia, że proponowane rozwiązania nie różnią się radykalnie od tych charakterystycznych dla tradycyjnego nurtu religii. Wbrew głównemu założeniu nie zmieniają też sytuacji praktykujących muzułmanów żyjących na Zachodzie.

Wśród zachodnich muzułmanów jest wielu intelektualistów i aktywistów, którzy uważają, że omawiana koncepcja fikhu nie jest postępową, a niektórzy kwestionują wręcz zasadność korzystania z tekstu koranicznego i potrzebę tworzenia nowego prawodawstwa muzułmańskiego. Wychodzą oni z założenia, że zachodni muzułmanie i państwa muzułmańskie powinny, w oparciu o własne wartości, dojść do przekonania i światopoglądu dominującego na Zachodzie.

Trudno stwierdzić jaka liczba muzułmanów decyduje się podążać za wytycznymi fikhu mniejszości szczególnie ze:

- 1) nie możemy oszacować liczby zachodnich muzułmanów. Dane, którymi dysponujemy są niedokładne i mało wiarygodne, gdyż w wielu krajach spisy ludności i sondaże nie zawierają pytań o przynależność religijną np. we Francji, Belgii, Niemczech;
- 2) wspólnota muzułmańska jest bardzo podzielona i pozostaje pod różnymi, często wykluczającymi się wpływami (Wielka Brytania – m.in. ruch deobandich, barelwici, Szwajcaria – klanowe podziały Albańczyków, Europejcy muzułmanie pochodzenia tureckiego – wpływ Diyanet – zależnej od tureckiego rządu i Milli Gorus, Francja – kraje pochodzenia, salafijja, Tabligh, wzrastająca popularność tarik sufickich, wpływ marabutów z Mali czy Senegalu). Dowodem na różnorodność światopoglądową europejskich muzułmanów może być także wielość i różnorodność w nazewnictwie stowarzyszeń muzułmańskich w różnych krajach Zachodu.

Fikh mniejszości wywodzi się ze środowiska ideologicznego Braci Muzułmanów, a z ruchem związana jest Unia Organizacji Muzułmańskich w Europie i jej lokalne oddziały. Można zatem przypuszczać, że zwolennicy i działacze tych organizacji, choć w części za punkt odniesienia uznają wytyczne omawianego fikhu.

Nie są dostatecznie jasno wyjaśnione powiązania omawianego tematu z Braćmi Muzułmanami.

Trudno jednoznacznie ocenić fikh mniejszości, podobnie jak jednoznacznej ocenie wymyka się cały ruch powstały w oparciu o ideologię Braci Muzułmanów. O jaki ruch chodzi? Jak bowiem jednoznacznie ocenić fikh, z którego wynika, że z jednej strony konwertytka nie musi rozwodzić się z mężem nie muzułmaninem, z drugiej zaś muzułmanka potrzebuje zgody męża na wizytę u fryzjera i obcięcie włosów. To tylko jeden przykład, a takich zestawień wśród fatw można znaleźć, nie presadzając, setki.

Przyjmując optykę zachodnich społeczeństw można zrozumieć ich obawę, gdy środowisko wyrosłe z Braci Muzułmanów deklaruje chęć uczestniczenia w reformowaniu i kształtowaniu zachodniej rzeczywistości, wykorzystując do tego celu swobody obywatelskie, które muzułmanie uzyskali przybywając na Zachód, ale z drugiej strony, czy można mieć komuś za złe, że pragnie wykorzystać dostępne możliwości dla szzerzenia swoich poglądów i przekonań?

BIBLIOGRAFIA

- Albab M. U. *Methods and Stages of Ijtihad in Fiqh Nawazil: Correlation and Implementation in Fatwa of the Indonesia Ulama Council Related to Covid-19*, Al-Hurriyya: Jurnal Hukum Islam, vol. 7 (1), January–June 2022, <https://ejournal.uinbukittinggi.ac.id/index.php/alhurriyah/article/view/5482/1159>
- Ali S. S. *Modern Challenges to Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Alwani T. J. -al. *Introduction au statut des minorites. Vers un fikh des minorites musulmanes en Occident*, IIIT France, 2007.
- Calasso G. Introduction: Concepts, Words, Historical Realities of a “Classical” Dichotomy, w: *Dār al-islām / dār al-ḥarb Territories, People, Identities*, Giovanna Calasso and Giuliano Lancioni Red., Brill, 2017.
- Chebel M. *Manifeste pour un islam de Lumières*, Paris 2004.
- Chen E. X. *An Unbeliever Can Rule Dār al-Islām: Hanafī Law in the Wake of the Mongol Invasion*, w: Chen, E. X., *Islamic Law and Society* (published online ahead of print 2023). doi: <https://doi.org/10.1163/15685195-bja10039> [10.07.2023].
- Danecki J. *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa, 1998.
- Hallaq W. *Was the gate of ijthihad closed*, *Journal of Middle East Studies*, vol. 16, Cambridge University Press, 1984.
- Al-Ḥusaynī, Āyatullāh Sayyid Muḥammad Taqī al-Mudarrisī. *The Laws of Islam*, <https://web.archive.org/web/20190802163247/http://almodarresi.com/en/books/pdf/TheLawsofIslam.pdf> [10.06.2023].
- Górska E. *Współczesna dynamika prawa muzułmańskiego wobec problemów bioetycznych*, Nomos, 2020.
- Jamsheer H. *Reforma władzy i społeczeństkiej w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Ibidem, 2008.
- Kardawi J. -al. *Fi fikhi al-aqallijaati-l-muslimati. Hajatu-l-muslimiin wasati al-mugtamati-l-uhra*, Dar al-Iman, 1998.
- Khan A. *The Fiqh of Minorities. The New Fiqh to Subvert Islam*, Istinarab Press, 2017.
- Koran w przekładzie Józefa Bielawskiego*, PIW, 1986.
- Maréchal B. *Les Frères musulmans en Europe. Racines et discourse*. PUF, 2009.
- Misra A. *Two Communalisms and the Season of Hate*, Timesofindia.com [10.06.2023].
- Ramadan T. *Les musulmans de l'Occident et l'avenir de l'islam*, Actes sud 2003.
- Sikand Y. *Muslims in India: Contemporary Social and Political Discourses*, Hope India Publications, 2006.
- Skaovgaard-Peterson J.; Graf B. *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Hurst & Co, 2009.
- Taha D. *Muslim Minorities in the West: between Fiqh of Minorities and Integration*, EJIMEL vol. 1 (2013), <https://www.ejimel.uzh.ch/en/archive/2013.html>
- Global Muslim Population, A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Centre, October 2009.

BALBĪR MĀDHOPURĪ

ŚCIĘTE DRZEWO

Rozdział pierwszy: „Moja ziemia rodzinna – Madhopur”

*(Merī jāman-bhō mādhopur)*Rozdział trzeci: „Opowieść rozbitego lustra” *(Tīrke śīse dī vithiā)*¹

Utwór „Ścięte drzewo” (*Chāṅgiā rukkh*), której autorem jest Balbir Madhopuri (Balbīr Mādhopurī), to jedna z pierwszych autobiografii w nurcie literatury dalickiej² w języku pendżabskim. Napisana w 2002 roku ukazuje obraz życia mieszkańców wsi pendżabskiej oraz ucieczki do wielkiego miasta dorastającego chłopca z dalickiej rodziny. Madhopuri bardzo szczegółowo i z dużym zaangażowaniem opisuje podziały społeczne panujące na wsi, ciężki los i jawne prześladowania dalitów, które były także jego udziałem, prawie całkowite wykluczenie dalitów z miejscowej społeczności, a także własną próbę zatarcia piętna niedotykalności. W autobiografii ukazana jest historia powstania i rozwoju ruchu dalickiego w Pendżabie. Głównym celem tego ruchu było przeciwstawienie się i powstrzymanie dyskryminującej działalności członków wysokiej kasty właścicieli ziemskich (*jāt*³) wobec najniższych i wyzyskiwanych kast, głównie *ćamarów*⁴. Madhopuri zwraca uwagę na szereg czynników mających fundamentalny wpływ na powstanie tego ruchu społecznego, który z czasem przerodził się we wspólnotę religijną, nadając jej również odrębną nazwę kasty – *adidharm*⁵, czyli ‘religia pierwotna’. Autobiografia Madhopuriego składa

¹ Tłumaczenie z oryginału w języku pendżabskim: *Chāṅgiā rukkh*, wydanie piąte z 2019 roku (s. 17–25 oraz 44–54) wykonano za zgodą i w porozumieniu z autorem. Wszystkie przypisy w tekście należą do tłumacza.

² *Dalit* – z sanskrytu, hindi dosł. ‘złamany’, ‘gnębiony’, ‘uciśniony’ – nazwa najniższej indyjskiej warstwy społecznej. Dalici znajdują się poza indyjskim systemem kastowym. Często określanii są jako wykluczeni lub niedotykalni. W Pendżabie dalici stanowią ponad 32% społeczeństwa, jednak zaledwie 3,5% z nich posiada na własność ziemię.

³ „Dziatowie”, *jāt* (hindi), *jaṭṭ* (pendżabski) – grupa społeczna w północnych Indiach, głównie w Pendżabie. Są to właściciele ziemscy, do których należy ponad 90% terenów rolniczych.

⁴ *Camār* z sanskrytu *carmkār*, dosł. ‘skórnik’ – kasta niedotykalnych zajmująca się głównie garbowaniem skóry i produkcją wyrobów skórzanych.

