

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE
POLISH SOCIETY FOR ORIENTAL STUDIES

PRZEGLĄD
ORIENTALISTYCZNY
ORIENTAL STUDIES REVIEW

Kwartalnik

Wydano ze środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 3–4 (295–296)

WARSZAWA

2025

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)

Redakcja językowa / Proofreading
Zespół (język polski),
Editorial Committee (Polish)

Sekretarz redakcji / Editorial secretary
dr Magdalena Szpindler, dr Stanisław Jan Kania

Okładka / Cover
Wanda Winkowska-Siennicka

Adres redakcji / Address of the Editorial Office
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
(Wydział Kultur Azji i Afryki 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

ZWIĄZKI FRAZEOLOGICZNE ZWIĄZANE Z KOLORAMI BIAŁYM I CZARNYM W JĘZYKU KOREAŃSKIM

ABSTRACT: This paper analyses the semantic and cultural connotations of idiomatic expressions containing the colours white and black in the Korean language. Language, as a mirror of culture, reflects the unique ways its users perceive the world, and colour terminology provides a fascinating field for research. The perception and categorization of colours are not universal, as they are influenced by cultural and historical differences. The research demonstrates that in Korean, white can symbolize not only purity but also exhaustion, emptiness, and contempt. Black is predominantly associated with negativity, such as evil and anxiety, yet can also hold positive meanings, like enduring love. A comparison with Polish phraseology reveals that while some associations are universal (e.g., a ‘white lie’ or ‘black money’), Korean idioms tend to describe internal states, such as anxiety or mental emptiness. In contrast, Polish idioms more often reference external social phenomena.

KEYWORDS: Korean language, idiomatic expressions, white colour, black colour

Język jako zwierciadło kultury pokazuje specyficzne sposoby postrzegania rzeczywistości przez jego użytkowników. Terminologia barw, zwłaszcza frazeologizmy zawierające nazwy kolorów, stanowi interesujący obszar badań językoznawczych. Barwy są wszędzie obecne w codziennym życiu – pełnią funkcje komunikacyjne, symboliczne i estetyczne. Ich percepcja i klasyfikacja, a co za tym idzie również ich funkcjonowanie w języku, nie mają jednak charakteru uniwersalnego. Zróżnicowanie kulturowe i historyczne wpływa na to, w jaki sposób kolory są kategoryzowane oraz jakie znaczenia symboliczne im się przypisuje.

Celem niniejszego opracowania jest analiza koreańskich związków frazeologicznych zawierających leksemy odnoszące się do barw, ze szczególnym uwzględnieniem ich konceptualnych znaczeń oraz powiązań z emocjami i stanami psychicznymi człowieka.

W języku koreańskim nazwy kolorów nie ograniczają się wyłącznie do funkcji deskryptywnej – są głęboko zakorzenione w symbolice kulturowej oraz tradycji filozoficznej. Zrozumienie tych podstawowych skojarzeń stanowi warunek konieczny do właściwej interpretacji frazeologizmów kolorystycznych. Przedmiotem analizy w niniejszym artykule są związki frazeologiczne zawierające określenia barwy białej (흰색 *hũinsaek*, 하얀색 *hayansaek*, 백색 *paeksaek*) oraz czarnej (검은색 *kõmũnsaek*, 검정색 *kõmjõngsaek*, 흑색 *hũksaek*) funkcjonujące w języku koreańskim. Należy podkreślić, że niniejsza analiza koncentruje się na kulturowej i językowej symbolice tych nazw kolorów, a nie na barwach pojmowanych jako zjawiska fizyczne.

Wybór barw białej i czarnej nie jest przypadkowy. Są to kolory podstawowe, których nazwy pojawiają się w wielu przebadanych językach świata, często niosące ze sobą głę-

boko zakorzenione, pierwotne konotacje symboliczne. Z tego względu pełnią one funkcję fundamentalnych elementów systemu pojęciowego danego języka.

Berlin i Kay (1991), na podstawie analizy próby 98 języków, zaproponowali hipotezę, zgodnie z którą podstawowe terminy barw pojawiają się w określonej kolejności hierarchicznej. Ich badania wykazały, że języki początkowo dysponują jedynie kilkoma nazwami kolorów, które następnie uzupełniane są w przewidywalnym porządku: ‘czarny > biały > czerwony > zielony/żółty > niebieski’. W historycznym dyskursie naukowym uniwersalistyczne teorie dotyczące percepcji barw stanowiły przeciwwagę dla koncepcji relatywizmu językowego.

W kulturze koreańskiej, odznaczającej się bogatą tradycją symboliki kolorystycznej, szczególnie wyraźnej w ramach klasycznej filozofii 오방색 *obangsaek*¹, kolory biały i czarny odgrywają rolę centralną. Ich obecność widoczna jest w sztuce, ubiorze, rytuałach i życiu codziennym. W niniejszym artykule przyjrzymy się sposobom, w jakie nazwy tych kolorów manifestują się w koreańskich związkach frazeologicznych, jakiego rodzaju konotacje semantyczne i kulturowe im towarzyszą oraz w jaki sposób są one zakorzenione w koreańskim obrazie świata.

Badania nad koreańską frazeologią i symboliką barw mają długą tradycję zarówno w samej Korei, jak i na forum międzynarodowym. W Korei systematyczne studia nad frazeologizmami (관용어 *kwanyongŏ*), rozumianymi jako utrwalone w języku jednostki o ustalonej strukturze i znaczeniu, rozpoczęły się w latach 70. XX wieku. Na szczególną uwagę zasługują w tym zakresie opracowania poświęcone terminologii barw (색채어 *saekchae* ‘aeŏ), które analizują funkcję kolorów w wyrażaniu emocji oraz wartości kulturowych.

Dla niniejszej analizy istotne znaczenie mają prace Kim Yŏng-ch’ŏla (2003), badającego symboliczne znaczenia barw w idiomach, oraz Chang Kyŏng-hyŏna (2007), który skoncentrował się na analizie semantycznej koloru białego i czarnego w przysłowiach. Chang badał zarówno znaczenia, jak i struktury leksykalne jednostek zawierających odniesienia do tych dwóch barw. Podkreślał ponadto, że coraz więcej badań z tego zakresu prowadzonych jest z perspektywy semantyki kognitywnej.

Wraz z rozwojem wspomnianych badań pojawiły się również nowsze opracowania o charakterze kognitywnym, koncentrujące się na kategoryzacji barw w języku koreańskim. Wskazują one na ewolucję prototypowych nazw kolorów pod wpływem uwarunkowań społecznych, stanowiąc istotny punkt odniesienia dla zrozumienia specyfiki koreańskiego językowego obrazu świata. W gronie współczesnych językoznawców koreańskich, zajmujących się analizą terminologii barw, należy wymienić Kim In-hwa (1986) oraz Yi Sŭng-ae (1997), którzy badali leksemy opisujące kolory we współczesnej koreańszczyźnie oraz ich strukturę semantyczną.

Kwestie frazeologii idiomatycznej zawierającej odniesienia do nazw kolorów podejmował również Chang Hye-chŏng (2008). Z kolei Mun Kŭm-hyŏn (2013) analizowała kognitywne aspekty znaczeniowe w obrębie związków frazeologicznych odnoszących się do barw, a Kim Hae-yŏn (2014) przeprowadziła korpusową analizę terminów podstawowych i pochodnych odnoszących się do nazw kolorów, badając ich funkcjonowanie w języku na poziomie empirycznym.

¹ *Obangsaek*, dosł. ‘kolory pięciu kierunków’, to tradycyjne koreańskie spektrum podstawowych kolorów, na które składają się kolory: czerwony, niebieski, żółty, biały oraz czarny. Oparte jest na chińskich tzw. „pięciu żywiołach”.

Również w Polsce istnieje bogata tradycja badań nad frazeologią oraz symboliką kolorów, szczególnie w ramach studiów kontrastywnych. Pierwszym lingwistycznym opracowaniem monograficznym dotyczącym kolorów w języku polskim była praca Alfreda Zaręby (1954), w której autor przeanalizował system nazewnictwa barw. W latach 80. XX wieku Anna Wierzbicka zaproponowała interpretację kolorów w kategoriach psychologicznych, opartą na prototypowych skojarzeniach (np. czerwień jako kolor krwi, biel jako kolor mleka, czerń jako kolor węgla). Podkreśliła również konieczność uwzględniania różnic znaczeniowych barw w poszczególnych językach (1984).

Grunt pod badania koreanistyczne położyła Halina Ogarek-Czój. Jej liczne prace, choć koncentrujące się głównie na literaturze i kulturze (1988, 2003), są nieocenione dla zrozumienia kontekstu, w którym funkcjonuje koreańska frazeologia. W dziedzinie językoznawstwa kontrastywnego kluczową postacią jest Romuald Huszcza, którego badania nad gramatyką, pragmatyką i honoryfikatywnością w językach wschodnioazjatyckich dostarczają rygorystycznych ram analitycznych (1997).

Omawiane badania wpisują się w szerszy, międzynarodowy nurt refleksji nad językowym ujęciem barw. Ich fundament stanowi przełomowa teoria podstawowych terminów kolorystycznych autorstwa Brenta Berlina i Paula Kaya (1991), zgodnie z którą języki najpierw wykształcają leksykalne jednostki dla czerni/ciemności oraz bieli/jasności. Fakt ten stanowi uzasadnienie wyboru tej pary kolorów jako fundamentalnej dla systemu konceptualnego danego języka.

Zasadniczym narzędziem analitycznym zastosowanym w niniejszej pracy jest teoria metafory pojęciowej, opracowana przez George'a Lakoffa i Marka Johnsona (1980). Główna teza tej koncepcji głosi, iż rozumienie domen abstrakcyjnych dokonuje się poprzez odniesienie do bardziej konkretnych, ucieleśnionych doświadczeń. Mechanizm ten wyjaśnia, w jaki sposób nazwy barw stają się nośnikami złożonych znaczeń odnoszących się do moralności czy pozycji społecznej. Nazwy kolorów funkcjonują w idiomach jako elementy systemów metaforycznych: np. BIAŁY TO DOBRO, CZYSTOŚĆ; CZARNY TO ZŁO, CIERPIENIE, ŚMIERĆ.

Analiza leksykalnych jednostek odnoszących się do koloru białego ukazuje złożoność ich semantyki, wynikającą z koegzystencji elementów rodzimego pochodzenia oraz komponentów sinokoreańskich. Podstawowym terminem określającym samą barwę białą w codziennej komunikacji jest 흰색 *hũinsaek*. *P'yojun 'gugōdaesajōn*, czyli „Wielki słownik standardowego języka koreańskiego”, definiuje ten wyraz jako „jasny i wyraźny, jak kolor śniegu lub mleka”. Obok niego funkcjonuje również forma 하얀색 *hayansaek*, wywodząca się od przymiotnika 하얗다 *hayat'a*, oznaczającego „mieć barwę jasną i wyraźną, jak czysty śnieg lub mąka”. Warto zaznaczyć, iż *hayat'a* należy do grupy pięciu podstawowych przymiotników barwnych w języku koreańskim, które wykazują specyficzne cechy fleksyjne. Jego forma atrybutywna 하얀 *hayan* jest powszechnie wykorzystywana w kontekstach metaforycznych, co świadczy o jej wysokim stopniu gramatyzacji i produktywności w dyskursie potocznym oraz artystycznym. Należy również zaznaczyć, że forma synonimiczna 회다 *hũida*, choć bardziej archaiczna, pozostaje w użyciu, zwłaszcza w języku literackim i poezji.

Równolegle w systemie leksykalnym funkcjonują terminy pochodzenia sinokoreańskiego, takie jak 백 (白) *paek* oraz 백색 *paeksaek*. W przeciwieństwie do jednostek rodzimego pochodzenia, określenia te, a zwłaszcza *paek*, wykorzystywane są przede

wszystkim w kontekstach o charakterze symbolicznym bądź abstrakcyjnym², rzadziej natomiast służą bezpośredniemu opisywaniu fizycznych właściwości koloru.

W odniesieniu do koloru czarnego, podstawowym i gramatycznie uznanym terminem jest 검은색 *kŏmŭnsaek*, wywodzący się od przymiotnika 검다 *kŏmda*, który definiowany jest jako „barwa ciemna i intensywna, przypominająca kolor węgla drzewnego lub sadzy”. Równolegle funkcjonuje kolokwialna forma 검정색 *kŏmjŏngsaek*, będąca pleonazmem powszechnie stosowanym w języku mówionym, choć formalnie nie zaliczaną do standardowej normy językowej.

W dyskursie potocznym, zwłaszcza w odniesieniu do silnego nasycenia barwy, często używa się również formy 까만색 *kkamansaek*, pochodzącej od przymiotnika 까맣다 *kka-mat'a*. O ile *kŏmda* i *kŏmŭnsaek* to standardowe określenia barwy czarnej, o tyle *kkamat'a* i *kkamansaek* niosą dodatkowe konotacje, podkreślając ekstremalną ciemność, a nawet ‘smolistość’ koloru. Można to porównać do różnicy między ‘czarny’ a ‘kruczoczarny’ w języku polskim. Wyraz *kkamansaek* jest zatem bardziej ekspresywnym i subiektywnym określeniem, podczas gdy *kŏmŭnsaek* pozostaje neutralnym i oficjalnym terminem.

Warto zwrócić uwagę na interesującą dychotomię między przymiotnikowymi formami 검은 *kŏmŭn* a 까만 *kkaman*, obie odnoszące się do czerni. Różnice w ich zastosowaniu wynikają m.in. z subtelnych zjawisk fonologicznych, takich jak harmonia samogłoskowa (kontrast samogłosek jasnych i ciemnych³), które wpływają na ich konotacje pragmatyczne. Forma *kkaman*, zawierająca jasną samogłoskę, jest preferowana w kontekstach nieformalnych, szczególnie w języku potocznym, a także w odniesieniach do obiektów postrzeganych jako ‘przytulne’ bądź w komunikacji z dziećmi. Z kolei *kŏmŭn*, z samogłoską ciemną, występuje częściej w sytuacjach oficjalnych i w języku pisanym, a także w opisach obiektów lub pojęć nacechowanych powagą bądź grozą.

Uzupełnieniem tej leksykalnej gamy są terminy pochodzenia sinokoreańskiego: 흑 (*hŭk*) oraz 흑색 *hŭksaek*. Podobnie jak ich odpowiedniki dotyczące koloru białego, wykorzystywane są one przede wszystkim w kontekstach metaforycznych i symbolicznych, rzadziej natomiast w bezpośrednim opisie fizycznych właściwości barwy.

1. 나는 친구의 기분을 상하게 하지 않기 위해 하얀 거짓말을 했다.

Nanŭn ch'in'guŭi kibunŭl sanghage haji ank'i wihae hayan kŏjinmarŭl haetta.
„Powiedziałem białe kłamstwo, żeby nie urazić przyjaciela.”

2. 시험을 위해 밤낮으로 하얗게 불태웠다.

Sihŏmŭl wihae pamnajŭro hayak'e pult'aewŏtta.

„Pracowałam dzień i noc do upadłego, przygotowując się do egzaminu.” (dosł. ‘spaliłam się na biało’)

² Warto odwołać się tutaj do frazeologizmu 백의 민족 (*paegŭi minjok*), który w dosłownym tłumaczeniu oznacza ‘naród w białych szatach’ lub ‘lud w białych ubraniach’. Wyrażenie to odnosi się do historycznej tradycji noszenia białej odzieży przez Koreańczyków. Chociaż strój ten dominował w ubiorze niższych klas, z czasem stał się silnym symbolem koreańskiej tożsamości narodowej.

³ W języku koreańskim samogłoski klasyfikuje się jako „jasne” (양성 모음 *yangsŏng moŭm*) i „ciemne” (음성 모음 *ŭmsŏng moŭm*), co stanowi podstawę zasady harmonii samogłoskowej. Samogłoski jasne, jak ㅏ (a) i ㅑ (o), tradycyjnie związane są z lekkością i jasnością, natomiast ciemne, jak ㅓ (ŏ) i ㅜ (u), z ciężkością i ciemnością. Samogłoska ㅗ (i) uznawana jest za neutralną. Podział ten oddziałuje na morfologię języka, m.in. na odmianę czasowników i przymiotników.

3. 스트레스 때문에 흰머리가 벌써 많이 났다.

Sūt'üresü ttaemune hūinmōriga pōlssō manhi natta.

„Z powodu egzaminu mam już dużo siwych włosów.” (dosł. ‘białych włosów’)

4. 백지장도 맞들면 낫다고, 함께 하면 더 빨리 끝낼 수 있을 거예요.

Paekchijangdo mattūlmyōn nattago, hamkke hamyōn tō ppalli kkūnnael su issül kōyeyo.

„Jak to mówią, co dwie głowy, to nie jedna, więc jeśli zrobimy to razem, skończymy szybciej.” (dosł. ‘nawet cienki biały papier jest łatwiejszy do uniesienia, gdy trzymają go dwie osoby’)

5. 면접관이 질문을 했을 때 내 머릿속이 하얘졌어요.

Myōnjōpkwani chilmunūl haessül ttae nae mōrissogi hayaejyōssōyo.

„Kiedy rekruter zadał pytanie, w mojej głowie pojawiła się pustka.” (dosł. ‘wnętrze głowy zrobiło się białe’)

6. 한일 월드컵의 백미는 역시 거리 응원전이었다.

Hanil wōldūk'ōbūi paengminūn yōksi kōri ūngwōnjōniōtta.

„Najlepszym momentem Mistrzostw Świata w Piłce Nożnej w Korei i Japonii było oczywiście kibicowanie na ulicach” (dosł. ‘białą brwią Mistrzostw Świata w Korei’)

7. 이웃집 아저씨는 만날 때마다 회고 곰팡이 소리만 하신다.

Iutchip ajōssinūn mannal ttaemada hūigo komp'ang sūn soriman hasinda.

„Sąsiad z naprzeciwka za każdym razem, gdy się spotkamy, gada tylko bzdury.” (dosł. ‘splesniałe, białe słowa’)

8. 저 사람이 하는 말은 회기가 까치 뱃바닥 같아서 믿으면 안 된다.

Chō sarami hanūn marūn hūigiga kkach'i paetpadak kat'asō midūmyōn an toenda.

„Nie należy wierzyć temu człowiekowi, ponieważ gada niepoważne rzeczy.” (dosł. ‘jego słowa są białe jak brzuch sroki’)

9. 흰죽 먹다 사발 찢다고, 작은 이득 보려다 큰 손해를 봤다.

Hūinjuk mōkta sabal kkaendago, chagūn idūk poryōda k'un sonhaerūl pwatta.

„To jak rozbicie miski podczas jedzenia białego kleiku – próbowałem zyskać coś małego, ale poniosłem dużą stratę.”

10. 이 문제는 흰죽에 코 같아서 옳고 그름을 가리기 어렵다.

I munjenūn hūinjuge k'o kat'asō olk'o kūrūmūl karigi ōryōpta.

„Ten problem jest jak smarki w białym kleiku, trudno odróżnić dobro od zła.”

11. 그는 나를 흰 눈으로 쳐다보았다.

Kūnūn narūl hūin nunūro ch'yōdaboatta.

„Spojrzał na mnie z pogardą.” (dosł. ‘spojrzał białymi oczami’)

12. 그 소식을 듣고 그의 얼굴이 하얘졌다.

Kū sosigūl tūtko kūūi ōlguri hayaejyōtta.

„Na wieść o tym jej twarz zbladła.” (dosł. ‘stała się biała’)

13. 그는 백치처럼 행동했다.

*Künün **paekch**'ich'öröm haengdonghaetta.*

„Zachowywał się jak głupek.” (tu: ‘**biel** umysłu’)

14. 시험지를 받자마자 머릿속이 백지장이 되어버렸어요.

*Sihömjirül patchamaja mörissogi **paekchijangi** toeöboryössöyo.*

„Jak tylko dostałem arkusz egzaminacyjny, w mojej głowie pojawiła się pustka.”
(dosł. ‘mój umysł stał się **białą** kartką’)

15. 문을 열어 주는 사람은 백발의 노인이었습니다.

*Munül yörö chunün saramün **paekparüi** noiniössümnida.*

„Drzwi otworzył starzec z siwymi włosami.” (dosł. ‘**białymi** włosami’)

16. 그는 몇 년째 백수로 지내고 있다.

*Künün myöt nyöntchae **paeksuro** chinaego itta.*

„On jest bezrobotny od kilku lat.” (dosł. ‘**biała** ręka’)

17. 한국 드라마를 보느라 밤을 하얗게 새웠다.

Han'guk tūramarül ponūra pamül hayak'e saewötta.

„Zarwałem noc, oglądając koreańskie seriale.” (dosł. ‘spędziłem noc na **biało**’)

Analiza koreańskich frazeologizmów związanych z kolorem białym ukazuje bogactwo pól semantycznych oraz głęboko zakorzenione konotacje kulturowe. Choć biel powszechnie kojarzona jest z czystością, niewinnością czy życzliwością, w języku koreańskim niesie również znaczenia wyrażające wyczerpanie, pustkę, pogardę, a także odnosi się do złożonych, często paradoksalnych sytuacji egzystencjalnych.

Kolor biały w koreańszczyźnie silnie powiązany jest z pojęciem wyczerpania zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Frazeologizm (2), dosłownie oznaczający ‘spalić się na białe’, stanowi zgodnie z założeniami kognitywistycznymi metaforyczny opis całkowitego poświęcenia i zużycia energii wskutek intensywnego wysiłku. Obraz ten przywołuje koncepcję energii spalającej się tak intensywnie, że ostatecznie wypala się do białości, pozostawiając jedynie popiół – znak całkowitego wyczerpania.

Podobną konotację zawiera wyrażenie (17), tłumaczone dosłownie jako ‘spędzić noc na białe’, będące powszechną metaforą zarwania nocy z powodu pracy, nauki lub obowiązków. W tym przypadku “biel” może symbolizować bladość twarzy wynikającą ze zmęczenia bądź światło poranka, które następuje po nieprzespanej nocy – metaforyczny znak osiągnięcia celu kosztem zdrowia i odpoczynku.

Z tymi znaczeniami wiąże się również naturalna metafora siwienia włosów jako fizycznej manifestacji stresu psychicznego, obecna w frazeologizmie (3), który unaocznia cielesne skutki obciążenia emocjonalnego. Rozszerzeniem tej konotacji jest wyrażenie **백발** *paekpal* (15), oznaczające ‘białe włosy’, będące metonimią starości i mądrości. Symbolizuje ono upływ czasu oraz doświadczenie życiowe, ujawniające się poprzez zmiany w wyglądzie zewnętrznym.

Kolejnym istotnym polem semantycznym przypisanym barwie białej jest kategoria pustki i braku treści. W kontekście procesów poznawczych przejawia się ona w takich frazeologizmach jak (5), dosłownie ‘wnętrze głowy zrobiło się białe’, oraz jego rozszerzonej formie (14), ‘umysł stał się białą kartką’. Oba wyrażenia odnoszą się do stanu

naglej pustki umysłowej lub chwilowej amnezji, w której jednostka nie jest w stanie przywołać żadnych myśli ani wspomnień. Pustka ta bywa również utożsamiana z brakiem intelektu, co wyraża termin sinokoreański 백치 (白癡/白痴) *paekch'i* (13), oznaczający osobę o ograniczonych zdolnościach poznawczych. W tym kontekście ‘biel’ symbolizuje pusty umysł, pozbawiony treści intelektualnej.

Konotacja braku obecna jest również w wyrażeniu 회고 곱팡 순 소리 *hūigo komp'ang sūn sori* (7), dosłownie ‘splśniałe, białe słowa’, używane w odniesieniu do ‘przestarzałej, nudnej mowy’, która – niczym zepsuty pokarm – utraciła swoją atrakcyjność i aktualność.

Symbolika bieli obejmuje również pojęcie braku zajęcia lub bezczynności, czego przykładem jest termin 백수 (白手) *paeksu* (16), dosłownie ‘biała/pusta ręka’, oznaczający osobę bezrobotną. Wyrażenie to wykorzystuje metaforę pustych dłoni jako znaku braku pracy i dochodu.

Ten semantyczny zbiór uzupełnia frazeologizm 흰 눈으로 쳐다보았다 *hūin nunūro ch'yōdaboatta* (11), dosłownie ‘patrzeć białymi oczami’, który symbolizuje pogardliwy lub lekceważący stosunek wobec drugiej osoby. W tym kontekście spojrzenie rzucane z ukosa eksponuje białka oczu.

Biel wykorzystywana jest także do opisu silnych emocji i reakcji cielesnych. Frazeologizm (12), dosłownie ‘twarz stała się biała’, stanowi metonimiczny obraz błości wywołanej silnym strachem, szokiem bądź zdziwieniem. Kolor skóry staje się w tym kontekście zewnętrznym odzwierciedleniem naglej, intensywnej reakcji wewnętrznej.

W sferze społecznej wyrażenie (8), dosłownie ‘biały jak brzuch sroki’, odnosi się do zachowania lub słów, które sprawiają wrażenie niepoważnych. Frazeologizm ten opiera się na obserwacji kontrastu między jasnym upierzeniem brzucha sroki a jej donośnym, często odbieranym jako irytujący, głosem – zestawienie to implikuje niespójność pomiędzy zewnętrzną estetyką a wewnętrzną cechą charakteru.

Choć barwa biała często obciążona jest konotacjami negatywnymi, w niektórych kontekstach zachowuje swoje pozytywne znaczenia. Przykładem jest wyrażenie (1), odnoszące się do tzw. ‘białego kłamstwa’ – uniwersalnego idiomu oznaczającego nieszkodliwe kłamstwo wypowiedziane w dobrej wierze, zwykle z intencją ochrony drugiej osoby przed przykrością. W tym przypadku biel symbolizuje czystość intencji i moralną łagodność wypowiedzi.

Barwa ta może również wskazywać na wyjątkowość oraz doskonałość, co znajduje wyraz w terminie 백미 (白眉) *paekmi* (6), dosłownie ‘biała brew’. Wyrażenie to oznacza punkt kulminacyjny lub najcenniejszy element danego wydarzenia czy zbioru. Etymologia frazeologizmu odwołuje się do symbolicznego znaczenia białych brwi jako oznaki mądrości i wysokiej pozycji społecznej, przypisywanej starszym, dostojnym uczonym.

W koreańskich przysłowiach biel pełni również funkcję ilustracji złożonych i często paradoksalnych sytuacji życiowych. Przysłowie 백지장도 맞들면 낫다 *paekchijangdo mattūlmyōn natta* (4), dosłownie „nawet cienki biały papier jest łatwiejszy do uniesienia, gdy trzymają go dwie osoby”, akcentuje wartość współpracy i wspólnego działania, podkreślając, że nawet najdrobniejsze zadanie staje się prostsze, gdy realizowane jest zespołowo.

Inny przykład, 흰죽 먹다 사발 켜다 *hūinjuk mōkta sabal kkaenda* (9), czyli „rozbić miskę podczas jedzenia białego kleiku”, stanowi metaforę nieproporcjonalnej straty poniesionej w pogoni za niewielką korzyścią. Wyrażenie to unaocznia napięcie między wysiłkiem a zyskiem, a biel owsianki podkreśla niewinność czy pozorną prostotę celu.

Podobną ambiwalencję wyraża frazeologizm 흰죽에 코 갈다 *hūinjuge k'o kat'āsō* (10), dosłownie „smarki w białym kleiku”, używany w odniesieniu do sytuacji, w której dobro

i zło trudno od siebie odróżnić ze względu na ich subtelność i nieostrość granic. W tym kontekście biel, stereotypowo kojarzona z klarownością i przejrzystością, staje się metaforą niejednoznaczności oraz poznawczej trudności w ocenie rzeczywistości.

Przytoczone przykłady wskazują, że biel – mimo przypisywanej jej prostoty i przejrzystości – w obrębie koreańskiej frazeologii może również symbolizować ambiwalencję, niepewność oraz złożoność sytuacji społecznych i emocjonalnych.

18. 검은 머리 파뿌리 되도록 사랑하겠습니다.

Kŏmŭn mŏri p'appuri toedorok saranghagessŭmnida.

„Będę cię kochać do końca życia.” (dosł. ‘aż czarne włosy staną się niczym końcówka pora’; końcówka pora jest biała, co symbolizuje siwe włosy)

19. 그는 검은 돈으로 재산을 불렀다.

Kŭnŭn kŏmŭn tonŭro chaesanŭl pullyŏtta.

„Pomnożył swój majątek dzięki brudnym pieniądзом.” (dosł. ‘czarnym pieniądзом’)

20. 겉으로는 착해 보이지만 검은 속을 가지고 있다.

Kŏt'ŭronŭn ch'akhae pojiman kŏmŭn sogŭl kajigo itta.

„Z pozoru wydaje się miły, ale ma złe intencje.” (dosł. ‘ma czarne wnętrze’)

21. 키워준 은혜도 모르는 검은 머리 짐승 같은 놈!

K'iwŏjun ūnhedo morŭnŭn kŏmŭn mŏri chimsŭng kat'ŭn nom!

„Niewdzięczny jak czarnowłosa bestia, która nie zna wdzięczności za wychowanie!”

22. 그 사건 뒤에는 검은 손이 있었다는 소문이 돌고 있다.

Kŭ sagŏn twienŭn kŏmŭn soni issŏttanŭn somuni tolgo itta.

„Krążą plotki, że za tym incydentem stała mafia.” (dosł. ‘czarna ręka’)

23. 겉모습만 보고 판단하지 마라, 까마귀는 검은도 살은 희다.

Kŏnmosŭmman pogo p'andanhaji mara, kkamagwinŭn kŏmŏdo sarŭn hŭida.

„Nie oceniaj po pozorach, nie oceniaj książki po okładce.” (dosł. ‘choć wrona jest czarna, jej mięso jest białe’)

24. 나는 친구와의 약속을 까맣게 잊고 있었다.

Nanŭn ch'in'guwaŭi yaksogŭl kkamak'e itko issŏtta.

„Całkowicie zapomniałem o spotkaniu z przyjacielem.” (dosł. ‘zapomniałem na czarno’)

25. 최근 회사 분위기가 좋지 않은데, 마치 검은 구름이 몰려오는 것 같아서 걱정이 돼요.

Ch'oegŭn hoesa punwigiga choch'i anhŭnde, mach'i kŏmŭn kurŭmi mollyŏonŭn kŏt kat'asŏ kŏkchŏngi twaeyo.

„Ostatnio atmosfera w firmie jest zła, czuję, że nadciągają czarne chmury i bardzo się tym martwię.”

26. 유명 가수의 콘서트 티켓을 구하기 위해 팬들이 아침부터 공연장 앞에 새까맣게 몰려왔다.

Yumyōng kasuūi k'onsōt'ū t'ik'esul kuhagi wihae p'aendūri ach'imbut'ō kongyōnjang ap'e saekkamak'e mollyōwatta.

„Aby zdobyć bilety na koncert znanego piosenkarza, fani od samego rana zeszli się przed halą koncertową w tak ogromnej liczbie, że zrobiło się czarno od tłumu.”

27. 아들이 아직도 돌아오지 않아서 속이 까맣게 타들어 간다.

Adūri ajikto toraoji anhasō sogi kkamak'e t'adūrō kanda.

„Mój syn jeszcze nie wrócił, więc umieram z niepokoju.” (dosł. ‘wnętrze spala mi się na czarno’)

28. 그 사람은 겉으로는 착해 보이지만, 속은 시꺼맣게 탔어요.

Saramūn kōt'ūronūn ch'akhae poijiman, sogūn sikkōmōk'e t'assōyo.

„Wygląda na dobrego, ale w środku ma złe intencje.” (dosł. ‘jego wnętrze jest spalone na czarno’)

29. 중요한 발표를 앞두고 너무 긴장했더니, 잠도 제대로 못 자고 입술이 까맣게 타 버렸다.

Chungyohan palp'yorūl ap'tugo nōmu kinjanghaettōni, chamdo chedaero mot chago ipsuri kkamak'e t'abōryōtta.

„Przed ważną prezentacją byłem tak spięty, że nie mogłem porządnie spać i aż spiekły mi się usta (czyli „stały się suche i popękane).” (dosł. ‘usta spaliły się na czarno’)

30. 미래를 생각하면 하늘이 깜깜하다.

Miraerūl saenggakhamyōn hanūri kkamkkamhada.

„Kiedy myślę o przyszłości, nie mam nadziei.” (dosł. ‘niebo jest czarne’)

31. 할머니는 평생 까마눈으로 사셨다.

Halmōninūn p'yōngsaeng kkamangnunūro sasyōtta.

„Moja babcia całe życie była analfabatką.” (dosł. ‘czarne/wronie oko’)

32. 그 일은 새까맣게 먼 옛날의 일이라 기억이 안 나요.

Kū irūn saekkamak'e mōn yennarūi irira kiōgi an nayo.

„To wydarzyło się tak dawno temu, że już tego nie pamiętam.” (dosł. ‘rzecz tak odległa w przeszłości, że aż całkowicie czarna’)

Dominującą konotacją przypisywaną barwie czarnej w języku koreańskim jest jej związek ze złem, nielegalnością oraz motywami ukrytymi i nieczystymi. Wyrażenie 검은 돈 *kōmūn ton* (19), dosłownie ‘czarne pieniądze’, jednoznacznie odnosi się do środków finansowych pozyskanych w sposób nielegalny lub niemoralny. Konotacja ta przenosi się również na sferę moralności jednostki, czego przykładem jest frazeologizm 검은 속 *kōmūn sog* ‘czarne wnętrze’ (20), opisujący osobę o złych intencjach, nieszczerzych zamiarach bądź podłej naturze. Czerń funkcjonuje tu jako znak złośliwych i skrywanych pobudek.

Podobne znaczenia niesie wyrażenie 검은 손 *kōmūn son* (22), dosłownie ‘czarna ręka’, które odnosi się do osoby lub grupy działającej w ukryciu, najczęściej w kontek-

ście przestępczym, jak mafia czy organizacje korupcyjne. W tym przypadku czerń pełni funkcję symbolu tajemnicy, manipulacji oraz przestępczych struktur władzy.

Silnie nacechowane negatywnie jest również wyrażenie 검은 머리 짐승 *kōmūn mōri chimsūng* (21), dosłownie ‘czarnowłosa bestia’, używane w odniesieniu do osoby skrajnie niewdzięcznej. Frazeologizm ten dehumanizuje jednostkę, porównując jej brak wdzięczności do instynktownego, nieświadomego zachowania zwierzęcia, które nie zna pojęcia zobowiązania czy lojalności.

W sferze emocjonalnej barwa czarna silnie wiąże się z niepokojem, beznadzieją oraz wewnętrznym cierpieniem. Wyrażenie (25), w którym ‘nadciągają czarne chmury’, stanowi uniwersalną metaforę zwiastującą zbliżające się problemy, niepowodzenia bądź nieszczęścia. Wizualizacja tego emocjonalnego ciężaru znajduje swoje odbicie w frazeologizmie 속이 까맣게 타들어 간다 *sogi kkamahge t’adūrō kanda* (27), dosłownie ‘wnętrze spala się na czarno’, opisującym intensywny, palący niepokój i udrękę. Wyrażenie to bywa szczególnie często stosowane w kontekście troski o bliskich, ukazując psychiczne cierpienie poprzez obraz fizycznego spalania wnętrza ciała.

Zbliżoną semantykę zawiera zwrot 속은 시꺼멓게 탔어요 *sogūn sikkōmōhge t’assōyo* (28), który poza znaczeniem intensywnego wewnętrznego bólu, może również wskazywać na moralną deprawację, opisując osobę o ‘spalonym’, a więc zepsutym i złowrogim charakterze.

Brak perspektyw i całkowitą utratę nadziei metaforycznie oddaje frazeologizm 하늘이 캄캄하다 *hanūri kkamkkamhada* (30), dosłownie ‘niebo jest czarne’, wyrażający stan psychiczny zdominowany przez pesymizm i poczucie bezradności wobec przyszłości.

Dopełnieniem tej metaforyki jest wyrażenie 입술이 까맣게 타버렸다 *ipsuri kkamahge t’abōryōtta* (29), dosłownie ‘usta spaliły się na czarno’, które symbolizuje fizyczne skutki silnego stresu i wyczerpania. Czarna barwa ust interpretowana jest jako efekt odwodnienia i napięcia nerwowego, materializującego się w ciele.

W koreańskiej frazeologii kolor czarny konotuje nie tylko ciemność w sensie dosłownym, lecz także odnosi się do odległości w czasie oraz braku wiedzy. Przykładem jest wyrażenie (32), w którym przysłówek 새까맣게 *saekkamak’e*, oznaczający ‘całkowicie czarny’, służy do opisu zdarzenia, które zaszło tak dawno temu, że jego obraz w pamięci jest całkowicie zatarty, niczym pokryty mrokiem czasu. W języku polskim adekwatnym odpowiednikiem semantycznym byłoby sformułowanie ‘przeszłość, która zatarała się w pamięci’ lub ‘czasy zamierzchłe’.

Podobną konotację braku, tym razem w odniesieniu do wiedzy, odnajdujemy w 까마눈 *kkamangnun* (31). Ten złożony leksem, dosłownie tłumaczony jako ‘czarne oko’ lub ‘wronie oko’, odnosi się do analfabetyzmu. W tym ujęciu, brak umiejętności czytania jest metaforycznie ujmowany jako niemożność dostrzegania znaków, co przywołuje skojarzenia z ciemnością lub ślepotą. W polszczyźnie bliskim ekwiwalentem semantycznym jest archaiczne określenie ‘człowiek ciemny’ w znaczeniu ‘analfabeta’.

Wbrew powszechnym skojarzeniom, w nielicznych przypadkach czerń traci w koreańskiej frazeologii swoje pejoratywne konotacje, zyskując nawet pozytywne znaczenia. Najbardziej wyrazistym przykładem jest idiom (18), który dosłownie oznacza ‘dopóki czarne włosy staną się białe jak korzenie pora’. Jest to wyrafinowana metafora miłości i wierności trwającej przez całe życie, ‘aż do grobowej deski’. Wizja tej transformacji czerni w biel obrazuje cykl życia oraz nierozdzielność wierność w związku.

Innym interesującym i wyjątkowym zastosowaniem leksykalnym jest użycie koloru czarnego do opisu ogromnego tłumy. W wyrażeniu (26), intensyfikujący przysłówek ‘cał-

kowicie czarny’ opisuje sytuację, w której ludzie gromadzą się w tak ogromnej liczbie, że tworzą wizualnie jednolitą, ciemną masę. To zastosowanie w dosadny sposób oddaje gęstość i masowość zgromadzenia.

Wreszcie, w kontraście do negatywnych konotacji, kolor czarny bywa wykorzystywany do podkreślenia, że pozory mogą być mylące. Przysłowie (23), dosłownie ‘choć wrona jest czarna, jej mięso jest białe’, stanowić może przykład parafrazy polskiego idiomu ‘nie oceniaj książki po okładce’. Podkreśla ono, że nawet coś, co z pozoru wydaje się złe lub nieatrakcyjne, może skrywać w sobie czystość, dobro lub szlachetne wartości.

W polskiej frazeologii kolor biały jest głęboko zakorzeniony w symbolice czystości oraz jawności. Wyrażenie ‘w biały dzień’ jednoznacznie odnosi się do działań jawnych i publicznych. Co znamienne, frazeologizm ten stosowany jest niemal wyłącznie w kontekście czynów nagannych lub przestępczych, co paradoksalnie uwydatnia ich zuchwałość. Biel symbolizuje również kondycję fizyczną i emocjonalną, czego przykładem jest idiom ‘błady jak ściana’ (zamiast ‘biały jak ściana’), który opisuje kogoś, kto zbladł ze strachu lub szoku, a także ‘biały jak śnieg’, będący synonimem czystości i niewinności.

Biel ma jednak także swoje mroczne i niepokojące oblicze, co manifestuje się w medycznych frazeologizmach, takich jak ‘doprowadzić kogoś do białej gorączki’ czy ‘widzieć białe myszki’. Frazy te odsyłają do stanu skrajnego wzburzenia, szaleństwa i omamów. W odmiennej konotacji, biel symbolizuje kapitulację i rezejm, co ilustruje frazeologizm ‘biała flaga’. Kolor ten jest również używany do podkreślenia unikatowości, czego dowodem jest wyrażenie ‘biały kruk’, oznaczające coś niezwykle rzadkiego, cennego i wyjątkowego. Wreszcie, biel może oznaczać niezbadany obszar lub ukryte fakty, co uwidacznia idiom ‘biała plama’, odnoszący się do niezbadanych przestrzeni, zarówno w sensie geograficznym, jak i historycznym.

W kontraście do bieli, czerń w polskiej frazeologii jest silnie powiązana z negatywnymi konotacjami, takimi jak ukrycie, nielegalność i ciężar. ‘Czarny rynek’ odnosi się do nielegalnego, ukrytego handlu, który funkcjonuje poza oficjalnym obiegiem. Z kolei ‘czarna dziura’ symbolizuje miejsce, w którym bezpowrotnie znikają wszelkie zasoby, czy to finansowe, czy temporalne. Czerń uwypukla także trud i nieatrakcyjność pracy, co doskonale ilustruje wyrażenie ‘czarna robota’, sugerujące zarówno fizyczne zabrudzenie, jak i nieprzyjemny charakter wykonywanych obowiązków.

Dodatkowo, kolor ten symbolizuje odstępstwo i hańbę, co ilustruje idiom ‘czarna owca’, który pierwotnie nawiązywał do mniejszej wartości czarnej wełny. Czerń jest także używana do opisu osobowości: ‘czarny charakter’ to antagonistista lub zła postać, a ‘czarny humor’ odnosi się do kontrowersyjnej formy komizmu, która porusza tematy tabu.