⁵ *Ādidharm* lub *ād dharm*. Ruch społeczno-religijny dalitów zapoczątkowany w 1926 roku przez Magu Rama (Māgū Rām, 1886–1980). Brytyjczycy wydali zgodę na rejestrację ruchu *Adi dharm*

się z dwudziestu rozdziałów. Wprowadzając czytelnika w swoje życie autor odwołuje się wielokrotnie do historii Pendżabu. Oczami dziecka opisuje podział jego rodzinnej wsi, Madhopur. Dalici zamieszkiwali jej obrzeża, bez możliwości swobodnego dostępu do lepiej położonej i rozwiniętej części miejscowości zamieszkaną przez wyższe kasty. Zaprezentowane poniżej tłumaczenie rozdziału pierwszego⁶ oraz trzeciego przedstawia historię osadnictwa rodzinnej wsi autora na brzegu rzeki Beas oraz rodzący się bunt daleki przeciwko tyranii i przymusowej nieodpłatnej pracy na rzecz właścicieli ziemskich.

Za początki literatury dalekiej uznaje się lata 60. ubiegłego stulecia. Zalicza się do niej poezję, opowiadania oraz autobiografie, których autorami są twórcy pochodzący z kast osób wykluczonych. Autobiografia „Ścięte drzewo” doczekała się pięciu wydań w języku pendżabskim, po jednym wydaniu w języku angielskim (*Against the Night. An Autobiography*), hindi, urdu oraz tłumaczeń wybranych fragmentów dzieła na język rosyjski.

(Z. I.)

ROZDZIAŁ 1 „ZIEMIA RODZINNA. MADHOPUR”

Sącz się wodo sącz, gołębica chce się napić....

Wraz z kolegami wygniataliśmy drobnymi palcami niewielkie dołki i powtarzaliśmy w kółko te słowa. Dołki szybko wypełniały się wodą. A gdy robiliśmy płytkie, okrągłe zagłębienia piętami, woda od razu wypływała poza nie.

Madhopur w dystrykcie Dżallandhar to jedna z wiosek położonych w starym korycie rzeki Beas. Beas – jedna z pięciu rzek Pendżabu, mająca swoje źródło w Rohtangu (dystrykt Kulu), przepływa przez Kangrę (Himaćal Pradeś) i Hośiarpur w Pendżabie, by następnie połączyć się dwieście dziewięćdziesiąt mil dalej z rzeką Satleđ na obrzeżach okręgu Kapurthala. Miejsce, gdzie się spotykają, nazywa się Harika Pattan⁷, czyli ‘Mokradła Harike’.

Zaraz po tym, jak koryto rzeki skręciło na zachód, na jej brzegach, to tu to tam, zaczęły się pojawiać osiedla, które rozrastając się, przybrały z czasem kształt wiosek. Teraz rzeka płynie oddalona aż o dwadzieścia jeden kilometrów od naszej osady. [...]

Można by początkowo odnieść wrażenie, że w wiosce nie ma podziałów, jednak przy bliższym przyjrzeniu się okazuje się, że wcale tak nie jest: aby zauważyć podziały, wystarczy spojrzeć na umiejscowienie studni. Z czasem osiedlili się tu też muzułmanie, którzy, w przeciwieństwie do hindusów i sikhów, nie dyskryminowali dalitów. Dzieje się tak zapewne ze względu na to, że kiedyś większość z nich sama była w podobnej sytuacji, gdy należeli jeszcze do kast rzemieślników. Zdarzało się często tak, że jeśli jakiś chłopak z kasty garbarzy wychodził z domu odświętnie ubrany, to stojąca na czatach grupka *dżatów* natychmiast obsypywała mu głowę ziemią. Jeśli się bronił, zbierał dodatkowe cięgi.

madal (*Ādidharm mādal*) jako odrębnej religii i kasty o takiej samej nazwie. W spisie z 1931 roku ponad 400 tysięcy dalitów zadeklarowało przynależność do tego wyznania. Była to zachęta dla innych kast niedotykanych do zakładania własnych sekt religijnych, np.: walmiki dharm (*vālmiki dharm*) – ‘kasty sprzątaczy’ (*vālmiki*).

⁶ W porozumieniu z autorem pominięto szczegółowe opisy rodowodów kastowych.

⁷ Harikā Pattan. Teraz w dystrykcie miejskim Taran Taran. Największe w Północnych Indiach tereny podmokłe.

Każdego lepiej ubranego niedotykalnego spotykała przemoc ze strony wyższych kast. Nosząc lepsze ubrania, mógłby przecież próbować się do nich upodobnić lub porównywać z nimi. Trudno było przewidzieć, kiedy i gdzie taka napaść mogła się zdarzyć.

Wszyscy we wsi trzęśli się ze strachu na widok *zaildara*, *dżagirdara*, *safedpośa* i *nambardara*⁸. Ten pierwszy miewał zwykle pod sobą wiele wsi. Zwoływał sąd i ogłaszał wyroki. Miał prawo do wydawania decyzji podobnie jak sędziego. Wymierzał kary i grzywny, które trzeba było uiszczać. W zależności od sytuacji ferował różne wyroki: jednemu taki, drugiemu siaki. Mówi się, że niektórym *zaildarom* darowywano karę za pięć, a nawet siedem morderstw – stąd zwykli ludzie nie mieli odwagi nawet na nich spojrzeć. A ci plugawcy najchętniej, z upodobaniem prześladowali i zastraszały niedotykalnych. Zmuszali do niepłatnej pracy na budowie lub na roli. Jeśli nie było nic do zrobienia, zmuszali do wykopywania błota z pól i wyrzucania go poza granice wioski. To ostatnie zajęcie nie zastępowało bynajmniej wykonywania bezpłatnej pracy na polu lub przy budowie. Dowody na wymuszoną pracę w postaci hałd ziemi można nadal zobaczyć na obrzeżach wiosek.

Dżagirdar posiadał od piętnastu do trzydziestu koni. Był nagradzany przez Brytyjczyków za swoją rolę w tłumieniu buntów. On również zmuszał niedotykalnych do darmowej pracy i nagradzał solidnym biciem i stekiem obelg. Siał wszędzie grozę i nie pozwalał, by niedotykalnym przyszło do głowy sprzeciwianie się zwierzchnikom.

Safedpoś trzymał kilka koni i nadzorował parę wsi. Dalitów zmuszał zawsze do niewolniczej pracy. Był agentem rządowym i donosicielem, wynagradzanym za to. Dostawał za to od rządu wynagrodzenie.

Nambardar był zatrudniany przez rząd. Chętnie wykonywał pracę dla swoich przełożonych. Miał prawo do zmuszania niskich kast do darmowej pracy. Wszystkie kasty bardzo się tego niegodziwca bały, gdyż mógł składać zażalenia na policji lub bezpośrednio u szefa więzienia. Jego głos liczył się we wszystkich kręgach. Decyzje były podejmowane zgodnie z jego wolą. Pełnił wyjątkowo ważną rolę przy nakłanianiu ludzi do popierania rządu i jego polityki. Każdy z nich, trzymających władzę, nazywany był zwykle lizusem lub lokajem rządu. Wszyscy rządzący podjudzali zwykle zamindarów, żeby fizycznie maltretowali niedotykalnych. Wiele przykładów na takie traktowanie można usłyszeć od starszego ode mnie pokolenia 60–70 latków. [...]

Jest oczywiste, że prawa *ćamarów* i innych niedotykalnych, ograniczały się do wykonywania darmowej pracy. W zamian za harówkę, ciemieni mieli prawo do zbierania padliny, lecz i to zależało od dobrej woli właściciela padłego zwierzęcia. Rządowe działania mające na celu utrzymywanie różnic materialnych i poparcie jakie rząd otrzymywał od swoich popleczników, wywoływały wiele bolesnych pytań i na długo trapiły moje myśli.

Anglicy podbili wiele krajów i przeważa o nich opinia, że podchodzili do podboju zawsze naukowo, stosując przy nim własne zasady. Przyczynili się do ekonomicznego rozwoju swych niewolniczych kolonii. Zrealizowali wiele projektów. W znacznym stopniu podnieśli poziom szkolnictwa. Dzięki ich staraniom tubylcy poznawali własny krąg cywilizacyjny, kulturę oraz historię. Pojawiają się jednak znaki zapytania, gdy idzie o traktowanie niedotykalnych.

⁸ Z pendżabskiego: *zaildār* – administrator od kilkunastu do kilkudziesięciu wiosek wchodzących w skład okręgu; *jāgirdār* – poborca podatków podlegający *zaildarowi*; *safedpoś* – dosł. ‘ubrany na białą’ – pogardliwe określenie urzędnika, polityka niższego szczebla, a także donosiciela; *lambardār/nambardār* – tu: urzędnik, w którego pieczy pozostawały księgi majątkowe danej wsi.

Brytyjczycy dotarli do Pendżabu pod koniec swego podboju Indii. Dlaczego nie dali niedotykalnym równych praw w zakresie szkolnictwa, posiadania własności, wolności słowa? To oczywiste, że działali w zmowie z zagorzałymi zwolennikami systemu kastowego. W ciągu stu lat brytyjskich rządów w Pendżabie obowiązywała tam ustawa o dochodach gruntowych. Pozbawiała ona niedotykalnych możliwości zakupu ziemi, nawet jeśli mieli odpowiednie środki finansowe. Nie mogli wejść w posiadanie nawet tak zwanej wspólnej ziemi (*maurūsi*), oddanej najniższym kastom do osiedlania się. Musieli żyć w ciągłym niepokoju, stale na łasce właścicieli ziemi, którzy egzekwowali wykonywanie bezpłatnej pracy ponad miarę. Mieli na to przyzwolenie. Jeśli ktoś z niskiej kasty przeciwstawiał się temu procederowi – był poniżany i bity. Zniewoleni żądali od Brytyjczyków wolności, lecz ci nie zwracali sobie nimi głowy – niedotykalni byli przecież ich niewolnikami. Twierdzili przy tym, że mają prawo trzymać ich w niewoli, ponieważ święte księgi dają na to przyzwolenie. Właśnie tu tkwi przyczyna upadku społeczeństwa i państwa.

Na całym świecie nie ma podobnego przykładu równie niesprawiedliwego, opresyjnego i dyskryminującego systemu społecznego, który przetrwał tysiąc lat. Nie ma innej religii na świecie, która na swych sztandarach niosłaby przestrzeganie zwyczajów, które podlegają do nienawiści, dyskryminacji i nieludzkiego traktowania. Nie ma innego kraju, w którym tolerowane byłyby tak drastyczne metody na wyzyskiwanie kobiet i klasy pracującej. Proces dzielenia i rozwarstwienia ludzi trwał przez wieki. Hindusi głoszą, że ich własny system społeczny napawa ich dumą, ponieważ zapobiega społecznym niepokojom i przemocy! Nawet ci, którzy uznawani są za postępowych, podtrzymują te twierdzenia, ponieważ pochodzą z wyższych kast i żyje im się dobrze, właśnie dzięki usługującym im niższym kastom. Ten niesprawiedliwy system nie byłby w stanie przetrwać tyle wieków, gdyby nie księgi takie jak *Manusmryti*⁹, która wyraźnie ustanawia prawo przeciwko *śudrom* i *atiśudrom*¹⁰. Właśnie w tym kontekście dr Bhim Rao Ambedkar¹¹ napisał, że te tak zwane święte dzieła, pełne politycznych konspiracji, należy traktować jako stroniczne, a ich intencje pojmować jako oszustwa i łgarstwa. Wspominam słowa pierwszego premiera Indii, Jawaharlala Nehru: „hinduizm z całą pewnością nie jest tolerancyjny, w rzeczywistości nie ma niczego bardziej ograniczonego umysłowo na świecie” (list Jawaharlala Nehru do dr Rajendra Prasada z dnia 17 listopada 1953 r.). I nie mogę zapomnieć stwierdzenia Karola Marksa, że jeśli na całym świecie znajdzie się choć jedna ręka uniesiona w sprzecznie na niesprawiedliwość i wspierająca równość społeczno-ekonomiczną, to jego obie ręce uniosą się razem z nią.

Pewien odważny i pełen samozaparcia Pendżabczyk postanowił stanąć do walki o równość społeczną. Pochodził z wioski Mugowal¹². Był to Gadri Baba, nazywany również Babu Magu Ram Mugowal¹³. Podczas pobytu na emigracji został osadzony w więzieniu

⁹ *Manusmryti* – starożytna księga praw w hinduizmie. Polski przekład pt. *Manusmryti, czyli Traktat o Zacności* dokonany został przez Marię Krzysztofa Byrskiego, wydanie I PIW, 1985 r. w serii Bibliotheca Mundi.

¹⁰ *Śūdra* (sansk.) – najniższa z czterech warn w hinduizmie; *atiśūdra* (sansk.) – kasty nienależące do warny śudrów, najniższe w hierarchii społecznej w hinduizmie.

¹¹ Bḥimrāv Rāmji Āmbedkar (1891–1956) – indyjski prawnik, współtwórca Konstytucji Indii należący do dalitów.

¹² Muggovāl – wioska położona we wschodniej części indyjskiego Pendżabu. Według spisu ludności z 2011 roku zamieszkuje ją 41% niedotykalnych przy 31% dżatów oraz 11% braminów.

¹³ Gadri Bābā lub Bābū Māgū Rām Muggovāl (1886–1980) – przywódca ruchu wyzwolenczego niedotykalnych, w 1909 roku wyemigrował do USA, gdzie był współzałożycielem partii rebelianc-

przez Brytyjczyków za działania przeciw ich panowaniu. Skazano go na śmierć, jednak udało mu się zbiec. Ukrywał się przez trzy lata w lasach Filipin wśród ludności plemiennej. W 1925 roku powrócił do Indii. Po pewnym czasie odwiedził swą wioskę. Został tam niedotykalnych sponiewieranych, żyjących w skrajnej nędzy. Wstrząsnęły nim mnożące się formy niewolnictwa. Po otrzymaniu listu od działacza Lala Hardiala¹⁴ oddał się całkowicie walce o podniesienie statusu niedotykalnych. Nawiązał również kontakt z dr Ambedkarem. W swojej rodzinnej wsi Mugowal zorganizował spotkanie, którego celem było założenie ruchu Adi Dharm Madal, a wzięło w nim udział ponad sto tysięcy ludzi pochodzących z trzydziestu sześciu kast. Pierwszy zjazd odbył się w dniach od 11 do 12 czerwca 1926 roku. W pewnym sensie był to początek ruchu dalickiego. Mugowal zainicjował również wydawanie czasopisma pod tytułem *Adi Daka* (*Ādī Dākā*), które z założenia miało wyrażać protest przeciwko nierówności społecznej i opresyjnemu społeczeństwu. Dzięki swemu zaangażowaniu w działalność społeczną, polityczną i ekonomiczną w 1946 roku wraz z siedmioma współpracownikami dostał się do Zgromadzenia Ustawodawczego.

Warto wiedzieć, że Mangu Ram Mugowal odwiedził naszą wioskę przed i po 1947 roku. Został u nas bardzo ciepło przyjęty. Na zawsze pozostanie w pamięci mieszkańców Indii ze względu na rolę, jaką odegrał w walce o wolność kraju i wyzwolenie niedotykalnych.

Kolejne osadnictwo w wiosce Mugowal przeprowadzone zostało już po opuszczeniu Indii przez Brytyjczyków. Było to możliwe na podstawie Ustawy o posiadaniu ziemi (i zapobieganiu fragmentacji) we Wschodnim Pendżabie. Proces ten rozpoczął się w 1948 roku i trwał aż do 1960 roku. W ramach tej działalności każdej rodzinie wiejskiej z niskich kast przyznawano dwie *marle*¹⁵ ziemi, którą mieli prawo wykorzystywać do zrzucania nawozu. We wcześniej, odpady pochodzące z domostw, które nie posiadały ziemi, dzielono zgodnie z udziałami. Ci, którzy nie byli właścicielami uprawianej ziemi, wyrzucali nawóz na pola, na których pracowali. Nie mieli prawa sprzedawać nawozu.

Jarzmo brytyjskiego niewolnictwa upadło w sierpniu 1947 roku. Niedotykalni otrzymali wiele praw, lecz Radżatnama (*Rajāt nāmā*), prawo osadnictwa dżagirdari (*jāgirdari*), które utrzymywało system *sardarów* i *čaudrarów* – pozostało nienaruszone, nawet po uchwaleniu Konstytucji Indii, która weszła w życie 26 stycznia 1950 roku. Po wyjątkowo trudnej kampanii, mającej na celu podniesienie świadomości obywateli, prawo *marusi* zostało uchylone w 1957 roku. Należący do niskich kast otrzymali prawo do posiadania ziemi. Prawo zwyczajowe ostatecznie również zniknęło, znosząc wielowiekowe przyzwolenie na zmuszanie dalitów do pracy. Pendżabska ustawa o dochodach z gruntów (*Īntaqāle Irazī Act*¹⁶), która zabraniała dalitom nabywać ziemię, wyszła z użycia i członkowie niskich kast uzyskali prawo do kupowania i sprzedawania ziemi.

W Pendżabie, podobnie jak w niektórych częściach Indii, osiedla niedotykalnych znajdują się zwyczajowo w niższej położonej, zachodniej części wioski. Wynika to z hinduskiego systemu społecznego – dalici to kategoria ludzi nie należących do systemu

kiej Gadri (Ghadar Party). W 1925 roku powrócił do Indii przez Filipiny i Singapur, a w Pendżabie założył dalicką grupę religijną *Ādī Dharm Mādal*. W 1946 roku został wybrany do Zgromadzenia Ustawodawczego Pendżabu. W 1972 r. Rząd Indii przyznał mu emeryturę, a z rąk Indiry Gandhi otrzymał nagrodę za swą pracę na rzecz niepodległości Indii.

¹⁴ Lālā Hardiāla (1884–1939) – pochodzący z Pendżabu indyjski aktywista, zaangażowany w ruch antybrytyjski. Autor wielu książek promujących edukację oraz rodzimą kulturę.

¹⁵ *Marlā* – jednostka miary stosowana powszechnie na Subkontynencie Indyjskim. Jedna marla to około 25 metrów kwadratowych.

¹⁶ Prawo ustanowione przez Brytyjczyków w 1887 roku.

kastowego, ani do żadnej z czterech warn. Należy wystrzegać się nawet ich cienia. Mówi się, że zaliczani są do hinduizmu, ale oznacza to tylko tyle, że sprowadza się ich wyłącznie do funkcji niewolniczej. Dlatego trzyma się ich z dala od głównego nurtu hinduizmu. Drugą przyczyną wspomnianego rozplanowania wiosek to fakt, że ścieki wiejskie spływają w kierunku zachodnim, czyli ku niżej położonym częściom wioski. Wiara w to, że niedotykalni zanieczyszczają czystą wodę to jedno, drugie to przekonanie, że powinni żyć w brudzie, błocie i szlamie. Ten pełen nienawiści i nieludzki system nadal jest powszechny w indyjskich wioskach.

Członkowie rodziny z naszej wspólnoty kupili ziemię przed 1947 rokiem, wykorzystując dane osobowe pewnego *dźata*, ponieważ sami nie mogli tego zrobić. Szczęśliwie, ziemia ta została później przekazana rodzinie. Takie wydarzenia stały się z biegiem czasu symbolem rewolucyjnych zmian w społeczeństwie. Świadomość wolności była coraz powszechniejsza. Konstytucja dała równe prawa wszystkim obywatelom, a niedotykalnym, nazywanym wówczas *haridźan*¹⁷, nadano inną nazwę – *scheduled cast*, czyli „kasty zarejestrowane”. Jednak stosunek i zachowanie wyższych kast wobec dalitów nie uległy zmianie. Można by się spodziewać, że w erze postępu naukowego będzie odwrotnie. Wiele praw jednak nie zostało prawidłowo wdrożonych, a więc nie osiągnięto celów, dla których zostały wprowadzone. Zmiany będą możliwe tylko wówczas, gdy wszystkie grupy społeczne odważnie i z entuzjazmem zdecydują się na podjęcie wysiłku do ich wcielenia w życie. W dzisiejszych czasach konieczne jest wprowadzenie filozofii racjonalności. Dalici chcieliby, aby cały kraj regularnie się rozwijał. Przez kilka ostatnich lat miałem okazję bliżej poznać tę opinię podczas przeróżnych spotkań intelektualistów dalickich.