Mimo tych dominujących pejoratywnych konotacji, czerń bywa używana również do określenia pozytywnej niespodzianki, co uwidacznia idiom ‘czarny koń’, oznaczający nieoczekiwanego zwycięzcę. Wreszcie, czerń jest historycznie związana z odmową i odrzuceniem, o czym świadczy ‘czarna polewka’, zupa koloru czarnego, z dodatkiem krwi kaczki lub gęsi, której podanie było jednoznaczne z odmową zaręczyn.

Zarówno w języku polskim, jak i koreańskim biel funkcjonuje jako nośnik znaczeń związanych z czystością, fizjologiczną reakcją organizmu na silne emocje oraz społecznie akceptowalnym kłamstwem, co wskazuje na wspólne, doświadczeniowe podłoże poznawcze. Zestawienie koreańskiego frazeologizmu *하얀 거짓말* *hayan kōjinmal*, oznaczającego ‘białe kłamstwo’, z jego polskim odpowiednikiem ujawnia istnienie uniwersalnej kategorii socjomoralnej, w której biel symbolizuje dobre intencje oraz brak szkodliwości wypowiedzi.

Analogicznie, porównanie koreańskiego idiomu *얼굴이 하얘졌다* *ŏlguri hayaeyjōtta*, dosłownie: ‘jego twarz stała się biała’, z polskim wyrażeniem ‘blady jak ściana’ ilustruje wspólną zależność metonimiczną, zakorzenioną w uniwersalnej fizjologii człowieka. Symboliczne znaczenie bieli jako czystości, wyrażone w polskim porównaniu ‘biały jak śnieg’, znajduje odzwierciedlenie także w koreańskiej kulturze, gdzie barwa ta od wieków kojarzona jest z niewinnością, prawością i nieskazitelnością, czego świadectwem jest tradycja noszenia białych strojów hanbok. W tradycji polskiej znaczenie to zostaje dodatkowo wzmocnione przez konotacje chrześcijańskie, wiążące biel z postaciami aniołów, świętością oraz duchowym oczyszczeniem.

Utożsamianie czerni z wartościami negatywnymi stanowi wyraz silnego uniwersalium międzykulturowego, widocznego w idiomatyce obu języków, zwłaszcza w kontekstach odnoszących się do przestępczości, złych intencji oraz złowróbných znaków. Porównanie koreańskiego wyrażenia *검은 돈* *kōmūn ton*, czyli ‘czarne pieniądze’, z polskim związkiem ‘czarny rynek’ dowodzi, iż w obu systemach językowych czerń symbolizuje nielegalną, ukrytą działalność ekonomiczną. Podobnie, frazeologizm *검은 속* *kōmūn sok*, dosł. ‘czarne wnętrze/intencje’, oraz polskie wyrażenie ‘czarny charakter’ wykorzystują barwę czarną jako metaforę zdeprawowanej, złowrogiej natury wewnętrznej. Co więcej, zbliżające się nieszczęście w obu kulturach wyrażane jest za pomocą niemal tożsamyh metafor: koreańskie *검은 구름이 몰려오는 것* *kōmūn kurūmi mollyōonūn kōt*, dosłownie ‘nadciągają czarne chmury’, odpowiada znaczeniowo polskiemu frazeologizmowi ‘czarne chmury’, używanemu w analogicznym kontekście zagrożenia lub pesymizmu.

Na najbardziej fundamentalnym poziomie frazeologia języka polskiego i koreańskiego wykazuje wspólną warstwę symboliczną, zakorzenioną w uniwersalnych doświadczeniach ludzkich. Biel bywa kojarzona z czystością, niewinnością oraz dobrem, czego przykładem są wyrażenia takie jak ‘białe kłamstwo’ oraz *하얀 거짓말* *hayan kōjinmal*. Jednocześnie może ona symbolizować fizjologiczne reakcje organizmu na strach, jak bladość. Z kolei czerń niemal powszechnie utożsamiana jest ze złem, bezprawiem i nieszczęściem, czego ilustracją są frazeologizmy takie jak ‘czarny rynek’ i jego koreański odpowiednik *검은 돈* *kōmūn ton*, czy ‘czarne chmury’ i *검은 구름* *kōmūn kurūm*. Wspólna podstawa semantyczna zdaje się potwierdzać istnienie uniwersalnych mechanizmów poznawczyh, które wiążą podstawowe barwy z elementarnymi kategoriami moralnymi i emocjonalnymi.

Pomimo tych cech wspólnych, szczegółowa analiza ujawnia istotne różnice w rozkładzie pól semantycznych, odzwierciedlające odmienne sposoby konceptualizacji rzeczywistości. Frazeologia koreańska wykorzystująca biel charakteryzuje się wyjątkowym bogactwem wyrażen opisujących stany psychiczne i emocjonalne. Przykładami mogą być: mentalna, czyli ‘biała pustka’ (*머릿속이 하얘졌어요* *mōrissogi hayaeyjōssōyo*), całkowite wyczerpanie fizyczne i psychiczne (*하얏게 불태웠다* *hayak’e pul’taewōtta*), czy brak wartości społecznej bądź komunikacyjnej (*백수* *paeksu*). W odróżnieniu od tego, polskie idiomy zawierające komponent bieli częściej odnoszą się do zjawisk zewnętrznych lub społecznych, takich jak rzadkość i wyjątkowość (‘biały kruk’), zaburzenia psychiczne (‘biała gorączka’) czy luki w wiedzy historycznej (‘biała plama’).

Analogiczna dychotomia uwidacznia się również w przypadku czerni. W języku koreańskim związki frazeologiczne z tym kolorem służą przede wszystkim wyrażaniu intensywnych stanów wewnętrznych, takich jak cierpienie i lęk. Przykładem może być niezwykle ekspresywna metafora somatyczna *속이 까맣게 타들어가다* *sogi kkamak’e t’adūrōgada*, dosłownie: ‘wnętrze spala się na czarno’. Czerń funkcjonuje także jako symbol ignorancji (*까막눈* *kamangnun*) oraz beznadziei (*하늘이 캄캄하다* *hanūri*

k'amk'amhada). Tymczasem w polszczyźnie czerni przypisywane są głównie znaczenia społeczne, odnoszące się do ról, działań i statusu jednostki: ciężka, niedoceniana praca ('czarna robota'), wykluczenie społeczne ('czarna owca') czy rytualne odrzucenie ('czarna polewka').

Polska symbolika barw w dużym stopniu kształtowana była przez dualistyczny światopogląd, zakorzeniony zarówno w teologii chrześcijańskiej, jak i w tradycji ludowej Europy. Fundamentem tego systemu jest opozycja światła (utożsamianego z dobrem, życiem i bielą) oraz ciemności (kojarzonej ze złem, śmiercią i czernią). W tym manichejskim ujęciu czerń posiada niemal wyłącznie negatywne konotacje, co tłumaczy dominację pejoratywnych związków frazeologicznych oraz brak idiomów ukazujących ją w pozytywnym, naturalnym kontekście cykliczności.

Odmienny obraz wyłania się z analizy koreańskiej symboliki kolorystycznej, głęboko zakorzenionej w kosmologicznym systemie *obangsaek*, wywodzącym się z teorii *yin-yang* oraz „pięciu żywiołów” (*음양오행 ūmyang ohaeng*). W ramach tego modelu biel i czerń nie są postrzegane jako przeciwstawne, lecz jako uzupełniające się aspekty zrównoważonego, cyklicznego porządku świata. Czerń przypisywana jest Północy, wodzie, zimie i mądrości, natomiast biel wiąże się z Zachodem, metalem, jesienią i czystością. Filozoficzne podłoże, które zastępuje opozycyjność perspektywą holistyczną, pozwala na funkcjonowanie pozytywnych związków frazeologicznych, takich jak 검은 머리 파뿌리 되도록 *kōmūn mōri p'appuri toedorok*, („miłość do końca życia”, dosł. ‘aż czarne włosy staną się niczym końcówka pora’), gdzie przejście od czerni do bieli nie symbolizuje upadku, lecz stanowi metaforę naturalnej, pożądanej ewolucji wspólnego życia. Tego rodzaju ujęcie sprzyja powstawaniu bardziej złożonych, a niekiedy paradoksalnych znaczeń, które są rzadziej spotykane w polskim, bardziej dychotomicznym systemie wartościowania barw.

Końcowym wnioskiem niniejszego artykułu jest potwierdzenie, że pomimo istnienia uniwersalnych mechanizmów kognitywnych kształtujących metafory kolorystyczne, kulturowe uкорzenie tych idiomów determinuje ich specyficzne użycie. Co więcej, wyniki analizy potwierdzają, że frazeologizmy kolorystyczne odzwierciedlają metafory pojęciowe (np. BIAŁE JEST DOBRE/CZyste, CZARNE JEST ZŁE/CIERPIENIE), zgodnie z założeniami semantyki kognitywnej. Koreańska frazeologia barw ujawnia holistyczny obraz rzeczywistości, w którym barwy integrują elementy cielesne, emocjonalne i moralne, natomiast polska tradycja językowa operuje głównie dychotomicznym podziałem wartości. Dlatego dalsze badania porównawcze, zwłaszcza z perspektywy semantyki kognitywnej i analizy korpusowej, są kluczowe dla pogłębienia zrozumienia różnic i podobieństw konceptualnych w obrębie frazeologii barw. Naturalnym rozwinięciem niniejszych rozważań byłaby korpusowa analiza frazeologizmów związanych z innymi kolorami w języku koreańskim, takimi jak czerwień, błękit czy żółć. Dogłębne zbadanie ich semantyki mogłoby umożliwić weryfikację, czy również one wykazują tendencję do wyrażania stanów wewnętrznych – emocjonalnych i psychicznych. Tego rodzaju badanie pozwoliłoby na potwierdzenie bądź obalenie hipotezy o “internalizacji” koreańskiej frazeologii kolorystycznej, co z kolei mogłoby przyczynić się do pełniejszego opisu symboliki barw w tym języku.

BIBLIOGRAPHY

- Berlin, Brent, i Paul Kay. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. University of California Press, 1991.
- Chang Hye-chöng 장혜정. „한국어 관용 표현 속의 색채어 연구” (*Han'gugö kwanyong p'yohyön sogüi saekch'aeö yön'gu*, Badanie leksemów barwy w koreańskich wyrażeniach idiomatycznych), praca magisterska, Hankuk University of Foreign Studies, 2008.
- Chang Kyöng-hyön 장경현. 속담 속 색채어의 의미 연구: [흑/백] 계열어를 중심으로 (*Soktam sok saekch'aeöüi ümi yön'gu: [hük/paek] kyeyörörül chungsimüro*, Studium znaczenia leksemów barwy w przysłowiaach: na przykładzie terminów z zakresu czerni/bieli). „인문학연구” (*Inmunhagyön'gu*), nr 57, 2007, s. 329–360.
- Huszcza, Romuald. *Honoryfikatywność. Gramatyka, pragmatyka, typologia*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1997.
- Kim In-hwa 김인화. „현대 한국어의 색채어 연구” (*Hyöndae han'gugöüi saekch'aeö yön'gu*, Badanie leksemów barwy we współczesnym języku koreańskim), praca magisterska, Ewha Womans University, 1986.
- Kim Hae-yön 김해연. 국어 기본 색채어와 파생어의 의미와 용법에 대한 말뭉치언어 (*Kugö kibon saekch'aeöwa p'asaengöüi ümiwa yongböbe taehan malmungch'ionö*, Analiza korpusowa znaczenia i użycia podstawowych oraz pochodnych leksemów barwy w języku koreańskim). „Korean Journal of Linguistics”, t. 39, nr 4, 2014, s. 749–771.
- Kim Yöng-ch'öl 김영철. 우리말 관용어의 상징 의미 연구-색채어를 대상으로 (*Urimal kwanyongöüi sangjüng ümi yön'gu-saekch'aeörül taesangüro*, Badanie znaczenia symbolicznego w koreańskich związkach frazeologicznych – na przykładzie leksemów barwy). „어학연구” (*Öhagyön'gu*), t. 38, 2003, s. 55–72.
- Lakoff, George, i Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, 1980.
- Mun Küm-hyön 문금현. 색채어 관련 관용표현에 나타난 인지의미 양상 (*Saekch'aeö kwallyön kwanyongp'yohyöne nat'anan injiümi yangsang*, Aspekty znaczenia kognitywnego w wyrażeniach idiomatycznych związanych z leksemami barwy). „The Society of Korean Language and Literature”, t. 163, 2013, s. 73–102.
- Ogarek-Czój, Halina. *Mitologia Korei*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1988.
- Ogarek-Czój, Halina. *Klasyczna literatura koreańska*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2003.
- P'yojun'gugödaesajön* (Wielki słownik standardowego języka koreańskiego), <https://stdict.korean.go.kr/main/main.do>.
- Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, red. Stanisław Dubisz i Elżbieta Sobol, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Wierzbicka, Anna. *Cups and Mugs: Lexicography and Conceptual Analysis*. „Australian Journal of Linguistics”, t. 4, nr 2, 1984, s. 205–255.
- Yi Süng-ae 이승애. „국어 색채어의 의미구조 연구” (*Kugö saekch'aeöüi ümigujo yön'gu*, Badanie struktury semantycznej leksemów barwy w języku koreańskim), praca magisterska, Kyung Hee University, 1997.
- Zaręba, Alfred. *Nazwy barw w dialektach i historii języka polskiego*. Zakład im. Ossolińskich, 1954.

A DISCOURSE ANALYSIS: THE IMPACT OF THE SYRIAN CIVIL WAR ON HATE SPEECH AGAINST ALEVIS

ABSTRACT: This study comprehensively examines the construction of anti-Alevi sentiment through hate speech on social media platforms following the resurgence of internal conflicts in Syria in November and December 2024. The research analysed three highly-engaged posts shared on X and Facebook platforms during this period, along with their corresponding user comments. From a pool of seven posts identified through preliminary screening, three posts that most effectively represented the themes of targeting, demonisation, stereotypes, gender, and faith connection were selected for in-depth analysis through expert evaluation. A total of 57 comments were collected and subjected to manual thematic coding. The analytical process focused exclusively on written texts, deliberately excluding visual and multimedia content. Discourse analysis was confined to the “linguistic level,” examining how language constructs and perpetuates hate speech through five main analytical categories: Targeting, Demonisation, Stereotypes, Gender, and Faith Connection.

The research reveals how hate speech is legitimised within social and historical contexts and how it specifically targets the Alevi community. The findings indicate that in the context of the Syrian civil war, hate speech against Alevis in Turkey intensified, becoming intertwined with Islamic rhetoric, nationalist discourse, and historical references, thereby deepening social polarisation. Notably, the study demonstrates how the Alevi identity is marginalised and excluded through its association with historical and religious references. The study discusses the dissemination mechanisms of these hate speeches on social media platforms and their consequent impact on social cohesion.

KEYWORDS: Alevi-Bektashi, hate, social media, discourse analysis

1. INTRODUCTION

Being accepted in society and becoming a part of the social order is generally possible by being perceived as “normal” and adopting these values of normality. The group representing the majority of society also embodies and creates the normality criteria accepted as good and right in the social value system. The dominant group identifies itself with goodness and righteousness and is therefore positioned as a safe entity, far from danger. While glorifying its own values, it defines the elements it perceives as bad and threatening as “other” and excludes them. This situation leads to the creation of two opposing groups as “us” and “the other” (Yılmaz, p. 32). According to Stuart Hall, although these groups are defined by opposites, they come into existence as parts of an interdependent whole (Hall, 1998, p. 41). In order to strengthen its internal solidarity, society draws a boundary through the other, and this boundary contributes to reinforcing the social cohesion of those defined as normals.

The concept of the other is directly related not only to the exclusion of social identities but also to the construction of the identity of “us”. When the other exhibits a different

lifestyle or expectation in religious, cultural, social or political fields, it becomes a source of suspicion and insecurity with the idea that it may pose a threat to the order of society (Bezirgan Arar and Bilgin, p. 4). Bauman states that the uncertainty created by the other causes fractures in social relations by shaking the sense of trust in society (Bauman, p. 82). Dichotomies such as good and bad, right and wrong, normal and abnormal form the basis of the process of othering (Goffman). The dominant group positions the other outside the borders in order to strengthen its perception of superiority and maintain order. These boundaries often make the other the target of a situation for which he/she has no responsibility and pave the way for the emergence of destructive emotions such as hatred in certain segments of society. As Kearney puts it, the other is blamed as a figure who deviates from goodness and truth and is held responsible for the disruption of order (Kearney, p. 56).

Prejudices and stereotypes play an important role in shaping attitudes towards the other. While the understanding of “us” represents the search for stability and order, the “other” is seen as a symbol of chaos with its difference and uncertainty. Bauman defines this opposition as a structural tension between the search for order and the fear of chaos (Bauman, p. 14). The process of marginalisation is a complex reflection of social dynamics and power relations. While society constructs certain norms and boundaries to ensure its own security and stability, it may perceive differences as a threat. This may strengthen exclusionary attitudes and discrimination against the other, weaken social bonds and create deep gaps between individuals (Parekh, p. 134). Even if marginalisation aims to maintain social order, it constitutes a significant obstacle to the achievement of social equality and justice (Parker, p. 73).

The issue of otherness in Turkey is a multi-layered phenomenon in historical, sociopolitical and cultural contexts. Changing identity policies during the transition from the Ottoman Empire to the Republic and political manipulations in the modern period have caused the pressure on marginalised groups to continue (Oran, p. 27). This situation constitutes an important obstacle to social peace. The removal of differences from being seen as a threat and the development of an understanding of citizenship based on pluralism are necessary for social harmony and equality (Phillips and Hardy, p. 83). Hate speech can be defined as a serious problem that leads to discrimination, exclusion and targeting of individuals or groups and damages the democratic structure of society. Although this discourse does not directly cause physical harm, it creates psychological pressure on individuals, popularises intolerance and creates an atmosphere that encourages violence. As Cohen-Almagor points out, hate speech is not only an individual expression, but also a tool that feeds social prejudices and ideological approaches (pp. 1–2).

Parekh (pp. 40–41) analyses hate speech through three main elements: (1) Arbitrary and Normative Orientation, where hate speech usually targets a specific group or individual in an arbitrary manner, though this orientation is sometimes legitimised by social norms; (2) Negative Evaluation and Stigmatisation, where differences such as ethnic origin, religion, gender, sexual orientation or lifestyle are interpreted negatively, distorted and presented as a threat; and (3) Exclusion and Enmity, where hate speech implies that targeted individuals or groups have no place in social cohesion. The Council of Europe Council of Ministers similarly defines hate speech as expressions that serve to spread, incite or legitimise forms of hatred based on intolerance, including discriminatory attitudes such as racism, xenophobia, antisemitism, and religious intolerance (Weber, p. 3). Hate speech is often considered as a precursor to hate crimes. The OSCE defines hate crimes

as the targeting of individuals or property on the basis of a particular group's affiliation or identity, representing the dimensions of hate speech that result in physical violence (Keyman, p. 10).

Discourses are powerful tools shaped at the intersection of individuals' intellectual processes and social structures. In this context, discourse analysis is an important method for understanding social dynamics, power relations and identity politics. Discourses go beyond being merely a reflection of personal feelings and individual opinions; they are also fed and guided by social structures. These structures shape the production and dissemination of certain forms of discourse through elements such as cultural norms, religious teachings, economic relations, ideological contexts and historical processes. A discourse analysis of hate speech against Alevis is an important example of how these dynamics work and how they are shaped by social structures.

This study focuses on the content of anti-Alevi hate speech that emerged on social media platforms following the Syrian civil conflict that flared up again in November and December 2024. The research examines how such discourses are shaped in the digital environment and the social and cultural dynamics that are effective in the spread of these ideologies. Through discourse analysis methodology, this study aims to structurally analyse the texts created on these platforms. By analysing the linguistic elements and meaning structures of the texts in depth, the social and cultural contexts underlying the discourses used are revealed.

2. BACKGROUND: ALEVIS IN TURKEY AND THE SYRIAN CONTEXT

The Alevi community in Turkey represents a religiously and ethnically diverse population, comprising Turkish, Kurdish, Albanian, and other ethnic groups united by their adherence to an esoteric belief system rooted in batini Islamic traditions. Although they share theological commonalities with Nusayri Alevis, particularly in their emphasis on esoteric interpretation of religious texts and worldviews structured around batini principles, these groups maintain distinct ritual practices and historical trajectories. Turkey is also home to communities identified as Nusayri, particularly among Arab-origin Turkish citizens residing in southern coastal regions. However, this internal dynamic and diversity is generally disregarded in public discourse. The historical, cultural, and ritual differences between Anatolian Alevis, Nusayris, and other batini communities are frequently collapsed into a monolithic "Alevi" identity, especially in contexts of sectarian tension. This deliberate or ignorance-based conflation of these distinctions shapes the terrain upon which hate speech is produced.

Historically, Alevi communities in Turkey have endured persistent marginalisation and discrimination stemming from their batini religious identity rather than their ethnic origins. This process of othering has manifested through systemic exclusion, denial of religious rights, and periodic episodes of sectarian violence. The state's historical approach toward religious minorities, particularly those outside Sunni orthodoxy, has reinforced the perception of Alevis as a marginalised group within Turkish society. This marginalisation has been perpetuated through institutional mechanisms, including the absence of official recognition for Alevi places of worship (*cemevi*) and a mandatory religious education curriculum that predominantly reflects Sunni interpretations of Islam.

The Syrian Civil War, which erupted in 2011 and intensified in subsequent years, introduced a new dimension to anti-Alevi sentiment in Turkey. Turkey's official stance

toward the Syrian conflict evolved into explicit opposition to the Assad regime, a position prominently articulated in international forums. Political discourse in Turkey increasingly emphasised President Bashar al-Assad's Nusayri Alevi identity, framing the conflict through a sectarian lens rather than as a humanitarian crisis or political uprising. This rhetorical strategy constructed a narrative of Sunni oppression under an "Alevi regime," thereby mobilizing sectarian sentiments among Turkey's Sunni majority population.

This sectarian framing of the Syrian conflict had direct consequences for all *batini* communities in Turkey. Despite Alevi organisations' repeated calls to evaluate the Syrian crisis through the framework of universal human rights rather than sectarian allegiances, both Anatolian Alevis and Nusayri communities in Turkey found themselves positioned (regardless of their actual political stances) as presumed supporters of the Assad regime by virtue of their shared *batini* religious heritage. This association, constructed through political discourse rather than factual alignment, rendered *batini* communities in Turkey vulnerable to suspicion and hostility.

The resurgence of conflict in Syria during November and December 2024 coincided with intensified political rhetoric that continued to foreground Assad's religious identity in official statements and media coverage. This rhetorical emphasis on the sectarian dimension of the conflict, rather than its complex political, economic, and humanitarian aspects, further solidified the perception among segments of Turkish society that Alevis represented a potential threat element sympathetic to the Assad regime. Sectarian polarisation manufactured through political discourse translated into increased hate speech targeting *batini* communities on social media platforms. The distinctions between Anatolian Alevis, Nusayris in Turkey, and Syrian Nusayri Alevis were systematically collapsed, and religious identity, rather than nationality or political affiliation, became the primary axis of animosity.

3. PURPOSE OF THE STUDY

The aim of this study is to conduct a discourse analysis of hate speech against Alevis on social media platforms. In this context, answers to the following questions were sought:

1. In which expressions does hate speech against Alevis manifest itself?
2. In which contexts are these discourses produced?
3. What are the ideological structures underlying the discourses?

4. METHOD

4.1. RESEARCH DESIGN

This study employs qualitative discourse analysis to examine hate speech against Alevis on social media platforms. The research focuses on linguistic analysis of user-generated comments, examining how language constructs and perpetuates sectarian hate speech in the context of the Syrian civil conflict's resurgence in late 2024.

4.2. DATA COLLECTION

Data were collected from two major social media platforms in Turkey: X (formerly Twitter) and Facebook. These platforms were selected due to their widespread use in Turkey and their role as primary spaces for public discourse and political debate. X is particularly significant for real-time political commentary and rapid information

dissemination, while Facebook remains widely used across diverse demographic groups, making both platforms crucial sites for examining public discourse on sectarian issues.

The data collection period spanned November and December 2024, coinciding with the intensification of the Syrian civil conflict. During this period, seven posts that attracted significant attention across different social groups and demonstrated high levels of engagement (comments and visibility) were initially identified. These posts addressed themes related to the Syrian conflict, sectarian identities, and the Alevi community. An expert evaluation form was developed in alignment with the study’s objectives, focusing on posts that contained themes of “Targeting, Demonisation, Stereotypes, Gender, and Faith Connection.” Three experts in the field evaluated the seven posts, and the three posts receiving the highest scores for thematic relevance and analytical potential were selected for in-depth analysis.

Table 1. Characteristics of Selected Posts

Post No.	Platform	Author Profile	Content Type	Content Orientation	Explicit Sectarian Framing	Comments Analysed
1	X (Twitter)	Alevi-identified artist	Written text	Humanitarian; peace and neutrality	No	19
2	X (Twitter)	Conservative influencer	Written text	Pro-intervention; Assad’s Alevi identity	Yes	22
3	Facebook	Alevi-identified politician	Written text	Syrian solidarity; anti-war	No	16

All three posts consisted exclusively of written text in Turkish, with no multimedia elements. Post lengths ranged from 156 to 203 words. Of the seven initially identified posts, four (two from each ideological group) were excluded following expert evaluation due to lower thematic relevance scores.

4.3. POST SELECTION STRATEGY AND IDEOLOGICAL REPRESENTATION

The seven initially identified posts represented two distinct ideological positions within Turkey’s digital public sphere, deliberately selected to capture how sectarian discourse operates from asymmetrical social and political locations. Four posts originated from public figures prominently identified with Alevi identity (including journalists, politicians, and artists) while three posts came from self-identified conservative voices, including journalists, Twitter influencers, and politicians. This binary selection strategy was methodologically essential for examining how anti-Alevi hate speech manifests both in direct attacks on explicitly sectarian content and in reflexive responses to non-sectarian statements by Alevi-identified individuals.

All posts and their accompanying comments were exclusively in Turkish, reflecting the linguistic context of Turkey’s digital sectarian discourse. The analysis focused on user comments responding to these posts, examining how sectarian hate speech emerged across these two ideologically divergent groups.

4.4. CONTRASTING DISCURSIVE FRAMES

Posts from Alevi-identified public figures adopted humanitarian and peace-oriented discourse, emphasizing the need to stop bloodshed in Syria and calling for Turkey to maintain neutrality rather than direct involvement in the conflict. Significantly, these posts did not explicitly invoke the term “Alevi” or employ sectarian categories in their content. Instead, they framed their positions through universalist humanitarian language, focusing on civilian suffering, regional stability, and the principles of non-intervention. The absence of explicit sectarian framing in these posts is analytically significant, as it demonstrates that the speakers deliberately avoided reproducing sectarian binaries in their public commentary.

In stark contrast, posts from conservative figures explicitly framed the Syrian conflict through sectarian lenses, emphasizing Assad’s Alevi identity and constructing the crisis as a matter of direct Turkish national interest defined in sectarian terms. These posts advocated for the overthrow of what they characterised as an “Alevi power structure” in Syria and argued that Turkey should adopt a position aligned with this objective. The selection of conservative posts specifically prioritised those that: (1) explicitly referenced Assad’s Alevi/Alawite identity, (2) framed the Syrian conflict as a sectarian struggle requiring Turkish involvement, and (3) articulated Turkey’s strategic interests in explicitly sectarian terms, thereby establishing discursive links between Syria’s Alawite-led government and Turkey’s Alevi minority.

4.5. REFLEXIVE SECTARIAN TARGETING

A significant methodological consideration emerged: despite the absence of explicit Alevi identity markers in posts from Alevi-identified figures, comment sections revealed intensely sectarian reactions targeting posters based on their known Alevi identity. This reflexive targeting pattern – where neutral humanitarian statements trigger sectarian hate speech based on speaker identity rather than content – justified the inclusion of non-sectarian posts from Alevi-identified figures in the sample. This pattern demonstrates how Alevi identity functions as a “marked” category in Turkish political discourse, where statements by Alevi-identified individuals are systematically reinterpreted through a sectarian lens regardless of actual content.

4.6. DATA CHARACTERISTICS

The dataset consists of 57 user comments distributed across the three selected posts (as detailed in Table 1). While X and Facebook represent distinct digital media environments with different user interaction patterns, the decision to analyse data from both platforms together was made to capture the broader landscape of anti-Alevi hate speech across Turkish social media. Both platforms demonstrated similar thematic patterns in hate speech despite their structural differences, and the combined analysis allowed for a more comprehensive understanding of how sectarian discourse operates across digital spaces.

4.7. ANALYSING THE DATA

The analysis employed manual thematic coding of the 57 collected comments. The coding process followed a hybrid approach combining both deductive and inductive elements. The five main analytical categories – Targeting, Demonisation, Stereotypes,

Gender, and Faith Connection – were established deductively based on existing hate speech literature and the research objectives. However, the specific subcategories and thematic patterns within each main category emerged inductively through careful reading and analysis of the comment data.

The coding process involved the following steps:

1. Initial reading of all 57 comments to gain familiarity with the data
2. Identification of comments containing hate speech elements
3. Categorisation of comments according to the five predetermined themes
4. Identification of recurring patterns, phrases, and rhetorical strategies within each theme
5. Selection of representative examples that best illustrated each thematic category

Discourse analysis was limited to the “linguistic level,” focusing on how language constructs sectarian othering through word choice, metaphors, historical references, and rhetorical framing. The analysis examined both explicit hate speech and implicit forms of sectarian discrimination embedded in seemingly neutral language. Ethical considerations were maintained throughout the research process, with user identities anonymised in all presented data.

5. FINDINGS

5.1. OVERVIEW OF THEMATIC ANALYSIS

The analysis of 57 user comments yielded five main themes that characterise hate speech against Alevis in the context of the Syrian conflict: Targeting, Demonisation, Stereotypes, Gender, and Belief Connection. These themes were established through a hybrid analytical approach. While the main thematic categories were determined deductively based on hate speech literature and research objectives, the specific manifestations and subcategories within each theme emerged inductively through systematic analysis of the comment data. The following sections present representative examples from the dataset, organised according to these five analytical themes. All examples are direct quotations from user comments, with identities anonymised to maintain ethical standards.

Discourses are shaped by cultural and social norms and past historical traumas, while social structures pave the way for these discourses to take shape, gain strength and spread. The following analysis examines how this relationship operates and how intertwined discourse forms are with social structures.

5.1.1. *TARGETING*

“Targeting” in discourse is shaped by defining a certain group as a threat in society on the basis of their identity or beliefs. Such discourses deepen discrimination and polarisation within social structures and make the distinction between “us” and “them” more apparent. The table 2 below presents user comments categorised under the theme of targeting.

All of these expressions contain hate speech that increases sectarian discrimination and social conflict over religious identities. These discourses, especially targeting the Alevi community, damage social peace and tolerance and create a discriminatory and marginalising atmosphere.

Table 2. User Comments Illustrating the Theme of Targeting

1	“Why does your language, which is silent about Assad’s oppression, sharpen when it comes to the legitimate defence of Sunnites?”
2	“This provocateur is an Alevi, he equates Syria with Sivas, ¹ but does not mention Tunceli. ² ”
3	“For E...., who was elected by the Turkish Nation, you use adjectives such as Dictator One man tyrant...”
4	“You are fuelling the Alevi Sunni conflict with this text. You have no shame at all.”
5	“Get out, sectarian.”
6	“In Syria, the Alawites were stepped on the tail, and the Alawites in Turkey raised their voice.”
7	“May mercy be upon our ancestor Yavuz Sultan Selim Khan”
8	“F.... lady, look, this is the Bashar you love and defend as an Alawite... You’re just like him.”
9	“I realised very well that there is no humanity left in these political Alevis.”
10	“I don’t see you ending well, but let’s hope for the best.”
11	“Doesn’t she have a daughter, son, grandson or any other relative who loves her?”
12	“If you only knew what we went through in Gezi ³ and 15 July, ⁴ especially who were the ones who raided mosques and beat imams on 15 July.”
13	“Political Alevis ⁵ especially become civil servants and if three or five of them come together in an organisation, they hold each other together in an incredible way.”
14	“Political Alevism is a mentality that defends the Baath regime.”

The statements in the table provide a critical analytical ground for understanding how discourse produces effects and functions in the context of targeting. By focusing on the marginalised group, these statements question the social legitimacy of the targeted community and redefine this group as a threat. The structure of the discourse creates an exclusionary and stigmatising atmosphere, especially through the Alevi identity, blended with certain historical, political and ideological themes.

In the context of these discourses, targeting performs two main functions. Firstly, by associating Alevi identity with certain negative qualities, it lowers the level of social acceptance of this identity, or even ignores it. For example, statements such as “Why does your language, which is silent on Assad’s oppression, sharpen when it comes to the legitimate defence of Sunnites?” and “I realised very well that there is no humanity left in these political Alevis” question the moral and social values of this group by framing

¹ Sivas: Site of the 1993 Sivas massacre where 35 Alevi intellectuals and artists were killed in an arson attack.

² Tunceli: Province with significant Alevi population, historically subjected to state violence.

³ Gezi: Reference to the 2013 Gezi Park protests in Istanbul.

⁴ 15 July: Reference to the failed coup attempt in Turkey on July 15, 2016.

⁵ The concept of political Alawite is a term used in the aftermath of the Syrian civil war, especially by conservative circles, to describe Alawites who express anti-war and political views.

Alevi identity with negative adjectives such as inhumanity, passivity or hypocrisy. This kind of discourse aims to weaken the position of Alevis in society and to ensure that they are perceived as an unreliable group.

Secondly, these discourses define the targeted group as a collective threat and reinforce feelings of fear, insecurity and discrimination in the society at large. The expression “Alawites in Syria were stepped on, and the Alevis in Turkey made the noise” directly associates the Alevi community with an “external enemy” in the context of an international conflict, questioning their loyalty and patriotism. This language increases social polarisation and positions a certain segment of society as an “internal threat”. Similarly, expressions such as “Political Alevism is a mentality that defends the Baathist regime” encode sectarian identity as a political and ideological threat. Statements such as “Political Alevis especially become civil servants and if three or five of them come together in an institution, they hold each other together in an incredible way” and “...who were the ones who stormed the mosque and beat the imam on 15 July” target and marginalise Alevis as a group. This leads to a collective stigmatisation process by targeting not only specific individuals but the entire community.

Moreover, it is observed that historical references and religious symbols are used functionally in these discourses. The expression “May our ancestor Yavuz Sultan Selim Khan have mercy” aims to justify the sectarian conflicts of the past in the current context and legitimise the ongoing discrimination by glorifying a historical figure associated with violence against Shia communities. While such historical references strengthen the legitimacy ground of the discourse, they serve to further marginalise the targeted group.

The structure of the discourses in Table 2 produces functions of exclusion, marginalisation and stigmatisation at both individual and collective levels through the mechanism of targeting. While such discourses against Alevis deepen social conflicts, they also reproduce existing power relations and ideological polarisations. The social impact of this language manifests itself as a dynamic of segregation that institutionalises discrimination and constitutes an obstacle to social peace.

5.1.2. *DEMONISATION*

Demonisation is the transformation of a particular group into an inhuman and dangerous element based on their religious or sectarian identity. Such discourses reinforce existing prejudices within social structures and lead to a deepening of the distinction between that group and others.

The discourse analysis under the theme of demonisation reveals how the statements deepen social segregation by marginalising individuals or groups. The analysed expressions criminalise a particular sect or belief community and collectively associate them with violence, evil or inhuman acts. These discourses increase social hatred and hostility by defining the targeted groups as dangerous or harmful.

The statements in Table 3 are sentences that exemplify hostile and discriminatory discourse against the Alevi community in the context of sectarianism and hate speech. Each of them reflects a marginalising discourse that aims to create conflict and tension between social groups.

Statements tend to criminalise a particular faith (such as Alevism or Alawiteism) by directly associating it with genocide, massacres or an oppressive regime. Such generalisations ignore the individual differences of groups, portraying all their members as part of a collective crime. Thus, antagonising discourses use a language that promotes social polarisation and undermines peace between groups.

Table 3. User Comments Illustrating the Theme of Demonisation

1	"He slaughtered 500 thousand Sunni babies that you call Alevis..."
2	"When the Nusayri-Shiite murderous horde is defeated, they cry about Nesimi's lost tomb."
3	"You did not feel sorry when Assad's dog was killing millions, you are the real villains and oppressors."
4	"Sectarian Ataputist Islamophobe woman."
5	"When you say can, which can? One of yours? Not one of yours?"
6	"For years you have been watching with pleasure as the Alawites, who make up 10% of the population, oppress and massacre the Sunni majority."
7	"I just wanted to let you know that you are a sectarian despicable fascist artist who would not have been answered if your tweet had not fallen in front of me."
8	"Alawites have never been touched in the history of Syria. On the contrary, Hafez Assad massacred Sunni Kurds and Arabs in Hama."
9	"You are disguised as Alevis, but we don't buy it."
10	"Sectarian unscrupulous woman."
11	"Political Alevism is polytheism."
12	"We are all Alevis. Political Alevis are a national security problem for this country."
13	"Political Alevis are generally composed of Armenians disguised under the Alevi identity."
14	"Political Alevism is the most insidious danger hidden under secularism."
15	"...They are more hostile to the state and Sunni people than the PKK. If you only knew their hearts."

Moreover, the analysed expressions contain personal attacks and humiliate the targeted individuals on the basis of their beliefs. This is an example of hate speech that fuels sectarian division. Enmity language is a serious problem that endangers the security of individuals or groups, disrupts social cohesion and threatens social peace.

The statements in the table are quite revealing in terms of understanding the effect and function of the discourse in the context of the theme of demonisation. The structure of the discourse is constructed to create a collective perception of threat against the targeted group, Alevis, and to position them as the "dangerous other" by excluding them from the society in general. This discourse, while fulfilling the function of demonisation, both shapes social perception and serves certain ideological and political objectives.

The antagonising discourse primarily associates the Alevi community with inhuman qualities such as violence, massacre and cruelty. For example, the expression "500 thousand Sunni babies were massacred by those you call Alevis..." directly associates the Alevi identity with the crime of genocide and portrays the community as the perpetrator of a collective crime. Such expressions do not target the identities of individuals, but directly the existence of an entire group, placing the group in an inhuman position. Similarly, the expression "When the Nusayri-Shiite murderers are defeated, they cry over Nesimi's lost

tomb” reinforces hostility towards Alevis by associating a religious and belief identity with a collective crime. This discourse also identifies Alevis with an “external organisation” in the context of political, religious and cultural threats. For example, the statements “Political Alevism is the most insidious danger hidden under secularism” and “Political Alevis are a national security problem for this country” codify Alevi identity as a threat to national security and social order. This not only legitimises discrimination against Alevis, but also serves to weaken intra-group solidarity by increasing fear and suspicion of Alevis in society.

Another function of antagonising language is to morally devalue the targeted group. The expressions “Sectarian unscrupulous woman” and “Political Alevism is polytheism” and “Sectarian Ataputçu⁶ Islamophobic woman” aim to lower the level of social acceptance by defining Alevi identity as morally deficient and even heretical. In addition, the expression “Ataputçu” categorises Alevis as both politically and religiously deviant. Such expressions deepen the gap between communities by including not only sectarian but also moral and human exclusion.

These discourses gain legitimacy by being enriched with historical references. The statements “We are all Alevis. Political Alevis are a national security problem for this country” and “Political Alevis are mostly composed of Armenians disguised under the Alevi identity” also place the accusations against Alevis in a historical framework beyond the current political context, thus grounding hostility on an ideological basis. Such historical and ideological frameworks not only reinforce existing discrimination, but also make such discourses more acceptable and acceptable to a wider audience.

The discourse produced by the expressions under the “enmity category” creates a social perception of threat against Alevis through the mechanism of enmity and supports this perception with various ideological, political and moral bases. While this process produces exclusion, stigmatisation and discrimination at both individual and social levels, it also functions to weaken intergroup trust and deepen social polarisation. This structure of discourse constitutes a serious obstacle to social peace and is used as a tool that increases social conflict.

5.1.3. STEREOTYPES

Stereotypes are the generalisation and simplification of the characteristics of individuals belonging to a particular group. Such discourses lead to a fixed and uniform definition of the identities of certain groups within social structures.

The statements in Table 4 provide a rich ground for analysis in order to understand how the discourse produces effects and functions in the context of the theme of stereotypes. The function of stereotypes in the discourse is to shape the social perception of the targeted group by emphasising uniform, generalising and generally negative qualities of this group. This discourse deepens the exclusion of Alevis, the marginalised group, at both individual and social levels by framing them through fixed negative characteristics.

The structure of the discourse systematically associates Alevism with anti-Sunni sentiments, massacres and sectarianism, thus defining this belief in a negative way. For

⁶ *Ataput* (a blend of *Ata*, referring to ‘Atatürk’, and *put*, ‘idol’) is a pejorative term used by conservatives to denounce both the presence of Atatürk statues in public spaces and the emphasis on secularism in his political legacy.

example, the statement “Alevism is a mindset based entirely on anti-Sunni sentiment” defines the Alevi faith solely on the basis of an opposition and places it in an essentialist and hostile framework. Such stereotypes codify Alevi identity as a symbol of threat or enmity rather than a complex social reality.

Table 4. User Comments Illustrating the Theme of Stereotypes

1	“The Alawites he calls Alawites are Arab Alawites, that is, the Alawites who massacred 2 million Sunni Muslims in Syria!”
2	“I guess the Sunnis weren’t human, you were silent well.”
3	“Alevism is a mindset based entirely on anti-Sunni sentiments...”
4	“This woman is spewing sectarianism. She cannot be ignorant of the massacres of Alawites and Shia in Syria.”
5	“Calling them Muslims is an insult to religion.”
6	“May mercy be upon our ancestor Yavuz Sultan Selim Khan.”
7	“Arguvan Both forms of the word are plural and mean ‘Arga’lar’ or ‘Argav’lar’. (check your ancestry again)”
8	“He cannot be ignorant of the massacres of Alawites and Shia in Syria.”
9	“He is spewing sectarianism.”
10	“If you ask an Alevi whether a Cem House should be opened or a mosque should be closed, 95 per cent of them will say that the mosque should be closed.”
11	“Alevism is a thought structure based entirely on anti-Sunniism.”
12	“This is exactly the Iranian influence in Turkey.”