ROZDZIAŁ 3 „OPOWIEŚĆ ROZBITEGO LUSTRA”

Jeśli nie rozniołę na papkę tych ćamarów, to nie jestem synem *dźata*! — wykrzykiwał zamindar biegnąc główną uliczką wsi. Nie przestał się wściekać, nawet gdy zatrzymał się pod drzewem banjan.

— Co się stało szanowny panie, dlaczego jesteś taki wściekły? — zapytał staruszek Banta. Wychodził właśnie z domu trzymając w jednej ręce mały wiklinowy koszyk, a w drugiej garść czili.

— Pod pretekstem wyplewienia chwastów ukradli plony z mojego pola na paszę dla zwierząt.

Krzyki były tak głośne, że z okolicznych domów powychodzili młodzi i starzy. Mieli na sobie zniszczone, połatane i poplamione ubrania. Powietrze wypełniło się ciężkim odorem potu. Nikt nie nosił butów. Popękane pięty kobiet, oblepione błotem, wyglądały jak spieczona ziemia na polach, puchnąca w wyniku długotrwałej suszy.

Stanęli w półokręgu zaniepokojeni i skonsternowani. Czuć było strach przed nadchodzącym nieszczęściem. Z przerażenia moje serce biło szybko i głośno.

— Dbamy o nasze uprawy, dzień i noc przeganiamy węże, a to stado bydła zniszczy wszystko gdziekolwiek się pojawi. Raz zerwą kolbę kukurydzy, a innym razem zetną szpinak lub trzcinę cukrową, nawet zielone krzaki ciecierzycy potrafią wyrwać!

Wykrzykiwał nie robiąc przerw, a na ustach wystąpiła mu piana, którą bez przerwy spluwał na ziemię — tfu, tfu!

¹⁷ *Harījan* – termin określający niedotykalnych wprowadzony przez Mahatmę Gandhiego. Obecnie określenie to uważane jest za obelżywe.

— Szanowny Panie, powiedz mi, kto to był. Zrobię przesłuchanie w twojej obecności.

— spokojnie zaproponował Banta.

— Tego już za wiele. Czy rzeczywiście myślisz, że mogli przyjść z innej wioski? Wszyscy wyglądają tak samo! A teraz oczywiście nikt się nie przyzna! Powinienem im tam na polu pozrywać chusty z głów! Tfu-tfu! — wszyscy znali go we wsi z tego „tfu-tfu”.

— A gdzie mamy chodzić? Zbieramy trawę na obrzeżach twoich pól. A kto jak nie my opiekuje się twoimi bawołami?! — Banta podsumował awanturę, chcąc ją jak najszybciej zakończyć.

— Nie bądź taki przemądrzały. Naszymi bawołami się opiekujecie? Jakbyście nie dostawali swojej działki. A potem jeszcze mówicie zaczepnie, że chcecie trzech działek, bo dwie to już za mało!

Awantura objęła spory dotyczące praw jednej i drugiej strony, co jedynie zwiększyło napięcie. Banta nie odzywał się przez chwilę. Potem przemówił w pokornym tonie.

— Szanowny Panie, sprawa *padź-dawadži*¹⁸, o której mówisz, nie jest taka prosta. Często zdarza się, że bawolica jest chora i nie może mieć cielaka. Jeśli nawet jest zacielona, to często jest w bardzo złym stanie zdrowia i w konsekwencji można ją już tylko oddać do rzeźnika. Ten oto Thakar chował bawolicę przez dwa i pół roku. Ciągłe chorowała i gdy nadszedł czas cielienia, zdechła. My też musimy jakoś przetrwać takie straty. To nie jest tak po prostu, że kobiety poszły sobie pościnać rośliny z twojego pola.

— Jak śmiesz mówić takie bzdury! Albo zaraz mi powiesz, kto jest winny zniszczeń na moim polu, albo zwołam *pacait*¹⁹.

— Obyś zawsze żył w dobrobycie, o Panie! Ostudź nieco swoją złość — staruszek próbował uspokoić sytuację. Postawił koszyk na ziemi przed sobą i podrapał się po łysej głowie.

— Ci ćamarowie nie są zbyt lotni. Tfu-tfu! — Wykrzyczał wściekle i zaczął ściągać skórzanego buta.

Wtem odezwał się syn wuja, Phumhan, student jeszcze.

— Rób, co ci się tylko podoba. Bezsensownie próbujecie nas zastraszyć, bo się wam nikt nie sprzeciwi.

Wokół nas rozpełtała się burza. Jakby wszystkich jednocześnie trafił piorun. Nogi się pode mną ugięły i drżałem ze strachu. Moja matka, która wcześniej stała za mną z przesłoniętą twarzą, oddała mi na ręce siostrzyczkę i poszła do domu. Kobiety z okolicy, które nazywałem ciotkami, stały z zasłoniętymi twarzami i co jakiś czas poprawiały chusty na głowie, tak aby móc podglądać to, co się działo.

Bata i inni niedotykalni próbowali uciszyć Phumhana i unieruchomić jego rękę, ale on nie pozwalał na to i nikogo nie chciał słuchać. Krzyczał dalej:

— Tylko spróbuj tłuc nas tymi buciorami. Wrywacie motyki i sierpy z rąk naszych kobiet. Czasem nawet zrywacie im chusty z głów! Tak to wygląda! Rośliny mogły równie dobrze zostać ścięte przez waszych ludzi, ale oczywiście nas za to obwiniecie, a nas nikt nie wysłucha!

— No to macie, co chcieliście. Doczekacie się swego na policji. Tam się zaraz zobaczymy. Gadacie same bzdury! — Tfu-tfu znów zaczął straszyć.

¹⁸ *Pāj-davāji* (pendzabski) – zwyczajowe prawo dotyczące zasady podziału zbiorów między właścicielem ziemi, a pracownikiem najemnym. Zbiory w większości przypadki przychodziły zwykle właścicielowi, choć nie musiał wykonywać żadnej pracy przy uprawie.

¹⁹ *Pācait* (pendzabski) – sąd wioskowy, w którego skład wchodzi starszyzna wioski.

— Straszyc możesz kogoś innego, ale nas już nie. Dawno minęły czasy, kiedy wszyscy ściągali czapki i ci się kłaniali. — odgryzł się Phumhaṇ i po chwili dodał. — Teraz ty tracisz zimną krew, kiedy słyszysz od nas świętą prawdę! Jesteś tu dzień w dzień tylko po to, żeby nas zastraszać!

Stałem i patrzyłem na to wszystko, wiedząc, że zaraz może dojść do bijatyki. Wszystko wskazywało na to, że już po nas. Przeraziła mnie panika widoczna na twarzach otaczających mnie osób. Zaszło mi w gardle, nie mogłem przełknąć śliny. Zdrętwiały mi nogi, zrobiło mi się zimno. Wiedziałem, że zaraz upadnę i upuszczę moją siostrę.

— Wróci wam rozum, gdy tylko was porządnie obiję butami! Wdowi syn i sprzedawca koni nigdy nie potrafią iść prostą drogą. — Znowu splunął. — Po chwili, już innym tonem dodał. — Wróble, myszy i ćamarowie mnożą się w zastraszającym tempie!

— Uważaj co mówisz, bo jak nie, to powyrywam ci włosy z brody! Zapytaj swojego ojca, co było, jak uderzył moją mamę kosturem. Na policji kazali mu potem nosem na ziemi linie rysować. A ty nawet nie potrafisz się powstrzymać przed pójściem z taką sprawą do świątyni. Tam też będziesz twierdził, że to my zniszczyliśmy twoje plony i dalej będziesz groził pobiciem! — Phumhaṇ wykrzyczał znów z furią, gdy tylko udało mu się wyzwolić od wuja i pozostałych. Jego brwi były ściągnięte, a czoło zmarszczone. Mówił tak donośnie, że wprost wypluwał z siebie słowa.

Kiedy tak patrzyłem na odważnie mówiącego Phumhaṇa, starszego ode mnie o zaledwie osiem, może dziesięć lat, moje nogi nabrały znów siły. Przez moment nawet byłem przekonany, że podobnie jak Phumhaṇ powinienem być odważny i nieustraszony, i w podobny sposób traktować tych, którzy nas terroryzują. Gdy dorosnę nie będę się nikomu podporządkowywał, będę wyraźnie i stanowczo przedstawiał swoje stanowisko. Chciałbym zostać właścicielem pól uprawnych i podkręcać wąsy, jak robią to synowie właścicieli.

Rama, do którego mówiliśmy wujowi, dotarł na miejsce i nakazał Phumhaṇowi natychmiast się uspokoić.

— O co tyle hałasu?! Wracaj natychmiast do domu, bo jak nie, to spuszcze ci lanie!

— Nikt nie reaguje na zaczepki i nieustanne nękanie. A co my jesteśmy jacyś przyjeźdźni, żeby aż tak nam życie utrudniać? Ciągłe nas za coś karcą i szykanują. Wszystko dlatego, że oni są naszymi bogami, bo posiadają ziemię, nie my! To z ich przyzwolenia dostajemy jedzenie. Ale gdybyśmy tak ciężko nie pracowali na roli, to oni poumieraliby z głodu. I te wieczorne krzyki po pijaku też by się skończyły. — Kontynuował donośnym głosem, aż ślina pryskała mu z ust. Miał czerwone ze złości oczy, a jego ciemne ciało było całkowicie spięte.

Pierwszy raz widziałem Phumhaṇa mówiącego w ten sposób. Wszyscy wiedzieli, że jest uparty i że nie ośmieliłby się odezwać, gdyby nie wiedział, że ma rację. Cała ta dzisiejsza pyskówka bardzo mnie wystraszyła. Bardzo się bałem, że zamindarowie przyjdą po nas, wymachując maczetami.

Uwagę wszystkich odwróciło dzwonienie dzwonek. Na miejsce dotarł *saniasī*²⁰, który zatrzymał się przy grupie. Cały czas podnosił jednak nogi, jakby dalej szedł. Dokładnie tak samo, jak maszerowaliśmy w szkole: raz-dwa, raz-dwa. Zapomniałem o napiętej sytuacji i zacząłem go przedrzeźniać. Przestałem dopiero, gdy zadał pytanie zebrany: — Co wy opowiadacie o ziemi? Na koniec i tak wszystko tu zostawimy i nic ze sobą nie zabierzemy.

²⁰ *Sāniāsī* (pendżabski) – święty mąż, asceta.

Mówił mieszaniną hindi i pendzabskiego. Nie zaprzestawał marszu w miejscu. Kobiety starsze i młodsze czym prędzej poszły do domów. Pozostali słuchali tego, co miał do powiedzenia. Mówił o kontrolowaniu żądy, gniewu, chciwości, arogancji i dumy. Na koniec podciągnął dhoti i pokazał penisa przekłutego miedzianą obrączką. Młodych bardzo ten widok przeraził. Mówił o uwolnieniu się od uciech tego świata. Wuj powiedział do Tfu-tfu: — Chyba nie myślisz, że ktoś chce iść z tobą na pięści. Daj już temu wszystkiemu spokój. — Jesteś członkiem rady wiejskiej, czy mogę ci odmówić? Powiedz Phumhañowi, że jest młody i powinien uważać na to, co mówi. Gdyby moi synowie to usłyszeli, to nie wiem co mogliby zrobić w przyływie złości. Zdenerwowany dżat jest gotów sprzedać swą ziemię, żeby kogoś pozbawić życia. — Odejdź już lepiej. — wuj zganiał go.

Synowe wuja zdążyli dotrzeć pod drzwi wejściowe do domu. Opuściłem grupę i pobiegłem do nich. Synowa Dżito wołała do ciotki:

— Niech Gudd idzie pobierać roti.

Zostawiłem moją młodszą siostrę w domu, zabrałem miskę i wyszedłem. To było moje codzienne zajęcie. Ojciec pracował dla kilku zamindarów. Chodziliśmy do ich domostw, siadaliśmy na dziedzińcu stawiając przed sobą miski na roti. Kobiety zrzucały roti z góry, a naszym zadaniem było w porę je złapać.

W takich okolicznościach często myślałem o wydarzeniach z przeszłości. Przypominały mi się słowa ojca, które wypowiedział podczas wsypanya zboża do spichlerzy i koszy u Iqbała Singha.

— Dziś chodzimy boso po usypanym zbożu, ale jak już skończymy tę pracę, nie będzie nam wolno nawet go dotknąć, bo przecież nasz dotyk zanieczyszcza. Od jutra nikt nam tu nie pozwoli wejść!

Skalanie — jakże często musiałem konfrontować się z tym słowem. Było jak sznur w naszej studni, który strzępił się od ciągłego ocierania o mur. Moje myśli stawały się wtedy owadami, niczym podczas pory deszczowej. Przypominało mi się, jak zamindarowie zajmowali się swoimi zwierzętami domowymi. Szorowali je i kąpali, czule się nimi opiekowali. Psy biegały wolno po podwórzu, wchodziły nawet do kuchni. Dzieci nieustannie bawiły się z kotem, karmiły go mlekiem.... A mój ojciec i inni musieli przynosić własne naczynia, cały dzień ciężko dla nich pracować, a nawet zwierzęta były traktowane lepiej od nich! Marzyłem wtedy o tym, żeby nie musieć tak pracować, jakoś zadbać o swoją edukację i wyrwać się, jak kuzyn, do Delhi, zamieszkać tam, nosić nowe spodnie i koszule, żyć bez strachu, że zaraz ktoś mnie poniży.

Zdarzało się, że ojciec był zmuszany do pracy, za którą dostawał dzienne wynagrodzenie w postaci nienadającego się do zjedzenia posiłku. Często nam mówił, że nie jest w stanie go przełknąć. Dostaje placki zrobione z prosa i niedogotowaną papkę z czerwonej soczewicy.

Zdarzało się też, że z pracy ojca mama nie miała żadnych pieniędzy. Kobiety z domów dżatów, dla których ojciec pracował, dawały mu cukier z trzciny cukrowej, cebulę, czosnek, ziemniaki, mąkę, kukurydzę i tym podobne. Ojciec komentował to tak:

— Podnoszą ceny żywności jak chcą, ale nam nie dają podwyżek. Pracujemy cały boży dzień, jak zwierzęta!

— Daj już spokój, jakoś przecieź wiążemy koniec z końcem — mama nie chciała się wdawać w dyskusję.

— Co ty wiesz o spalonej ostrym słońcem skórze, siedzisz przecieź w domu!

— Nie zamierzam się z tobą sprzeczać. I jeszcze mówi, że siedzę w domu! — mama celowo wyszła po coś do tylnego pomieszczenia.

Ojciec po całodziennej harówce z trudem siadał na pleconym łóżku i mawiał do siebie: — Gdybyśmy mieli choć kawałek pola, wiodłoby się nam znacznie lepiej. Kim był ten, który pozbawił nas prawa do posiadania ziemi? Gdybym go kiedykolwiek spotkał, to powiedziałbym temu draniowi, żeby sam popracował tak jak my, niewolnicy! Jak mu od tego portki na tyłku nie popękają, to może wtedy spróbować mnie dogonić.

Zaczerwienione oczy. Zmarszczone brwi. Spięta twarz. Mówił szybko i z goryczą. Patrząc na to wszystko, postanowiłem, że jak dorosnę, to kupię ziemię, posadzę bananowce, mango, a koło studni róże, tak jak mają dżatowie.

Byłem świadkiem codziennych kłótni o pieniądze. Dochodziło do nich podczas posiłków. Ojciec w złości rzucał naczyniami. Krzyki słychać było na placu przed domem. Wyglądało to tak, jakby zaraz miał wylać się żar z pieca kuchennego. Bałem się, że ojciec może uderzyć mamę, wyładować się na niej. Ojciec wyglądał potem na zdruzgotanego, kładł się spać bez jedzenia.

W takie dni mama patrzyła na mnie i na brata z bezsilnością w oczach. To z kolei znów drażniło ojca.

— Mam się iść powiesić!? Mówiłem ci setki razy, że nie zdołałem zarobić ani grosza. Ale awantury robisz mi codziennie, w kółko tylko narzekanie i narzekanie. Myślisz, że dzieci są tylko twoje? – Smutek w jego głosie potwierdzał, jak bardzo czuł się bezradny.

— Nie patrz na mnie z taką złością, przecież jest koniec miesiąca.

— Mam iść kraść? Prosiłem, ale nikt mi nie chce dać nawet grosza. — ojciec odpowiadał poruszony. – Pracuję tak ciężko, ale nic z tego nie ma. Ciężki nasz los. Za jakie grzechy jesteśmy tak srogo karani. Lepiej byłoby, gdybyśmy się nigdy nie urodzili. Nie byłbym dla nikogo obciążeniem, a w szczególności dla was.

— Posłuchaj czasem innych. A jutro jest święto *basoa*²¹. Rano, przed wschodem słońca, zabierz dzieci nad rzekę i je wykąp.

Niewidzialne krople deszczu skropiły żar. Ojciec przeciągnął palce przez włosy aż do przepaski z ręcznika i odpowiedział:

— Dobrze, zrobię jak mówisz.

Następnego ranka ojciec zabrał mnie i Birdżu do południowej części wioski. Szliśmy w ciszy, a księżyc dotrzymywał nam kroku. Gęste kępy roślin porastały skraj ścieżki. Słychać było w nich szum wiatru. Przez chwile te szepty wiatru wzbudziły we mnie strach. Trzymałem mocno rękę brata. Kiedy dotarliśmy na obrzeża wioski Dżandir, z głębokiego dołu używanego do gotowania soku z trzciny cukrowej poderwała się nagle suka i zaczęła szczekać. Szczenięta poszły w jej ślady. Ojciec próbował je powstrzymać przed zaatakowaniem nas, a nam kazał szybko iść dalej.

— O niech to! — Krzyknąłem i zacząłem kuśtykać z bólu, bo nadepnąłem na kolczasty krzew. Usiadłem z bólu na ziemi. Ojciec powyciągał kolce z mojej stopy łagodnie przesunął po niej rękę:

— Nie boli już?

Przyjrzałem się dokładnie okolicy. Okazało się, że jesteśmy w tym samym miejscu, gdzie rok wcześniej przyszedłem z moim kuzynem Mangi na jarmark z okazji świąt. Rada

²¹ *Basoa* (z dial. doabi), *visākhī* (z pendżabskiego) – nowy rok w hinduizmie, wypada zwykle w drugim tygodniu kwietnia.

wioski ustawiła tam sklepik z *golgappe*²². Kicchi i Paśu myli naczynia i podawali wodę. Były też stoiska ze słodyczami i pakorą²³. Chłopcy rozgrywali mecz *kabaddi*²⁴, a tłum młodych i starych, stojąc w półokręgu, obserwowali ich zmagania. Dźwięki jarmarcznej muzyki do tej pory dźwięczą mi w uszach.

— Ściągajcie koszule i szybko się wykąpcie. Będziemy zaraz wracać do domu. Musimy iść na pole Iqbal Singh'a kosić pszenicę. — powiedział ojciec.

Sam też zdjął złachmanioną koszulę.

— Trzymajcie się blisko brzegu, tam dalej jest już głęboko — przestrzegał nas.

Woda przepływająca przez kępy trzciny zdawała się szeptać. Światło księżycy migotało na wodzie, w której zobaczyłem drżące odbicie drzewa *śisam*²⁵.