This discourse also reproduces Alevis through a language that accuses them in historical and religious contexts. For example, the expression “Alevis are Arab Alevis, i.e. Alawites, the Alawites who massacred 2 million Sunni Muslims in Syria!” directly associates Alevis with mass violence and causes the community to be perceived as inhuman. Similarly, the statement “Calling them Muslims is an insult to religion” functions to marginalise the Alevi faith in religious and moral terms by defining it as un-Islamic. The statement “...95 per cent of Alevis say that mosques should be closed” creates stereotypes based on negative beliefs. Such statements not only reinforce sectarian segregation but also have a damaging effect on social cohesion.

The use of historical references and ideological frameworks also increases the impact of the discourse. Expressions such as “May our ancestor Yavuz Sultan Selim Khan have mercy” legitimise sectarian conflicts through historical figures and reinforce existing prejudices. Similarly, the statement “Iranian influence in Turkey is exactly that” associates Alevism with foreign powers and positions the community as a threat to national security. Such frames increase the social and political impact of stereotypes and pave the way for the discourse to be accepted by large masses.

These discourses produced within the framework of the stereotypes theme serve to weaken the level of social acceptance of this community by creating a uniform and reductionist perception of Alevis. The structure of the discourse produces an effect that

deepens social segregation and polarisation through the generalising and exclusionary function of stereotypes. Such expressions not only increase psychological and social pressure on the marginalised group, but also function as an ideological tool that perpetuates social conflict.

5.1.4. THE GENDER AND BELIEF CONNECTION

The relationship between gender and belief is critical for discourse analysis because these two elements can deepen discrimination in the social structure and shape individuals' identities. In the analysed comments, female Alevi voices are subjected to compound forms of marginalisation that draw on both sectarian and gender-based prejudices.

Table 5. User Comments Illustrating the Theme of Gender and Belief Connection

1	"Where were you when Aleppo's population dropped from 4 million to 200 thousand, woman, were you on holiday?"
2	"Shame on you, F..... you motherf.... who feed you bread in this country....."
3	"Doesn't this woman have a daughter, son, grandson or any other relative who loves her?"
4	"What do you do that Hz. Ali did...."
5	"Would you like to be treated?"
6	"Aunty, you have a different problem."
7	"Exactly, Shia is a virus, you can somehow get along with Kurds, but it is very difficult with Alevis."
8	"Alevism is a mindset based entirely on anti-Sunni sentiments."
9	"Alevism is heresy, polytheism."

The statements in Table 5 are full of discourses that include insults, belittling and marginalisation of certain individuals or groups. Although the first example appears to be a criticism that carries personal responsibility, it actually blames the targeted person by making individual accusations over a wider social crisis. Similarly, in other examples, derogatory language was used against women, religious beliefs and ethnic identities. Many statements involve judgements made on religious, moral or ethnic themes in order to denigrate other groups; this not only belittles a person's individual experiences, but also becomes an attack on the entire identity of that person or group. By associating Alevism and the Shia faith with negative and harmful concepts such as heresy, polytheism or viruses, these discourses feed social prejudices and exclude these groups. Furthermore, associating Alevis as a social group, or those with similar beliefs, with negative issues such as security threats or cultural hostility encourages hate speech and discrimination. The use of such language increases polarisation in society, creating hostility and mistrust instead of social cohesion and understanding.

The statements provide a striking example to understand how the structure of discourse produces an effect and function in the context of the theme of belief connection. These discourses exhibit a structure that directly otherises, devalues and marginalises individuals and communities by targeting faith. In particular, this language, which combines female identity with elements of belief, produces a systematic attack mechanism against the

social legitimacy of both individuals and communities. In this context, the structure of the discourse goes beyond individual targeting and aims to create a negative perception on the group representing a collective belief.

The statements in Table 5 reveal how gender and religious identity intersect to produce intensified forms of hate speech. Female Alevi commentators face a double burden of marginalisation: they are attacked both for their religious identity and for their gender. The gendered nature of these attacks is evident in several ways.

First, female commentators are subjected to patronizing and dismissive language that questions their competence and authority. Terms like ‘woman’ and ‘aunty’ are deployed not as neutral descriptors but as diminutives meant to belittle. The question “Doesn’t this woman have a daughter, son, grandson or any other relative who loves her?” functions to suggest that a woman expressing political views must lack family connections or proper familial guidance, implying that women’s proper place is in the domestic sphere rather than public discourse. This reflects broader patriarchal norms that seek to silence women’s voices in public and political spheres.

Second, misogynistic language is combined with sectarian slurs to create particularly virulent attacks. The use of profanity directed at women’s family relationships serves to attack both the individual woman and her community simultaneously. These gendered insults draw on patriarchal notions of women’s honour being tied to family and community, thereby extending the insult beyond the individual. The expression “Shame on you... ‘dogs are the mother of those who feed you bread in this country...’” exemplifies how misogyny and sectarian hate speech are intertwined to create compound marginalisation.

Third, female Alevi identity is questioned through religious framing. The challenge “What do you do that Hz. Ali did?” questions a woman’s right to claim Alevi identity or to speak about Alevi issues, suggesting that proper religious authority belongs only to men. This reflects broader patterns in which women’s religious authority and knowledge are systematically delegitimised within patriarchal interpretations of religious tradition.

For example, the expression “What do you do that Hz. Ali did?” aims to weaken the religious and moral authority of a female individual by targeting her religious identity with a questioning tone. Such expressions not only criticise a person’s belief practices, but also reinforce the perception that the community represented by that person is far from religious values in general. Thus, although the discourse appears to target an individual, it functions to stigmatise a group through belief.

Similarly, statements such as “Alevism is a mindset based entirely on anti-Sunni sentiments” and “Alevism is heresy and polytheism” directly associate Alevi belief with heresy and enmity and aim to exclude this belief from religious legitimacy and social acceptance. Such discourses not only create religious marginalisation, but also deepen social polarisation by creating a ground for conflict and tension between sects. Such generalisations about faith produce a language that fixes the identities of individuals and groups and presents them as representatives of moral degeneration.

Another striking aspect of the discourse is that the targeted individuals are presented as individuals who violate social values by establishing a connection between belief and morality. The expression “Shame on you... ‘dogs are the mother of those who feed you bread in this country...’” accuses the individual and thus the belief group he/she represents of ingratitude and even hostility. This discourse enables the collective accusation and exclusion of a belief community through the individual.

Similarly, the expression “Exactly, Shia is a virus, you can somehow get along with Kurds, but it is very difficult with Alevis” positions the Alevi faith as a threat to society by defining a sectarian identity as a harmful entity. This discourse is not only a marginalisation of belief, but also a language of hate that strengthens the ideological foundations of a social conflict.

The intersection of gender and religious marginalisation is particularly evident in comments that combine sectarian hate speech with gendered dismissal. When Alevism is characterised as “heresy, polytheism” or “a virus” in the same discourse space where women are being attacked for speaking publicly, the message is clear: both the religious community and women’s voices within it are illegitimate and dangerous. This compound marginalisation demonstrates how sexism and sectarian prejudice work together to create intensified forms of exclusion that target women from minority religious communities with particular virulence.

The discourses under the theme of Gender and Belief Connection target individuals and communities of faith, producing a function of exclusion and devaluation through religious identities. The structure of the discourse weakens the social legitimacy of both individuals and communities through generalisations about belief, moral questioning and the creation of sectarian threat perceptions. This situation leads to deep segregation and polarisation not only among individuals but also among communities, becoming one of the obstacles to social peace.

Table 6. Frequency Analysis of Key Terms in Hate Speech Comments

Term	Frequency	Thematic Category	Analytical Description
Alevi	22	Sectarian Discrimination	Primary target group; the most frequently mentioned term indicating the central focus of hate speech.
Political	14	Political Stigmatisation	Used to delegitimise Alevi identity by framing it as political ideology rather than religious belief.
Heresy	9	Religious Demonisation	Employed to delegitimise Alevi faith and exclude it from Islamic authenticity.
Armenian	7	Ethnic Conspiracy	Attempts to connect Alevis with Armenians to invoke historical animosities and question loyalty.
Terror	6	Security Threat Framing	Associates Alevi identity with terrorism and separatism.
Security	5	Threat Construction	Frames Alevis as “national security problem” to justify exclusion and surveillance.
Shia	4	Sectarian Association	Links Alevis to Shia Islam and, by extension, to Iran and Assad regime.
Mazlum	4	Victim-Status Denial	Used in contexts that deny or minimise historical Alevi persecution.

Table 6. (cont.)

Term	Frequency	Thematic Category	Analytical Description
Gezi	3	Political Conspiracy	References 2013 protests to associate Alevis with anti-government movements.
Danger	3	Threat Perception	Characterises Alevis as “hidden threat” to society and social order.
Minority	3	Marginalisation	Emphasises Alevi minority status to delegitimise their voices and demands.
Army	2	Institutional Exclusion	Appears in claims that Alevis should be excluded from military service.
Virus	2	Dehumanisation	Employs disease metaphor to dehumanise Alevi and Shia identities.
Woman	2	Gender-Based Attack	Used in contexts that target female commentators with gendered insults.
Enmity	1	Emotional Framing	Encapsulates the hostile emotional tone of the discourse.
Cruel	1	Moral Inversion	Appears in statements portraying Alevis as oppressors despite historical marginalisation.
Mosque	1	Religious Legitimation	Invoked to reinforce sectarian boundaries and religious exclusion.
Erbakan ⁷	1	Political Reference	Reference to Islamist political leader to frame sectarian discourse.
PKK ⁸	1	Security Threat Framing	Used to associate Alevi identity with Kurdish separatism and terrorism.

The discourses in Table 6 are analysed under various thematic categories. The most frequently encountered word is ‘Alevi,’ which appears 22 times, confirming that this identity category is the primary target of hate speech. The word ‘political,’ which appears 14 times, reveals a consistent strategy of delegitimizing Alevi identity by framing it as political ideology rather than authentic religious belief. Furthermore, the word ‘heresy’ (*sapıklık*) is used 9 times in discourses that belittle and delegitimise the Alevi faith, indicating an antagonizing discourse that excludes Alevis from Islamic authenticity. The word ‘Armenian’ appears 7 times, exemplifying efforts to associate Alevis with Armenians and leverage historical animosities rooted in the 1915 events and the subsequent development of Armenian identity as a marker of “otherness” and alleged disloyalty in Turkish nationalist discourse. This association functions to cast suspicion on Alevi national loyalty by invoking

⁷ Necmettin Erbakan (1926–2011) was the pioneer of Turkey’s Islamist political movement and founder of the Milli Görüş (National View) movement. As leader of the Welfare Party (Refâh Partisi), he served as Prime Minister between 1996 and 1997, emerging as a central figure in Turkey’s Islamist-secularist polarisation.

⁸ PKK (Kurdistan Workers’ Party) is an armed militant organisation that was founded in 1978 with the initial goal of establishing an independent Kurdish state.

deeply entrenched narratives of betrayal and external threat that have historically been attached to Armenian identity within Turkey's political imagination. Words such as 'terror' and 'PKK' appear as part of discourses associating Alevis with terrorism and separatism, serving to frame Alevi identity as a security threat. In addition, the word 'security' was used to marginalise Alevis within a discourse of national security concerns.

Less frequent words such as 'Shia,' 'oppressed' (*mazlum*), 'Gezi' and 'danger' reflect different discourse strategies including sectarian association, victim-status denial, political conspiracy, and threat perception. The words 'army,' 'virus' and 'woman' appear in contexts associated with institutional exclusion, dehumanisation, and gender-based attacks against Alevis. Furthermore, words such as 'enmity,' 'cruel' (*zalim*), 'mosque' and 'Erbakan' are linked to discourses that define Alevis negatively and are reinforced by religious and political motifs. Finally, the word 'minority' appears in contexts that emphasise Alevi minority status to delegitimise their voices. These data reveal that the hate speech against Alevis is constructed through multiple intersecting frameworks including sectarian discrimination, ethnic conspiracy theories, political delegitimation, and security threat construction.

5.2. DISCUSSION

The findings of this study reveal how hate speech against Alevis is generated and disseminated on social media platforms. However, these discourses are not merely the prejudices of individuals; on the contrary, they are the product of an institutionalised and systematic process fed by historical, political and social dynamics (Foucault). The roots of the discourse run deep and are fed not only by today's political atmosphere but also by historical traumas and ideological antagonisms (Said; Hall, 1997). Othering appears as a mechanism that reinforces intergroup hierarchies and perpetuates social exclusion by marginalising certain identities (Goffman, Bauman).

The relationship between online hate speech and offline political dynamics is particularly salient in this study. Matamoros-Fernández and Farkas (2021) argue that social media platforms function as "laboratories" where offline political tensions are amplified, tested, and normalised. The intensification of anti-Alevi hate speech during the November–December 2024 resurgence of the Syrian conflict demonstrates how digital platforms serve as vehicles for translating geopolitical events into domestic sectarian animosity. The political discourse that emphasised Assad's Alawite identity in official statements found its mirror in social media comments that collapsed distinctions between Syrian Alawites and Turkish Alevis, demonstrating what Gerbaudo (2018) calls the "circularity" between institutional political discourse and grassroots digital hate speech. This circularity suggests that online hate speech does not emerge in a vacuum but rather amplifies and radicalises existing political narratives, creating what Gagliardone et al. (2015) term "enabling environments" for offline discrimination and violence.

In this study, it is seen that hate speech against Alevis is based on a narrative that demonises them in a historical context. This narrative has a wide historical range from sectarian conflicts in the Ottoman period to political transformations in the 20th century (Barkey, Oran). In particular, the references to Yavuz Sultan Selim emphasise the continuity of the discourse, showing how effective historical references remain in constructing Alevi identity as a "threat." As documented in our findings, the invocation "May our ancestor Yavuz Sultan Selim Khan have mercy" (Table 3, comment 7) exemplifies how

historical figures associated with violence against esoteric Batini Islamic interpretations are mobilised to legitimise contemporary discrimination. This situation is not unique to Turkey. For example, Fanon (1963) states that there is a similar structure in colonial discourses, where certain groups are systematically constructed as “threats” and made the justification for oppressive policies. Hate speech against Alevis is also legitimised with concepts such as national security, sectarian unity and religious purity (Parekh, Van Dijk, 2008).

The digital dimension of hate speech introduces specific dynamics that distinguish it from traditional forms of prejudice. Daniels (2018) argues that digital hate speech is not only limited to individuals spreading hateful thoughts, but also leads to hate becoming a social norm through processes of algorithmic amplification and echo chamber formation. As seen in our study, content containing hate speech is circulated by anonymous accounts and legitimised as it is repeated across platforms. The frequency analysis (Table 6) reveals that terms like ‘Alevi’ (22 occurrences), ‘political’ (14 occurrences), and ‘heresy’ (9 occurrences) demonstrate patterns of repetition that normalise sectarian discrimination. Matamoros-Fernández (2017) identifies such patterns as “platformed racism,” where social media architectures inadvertently enable the systematic targeting of marginalised groups. As stated by the Council of Europe (Weber), hate speech not only harms the targeted group, but also creates an environment that encourages violence and discrimination in society at large. Brown (2018) further notes that online hate speech serves as a “rehearsal space” for offline violence, gradually eroding inhibitions against discriminatory action.

Demonisation is one of the most effective tools of hate speech and is a process in which certain groups are consciously pushed to the position of “other” and reinforced by discourses of social hostility (Girard). In our study, it was observed that Alevis were systematically coded as a “threat” element through multiple strategies: association with the Assad regime (Table 4, comments 1–3), linkage to Iranian influence (Table 5, comment 12), and characterisation as participants in sectarian conflicts. The comment “He slaughtered 500 thousand Sunni babies that you call Alevis” (Table 4, comment 1) exemplifies what Appadurai (2006) terms “predatory identities.” This concept refers to identities constructed specifically to mobilise violence by attributing collective guilt to entire communities. Yuval-Davis (1997) emphasises that marginalised groups are instrumentalised as an “external enemy” in the construction of national identity, while Oran (2014) states that this discourse, which is fed by historical references, reinforces modern forms of discrimination by being articulated in today’s political atmosphere.

The intersection of gender and sectarian identity reveals particularly virulent forms of hate speech that draw on multiple systems of oppression simultaneously. Our findings demonstrate that female Alevi commentators face compound marginalisation that cannot be reduced to either gender discrimination or sectarian prejudice alone but must be understood through their intersection (Crenshaw). The gendered attacks documented in table 6, including patronizing language (‘woman,’ ‘aunty’), questions about family connections (“Doesn’t this woman have a daughter, son, grandson?”), and profanity directed at family relationships, reflect what Mantilla (2015) identifies as “gendertrolling,” a form of online harassment that specifically targets women who speak in public spaces.

Jane (2017) argues that gendered online hate speech functions to enforce traditional gender hierarchies by punishing women who transgress boundaries of acceptable feminine behaviour. The religious dimension adds another layer to this enforcement. When female Alevi voices are challenged with “What do you do that Hz. Ali did?” (Table 5, comment 4),

the comment simultaneously questions women's religious authority and their right to claim Alevi identity. This reflects broader patterns identified by Banet-Weiser and Miltner (2016) in which women from minority communities face intensified harassment because they challenge multiple hierarchies simultaneously.

The combination of sectarian slurs with misogynistic language, as in the use of profanity directed at women's family relationships (Table 5, comment 2), demonstrates what Ging and Siapera (2018) call the "toxic technocultures" of social media, where multiple forms of hatred converge and amplify each other. The characterisation of Alevism as "heresy" and "polytheism" (Table 5, comment 9) in the same discourse space where women are attacked for speaking publicly sends a clear message: both the religious community and women's voices within it are illegitimate. This compound marginalisation reflects what Crenshaw (1991) termed "intersectional invisibility," where individuals at the intersection of multiple marginalised identities face unique forms of discrimination that are not adequately captured by single-axis frameworks.

The securitisation of Alevi identity represents a particularly insidious form of hate speech because it appropriates the language of legitimate state concerns to justify discrimination. Our frequency analysis reveals that security-related terms, 'terror' (6 occurrences), 'PKK' (1 occurrence), 'security' (5 occurrences), 'danger' (3 occurrences), consistently appear in anti-Alevi discourse, constructing what Buzan et al. (1998) call a "security threat" that positions a community as existentially dangerous. Comments such as "Political Alevis are a national security problem for this country" (Table 2, comment 12) and associations with terrorism exemplify how Alevis are framed through what Huysmans (2006) terms "securitizing speech acts." These are discursive moves that transform social groups into security threats requiring extraordinary measures.

This securitisation serves multiple functions. First, it legitimises discrimination by framing it as necessary for national protection rather than sectarian prejudice. Second, it creates what Aradau (2004) calls "mobility restrictions." These are rhetorical and actual barriers to Alevi participation in state institutions, as evidenced by comments suggesting Alevis should be excluded from military service (Table 5). Third, it constructs Alevis as simultaneously internal (citizens) and external (threats), creating what Bigo (2002) terms "internal borders" that fragment national communities along sectarian lines.

The findings of this study demonstrate that hate speech against Alevis operates through multiple, intersecting frameworks: historical demonisation, political delegitimisation, security threat construction, religious boundary-making, gender-based marginalisation, and invocation of ethnic conspiracies. These frameworks do not operate in isolation but rather reinforce each other, creating comprehensive discourses of exclusion that position Alevis as simultaneously religiously inauthentic, politically suspect, and potentially dangerous. Understanding these mechanisms is essential not only for documenting discrimination but also for developing effective interventions to counter hate speech and promote social cohesion in pluralistic societies.

6. CONCLUSION

The sectarian tensions caused by the civil war in Syria have paved the way for an increase in hate speech against Alevis in Turkey, and it has been determined that such discourse has become widespread, especially on social media platforms. Historically rooted anti-Alevi sentiments have been reshaped in the context of the Syrian civil war,

and this community has been targeted through national security discourses. These sect-based hate speeches were blended with the concepts of Islam and nationalism, placed in a historical context, and thus tended to be legitimised.

This study's analysis of 57 user comments from social media during the November–December 2024 period reveals five intersecting mechanisms through which anti-Alevi hate speech operates: targeting, demonisation, stereotyping, gender-based marginalisation, and belief-based exclusion. Alevis have been targeted in the context of specific events and individuals and positioned as a threat to the social order. They have been associated with collective crimes on the basis of their sectarian affiliation and have been demonised within historical and political contexts. This process was reinforced by questioning their loyalty and led to their marginalisation.

Negative stereotypes of Alevis, such as separatism, sectarianism and betrayal, have not only weakened the social position of this community but also ensured that their identity is perceived as dangerous, unreliable or threatening. In this process, hate speech based on the language of marginalisation and enmity has been strengthened by blending it with historical events and political conjuncture. For example, hate speech against the Alevi faith creates an atmosphere that harms social harmony and peace by systematically excluding Alevis and placing them in a defamatory position through various metaphors and generalisations. The frequency analysis revealed that the term 'Alevi' appeared 22 times, consistently in stigmatizing contexts, while security-related terms ('terror,' 'PKK,' 'security,' 'danger') appeared 15 times collectively, demonstrating the systematic securitisation of Alevi identity. Moreover, these discourses use a language that associates Alevis with treason and portrays them as a threat to nationalist or religious values.

Hate speech against Alevism has targeted the belief system and social existence of the Alevi community by associating them with foreign powers or anti-state groups. This marginalising language defines Alevism as a faith that has deviated from the basic teachings of Islam, while stigmatising it in the context of nationalism with accusations such as lack of loyalty and untrustworthiness. This process leads to increased hostility towards Alevis, deepening social polarisation and widespread discrimination.

The gender dimension of hate speech reveals particularly insidious forms of compound marginalisation. Female Alevi commentators face intensified attacks that combine sectarian prejudice with misogyny, reflecting what Crenshaw (1991) terms intersectional discrimination. Hate speech was generated through attacks against women, and condescending, targeting and sexist expressions were widely used, especially against Alevi women figures. These discourses not only targeted Alevi women because of their social and religious identities but also used a language that aimed to discredit and isolate them in society. These discourses, in which Alevi women are labelled as "immoral," "sectarian" or "dangerous" on the basis of their beliefs and lifestyles, have exposed Alevi women to double discrimination on the basis of their beliefs and gender. The patronizing language ('woman,' 'aunty'), questions about family connections, and profanity directed at family relationships documented in this study demonstrate how patriarchal norms are weaponised to silence women's voices in public discourse. On the other hand, such statements were used as a tool to marginalise Alevi women in public opinion and increase social tension.

Digital platforms have become a tool that accelerates the spread of hate speech and makes social prejudices and discriminatory expressions reach wider audiences. Especially in social media channels, the high interaction rate of hate speech content has

contributed to the visibility and normalisation of such expressions. While the interaction-oriented structure of algorithms enables the content that reproduces hate speech to reach more users, the sharing of these contents and their support with comments cause the discourse to become mass and deepen social polarisation. As demonstrated in this study, the circularity between institutional political discourse and grassroots digital hate speech creates “enabling environments” where geopolitical tensions are translated into domestic sectarian animosity. This process has fuelled feelings of hostility towards certain groups and turned the digital space into a ground that undermines social peace and tolerance.

REFERENCES

- Appadurai, Arjun. *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Duke University Press, 2006.
- Aradau, Claudia. “The perverse politics of four-letter words: Risk and pity in the securitisation of human trafficking.” *Millennium*, vol. 33, no. 2, 2004, pp. 251–277. <https://doi.org/10.1177/03058298040330020101>
- Banet-Weiser, Sarah, and Kate M. Miltner. “#MasculinitySoFragile: Culture, structure, and networked misogyny.” *Feminist Media Studies*, vol. 16, no. 1, 2015, pp. 171–174. <https://doi.org/10.1080/14680777.2016.1120490>
- Barkey, Karen. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge University Press, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Ayrıntı Publications, 1999.
- Bezircan Arar, Yasemin, and Nilüfer Bilgin. “Othering Practices in Newspapers: A Study on the Turkish Press.” *Journal of Communication Theory and Research*, vol. 30, 2010, pp. 1–17.
- Bigo, Didier. “Security and immigration: Toward a critique of the governmentality of unease.” *Alternatives*, vol. 27, no. 1, 2002, pp. 63–92. <https://doi.org/10.1177/03043754020270S105>
- Brown, Alexander. “What is So Special about Online (as Compared to Offline) Hate Speech?” *Ethnicities*, vol. 18, no. 3, 2018, pp. 297–326. <https://doi.org/10.1177/1468796817709846>
- Buzan, Buzan, Ole Wæver, and Jaap de Wilde. *Security: A New Framework for Analysis*. Lynne Rienner Publishers, 1998.
- Cohen-Almagor, Raphael. “Fighting Hate and Bigotry on the Internet.” *Policy & Internet*, vol. 3, no. 3, 2011, pp. 89–114.
- Crenshaw, Kimberle. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.” *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, 1991, pp. 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Çelik, Hakan, and Hakan Ekşi. “Discourse Analysis.” *Atatürk Journal of Educational Sciences*, vol. 109, 2008, pp. 109–113.
- Daniels, Jessie. *Cyber Racism: White Supremacy Online and the New Attack on Civil Rights*. Rowman & Littlefield, 2018.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Grove Press, 1963.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Pantheon, 1972.
- Gagliardone, Iginio, Danit Gal, Thiago Alves, and Gabriela Martinez. *Countering Online Hate Speech*. UNESCO Publishing, 2015.
- Gerbaudo, Paolo. *Tweets and the Streets: Social Media and Contemporary Activism*. Pluto Press, 2018.
- Ging, Debbie, and Eugenia Siapera. “Special Issue on Online Misogyny.” *Feminist Media Studies*, vol. 18, no. 4, 2018, pp. 515–524. <https://doi.org/10.1080/14680777.2018.1447345>
- Girard, René. *The Scapegoat*. Kanat Kitap, 2005.
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Simon & Schuster, 1986.
- Hall, Stuart. “Old and New Identities, Old and New Ethnicities.” *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, ed. G. Seçkin and Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, pp. 63–96.
- Hall, Stuart. *Cultural Representations and Signifying Practices*. SAGE Publications, 1997.

- Huysmans, Jef. *The Politics of Insecurity: Fear, Migration and Asylum in the EU*. Routledge, 2006.
- Jane, Emma A. *Misogyny Online: A Short (and Brutish) History*. SAGE Publications, 2017.
- Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. Metis Publishing House, 2012.
- Keyman, E. Fuat. "Presentation." *Media and Hate Speech: Kavramlar, Mecralar, Tartışmalar*, ed. Mahmut Çınar, Hrant Dink Foundation Publications, 2013, pp. 7–15.
- Mantilla, Karla. *Gender trolling: How Misogyny Went Viral*. Praeger, 2015.
- Matamoros-Fernández, Ariadna. "Platformed Racism: The Mediation and Circulation of an Australian Race-based Controversy on Twitter, Facebook and YouTube." *Information, Communication & Society*, vol. 20, no. 6, 2017, pp. 930–946. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1293130>
- Matamoros-Fernández, Ariadna, and Johan Farkas. "Racism, Hate Speech, and Social Media: A Systematic Review and Critique." *Television & New Media*, vol. 22, no. 2, 2021, pp. 205–224. <https://doi.org/10.1177/1527476420982230>
- Oran, Baskın. "How Minorities Became Minorities." *Minorities, Others and Media*, ed. Yasemin Giritli Inceoğlu and Savaş Çoban, Ayrıntı Publications, 2014, pp. 17–50.
- Parekh, Bhikhu. "Is There a Case for Banning Hate Speech?" *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, ed. Michael Herz and Peter Molnar, Cambridge University Press, 2012, pp. 37–56.
- Parker, Ian. *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. Routledge, 1992.
- Phillips, Nelson, and Cynthia Hardy. *Discourse Analysis*. Sage Publications, 2002.
- Said, Edward W. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
- Van Dijk, Teun A. *Racism and the Press*. Routledge, 1991.
- Van Dijk, Teun A. *Discourse and Power*. Palgrave Macmillan, 2008.
- Weber, Anne. *Handbook on Hate Speech*. Council of Europe Publications, 2009.
- Yılmaz, S. Hakan. *Political Hate Speech and Media*. Literatürk, 2013.
- Yuval-Davis, Nira. *Gender and Nation*. SAGE Publications, 1997.

THE “ALEVI OPENING” – UNITING OR DIVIDING

ABSTRACT: Turkish Alevis are a heterogeneous group whose ancestors came from Central Asia to Anatolia with the waves of Turkic migrations beginning in the 11th century. Alevi culture is usually described as a syncretic system combining elements of the cultures of the peoples with whom they came into contact in the past, as well as elements of both Sunni and Shia Islam (including various Sufi movements). Moreover, their social doctrine is closely related not only to the religious system but also to the tribal and kinship relations, which is clearly reflected in their rituals, distinctly different from Sunni norms.

This position historically placed Alevis outside the centralised state structure. Combined with their sympathies for Shia ideas, their close relations with the Kızılbaş groups, and their political ties political to the Safavid dynasty, this caused the Ottomans to treat them unfavourably or even with hostility. From the 15th century onward, sources confirm the Ottomans' distrust of the Alevis and the emergence of a negative stereotype portraying them as a suspect group. This deeply entrenched Sunni perception of them and led to repeated acts of intolerance, persecution, and discrimination, often resulting in the deaths of many Alevis, even as late as the 20th century.

In 2007, Recep Tayyip Erdoğan, then the Prime Minister of Türkiye, after winning the parliamentary elections, announced the “Alevi Opening” (Tur. *Alevi açılımı*). The initiative aimed to build a society of unity, equality, tolerance, and peace.

In cooperation with representatives of Alevi communities, a number of actions were undertaken to identify the problems of Alevi groups and to address them in order to preserve unique Alevi culture. Another goal was to counteract the negative stereotype of Alevis. Some Alevis supported these initiatives, while others regarded them with distance and suspicion.

The paper aims to assess the real intentions of the authors of the “Alevi Opening” project, and to analyse the actions taken and their effectiveness in terms of building social unity while preserving freedom of belief and worldview among the members of society.

KEYWORDS: Alevi, Türkiye, Alevi Opening

Alevis are “a number of heterogeneous socio-religious communities in Türkiye and the Balkans, historically referred to as Qizilbash (Tur. *Kızılbaş*), who in the twentieth century began to share in a common transregional Alevi identity called Alevism (Tur. *Alevilik*)” (Dressler, p. 93). Alevi culture is usually described as a syncretic system combining elements of the cultures of the peoples with whom they historically interacted. Therefore, the Alevi groups religious worldview consists of elements drawn from Sunni Islam, Shia doctrine and traditions of many Sufi movements, Zoroastrianism, Buddhism, and also animism and shamanism originating from pre-Islamic steppe traditions.

Moreover, a very important element defining Alevi culture is its religious structure, which is closely tied to the clan-tribal system, where group membership is inherited

through both the paternal and maternal lines.¹ This, along with the religious doctrine, determines the distinct rituals, different from those of the Sunni inhabitants of Türkiye. This applies both to the rituals of the annual and life cycles, as well as to the course of the main religious ritual (Tur. *cem*). Thus, its course, meaning the recitation of poetic prayers accompanied by the *saz*² ritual meals and drinks (in the past alcohol, now water) shared by the members of the community, the whirling of the ritual dance (Tur. *semah*), and above all, the equal participation of women and men sitting in a circle and constantly looking at each other. It is also distinguished by the fact that the entire ritual takes place in Turkish.³

Historical experience also constitutes a key element defining Alevis. Historically connected with numerous mystics and Sufis, as early as the 15th century, they often leaned towards the emerging Shiism and, at the turn of the 15th and 16th centuries, sympathised with the Persian Safavids, who were very actively propagating Shiism as ideological and political opponents of the Ottomans. This was one of the reasons for the hostility towards the Alevis from the Ottoman sultans, who openly persecuted their disloyal subjects, either by issuing decrees condemning them as enemies of the throne and calling for their execution, or by conducting punitive relocations and even the extermination of large groups. Twice in history, Alevis faced persecution on a nearly state-wide scale – at the beginning of the 16th century due to their pro-Safavid sympathies and in the early 19th century, related to the dissolution of the Janissary Corps and the associated Bektashi order, with which many Alevi groups were also linked (Cf. i.a. Er; Kehl-Bodrogi, pp. 13–90; Yaman, 2007, pp. 17–153).

All of this contributed to the creation of a negative stereotype of Alevis as enemies of the state, the ruler, and the faith, as immoral and morally depraved. This stereotype often served as justification for successive persecutions or acts of discrimination, even in the last century. It should be noted that the historical consciousness related to the sense of threat and the memory of tragic events from the past is one of the foundations of Alevi identity and a common element for all Alevis, regardless of doctrinal or ideological differences. However, in the Republic of Türkiye, founded in 1923, institutional persecutions targeting Alevis were not pursued.

In the first half of the century, they still lived in small rural communities, but their situation changed significantly in the mid-20th century, during a period of rapid urbanisation and migration from villages to cities. Many people, after moving to the cities, lost contact with their previous social and religious communities. As a result, the old structures and the influence of former authorities gradually weakened and disintegrated. The new social order and the need to redefine social groups and classes led Alevis to increasingly lean towards leftist views. Marxist propaganda successfully appealed to the rhetoric of fighting for the rights of the oppressed and persecuted, also utilizing elements of popular uprisings and

¹ This situation has been gradually changing in some groups since the late 20th century. In particular, among emigrant communities, conversion to Alevism is sometimes accepted through marriage and a special rite of passage involving two married couples. Cf. the author's research materials: AB-395-2014, R1; AB-409-2014, R1; AB-396-2014.

² *Saz* or *baglama* – a kind of long-necked, plucked lutes very popular in Türkiye.

³ Cf. i.a. Çağlayan; Godzińska; Gökbel, pp. 161–165; Korkmaz, pp. 91–100; Yaman, 1998. Cf. also the author's research materials, i.e.: AB-2008.08.21 – Ankara CanDostlar – cem a; AB – 2010.02.04 – Erzincan merkez cem evi – cem a; 2011.02.01 – TCayir – CorumKarakeciliK – AbdalMusa – cem a; 2021.08.23 – Erzincan – GumusTarla – cem a.

persecutions from the Ottoman era. Thus, left-wing political organisations found members and supporters among the Alevis. And although these organisations existed for a relatively short time, their Alevi sympathisers eagerly participated in the activities of progressive organisations or trade unions, which often led to their perception by the authorities as opponents of the state system. This was particularly evident during the successive military coups in Türkiye (1960, 1971, and 1980), where the coup plotters acted in defence of democracy and Atatürk’s ideas against conservative-religious circles, but also against any opposition, among which left-wing activists from Alevi communities were also found. At that time, the old stereotype of Alevis was expanded to include associations with leftist views, and even accusations of ties to communists or terrorists.

Among the organisations helping Alevis redefine their identity in the context of the loosening of traditional kinship ties were associations emerging since the 1960s, which brought together individuals from the same village or those connected to the same local cult centre and religious tradition.

Currently, the most important social organisations include the Pir Sultan Abdal Cultural Association (Tur. Pir Sultan Abdal Kültür Derneği), founded in 1988,⁴ as well as the Hacı Bektaş Veli Anatolian Culture Foundation (Tur. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı), established in 2002,⁵ and the Cem Foundation (Tur. Cem Vakfı), founded in 1995.⁶ These organisations operate throughout Türkiye and among Alevis living abroad. The first two organisations are viewed positively within Alevi communities and are recognised as advocates for their own interests, they often defend the rights of their members and communities.

The scientific and cultural activity of Alevis, as well as of non-Alevi groups interested in Alevi history and culture, also increased. In Alevi cultural centres and religious institutions operating within various associations and foundations, religious ceremonies, cultural courses, and social assistance initiatives are organised. As early as the 1960s, the first Alevi magazines began to be published (*Karahöyük, Ehlibeyt Yolu, Cem*). Since the 1990s, the number of publications, both books and periodicals such as *Cem Dergisi, Genç Erenler, Kervan Dergisi, Yol, Gönüllerin Sesi, Kızıldeli, Kırkbudak, Serçeşme*, and *Pir Sultan Abdal Dergisi*, has significantly increased (Yaman, 1998, pp. 141–142), making it easier to find these titles in bookstores. Similarly, radio and TV channels emerged – such as Piryolu, Radyo Genç Aleviler, Alevilerin Sesi Radyosu, Radyo Barış, as well as channels like Yol TV, Can TV, Su TV, Cem TV, Düzgün TV, Dem TV – broadcasting both in Türkiye and abroad, facilitated by the internet.

Interest in Alevi and Bektashi culture has also found a place in research centres and universities. One of the first such centres is the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Centre, established in 1987 at Gazi University, which was moved in 2018 to Hacı Bayram Veli University in Ankara (Tur. Hacı Bayram Veli Üniversitesi), where it continues its activities as the Centre for Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research at Hacı Bayram Veli University (Tur. Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından

⁴ Cf. the Facebook page of Pir Sultan Abdal Cultural Association (Tur. Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Genel Merkezi), <https://www.facebook.com/psakd1988> [03.12.2024].

⁵ Cf. the website of Hacı Bektaş Veli Anatolian Culture Foundation (Tur. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı), <http://www.hacibektasvakfi.web.tr/> [03.12.2024].

⁶ Cf. the website of the Cem Foundation (Tur. Cem Vakfı) <https://www.cemvakfi.org/> [03.12.2024].

ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi).⁷ Similar centres now exist at many other Turkish universities, including Isparta, Çorum, Tunceli, Mersin, Malatya, Dicle.

It might seem that the situation of the Alevis was constantly improving and that official circles were supportive of them. Unfortunately, this was not the case. Most of the aforementioned achievements were private or social initiatives undertaken by Alevi communities. Meanwhile, since the mid-20th century, a gradual shift away from the secular principles introduced in the early years of the Republic can be observed. Muslim Sunni religious circles strengthened their position – theology departments were reintroduced at universities, religious high schools were established, religious education became mandatory in all schools, and investments in religious infrastructure (including mosques) were increased. The beneficiaries of this policy were Sunni Muslims. Government officials and mid-level bureaucrats often declared their democratic views and tolerance toward people with different religious worldviews, but in reality, their tolerance toward Alevis was highly questionable. Alevis not only lacked support from the administration but often encountered opposition to their initiatives. Moreover, they faced open acts of hostility.

The year 1978 was particularly difficult, when acts of violence, terror, and even street fighting broke out between Alevis and Sunnis in various Anatolian cities, including Malatya, Sivas, and Kahramanmaraş. In May 1980, the Sunni population carried out pogroms against the Alevi population in Çorum. Despite hundreds of wounded and killed, the authorities did not respond (Yaman, 2007, pp. 132–133).

The events in Sivas at the beginning of July 1993 reverberated through Turkish and international media. During a festival and conference dedicated to the 16th-century poet Pir Sultan Abdal, the Madımak Hotel, where many participants were staying, was set on fire. Among the guests was Aziz Nesin (1915–1995), a well-known writer and poet, who, although raised in the Sunni tradition, held left-wing views. The mob's attack on the hotel ended with it being burned down and 37 people losing their lives. It is important to note that the police did not intervene. Aziz Nesin was saved. His presence was the reason for a wave of news reports and publications (Kołodziejczyk, p. 269; Yaman, 2006, pp. 130–131, 134–135). This event became one of the most significant occurrences of that period. Every year in Sivas, on the anniversary of the tragedy, ceremonies are held to commemorate the victims, and the tragedy itself is remembered during religious rituals when Alevis honour their martyrs.⁸

Despite the immense tragedy of Sivas, the wave of persecution did not subside. In fact, some actions were even initiated by the authorities. For example, in September 1994 in Istanbul, during the tenure of Recep Tayyip Erdoğan as mayor of the city (now the president of the Republic of Türkiye),⁹ the municipal authorities attempted to demolish the Alevi house of worship dedicated to Karaca Ahmed (Tur. *Karaca Ahmet Cem Evi*),

⁷ Cf. the Website of the Centre for Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research at Hacı Bayram Veli University (Tur. Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi), <https://hacibayram.edu.tr/hbektasveli> [01.12.2024].

⁸ Cf. the author's research materials, i.e.: AB – 2008.08.21 – Ankara CanDostlar – cem a; AB – 2010.02.04 – Erzincan merkez cem evi – cem a; 2011.02.01 – TCayir – ÇorumKarakeçiliK – AbdalMusa – cem a; 2021.08.23 – Erzincan – GumusTarla – cem a.

⁹ Recep Tayyip Erdoğan (born 1954), Turkish politician. In 1994–98 he held the position of Mayor of Istanbul. He was the Prime Minister (2003–14) for the Justice and Development Party (Tur. Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) and since 2014 has been President of the Republic of Türkiye.

a building that was legally constructed on a private land with private funds. However, local residents prevented the demolition machinery from working, and the authorities were forced to abandon their plan. Soon after, the popular café Ezgi in the Beyoğlu district, frequented by young Alevis, was closed.¹⁰ The events mentioned here affected the entire Alevi community. However, my interlocutors often spoke about individual incidents that reflected the lack of acceptance or even hostility from their surroundings – such as the reluctance of officials towards Alevi activists who sought to build a house of worship or even an Alevi cultural centre, the aversion of teachers toward children who did not know the basic principles of Sunni Islam, dismissals from work, unfriendliness from neighbours, and even hostility from fellow passengers on intercity buses when it became apparent that the person sitting next to them was Alevi.¹¹

The problem grew, especially as its existence was increasingly discussed in the media, and the Alevis themselves became more courageous in fighting for their rights. They even took their concerns to international forums, submitting complaints to the European Court of Human Rights on issues that mattered to them.