Gdy się ubraliśmy, ojciec wyjął z torby sierp i ściał trochę sitowia. Złożywszy ręce pochylił się do ziemi i rzekł:

— O Matko, bądź miłościwa, oby nigdy więcej dzieci nie cierpiały z powodu tak potwornej infekcji skóry.

To prawda, brat i ja mieliśmy bardzo zainfekowaną skórę, ciągle się drapaliśmy, na całym ciele tworzyły się sączące rany. Dzieci z sąsiedztwa nie chciały się z nami bawić. Krewni nie chcieli się z nami kontaktować w obawie, że się od nas zarażą. Nie mogliśmy się powstrzymać od drapania. Było to niezwykle denerwujące, ale nie mogliśmy nic na to poradzić.

Szkoły były zamknięte, nowy semestr się jeszcze nie zaczął. Ogłoszone zostały wyniki, zdałem do trzeciej klasy. Gdyby się ta infekcja objawiła w czasie trwania nauki, musiałbym zostać w domu, tak jak mój kolega Sohan. Nie mógłbym nigdzie wychodzić. Takie myśli nurtowały mnie w drodze powrotnej do domu.

Gdy wróciliśmy do domu, mama była zupełnie pewna, że wkrótce będzie wszystko w porządku. Pocieszała nas:

— Wszystkie rany się zagoją. Tylko nie drapcie ich paznokciami. – i zaraz potem dodała – Niech nam bóg dopomoże. Nic złego przecież mu nie zrobiliśmy.

Zanim skończyliśmy rozmawiać, zza drzwi dobiegł głos:

*Gauradża ma dwanaście lat,
Parwati pójdzie zażyć kąpieli,
Śiwadži będzie mógł ją zobaczyć.*

Trzech mężczyzn wyglądających na ascetów w turbanach przystrojonych pawimi piórami — zwykle zakładanymi przez astrologów — zaczęło chodzić od domu do domu, żeby zaśpiewać „Gauradża...”. Zwykle byliśmy odwiedzani pierwsi, bo tu zaczynała się główna droga we wsi. Dzwonili dzwoneczkami, jeden recytował pierwszą linijkę, a dwaj pozostali następną. Nosili białe odzienie, a zakończenia ich stroju *dhoti* były zaczeplone od tyłu w pasie. Ich ramion okrywały szafranowe szale.

Poszedłem do komórki, żeby przynieść dla gości miskę mąki z glinianej beczki. Ojciec się obruszył:

— Mogłeś mniej nabrać. Wiesz jak trudno zdobyć mąkę. A ta kasta żebraków nie ma nic innego do roboty tylko zabierać się za żebranie zanim się dzień zacznie.

²² *Golgappe* (z pendżabskiego), w hindi nazywane *pānīpūrī* – napęczniałe małe placki, które wypełnia się dodatkami o wyrazistych smakach.

²³ *Pakaurī* (z pendżabskiego, hindi) – warzywa obtoczone mąką smażone na głębokim tłuszczu.

²⁴ *Kabaddī* (z pendżabskiego) – popularna gra zespołowa.

²⁵ Palisander indyjski.

— Skąd wiesz, kiedy zaczęli? — powiedziała spokojnie mama.

— Założyli swój obóz pod zadaszeniem przy młynie w Bhogpur. Wiadomo, że przecież nie przyjechali prosto z Nama Śahira²⁶! — zapewniał ojciec. — To są przecież nasi, ale teraz udają, że są czcicielami Śiwy i zarabiają na życie śpiewając hymny ku czci jego pięknej żony!

— Aż tak łatwo jest żebrać? Może kiedyś sam spróbujesz...!

— Nie jestem taki głupi, żebym musiał żebrać.

Odpuscili dalszą sprzeczkę. Mama weszła do przedsionka, a ja poszedłem za sadhu pod następny dom.

Gdy słuchałem ich pieśni, przypomniał mi się kolorowy obrazek Śiwy i Parwati zawieszony nad korytarzem u Gurdasa, tego od drzew figowych. Obrazy kąpiącej się w stawie Parwati pojawiały mi się przed oczami. Przez chwilę zdawało mi się, że jestem Śiwą. Przebiegły mnie ciarki. Nie śmiałem o tym nikomu wspomnieć.

Mama stanęła na progu drzwi z miedzianym dzbankiem w prawej ręce i przywołała mnie skinieniem ręki:

— Biegnij po napój *lassī*²⁷ do Palo!

Trzymając mocno dzbanek, dotarłem w podskokach do alejki, w której mieszkali dżatowie. Kiedy się zbliżałem do domu Śiekhćilów, zaraz za gurdwarą, nogi mi jakby zwiotczały i zwolniłem. Pomyślałem: „ojciec dba o ich bawoły, czyści je i myje, pracuje w słońcu i deszczu, chroni je przed ulewą. Karmi je, ale gdy bawolice mają się cielić, to wracają do nich. Może powinienem poprosić ojca, żebyśmy choć raz je mogli zatrzymać. My też chcemy pić mleko i bawić się z cielakiem.”

Czasami wydawało mi się, że ojciec zna moje pragnienia. Milkha Singh Dżat zawsze się chwali jak silny jest jego wnuk.

— Słuchaj — mawia — mój Toćhi (Tarlochan Singh) pije mleko i sika mlekiem!

Ja też chciałem być jak on — wysoki, duży i silny.

Położyłem dzbanek na ziemi na rozłożystym dziedzińcu kolejnego domu i stanąłem ze spuszczoną głową. Kłębiły mi się w głowie różne myśli, podobne do rozrzuconych po niebie chmur. Serce przepełniały smutek i przygnębienie. Czułem niesmak, wydawało mi się, że unoszę się w powietrzu, a części mojego ciała nie są ze sobą połączone. Ten stan trwałby pewnie dłużej, gdyby ze środka domu nie dobiegł głos:

— Przyjdź później. Zabieram się właśnie za dojenie krów.

Kupowaliśmy mleko od Palo na zasadzie miesięcznych rozliczeń. Moja pierwsza poranna wyprawa była właśnie do niej. Czasem pół litra, czasem ćwierć litra. Po *lassi* biegałem znacznie częściej. Lecz gdy nie udało mi się go zdobyć, ojciec bywał na mnie zły. — Idź i spróbuj u kogoś innego, sto razy już cię prosiłem. Wiesz, że trudno mi się obejść bez *lassi*.

— Jeśli aż tak bardzo musisz je pić, to może zatrzymajmy dwa bawoły: Mini i Buri. Dzieci też będą miały co jeść i pić.

— Patrzcie na nią, co ona wygaduje. A kto spłaci dług zaciągnięty u zamindarów na budowę stropu? Może twój ojciec?

— Kiedykolwiek się odezwiesz, czepiasz się moich rodziców. Koniecznie chcesz się wdać w sprzeczkę ze mną i celowo tak pokrętnie mówisz.

²⁶ Namā Śahirā (z dial. j. pendżabskiego, duābī) – Nawanshahr, miasto w Pendżabie.

²⁷ *Lassi* – rodzaj tradycyjnego na subkontynencie indyjskim napoju na bazie jogurtu.

— Cały dzień pracuję jak wół, a ona tu takie rzeczy...! — Ojciec zaczął mówić do siebie ze złością, opróżnił z popiołu lufkę i załadował kolejną porcję tytoniu.

Czasami chciałem powiedzieć ojcu, że nie chcę chodzić po wsi, żeby zdobyć lassi, ponieważ bardzo tego nie lubię robić. Ale i tak każdego następnego ranka chodziłem po wsi od domu do domu, żeby dostać od kogoś lassi. Smak lassi był bardzo odświeżający o świcie i o zmierzchu. Jeśli nie było w domu ciecierzycy lub warzyw, lassi musiało wystarczyć. Latem, gdy trudno było dostać mleko, o lassi było jeszcze ciężiej. Bardzo za nim tęskniliśmy. Często piliśmy herbatę bez mleka. Ojciec starał się jak mógł, aby się ochłodzić. Przeklinał przy tym bezustannie swój los.

Z głębokiego zamyślenia wyrwał mnie widok żebraka z Manakdheri, który chodził od domu do domu z przerzuconą przez ramiona wielką torbę. Na mękę nadstawiał mocną torbę *khadi*²⁸, kolejna przeznaczona była na zboże. Na czole miał okazały tilak²⁹. Chodził ubrany na szafranowo, przez co wyglądał jak święty mąż. Zatrzymywał się przed każdym domem i donośnie wołał:

— Kobieto, jutro wypada pełnia księżycy. Wiem też kiedy będzie zaćmienie.

Nie mieściło się to w mojej małej głowie, skąd on może wiedzieć, że jutro będzie zaćmienie? Zrozumiałem to dopiero, gdy zobaczyłem jak wyjmuje z torby cienką książkę, w której znajdował odpowiedzi na zadawane mu pytania. Pomyślałem wtedy, że jak przyjdzie żebrac u nas, to zapytam go, kiedy bawół Mini będzie nasz? Albo poproszę go, żeby spowodował, żeby się tak stało. Tak jak załatwia różne sprawy ludziom, od których bierze zboże. Zapytam go też, czy kiedykolwiek będziemy mieli taki duży dom jak bramin Ratta. Powiem mu tak, jak inni mieszkańcy wsi: „zrób coś i zmień nasz los”. Moje prośby zostały niewypowiedziane. Żebrek zawrócił alejkę przed nami po wypiciu herbaty u gospodyni Taro, w domu dżatów. I tak pękło kruche lustro mojego serca, a jego niewypowiedziana udręka krążyła w żyłach wypełniając moje istnienie. Dręczyło mnie ciągle jedno pytanie: dlaczego święty mąż, sadhu, nie może przyjść żebrac w naszej okolicy?

Z języka pendżabskiego przełożył
ZBIGNIEW IGIELSKI

²⁸ *Khādī* – ręcznie tkana bawełniana torba.

²⁹ *Tilaka* (sanskryt.) – znak na czole wykonany z pasty sandalowej wymieszanej z gliną wydobytą ze świętej rzeki. Znak czci i honoru.

MUSTAFA BANISTER, *THE ABBASID CALIPHATE OF CAIRO, 1261–1517. OUT OF THE SHADOWS*,
EDINBURGH UNIVERSITY PRESS 2021, 494 STRONY

Wiek XX przyniósł zmianę naszego postrzegania historii i pisania o niej. W miejsce historii narracyjnej pojawiły się inne propozycje mówienia o przeszłości (White). Dziś mamy już większą wiedzę o tym, w jaki sposób (uświadomiony i nie) budujemy narrację na sposób zbliżony do snucia opowieści (storytellingu).

Mustafa Bannister, badacz związany obecnie z Utah State University proponuje inną opowieść o kalifacie abbasydzkim w jego ostatniej, kairskiej odsłonie. Jak sam autor wskazuje, jego celem jest przyjrzenie się temu bytowi politycznemu w szerokim kontekście społeczno-kulturowym oraz historii politycznej dla terenów syryjsko-egipskich (s. 5).

Przez wiele lat dominująca narracja historyków patrzyła tradycyjnie na rolę i znaczenie kalifów abbasydzkich w Kairze. Jerzy Hauziński pisał o „pseudokalifach” czy „marionetkowych kalifach” (s. 540). O „marionetkach” pisał także klasyk Philip K. Hitti (s. 410), o „nominalnych kalifach” pisała Asma Afsaruddin (s. 132). Kalifowie abbasydzy byli więc w tej dominującej wizji jedynie tłem dla sułtanów mamelukich władających Egiptem w latach 1250–1517.

Jednak już w 1997 roku Dominique Sourdel w obszernym ustępie w artykule „Khalifa” w *Encyclopedia of Islam* wskazuje, że pomimo utraty szeregu przywilejów (jak bicie monet, wzmiankowanie imienia w chutbach, tzn. kazaniach), stanowili dla wielu regionalnych władców punkt odniesienia. Zwraca też uwagę na porównanie przez Al-Qalqašandiego (zm. 1418) sułtanatu do „delegowanego wezyra” i istotnej wagi kalifa w systemie mamelukim (Sourdel, s. 944).

Bannister ukazuje kalifat kairski jako kluczowy element systemu zbudowanego przez Mameluków. Ich państwo zaś określa mianem „państwem wojskowego patronatu”. Cały system państwowy opierał się na inwestyturze, na której końcu stał kolejny Abbasyda. Kalif legitymizował kolejnego władcę, każdorazowo w czasie publicznej ceremonii. Układ ten nie miał jednak charakteru klasycznego tandemu wasal – senior, to raczej forma symbiozy ze wskazaniem. Kalif był kluczowym ogniwem w klasycznej sunnickiej teorii władzy, teorii już ugruntowanej w XIII wieku (Black, s. 81–90). Fundamentalna idea przywództwa społeczeństwa muzułmańskiego realizowanego zgodnie z wolą bożą wspierała następcę Proroka na czele państwa. W ten sposób Mamelucy jako grupa bez arystokratycznego rodowodu mogli podeprzeć niewątpliwie sukcesy militarne w wojnach z Mongołami i krzyżowcami także legitymizacją prawnoreligijną.

Autor by uzasadnić taki pogląd podzielił swoją pracę na dwie zasadnicze części. W pierwszej („A History of the Abbasid Caliphate of Cairo”) śledzi polityczne dzieje państwa mamelukiego, aż do jego faktycznej likwidacji w 1517 roku przez władcę osmańskiego Selima. Nie jest to jednak synteza dziejów państwa mamelukiego, a próba odwrócenia perspektywy. Śledzimy bowiem znane w historiografii wydarzenia przez pryzmat obecności Abbasydów w najważniejszych źródłach epoki.

Szczególną uwagę Banister przykłada do relacjonowania kolejnych ceremonii *bay'a* (‘inwestytury’). Choć nie wskazuje tego explicite, to inwestytura jest punktem centralnym jego narracji. Najstarsza, jak można przypuszczać, zachowana u At-Tabariego treść przysięgi na wierność kalifowi (*bay'a*) powstała podczas dramatycznych okoliczności, jakie towarzyszyły zabójstwu Al-Mutawakkila w 861/247 roku, przy aktywnym udziale jego syna Al-Mustansira. Nowy kalif

po objęciu władzy przy pomocy tureckiej gwardii zmusił do zrzeczenia się roszczeń swych braci (Marsham, s. 294–297). Przysięga powtarzana przez kairskich Abbasydów nie uległa znaczącej zmianie od czasów Al-Mustansira.

Kalif cedujący, dzisiaj powiedzielibyśmy delegujący, swoje obowiązki czy prerogatywy na sułtana, wypełnia podstawowy cel swego istnienia, jakim było strzeżenie boskiego porządku na ziemi. Można zauważyć tutaj pewną analogię do ścieżki myślenia zaproponowanej przez Ernsta Casirera. Gdy pokazuje w „Micie państwa” podstawowe cele istnienia państwa w średniowieczu, wskazuje na utrzymanie i zapewnienie sprawiedliwości (Cassirer, s. 117–118). Choć niemiecki filozof opisuje cywilizację zachodnią, to jednak zważywszy na boskie pochodzenie władzy jako stróża porządku będącego odbiciem ładu nadprzyrodzonego, porównanie jest uzasadnione.

Autor próbuje zrekonstruować relacje między sułtanem a kalifem. Jak już nadmieniałem, nie była to relacja równowagi. Choć formalnie to kalif był suwerenem, odgrywał swoją rolę jedynie na potrzeby ceremonialne i religijne. Wasal był realnie sprawującym władzę. Nie jest to sytuacja bez precedensu w historii świata islamu (np. panowanie Amirydów w Al-Andalus przy utrzymaniu władzy Umajjadów) czy Europy (np. późne państwo Merowingów pod kontrolą Karolingów). Z tym, że w przypadku mameluckim już nawet nominalnie państwo to wielu średniowiecznych autorów nazywało *dawlat al-Atrāk* (‘państwo Turków’) czy *dawla turkiyya* (‘państwo tureckie’). Od samego początku podkreślany był także wątek militarny w ujęciu dżihadystycznym.

Już chutba z 17 czerwca 1261/17 raġaba 659 ogłoszona w kairskiej cytadeli podkreślała boską pomoc w dżihadzie. Choć akurat to było preludium do samobójczej (wymuszonej bądź tylko nieudanej) wyprawy kalifa Al-Mustansira na Bagdad. Później kalifowie nie tylko błogosławili wyprawy wojenne sułtanów, ale i często im w nich towarzyszyli, zmieniło się to w XIV wieku. Takim wsparciem religijnym był w 1303 roku podczas wyprawy do Syrii kalif Sulaymān al-Mustakfī. Później poza inwestyturą, kalif ograniczał swoją publiczną aktywność do prowadzenia modlitwy i uświetniania pogrzebów elit.

Wyjątkiem w utrzymaniu nakreślonych tak relacji był mało znany krótki epizod, który zamyka się między 7 maja a 6 listopada 1412 roku (17 muḥarrama–23 raġaba 815 AH). Po rebelii emirów sułtanem (po dłuższym wahanu) został kalif Al-Musta’in. W ciągu swego krótkiego panowania systematycznie odbierano mu prerogatywy, aż w końcu władzę objął Šayḥ al-Mu’ayyad (sułtan 1412–1421). Do jego śmierci kalif pozostał w areszcie domowym w Aleksandrii (Banister, s. 115–127).

Banister uwypukla także w swej narracji kwestię majątku znajdującego się w gestii kairskich Abbasydów. Stan finansów kalifów był całkowicie w rękach sułtanów, a burzliwe wydarzenia na dworze mameluckim odbijały się na nim szczególnie mocno. W 1309 roku miał miejsce przewrót, po którym nowy sułtan Rukn ad-Dīn Baybars al-Ġāšankīr wymógł na kalifie odrzucenie pretensji poprzednika Nāsira i *bay’ę*. Po niespełna rocznych rządach Baybars II został obalony, a Nāsir ukarał kalifa Sulaymāna obciążeniem pensji i wygnaniem do pałacu w Qūs (Banister, s. 70).

Kalif i jego dwór utrzymywali się głównie z kilku waqfów (czyli darowizn wiecznych), wysp na Nilu oraz sanktuarium Sayyidy Naḥsīy w Kairze. Sułtan Qāytabāy w końcu XV wieku zabrał kalifom większość z tych dochodów i do samego końca panowania Abbasydzi utrzymywali się niemal wyłącznie z przyznawanych subsydiów. W ten sposób stracili całkowicie podmiotowość, ale przede wszystkim możliwość jakiegokolwiek ingerowania w politykę państwa.

Druga część monografii Banistera poświęcona jest różnym wymiarom kalifatu kairskiego z perspektywy różnorodnego materiału źródłowego. Jest to solidna praca kompilatorsko-tłumaczeniowa z podziałem na gatunki. Poszczególne rozdziały tej części ułożone są wg porządku chronologicznego, a w sumie zanalizowanych zostało kilkadziesiąt tekstów.

Najpierw omówione zostały źródła normatywne, począwszy od anonimowego *Miṣbāḥ fi al-ḥidāya fi tariq al-imāma* z XIII wieku. Jego autor odszedł od tradycyjnego poglądu, że imam ma być potomkiem Proroka, legalizując w ten sposób istnienie sułtanatu. Kolejni autorzy, jak Al-Qarāfi (zm. 1285), Ḥasan Ibn ‘Abd Allāh al-‘Abbāsī (zm. po 1316) czy główny szafi’icki kadi epoki Badr ad-Dīn Muḥammad Ibn Ġamā’a (zm. 1333) konsekwentnie umieszczają kalifów na pozycjach symbolicznych, wspierających sułtanów (Banister, s. 238–240).