In 2007, after another victory in parliamentary elections by the Justice and Development Party, Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan announced the Alevi Opening (Tur. *Alevi açılımı*). The goal of this initiative was to foster social peace, tolerance, and the democratisation of social relations. Prime Minister Erdoğan even declared his intention to observe the fast during the month of Muharram, one of the most significant events in the Alevi religious calendar (Akyol; Chudziak, p. 23; Köse, pp. 143–164). As part of this initiative, a number of actions were taken, such as the Directorate of Religious Affairs under the Prime Minister’s Office organizing courses on Alevism for Sunni imams and Quranic courses in Alevi houses of worship. Additionally, funding was provided for Alevi religious leaders to visit communities abroad, primarily in Germany (Merzioğlu and Özey; Subaşı; Yazar; Yılmaz).

Among the most interesting initiatives were those related to publishing various texts on Alevism. It was during this period that an effort to publish a series of critical editions of Alevi and Bektashi source texts was undertaken.¹²

The initiative that could have brought the most significant results was the launch of extensive public consultations within Alevi communities. From June 2009 to September 2010, the so-called Alevi Workshops (Tur. *Alevi Çalıştay*) were held in Istanbul, followed by the Alevi Congresses (Tur. *Alevi Kurultay*) between 2011 and 2013. These gatherings involved

¹⁰ Cf. “Ezgi Cafe yine Kapatıldı”, <http://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1994/9/12/7.xhtml>, p. 7 [14.03.2013]; Yaman, 2006, pp. 131–132, 135–136; Zeidan, p. 10.

¹¹ Cf. the author’s research materials, i.e.: AB-004-2005; AB-049-2005, R2; AB-218-2008; AB-256-2009; AB-359-2013; AB-400-2014; AB-441-2018; and other.

¹² Cf. the *Alevi-Bektaşî Klasikleri*: Hacı Bektas Veli, *Besmele Tesviri*, ed. H. Duran, vol. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007; Hünkâr Hacı Bektâş-i Veli, *Makâlât*, ed. A. Yılmaz, M. Akkuş, A. Öztürk, vol. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009; *Kitab-ı Dar* (Anonim), ed. O. Eğri, vol. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007; Hacı Bektâş-i Veli, *Velâyetnâme*, ed. H. Duran, vol. 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007; *Erkannâme I*, ed. D. Kaplan, vol. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005; *Destan-ı İbrahim Edhem*, *Destan-ı Fatma*, *Destan-ı Hatun*, ed. M. M. Söylemez, vol. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007; *Kitab-ı Cabbar Kulu*, ed. O. Eğri, vol. 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007; Virani Baba, *İlm-i Cavidan*, ed. O. Eğri, vol. 9, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008; Kaygusuz Abdal, *Dil-güşa*, ed. A. Güzel, vol. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, vol. 11, 2010; *Fütüvetname-i Tarikat*, ed. O. Aydın, vol. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011; *Muhammed bin Hanefîyye Cengi*, ed. C. Ünlüler, vol. 13, 2010.

representatives of the state authorities, as well as key figures from Alevi communities and organisations, along with numerous representatives from various sectors of the workforce. The goal of these assemblies was to define the main issues facing Alevi communities and propose solutions. The discussions focused on several key topics, including:

- Religious education and the elimination of mandatory Sunni religious classes in schools,
- The possibility of building and freely operating *cemevis* (Alevi houses of worship) and securing funding for them under the same conditions as mosques,
- Halting religious investments in the form of mosques in areas predominantly inhabited by Alevis,
- The creation of the Madımak Hotel Museum (Tur. *Madımak Oteli Müzesi*), dedicated to the victims of the Sivas tragedy in July 1993.¹³

No further actions were decided upon, nor was it specified how the aforementioned issues were to be resolved. The Alevis themselves were quite sceptical about the declarations made, not trusting the government side, especially as over time, fewer decision-makers attended these meetings, and more representatives from the media participated, according to their view.¹⁴

After the coup attempt was averted in 2016, when the Justice and Development Party strengthened its position in the state, becoming the decisive force in most matters, little changed in the policy towards Alevis, and the difficult issues they faced remained unresolved.

The construction of Alevi houses of worship, and more generally their status as places of religious practice, continued to face serious obstacles despite legal actions being taken, including bringing cases before the courts and even the European Court of Human Rights. Despite favourable rulings for the Alevis from the latter, the Turkish authorities remained unmoved (Cf. i.a. Borovalı and Boyraz, pp. 55–85; Şen and Duymaz.).

An example of this can be seen in the struggle of one of the houses of worship in the town of Mersin. As a result of the announcements related to the Alevi opening, efforts were made to have some of the costs of maintaining the house of worship covered by the authorities, just as is done for mosques. In December 2018, the court in Tarsus agreed with the petitioners' request and decided that the bills for water and electricity would be covered by the Directorate of Religious Affairs. The Alevis themselves saw this as a recognition that Alevism is a religion. On the other hand, in the comments on the texts reporting the court's decision, there were also opinions that such a court ruling was absurd and a misunderstanding.¹⁵ It should be added that although the administration

¹³ Cf. the document prepared by the Alevi organisations, which lists the problems that should be solved: *Alevi Çalıştayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu, Haziran 2009*, Alevi Kültür Dernekleri Genel Merkezi, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi, 2009. Cf. also reports from subsequent workshop meetings: 1. *Alevi Çalıştayı, 03–04 Haziran 2009, Ankara*, Ankara 2009, 2. *Alevi Çalıştayı, 08 Temmuz 2009, İstanbul*, Ankara, 2009, 3. *Alevi Çalıştayı, 19 Ağustos 2009, Ankara*, 2009, 4. *Alevi Çalıştayı, 30 Eylül 2009, Ankara*, 2009, 5. *Alevi Çalıştayı, 11 Kasım 2009, İstanbul*, İstanbul, 2009, 6. *Alevi Çalıştayı, 17 Aralık 2009, Ankara*, 2009, 7. *Alevi Çalıştayı, 28-29-30 Ocak 2010, Kızılcahamam-Ankara*, 2010.

¹⁴ Cf. Solgun, 2014; Cf. the author's research materials, i.e.: AB-002-2005; AB-403-2014; AB-396-2014.

¹⁵ "Cemevinin elektrik faturasını Diyanet ödeyecek", <https://www.dinihaber.com/diyanet-haber/cemevinin-elektrik-faturasini-diyanet-odeyecek-h139590.html> [17.01.2019]; "Cemevinin faturalarını

of the *cemevi* stopped paying the bills, these unpaid bills continued to accumulate, at least until November 2021.¹⁶

In October 2022, the Turkish parliament addressed the issue of the status of Alevi houses of worship. Discussions included, among other things, the costs of their maintenance, such as bills for energy and water. However, after so many years of efforts and numerous promises from the government to resolve the issue, a large portion of Alevi communities views these promises with considerable distrust.¹⁷

An unresolved issue remains the mandatory religious education classes, which, from the perspective of Alevis, are seen as compulsory and an element of indoctrination. These classes are part of the “Religious Culture and Ethics Knowledge” (Tur. *Din kültürü ve ahlak bilgisi*) subject. Alevi parents believe that the current curriculum represents a form of religious indoctrination in a tradition foreign to them and that it reinforces prejudices against people of different faiths (Mutluer; Yaman, 2007, p. 161. Cf. also: *Çağdaş, Bilimsel...*). Thanks to the initiative of the Cem Foundation, in the 2005/2006 school year, the Ministry of Education’s Department of Religious Education introduced information about Alevism into high school curricula. However, the decision was reversed the following year. Alevis continue their fight over religious education both in domestic courts and before the European Court of Human Rights. Even when the Court’s rulings side with the complainants, recommending that Türkiye reform religious education in a way that respects parents’ worldviews, no changes have been made to the curriculum. Similarly, there are no measurable results from other legal cases, and the Alevi opening has had little impact on these issues.¹⁸

Another example of how a limited thaw operates in relation to Alevis and Alevi openness is the case of Hacıbektaş – the centre of the Bektashi brotherhood, which was dissolved in the early 19th century and again banned in the early years of the Turkish Republic. It now serves as perhaps the most important centre of worship and pilgrimage for Alevis in Türkiye. On August 16, 1964, the Hacı Bektaş Veli Museum was opened here, under the care of the Ministry of Culture and Tourism (Tur. *Kültür ve Turizm Bakanlığı*). The museum’s opening and also later annual crowded ceremonies became an occasion for a large gathering of Alevis. However, participants, especially prominent members of the Alevi community, were often harassed, and their attendance at these events was sometimes forbidden. During the August celebrations, representatives of the government occasionally honoured Hacıbektaş, though they were not always warmly welcomed by

artık Diyanet ödeyecek”, *Yeniçağ*, <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/cemevi-faturalarini-artik-diyamet-odeyecek-216724h.htm> [17.01.2019]; “Mahkeme kararı: ‘cemevleri ibadethanedir, elektrik faturası Diyanet tarafından ödenecek”, <https://www.haberTur.com/mahkeme-karari-cemevleri-ibadethanedir-elektrik-faturasi-diyamet-tarafindan-odenecek-2257690> [17.01.2019].

¹⁶ “Cumhuriyet Gazetesinin Elektrik Muafiyetinde Cemevlerimizin Durumunu Anlatan Haberi”, <http://www.cemvakfi.org/pages/Haber/419/cumhuriyet-gazetesinin-elektrik-muafiyetinde-cemevlerimizi-durumunu-anlatan-haberi?page=12> [24.01.2025]

¹⁷ “Cemevleriyle ilgili düzenleme kabul edildi”, <https://www.dw.com/tr/cemevleriyle-ilgili-d%C3%BCzenleme-kabul-edildi/a-63546286> [29.11.2024].

¹⁸ “Alevi Aile Dava Açtı Mahkeme ‘Din Dersi Zorunlu Olmaz Dedi’”, <http://t24.com.tr/haber/alevi-aile-dava-acti-mahkeme-din-dersi-zorunlu-olamaz-dedi/223866> [24.03.2013]; Benli, 2010; “Mahkeme kararına rağmen din dersi almaya zorlanıyor”, <http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?aType=Radikal-DetayV3&ArticleID=1094516&CategoryID=77> [24.03.2013]; “Turkey must reform religious education in schools to ensure respect for parents’ convictions”, <http://www.humanrightseurope.org/2014/09/court-turkey-must-reform-religious-education-in-schools/> [20.06.2015]; Yaman, 2007, pp. 159–163.

the participants.¹⁹ This can be interpreted as a manifestation of dissatisfaction with the government's policy toward Alevis.

Indeed, even after the announcement of Alevi opening, there were still clear acts of discrimination. In 2016, when the Justice and Development Party strengthened its position, local authorities in Hacıbektaş were pressured to change the date of the ceremonies commemorating the figure of Hacı Bektaş Veli, which had traditionally taken place in mid-August, marking the anniversary of the museum's opening in 1964. In 2017, the ceremonies were moved to October. The official reason given was concern for ensuring a mystical atmosphere for the pilgrims, which was said to be difficult to achieve with a large crowd, as well as the need to facilitate the visit to historical sites, ease congestion on roads leading to the town, and ensure sufficient accommodation for the pilgrims, especially given that around two thousand Syrian pilgrims were welcomed in Hacıbektaş.²⁰ However, it is hard to take this justification seriously, particularly the part about accommodation. The authorities in the small town of Hacıbektaş had been able to provide for tens of thousands of pilgrims in numerous camping areas. While camping in August might have been pleasant, the October weather made this impossible, and the hotel accommodations in Hacıbektaş were clearly insufficient to accommodate the large number of guests. In fact, the shifting of the dates can be interpreted more as an attempt to prevent large gatherings of Alevis and their associated efforts to promote culture and group integration.

For a time, the pilgrimages took place on two different dates, with the August pilgrimage being significantly more popular. However, when local elections in 2019 resulted in a change in the local government, the August date for the celebrations was immediately restored.²¹

Despite these repressions and the continued harassment of participants in the celebrations, even into the 21st century, the number of pilgrims and visitors to Hacıbektaş has been steadily increasing. The program of the celebrations, widely recognised as a nationwide Alevi holiday in Türkiye, has also become increasingly rich.

In August 2022, President Recep Tayyip Erdoğan himself paid a visit to Hacıbektaş.²²

It is worth paying attention to the messages coming from the most important figures in Türkiye. Recep Tayyip Erdoğan often emphasises the unity of the Turkish nation,

¹⁹ Cf. the press reports on both visits in 1998 and 2008: "Hacıbektaş'ta Birlik Zirvesi", <http://arsiv.zaman.com.tr/1998/08/16/guncel/10.html> [24.03.2013]; Polat and Yıldırım 1998; "Abdullah Gül Hacıbektaş'ta yuhalandı", <http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/abdullah-gul-hacibektasta-yuhalandi-haberi-4817> [24.03.2013]; "Buraya yakışmıyorsunuz!!! Abdullah Gül'e Hacıbektaş'ta şok protesto!!!", <http://www.medyafaresi.com/haber/15978/guncel-buraya-yakismiyorsun-abdullah-gule-hacibektasta-sok-protesto.html> [24.03.2013]; Yazıcıoğlu, 2008.

²⁰ "Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri ve Kültür Sanat Etkinlikleri Neden Ekim Ayının İkinci Haftası Sonuna Alındı", <http://www.hacibektas.bel.tr/portal/haci-bektas-veli-anma-torenleri-2/> [20.08.2017].

²¹ "16–18 Ağustos 2019 Tarihlerinde Düzenlenmesine Karar Verilen, Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri ve Kültür, Sanat Etkinlikleri Kapsamında, Her Yıl Geleneksel Olarak Düzenlenen Şiir ve Öykü Yarışmalarına Katılım Şartları Açıklandı", https://www.hacibektas.com/index.php?id=haber_ayirmlari&tx_ttnews%5Btt_news%5D=492&cHash=76d77e6b448da23bd557728082a4f88d [30.04.2019].

²² Cf. i.a. Beyaz and Yıldırım 2022; "Cumhurbaşkanı Erdoğan Hacıbektaş'ta konuştu; 'Bu sinsi alçak oyunu hep birlikte bozacağız'", <https://www.lalehaber.com/cumhurbaskani-erdogan-hacibektasta-konustu-bu-sinsi-alcak-oyunu-hep-birlikte-bozacagiz-50620-haberi> [03.12.2024]; "Erdoğan bugün Hacıbektaş'ta, 8 yeni cemevi açılacak", <https://10haber.net/gundem/erdogan-bugun-hacibektasta-8-yeni-cemevi-acilacak-113055/> [03.12.2024].

regardless of religion, while also expressing his sympathy and respect for Alevi. A manifestation of this was his decision in 2007 to fast during the month of Muharram, one of the most important events in the Alevi liturgical year (Akyol; Chudziak, p. 23; Köse, pp. 143–164). In recent years, he has also begun attending gatherings in Alevi houses of worship on Ashura, a day for Alevi that commemorates the martyrdom of Imam Hüseyin at Karbala and also symbolises the beginning of persecution. These gestures from the President of Türkiye depict him as someone consistently striving to remove any negative historical tensions between Alevi and the Sunni majority, particularly in the government and bureaucratic spheres.

However, one might become suspicious of the sincerity of the government’s actions when examining the details. Paying a visit to Hüseyin Gazi Cemevi, an Alevi house of worship in Ankara, during the Muharram period, the president sat down for the evening ritual meal in a place designated exclusively (sic!) for the religious leader conducting the ceremonies. Furthermore, although the visit was meant to be a surprise for those running the institution, at the request of local authorities and under the pretence of “tidying up” the Cemevi, its decoration was altered. Portraits of Atatürk, Hacı Bektaş Veli, and Imam Ali were moved to a side wall, and Arabic inscriptions were placed in their stead. Reports of this event were broadcast on television and immediately received widespread and outraged comments, criticising the lack of respect for Alevi tradition and culture, and viewing the transformation of the Alevi house of worship so as to resemble a mosque as an attempt to undermine the Alevi identity.²³

During similar visits to other Alevi houses of worship in 2023 and 2024, such mistakes were not repeated.²⁴

This may be attributed to consultations with a new institution. On November 9, 2022, by decree of the President of the Republic of Türkiye No. 112 (*Resmî Gazete* No. 32008), the Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency (Tur. *Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı*) was established, operating under the Ministry of Culture and Tourism. The primary responsibility of this new office is to assess the situation of *cemevis* across Türkiye, determine their needs, coordinate their activities, and ensure funding for their operations. It is also tasked with supporting and organizing research on Alevism and Bektashism, as well as fostering the exchange of scholarly information, for example, by organizing academic conferences and supporting publishing activities. One of its goals is

²³ “Cumhurbaşkanı Erdoğan muharrem ayı iftarına katıldı”, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-muharrem-ayi-iftarina-katildi/2656827> [01.12.2024]; “Cumhurbaşkanı Erdoğan, Muharrem ayı iftarına katıldı”, <https://tecb.gov.tr/haberler/410/138961/cumhurbaskani-erdogan-muharrem-ayi-iftarina-katildi> [01.12.2024]; “Erdoğan’ın gittiği cemevi yöneticisi: Gidip posta oturmuş, bunlar Alevi ritüellerine aykırı”, <https://www.dailymotion.com/video/x8cxy6j> [01.12.2024]; “Hüseyin Gazi Cemevi’nde resimlerin yeri bir kez daha değişti – ‘Dernek artık burada faaliyet gösteremez’”, <https://medyascoppe.tv/2022/08/10/huseyin-gazi-cemevinde-resimlerin-yeri-bir-kez-daha-degisti-dernek-artik-burada-faaliyet-gosteremez/> [01.12.2024]; “Hüseyin Gazi Vakfı Başkanı Ayyıldız: Ziyareti kabul etmeseydim ihanet etmiş oldurdum-VİDEO”, <https://pirha.org/huseyin-gazi-vakfi-baskani-ayyildiz-ziyareti-kabul-etmeseydim-ihanet-etmis-oldurdum-video-336121.html/10/08/2022/> [01.12.2024]; Öztürk, 2022; Sayın, 2022.

²⁴ Cf. i.a. “Cumhurbaşkanı Erdoğan, Ali Baba Cemevi’nde Muharrem ayı iftarına katıldı”, <https://www.trthaber.com/haber/gundem/cumhurbaskani-erdogan-ali-baba-cemevinde-muharrem-ayi-iftarina-katildi-784841.html> [01.12.2024]; Tosun, 2024.

to establish a scientific library that researchers interested in the subject could use. This is closely linked to educational activities and the promotion of Alevi culture.²⁵

Indeed, according to its own declarations, the Presidency is fulfilling these tasks.²⁶ However, not all of them – issues such as religious education, for example, are not addressed in its materials. What is significant, though, is that its creation partially reflects the implementation of certain rulings by the European Court of Human Rights, such as those regarding state funding for Alevi houses of worship. However, it should be noted that this support is not granted to everyone but only to those who request it (Kalyoncuoğlu).

Outside of circles associated with the Presidency, there are objections to its creation and critical voices, which are typically filled with distrust and concerns about the true goals of the institution, suspecting that it works towards the assimilation of Alevis with Sunnis rather than protecting their culture.²⁷ One particularly harsh evaluation came from a journalist from an independent journalistic platform. He argues that the Presidency is repeating actions already taken or declared during the Alevi opening, whose demands, however, remained without clear measurable results. The status of *cemevleri* as Alevi places of worship and religious practice has still not been recognised, and the issue of state-wide regulation for the funding of energy and water bills has not been addressed. Furthermore, when analysing actions in Turkish villages, there is an accusation of spreading Turkish nationalism, which, given that a significant portion of Alevis are Kurds, is seen as a way of dividing and antagonizing Turkish society (Solgun, 2024).

CONCLUSION

The process of democratisation and the so-called “Alevi Opening” is progressing, but it is largely being forced upon the government by the pressures of increasingly determined, stronger, and more conscious Alevi communities, rather than a recognition of the right to think differently and respect for worldviews other than one’s own.

If we assume that the “Alevi Opening” is (or can be) one element in building a society of pluralism and tolerance, then, considering the numerous and deeply embarrassing missteps of government representatives, as well as a series of decidedly assimilationist actions or the neglect of specific issues in some areas, it is hard to believe in the declared intentions of the government. After all, could Recep Tayyip Erdoğan or those around him, after so many years of contact with Alevis, really not know how crude it was to change the decor of a *cemevi* before the President’s visit? Especially when the change introduced Arabic Quranic texts into the Alevi house of worship, where the liturgy is conducted in Turkish, making

²⁵ For Information on acts of incorporation and list of duties, see the website of Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency: <https://alevibektasi.ktb.gov.tr/TR-361818/alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskani-ozdemir-buyuk-bulusmalari-202439te-gerceklestirmeye-baslayacagiz-dedi.html> [01.12.2024].

²⁶ Cf. Instagram account of the Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency: <https://www.instagram.com/tcalevibektasibsk/>, as well as: https://www.instagram.com/tcalevibektasibsk/reel/DCoP_gMOTQ1/ [05.12.2024].

²⁷ Cf. i.a. “Aleviler doğru çözüm üretmeli”, <https://www.ozgurpolitika.com/haber-aleviler-dogru-cozum-uretmeli-191671> [01.12.2024]; “Alevilerin tepkilerine rağmen kurulan Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığına Ali Arif Özzybek atandı”, <https://www.evrensel.net/haber/481012/alevilerin-tepkilerine-ragmen-kurulan-alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligina-ali-arif-ozzybek-atandi> [01.12.2024]; “Alevilerin tepkilerine rağmen Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı kuruldu”, <https://www.evrensel.net/haber/474273/alevilerin-tepkilerine-ragmen-alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligi-kuruldu> [01.12.2024]; Koluman.

it resemble a mosque where worshippers pray in Arabic. Especially, when this attitude is also presented by religious leaders involved in government-supported organisations. And the issue of the Alevi religious education still remains unresolved for many years.

It seems that politics and reason dictate the authorities' need for tolerance, but the heart and religious worldview, tied to the belief in the righteousness of their own religious stance, lead them to act in ways that are not particularly pluralistic. Nevertheless, decisions regarding the Alevi opening, regardless of their intentions, are becoming a kind of self-fulfilling prophecy – the opening is slowly progressing.

BIBLIOGRAPHY

- Alevi Çalıştayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu*, Haziran 2009. Alevi Kültür Dernekleri Genel Merkezi, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi, 2009.
- Çağdaş, Bilimsel ve Laik Bir Eğitim İçin Zorunlu Din Derslerine hayır. Alevi-Bektaş Federasyonu and Avrupa Alevi Birlik Konfederasyonu, 2005.
- Çağlayan, Alper. *Çubuk Yöresinde Erkan*. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2002.
- Chudziak, Mateusz. “Alewici Tureccy. Od przesładowań do ‘polityki otwarcia’.” *Spojrzenie na Wschód*, vol. 8, no. 2, 2013, pp. 16–25.
- Dressler, Markus. “Alevis.” *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed., Brill, 2008, pp. 93–121.
- Er, Piri. *Katli Vaciptir Aleviler*. Barış Kitap, 2017.
- Godzińska, Marzena. “Cem alewicki – obrzęd religijny, instytucja życia społecznego czy folkloryzm”, *Studia z dziejów i kultury ludów tureckich*, ed. Tadeusz Majda, Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2013, pp. 101–119.
- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaş Terimleri Sözlüğü*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2019.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Kızılbaşlar/Aleviler: Anadolu’da Yaşayanlar Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma*. Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kolodziejczyk, Dariusz. *Turcja (Historia państw świata w XX i XXI wieku)*. Trio, 2011.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2003.
- Köse, Talha. “The AKP and the ‘Alevi Opening’: Understanding the Dynamics of the Rapprochement.” *Insight Turkey*, vol. 12, no. 2, 2010, pp. 143–164.
- Solgun, Cafer. *Alevi Sorunu Nerden Nereye...* Totem, 2014.
- Subaşı, Necdet. “Alevi Opening: New Margins, New Values.” unpublished text obtained from the author on 15 Jul. 2010.
- Yaman, Mehmet. *Alevilik’te Cem, İnanç – İbadet – Erkan*. Demos Yayınları, 1998.
- Yaman, Ali. *Orta Asya’dan Anadolu’ya Yesevilik Alevilik Bektaşilik*. Elips Kitap, 2006.
- Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. Nokta Kitap, 2007.

INTERNET SOURCES

- “16–18 Ağustos 2019 Tarihlerinde Düzenlenmesine Karar Verilen, Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri ve Kültür, Sanat Etkinlikleri Kapsamında, Her Yıl Geleneksel Olarak Düzenlenen Şiir ve Öykü Yarışmalarına Katılım Şartları Açıklandı.” https://www.hacibektas.com/index.php?id=haber_ayirntlari&tx_ttnews%5Btt_news%5D=492&cHash=76d77e6b448da23bd557728082a4f88d [30.04.2019].
- “Abdullah Gül Hacibektaş’ta yuhalandı.” *Sol Günlük Gazete*, Cumartesi 16 Aug. 2008, 19.30, <http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/abdullah-gul-hacibektasta-yuhalandi-haberi-4817> [24.03.2013].
- Akyol, Taha. “AKP’nin Alevi Açılımı.” *Milliyet Gazetesi*, 23 Nov. 2007, <http://www.milliyet.com.tr/2007/11/23/yazar/akyol.html> [05.03.2025].
- “Alevi Aile Dava Açtı. Mahkeme ‘Din Dersi Zorunlu Olmaz’ Dedi.” *T24 Bağımsız İnternet Gazetesi*, 16 Feb. 2013, <http://t24.com.tr/haber/alevi-aile-dava-acti-mahkeme-din-dersi-zorunlu-olamaz-dedi/223866> [24.03.2013].

- “Aleviler doğru çözüm üretmeli.” *Yeni Özgür Politika*, 05 Aug. 2024, <https://www.ozgurpolitika.com/haber-aleviler-dogru-cozum-uretmeli-191671> [01.12.2024].
- “Alevilerin tepkilerine rağmen kurulan Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığına Ali Arif Özzeybek atandı.” *Evrensel*, 02 Feb. 2023, <https://www.evrensel.net/haber/481012/alevilerin-tepkilerine-ragmen-kurulan-alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligina-ali-arif-ozzeybek-atandi> [01.12.2024].
- “Alevilerin tepkilerine rağmen Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı kuruldu.” *Evrensel*, 09 Dec. 2022, <https://www.evrensel.net/haber/474273/alevilerin-tepkilerine-ragmen-alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligi-kuruldu> [01.12.2024].
- Benli, Mesut Hasan. “Okulda Dini Teneffüs.” *Radikal Gazetesi*, 11 Dec. 2010, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&Date&ArticleID=1032223&CategoryID=77&CMessageID=750980&CRes=1#fc750980> [24.03.2013].
- Beyaz, Zafer Fatih, and Özcan Yıldırım. “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Alevi-Bektaşî vatandaşlarımızın 8 bin 740 talebi belirlendi, 5 bin 600’ü hızla karşılandı.” *Anadolu Ajansı*, 13–14 Aug. 2022, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-alevi-bektasi-vatandaslarimizin-8-bin-740-talebi-belirlendi-5-bin-600u-hizla-karsilandi/2660668> [03.12.2024].
- Borovalı, Murat, and Cemil Boyraz. “Türkiye’de Cemevleri Sorunu: Haklar ve Özgürlükler Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım.” *Mülkiye Dergisi*, vol. 40, no. 3, 2016, pp. 55–85, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/487405>.
- “Buraya yakışmıyorsun!!!” Abdullah Gül’e Hacibektaş’ta şok protesto!!!” *Medyafaresi*, 16 Aug. 2008, 14.49, <http://www.medyafaresi.com/haber/15978/guncel-buraya-yakismiyorsun-abdullah-gule-hacibektasta-sok-protesto.html> [24.03.2013].
- “Cemevinin elektrik faturasını Diyanet ödeyecek.” *Dini Haberler*, 12 Dec. 2018, <https://www.dinihaber.com/diyanet-haber/cemevinin-elektrik-faturasini-diyanet-odeyecek-h139590.html> [17.01.2019].
- “Cemevinin faturalarını artık Diyanet ödeyecek.” *Yeniçağ*, 12 Dec. 2018, <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/cemevi-faturalarini-artik-diyanet-odeyecek-216724h.htm> [17.01.2019].
- “Cemevleriyle ilgili düzenleme kabul edildi”, 25 Oct. 2022, <https://www.dw.com/tr/cemevliyle-ilgili-d%C3%BCzenleme-kabul-edildi/a-63546286> [29.11.2024].
- “Cumhurbaşkanı Erdoğan, Ali Baba Cemevi’nde Muharrem ayı iftarına katıldı.” *TRTHaber*, 29 Jul. 2023, <https://www.trthaber.com/haber/gundem/cumhurbaskani-erdogan-ali-baba-cemevinde-muharrem-ayi-iftarina-katildi-784841.html> [01.12.2024].
- “Cumhurbaşkanı Erdoğan Hacibektaş’ta konuştu; ‘Bu sinsî alçak oyunu hep birlikte bozacağız.’” *Lale Haber*, 13 Aug. 2022, <https://www.lalehaber.com/cumhurbaskani-erdogan-hacibektasta-konustu-bu-sinsi-alcak-oyunu-hep-birlikte-bozacagiz-50620-haber> [03.12.2024].
- “Cumhurbaşkanı Erdoğan muharrem ayı iftarına katıldı.” *Anadolu Ajansı*, 08 Aug. 2022, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-muharrem-ayi-iftarina-katildi/2656827> [01.12.2024].
- “Cumhurbaşkanı Erdoğan, Muharrem ayı iftarına katıldı.” *Presidency of the Republic of Türkiye*, 08 Aug. 2022, <https://tccb.gov.tr/haberler/410/138961/cumhurbaskani-erdogan-muharrem-ayi-iftarina-katildi> [01.12.2024].
- “Cumhuriyet Gazetesinin Elektrik Muafiyetinde Cemevlerimizin Durumunu Anlatan Haberi.” *Cem Vakfı*, <http://www.cemvakfi.org/pages/Haber/419/cumhuriyet-gazetesinin-elektrik-muafiyeti-nde-cemevlerimizin-durumunu-anlatan-haberi?page=12> [24.01.2025].
- “Erdoğan bugün Hacibektaş’ta, 8 yeni cemevi açılacak.” *10haber.net*, 13 Aug. 2022, <https://10haber.net/gundem/erdogan-bugun-hacibektasta-8-yeni-cemevi-acilacak-113055/> [03.12.2024].
- “Erdoğan’ın gittiği cemevi yöneticisi: Gidip posta oturmuş, bunlar Alevi ritüellerine aykırı.” *Dailymotion*, 2022, <https://www.dailymotion.com/video/x8cxy6j> [01.12.2024].
- “Ezgi Cafe yine Kapatıldı.” *Cumhuriyet*, 12 Sep. 1994, <http://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1994/9/12/7.xhtml> [14.03.2013].
- “Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri ve Kültür Sanat Etkinlikleri Neden Ekim Ayının İkinci Haftası Sonuna Alındı.” *Hacibektaş Belediye Başkanlığı*, <http://www.hacibektas.bel.tr/portal/haci-bektas-veli-anma-torenleri-2/> [20.08.2017].
- “Hacibektaş’ta Birlik Zirvesi.” *Zaman Gazetesi*, 16 Aug. 1998, <http://arsiv.zaman.com.tr/1998/08/16/guncel/10.html> [24.03.2013].

- “Hüseyin Gazi Cemevi’nde resimlerin yeri bir kez daha değişti – ‘Dernek artık burada faaliyet gösteremez’, *Metyascope*, 10 Aug. 2022, <https://medyascope.tv/2022/08/10/huseyin-gazi-cemevinde-resimlerin-yeri-bir-kez-daha-degisti-dernek-artik-burada-faaliyet-gosteremez/> [01.12.2024].
- “Hüseyin Gazi Vakfı Başkanı Ayyıldız: Ziyareti kabul etmeseydim ihanet etmiş oldurdum-VIDEO”, *Pir Haver Ajansı*, 10 Aug. 2022, <https://pirha.org/huseyin-gazi-vakfi-baskani-ayyildiz-ziyareti-kabul-etmeseydim-ihanet-etmis-oldurdum-video-336121.html/10/08/2022/> [01.12.2024].
- Kalyoncuoğlu, Yasemin. “Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanı Özdemir’den Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi kararına ilişkin açıklama.” *Anadolu Ajansı*, 09 Aug. 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskani-ozdemirden-avrupa-konseyi-bakanlar-komites-i-kararina-iliskin-aciklama/3299220> [05.12.2024].
- Koluman, Cafer. “Cemevi Başkanlığı bir asimilasyon kurumudur; Aleviler bu çatının altında olmamalı!’-VIDEO.”, *Pirha*, 01 Jan. 2024, <https://pirha.org/cafer-koluman-alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligi-aleviligi-silmek-adina-olusturulan-bir-proje-video-410020.html/01/01/2024/> [01.12.2024].
- “Mahkeme kararı: ‘cemevleri ibadethanedir, elektrik faturası Diyanet tarafından ödenecek”, *Haber-Türk*, 12 Dec. 2018, <https://www.haberTur.com/mahkeme-karari-cemevleri-ibadethanedir-elektrik-faturasi-diyamet-tarafindan-odenecek-2257690> [17.01.2019].
- “Mahkeme kararına rağmen din dersi almaya zorlanıyor.” *Radikal Gzetesi*, 18 Jul. 2012, <http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1094516&CategoryID=77> [24.03.2013].
- Merzioglu, Remzi, and Ahmet Özey. “Diyanet Almanya’ya ‘dede’ Gönderdi.” *Zaman Gazetesi*, 05 Feb. 2007, http://www.zaman.com.tr/gundem_diyamet-almanyaya-dede-gonderdi_496255.html [24.03.2013].
- Mutluer, Nil. “Türkiye’de Alevilik – ‘Seçmeli Dersi’nde Dislanacağım’ Kaygısı.” *Milliyet Gazetesi*, 15 Jan. 2013, <http://gundem.milliyet.com.tr/turkiye-de-alevilik-secmeli-din-deresi-nde-dislanacagim-kaygisi-/gundem/gundemdetay/15.01.2013/1655403/default.htm> [24.03.2013].
- Öztürk, Saygı. “Hüseyin Gazi Cemevi’nde neler oldu?” *Sözcü*, 10 Aug. 2022, <https://www.sozcu.com.tr/huseyin-gazi-cemevinde-neler-oldu-wp7298621> [01.12.2024].
- Polat, Yakup, and Metin Yıldırım. “Devletin Zirvesi Hacıbektaş’ta.” *Hürriyet Gazetesi*, 16 Aug. 1998, <http://hurasiv.hurriyet.com.tr/goster/printnews.aspx?DocID=-33852> [24.03.2013].
- Sayın, Ayşe. “Erdoğan’dan cemevi ziyareti: ‘Devlet yanınızda olacak, sizi yalnız bırakmayacağız’”, *BBC News Türkçe*, 08 Aug. 2022, <https://www.bbc.com/turkce/articles/cxe5dxykkrjo> [01.12.2024].
- Şen, Ersan, and Erkan Duymaz. “Cemevlerinin Hukuki Statüsüne İlişkin Tartışmalar ve İnsan Hakları Açısından Devletin Yükümlülükleri.” *Sen Hukuk Bürosu*, 22 Oct. 2024, <https://sen.av.tr/tr/makale/cemevlerinin-hukuki-statusune-iliskin-tartismalar-ve-insan-haklari-acisindan-devletin-yukumlulukleri> [29.11.2024].
- Solgun, Cafer. “Alevi Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı ne iş yapar?” *Bağımsız Gazetecilik Platformu*, 27 Jun. 2024, <https://platform24.org/alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligi-ne-is-yapar/> [01.12.2024].
- Tosun, Mehmet. “Cumhurbaşkanı Erdoğan, ‘Mah-ı Muharrem Oruç Açma Lokması’ programına katıldı.” *Anadolu Ajansı*, 16 Jul. 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-mah-i-muharrem-oruc-acma-lokmasi-programina-katildi/3277287> [01.12.2024].
- “Turkey must reform religious education in schools to ensure respect for parents’ convictions”, *ECHR* 257 (2014), 16 Sep. 2014, <http://www.humanrightseurope.org/2014/09/court-turkey-must-reform-religious-education-in-schools/> [20.06.2015].
- Yazar, İsa. “Diyyanet’ten İamlara Alevilk Eğitimi.” *Zaman*, 10 Feb. 2007, http://www.zaman.com.tr/gundem_diyanetten-imamlara-alevilik-egitimi_498390.html [24.03.2013].
- Yazıcıoğlu, Yıldız. “Hacıbektaş’ta Protesto.” *Milliyet Gazetesi*, 17 Aug. 2008, <http://siyaset.milliyet.com.tr/hacibektas-ta-protesto/siyaset/siyasetdetay/17.08.2008/979417/default.htm> [24.03.2013].
- Yılmaz, Önder. “Cemevinde Kuran Kursu.” *Milliyet Gazetesi*, 06 Feb. 2007, <http://www.milliyet.com.tr/2007/02/06/guncel/gun05.html> [24.03.2013].
- Zeidan, David. “The Alevi of Anatolia.” *Meria. Middle East Reviev of International Affairs Journal*, vol. 3, no. 4, December 1999, <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>.

WATER PUPPETRY: THE SOUL OF VIETNAM'S RICE FIELDS

ABSTRACT: Water Puppetry in Vietnam stems from the direct experience of wet rice cultivation and the ongoing dialogue between water and land, and land and water. This theatrical tradition, developed since the 12th century, weaves together elements of agrarian life, Buddhist beliefs, and myths surrounding the origins of the Vietnamese nation. The stage – a fluid surface of a pond, lake, or artificial pool – is not merely a performance space but an active partner in the spectacle. The aquatic element co-creates the illusion and dramaturgy of the performances, emphasizing its mystical, symbolic, and ecological dimensions. The tradition of water puppetry preserves rural values, reinforces cultural identity, and remains a living bridge between past and present. The puppets, made from waterproof wood and animated with bamboo rods, gears, rudders, or strings, move through precisely controlled mechanisms concealed beneath the water. For centuries, this was a profession practiced exclusively by men, with its secrets carefully guarded. Since the 1970s, however, mixed-gender troupes have become increasingly common. A typical performance consists of 20 to 30 short scenes, in which artists draw on traditional stories while incorporating contemporary themes and imagery. The article also highlights the potential of this heritage within contemporary debates on the agency of water.

KEYWORDS: water puppetry, Vietnamese traditional theatre, water-based stage, wooden sculptures, manual animation, rituals, agrarian culture, rice cultivation, cultural identity, authenticity, Vietnam

*Có ai nước cũng bằng bờ,
Không ai nước cũng cầm comuc này.*

Water levels are always even with the shore for some,
While others struggle to hold their ground.
(Tăng and Nguyễn, p. 553)

1. VIETNAM: DIALOGUE BETWEEN WATER AND LAND

Water is one of the most precious and finite natural elements, recognized as a common good. Due to its geographical location and topography, Vietnam is considered one of the countries most vulnerable to natural disasters. Its inhabitants and animals face floods, typhoons, droughts, and water scarcity, alongside increasingly severe climate changes – partly driven by rice cultivation and the related emission of methane and nitrous oxide – which threaten to raise sea levels. According to the report *Water: Vital for Viet Nam's Future*, the country is home to 2,360 perennial rivers longer than 10 kilometres, which naturally form 15 major river basins spanning the entire nation.¹ Nearly two-thirds of

¹ *Water: Vital for Viet Nam's Future*. UN in Viet Nam, www.un.org.vn/en/publications/doc_details/319-water-vital-for-viet-nam-s-future.html [28.03.2025].

the population lives in three of these basins. In ancient times, Vietnam was referred to as the land of ten thousand springs. The film *Forgetting Vietnam* (Trinh, 2015) recalls one of the legends associated with the country's mythical water-linked origins. Vietnam was said to have been created

by the clash of two dragons whose entwined bodies plunged into the South China Sea, forming the S-shaped coastline of the nation. Another legend claims that the ancestors of the Vietnamese people were born from the union of the Dragon King Lạc Long Quân and the fairy Âu Cơ. The latter, a mythical bird, swallowed a handful of soil and consequently lost the ability to return to the heavens. Her tears gave rise to Vietnam's countless rivers, and recurring floods are believed to be a form of commemoration of Âu Cơ (Trinh, own translation of statements from the film).

In Vietnamese, the word *nước* means both 'country' and 'water.' As a tangible reality, water serves as a habitat for many living beings. For centuries, the South China Sea (*Biển Đông*) and the labyrinthine river systems have long been home to floating villages and round basket boats used for travel and fishing. During full moons, luminous, colourful lanterns float along the waterways to dispel sorrow and attract happiness and prosperity. Life in Vietnam is shaped by a continuous dialogue between water and land, between living beings and the elements. Its rhythm is dictated by the rising and falling of water, and villages and cities remain in harmony with its flows, rather than turning away – in contrast to contemporary, highly urbanized Europe and the Waterfront movement, which seeks to revitalize and reintegrate urban spaces with waterways. For centuries, traditional wet rice cultivation has been practiced here, relying on controlled flooding and irrigation of rectangular plots that function as a system of connected vessels. Seedlings are transplanted into submerged fields, a process requiring long hours of standing in water and strenuous labour by both humans and animals. In Vietnam, most people still live in villages and small towns. Especially in the southern part of the country, where rivers and canals are deeply revered, their complex network is often compared to the bloodstream of the land.

Water puppetry preserves and reflects the daily *modus vivendi*, worldview, and values of Vietnamese peasants – inseparable from the rice terraces. Given the intensity and time-consuming nature of the work, rice has traditionally been considered the product of male labour. Wet rice farming depends entirely on water.

The plants must remain submerged to grow, but if water reaches halfway up their height, they rot. Therefore, a system of water-level regulation is necessary, achieved by collecting water in rice fields. The climate conditions in these regions pose a constant threat to harvests (Nguyen, pp. 63–64, own translation).

Water provides sustenance and self-sufficiency but can also take lives and property. The people live in both gratitude and fear of it. The Vietnamese believed that supernatural forces controlled human life and the entire natural environment or it may have originated from Buddhist rituals devoted to this element. Water puppetry could therefore have been a form of art designed to appease these forces while also serving as a form of entertainment, presenting the world in miniature and reenacting its surroundings.

2. THE ORIGINS OF THE WATER PUPPET THEATRE IN VIETNAM

It may have been during a flood – around the 12th century² or even earlier – that a community in the Red River Delta, cut off from agriculture, created this unique art form. Undoubtedly, it was inspired by the agrarian rhythms of life and the frequent, intimate contact with nature. The water puppetry theatre, known in Vietnamese as *múa rối nước*, tradition has been preserved and cultivated for centuries, maintaining its folk origins even after being embraced by the royal court. European puppet forms introduced by French colonisers did not take hold in Northern Vietnam; instead, the community remained faithful to its local heritage. Traditional water puppetry theatres, by depicting the life of a specific social group, became a metaphorical representation of the entire Vietnamese nation. For a long time, practiced in various villages and featured in local festivals, the art form remained closely guarded – reserved only for the initiated, who underwent lengthy apprenticeships and initiation rituals – transmitted from master to disciple. In the French documentary *The Water Puppetry: A Vietnam Tradition to Be Saved* (Sizaret and Sizaret), we can observe a scene in which Monsieur Cau, an elderly puppeteer from Hanoi, demonstrates to the puppeteers of Dong Ngu a short act previously unknown to them – a scene depicting fishing with a rod. The process of transmitting this scene to younger animators took place through the commissioned crafting of the fisherman puppet by a Hanoi sculptor from the Đống Đa district, the transcription of the story, and joint practice in the water under the supervision of the experienced master. Furthermore, the 2004 recordings documenting the artists' activities are interwoven with archival sepia-toned footage that captures similar scenes. The preservation of numerous stage narratives – in the memories of the elders, as well as in audio tapes, films, and photographs – reflects a deeply rooted cultural imperative to safeguard and ensure the continuity of this artistic heritage. For centuries, this profession was restricted to men. This was justified by potential risks: women marrying outside their village, or health consequences from long hours spent in water (e.g., colds, hypothermia, rheumatism, leeches).

This was confirmed by Le Van Ngo, artistic director of the Thang Long Water Puppet Troupe of Hanoi:

Its customs have been carefully protected over the years. According to tradition, the local artists only taught these skills to their sons. Daughters would not be taught because if they married a man from another village, the techniques would be revealed or lost. The skills were handed down from father to son over many, many years. In 1983 the government convinced the villagers that water puppetry should be preserved and developed. The village puppeteers gradually understood and soon began to teach us. Some of those who taught were 60 and 70 years old. Local artists then began to teach their daughters, as well as their sons, and so we were also able to learn from the younger artist (Le Van Ngo).

According to Kathy Foley, the first female puppeteer – Nguyen Thi Chanh, from a family of traditional puppeteers – joined a water puppet troupe in Hanoi in 1972 (Foley, pp. 129–141). Today, mixed-gender ensembles are increasingly common. Water

² The first mention of the water puppet theatre, according to the *World Encyclopedia of Puppetry Arts*, dates back to the Ly Dynasty (1010–1225). It is an inscription from 1121 at Long Đọi Sơn Pagoda in Ha Nam, describing a birthday performance for the king featuring a swimming tortoise and fairy dancers – scenes reminiscent of figures seen at the beginning of the 21st century.

puppetry is a collective art that demands close cooperation. Behind the bamboo curtain, 8 to 10 performers manipulate the puppets (larger figures are operated collaboratively), all while observing the animation's quality and the audience's reactions. Originally driven by passion, performances were funded by community donations. Today, they are primarily supported by grants. As researchers have found:

In 2002, the Vietnamese government granted Bảo Hà 800 million dong (VND), or roughly \$40,000, to develop the basic infrastructure necessary to accommodate tourists. This investment quickly followed the organization of the village water puppetry troupe in 1999 and can be considered along the lines of a much larger series of government spending on the "preservation" of intangible culture heritage. Earlier, in 1983, the Vietnamese government began to call for villagers to actively preserve and develop water puppetry (Pack et al., p. 25).

The troupe members often form familial-like bonds and support one another in daily life. Vietnamese troupes – particularly *Nhà hát Múa rối nước Thăng Long, Hà Nội* (The Thăng Long Water Puppet Theatre, Hanoi) – also tour internationally, bringing their performances to audiences around the world. Since the 1980s, water puppetry has become a tool of cultural diplomacy and a source of economic capitalization through the development of tourism, offering insight into Vietnamese culture while countering the image of a war-torn, traumatized country propagated by American cinema. Water puppets have gained worldwide fame, and the troupes have had opportunities for professionalization, albeit accompanied by a certain spiritual degradation of the art.

3. THE SIGNIFICANCE AND RECEPTION OF *MÚA RỐI NƯỚC* PERFORMANCES

In the past, ponds, lakes, and rivers served as open-air fluid stages, creating a unique alliance between art and nature. These stages were integrated – permanently or temporarily – into the local landscape, serving both the troupe and the surrounding community. Contemporary Vietnamese puppetry is performed in outdoor artificial pools or on indoor pool stages within theatre buildings, often equipped with specialized multimedia technology. Like a mirror, the water stage reflects the surrounding landscape and light play, representing, in local belief, the underworld. The sky, trees, and dancing mythical figures symbolize the upper world. Between them, in the earthly realm, plants, people, and puppets perform on stage. This vertical layout represents a holistic, microcosmic vision of three coexisting and interpenetrating worlds. Central to this worldview is the notion of communal life in shared waters – on shared territory – and the coexistence of all beings with the hydrological element. After death, people's remains, due to regular floods and inundations, will also most likely be submerged. What is costly or symbolically depicted in traditional theatre buildings becomes fully realized here. Attending a water puppet performance, the audience not only sees the water's surface in motion but hears its splashes, is sometimes playfully sprayed – enhancing the sensory experience and fostering a communal bond.

The aquatic element is not merely a fluid stage but, alongside the puppets, is often considered a character in its own right. As Marek Waszkiel observed,

it is the water that lifts the puppets, reflects their forms, the blue sky, and the trees swaying around the pond, imparting an unreal and fantastical quality to the performances. It amplifies the sound of musical instruments and the explosions of firecrackers.

Sometimes calm and mirror-like, it represents the earth and agricultural labour; at other times, it evokes turbulent rivers during fishing or naval battles. Water is a fundamental element (Waszkiel, p. 171).

The river is not a lifeless object animated by puppeteers – it is alive. Artists enhance its presence and visual strength, treating it as a partner in performance and imbuing it with metaphorical meaning. The 10×15 meter water surface becomes, throughout the performance, a metonymy for various bodies of water – from dragon boat races to rural ponds and rice terraces. It is a stage for mythical creatures' dances, children's play, and bathing scenes. Its modality fuses space, figure, and element, showcasing the full spectrum of theatrical potential.

In a sense, viewing water as a person parallels contemporary movements advocating for legal personhood of rivers and treating water as a common good. In this form of theatre, it is an environment requiring puppeteers to immerse themselves – sometimes up to the waist – and interact alongside the puppets. It necessitates a skillset that accommodates the aquatic context. Standing water (never entirely still), often dyed, conceals the puppetry mechanisms and maintains the performance's mystique. It is among the most intricately designed theatrical forms, with puppets – carved from waterproof wood, 30 to 100 cm tall – appearing and disappearing beneath the water's surface, shaping the performance's dramaturgy. Marta Steiner (p. 180) described the construction of a classical water puppet stage as

divided into three sections. On the left platform sits the chorus and orchestra (originally, the play was performed without music). Below them lies a pool filled with murky, greenish water, which conceals the control mechanisms and creates the illusion of self-moving puppets. The third part is a colourful house stylized as a temple, whose façade, like a scenic backdrop, encloses the rear of the rectangular pool. Behind a curtain that touches the water's surface, the puppeteers remain hidden. A bamboo screen obscures the view, especially after being doused with water before the performance, forming a membrane that reflects light and prevents the audience from seeing behind it.

Puppetry is executed remotely using long bamboo poles (2.5–4.5 meters), gear systems, strings, rudders, and keys, with group scenes supported by ropes waxed to prevent tangling. The puppets are often carved from a single block of fig or banana wood and initially coated with black lacquer as a base layer. Multiple layers of lacquer and paint are then applied to achieve the final colours, enhance durability, and make the puppets waterproof. This layering technique ensures that the puppets can withstand repeated exposure to water during performances. The coloration process also involves three phases: the figures are first entirely painted black, then the body is coated with a lighter paint, and finally the clothing is painted in bright colours that reflect vividly on the water's surface. This style is symbolic rather than realistic, portraying idealized forms. The puppet faces look cheerful and charming. Their design, refined over centuries, was inspired by temple sculptures and folk art; for example, the sculptural work of distinguished Buddhist monks at Tran Quoc Temple shows clear aesthetic similarities. The puppets weigh between 2 and 15 kilograms and are designed with balanced bodies and bases that function as floats. Some puppets feature movable heads and arms.

Mirosław Kocur, watching a water puppet performance, noted that the puppets felt like extensions of the puppeteers' bodies, despite the physical distance (pp. 120–121).

Puppeteer Luu Huy Can from Bao Ha village, in the documentary *Water Puppetry in Vietnam – An Ancient Tradition in a Modern World*, said the art form combines five elements:

metal, wood, water, fire, and earth. Metal rods control the puppets. The puppets, made of wood, float on water, which itself is the stage. Fire is used in painting the puppets (Pack).

The audience sits directly on the ground. Usually, viewers are located on three sides of the performance space, watching puppets enter from the “gate of life” in the east, enact the story at centre stage, and exit through the “gate of death” on the opposite side.

Researcher Tô Sanh identified around 200 scenes or stories used in performances. These themes and images – drawn from daily life, celebrations, or play – are foundational to the Vietnamese imagination. They reflect the nation’s agrarian roots, its victories against oppressors (Chinese warriors, French and American forces), and express belief in stability and future prosperity (social, political, and economic progress). Alongside the fantastic characters, these performances feature farmers, townspeople, the ever-present jester Teu, and animals typical of Vietnam. The structure of a performance typically consists of 20 to 30 loosely connected scenes³ – raw, performative essences of multiple dimensions of time and space, encompassing past, present, and visions of the future. Contemporary performances are accompanied by live music, with a repertoire drawn from *chèo* and traditional folk songs. The instruments commonly used include the sixteen-string zither (*đàn tranh*), the two-string fiddle (*đàn nhị*), the flute (*sáo*), the moon lute (*đàn nguyệt*), drums (*trống*), and wooden clappers.

Water puppets mirror holistic thinking and interconnectedness. The emphasis on nature – especially the aquatic world and its beings – and on coexistence with humanity, along with themes of compassion, perseverance, routine, humility, wisdom, simplicity, and the triumph of good over evil, reflect Buddhist ideals and are deeply respected by the people. Artists preserve familiar imagery and values while updating content in line with contemporary needs and spirit. Without a doubt, water puppetry has, for centuries, strengthened the Vietnamese nation and its cultural identity, celebrating simple life, depicting hardships, and commemorating ultimate triumph over invaders. These performances also serve as a warning to other nations to respect the country’s territory.

BIBLIOGRAPHY

- Foley, Kathy. “The Metonymy of Art: Vietnamese Water Puppetry as a Representation of Modern Vietnam.” *The Drama Review*, vol. 45, no. 4, 2001, pp. 129–141.
- Kocur, Miroslaw. “Dwie teorie.” *Teatr Lalek*, no. 2–3, 2020, pp. 120–121.
- Le Van Ngo. “A unique form of art.” Interview by Richard Phillips. *World Socialist Web Site*, 5 February 1999, www.wsws.org/articles/1999/feb1999/viet2-f05.shtml [20.08.2025].
- Nguyen, Huy Hong. *Nghe Tuat “Mua Roi Nuoc”*. Thai Binh, 1977.

³ Performances created solely for tourists are an exception to this scheme. They consist of a smaller number of scenes, condensed and selected for their appeal to foreign audiences. They last approximately 5–7 minutes and also incorporate new elements – less typical for traditional performances – including more “secular” themes, songs, and characters, such as cowboys.

- Nguyen, Thi Thuy Linh. "Water Puppetry and Peasants' Life in Vietnam." *Journal of Mekong Societies*, vol. 1, no. 1, 2005, pp. 63–64. www.academia.edu/53253322/Water_Puppetry_And_Peasants_Life_In_Vietnam.
- Pack, Sam, director. *Water Puppetry in Vietnam: An Ancient Tradition in a Modern World*. 2012. www.cultureunplugged.com/documentary/watch-online/play/11053/water-puppetry-in-vietnam-an-ancient-tradition-in-a-modern-world [28.03.2025].
- Pack, Sam, Michael Eblin, and Carrie Walther. "Water Puppetry in the Red River Delta and Beyond: Tourism and the Commodification of an Ancient Tradition." *ASIANetwork Exchange: A Journal for Asian Studies in the Liberal Arts*, vol. 19, no. 2, 2012, p. 23–31. <http://doi.org/10.16995/ane.24>
- Sizaret, Juliette, and Nicolas Sizaret, directors. *Les marionnettes sur l'eau, une tradition du vietnam à sauver [The Water Puppetry, a Vietnam Tradition to Be Saved]*. 2004. www.youtube.com/watch?v=JtoLmfiVd6k [29.10.2025].
- Steiner, Marta. "Wietnamskie lalki wodne." *Dialog*, no. 3, 2003, p. 180.
- Tăng, Tấn Lộc, and Nguyễn Thị Mỹ Nhung. "The Concept of Waterways in Southern Vietnamese Folk Poetry." *International Journal of Religion*, vol. 6, no. 1, 2025, pp. 548–560.
- Trinh, T. Minh-ha, director. *Forgetting Vietnam*. 2015.
- Waszkiel, Marek. "Wietnamskie lalki na wodzie." *Dialog*, no. 4, 1995, p. 171.
- Water: Vital for Viet Nam's Future*. *UN in Viet Nam*, www.un.org.vn/en/publications/doc_details/319-water-vital-for-viet-nam-s-future.html [28.03.2025].





Photos 1–5. The water puppet theatre from the village of Đào Thục, located in Thụy Lâm Commune, Đông Anh District, Hanoi, has a tradition of over 300 years. The photos are from the website: <https://nguoihanoi.vn/bai-cuoi-mua-ro-i-nuoc-dao-thuc-dua-nghe-thuat-truyen-thong-thanh-san-pham-du-lich-hap-dan-74067.html>

JESZCZE O TZW. KONSTRUKCJACH DWUPODMIOTOWYCH (DWUMIANOWNIKOWYCH) W SKŁADNI JAPOŃSKIEJ

ABSTRACT: The paper deals with the problem of the so-called double subject (double nominative) sentences in Japanese from pragmatic and cognitive perspective. The basic property of this type of sentences is their semantic cohesion limited to the level of functional sentence perspective while being not required on the formal structure level. This property stems from the fact that it is the former level that is superordinate one, while the latter is of subordinate status. As a point of departure the well-known syntactic typology of natural languages (based on the notion of topic prominence) proposed by Charles N. Li and Sandra A. Thompson is applied here. As a particular type of double nominative sentences the volitive sentences are also discussed.

KEYWORDS: Japanese language, topic-comment structure, double subject constructions, sentence cohesion, volitiveness

UWAGI WSTĘPNE

Od wielu dekad trwa w lingwistyce teoretycznej debata na temat typologii składniowej języków naturalnych, w której swego czasu – dzięki badaczom takim jak Edward Louis Keenan, Charles N. Li czy Sandra A. Thompson – wprowadzone zostało istotne kryterium klasyfikacyjne w postaci funkcjonalnej perspektywy zdania, zwanej też strukturą tematyczno-rematyczną¹. Gdyby przywołać najbardziej znany tekst Charlesa N. Li oraz Sandry A. Thompson z roku 1976, to – zgodnie z propozycją autorów – języki naturalne można byłoby podzielić na cztery podstawowe typy:

- (i) languages that are subject-prominent,
- (ii) languages that are topic-prominent,
- (iii) languages that are both subject-prominent and topic-prominent,
- (iv) languages that are neither subject-prominent nor topic-prominent (Li i Thompson 1976, s. 459).

Ta interesująca innowacja w typologii składniowej spotkała się ze sporym zainteresowaniem i dzisiaj należy już w zasadzie do klasyki typologicznej. Wymienieni autorzy wstępnie spróbowali też przydzielić do wymienionych tu typów poszczególne języki, a niekiedy całe ich rodziny. Tak więc w obrębie typu pierwszego znalazły się języki indoeuropejskie, ugrofińskie, semickie, języki niger-kongijskie oraz języki takie jak indo-

¹ W literaturze anglojęzycznej rozpowszechniony był termin struktura TOPIC – COMMENT, natomiast w tradycji polskiej upowszechniło się określenie ‘struktura tematyczno-rematyczna’. Z kolei termin ‘funkcjonalna perspektywa zdania’, podobnie jak ‘aktualne rozczłonkowanie zdania’ (autorstwa Vilema Mathesiusa), wywodzi się ze Szkoły Praskiej i jest w literaturze polskojęzycznej spotykany również często. Por. prace Andrzeja Bogusławskiego, Stanisława Karolaka, Františka Daneša czy Jana Firbasa.

nezyjski czy malgaski. Do typu drugiego zaliczone zostały takie języki jak chiński oraz dwa języki z rodziny lolo-birmańskiej. Typ trzeci reprezentują takie języki jak japoński i koreański, natomiast typ czwarty – języki z rodziny filipińskiej, takie jak tagalski czy ilokano². Przywołujemy tu za autorami oryginalne określenia wyróżnionych typów, które jednak należałoby uprzystępnąć czytelnikom w języku polskim, starając się zachować intencje nazewnicze ich autorów. Można by je przeto spróbować oddać jako:

- (i) języki podmiotocentryczne (takie, w których głównym komponentem organizującym składniowy porządek zdania jest podmiot),
- (ii) języki tematocentryczne (takie, w których głównym komponentem zdania, organizującym jego porządek jest temat),
- (iii) języki zarówno podmioto- jak i tematocentryczne,
- (iv) języki, które nie są ani podmioto- ani tematocentryczne.

Typologię tę należy jednak bliżej skomentować. Jak się wydaje, faktycznie organizującym porządek zdania czynnikiem jest tutaj nie sam temat czy podmiot, ale związek podmiotowo-orzeczeniowy oraz uporządkowanie tematyczno-rematyczne. Nie możemy też pominąć ważnego aspektu, bezpośrednio dotyczącego tej typologii, jakim jest konieczność rozróżnienia dwóch odmiennych poziomów analizy składniowej. Zdanie w swojej perspektywie funkcjonalnej – a więc segmentowane na temat i remat – jest zdaniem rozpatrywanym z punktu uporządkowania przekazywanej w nim informacji oraz dystrybucji jej komponentów.

Z uwagi na rozmiar tego tekstu nie jesteśmy w stanie przytoczyć też z obszernej i trwającej wiele dekad dyskusji na temat zasadniczej odrębności (a zarazem odmienności) segmentacji zdania na temat i remat od jego podziału na czysto syntaktyczne komponenty (podmiot, orzeczenie, z uwzględnieniem także pozostałych części zdania wydzielanych na poziomie formalno-składniowym, takich jak dopełnienie czy przydawka). Niezależnie od tego jednak, fakt, że przez bardzo długi okres podmiot zdania definiowany był jako „to, o czym mowa w zdaniu” (a więc utożsamiany właśnie z jego tematem) ogromnie utrudniał rozróżnianie obu tych poziomów analizy syntaktycznej. Podmiot zdania może być przecież (i często bywał) sygnalizowany jako jego temat, choć tematem zdania może być w zasadzie każdy człon składniowy (także orzeczenie, dopełnienie i inne). Niepodważalna jest tu jedynie całkowita rozłączność roli tematu oraz rematu. Żaden komponent nie może jednocześnie pełnić obu funkcji w tym samym zdaniu.

Warto też dostrzec wyraźnie metaforyczne źródła terminu *topic-prominence* (oraz *subject-prominence*). Chodzi tu o podkreślenie doniosłości, wielkiej wagi, a także dominującego charakteru tematu bądź podmiotu w składniowej organizacji całego zdania. W jednym wypadku zdanie jest ukształtowane w oparciu o związek podmiotowo-orzeczeniowy, który przecież w całej tradycji lingwistycznej postrzegany był jako fundament zdaniotwórczy. W drugim natomiast na główny plan uporządkowania składników zdania wysuwa się podział tematyczno-rematyczny, który w dodatku gwarantuje spójność zdania w taki sposób, że wprowadza tolerancję dla nieprzestrzegania formalnych wymogów spójności na poziomie podziału na podmiot i orzeczenie.

W niniejszym tekście chcielibyśmy zaprezentować najważniejsze własności systemu składniowego japońskiego, ujmowane w powiązaniu z zarysowaną tutaj typologią. Jak każda teoria naukowa przyniosła ona bowiem wiele wartościowych poznawczo obser-

² Polskie nazwy języków zgodnie ze standardem przyjętym w monografii typologicznej Alfreda F. Majewicza (Majewicz).

wacji, co wszakże nie wyklucza konieczności wprowadzenia różnych uściśleń, gdyż bliższe przyjrzenie się danym językowym z języków takich jak japoński, koreański czy chiński takie właśnie korekty sugeruje. Dobrze przecież wiadomo, że już od drugiej połowy ubiegłego stulecia wymienione trzy języki Azji Wschodniej zaczynają wносить coraz bardziej zauważalny wkład do rozwoju teoretycznej wiedzy o semantyce i składni języka naturalnego.

1. KONSTRUKCJE DWUPODMIOTOWE (DWUMIANOWNIKOWE)

Z PUNKTU WIDZENIA TEMATOCENTRYCZNOŚCI SKŁADNIOWEJ

Zdania dwupodmiotowe tworzą w języku japońskim obszerny zbiór oparty na wyjściowym schemacie składniowym:

$$N_{1NOM} - N_{2NOM} - \text{PREDYKAT}$$

W schemacie tym pojawiają się dwa człony podmiotowe, z których jedynie drugi jest bezpośrednio powiązany z predykatem jako podporządkowany mu podmiot. Pierwszy człon natomiast jest powiązany z frazą $N_{2NOM} - \text{PREDYKAT}$ jedynie na poziomie struktury tematyczno-rematycznej. Powodem tego jest fakt, że spójność całego zdania zachowana jest wyłącznie na poziomie budowy tematyczno-rematycznej i między N_{1NOM} a N_{2NOM} występuje granica między tematem a rematyczną częścią zdania:

Ayako-san no okâsan wa kokoro ga hiroi.

綾子さんのお母さんは心が広い。

„Mama pani Ayako ma dobre serce.”

(dosł. „Mama pani Ayako to serce jest szerokie.”)

Ano hito wa ki ga mijikai.

あの人は気が短い。

„On jest niecierpliwy.”

(dosł. „Tamten człowiek to duch jest krótki.”)

Zaznamy jeszcze w tym miejscu, że interesujące nas w tej analizie zdania japońskie zawierają w pozycji inicjalnej człon tematyczny połączony z segmentalnym wykładnikiem tematu, partykułą *wa* は.

O tym, że oba człony podmiotowe występują w mianowniku możemy się przekonać opierając się na składniowej procedurze nominalizacji z użyciem defektywnego rzeczownika *koto* こと, co daje strukturę argumentową typu: *to, że mama pani Ayako ma dobre serce* oraz *to, że on jest niecierpliwy*. W języku japońskim taka nominalizacja może przybrać np. następującą postać:

Ayako-san no okâsan ga kokoro ga hiroi no wa fushigi de wa nai.

綾子さんのお母さんが心が広いのは不思議ではない。

„Wcale mnie nie dziwi, że mama pani Ayako ma dobre serce.”

Ano hito ga ki ga mijikai no wa hajimete wakatta.

あの人が気が短いのは初めて分かった。

„Po raz pierwszy dotarło do mnie, że on jest niecierpliwy.”

Zatem, w tych strukturach zdaniowych, które nie zostały poddane procedurze nominalizacji, występuje zawsze wyraźnie zarysowana granica między członami N_1 a N_2 . Mają one odmienny status i na poziomie formalno-składniowym nie są ze sobą powiązane. Występująca tutaj jako wykładnik tematu zdaniowego partykuła *wa* łączy ze sobą nie podmiotowy człon N_1 i podmiotowy człon N_2 , lecz tematycznie sygnalizowany człon N_1 oraz resztę zdania złożoną z usytuowanego na niższym poziomie struktury podmiotu N_2 oraz orzeczenia, tworzącego w całości zdaniowy remat. Tym samym dla struktur składniowych, odznaczających się tematocentrycznością spójność formalno-składniowa nie jest wymagana, jeśli idzie o jej odzwierciedlenie za pomocą jakichś wykładników.

Tego typu zdania, ujawniające nadrzędny charakter podziału tematyczno-rematycznego, występują w języku japońskim równoległe z innym typem struktur składniowych, opartych na dominacji uporządkowania podmiotowo-orzeczeniowego, takich jak:

Yamada-san wa chikatetsu de kaisha ni tsūkin shite iru.

山田さんは地下鉄で通勤している。

„Pan Yamada jeździ do pracy metrem.”

Yukiko wa basu no naka de saifu o otoshita sō da.

ゆきこはバスの中で財布を落としたそうだ。

„Yukiko podobno zgubiła portmonetkę w autobusie.”

W tym drugim typie organizacji składniowej inicjalny człon tematyczny jest zarazem głównym podmiotem zdania, podporządkowanym występującemu w pozycji finalnej orzeczeniu. Tym samym – w myśl przywołanej typologii – takie struktury bywają zaliczane do zdań podmiotocentrycznych. Zdania pierwszego typu natomiast zawierają w swojej strukturze autonomiczne frazy zdaniowe, nie tylko oddzielone od członu tematycznego, ale wręcz niespójne formalnie względem tematu.

Tego rodzaju uporządkowanie zdania dwupodmiotowego na poziomie formalno-składniowym wydawało się niektórym badaczom (zwłaszcza japońskim) nie w pełni uzasadnione. Próbowali oni zatem wyprowadzać je z wyjściowej struktury posesywno-przydawkowej, np. dla zdania typu:

Kono heya wa mado ga akenikui.

この部屋は窓が開けにくい。

próbowali wprowadzić jako podłoże wyjściowe strukturę:

Kono heya no mado ga akenikui.

この部屋は窓の開けにくい。

czyli strukturę z frazą dopełniaczową.

O ile jednak takie uzasadnienie może i dałoby się utrzymać w ramach ujęć transformacyjno-generatywnych, to jednak z perspektywy kognitywnej i semantyczno-komunikacyjnej nie jest ono przekonujące. Zdanie:

Kono heya wa mado ga akenikui.

この部屋は窓が開けにくい。

„W tym pokoju okno ciężko się otwiera.”

jest dla każdego użytkownika japońszczyzny dobrze zrozumiałe jako informacja o pokoju, w którym jego relewantną dla mówiącego własnością jest niedogodność w postaci trudności z otwarciem okna. Natomiast drugie zdanie jest informacją nie tyle o pokoju, co o samym oknie:

Kono heya no mado ga akenikui.

この部屋は窓の開けにくい。

„Okno w tym pokoju ciężko się otwiera.”

Tym samym znaczenia obu zdań nie mogą uchodzić za w pełni synonimiczne, a w pragmatyce komunikacyjnej zdania takie używane są w całkowicie odmiennych kontekstach i sytuacjach.

Nie powinien więc dziwić fakt, że całkiem podobne obserwacje znalazły się w pionierskim z punktu widzenia składni chińskiej artykule Teng Shou-hsina, poświęconym tego typu dwupodmiotowym konstrukcjom w tym języku, w którym zdania typu:

Tā dùzi è.

他肚子餓。

on – brzuch – głoduje → dosł. „On to brzuch głoduje.”

„On jest głodny.”

Tā tóu téng.

他頭痛。

on – głowa – boli → dosł. „On to głowa boli.”

„Boli go głowa.”

Tā kǒu kě.

他口渴。

on – usta – spragnione → dosł. „On to usta spragnione.”

„Chce mu się pić.” (por. Teng, s. 456).

są wyprowadzane ze struktur z dopełniaczem:

Tā-de dùzi è.

他的肚子餓。

‘On jest głodny.’

(dosł. „Jego brzuch jest głodny.”)

Tā-de tóu téng.

他的頭痛。

„Boli go głowa.”

(dosł. „Jego głowa jest boląca.”)

Tā-de kǒu kě.

他的口渴。

„Chce mu się pić.”

(dosł. „Jego usta są spragnione.”), (por. Teng, s. 457).

Należy też zaznaczyć, że autor przywołuje tu nie bez powodu słynne zdanie z tytułu oraz z samego opisu, zamieszczonego w książce Mikamiego Akiry (Mikami), a mianowicie:

Zō wa hana ga nagai.

象は鼻が長い。

„Słoń ma długą trąbę.”

(dosł. „Słoń to trąba jest długa.”),

reprezentującą najbardziej typową strukturę zdania dwupodmiotowego, opartego w dodatku na wyzerowanej w strukturze zdania relacji partytywności. Zdanie to można oddać w dosłownym tłumaczeniu jako „słoń to nos jest długi”. To właśnie Mikami wyprowadzał to zdanie ze struktury dopełniaczowej:

Zō no hana ga nagai.

象の鼻が長い。

„Trąba słonia jest długa.”

zō no hana ga nagai koto

象の鼻が長いこと

„fakt, że trąba słonia jest długa”.

Wszystko, co stwierdziliśmy wyżej zachowuje ważność także w tym wypadku, gdyż pod względem komunikatywno-semantycznym mamy tu do czynienia z różnicą między opisem własności części ciała słonia a opisem charakterystycznej cechy wyglądu słonia jako zwierzęcia, co nie pozwala uznać obu tych struktur za w pełni synonimiczne.

2. POSESYWNOŚĆ I QUASI-POSESYWNOŚĆ ORAZ WOLITYWNOŚĆ W SEMANTYCE ZDAŃ DWUPODMIOTOWYCH

Wiele takich struktur jest opartych na modelu składniowym zdania posesywnego z użyciem egzystencjalnego czasownika *aru* ある bądź w postaci przeczącej negatywnego przymiotnika *nai* ない:

Boku wa okane ga aru.

僕はお金がある。

„Mam pieniądze.”

(dosł. „Ja to pieniądze są.”)

Boku wa okane ga nai.

僕はお金がない。

„Nie mam pieniędzy.”

(dosł. „Ja to pieniędzy nie ma.”)

Posesywność jednak może tu być jedynie oparta na samym modelu składniowym i nie musi reprezentować posesywności w ścisłym znaczeniu, np.:

Boku wa netsu ga aru mitai.

僕は熱があるみたい。

„Wygląda mi na to, że mam gorączkę.”

W niektórych zdaniach możemy się nawet dopatrzeć występowania aż trzech członów podmiotowych, tak jak w:

Boku wa netsu ga aru ki ga suru.

僕は熱がある気がする。

„Czuję, że mam gorączkę.”

Boku wa netsu ga aru kanji ga suru.

僕は熱がある感じがする。

„Zdaje mi się, że mam gorączkę.”

W obu wypadkach jednak mamy do czynienia z wielopoziomową strukturą składniową, w której pierwszy człon mianownikowy *boku wa* 僕は występuje jako nadrzędny człon tematyczny na poziomie funkcjonalnej perspektywy zdania, podczas gdy człon *netsu ga* 熱が jest członem podmiotowym niższego szczebla w zdaniu przydawkowym, określającym wyżej od niego usytuowany podmiotowy człon *ki ga* 気が³ (oraz *kanji ga* 感じが). W dodatku, fazy *ki ga suru* 気がする oraz *kanji ga suru* 感じがする należy traktować jako wykładniki niższego stopnia pewności sądu, oddające wrażenie bądź też przypuszczenie mówiącego.

Musimy jeszcze dodać, że w języku japońskim nadrzędność składniowa poziomu rozczłonkowania tematyczno-rematycznego przejawia się także w tym, że podmiotowy człon tematyczny (zajmujący inicjalną pozycję w zdaniu) jest pozbawiony wykładnika nominativu, czyli partykuły *ga* が³, która z zasady nie może pojawić się łącznie z partykułą tematu *wa* は (w myśl reguły *ga* が³ + *wa* は → *wa* は).

W zdaniach o konstrukcji dwupodmiotowej pospolicie występują także predykaty czasownikowe, co możemy zaobserwować chociażby w następujących przykładach:

Watashi wa onaka ga suite kita.

私はお腹がすいてきた。

„Zgłodniałam.”

(dosł. „Ja to brzuch zrobił się pusty.”)

Konban umi wa nami ga takaku naru darô.

今晚海は波が高くなるだろう。

„Dziś wieczorem morze będzie wzburzone.”

(dosł. „Dziś wieczór morze to fale staną się chyba wysokie.”)

Kare wa kore kara kanojo to au ki ga shinaku naru darô.

彼はこれから彼女と会う気がなくなるだろう。

„On pewnie nie będzie chciał się z nią teraz widzieć.”

(dosł. „On to duch spotkania się z nią chyba nie będzie działał.”)

Od opisanych tu schematów odróżnić trzeba modele zdaniowe zawierające zleksykalizowane frazy orzeczeniowe z wbudowanymi rzeczownikami percepcji zmysłowej, użytymi w mianowniku oraz połączonymi z czasownikiem *suru* する typu: *aji ga suru* 味がする ‘co smakuje (jak)’, *nioi ga suru* 臭いがする ‘co pachnie (jak)’.

Sumire no hana wa ii nioi ga suru.

菫の花はいい匂いがする。

„Fiołki ładnie pachną.”

(dosł. „Kwiat fiołka to czyni ładną woń.”)

Jednak w tym wypadku drugi człon z semantycznego punktu widzenia wydaje się być bliższy roli dopełnienia i przypomina raczej struktury z biernikową partykulą *o* を:

Ano tatemono wa modan na katachi o shite iru.

あの建物はモダンな形をしている。

„Tamten budynek ma nowoczesny kształt.”

(dosł. „Tamten budynek to robi nowoczesny kształt.”)

Sono uma wa kuroi iro o shite iru.

その馬は黒い色をしている。

„Tamten koń ma czarne umaszczenie.”

(dosł. „Tamten koń to robi czarny kolor.”)

Ano hito wa aoi kao o shite iru.

あの人は青い顔をしている。

„Tamten człowiek ma bladą twarz.”

(dosł. „Tamten człowiek to robi niebieską twarz.”)

Ekwiwalenty tych zdań w języku polskim – jak widać – oparte są na quasi-posesywnym modelu składniowym oddającym posiadanie, wykazywanie jakiejś cechy. W związku z tym pierwszy podmiot takiej struktury może być interpretowany jako podmiot o charakterze stanowym.

3. DWUPODMIOTOWE KONSTRUKCJE WOLITYWNE

W dotychczasowych opisach składniowych konstrukcji dwupodmiotowych nie są na ogół przytaczane zdania wolitywne, mimo że w tradycyjnej postaci reprezentują one również dwumianownikowy model zdania, np.:

Boku wa tenpura soba ga tabetai.

僕は天麩羅蕎麦が食べたい。

„Chciałbym zjeść makaron gryczany z panierowanymi owocami morza.”

Watashi wa ano eiga ga zehi mitai.

私はあの映画が是非見たい。

„Chciałabym koniecznie obejrzeć ten film.”

Musimy też pamiętać, że przymiotnikowa wolitywność występuje w języku japońskim w zdaniach z podmiotem pierwszoosobowym, a w wypowiedziach z obniżonym stopniem pewności sądu (oraz w zdaniach pytajnych) także z podmiotem drugoosobowym. Natomiast podmioty trzecioosobowe łączą się z reguły z wolitywnym dopełnieniem czasownikowym, typu:

Kodomo wa minna kono eiga o mitagatte iru.

子供はみんなこの映画を見たがっている。

„Wszystkie dzieci chciałyby obejrzeć ten film.”

Przyczyną takiego zróżnicowania jest fakt, że w oznajmującym zdaniu z orzeczeniem pierwszoosobowym mówiący deklaruje wolitywność z najwyższym stopniem pewności sądu, opartym na własnej świadomej woli. Z kolei w zdaniach drugoosobowych mówiący może jedynie domniemywać występowania takiej woli u adresata wypowiedzi, ewentualnie o nią zapytać bądź próbować potwierdzić. W zdaniach trzecioosobowych natomiast orzeczenie wolitywne jest modelowane czynnościowo, gdyż wnioskowanie przez mówiącego na temat woli osób trzecich opiera się na postrzeganych przez niego działaniach, zasłyszanych deklaracjach lub zauważonych gestach czy postawie.

W odniesieniu do wolitywnych zdań dwupodmiotowych jednak system składniowy współczesnej japońszczyzny zaczyna się zmieniać i dominujące dotychczas tradycyjne zdania dwupodmiotowe, oparte na przymiotnikowym statusie orzeczenia wolitywnego, wypierane są przez struktury z drugim członem dopełnieniowym, używanym w miejsce członu podmiotowego. Tak więc coraz częściej pojawiają się zdania typu:

Boku wa tenpura soba o tabetai.

僕は天麩羅蕎麦を食いたい。

„Chciałbym zjeść makaron gryczany z panierowanymi owocami morza.”

Watashi wa ano eiga o zehi mitai.

私はあの映画を是非見たい。

„Chciałabym koniecznie obejrzeć ten film.”

Semantyczno-kognitywnym podłożem tej zmiany jest od dawna wyczuwany przez mówiących konflikt składniowy, który zachodzi między wymaganiami samego czasownika przechodniego (narzucającego rzeczownikowi obiektowemu biernikową formę dopełnienia) a wymaganiami przymiotnikowej formy wolitywnej całego orzeczenia *-tai* *-たい* (narzucającej z kolei temu rzeczownikowi postać mianownikową z jednoczesną zmianą jego statusu z dopełnienia bliższego na drugi podmiot).

Dotychczas w składni takich zdań dominujący charakter miały wymagania formalne przymiotnikowej formy orzeczenia. Natomiast obecnie coraz silniej zaczynają dochodzić do głosu wymagania formalne samego czasownika. Tym samym struktura pierwszego typu o charakterze dwupodmiotowym (dwumianownikowym), która modelowała wolitywność jako stan głównego podmiotu w pierwszej osobie i jednocześnie oddawała znaczenie woli (chęci) jako cechę (własność), przy czym własność ta mogła w równej mierze dotyczyć tak podmiotu uczucia, jak i jego przedmiotu. Oznacza to, że CHCENIE może być zatem postrzegane tutaj jako pragnienie podmiotu (czyli to, że JA CHCĘ) i jednocześnie jako własność obiektu (to, że ON JEST CHCIANY).

Natomiast struktura drugiego typu jest już modelowana bardziej na znaczeniu czynności, czyli bardziej aktywnego przejawiania chęci przez podmiot (większy nacisk na fakt, że KTOŚ CHCE). Przypomina to gramatyzację CHCENIA w językach indoeuropejskich, typu ‘ja chcę jeść’, ‘ja chcę obejrzeć’ w opozycji do tradycyjnej przymiotnikowej gramatyzacji japońskiej typu CO JEST CHCIANE.

Warto może dodać, że w języku japońskim pojawiają się także charakterystyczne skrótowne zdania oddające po części taką wolitywność bądź też zamiar w sytuacji zamawiania jakiegoś dania lub napoju przez mówiącego. Zdania takie stały się również przedmiotem ożywionych debat na temat składni japońskiej z uwagi na osobliwe użycie spójki *de aru* である. Klient zamawiający np. popularne danie w postaci makaronu gryczanego podawanego z panierowanymi owocami morza może informować o tym fakcie swoich współbiedników za pomocą skrajnie skróconego zdania:

Boku wa tempura soba da.

僕は天麩羅蕎麦だ。

„A ja [zamówię] makaron gryczany z panierowanymi owocami morza.”

Z polskiego punktu widzenia można byłoby tutaj zauważyć pewne pokrewieństwo z japońszczyzną, gdyż odpowiednikiem zdania:

Boku wa kôhî da.

僕はコーヒーだ。

„A ja [zamówię] kawę.”

może być polskie:

„Ja to kawę.”

a nawet:

„Ja to kawa.”

Musieliśmy jednak w tym wypadku założyć, że segmentalne wykładniki tematu zdaniowego (takie jak japońska partykuła *wa* は oraz polska partykuła ‘to’) nie muszą narzucać formalno-składniowych uzgodnień formy przypadkowej na poziomie relacji podmiot – orzeczenie – dopełnienie i zadowalają się jedynie spójnością członów na poziomie struktury tematyczno-rematycznej.

Gdyby tak było w istocie, to łatwiej byłoby nam interpretować japońskie struktury składniowe typu:

Kôtsû shudan wa ano hito ni kiitara, mada kimatte inai to iu koto datta.

交通手段はあの人の聞いたら、まだ決まっていなかったということだった。

„A co do środka transportu to pytałem go o to, ale ponoć nic jeszcze w tej sprawie nie ustalono.”

Kasa wa doko ni mo nakatta no de, ki ni sezu kono mama dekaketa.

傘はどこにもなかったので、気にせずこのまま出掛けた。

„Parasola nigdzie nie było więc wyszedłem z domu ot tak, bez niego.”

Powyższe dwa zdania reprezentują typ strukturalny odznaczający się całkowitym brakiem spójności na poziomie formalno-składniowym, natomiast na poziomie podziału tematyczno-rematycznego spójność jest w nich w pełni zachowana. Podłożem komunikacyjnych tego typu zdań jest niekiedy nawet całkiem doraźne skojarzenie tematu z treścią dalszej wypowiedzi, która może mieć charakter dowolnie rozwijanej informacji, nawiązującej jednak do wskazywanego tematu zdania. Przypomina to znaną z polszczyzny konstrukcję *nominativus pendens*, w której człon tematyczny jest „zawieszany” kontekstowo (sytuacyjnie) jako rodzaj hasła wywoławczego.