W tej części pracy historyk prowadzi ciekawą polemikę z interpretacją dość znanego fragmentu utworu autorstwa Ibn Taymiyyi na temat kalifatu i władzy. Ibn Taymiyya powołuje się na hadis, który nakazywał podążanie ścieżką kalifatu, a instytucja ta wskazana została jako środek do

wdrożenia szariatu dla dobra (*maṣlaḥa*) ummy, czyli wspólnoty muzułmańskiej. Banister dowodzi jednak, że w *As-Siyāsa aš-šarʿiyya* hanbalicki uczyony nie odnosi się w żaden sposób do kalifatu kairskiego. A co za tym idzie, nie popierał ostatniego wcielenia kalifatu jako nie mającego realnej władzy i odbiegającego od modelu medyńskiego (Banister, s. 242).

Z drugiej połowy istnienia państwa mameluckiego Banister przywołuje między innymi dwóch autorów o ustalonym w historiografii statusie, Ibn Ḥaldūna oraz Al-Qalqašandiego (zm. 1418). Autor nie dostrzega u pierwszego z nich jednoznacznej oceny kalifatu kairskiego. Banister dowodzi, że Ibn Ḥaldūn nie pomija istnienia kalifów kairskich, docenia wartość samej instytucji, ale jako pragmatyk daje wyższość *ʿaṣabiyyi* ('przywiązaniu do grupy', Banister, s. 250). Inaczej rzecz ma się z Al-Qalqašandim, który dedykował kalifowi Al-Muʿtaḍidowi dzieło *Maʿaṭūr fi ināfa fi maʿālim al-ḫilāfa*. Zaczyna się ono od części wotywniej, w której autor dziękuje Bogu za przeniesienie kalifatu do Kairu. Al-Muʿtaḍid, związany z dworem mameluckim, zasadniczo wyraża się o tamtejszych Abbasydach pochwalnie.

W rozdziale poświęconym historiografii doby mameluckiej, Banister wskazuje na jej regionalny charakter, choć z ambicją wpisania się w ciągłość dziejów islamu. Historycy, począwszy od pierwszego w tej linii Ibn ʿAbd az-Zāhira (zm. 1292) i jego *Rawḍ az-zāhir fi sīrat al-Malik az-Zāhir*, ukazują koegzystencję sułtana i kalifa jako układ idealny. Decydująca rola w tym związku odgrywana jest przez Mameluków, Abbasydzi są jedynie ich wsparciem.

Innym środowiskiem pisarskim są historycy wywodzący się z kadry oficerskiej. Ich dzieła pełne są zmyślonych anegdot i pisane słabszym arabskim. Z drugiej jednak strony stanowią pierwszorzędny materiał z epoki, jak choćby Aṣ-Ṣafadī (zm. 1363), przekazujący szczegółowe opisy audiencji. Ciekawym źródłem, podstawowym dla panowania sześciu ostatnich kalifów i wydarzeń z lat 1467–1522 jest z kolei Ibn Iyās (zm. 1524). W jego historii uniwersalnej *Badāʿiʿ az-zuhūr fi waqāʿiʿ ad-duḥūr* pojawiają się pasażer zapisane dialektem, a kolejnym obejmującym tron kalifom towarzyszą fragmenty poetyckie (Banister, s. 295).

Najbardziej prominentnym historykiem z kręgu egipskiego był Al-Maqrīzī (zm. 1442). Ten naoczny świadek epoki szukał często paraleli historycznych. W *Kitāb an-nizāʿ* Abbasydzi epoki postmongolskiej porównani zostali do Izraelitów po Nabuchodonozorze. Jego opinie często weszły na stałe do historiografii i uznawane są za pomniejszające miejsce kalifów kairskich. Banister dowodzi, że narracja Al-Maqrīzīego widziana w całości (vide *Bibliotheca Maqriziana* wydawana w Brillu pod redakcją Frédérica Baudena) ukazywała wyraźnie miejsce tej dynastii w systemie władzy państwa mameluckiego, niekoniecznie ją umniejszając (Banister, s. 318).

Ostatnie rozdziały pracy Banistera to analiza dokumentów dotyczących inwestytury oraz wywodzących się z kancelarii mameluckiej. Całość pokazuje, że kalifat był stale obecny w narracji sprawujących realną władzę sułtanów, stanowił wręcz formalnie jego centralny element. Imiona kalifów pojawiają się nawet na sułtańskiej epigrafice jako udzielających *bayʿa*. Ich realny wpływ jednak malał, czego dowodem zanik imion kalifów na bitych w Egipcie monetach czy piątkowych chutbach w czasie późnych Qalāwūnidów.

Banister konkluduje swą książkę stwierdzeniem, że podtrzymana przez mameluków dynastia kalifów abbasydzkich zapewniła społeczeństwu egipskiemu poczucie ciągłości pomimo burzliwych przemian politycznych. Klasy społeczne między XIII a XVI wiekiem uległy znacznemu wymieszaniu i odbijało się to także na przemianach samej religii. Islam w początkach epoki osmańskiej przechodził przez okres ruchów ludowych, w tym bektaszytów i hurufitów, i stał się już inną religią niż był w 1261 roku. Kalifowie jednak trwali i stanowili filar tradycyjnego islamu dla kolejnych pokoleń.

Podsumowując, warto odnotować książkę Mustafy Banistera jako cenną lekturę. Nasz obraz epoki mameluckiej bez zaznaczenia w nim wyraźniej kalifatu kairskiego byłby bowiem niepełny. *The Abbasid Caliphate of Cairo* w podtytule postuluje „wyjście z cienia” (*Out of the Shadows*) i choć już wcześniej powstawały prace opisujące ten system dwuwładzy z siedzibą w Kairze, to Banister pozostawił kompleksowy obraz tej koegzystencji.

BIBLIOGRAFIA

- Afsaruddin Asma. „Calphate and Imamate”. *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, red. Josef W. Meri. Routledge, 2006, s. 130–132.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh University Press, 2011.
- Bauden, Frédéric (red.). *Bibliotheca Maqriziana* (seria), Brill, 2017–.
- Cassirer, Ernst. *Mit państwa*, tłum. Anna Staniewska. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2006.
- Hauziński, Jerzy. *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Hitti, Philip. *Dzieje Arabów*, tłum. Wojciech Dembski, Maria Skuratowicz, Edward Szymański. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969.
- Marsham, Andrew. *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgh University Press, 2009.
- Sourdel, Dominique. „Khalīfa. I. The History of the Institution of the Caliphate”. *Encyclopaedia of Islam*, v. 4, Brill, 1997, s. 937–947.
- White, Hayden. „Koniec historiografii narracyjnej”, tłum. Tomasz Dobrogoszcz. *Proza historyczna*, red. Ewa Domańska, Universitas, 2010, s. 155–179.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Aneta Gołębiowska-Tobiasz, <i>Ahmat Aybazov, Dwustronna kamienna stela antropomorficzna z El' Tarkacz (rejon Ust'-Dżegutyński, Republika Karaczajsko-Czerkieska)</i>	155
Katarzyna Grych, <i>Wybrane metonimie pojęciowe w domenie radości we współczesnym języku chińskim</i>	167
Hanna Lis, <i>Sytuacja kobiet w branży IT w Indiach na przykładzie miasta Puna</i>	179
Józef Pawłowski, <i>System władzy w ChRL po XX zjeździe Komunistycznej Partii Chin. Wyzwania III kadencji Xi Jinpinga na stanowisku sekretarza generalnego partii</i>	191
Piotr Szustakiewicz, <i>Marg bar szah! – O irańskich plakatach propagandowych z punktu widzenia psychologii polityki</i>	211
Szymon Sztengiel, <i>Gcod Practice of Tibetan Buddhism Transmitted by The Mongolian Master Danzan Ravjaa (1803–1856)</i>	223
Marta Widy-Behiesse, <i>Fikh mniejszości – rozwój i znaczenie dla zachodnich mniejszości muzułmańskich</i>	239

PRZEKŁADY

Balbīr Mādhopurī, <i>Ścięte drzewo</i> (z języka pendżabskiego przełożył Zbigniew Igielski)	249
---	-----

RECENZJE

Filip A. Jakubowski, <i>Mustafa Banister, The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261–1517. Out of The Shadows, Edinburgh University Press 2021, 494 strony</i>	263
--	-----

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Aneta Gołębiowska-Tobiasz, Ahmat Aybazov, <i>Double-sided Stone Antropomorphic Stele from El' Tarkach (District Ust'-Jegutin, Karachay-Cherkess Republic)</i> (in Polish)	155
Katarzyna Grych, <i>Selected Metonymies in the Domain of Joy in Modern Chinese</i> (in Polish)	167
Hanna Lis, <i>The Situation of Women in the IT Industry on the Example of Pune City</i> (in Polish)	179
Józef Pawłowski, <i>Power System in the PRC after the 20th Congress of the Chinese Communist Party. Challenges of Xi Jinping's 3rd Term as the Party General Secretary</i> (in Polish)	191
Piotr Szustakiewicz, <i>Marg bar szah! – About Iranian Propaganda Posters from the Point of View of Psychology of Politics</i> (in Polish)	211
Szymon Sztengiel, <i>Gcod Practice of Tibetan Buddhism Transmitted by The Mongolian Master Danzan Ravjaa (1803–1856)</i>	223
Marta Widy-Behiesse, <i>Fikh of a Minority – Development and Meaning for the Western Muslim Minorities</i> (in Polish)	239

LITERARY WORKS

Balbīr Mādhopurī, <i>A Cut Down Tree</i> (translated from Punjabi to Polish by Zbigniew Igielski)	249
---	-----

REVIEWS

Filip A. Jakubowski, <i>Mustafa Banister, The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261–1517. Out of The Shadows, Edinburgh University Press 2021, 494 pages</i> (in Polish)	263
---	-----

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

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

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

I. Uwagi ogólne

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

II. Format tekstu

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

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

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

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg MLA

Cytaty

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

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

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

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

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.

Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen's Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

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

II. Text format

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

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

III. Sending the article

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

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

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

ZASADY PUBLIKACJI

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

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