Struktury tematyczne tego typu otwierają rozległe możliwości interpretacyjne i znacznie wykraczają poza wąsko pojmowany zasób dwupodmiotowych modeli zdaniowych.

BIBLIOGRAFIA

- Bogusławski, Andrzej. *Problems of the Thematic-Rhematic Structure of Sentences*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977.
- Daneš, František. *A Three-Level Approach to Syntax*. „Travaux linguistiques de Prague”, nr 1, 1964, s. 225–240.
- Firbas, Jan. „Some Aspects of the Czechoslovak Approach to Problems of Functional Sentence Perspective”. *Papers on Functional Sentence Perspective*, red. František Daneš, De Gruyter, 1974, s. 11–37.
- Huszcza, Romuald. „Spójność syntaktyczna a spójność tematyczno-rematyczna w języku japońskim, koreańskim, wietnamskim i chińskim”. *Studia z językoznawstwa ogólnego i kontrastywnego*, red. Adam Weinsberg, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1987, s. 19–33.
- Huszcza, Romuald. *Nie ma żeby nie było – o segmentalnych wykładnikach tematyczno-rematycznej struktury zdania w polszczyźnie*. „Poradnik Językowy”, nr 8, 2000, s. 1–8.
- Huszcza, Romuald. „Kontekst i fatyczność w japońskim modelu komunikacji językowej”. *Języki Azji i Afryki w komunikacji międzykulturowej*, 2008, s. 158–176.
- Iori Isao 庵功雄. 新しい日本語学入門—ことばのしくみを考える (Atarashii Nihongogaku nyūmon. Kotoba no shikumi o kangaeru. Nowe wprowadzenie do językoznawstwa japońskiego. Rozważania nad mechanizmami funkcjonowania języka). スリーエーネットワーク (Kurosio Surîe Nettowâku), 2001.
- Karolak, Stanisław (red.). *Od semantyki do gramatyki: wybór rozpraw*. Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2001.
- Kuno Susumu. *Revisiting the Two Double-Nominative Constructions in Japanese*. „Journal of Japanese Linguistics”, nr 26, 2010, s. 67–83.
- Li, Charles Na, i Sandra Annear Thompson. „The Semantic Function of Word Order: A Case Study in Mandarin”. *Word Order and Word Order Change*, red. Charles Na Li, University of Texas Press, 1975, s. 163–195.
- Li, Charles Na, i Sandra Annear Thompson. „Subject and Topic: A New Typology of Language”. *Subject and Topic*, red. Charles Na Li, Academic Press, 1976, s. 457–489.
- Majewicz, Alfred Franciszek. *Języki świata i ich klasyfikowanie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989.
- Mikami Akira 三上章. 象は鼻が長い (Zô wa hana ga nagai, Słoń ma długą trąbę). くろしお出版 (Kurosio Shuppan), 1960.
- Nakamura Hiroaki. „Double Subject, Double Nominative Object and Double Accusative Object Constructions in Japanese and Korean”. *Proceedings of the 16th Pacific Asia Conference on Language, Information and Computation*, red. Ik-Hwan Lee, Yong-Beom Kim, Key-Sun Choi, Minhaeng Lee, The Korean Society for Language and Information, 2001, s. 358–369.
- Okutsu Keiichirô 奥津敬一郎. 「ボクハ ウナギダ」の文法—ダとノー („Boku wa unagi da” no bunpô – da to no –, Gramatyka [zdań typu] Ja to węgorz. [Formy] da oraz no). くろしお出版 (Kurosio Shuppan), 1978.

- Park Byoung-soo. *On the multiple subject constructions in Korean*. „Linguistics”, nr 100, 1973, s. 63–76.
- Sunakawa Yuriko 砂川有里子. 文法と談話の接点 (Bunpô to danwa no setten, Na styku gramatyki i dyskursu). くろしお出版 [Kurosio Shuppan], 2005.
- Teng Shou-hsin. *Double nominatives in Chinese*. „Language”, nr 3, 1974, s. 455–473.
- Tsujimura Natsuko. *An Introduction to Japanese Linguistics*. Blackwell Publishers, 1996.
- Wunderlich, Dieter. „Variations of Double Nominative in Korean and Japanese”. *Meaning and Grammar of Nouns and Verbs*, red. Doris Gerland, Christian Horn, Anja Latrouite, Albert Ortmann, Düsseldorf University Press, 2021, s. 339–372.

PAMIĘĆ I NOSTALGIA
W POWIEŚCI KAWABATY YASUNARIEGO
DAWNA STOLICA

ABSTRACT: This article explores memory and nostalgia in Yasunari Kawabata's novel *The Old Capital (Koto, 1962)*. Kyoto functions in the novel not only as a narrative setting but also as a carrier of cultural memory and a symbol of traditional Japan. The plot focuses on Chieko and her encounter with her twin sister, which prompts reflection on the past and individual identity. The study examines how descriptions of nature, architecture, rituals, and everyday objects interweave personal memory with cultural memory, creating a literary space where nostalgia strengthens identity. The analysis draws on Constantine Sedikides' research on nostalgia's compensatory function and Jan Assmann's distinction between communicative and cultural memory. The article also situates Kawabata's biographical ties to Kyoto and the "Hiiragiya inn", which shaped his nostalgic vision. Reference to Kawabata's Nobel Lecture highlights his intention to preserve traditional Japanese aesthetics, poetry, and spirituality in readers' memory. The novel thus serves as both a literary monument to Kyoto and a subtle act of resistance against cultural forgetting.

KEYWORDS: Yasunari Kawabata, *The Old Capital*, Kyoto, cultural memory, communicative memory, nostalgia, 20th-century Japanese literature

WPROWADZENIE

Powieść *Dawna stolica (Koto, 1962)* Kawabaty Yasunariego (1899–1972) zajmuje w jego twórczości miejsce szczególne jako utwór, w którym temat miasta i jego *genius loci* – wyrażający się w architekturze i historii wiekowych świątyń, cyklicznych obrzędach, świętach religijnych, dawnych dzielnicach tkackich i pięknych ogrodach – wybrzmiewa z wyjątkową wyrazistością i zauważalną nutą nostalgii. Miastem tym jest Kioto, ponadtyśiącletnia stolica Japonii (794–1868), głęboko zakorzeniona w pamięci zbiorowej mieszkańców kraju jako kolebka rodzimej kultury i estetyki.

Fabula powieści koncentruje się na losach Chieko, córki właściciela hurtowni kimon w Kioto, Sady Takichirō. Bohaterka odkrywa, że jej biologiczni rodzice od dawna nie żyją oraz że ma bliźniaczą siostrę Naeko, mieszkającą w górskiej wiosce cedrów w Kitayamie. Spotkanie z siostrą staje się dla Chieko impulsem do refleksji nad własną tożsamością, przeszłością i znaczeniem więzi rodzinnych. W tle wydarzeń silnie obecna jest tradycyjna kultura Kioto, a liczne święta, między innymi Gion i Aoi, stanowią metaforę kruchości i przemijania wielowiekowego dziedzictwa w obliczu zmian zachodzących w powojennej, modernizującej się Japonii.

Kioto pojawia się jako sceneria wielu innych utworów Kawabaty, takich jak *Tęcza za tęczą (Niji iku tabi, 1951)*, *Piękno i smutek (Utsukushisa to kanashimi to, 1963)*, a także w licznych esejach pisarza poświęconych temu miastu. To jednak *Dawna stolica*, w której Kioto zdaje się przemawiać własnym głosem, najpełniej oddaje jego znaczenie

w twórczości autora. Bezpośrednio po publikacji powieść nie spotkała się ze szczególnie przychylną recepcją wśród krytyków japońskich (Kawabata Kaori). Z czasem odegrała jednak istotną rolę w uhonorowaniu Kawabaty literacką Nagrodą Nobla w 1968 roku. W laudacji przewodniczący komitetu noblowskiego, Anders Johan Österling, określił jego twórczość mianem „mistrzostwa narracji, która z wielką wrażliwością wyraża japońskiego ducha” (Österling)¹. Podkreślił również kunszt pisarza „w tworzeniu literatury przekazującej etyczno-estetyczną świadomość kulturową, która przyczynia się do budowania duchowego pomostu między Wschodem a Zachodem” (Österling). Wśród dzieł laureata wymienił *Krainę śniegu* (*Yukiguni*, 1937), *Tysiąc żurawi* (*Sembazuru*, 1952) oraz *Dawną stolicę*. Tę ostatnią wyróżnił, uznając ją za „najnowszy utwór Kawabaty i jednocześnie najwybitniejszy” (Österling). Po streszczeniu powieści zwrócił uwagę na poetycki sposób, w jaki autor przedstawił Kioto i podkreślił rolę utworu jako katalizatora pamięci o przedwojennej Japonii:

[Kawabata, B.K.] doświadczył miazdzącej porażki swego kraju i bez wątpienia zdaje sobie sprawę, czego będzie wymagać przyszłość w dobie przemysłowego postępu, tempa i vitalności. Jednak, na fali szybkiej powojennej amerykanizacji, jego powieść stanowi łagodne przypomnienie o konieczności podjęcia próby ocalenia czegoś z piękna i indywidualności dawnej Japonii dla tej nowej.

To właśnie ten wymiar – pamięci i nostalgii – stanowi przedmiot niniejszej analizy *Dawnej stolicy*. Punktem wyjścia jest dla mnie koncepcja pamięci kulturowej i komunikatywnej Jana Assmanna. W ujęciu tego badacza pamięć komunikatywna odnosi się do wspomnień jednostkowych i rodzinnych, przekazywanych w obrębie kilku pokoleń, natomiast pamięć kulturowa ma charakter zinstytucjonalizowany i utrwalony w symbolach, rytuałach, tekstach, dziełach sztuki oraz przestrzeni (Assmann 1994, s. 6–7; Assmann 2008a, s. 109–118). Literatura odgrywa szczególną rolę w procesie przekazywania pamięci kulturowej, ponieważ umożliwia jej transgresję poza ramy doświadczenia bezpośredniego.

Drugą kategorię metodologiczną stanowi w artykule koncepcja „miejsc pamięci” (*lieux de mémoire*) Pierre’a Nory, według której przestrzenie, przedmioty, rytuały i symbole stają się uprzywilejowanymi punktami kondensacji pamięci zbiorowej oraz nośnikami tożsamości wspólnotowej (Nora, s. 18–24). W tym sensie Kioto, jego świątynie, ogrody, dzielnice rzemieślnicze, tradycyjne sklepy i zajazdy można interpretować jako literacko skonstruowane miejsca pamięci.

W analizie nostalgii wykorzystuję ujęcie zaproponowane przez Constantine’a Sedikidesa, który definiuje ją jako mechanizm psychologiczny przywracający poczucie ciągłości „ja” w sytuacji doświadczanej nieciągłości, utraty lub rozpadu więzi (Sedikides i in., s. 52–61). Nostalgia nie oznacza tu prostego idealizowania przeszłości, lecz pełni funkcję kompensacyjną i tożsamościową.

Zestawienie tych trzech perspektyw – pamięci komunikatywnej, pamięci kulturowej oraz nostalgii – pozwala analizować *Dawną stolicę* jako powieść, w której doświadczenie indywidualne zostaje konsekwentnie wpisane w struktury pamięci zbiorowej.

¹ Wszystkie tłumaczenia w tekście pochodzą od autorki.

KIOTO JAKO PRZESTRZEŃ PAMIĘCI W BIOGRAFII KAWABATY

Kawabata większość swojego dorosłego życia spędził w Tokio i Kamakurze, jednak Kioto i jego okolice pozostawały mu szczególnie bliskie. Wynikało to zarówno z osobistych upodobań pisarza, jak również z jego biografii. Pisarz urodził się w Osace, należącej – podobnie jak dawna stolica – do regionu Kinki², od wieków uznawanego za centrum kultury japońskiej. Wskutek przedwczesnej śmierci rodziców dzieciństwo i wczesną młodość spędził w kilku niewielkich miejscowościach regionu, między innymi w Toyosato, Toyokawie i Ibaraki, położonych pomiędzy Osaką a Kioto, w malowniczej scenerii gór porośniętych wiecznie zielonymi lasami (Ōkubo, s. 239–241). W eseju *Watashi no furusato* (*Moje rodzinne strony*) pisał:

Kiedy pytają mnie, skąd pochodzę lub gdzie się wychowałem, zawsze odpowiadam, że jest to mała wioska, około cztery i pół kilometra na północ od stacji Ibaraki, na linii Tōkaidō, między Kioto a Osaką (Kawabata 2022, s. 288).

Pisarz miał tu na myśli Toyokawę, gdzie od trzeciego do piętnastego roku życia mieszkał wraz z dziadkami ze strony ojca. W Osace spędził pierwsze dwa lata dzieciństwa, a następnie, po śmierci ojca matka zabrała go do rodzinnej wsi, Toyosato. Lecz rok później i ona zmarła, a mały Yasunari powrócił do dziadków. W Toyokawie ukończył szkołę podstawową, stamtąd też chodził pieszo do gimnazjum w Ibaraki, gdzie po śmierci dziadka (Yasunari miał 16 lat) zamieszkał w internacie. Już wtedy darzył Kioto szczególnym uczuciem, podziwiał wiersz poety Yoshii Isamu (1886–1960) o słynnym kiotyjskim święcie Gion, a nawet wymknął się kiedyś z internatu, by zobaczyć Kioto nocą (Kabayama).

W tym doświadczeniu dzieciństwa, osierocenia, przeprowadzek i samotności, kształtowała się pamięć komunikatywna przyszłego pisarza, czyli – według Assmanna – zasób wspomnień przekazywanych w obrębie maksymalnie trzech–czterech pokoleń (Assmann 2008b, s. 71).

W 1917 r. Kawabata wyjechał do Tokio, gdzie najpierw uczył się w liceum, a następnie studiował w Tokijskim Uniwersytecie Cesarskim (obecny Uniwersytet Tokijski). Nigdy nie powrócił już na stałe w rodzinne strony. Stanowiło to naturalną konsekwencję jego kariery pisarskiej, która w tamtych czasach wiązała się nierozzerwalnie z Tokio, nową stolicą Japonii od 1868 roku. Kawabata starał się jednak przebywać w Kioto tak często, jak tylko pozwalała na to jego praca. Zebrania literackie, wykłady, poszukiwanie dzieł sztuki, której był miłośnikiem i kolekcjonerem, rodzinne wyjazdy czy zbieranie materiałów do powieści stawały się pretekstem do odwiedzin miasta. A gdy wyjeżdżał w rejony znajdujące się na zachodnim Honsiu – region Chūbū czy wyspa Kiusiu – starał się zawsze w drodze powrotnej zatrzymać choćby na kilka dni w Kioto. Miasto to funkcjonowało dla niego jako przestrzeń powrotów, wspomnień i refleksji nad tradycją, a więc jako szczególnie zasób pamięci komunikatywnej i kulturowej.

² Kinki – termin historyczno-kulturowy odnoszący się do regionu w środkowo-zachodniej części Honsiu i jego głównych miast Kioto-Osaki-Kobe; współcześnie nazwa ta używana jest zamiennie z Kansai.

HIIRAGIYA JAKO „MIKROMIEJSCE PAMIĘCI”

Szczególne znaczenie w topografii pamięci pisarza miał znajdujący się w Kioto tradycyjny zajazd Hiiragiya (Zajazd Ostrokrzew). Można go określić mianem kiotyjskiego „domu” Kawabaty. Jak wskazuje Tsujita (s. 239), pisarz odnajdywał tam atmosferę znaną mu z czasów młodości oraz ducha dawnego Kioto, który jego zdaniem stolica po wojnie stopniowo traciła. Zachowały się dwa eseje Kawabaty poświęcone temu miejscu³. Jeden z nich, zatytułowany *Hiiragiya*, znajduje się na stronie internetowej zajazdu i w reklamujących go broszurach, drugi ukazał się w 1950 roku w 11. numerze czasopisma „Rakushu”⁴. Zawiera on szczegółowy opis uroku „Ostrokrzewu”, którego źródłem są „dyskrecja” i „niezmiennność”. Kawabata podkreśla stonowaną elegancję zajazdu, przejawiającą się między innymi w motywie liści ostrokrzewu zdobiących pościel i wnętrza domu. To w takim miejscu – niebędącym ostentacyjnie luksusową rezydencją, a skromnym rodzinnym zajazdem, pełnym wyrafinowanego smaku – Kawabata odnajdywał spokój i poczucie ciągłości:

W Kioto zawsze zatrzymuję się w Zajeździe Ostrokrzew. Znam ten wzór liści ostrokrzewu na pościeli. Kiedy przyjeżdżam tu nocą i widzę, jak pokójówka nakłada czyste, białe przykrycie na kołdrę w różnokolorowe wzory ostrokrzewu, ogarnia mnie poczucie spokoju, jakiego doznaje się w dobrze znanym zajeździe. Jest to szczególnie prawdziwe, gdy zatrzymuję się w Kioto w drodze powrotnej z długiej podróży. (...) Skromność i niezmiennność należą do dobrych cech „Ostrokrzewu”, zajazdu w dawnej stolicy. Zawsze był prestiżowy, ale nigdy nie pretensjonalny (*Hiiragiya*).

Drugi esej o Zajeździe Ostrokrzew dostarcza z kolei wielu informacji, które nie tylko świadczą o dużym przywiązaniu pisarza do tego miejsca, lecz także pozwalają odtworzyć okoliczności jego pobytów w Kioto. Wynika z niego, że w latach 1939–1950 Kawabata odwiedził Hiiragię sześciokrotnie. Były to zarówno podróże prywatne, jak i wyjazdy związane z jego działalnością literacką. Po raz pierwszy był tu na początku maja 1939 roku, podczas prywatnej podróży do Kioto z żoną, której chciał pokazać piękno dawnej stolicy. W 1942 roku zatrzymał się w zajeździe ponownie, by przygotować esej o willi cesarskiej Katsura Rikyu, jednym z najcenniejszych przykładów architektury XVII wieku w Japonii⁵. Kawabata przyjechał wtedy do Kioto z dużą grupą artystów. Byli wśród nich, między innymi, znani malarze: Kobayashi Kokei, Yasuda Yukihiko⁶, Umehara Ryūzaburō, pisarz i malarz Mushanokoji Saneatsu, eseista i językoznawca Shinmura Izuru, poeta Kawada Jun, architekt Horiguchi Sutemi. Po krótkim pobycie w nowoczesnym hotelu Miyako Kawabata zamieszkał w swoim ulubionym Zajeździe Ostrokrzew. Kolejne dwa pobyty Kawabaty w Kioto i w „Ostrokrzewie” miały miejsce w 1947 i 1948 roku. Pierwszy z nich odbył się w drodze powrotnej z Kanazawy, gdzie pisarz brał udział w ceremonii wmurowania kamienia upamiętniającego twórczość

³ Manuskrypty obu esejów są w posiadaniu właścicieli zajazdu.

⁴ „Rakushu” (Kiotyjski Czar) – czasopismo towarzyszące corocznej wystawie produktów z Kioto, prezentujących tokijską estetykę i miejscowe techniki rzemieślnicze.

⁵ Tekst ten został później zamieszczony w albumie wydanym przez Koyama Shoten, poświęconym tej wyjątkowej rezydencji.

⁶ Yasuda Yukihiko (1884–1978) – malarz, twórca obrazów historycznych; uznany badacz poety zen Ryōkana Taigu (1758–1831). Przyjaźnił się z Kawabatą, z którym łączyło go zamiłowanie do kolekcjonowania dzieł sztuki.

Tokudy Shūseia (1871–1943). Drugi pobyt miał miejsce we wrześniu 1948 roku, kiedy to Kawabata w towarzystwie pisarzy Kume Masao, Takamiego Juna, Yoshiyi Nobuko i Hayashi Fumiko wracał z Osaki po wykładzie, na który został zaproszony jako jeden z założycieli „Kamakura Bunko”⁷. Dłuższe pobyty Kawabaty w zajeździe miały miejsce pod koniec lat czterdziestych. Pierwszy z nich trwał od początku do połowy grudnia 1949 roku, niedługo po tym, jak 25 listopada Kawabata – jako prezes japońskiego PEN Clubu – odwiedził na zaproszenie prefektury i miasta Hiroszima oraz gazety „Chūgoku Shimbun” zrujnowane po wybuchu atomowym miasto. Kolejny dłuższy pobyt przypadł na okres od 25 kwietnia do 13 maja 1950 roku⁸, po wizycie w Hiroszynie i Nagasaki, gdzie Kawabata przebywał od 13 kwietnia wraz z dwiętnastoma członkami japońskiego PEN Clubu (Tsujita 2024, s. 234–236).

Po 1950 roku, czyli po publikacji eseju *Hiiragiya*, Kawabata jeszcze nie raz zatrzymywał się w swoim ulubionym zajeździe. Na czas pisania *Dawnej stolicy* wynajął jednak dom w dzielnicy Shimogamo⁹, nie chcąc obciążać gospodarzy zajazdu swoim długim pobytem, który zmuszałby ich do odmawiania przyjęcia innych gości (Tsujita, s. 238).

Częste pobyty Kawabaty w zajeździe Hiiragiya – dokładnie udokumentowane przez Tsujitę (s. 231–242) – świadczą o traktowaniu go przez pisarza jako przestrzeni powrotu do porządku znanego mu z okresu przedwojennego. Hiiragiya pełni w nich funkcję prywatnego *lieu de mémoire*: miejsca, w którym jednostkowa pamięć pisarza styka się z pamięcią kulturową dawnej stolicy.

PAMIĘĆ KULTUROWA W KRAJOBRAZACH, RZEMIOŚLE I RYTUAŁACH *DAWNEJ STOLICY*

W *Dawnej stolicy* opisy przyrody i architektury wyraźnie pełnią funkcję nośników pamięci kulturowej. Obrazy Kioto i jego okolic, pojawiające się często w narracji, konsekwentnie przywołują tradycję oraz przeszłość:

Kioto to wielkie miasto, a jaki piękny kolor mają tu liście drzew! Sosnowe zagajniki w cesarskiej willi Shugakuin, w pałacu cesarskim Gosho, rzędy wierzb płaczących w centrum miasta, wzdłuż ulic Kiya, Gojō i Horikawy, wzdłuż brzegów rzeki Takasegawa, nie mówiąc już o drzewach w rozległych ogrodach starych świątyń – wszystkie przyciągają wzrok podróżnych (Kawabata 2024, s. 46).

Przyroda i architektura zostają tu wpisane w porządek historyczny i estetyczny. Nie są jedynie tłem, lecz znakiem trwania dawnej Japonii. W tym sensie krajobraz Kioto funkcjonuje jako literackie miejsce pamięci, w którym kondensują się historia, estetyka i rytm sezonowych zmian przyrody.

⁷ „Kamakura Bunko” (dosł. biblioteka Kamakurska) – początkowo była to wypożyczalnia książek, otwarta przez literatów mieszkających w Kamakurze (pref. Kanagawa), którzy podczas wojny gromadzili własne kolekcje książek. Po wojnie została przekształcona w wydawnictwo literackie publikujące również znany magazyn literacki „Ningen” oraz magazyn dla kobiet „Fujin Bunko”.

⁸ Podczas obu tych pobytów w Kioto Kawabata poszukiwał antyków i obrazów. Ostatecznie udało mu się nabyć cenne dzieło Urakamiego Gyokudo (1745–1820), który stanowił ważny nabytek do jego kolekcji sztuki.

⁹ Shimogamo – część dzielnicy Sakyō w Kioto, położona w północno-wschodniej części miasta, w pobliżu słynnego chramu Shimogamo Jinja. Jest to spokojna, tradycyjna okolica, chętnie wybierana przez pisarzy i artystów ze względu na swój kameralny charakter i bliskość natury.

Podobną rolę odgrywają w powieści opisy przemian w rzemiośle tkackim. Odnajdujemy je między innymi w rozmowie Takichirō z jego dawnym przyjacielem, tkaczem Sōsuke:

Wźmy takich producentów obi jak choćby Izakura... Ich zakład mieści się w nowoczesnym trzypiętrowym budynku, w zachodnim stylu. Nishijin też pewno pójdzie tą drogą. W Izakurze w jeden dzień produkują z pięćset obi i pewno niedługo pracownicy zostaną dopuszczeni do zarządzania fabryką; przeciętny wiek wynosi tam dwadzieścia kilka lat. Małe rodzinne manufaktury tkackie, takie jak moja, na pewno znikną w ciągu najbliższych dwóch-trzech dekad (Kawabata 2024, s. 50).

W wypowiedzi tej wybrzmiewa nie tylko realistyczna diagnoza ekonomiczna, lecz także melancholia i niezgoda na przemijanie świata, który przez stulecia kształtował tożsamość Kioto. Kawabata zdaje się tu nie tyle opisywać modernizację, co ukazywać jej koszt oraz wyrażać żal z powodu zanikania rękodzielniczej tradycji i związanego z nią etosu pracy. Nostalgia, wyraźnie wyczuwalna w słowach Sōsuke, nie polega tu na idealizowaniu przeszłości, lecz na bolesnym uświadomieniu sobie nieodwracalności przemian.

Pamięć kulturowa ożywa w *Dawnej stolicy* także w rytuałach, które dla mieszkańców miasta mają znaczenie zarówno symboliczne, jak i emocjonalne. Funkcjonują one w powieści jako struktury przekazu pamięci. Takichirō, dla którego „Ceremonia Cięcia Bambusów w świątyni Kumadera należała do ulubionych świąt” (s. 86), pragnie pokazać ją swojej córce. Choć sam uczestniczył w tym obrzędzie od dzieciństwa i znał go bardzo dobrze (Kawabata 2024, s. 86), zależało mu, by Chieko wzięła w nim udział i zapamiętała go. W ten sposób rytuał stał się w powieści narzędziem przekazu pamięci międzypokoleniowej, symbolicznym ogniwem łączącym przeszłość z teraźniejszością i spajającym pamięć kulturową z komunikatywną.

Z kolei wspomnienia Chieko związane ze Świętem Gion ukazują, jak doświadczenie jednostkowe zostaje osadzone w strukturze pamięci zbiorowej. Dziewczyna, która co roku brała udział niemal we wszystkich ważnych świątach i ceremoniach dawnej stolicy, podczas opisanego w powieści z dużą szczegółowością słynnego Święta Gion powraca do własnych wspomnień z dzieciństwa:

Najbliższym jej sercu wspomnieniem był obraz Shin'ichiego, siedzącego w stroju *chigo* na wielkim wozie z *naginatą*. Kiedy tylko słyszała muzykę Gion i widziała wozy otoczone lampionami, wspomnienie Shin'ichiego odżywało. Miała wtedy siedem-osiem lat (Kawabata 2024, s. 96).

Scena ta stanowi przykład wpisania jednostkowych wspomnień, stanowiących część pamięci komunikatywnej, w ramy pamięci kulturowej, utrwalonej w rytuale o wielowiekowej tradycji. W ten sposób osobiste doświadczenie przenika się w *Dawnej stolicy* z pamięcią zbiorową, a uczestnictwo w cyklicznych świątach staje się formą potwierdzenia ciągłości tożsamości zarówno jednostki, jak i wspólnoty.

PRZEDMIOTY JAKO MATERIALNE NOŚNIKI PAMIĘCI

Ważnym motywem powieści są także przedmioty codziennego użytku pełniące w niej funkcję nośników pamięci. Scena, w której Chieko przygląda się szyldowi wiszącemu nad sklepem jej ojca, szczególnie dobrze ukazuje znaczenie w powieści materialnych śladów przeszłości:

Podeszła do frontu budynku, przesuając lekko palcami po listewkach ażurowych ścianek. Gdy doszła do końca domu, odwróciła się i spojrzała na sklep. Jej wzrok spoczął na starym szyldzie wiszącym na piętrze, przed ażurowym oknem. Na górze szyldu zamontowany był mały daszek. Tak wyglądały tylko dawne, istniejące od pokoleń sklepy. Szyld miał stanowić ozdobę. W ten ładny wiosenny dzień promienie zachodzącego słońca rzucały matowe światło na postarzałe złożone znaki na szyldzie, sprawiając, że wyglądały jeszcze smętniej (s. 37–38).

Szyld nie jest w tym opisie wyłącznie detalem architektonicznym – staje się materialnym znakiem upływu czasu, przywołującym pamięć dawnych pokoleń i historii domu.

Podobną funkcję pełnią opisane w powieści dawne tkaniny podziwiane przez Takichirō w sklepie Tatsumury. Materia funkcjonuje tu niczym magazyn kulturowych śladów pamięci:

W środkowym pomieszczeniu i w korytarzu wisiały reprodukcje dawnych tkanin, głównie tych przechowywanych w Shōsōinie. Były to prace Tatsumury. Takichirō nieraz widział je na wystawach, oglądał też oryginalne dawne tkaniny i ilustrowane katalogi, miał je wszystkie w głowie, znał ich nazwy, a jednak nie potrafił powstrzymać się, by się im na nowo nie przyglądać.

– Oto, co potrafia zrobić Japończycy, to właśnie pokazujemy tutaj cudzoziemcom – powiedział sprzedawca (...). – Takichirō słyszał to już poprzednim razem, gdy był w sklepie, lecz i teraz kiwnął głową, przytakując. – Niesamowite rzeczy robili w dawnych czasach... ponad tysiąc lat temu – rzekł, patrząc na repliki chińskich tkanin z okresu Tang” (Kawabata 2024, s. 145–146)

Dla bohatera obcowanie z tymi pięknymi tradycyjnymi tkaninami staje się aktem nostalgicznego powrotu do świata dawnego rzemiosła i estetyki, a jednocześnie formą utrwalania pamięci kulturowej poprzez kontakt z jej materialnymi śladami.

Najpełniej jednak nostalgia wybrzmiewa w postaci samego Takichirō, którego refleksje i wybory są nieustannie nacechowane tęsknotą za przeszłością. Decyzja o podróży po Kioto zabytkowym „kwietnym tramwajem” pamiętającym ubiegły wiek zostaje przez niego uzasadniona słowami: „Może to z tęsknoty za dawnymi czasami? A może doskwiera mi samotność?” (Kawabata 2024, s. 120). Kwietny tramwaj, „jeden z ostatnich już śladów ‘cywilizacji i oświecenia’ ery Meiji w Kioto” (s. 116), zostaje przekształcony w znak pamięci zbiorowej, ale zarazem w narzędzie budowania tożsamości jednostkowej. Nostalgia, zgodnie z ustaleniami Constantine’a Sedikidesa, pełni funkcję kompensacyjną, przywracając poczucie ciągłości ja w obliczu doświadczania nieciągłości (Sedikides i in., s. 54). W przypadku Takichirō jazda tramwajem i wspomnienia dawnej świetności dzielnic rozrywki – Kamishichiken czy Nishijin, gdzie często przebywał w dawnych czasach – stają się sposobem na złagodzenie samotności i pogodzenie się z przemijaniem.

ZAKOŃCZENIE

Dawna stolica jest powieścią, w której pamięć i nostalgia przenikają wszystkie poziomy narracji – od opisów przyrody i architektury, przez rytuały i przedmioty codziennego użytku, po doświadczenia jednostkowe bohaterów. Kioto jawi się jako przestrzeń, gdzie pamięć kulturowa splata się z pamięcią komunikatywną, a nostalgia – zgodnie z koncepcją Sedikidesa – staje się mechanizmem zachowania tożsamości i więzi z przeszłością. W obliczu powojennej modernizacji, gdy dawne kiotyjskie dzielnice i rytuały znikają pod naporem nowoczesności, Kawabata stworzył literacki pomnik miasta, utrwalający jego duchowy i estetyczny charakter. W swoim wykładzie noblowskim, wygłoszonym sześć lat po napisaniu powieści, pisarz podkreślił wagę tradycyjnej Japonii, jej poezji, zen i piękna, które chciał ocalić w zbiorowej pamięci (Kawabata 1968). W tym kontekście *Dawna stolica* przedstawia się nie tylko jako opowieść o Kioto, lecz także refleksja nad pamięcią oraz wyraz troski o zachowanie duchowego dziedzictwa Japonii. Kawabata tworzy w niej literackie archiwum Kioto, w którym przestrzeń, rytuał, przedmiot i krajobraz stają się nośnikami zbiorowej tożsamości, a literatura jawi się nie jako bierny zapis, lecz forma kulturowego sprzeciwu wobec zaniku ciągłości i aktualizacji pamięci w nowym, powojennym porządku.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, 1994.
- Assmann, Jan. „Communicative and Cultural Memory”. *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, red. Astrid Erll, Ansgar Nünning, De Gruyter, 2008a, s. 109–118.
- Assmann Jan. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. R. Traba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008b.
- Hiiragiya [Zajazd Ostrokrzew], <https://www.hiiragiya.co.jp/about/> [04.10.2025].
- Kabayama Satoru. „Kyōto būmu kibakuzai. „Koto” butaiura. Kawabata Yasunari ga mita bi” (Katalizator boomu w Kioto. Za kulisami „Dawnej stolicy”. Piękno widziane przez Kawabatę Yasunarię). *The Kyoto*, 13 maja 2022, <https://www.kyoto-np.co.jp/articles/thekyoto/784480> [09.05.2025].
- Kawabata Kaori. *Kawabata Yasunari ga ai shita Kyōto* (Kawabata Yasunari, który kochał Kioto). 21 marca 2021, <https://kyosuzume.or.jp/fromkyoto/川端康成の愛した京都/> [04.05.2025].
- Kawabata Yasunari. *Dawna stolica*. przeł. Beata Kubiak Ho-Chi, PIW, 2024.
- Kawabata Yasunari. *Koto (Dawna stolica)*. Shinchō Bunko, 2004.
- Kawabata Yasunari. *Japan, the Beautiful and Myself*. Nobel Prize Lecture, 12 grudnia 1968, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1968/kawabata/lecture/> [07.10.2025].
- Kawabata Yasunari. „Watashi no furusato” (Moje rodzinne strony). *Kawabata Yasunari zuihitsu* (Kawabata Yasunari. Zbiór esejów), red. Kawanishi Masaaki, Iwanami Bunko, 2022, s. 288–290.
- Nora, Pierre. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*. „Representations”, nr 26, 1989, s. 7–24, <https://www.jstor.org/stable/2928520> [07.10.2025].
- Ōkubo Takaki. *Kawabata Yasunari. Utsukushii Nihon no watashi* (Kawabata Yasunari. Japonia, piękno i ja). Mineruba Shobō, 2004.
- Österling, Anders. „Award ceremony speech. Presentation Speech by Anders Österling, Ph.D., of the Swedish Academy.” *NobelPrize.org*, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1968/ceremony-speech/> [04.10.2025].
- Sedikides, Constantine, Tim Wildschut, Clay Routledge i Jamie Arndt. *Nostalgia Counteracts Self-Discontinuity and Restores Self-Continuity*. „European Journal of Social Psychology”, t. 45, nr 1, 2015, s. 52–61. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2073>.
- Tsujita Motoko. *Miyako no shinise ryokan „Hiiragiya” to Kawabata Yasunari* (Stary, słynny ryokan „Hiiragiya” i Kawabata Yasunari), „Annual Bulletin of Research Institute for Social Sciences”, nr 54, 2024, s. 231–242.

ZALETY PRAKTYKOWANIA DROGI HERBATY W TWÓRCZOŚCI HISAMATSU SHIN'ICHIEGO (1889–1980)

ABSTRACT: The theme, the virtues of tea, evolved over time into the ten virtues of tea (*cha no juttoku*), and is present in Japanese tea tradition as early as the arrival of powdered tea in Japan. The earliest examples come from the *Kissa yōjōki* (Record of drinking tea for health, 1214) by Myōan Eisai and the inscription on the iron kettle of ten virtues (*juttokugama*) attributed to Myōe. Virtues from differing early lists, could generally be divided into two categories benefiting an individual: health benefits, like prolonging life, and psychological and spiritual benefits, like focusing the mind and gaining spiritual power. Analyzing these earlier examples, Hisamatsu Shin'ichi creates his own selection of ten virtues that he feels are more proper for post-war Japan. He advocates for tea practice as a path of moral and spiritual growth, with Zen Buddhist thought as a teaching tool. His aim is tea practice of the highest standard, a showcase of material and intellectual culture Japan can be proud of in an increasingly international environment.

KEYWORDS: the Way of Tea, virtues of tea, ten virtues, *chanoyu* practice, *Yūgaku ōrai*, tea scriptures, Hisamatsu Shin'ichi

*gdy go na ostatnią na świecie pociechę
– Czyli... herbatę dobrą – zaprosisz¹*
C. K. Norwid

Hisamatsu Shin'ichi jest jedną z postaci, które wywarły znaczący wpływ na rozwój współczesnej teorii japońskiej sztuki Drogi Herbaty. Na przestrzeni jednego ludzkiego życia doświadczył codzienności Japonii trzech okresów historycznych: Meiji (1868–1912), Taishō (1912–1926) i Shōwa (1926–1989). W dorosłym życiu był świadomym uczestnikiem kulturowych zmian czasów powojennych, głosicielem idei obywatelskości czulej na współczesne problemy. Hisamatsu był uczniem Nishidy Kitarō (1870–1945), filozofem zainspirowanym niemieckim egzystencjalizmem i myślą postmodernistyczną, przedstawicielem drugiego pokolenia filozoficznej Szkoły z Kioto. Między innymi wnikliwie studiował pisma Martina Heideggera (1889–1976), z którym miał okazję do osobistej wymiany myśli i doświadczeń (Alcopley), i w swojej twórczości poszukiwał odpowiedzi na stawiane przez Heideggera pytania o funkcje sztuki i naturę człowieczego bycia w świecie. Podobnie jak Suzuki Daisetsu (1870–1966), bliski mu tak w intelektualnym rozumieniu duchowości opartej na naukach buddyzmu zen (dodatkowo obaj w młodości pozostawali w środowiskach japońskiej wiary Czystej Ziemi co miało wpływ na ich rozumienie religijności), jak i w postrzeganiu roli Japonii w szerzeniu myśli i sztuki buddyjskiej w krajach Zachodu, Hisamatsu aktywnie praktykował buddyzm zen (Fujiyoshi) i angażował się w zagraniczną działalność propagatorską. Równocześnie był

¹ Cytat za dedykowaną Michalinie Dziekońskiej odpowiedzią wierszem (*Był taki: co dziecięciem zjawił się na świecie*), 1860 (Norwid, s. 461).

‘człowiekiem herbaty’ (*chajin* 茶人), a więc sztukę Drogi Herbaty znał nie tylko z teorii, ale jej zasady – tak jak sam je pojmował i formułował – wprowadzał w życie i czynił podstawą swojej działalności społecznej. Kyōdai Shinchakai (Stowarzyszenie herbaty serca Uniwersytetu Kiotojskiego), które pomógł założyć w swojej Alma Mater i przez wiele lat prowadził, działa do dziś². Przez współczesnych zapamiętany jako wymagający nauczyciel Drogi Herbaty (Hisamatsu 2003a, s. 374–375), widział w niej więcej niż sztukę spędzania wolnego czasu, kreację artystyczną, sztukę towarzyskich spotkań czy hołdującą przeszłym czasom formę kulturowego kanonu. Według Hisamatsu Droga Herbaty jest przede wszystkim ścieżką moralnego i duchowego dorastania, procesu, który nie charakteryzuje się progresją w linii prostej, nie ma punktu docelowego, jest sposobem bycia, przeżywania świata i uczestnictwa w kulturze. Zarys teorii funkcji Drogi Herbaty Hisamatsu przedstawił w swoich autorskich „dziesięciu zaletach Drogi Herbaty” (*chadō no juttoku* 茶道の十), które w niniejszym artykule przedstawiam na tle ciągłości tego toposu w japońskiej tradycji Drogi Herbaty, czyli *chanoyu*.

Japońska sztuka Drogi Herbaty to sztuka podejmowania gościa najlepszą jaką możemy w danych warunkach przygotować czarką herbaty *matcha*. Za tą prostą definicją kryje się blisko nieskończone bogactwo detali. „Najlepsza czarka herbaty” oznacza, że dla gościa zorganizowana została przestrzeń spotkania herbacianego, na którą składają się wyspecjalizowana architektura i sztuka ogrodnicza, zaaranżowany wystrój pokoju, utensylia, temat i atmosfera spotkania, stroje, posiłek, słodczyce, kwiaty, etykieta, forma ułożenia węgla w palenisku i przygotowania herbaty. Gospodarz i gość podczas spotkania wspólnie przeżywają moment jedności i braterstwa dusz w „górskiej pustelni w środku miasta” (*shichū no sankyo* 市中の山居), jak w sztuce *chanoyu* nazywane jest założenie pawilonu herbacianego i prowadzącego do niego ogrodu. Szkół i tradycji *chanoyu* w Japonii jest wiele. Różnią się pochodzeniem, statusem społecznym biorących w nich udział adeptów, wyznawanymi ideałami. Według Hisamatsu prawdziwą formą Drogi Herbaty jest oparta na naukach mistrzów zen „herbata w stylu szlacheckiego ubóstwa” (*wabicha* わび茶), czemu daje on wyraz w skomponowanych przez siebie dziesięciu zaletach Drogi Herbaty.

ZALETY HERBATY I *KISSA YŌJŌKI*

Zaleta [picia] herbaty (*cha no toku* 茶の徳) – to określenie, które pojawia się w kronice *Azuma kagami*³, we wpisie z drugiego roku ery Kenpō (rok 1214). Możemy w nim przeczytać o tym, jak to buddyjski mnich, Myōan Eisai (1141–1215), czwartego dnia drugiego miesiąca, w ramach kuracji zaproponował herbatę zmorzonemu chorobą po bankiecie nocy poprzedniej siogunowi Minamoto Sanetomo (1192–1219, siogun w latach 1203–1219). Wraz z czarką zbawiennego napoju Eisai podarował siogunowi traktat w jednym zwoju, „pismo wychwalające zalety herbaty” (*cha no toku o homuru tokoro no sho* 茶の徳を誉むる所の書) (*Chadō Koten Zenshū*, s. 159). Tytuł dzieła nie został zapisany przez kronikarza, chociaż nie pominięto faktu, że zostało ono przez otoczenie sioguna entuzjastycznie przyjęte. Najprawdopodobniej chodziło o *Kissa yōjōki* (Zapiski

² Stowarzyszenie, dziś najmniej liczne z trzech stowarzyszeń Drogi Herbaty działających na Uniwersytecie Kiotojskim. Działalność Stowarzyszenia skoncentrowana jest na praktykowaniu medytacji *zazen* i ćwiczeniach form przygotowania herbaty według nauk Drogi Herbaty w tradycji Urasenke. Więcej o działalności Stowarzyszenia czytaj na stronie: <https://shinchakai.main.jp>.

³ *Azuma kagami* 吾妻鏡 (Zwierzciadło Wschodu), kronika historyczna w pięćdziesięciu dwóch zwojach, nieznanego autorstwa, relacjonująca wydarzenia z lat 1180–1266.

o zdrowotnym działaniu picia herbaty), w jego drugiej wersji z pierwszego miesiąca 1214 roku, jako że Eisai nie pozostawił po sobie innego pisma o herbacie. A ponieważ *Kissa yōjōki*, charakterem najbliższe traktatom medycznym (*isho* 医書), wspomina nie tylko o zbawiennym działaniu herbaty, kiedy chce się „pić po wypitym winie”, ale obszernie opisuje lecznicze działanie herbaty, nazywanej przez autora „magicznym uzdrawiającym lekarstwem, cudowną sztuką przedłużania życia” (Eisai, s. 88), owa pierwsza wzmianka o zaletach płynących z jej picia odnosiła się zapewne przede wszystkim do jej właściwości jako medykamentu. Należy pamiętać jednak, że traktat podaje więcej przykładów niezwykłego działania herbaty. Eisai pisał, że gdy „pije się herbatę, można nie spać całą noc, a następnego dnia ciało nie chorzeje” (s. 60). W życiu monastycznym okresu Kamakura (1192–1333) herbata była ceniona za to, że zapobiega chorobom i tłumi żądze. Mnisi zapisywali, że ułatwia medytacyjne skupienie i wydłuża koncentrację potrzebną do studiowania, pisania i wielogodzinnego kopiowania sutr. Dla mnichów buddyjskich ważną zaletą picia herbaty i powodem uprawiania krzewów herbacianych w przyświątynnych ogrodach było „pokonanie demona senności” (Sen, s. 75).

Cytując źródła nawet o tysiąc lat wcześniejsze Eisai relacjonuje między innymi:

„Szlachetny wrzątek usuwa zarazy. Jakaż czcigodna jest herbata”,
„Kochający syn ofiarowuje [Herbatę] tylko rodzicom” (s. 60),
„Jeżeli przez dłuższy czas pije się herbatę, wzmacnia się świadomość i wola”, „Człowiek, gdy pije to ziele z zielonych liści jest w spokoju, a ziemia obleka się nieco w radość”,
„Herbata porządkuje ducha, wprowadza harmonię w wewnętrzne [organy ciała] oraz łagodnie usuwa zmęczenie i zniechęcenie” (s. 56),
„Jeżeli przez dłuższy czas pić się będzie herbatę, wyrosną pióra i skrzydła” (s. 58), „Herbatę-czaj należy zażywać przez dłuższy czas; daje ona człowiekowi radosne nastawienie [do świata]” (s. 54).

Eisai zawarł w swoim traktacie przekonania o korzyściach płynących z picia herbaty zakorzenione tak w moralności konfucjańskiej, jak i w taoistycznej wizji harmonii pomiędzy niebem, ziemią i człowiekiem. Sądy te odbijają się echem w późniejszych pismach tradycji *chanoyu*.

DZIESIĘĆ ZALET HERBATY I *YŪGAKU ŌRAI*

Zestawienie dziesięciu zalet [herbaty] (*jusshu no toku* 十種の徳) pojawia się w *Yūgaku ōrai* (Listy o rozrywce i przebudzeniu)⁴ (Miho) – typowym przykładzie podręczników w formie zbiorów datowanych listów (*ōraimono*) ze świątyn buddyjskich⁵. Tekst *Yūgaku ōrai* zachował się w dziesięciu wersjach. Najpopularniejsza forma pochodzi z części

⁴ *Yūgaku ōrai* według najnowszych japońskich badań musiało powstać przed rokiem 1372. Jako autor podawany jest Tendai Shamon Gene, ale jest to atrybucja, autorstwo nie jest potwierdzone (Miho). Na utwór składają się 24 datowane listy, dwa na każdy miesiąc roku, zawierające pytanie i następnie wyjaśnienia dotyczące zadanego tematu. Całość podzielona jest na dwie części (cz. 1: miesiące I–VI, cz. 2: miesiące VII–XII). Lista dziesięciu zalet herbaty znajduje się w liście z 9. dnia 4. miesiąca. Podział na dwie części zachowany jest tak w najstarszych zachowanych kopiach zapisanych na zwojach, jak i w nowszych w formie zszywanych książek.

⁵ *Ōraimono* to rodzaj podstawowego podręcznika. Zebrane teksty pisane były w formie listów poruszających szeroką gamę tematów: od moralności po zagadnienia geograficzne czy praktyczną wiedzę przydatną w życiu codziennym. Powstawały od schyłkowego okresu Heian do początku

362 zbioru *Zoku gunsho ruijū* (Dalszy katalog pism różnych) (Hanawa, s. 1821). Spisane w *Yūgaku ōrai* korzyści płynące z zażywania herbaty (Miho, s. 48) to:

1. Korzyści duchowe: oddalenie żądz, brak lęku przed śmiercią, opieka wszystkich Buddów, opieka bóstw sintoickich, stan umysłu, w którym łatwo jest przestrzegać [konfucjańskich] zasad moralnych, takich jak posłuszeństwo rodzicom, bóstwa poddają się naszej woli;
2. Korzyści doczesne: harmonia pięciu organów, wolność od chorób, przedłużenie życia, zwalczanie senności (np. w trakcie medytacji).

Pomiędzy zachowanymi wersjami *Yūgaku ōrai* zachodzą drobne różnice w kolejności (choćby kolejne wyliczenia nie są numerowane) i w sformułowaniach dziesięciu zalet.

W *Zoku gunsho ruijū* odnajdujemy zapis:

諸佛加護德。五臟調和。煩惱自在。壽命長遠。睡眠自在。孝養父母。息災延命。天魔随心。諸天加護。臨終不亂 (Ju, s. 159)

shobutsu kago toku. gozō chowa. bonnō jizai. jumyō chōon. suimin jizai. kōyō bumo. sokusai enmei. tenma zuishin. shoten kago. rinjū furan

Opieka wszystkich Buddów. Harmonia pięciu wewnętrznych organów. Wolność od żądz. Przedłużenie życia. Uwolnienie od senności. Gotowość do wypełniania [konfucjańskich] obowiązków wobec rodziców. Długie życie w zdrowiu z dala od katastrof. Złe duchy poddają się naszej woli. Opieka wszystkich bóstw. Niewzruszenie w obliczu śmierci

Pomiędzy dziesięcioma zachowanymi wersjami zachodzą niewielkie różnice. Na przykład powyższe pierwsze pięcioletnie wyrażenie 諸佛加護德 jest postrzegane jako błąd kopyisty, który przez nieuwagę dodając ostatni znak 德 ('zaleta/cnota', a enumeracja dotyczy tychże) zaburzył pierwotnie zamierzony rytm czteroznakowych fraz (Ju, s. 159). W kopii pochodzącej z XVI wieku zapisano „opieka wszelkich sintoickich bóstw” (*shoshin kago* 諸神加護). Punkt ten jest w różnych odręcznych kopiach poprawiany czerwonym atramentem to na sintoickie *kami*, to na Buddów. W późniejszych wersjach pojawia się zapis dziś najbardziej rozpowszechniony: „opieka wszystkich Buddów” (*shobutsu kago* 諸佛加護) (Miho, s. 48), a niejednokrotnie oba punkty są zamieszczane w grupie dziesięciu.

KOCIOŁEK DZIESIĘCIU CNÓT

Analizując topos dziesięciu zalet herbaty na polu sztuki *chanoyu*, nie można pominąć jego przejawów w sferze materialnej. Praktyka Drogi Herbaty to także poznawanie herbacianych utensyliów. Nie są one przedmiotami jedynie praktycznymi, zaprojektowanymi wyłącznie z myślą o tym, by umożliwić sprawne przeprowadzenie procesu przygotowania czarki herbaty. Wraz z praktycznością pełnią funkcje estetyczne, a także edukacyjne. Formą, technicznym rozwiązaniem, nieoczywistym detalem czy motywem dekoracyjnym komunikują wiedzę przeszłych pokoleń i bez słów uczą historii oraz ducha herbaty.

Przedmiotem, który bezpośrednio przywołuje dziesięć zalet herbaty jest „kociołek dziesięciu cnót” (*Juttokugama* 十徳釜)⁶ związany z postacią buddyjskiego mnicha Myōe

Meiji i dają wgląd w podstawową edukację mnichów, arystokracji i samurajów. Są też świadectwem wpływu mnichów buddyjskich na edukację świeckich wyznawców.

⁶ W nazwie pojawia się ten sam ideogram 德, który w temacie artykułu tłumaczę jako 'zaleta' ze względu na jego powtarzające się użycie w wyrażeniu „zaleta [płynąca z picia] herbaty” lub „zaleta [płynąca z praktykowania] Drogi Herbaty”. W przypadku opisywanego kociołka jednak chodzi także

(1173–1231) ze świątyni Kōzanji w Toganoo na północy stolicy. Jest to forma herbacianego żeliwnego kociołka, która jest kopią kociołka należącego niegdyś do Myōe. W *Chaka suikoshū* (Kolekcja herbacianych rzadkości) (Kogetsu, s. 1841) można odnaleźć informację, że oryginał był kociołkiem z Ashiya⁷ (w dzisiejszej prefekturze Fukuoka) i jego brzusiec ozdobiony był wypukłą odlewana inskrypcją przedstawiającą dziesięć zalet herbaty zapisanych ręką Myōe. Później kociołek ten należał do Sen no Rikyū⁸. Podana tutaj enumeracja zalet herbaty zapisana jest jak poniżej:

1 諸佛加護 2 五臟調和 3 孝養父母 4 煩惱消除 5 壽命長遠 6 睡眠自除
7 息災延命 8 天神随心 9 諸天加護 10 臨終不乱 (Kogetsu, s. 47)

1 *shobutsu kago* 2 *gozō chowa* 3 *kōyō bumo* 4 *bonnō shōjo* 5 *jumyō chōon* 6 *suimin jijo*
7 *sokusai enmei* 8 *tenshin zuishin* 9 *shoten kago* 10 *rinjū furan*

1 opieka wszystkich Buddów, 2 harmonia pięciu wewnętrznych organów, 3 gotowość wypełniania [konfucjańskich] obowiązków wobec rodziców, 4 wygaśnięcie żądz, 5 przedłużenie życia, 6 odejście senności, 7 długie życie wolne od klęsk, 8 wola, której poddają się bóstwa i bóstwa sintoickie, 9 opieka wszystkich bóstw, 10 niewzruszenie w obliczu śmierci

W późniejszych opracowaniach można spotkać też zupełnie inną listę dziesięciu zalet herbaty według Myōe:

散鬱気 覚睡気 養生気 除病気 制礼 表敬 賞味 修身 雅身 行道 (Iguchi, s. 75)

ukki o sanzu, nemuke o samasu, seiki o yashinai, byōki o yokeru, seirei, hyōkei, shōmi, shūshin, gashin, gyōdō

[Herbata] łagodzi depresję, rozbudza w senności, wzmacnia witalność, leczy choroby, ustanawia rytuał, pozwala okazać szacunek, uczy dobrego smaku, podnosi morale, nadaje elegancję, pomaga podążać drogą [przestrzegać zasad moralnych i spełniać swoje powołanie]

Powyższe zestawienie przywodzi na myśl dziesięć korzyści płynących z picia herbaty, które chińska literatura poświęcona kulturze herbaty, szczególnie publikowana od wczesnych lat 80. XX wieku, rozpowszechnia jako zestawienie z wiersza Liu Zhenlianga, nieznanego bliżej uczestnika życia dworu z późnej epoki Tang (618–906)⁹. Według tej

o przypomnienie adeptom *chanoyu*, że w swojej praktyce powinni czerpać inspirację z postawy Myōe: otwartego na różnorodność nauk buddyjskich, ale bezkompromisowego w sprawach ich lekkiego traktowania, wymagającego (przede wszystkim od siebie) nauczyciela. Stąd termin ‘cnota’ odwołujący się do pojęć szlachetności, prawości, wydaje się w tym kontekście właściwszy.

⁷ *Ashiya-gama* powstawały w Japonii przynajmniej od początku XIII wieku. Nie wiadomo dokładnie, kiedy w Ashiya rozpoczęto ich produkcję. Od okresu Momoyama zastąpione zostały *Kyō-gama*, kociołkami w stylu z Kioto. Charakteryzowały się cienkością ścianek i elegancją formy, głównie w formalnym kształcie *shinnari* z pozostawionym „skrzydłem” *hane* w miejscu łączenia górnej i dolnej połowy odlewu. Uchwyty na obrys w formie maski demona *kimen* lub wzgórza *toyama*. Brzusiec dekorowany był często motywami roślinnymi lub pejzażowymi. Najpóźniejszy zachowany obiekt pochodzi z 1517 roku.

⁸ Historia ta jest zapisana w *Kolekcji herbacianych rzadkości* z roku 1841, autorstwa Kogetsu Rōin, w wersji z biblioteki Uniwersytetu Hokkaido na stronie *chō* 47 awers i rewers (japońskie numerowanie stron przez numer na grzbiecie złożenia karty).

⁹ Trudno odnaleźć informacje na temat Liu Zhenlianga w starszych źródłach. Milczy o nim encyklopedia Cihai, nie można odnaleźć jego nazwiska w *Dzieliach wszystkich poezji dynastii Tang*.

tradycji Liu Zhenliang zapisał, że herbata (jeszcze nie mogła to być herbata sproszkowana) odgania melancholię, zwalcza senność, wzmacnia witalność, oddala chorobę, nagradza etykietę, pozwala okazać szacunek, uczy delektować się smakiem, wzmacnia ciało, wspiera podążanie drogą, a wolę czyni szlachetną (Teng, s. 24). Japońska piśmienna tradycja Drogi Herbaty o nim nie pamięta. Powyższe dziesięć zalet przypisuje wyłącznie Myōe.

HISAMATSU I LISTY DZIESIĘCIU ZALET

Hisamatsu przypomina w swoich rozważaniach o naukach Drogi Herbaty zestawienie dziesięciu zalet. A właściwie wspomina o trzech takich zestawieniach (2003a, s. 239), które przepisuje za *Kan'ya chawa* (Herbaciane rozmowy w cichą noc), notatnikiem, w którym Ii Naosuke (1815–1860) zawarł nauki spisane z wcześniejszych pism poświęconych herbacie. Hisamatsu nie precyzuje z jakich źródeł korzystał autor *Kan'ya chawa*. Za Ii Naosuke nadaje tym zbiorom tytuł „dziesięciu zalet herbaty Rikyū Koji” (*rikyū koji cha juttoku* 利休居士茶十徳). Jest to rodzaj myślowego skrótu, przypisanie enumeracji wcześniejszych szesnastowiecznemu patriarsze dzisiejszej Drogi Herbaty, Sen no Rikyū (1522–1591). Hisamatsu zapoznaje czytelnika z cytowanymi poniżej trzema różnymi wersjami zanim przedstawi swoje własne nowatorskie wyliczenie.

I

諸天加護 睡眠遠離 孝養父母 消除重病 衆人愛敬 煩惱自在 無病息災 貴人相親 壽命長遠 悉除朦氣 (2003a, s. 238)

shoten kago, suimin enri, kōyō bumo, shōjo jūbyō, shūjin aikyō, bonnō jizai, mubyō sokusai, ki'nin sōshin, jumyō chōon, shitsujo bōki

opieka wszelkich bóstw, oddalenie senności, gotowość wypełniania [konfucjańskich] obowiązków wobec rodziców, uleczenie ciężkich chorób, miłość i szacunek ludzi, uwolnienie spod władzy żądz, życie wolne od chorób i klęsk, towarzystwo ludzi wysoko postawionych, przedłużenie życia, usunięcie wszelkiego zamętu i zmętnienia umysłu

II

諸仏加護 五臟調和 孝養父母 煩惱自在 壽命長遠 睡眠自在 息災延命 天魔道心 諸天加護 臨終不亂 (2003a, s. 239)

shobutsu kago, gozō chōwa, kōyō bumo, bonnō jizai, jumyō chōon, suimin jizai, sokusai enmei, tenma dōshin, shoten kago, rinjū furan

opieka wszystkich Buddów, harmonia pięciu wewnętrznych organów, gotowość wypełniania [konfucjańskich] obowiązków wobec rodziców, wyzwolenie spod władzy żądz, przedłużenie życia, oddalenie senności, długie życie wolne od klęsk, moc kierowania złych duchów na drogę Buddy, opieka wszystkich bóstw, niewzruszenie w obliczu śmierci

III

早交高位 花無他念 衆人愛敬 不語成友 知草木名 席上常香 朝暮風流 諸惡別離 精魂養性 不事有仏縁 (Hisamatsu 2003a, s. 239)

hayaku kōi ni majiwaru, hana tanen nashi, shūjin aikyō, katarazu tomo ni naru, kusaki no na o shiru, sekijō jōkō, chōbo furyū, shoaku betsuri, seikon ga sei o yashinai, fuji ni butsuen ari

W swoim artykule Cao Jiannan sugeruje, że może to być zapożyczenie z kultury japońskiej i próba podniesienia rangi myśli herbacianej epoki Tang rozpowszechnione po 1980 roku przez badaczy kultury herbacianej z kręgu Zhuang Wanfanga (Cao).

łatwo wchodzić w towarzystwo wyższych sfer, niczym kwiat nie rozpraszać myśli, mieć przychylność i szacunek ludzi, budować przyjaźnie bez słów, znać nazwy kwiatów i drzew, utrzymywać zawsze godną aurę w towarzystwie, elegancję zachowywać przez cały dzień, oddalić się od wszelkiego zła, doskonalić wolę i ducha, bez wysiłku utrzymywać więzy z Buddą

Wyliczenia I i II, jak pisze Hisamatsu (2003a, s. 239), koncentrują się na korzyściach płynących z zażywania herbaty jako napoju. Wyliczenie II jest zgodne z wersją przedstawioną w *Yūgaku ōrai*, chociaż Hisamatsu tego źródła nie podaje, a nawet wspomina, że pochodzenie zestawienia jest niejasne. Treść zbawiennego działania (*kudoku* 功德), korzystnego działania (*kōyō* 効用) herbaty wywodzi z *Kissa yōjōki* i *Chakyō* (Księgi herbaty) Lu Yu. Ostatnie zestawienie, wyliczenie III, ma już zupełnie inny charakter. Hisamatsu przedstawia je jako skoncentrowane nie tyle na herbacie jako lekarstwie dla ciała i ducha, ale na herbacie, która jest sztuką przygotowywania napoju obrosłą w kulturowy sztafaż. To nie jest dziesięć korzyści płynących z zażywania herbaty, ale dziesięć korzyści płynących z praktykowania Drogi Herbaty. Wprawny adept Drogi Herbaty ma duże szanse na przekraczanie granic pomiędzy grupami o różnym statusie społecznym – tak było w XVI wieku, tak jest też i dzisiaj. Hartuje ducha i ciało, nabiera ogłady i gotowości do działania nie tylko w celu zaspokajania własnych potrzeb. Myślą mierzy wysoko. Bez zadęcia uczy się swojego otoczenia, cieszenia się cyklicznością zmian pór roku. Poznaje nazwy kwiatów, tradycje i doroczne rytuały, a uzyskanym bogactwem przeżywania kultury dzieli się z zapraszanimi gośćmi. Hisamatsu rozpoznaje wagę głoszonych przez Eisaia zalet herbaty jako lekarstwa dla ciała i ducha, ale też podkreśla znaczenie zalet praktykowania Drogi Herbaty dla dobrostanu jednostki i grupy w wymiarze osobistym i kulturowym.

DZIESIĘĆ KORZYŚCI PŁYNĄCYCH Z PRAKTYKOWANIA DROGI HERBATY HISAMATSU

W *Filozofii Drogi Herbaty* jeden rozdział całkowicie poświęcony jest rozważaniom Hisamatsu na temat – jak sam pisze – „dziesięciu zalet Drogi Herbaty” (*chadō no juttoku* 茶道の十徳). Chcąc pozostać wiernym ustalonej już w pismach Drogi Herbaty formule również wyróżnia „dziesięć zalet herbaty” (s. 243), ale podkreśla, że chodzi mu w nich o praktykę Drogi Herbaty. Jest to w znaczącej części jego autorska lista celów, które wyznacza współczesnym adeptom *chanoyu*:

- I. Kompleksowe praktykowanie kultury japońskiej
(*sōgōteki ni nihon bunka o gyōzuru* 総合的に日本文化を行ずる)
- II. Zgłębianie Dharmy, uczestnictwo w nauce Buddy
(*buppō ni sanzuru* 仏法に参ずる)
- III. Realizowanie zasad buddyzmu w życiu codziennym
(*bukkyō no nichijō seikatsuka* 仏教の日常生活化)
- IV. Doskonalenie moralne
(*dōtoku no kōjō* 道德の向上)
- V. Szacunek dla etykiety i rytuału
(*reigi sahō no sonchō* 礼儀作法の尊重)
- VI. Rozwijanie wyrafinowanego smaku
(*kōshō na shumi o yashinau* 高尚な趣味を養う)
- VII. Podnoszenie rangi i propagowanie kultury japońskiej w świecie
(*nihon bunka no kōyō senyō* 日本文化の高揚宣揚)

- VIII. Kreowanie kultury japońskiej
(*nihon bunka no sōzō* 日本文化の創造)
- IX. Ochrona zabytków kultury
(*bunkazai no hozon* 文化財の保存)
- X. Właściwości lecznicze
(*yakkō* 薬効)

Hisamatsu powyższe punkty nazywa ‘błogosławieństwami’, ‘korzyściami’ (*kudoku* 功德). Poprzez użycie słownictwa wykorzystywanego w tekstach religijnych, przyrównuje je do błogosławieństw płynących z religijnej praktyki. Zaznacza, że nie ma konieczności, by uszeregować je w liczbie dziesięciu. Wyjaśnia, że jest jego intencją, aby poprzez zachowanie dziesięciu punktów wpisać swoją koncepcję we wcześniejszą piśmienną tradycję i znacząco ją rozszerzyć na miarę wyzwań nowych czasów (2003a, s. 253). W świetle osłabionej po wojnie pozycji Japonii i narastających okazji do międzynarodowej wymiany kulturalnej, nawołuje do uczynienia z Drogi Herbaty rozrywki wysokiej (*kōshō no shumi* 高尚の趣味) (2003a, s. 244), niepoprzestawania na dotychczasowej wiedzy nagromadzonej w pismach Drogi Herbaty, ale stawiania herbacianej praktyce nowych, jak te które wyznacza, celów.

W pierwszych punktach Hisamatsu podkreśla kompleksowy charakter sztuki herbaty na tle innych japońskich sztuk. W praktyce herbacianej widzi schemat, w którym zawierają się wszystkie najważniejsze obszary ludzkiej działalności, a więc praktyka herbaciana może być postrzegana jako praktyka codziennego ludzkiego życia. Wśród zawartych w Drodze Herbaty elementów rolę nadrzędną wyznacza religii. Tak jak życie codzienne przesiąknięte powinno być religijnością, tak praktyka herbaciana głębię swoją czerpie z filozoficznego podłoża nauk buddyzmu zen, którymi przesiąknięta jest herbaciana architektura, ogrody, forma utensyliów czy nauczana etykieta (2003a, s. 245). Kiedy w praktyce herbacianej łączy się dążenie do moralnej cnoty (*dōtoku* 道徳) z elementem sztuki (*geijutsu* 芸術), dopiero wtedy rodzi się podkreślana przez Hisamatsu „postawa godna człowieka herbaty” (*chajin rashisa* 茶人らしさ) (2003a, s. 246). Miejsce praktyki herbacianej, pawilon herbaciany i jego otoczenie, powinno być miejscem, w którym każdy pochyla głowę z szacunku wobec obecnego w tej przestrzeni ludzkiego religijnego w charakterze dążenia. Tak Hisamatsu interpretuje postawę Sen no Rikyū i innych wielkich mistrzów herbaty dawnych czasów. Jeżeli ktoś nie posiada wrażliwości na ten wymiar praktyki herbacianej, według Hisamatsu nie posiada kwalifikacji do tego, żeby zajmować się herbatą (2003a, s. 247). Praktyka herbaciana powinna wpływać na codzienne życie osób w nią zaangażowanych i sprawiać, żeby w ich codzienności realizowały się też cele duchowe, ożywiając i pielęgnując w ten sposób życie religijne, ubogacając ludzką egzystencję.

Sztuka herbaciana jest polem do pokazania osobom z innych kręgów kulturowych bogactwa japońskiej kultury, w niej także rzemiosła. Hisamatsu zachęca japońskich adeptów Drogi Herbaty do tego, by dogłębnie poznawali swoje dziedzictwo, sami je kultywowali, zachowywali i wspierali jego rozwój. Przestrzega przed popadaniem w ekstrawagancję i przesadę w podpieraniu się w sztuce herbacianej materialnym bogactwem, aby przyciągać gości i zaspokajać swoje zachcianki. Materialna sfera powinna oddawać ducha herbaty (*cha no seishin* 茶の精神), którego samemu trzeba dobrze zrozumieć i sobie przyswoić, by móc uczestniczyć w tworzeniu środowiska Drogi Herbaty. Ducha herbaty, przenikniętego najwyższym ludzkim dążeniem, łagodnością, bezpretensjonalnością, szlachetnym ubóstwem, Hisamatsu nazywa „jedną z niematerialnych form dziedzictwa kultury” (*hitotsu no katachi naki bunkazai* 一つの形なき文化財) (2003a, s. 252). To

stać powinno wyrastać dbanie o rozwój dobrego smaku i artystycznych tendencji (*konomi* 好み) w herbacie, a te z kolei staną się wyrazem jakości naszego życia. Za najwyższy autorytet w temacie dobrego smaku w Drodze Herbaty Hisamatsu uważa Sen no Rikyū i nawołuje do zwrotu ku artystycznej kreatywności zgodnej z duchem Rikyū.

PODSUMOWANIE

Dziesięć zalet herbaty, czy – jak Hisamatsu je nazywa – dziesięć zalet Drogi Herbaty, to w twórczości Hisamatsu zbiór celów, jakie wyznacza on adeptom sztuki *chanoyu*. Topos dziesięciu zalet herbaty łączy kulturę herbaty różnych kultur i okresów historycznych. Na gruncie japońskim przywołuje we wczesnym okresie postaci Eisaia i Myōe, koncentruje się na zdrowotnym działaniu zażywania herbaty, chociaż nie odcina się od cytaty kulturowej i opisu zbawiennych skutków, jakie zażywanie herbaty przynosi naszemu życiu mentalnemu i towarzyskiemu. Hisamatsu wpisuje swoje dziesięć zalet Drogi Herbaty w ten wątek rozszerzając go o działanie człowieka w kulturze i polecając praktyce Drogi Herbaty zadania z dziedziny pedagogii i etyki. W duchu swoich czasów Hisamatsu nawołuje tak w sztuce, jak i w życiu codziennym, do skromności, przyzwoitości i celebracji godności osoby ludzkiej. Podążanie ścieżką herbacianej praktyki może być sposobem na podnoszenie jakości życia własnego i osób wokół poprzez odnajdywanie prostych przyjemności w codziennym życiu i dzielenie się nimi z innymi. Poprzez trening Drogi Herbaty, zgodny z przekonaniami Hisamatsu, a więc w esencji swojej także duchowy i zasilany naukami mistrzów zen, adept staje się bardziej świadomym, szczerym, zainteresowanym wnikaniem w naturę rzeczywistości, nieugiętym w dążeniu do prawdy uczestnikiem i mimochodem – twórcą kultury.

BIBLIOGRAFIA

- Alcopley, L. *Listening to Heidegger and Hisamatsu*. Bokubi Press, 1963.
- Cao Jiannan. *Liu Zhenliang «cha shi de» juan liu kao bian* (Rozważania na temat źródeł dziesięciu cnót herbaty Liu Zhenliang). „Nong ye kao gu”, nr 2, 2025, s. 19–25.
- Chadō Kōten Zenshū* (Klasyka Drogi Herbaty pisma zebrane), t. 2, Tankōsha, 1957.
- Eisai, Myōan. *Zapiski o Zdrowotnym Działaniu Picia Herbaty*, tłum. Maciej Kanert, p→q, 2008.
- Fujiyoshi, Jikai. *Zensha Hisamatsu Shin'ichi* (Hisamatsu Shin'ichi człowiek zen). Hōzōkan, 1987.
- Hanawa, Hokiichi (red.). *Yūgaku Ōrai* (Listy o rozrywkach i przebudzeniu). „Zoku Gunsho Ruijū”, t. 13, 1957, s. 1144–1158.
- Hisamatsu, Shin'ichi. *Chadō no tetsugaku* (Filozofia Drogi Herbaty), red. Jikai Fujiyoshi, Kōdansha, 2003a.
- Hisamatsu, Shin'ichi. *Geijutsu to Cha no Tetsugaku* (Filozofia sztuk i herbaty). Tōeisha, 2003b.
- Iguchi, Kaisen. *Chadō Meigonshū* (Zbiór sławnych cytatów Drogi Herbaty). Shakai Shisōsha, 1968.
- Ju, Xiang. *Shinsen Yūgaku Ōrai no gokoku ni kan suru ichi kōsatsu. Shohon no hikaku o tsūjite* (Studia nad błędami w kopiach Zapisków o rozrywkach i przebudzeniu. Analiza porównawcza zachowanych kopii). „Journal of Nishogakusha University Humanities Association”, nr 90, 2013, s. 157–80.
- Kogetsu, Rōin. *Chaka Suikoshū* (Kolekcja herbacianych rzadkości), manuskrypt w formie zszywanej książki w archiwum biblioteki Uniwersytetu Hokkaido, 1841.
- Miho, Satoko. *Shinsen Yūgaku Ōrai ni tsuite: Fusai Tōkyō Daigaku Kokugo Kenkyūshitsu zōhon honkoku*. „Shimane Joshi Daigaku Kiyō”, nr 39, 2001, s. 39–61.
- Norwid, Cyprian. *Dziela Zebrane*, red. Juliusz W. Gomulicki, t. 1, PIW, 1966.
- Sen, Sōshitsu XV. *The Japanese Way of Tea: From Its Origins in China to Sen Rikyū*. University of Hawai'i Press, 1998.
- Teng, Jun. „Chabunka no shisōteki haikai ni kan suru kenkyū” (Studia nad filozoficznym podłożem kultury herbaty) (dysertacja doktorska). Kobe University, 1993.

BUNKA KOKKA – JAPONSKIE KONCEPCJE ‘PAŃSTWA KULTURY’

ABSTRACT: In 21st-century Japan, culture is seen as a key element in the strategy for strengthening the state and national identity. The need to increase its role in the era of globalisation, dynamic social changes, and re-evaluations, as the foundation of economic development, diplomacy, and social bonds, is discussed, through such sources as the recommendations of the Council for the Promotion of Cultural Policy (1995), reports by the Agency for Cultural Affairs (1999) and the “White Papers on Education” (2000~). However, despite its impressive national heritage and soft power potential, the government’s actions in this area are characterized by a certain restraint. This is evidenced, in part, by the fact that Japan still does not have a Ministry of Culture, and that budgetary expenditure in this area is relatively low. This article attempts to identify the reasons for this situation based on an analysis of the historical conditions in which Japanese concepts of the “cultural state” were formulated.

KEYWORDS: *bunka kokka*, *bunka rikkoku*, Cool Japan strategy, cultural diplomacy, cultural state, economic growth, education, modernity, peace-oriented state, war propaganda, welfare

W Japonii XXI wieku kultura postrzegana jest jako jeden z kluczowych elementów strategii wzmacniania państwa oraz narodowej tożsamości. O potrzebie zwiększania jej roli w dobie globalizacji, dynamicznych zmian społecznych i przewartościowań, jako fundamentu rozwoju ekonomicznego, dyplomacji, więzi społecznych czytamy m.in. w zaleceniach Rady ds. Promocji Polityki Kulturalnej (zob. *Atarashii bunka rikkoku o mezashite*), raportach Agencji ds. Kultury (zob. *Atarashii bunka rikkoku no sōzō o mezashite...*) oraz „Białych księgach edukacji” (zob. m.in. *Waga kuni no bunkyō seisaku*). Jednak pomimo imponującego dziedzictwa narodowego i potencjału w zakresie *soft power*, działania władz w tym obszarze cechuje swego rodzaju powściągliwość. Świadczy o tym chociażby fakt, że do dziś nie powstało w Japonii Ministerstwo Kultury, a nakłady budżetowe na ten cel są stosunkowo niskie. Niniejszy artykuł jest próbą wskazania przyczyn tej sytuacji w oparciu o analizę uwarunkowań historycznych, w jakich formułowane były japońskie koncepcje „państwa kultury”.

DROGA DO NOWOCZESNOŚCI I MOCARSTWOWOŚCI

Termin „państwo kultury” (*Kulturstaat*) pojawił się po raz pierwszy w 1806 roku, w tekście zatytułowanym *Rysy zasadnicze epoki współczesnej* (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*) autorstwa filozofa, Johanna G. Fichtego, uważanego *nota bene* za jednego z pionierów niemieckiego nacjonalizmu. O ile „państwo prawa” miało polegać na ochronie praw jednostki, koncepcja „państwa kultury” ewoluowała w kierunku aktywnego „państwa opiekuńczego”. Bismarckowskie Niemcy, wprowadzające m.in. system

opieki społecznej, stanowiły wzorzec także dla modernizującej się – w przyspieszonym tempie – Japonii ery Meiji (1868–1912)¹.

W połowie XIX wieku, po ponad dwustuletnim okresie izolacji Japonia skapitulowała wobec przewagi cywilizacyjnej Zachodu, otwierając granice szturmującym je okrętom Stanów Zjednoczonych. Przysłała wówczas na niekorzystne warunki traktatów, podyktowane jej przez Amerykanów, a następnie inne państwa, w tym Wielką Brytanię, Rosję, Holandię, Francję, Portugalie, Prusy. Reakcją na te naciski, a także pogłębiający kryzys wewnętrzny, było obalenie siogunatu i przywrócenie w 1868 roku władzy cesarza (tzw. Odnowa Meiji) oraz szeroko zakrojone reformy, które obrazowały takie hasła, jak „bogaty kraj, silna armia” (*fukoku kyōhei* 富国強兵), „cywilizacja i oświecenie” (*bunmei kaika* 文明開化). Zwieńczeniem tego procesu była pierwsza nowoczesna ustawa zasadnicza w Azji, uchwalona w 1889 roku. Umiejętne wykorzystanie zachodnich wzorców w myśl zasady „dusza japońska, techniki zamorskie” (*wakon yōsai* 和魂洋才), uchroniło Japonię przed utratą niepodległego bytu i pozwoliło zachować własną odrębność kulturową (Pałasz-Rutkowska, s. 282–297).

W 1888 roku Inoue Kowashi (współtwórca Konstytucji Meiji oraz *Reskryptu cesarskiego o wychowaniu*, 1890) podkreślał, że celem władz jest nie tylko ustanowienie państwa prawa (*Rechtsstaat*, jap. *hōritsukoku* 法律国), ale pójście krok naprzód, tj. stworzenie państwa kultury (*Kulturstaat*, jap. *kyōkakoku* 教化国), które w oparciu o środki zachęty będzie dążyło do rozwoju w sensie moralnym, podniesienia poziomu wiedzy oraz likwidacji biedy pośród ludu (Nakamura, s. 164–165). O tym, że nie należy poprzestawać na ustanawianiu państwa prawa (*hōchi kokka* 法治国家), lecz aspirować do bardziej zaawansowanej formy – państwa kultury (*bunkakoku* 文化国 lub *kaikukoku* 化育国)², które prowadzi aktywne działania także w sferze polityki społecznej, wspierając harmonijny rozwój narodu, zgodny z prawami natury, przekonywał również Kanai Noburu, ekonomista, założyciel Stowarzyszenia Badań nad Polityką Społeczną (Shakai Seisaku Gakkai, 1897), rzecznik praw pracowniczych (Nakamura, s. 165–166).

Na fali reform związanych z modernizacją państwa i tworzenia odpowiedników zachodnich pojęć filozoficznych, społecznych, politycznych, wywodzące się z tradycji konfucjańskiej słowo *bunka* 文化 (chiń. *wénhuà*) uległo gruntownemu przededefiniowaniu. Pierwotnie oznaczało ono przede wszystkim „kształtowanie poprzez rytuały, naukę”. W okresie Meiji zaczęło być używane w odniesieniu do całokształtu duchowych, intelektualnych i materialnych wytworów społeczeństwa – w odróżnieniu od terminu *bunmei* 文明 (cywilizacja), akcentującego rozwój materialny, techniczny i instytucjonalny. Odpowiadało niemieckiemu *Kultur*, nie miało jednak tak silnego zabarwienia ideologicznego (zob. m.in. *Kokugo daijiten*).

Powinnością państwa kultury była ochrona dóbr narodowych. Pierwsze przepisy w sprawie konserwacji przedmiotów zabytkowych ogłoszono w 1871 roku. W 1897 roku parlament zatwierdził ustawę o ochronie starych świątyń buddyjskich i sintoistycznych. Kolejne dekady zaowocowały ustawami „o ochronie śladów historii, miejsc o walorach krajobrazowych i pomników przyrody” (1919), „o ochronie skarbów narodowych” (1929),

¹ Od 1868 roku obowiązywała zasada „jedno panowanie, jedna era” (*issei ichigen*), w przypadku ery Meiji – cesarza Mutsuhito (zwanego pośmiertnie Meiji, tak jak era, w której panował).

² Termin *kaiku* 化育 odnosił się do aktu kosmogonicznego kształtowania Nieba, Ziemi oraz świata naturalnego. Pojęcie to zostało zaczerpnięte z konfucjańskiej *Doktryny Środka* (*Zhōngyōng*, jap. *Chūyō* 中庸), która rozpoczyna się stwierdzeniem: „Wola Nieba nazywana jest naturą; manifestacje natury określane są jako droga (*dao*, jap. *dō*); a poznawanie drogi stanowi istotę wychowania”.

„o ochronie ważnych obiektów sztuki” (1933). Dużą rolę w upowszechnianiu kultury, kształtowaniu nowych prądów artystycznych oraz nowoczesnych form rozrywki odgrywali prywatni przedsiębiorcy i sponsorzy, czego przykładem było wydawnictwo Kōdansha (1909), studio filmowe Nikkatsu (1912), rewia Takarazuka (1913), Galeria Shiseido (1919), czy wystawy sztuki organizowane przez sieć luksusowych domów towarowych Mitsukoshi.

Japończycy chętnie widzieli swój kraj w roli pomostu pomiędzy cywilizacjami Wschodu i Zachodu, wkrótce jednak aspirując do roli równorzędnego partnera państw zachodnich, a także w obliczu odczuwanego coraz dotkliwiej braku surowców, wkroczyli na drogę ekspansji. W wyniku wojny z Chinami (1894–1895), wywołanej sporem o wpływy w Korei, pod japońskim protektoratem znalazł się Tajwan. Na mocy traktatu z Portsmouth kończącego wojnę z Rosją (1904–1905) wyegzekwowano uznanie niezależności Korei, jednak już w 1910 roku Japonia dokonała jej aneksji. Udział w I wojnie światowej po stronie Ententy zaowocował m.in. przejściem przez nią praw niemieckich w Szantungu. Zdobyte terytorialne przypieczętowały pozycję Japonii jako regionalnego hegemonu.

Ugruntowanie się określenia *bunka kokka* 文化国家, jako odpowiednika *Kulturstaat*, przypada na okres Taishō (1912–1926). Słowo *bunka* kojarzone było w tym czasie przede wszystkim z kosmopolityzmem, nowoczesnością, funkcjonalnością, modnym stylem życia (*bunka seikatsu* 文化生活, dosł. ‘kulturalne życie’). Jednym z symboli nowych czasów były „kulturalne mieszkania” (*bunka jūtaku* 文化住宅) – obiekt aspiracji nowej klasy średniej, zwłaszcza sarariimanów (pracowników etatowych). Nowoczesność przejawiała się w tym przypadku głównie w aranżacji wnętrz inspirowanej stylem zachodnim, ponieważ udogodnienia techniczne (bieżąca woda, elektryczność, gaz, kanalizacja) należały do rzadkości. Przymiotnik ‘kulturalny’ (w znaczeniu ‘praktyczny’, ‘uniwersalny’) dodawany był także do nazw przedmiotów codziennego użytku, jak chociażby garnki do gotowania do ryżu (*bunka nabe* 文化鍋) czy noże kuchenne (*bunka bōchō* 文化包丁).

Z drugiej strony, już w latach 80. XIX wieku coraz donośniej rozbrzmiewały głosy przeciwników westernizacji. Potrzeba zaznaczenia własnej odrębności kulturowej przeobraziła się w dyskusję na temat „japońskości”, określane wspólnym mianem *Nihonjiron* 日本人論 lub *Nihon bunkaron* 日本文化論 (dyskurs o Japończykach / japońskiej kulturze). To właśnie nadmiar zapożyczeń kulturowych, które „doprowadziły do zachwiania japońskiego charakteru narodowego”, wskazywano w początkach ery Shōwa (1926–1989) jako jedną z głównych przyczyn narastającego kryzysu społeczno-ekonomicznego. W ramach Odnowy Shōwa ugrupowania nacjonalistyczne i wojskowe przystąpiły do eliminowania z otoczenia cesarza Hirohito „zdrajców, działających na szkodę państwa”, dążąc do oczyszczenia Japonii z zachodnich naleciałości. Kwestia ochrony narodowej tożsamości nabierała coraz większego znaczenia w polityce państwa, o czym świadczyło m.in. skierowanie do szkół w marcu 1937 roku broszury *Podstawowe znaczenie charakteru narodowego* (*Kokutai no hongi*)³ (Pałasz-Rutkowska, s. 23–30).

Zamach na chińskiego marszałka Zhang Zuolina w czerwcu 1928 roku zapoczątkował w tym czasie pasmo samowolnych działań członków armii, upatrujących w ekspansji terytorialnej najskuteczniejszego sposobu na przezwycięzenie trudności gospodarczych oraz przeludnienia. Wprawdzie premier Shidehara Kijūrō (1924–1927, 1929–1931, 1945) złożył

³ *Kokutai* 国体 – narodowy charakter lub tożsamość kształtowana w oparciu o teorie dotyczące boskiego pochodzenia Wysp Japońskich oraz cesarzy, wywodzących się z nieprzerwanej linii dynastycznej, a także specyficznych relacji pomiędzy cesarzem a narodem jako wielką rodziną, stanowiących o wyjątkowości narodu japońskiego.

dwa miesiące później podpis pod traktatem Brianda-Kelloga o wyrzeczeniu się wojny jako narzędzia rozwiązywania sporów międzynarodowych, wkrótce jednak władze w Tokio ponownie postawione zostały przez wojsko wobec faktów dokonanych. W 1931 roku w wyniku kolejnej akcji prowokacyjnej Armii Kwantuńskiej doszło do zajęcia Mandżurii. Ustanowienie na tym terenie marionetkowego państwa Mandżukuo zostało potępione przez Ligę Narodów. W efekcie Japonia wycofała się z tej organizacji. W ślad za Mandżurią tworzone inne „autonomiczne” państewka na terenie Mongolii Wewnętrznej oraz ościennych prowincji chińskich. W lipcu 1937 roku na przedmieściach Pekinu doszło do strzelaniny, która przerosła w trwającą 8 lat krwawą wojnę japońsko-chińską.

KULTURA W SŁUŻBIE PROPAGANDY

W 1934 roku ustanowione zostało Międzynarodowe Towarzystwo Rozwoju Kultury (Kokusai Bunka Shinkōkai; w skrócie KBS) z zadaniem wspierania prac Biura ds. Kultury (Bunka Jigyōbu) resortu spraw zagranicznych. Na jego czele stanął marszałek Izby Arystokracji, Konoe Fumimaro. Przedsięwzięcia kulturalne – wystawy, koncerty, pokazy filmów, wykłady, tłumaczenie i publikowanie książek, realizowane w różnych częściach świata przez takie ośrodki, jak Dom Japoński (Nihonkan) w Paryżu, czy centra informacyjne w Berlinie, Rzymie i Londynie – miały pomóc Japonii w odbudowie wizerunku na forum międzynarodowym po jej wystąpieniu z Ligi Narodów. Sieć tych placówek, w tym Japan Society w Nowym Jorku, ośrodki w Los Angeles, San Francisco, jak również Szanghaju, w połączeniu z ambasadami i konsulatami, tworzyły infrastrukturę japońskiej dyplomacji kulturalnej (*bunka gaikō* 文化外交). Szerzenie kultury japońskiej na terenach kolonii, tj. na Tajwanie i w Korei, jak również w Mandżurii, było z kolei powiązane z polityką integracji i asymilacji tamtejszej ludności (*kōminka* 皇民化, dosł. ‘uczynienie poddanymi cesarza’). Jej częścią było także kształcenie elit przychylnych Japonii oraz wprowadzenie języka japońskiego jako urzędowego. Towarzyszyło temu zacieśnianie kontroli i stosowanie środków przymusu (Otmazgin, s. 42–46).

Ekspansji na kontynencie towarzyszyła mobilizacja duchowa narodu japońskiego (Tsurumi, s. 34–37). Narastały represje wobec aktywistów zaangażowanych w tworzenie „ludowego frontu antyfaszystowskiego”, w tym środowisk akademickich. W marcu 1938 roku na mocy Ustawy o powszechnej mobilizacji państwa (*Kokka sōdōin no hō*) państwo przejęło całkowitą kontrolę nad gospodarką, tj. zasobami kapitałowymi, handlem, dystrybucją surowców, transportem i komunikacją, zatrudnieniem, coraz bardziej marginalizując rolę parlamentu. Do końca tego roku nakłady na zbrojenia sięgnęły trzech czwartych budżetu państwa (Gordon, s. 299). Zacieśniana była również współpraca sektora przemysłowego z naukowcami. W listopadzie 1938 roku Konoe Fumimaro, tym razem już jako szef rządu (1937–1939, 1940–1941), ogłosił wizję „nowego porządku w Azji Wschodniej”, tj. utworzenia Wspólnoty pod przewodnictwem Japonii z Chinami i Mandżukuo. Jego architektami byli intelektualiści skupieni w Stowarzyszeniu Badań Naukowych Shōwa (Shōwa Kenkyūkai). Podbudowy ideologicznej dla tego przedsięwzięcia dostarczyły teorie Rōyamy Masamichiego, który podkreślał, że wspólnota „regionu orientального” powinna mieć charakter konfederacji, opierać się na racjonalnej polityce, kolektywizmie i zapewnić narodom wchodzącym w jej skład dobrobyt. Powinna także uwzględniać zróżnicowanie etniczne, a jednocześnie podejmować starania, by możliwe było „twórcze połączenie poszczególnych elementów kultur i zdefiniowanie w ten sposób relacji z kulturą Zachodu” (Saaler i Szpilman, s. 175–178).

Sukcesy Niemiec na froncie europejskim, a przy tym dotkliwe straty poniesione przez wojska japońskie w starciach na pograniczu mandzursko-radzieckim (1938/1939), przyczyniły się do zarzucenia przez Japonię planu „marszu na północ” na rzecz koncepcji tworzenia Strefy Wspólnego Dobrobytu Wielkiej Azji Wschodniej (Daitōa Kyōeiken 大東亜共栄圏), obejmującej zarówno Azję Wschodnią, jak i region Azji Południowo-Wschodniej. W lipcu 1940 roku Konoe ogłosił koncepcję Nowego Porządku Wielkiej Azji Wschodniej. Za cel postawiono nie tylko wyparcie mocarstw zachodnich z Dalekiego Wschodu, ale także uzyskanie dostępu do potrzebnych surowców oraz stworzenie „nieprzenikalnego pasa obronnego”, zabezpieczającego japońskie posiadłości przed atakami z zewnątrz. Zbrodnie na ludności cywilnej w Chinach pogłębiły w tym czasie wyobcowanie Japonii na arenie międzynarodowej, co z kolei skłoniło ją do zacieśniania kontaktów z Niemcami i Włochami. Z powodu działań zbrojnych zaplanowane na rok 1940 w Tokio igrzyska olimpijskie oraz Wystawa Światowa EXPO i igrzyska zimowe w Sapporo nie doszły do skutku. Wydarzenia te miały uświetnić obchody 2600. rocznicy powstania Wielkiego Cesarstwa (liczonej od czasów mitologicznego cesarza Jinmu).

Wielotorowe dążenia do ustanowienia nowego porządku publicznego firmowane były teraz hasłem tworzenia „państwa o wysoko rozwiniętej obronie narodowej” (*kōdo kokubō kokka* 高度国防国家). Starania zmierzające do stworzenia partii masowej na wzór NSDAP zaowocowały utworzeniem w październiku 1940 roku Stowarzyszenia Wspierania Władzy Cesarskiej (Taisei Yokusankai), podlegającego resortowi spraw wewnętrznych. Wchłonęło ono nie tylko członków rozwiązanych partii politycznych. Stopniowo podporządkowywano mu rozmaite ogólnokrajowe związki patriotyczne, zrzeszające przedsiębiorców i pracowników sektora przemysłowego, rolników, stowarzyszenia kobiece i młodzieżowe, przedstawicieli świata literatury i sztuki, a także wspólnoty lokalne. Taisei Yokusankai było nie tyle partią polityczną, co „organizacją pożytku publicznego”, funkcjonującą w oparciu o istniejące struktury administracyjne i stanowiącą platformę ruchu na rzecz konsolidacji gospodarczych, a także duchowych sił narodu dla realizacji celów państwa (Gordon, s. 291–298).

Fiasko negocjacji z Waszyngtonem (podejmowanych po wprowadzeniu przez Stany Zjednoczone, a następnie Wielką Brytanię i Holandię, embarga na paliwa płynne w związku z wkroczeniem wojsk japońskich do południowej części Indochin Francuskich) doprowadziło w grudniu 1941 roku do podjęcia przez rząd generała Tōjō Hidekiego (1941–1944) desperackiej decyzji o uderzeniu na Pearl Harbor. Zapoczątkowało to wyniszczającą wszystkie strony wojnę na Pacyfiku.

Zaangażowaniu japońskiego narodu w misję dziejową służyło m.in. hasło zapożyczone z *Nihongi* (Kronika japońska, 720): „cały świat pod jednym dachem” (*hakkō ichiu* 八紘一宇), oznaczające panowanie cesarza nad całym światem. „Kultura” wykorzystywana była teraz do celów propagandowych, przeważnie w połączeniu z takimi określeniami, jak: światło, witalność, odnowa (np. „Kultura Cesarstwa Japonii Światłem Azji”, Dower, s. 177). „Ludzi kultury” (*bunkajin* 文化人) oddelegowywano teraz do odległych zakątków rozrastającego się imperium z misją prezentowania Japonii jako siły cywilizacyjnej, naturalnego lidera Azji i wyzwoliciela spod zachodniej opresji kolonialnej. Ich zadaniem było pozyskanie poparcia miejscowej ludności w celu skonsolidowania Wielkiej Azji Wschodniej. Pomimo szczytnych planów budowania autarkicznej wspólnoty państw, opartej nie na kolonialnej opresji, ale na azjatyckim duchu i więzach krwi, zajmowane przez Japonię tereny stawały się przedmiotem regularnego wyzysku gospodarczego (Kushner; Starecka 2015b, s. 51–78).

W kulminacyjnym momencie podbojów terytorialnych, w czerwcu 1942 roku, w dawnej stolicy Japonii, Kioto, odbyła się debata pod hasłem „Przewycięzania nowoczesności”, z udziałem wybitnych japońskich intelektualistów, reprezentujących zróżnicowane dziedziny kultury i sztuki – filozofię, literaturę, muzykę. Podjęli oni próbę krytycznego namysłu nad modernizacją jako czynnika, który doprowadził do kryzysu duchowego i społecznego, a ponadto ponownego zdefiniowania prawdziwej japońskiej tożsamości. Z prowadzonych dyskusji wyłaniał się obraz Japonii jako nośnika „wyższych wartości kulturowych”, przekraczających zachodnią nowoczesność oraz racjonalizm. Ostatecznie dyskusja ta w dużym stopniu posłużyła ideologicznemu uzasadnieniu wojennej mobilizacji i roszczeń imperialnych (Harootunian, s. 74–139).

TOŻSAMOŚĆ POWOJENNEJ JAPONII – POKÓJ, KULTURA, DEMOKRACJA

Wojna w Azji i na Pacyfiku zakończyła się dla Japonii klęską, którą przypieczętowały bomby zrzucone na Hirosimę i Nagasaki w sierpniu 1945 roku. Po raz pierwszy w swej historii kraj ten objęty został okupacją obcych mocarstw. Podobnie jak w 1854 roku inicjatorami „otwarcia kraju” na wpływy Zachodu byli Amerykanie, którzy zapewnili sobie decydującą rolę w polityce okupacyjnej, realizowanej pod hasłem demilitaryzacji i demokratyzacji Japonii, aby „już nigdy nie była w stanie zagrozić pokojowi na świecie” („Potsdam Declaration”, s. 413).

W dniu 4 września 1945 roku w orędie inauguracyjnym prace parlamentu tuż po podpisaniu przez Japonię aktu kapitulacji cesarz Hirohito wezwał do podjęcia działań na rzecz przewycięzania powojennych trudności, „wydobycia piękna japońskiego charakteru narodowego” oraz odzyskania wiarygodności na arenie międzynarodowej poprzez uczynienie Japonii „państwem pokoju” (*heiwa kokka* 平和国家), jak również do przyczyniania się do „rozwoju kultury jako całokształtu dorobku ludzkości” (Zob. *Dai 88-kai Teikoku Gikai*).

Pierwszym powojennym oficjalnym dokumentem, w którym ponownie pojawił się termin „państwo kultury” były *Kierunki polityki oświatowej w zakresie budowania Nowej Japonii* (*Shin Nihon kensetsu ni kan suru kyōiku hōshin*), ogłoszone 15 września 1945 roku przez Ministerstwo Edukacji. Określenie „budowanie” (*kensetsu* 建設) kojarzone było wprawdzie z hasłami propagandowymi okresu wojny ukierunkowanymi na mobilizację narodu, podobnie jak zawarta w tych wytycznych zapowiedź wzmocnienia wysiłków na rzecz ochrony *kokutai*, towarzyszyły im jednak i takie sformułowania, jak „pokorna refleksja nad sytuacją” (*genkyō hansei* 現況反省) w kierunku tworzenia „państwa pokoju” oraz „państwa kierującego się zasadami moralnym” (*dōgi kokka* 道義国家), jak również przyczynianie się do postępu i dobrobytu na świecie. Treści te zostały szczegółowo opisane w przewodniku dla nauczycieli, zatytułowanym *Wskazówki dotyczące nowej edukacji* (*Shin kyōiku shishin*), wydanym w czerwcu 1946 roku. Wzywano w nim m.in. do zaangażowania się w refleksję nad słabymi stronami społeczeństwa, które doprowadziły do wojny i opłakanego stanu państwa oraz „pielęgnowania kultury w życiu codziennym”.

Określenie *bunka kokka* symbolizowało od tego momentu odcięcie się od militarnostycznej przeszłości. Stanowiło swego rodzaju moralne zobowiązanie, przeciwstawienie państwu autorytarnemu (*kenryoku kokka* 権力国家) i militarnemu (*gunji kokka* 軍事国家). „Postępowi ludzie kultury” (*shinpoteki bunkajin* 進歩的文化人) organizowali spotkania dyskusyjne, na których rozprawiali o „komunizmie, demokracji, literaturze, sztuce

ce, humanizmie, równouprawnieniu kobiet i wielu innych kwestiach, których podjęcie w czasie wojny groziło więzieniem” (Kosaka, s. 20–21). Debaty prowadzone m.in. na forum czasopism „Kokoro” czy „Sekai” wyznaczały kierunek powojennej transformacji intelektualnej. Często miały one charakter autokrytyczny, przyznawano się bowiem do konformizmu i niedostatecznego sprzeciwu wobec polityki ekspansji. Refleksje te prowadziły do redefinicji roli intelektualisty w społeczeństwie demokratycznym. Kultura – wcześniej instrumentalizowana w służbie państwa i wojny – miała stać się fundamentem nowej, pokojowej tożsamości Japonii.

Projekt powojennej ustawy zasadniczej (z uwagi na ograniczony zakres zmian proponowanych przez stronę japońską i związane z tym ryzyko interwencji ze strony Komisji ds. Dalekiego Wschodu) sformułował ostatecznie w trybie przyspieszonym sztab Naczelnego Dowódcy Sił Sojuszniczych. Ogłaszając Konstytucję Japonii (*Nihonkoku Kenpō*) w dniu 3 listopada 1946 roku, cesarz Hirohito zapewniał: „Pragnę wraz z całym narodem dołożyć wszelkich starań na rzecz przestrzegania zasad niniejszej konstytucji oraz budowy państwa kultury, w którym panuje poczucie umiaru i odpowiedzialności, oddanego wolności i pokojowi” (*History of the Non-Military Activities...*, s. 63). Symboliczne znaczenie ma również fakt, że na mocy rozporządzenia z 1948 roku 3 listopada obchodzony jest jako Dzień Kultury (*Bunka no Hi*).

Japonia pozostała monarchią, cesarz zachował jednak wyłącznie funkcje ceremonialno-reprezentacyjne jako „symbol państwa i jedności narodu, wywodzący swoje stanowisko z woli narodu, do którego należy suwerenna władza” (Art. 1). W myśl Artykułu 9. kraj ten „na zawsze wyrzekł się wojny jako suwerennego prawa narodu, jak również użycia lub groźby użycia siły jako środka rozwiązywania sporów międzynarodowych”. Dla osiągnięcia tego celu rezygnowano z posiadania sił zbrojnych (*Konstytucja Japonii*).

Chociaż w projekcie sztabu okupacyjnego nie doszukamy się słowa ‘kultura’ (zob. *GHQ sōan*), uwzględniono wniosek strony japońskiej i odniesienie do kultury znalazło się w Artykule 25. (wzorowanym na Konstytucji Weimarskiej) w kontekście państwa socjalnego:

Wszyscy obywatele mają prawo do utrzymywania określonego minimum poziomu zdrowego i kulturalnego życia (*bunkateki ni ikiru kenri* 文化的に生きる権利). We wszystkich dziedzinach życia państwo podejmuje starania na rzecz rozszerzania opieki i zabezpieczenia socjalnego oraz zdrowia publicznego” (Nakamura, s. 73–108).

W ramach reformy systemu szkolnictwa w marcu 1947 roku ogłoszone zostało Podstawowe prawo oświatowe (*Kyōiku kihonhō*). W preambule ustawy, która zastąpiła reskrypt cesarski z 1890 roku, czytamy:

Ustanawiając Konstytucję Japonii, dowiedliśmy woli działań na rzecz budowy demokratycznego państwa kultury (*minshuteki de bunkateki na kokka* 民主的で文化的な国家), a także przyczynienia się do ustanowienia pokoju na świecie i dobrobytu ludzkości. Realizacja tych postanowień zależy w zasadniczym stopniu od edukacji. Będziemy otaczać szacunkiem jednostki oraz zobowiązujemy się wychowywać ludzi dążących do prawdy i sprawiedliwości, a także szerzyć oświatę, której celem będzie stworzenie kultury nacechowanej zarówno uniwersalizmem, jak i bogatym indywidualizmem (“The Fundamental Law of Education”).

Władze okupacyjne nie wyraziły zgody na włączenie proponowanego przez stronę japońską zapisu dotyczącego kultywowania tradycji, uznając, że sprzyjałoby to odradzaniu się postaw i tendencji militarystycznych (*Kyōiku kihon hōan*, 11.1946).

„Budowanie państwa kultury poprzez demokratyzację szkolnictwa” deklarował nowo-utworzony Związek Zawodowy Japońskich Nauczycieli (*Nihon Kyōshokuin Kumiai*) (zob. “Japan Teachers’ Union...”). Jak przekonywał ówczesny minister oświaty, Morito Tatsuo:

Jeśli nasz kraj ma być rzeczywiście demokratyczny i mają tu być przestrzegane fundamentalne prawa człowieka, do czego zobowiązuje nowa Konstytucja, jej humanistyczny i demokratyczny duch musi przesiąknąć ludzkie umysły. Innymi słowy, Japonii potrzebna jest rewolucja polityczna i podniesienie poziomu kultury. Potrzebna jest odnowa i reforma. Przeprowadzenie odnowy, która pozwoli wypracować nową kulturę i stworzyć nowego ducha narodowego jest chwalebnym zadaniem dla nas edukatorów. [...] Państwo kultury, które pozostawało dotąd jedynie idealistycznym wyobrażeniem, stanowi dla naszego kraju cel, do którego prawdziwie dążymy (Morito, s. 269–272).

Morito podkreślał zarazem, że realizacja tego projektu wymagała zaangażowania całego społeczeństwa. Wskazywał również, iż „próby utworzenia państwa kultury w warunkach pozbawionych ducha demokracji, pacyfizmu i socjalizmu były mrzonką” (Koike, s. 22).

Z kolei Nanbara Shigeru, myśliciel polityczny i rektor Uniwersytetu Tokijskiego, w głośnym przemówieniu inauguracyjnym rok akademicki w lutym 1946 roku wzywając do budowy „nowej kultury japońskiej” po wojennej katastrofie, podkreślał, że fundamentem odbudowy państwa powinny stać się rozum, sumienie oraz odpowiedzialność moralna obywateli, a nie jedynie siła instytucji politycznych. W jego przekonaniu, idea państwa kultury zakładała, że prawdziwa modernizacja Japonii musi opierać się na duchowej odnowie, wolności akademickiej i aktywnym, etycznym uczestnictwie społeczeństwa w życiu publicznym (Nanbara, s. 5–16).

PATRIOTYZM GOSPODARCZY I WYMIANA KULTURALNA (L. 50–60.)

Nasilająca się zimna wojna skłoniła Stany Zjednoczone w dość szybkim czasie do redefinicji polityki wobec Japonii i podjęcia kroków, mających na celu uczynienie z niej sojusznika w powstrzymywaniu komunizmu w Azji. Po 1948 roku zaniechano sądów zbrodniarzy wojennych i zdecydowano się na zwiększenie udziału konserwatywnych polityków w rządzeniu państwem. Obiektem represji stali się natomiast działacze lewicowi. Uruchomiono program odbudowy gospodarczej, którego efekty zwiększyły zamówienia specjalne dla wojsk walczących w Korei (1950–1953). W wystąpieniach przedstawicieli rządu, ustawach, artykułach prasowych tego okresu coraz rzadziej nawiązywano do idei „państwa kultury”, priorytetem był teraz rozwój ekonomiczny (Nakamura, s. 181–188). Jak przekonywał w kwietniu 1949 roku premier Yoshida Shigeru (1946–1947, 1948–1954), „patriotyzm gospodarczy” (*keizaiteki aikokushin* 経済の愛国心) miał przyczynić się do wzmocnienia demokracji i przyspieszyć proces powracania Japonii na arenę międzynarodową (*Yoshida hōshin enzetsu*).

Z uwagi na wojenne resentymenty określenie „polityka kulturalna” (*bunka seisaku* 文化政策) zostało wykreślone z zasobu oficjalnego słownictwa władz. Uciekano się do bardziej neutralnie brzmiącej i formuły – „wymiana kulturalna” (*bunka kōryū* 文化交流). Praktykę tę zainicjował Yoshida, przemawiając na forum parlamentu w lutym 1951 roku (Hirano, s. 339–347). Japonia ubiegała się w tym czasie o przyjęcie do UNESCO, co

nastąpiło w czerwcu tego roku. We wrześniu w San Francisco sfinalizowany został traktat pokojowy, jak również japońsko-amerykański układ o bezpieczeństwie, który zapewnił Stanom Zjednoczonym możliwość stacjonowania na Wyspach Japońskich także po zakończeniu okupacji. Porozumienia te zawarte zostały ostatecznie bez udziału państw socjalistycznych. W warunkach zimnowojennych szansę na rozwijanie kontaktów z państwami bloku wschodniego, w szczególności ChRL, dawało rozdzielenie polityki od gospodarki.

Jedną z pierwszych inicjatyw służących dialogowi i współpracy intelektualnej, podjętych po zakończeniu okupacji było utworzenie w 1952 roku w Tokio, przy wsparciu Fundacji Rockefellera, organizacji non-profit – International House of Japan (Kokusai Bunka Kaikan). W kolejnych latach zawarte zostały umowy o wymianie kulturalnej z Francją (1953), Włochami (1954), Tajlandią i Meksykiem (1955), Indiami, Egiptem, RFN (1957), Iranem (1958) i Wielką Brytanią (1961) (zob. *MOFA Bluebook 1963*). Działania Departamentu Informacji i Kultury MSZ w zakresie dyplomacji kulturalnej cechowała ostrożność. Instytucje zagraniczne zachęcano do organizowania kursów poświęconych różnym aspektom kultury japońskiej, jednakże unikano np. propagowania nauczania języka japońskiego poza granicami kraju. W materiałach promocyjnych dominowały symbole spokoju i harmonii, takie jak kwitnące wiśnie, ikebana, ceremonia herbaty, krajobrazy z górą Fuji.

Napięcia w regionie i oczekiwania ze strony Waszyngtonu dotyczące współpracy w dziedzinie bezpieczeństwa, stawiane jako warunek udzielania pomocy ekonomicznej, doprowadziły w 1954 roku do utworzenia Oddziałów Samoobrony (Jieitai). Jak podkreślał premier Yoshida, oddziały te nie były regularną armią, dlatego też nie wiązało się to, jego zdaniem, z potrzebą rewizji Artykułu 9. konstytucji („Sangiin...”). Yoshida był „pragmatykiem”. Zasłaniając się pacyfistyczną konstytucją, jak również koniecznością odbudowy gospodarczej, starał się opóźnić proces remilitaryzacji Japonii i zminimalizować koszty jej zaangażowania w konflikt zimnowojenny.

W 1955 roku pomimo znacznej różnicy stanowisk pomiędzy politykami popierającymi jego stanowisko w tej sprawie a zwolennikami rewizji konstytucji, doszło do fuzji ugrupowań konserwatywnych i utworzenia Partii Liberalno-Demokratycznej (PLD). Również w deklaracji założycielskiej (*Rittō sengen*) tej partii znalazły się odwołania do budowania demokratycznego państwa kultury (*bunkateki minshu kokka* 文化的民主国家), jak również realizacji koncepcji państwa dobrobytu. Do zjednoczenia konserwatystów doszło w dużej mierze z powodu presji ze strony kół gospodarczych, chodziło bowiem o stworzenie przeciwwagi dla konsolidującej się Socjalistycznej Partii Japonii (SPJ). Chociaż w kolejnych latach reprezentację w parlamencie uzyskiwały nowe ugrupowania, jednak aż do 1993 roku można było mówić o układzie, w którym wiodącą rolę odgrywały tylko dwa z nich – PLD i SPJ, co w opracowaniach politologicznych zyskało miano “systemu 1955 roku”. PLD zachowała bezwzględną większość, ale nie miała wystarczającej liczby mandatów (2/3), by przeprowadzić rewizję ustawy zasadniczej, tym bardziej, że także wewnątrz PLD stanowiska polityków były podzielone.

Po ustąpieniu Yoshidy jego polityczni rywale podjęli działania w kierunku uregulowania kontaktów z blokiem wschodnim. Usiłowano w ten sposób zyskać poparcie w społeczeństwie dla rewizji konstytucji, a także wzmocnić pozycję przetargową względem Waszyngtonu. W 1956 roku dzięki zabiegom administracji Hatoyamy Ichirō (1954–1956) podpisana została deklaracja o przywróceniu stosunków dyplomatycznych pomiędzy Japonią a ZSRR. Z powodu nierozstrzygniętego sporu o tzw. terytoria północne (cztery wyspy położone na południu Kuryli) nie doszło do zawarcia traktatu pokojowego, niemniej

jednak układ ten umożliwił Japonii przystąpienie do ONZ (Moskwa wycofała wcześniejsze weto), a także normalizację stosunków z państwami Europy Środkowo-Wschodniej, m.in. z Polską. Pod koniec lat 50. Japonię ogarnęła fala protestów przeciwko próbom wzmocnienia sojuszu japońsko-amerykańskiego, podjętym przez administrację Kishiego Nobusuke (1957–1960). W styczniu 1960 roku podpisana została nowa wersja traktatu o bezpieczeństwie. Japonia miała przejąć część obowiązków związanych z obronnością, tj. udzielić pomocy siłom amerykańskim w przypadku, gdyby doszło do walk na jej terytorium (*Treaty of Mutual Cooperation...*). Wejście w życie tego porozumienia poprzedziły burzliwe zamieszki społeczne (*anpo tōsō* 安保闘争). Kishi, oskarżany nie tylko o „służenie interesom amerykańskich imperialistów”, ale także o złamanie zasad demokracji, tj. „siłową” ratyfikację tego porozumienia, podał się do dymisji. Ster rządów przejęli bliscy współpracownicy Yoshidy (Ikeda Hayato, a następnie Satō Eisaku). W centrum uwagi ponownie znalazły się cele gospodarcze. Administracje Ikedy (1960–1964) i Kennedy’ego (1961–1963) przystąpiły w tym czasie do rozmów w sprawie stworzenia trwałego i strategicznego mechanizmu współpracy w sferze kulturalnej i edukacyjnej, co zaowocowało uruchomieniem w 1961 roku panelu doradczego wysokiego szczebla – CULCON: *The United States–Japan Conference on Cultural and Educational Interchange*. Inicjatywa ta otworzyła drogę do dalszych działań w kierunku uczynienia kultury jednym z filarów powojennej japońskiej dyplomacji (Kusunoki 2014, s. 31–44).

Proces ten postępował jednak bardzo powoli, co w dużej mierze spowodowane było brakiem resortu odpowiedzialnego za sektor kultury na szczeblu centralnym. Działania władz koncentrowały się przy tym na ochronie dóbr narodowych. Konieczność nowelizacji przepisów w zakresie ochrony zabytków dobitnie uzmysłowił Japończykom w 1949 roku pożar złotego pawilonu w świątyni buddyjskiej Horyūji w prefekturze Nara, jednej z najstarszej budowli drewnianych na świecie. Rok później uchwalono Ustawę o ochronie dóbr kultury (*Bunkazai hogohō*), która zastąpiła przedwojenne regulacje (Pałasz-Rutkowska, s. 490–495). W 1955 roku jej zakres poszerzono o tzw. żywe skarby narodowe, tj. wybitnych twórców. Od 1966 roku zadania te podlegały kompetencji Biura ds. Kultury, utworzonego w strukturach Ministerstwa Edukacji. Dwa lata później przekształcono je w funkcjonującą do dziś Agencję ds. Kultury (Bunkachō 文化庁).

Ustabilizowanie rządów sprzyjało rozwojowi ekonomicznemu. Od połowy lat 50. wskaźniki wzrostu ekonomicznego utrzymywały się na poziomie 10% rocznie. Dynamiczny rozwój gospodarki pozwolił Japonii na uruchomienie wypłat odszkodowań dla krajów Azji Południowo-Wschodniej, a także uczestnictwo w roli donatora w Oficjalnej Pomocy Rozwojowej (ODA). W 1964 roku Japonia jako pierwszy kraj azjatycki była organizatorem igrzysk olimpijskich. W tym samym roku uzyskała również pełne członkostwo w MFW, Banku Światowym, GATT, została członkiem OECD, zaś w 1966 roku stanęła na czele Azjatyckiego Banku Rozwoju. W 1968 roku kraj ten uplasował się na drugiej pozycji pod względem PKB wśród gospodarek „wolnego świata”.

Szeroki dostęp do edukacji, zmiany w strukturze zatrudnienia i stabilizacja, wynikająca z pracy na etacie (szczególnie w przypadku powiększającej się rzeszy pracowników dużych korporacji) przyczyniały się do podniesienia poziomu życia ogółu społeczeństwa, które – w dużej mierze z pomocą mediów – wzmacniało się w poczuciu egalitaryzmu. Już od połowy lat 60. za warstwę średnią uważało się około 90% Japończyków. W latach 1945–1980 obowiązkową edukacją objęto 99,98% młodzieży, przy czym aż 37,4% podjęło studia wyższe, co zapewniało Japonii wysoką pozycję w światowych rankingach. Priorytetem w polityce oświatowej było tworzenie zasobów ludzkich umoż-

liwiającej najbardziej efektywne realizowanie założeń polityki gospodarczej. Szczególny nacisk położony został na kształtowanie ducha poświęcenia dla pracy i społeczeństwa (zob. „The Image of the Ideal Japanese”). Ponownie sięgano do określeń ‘kulturalny’ w znaczeniu ‘nowoczesny’, m.in. w odniesieniu do osiedli mieszkaniowych (głównie w regionie Kansai). Słowo ‘kultura’ pojawiało się w kontekście promocji innowacyjnych rozwiązań technologicznych, jak w przypadku firmy Bunka Shutter (producenta rolet przeciwpożarowych i antywłamaniowych) i innych.

Infrastruktura społeczna wyraźnie nie nadążała jednak w tym czasie za gospodarką. Wydatki na budownictwo mieszkaniowe, obiekty użyteczności publicznej, cele socjalne, instytucje oświatowe czy ochronę środowiska były niewspółmiernie niskie w porównaniu do kwot przeznaczanych na rozwój przemysłu. Niezadowolenie społeczeństwa skutkowało m.in. wzrostem wpływów ugrupowań lewicowych we władzach terenowych większych miast. Chociaż skoncentrowanie się na „podwajaniu dochodu narodowego” miało zjednoczyć społeczeństwo, w latach 60. Japonię ogarnęła kolejna fala demonstracji, radykalizowanych przez Nową Lewicę. U podłoża zamieszek leżały zarówno kwestie socjalne, jak i postulaty polityczne – protestowano m.in. przeciwko wzmocnieniu sojuszu wojskowego ze Stanami Zjednoczonymi, utrzymaniu baz amerykańskich na terenie Japonii oraz wojnie w Wietnamie (1955–1975). Aby załagodzić te nastroje w 1967 roku rząd Satō (1964–1972) ogłosił tzw. zasady antyatomowe, tj. nieprodukowania, nieprzechowywania i niewwożenia do Japonii broni jądrowej (za co w 1974 r. został uhonorowany Pokojową Nagrodą Nobla). Pod koniec tej dekady, podobnie jak w innych częściach świata, doszło do burzliwych wystąpień studenckich.

„OD MATERIALIZMU DO DUCHOWOŚCI” (LATA 70–80. XX w.)

Japonia wkroczyła w lata 70. jako gospodarz Wystawy Światowej EXPO, zorganizowanej po raz pierwszy w historii w Azji. Przy okazji tego wydarzenia miasto Osaka wzbogaciło się o nowe obiekty kulturalne, takie jak: Narodowe Muzeum Sztuki oraz Narodowe Muzeum Etnologiczne (Minpaku). Charakterystyczną pamiątką po EXPO’70 jest również Wieża Słońca, stworzona przez awangardowego artystę Okamoto Tarō.

Jak zapewniał na forum parlamentu w styczniu 1971 roku premier Satō Eisaku, stanowisko rządu Japonii w kwestii budowania „państwa pokoju” pozostawało niezachwiane. Te same wartości podkreślał szef resortu spraw zagranicznych, Fukuda Takeo, nazywając idee państwa pokoju i kultury „drogowskazami” japońskiej polityki. Odwoływanie się do tych haseł nie łagodziło jednak krytycznych opinii wobec Japonii jako kraju, którego działania na arenie międzynarodowej sprowadzały się teraz do osiągnięcia korzyści ekonomicznych. Narastające tarcia w stosunkach z Zachodem były spowodowane przede wszystkim rosnącą nierównowagą handlową, wynikającą m.in. z polityki protekcjonizmu. W latach 1964–1970 wartość japońskiego eksportu wzrosła ponad 2,5-krotnie, co nieprzypadkowo zbiegło się z wojną w Wietnamie i wynikającymi z niej zamówieniami specjalnymi.

W czerwcu 1972 roku, w dużej mierze dzięki staraniom Fukudy, działalność zaistniała Fundacja Wymiany Międzynarodowej (Kokusai Kōryū Kikin; The Japan Foundation), utworzona na bazie KBS (*50 Years of JF*). Zadaniem Fundacji, działającej pod auspicjami MSZ, we współpracy z takimi instytucjami, jak Agencja ds. Kultury, czy Japońska Organizacja Handlu Zagranicznego (JETRO), było wspieranie wymiany akademickiej, nauczania języka japońskiego zagranicą, a także różnorodnych wydarzeń artystycznych (*MOFA Bluebook 1973*). Realizację pierwszych projektów umożliwiły przede

wszystkim kwoty przekazane przez ówczesnego premiera Tanakę Kakuei'a (1972–1974). Dzięki „Funduszowi Tanaki” po milionie dolarów trafiło do dziesięciu najważniejszych amerykańskich uczelni celem wspierania edukacji i badań dotyczących Japonii (Soeya).

Jak zauważa japońska badaczka, Kusunoki Ayako, utworzenie Fundacji Japońskiej wynikało w dużej mierze z narastającej od połowy lat 50. potrzeby wyjaśnienia świata japońskich uwarunkowań (Kusunoki 2015, s. 91–104). W „Błękitnej księdze dyplomacji” z tego okresu czytamy m.in.:

Najsukuteczniejszym narzędziem umożliwiającym osiągnięcie wzajemnego zrozumienia i nawiązywanie przyjacielskich stosunków jest wymiana kulturalna. Więzy pomiędzy narodami umacniane w oparciu o kulturę odgrywają nieocenioną rolę w korygowaniu nieporozumień i uprzedzeń, które często pojawiają się w stosunkach międzynarodowych, a także w eliminowaniu nieufności i podejrzliwości. Jest to tym bardziej konieczne w przypadku Japonii ze względu na jej specyficzną kulturę, jak również barierę językową (*Kokusaiteki sōgō rikai...*).

W latach 70. powrócił dyskurs na temat unikalności japońskiego społeczeństwa i kultury (*Nihonjinron*) (Befu, s. 107–135). Jak starano się udowodnić, to właśnie czynniki o podłożu kulturowym, takie jak poszanowanie hierarchii, upodobanie do społecznej i duchowej harmonii, grupowa lojalność, etos pracy przyczyniały się do sukcesów ekonomicznych tego kraju (Hendry, s. 37–38). Mit o wyjątkowości podsycali również zachodni analitycy. Ścisła współpraca administracji państwowej i sektora prywatnego budowała obraz Japonii jako sprawnie zarządzanej spółki akcyjnej (*Japan Inc.*), czy też wielkiej korporacji (*Corporate Japan*) (Abegglen). W głośnej książce *Japan as number one* z 1979 roku socjolog Ezra Vogel analizował wzorzec, jaki kraj ten może stanowić dla Stanów Zjednoczonych, a nawet świata, m.in. w dziedzinie metod zarządzania.

Odręczenie na linii Waszyngton-Pekin umożliwiło w tym czasie administracji Tanaki normalizację stosunków z ChRL. Sześć lat później, za czasów premiera Fukudy Takeo (1976–1978), zawarty został traktat o pokoju i przyjaźni. Porozumienie z ChRL oznaczało jednak konieczność wstrzymania kontaktów politycznych z Tajwanem. Od tej pory kontakty z Tajpej musiały być ograniczone do sfery handlowej i kulturalnej.

Kryzys paliwowy spowodowany wybuchem wojny na Środkowym Wschodzie w 1973 roku, doprowadził do przyhamowania wzrostu gospodarczego. Problemy surowcowe skłaniały Japonię do zacieśniania współpracy z Azją Południowo-Wschodnią, jednak wciąż żywe w pamięci doświadczenia związane z budowaniem Strefy Wspólnego Dobrobytu powodowały, że kraje tego regionu odnosiły się do japońskich inicjatyw z dużą rezerwą. Świadczyły o tym demonstracje, do jakich doszło w 1974 roku podczas wizyty premiera Tanaki w Indonezji, Tajlandii i na Filipinach. Panowała opinia, że fundusze wypłacane w ramach odszkodowań i pomocy rozwojowej ODA wykorzystywane są przede wszystkim na rozbudowę infrastruktury wspierającej japońskich inwestorów. Aby przekonać azjatyckich sąsiadów, że Japonia nie zamierza stać się mocarstwem militarnym, w 1976 roku rząd Mikiego Takeo (1974–1976) wprowadził ograniczenie wydatków związanych z polityką obronną do 1% PKB, a także całkowity zakaz eksportu technologii wojskowych. Z kolei w 1977 roku premier Fukuda zaoferował krajom ASEAN „wszechstronną współpracę na zasadach równego partnerstwa”.

W styczniu 1979 roku nowy szef japońskiego rządu, Ōhira Masayoshi (1978–1980), zwracał uwagę w swoim exposé, że osiągnięcia ekonomiczne okresu powojennego nie

zostały należycie zrównoważone troską o sferę duchową i relacje człowieka z naturą oraz wytyczeniem granic między wolnością a odpowiedzialnością. Ōhira wskazywał na wyczerpywanie się modelu rozwoju opartego na szybkim wzroście gospodarczym i modernizacji według zachodnich wzorców, odnawiając dyskurs na temat „przewycięzania nowoczesności”. Poddając krytyce wszechobecny konsumpcjonizm, głosił potrzebę odejścia „od materializmu do duchowości” (*mono kara kokoro e* ものからこころへ, dosł. ‘od materii ku sercu’), od „ery gospodarki” do „ery, w której nacisk będzie kładziony na kulturę” (*bunka jūshi no jidai* 文化重視の時代), humanizm, wspólnotowość i jakość życia. To właśnie

tworzenie wspaniałej kultury, pielęgnowanie oryginalności społeczności lokalnych, innowacje w nauce i technologii, odnowa struktur przemysłowych, projekty rozwojowe dotyczące oceanów i przestrzeni kosmicznej miały składać się na kompleksowy system bezpieczeństwa, odpowiadający trudnym realiom współczesnego świata (*Ōhira hōshin enzetsu*).

Działania premiera Nakasone Yasuhiro (1982–1986) również były ukierunkowane na tworzenie „silnego państwa kultury i dobrobytu” (*takumashii bunka to fukushi kokka* たくましい文化と福祉国家), a ponadto „państwa światowego” (*kokusai kokka* 国際国家), wnoszącego wkład do społeczności międzynarodowej, adekwatnie do swego potencjału. Nakasone podkreślał potrzebę porzucenia „podejścia reaktywnego” (*taiō tsuizugata* 対応追従型) na rzecz „proaktywnego zaangażowania” (*sekkyokuteki kōdōgata* 積極的行動型), m.in. w sferze działań dla utrzymania pokoju na świecie (*Gaikō seisho* 1984). Był rzecznikiem rewizji pacyfistycznej konstytucji, aby Japonia mogła stać się „normalnym państwem” (*zairai gata kokka* 在来型国家) i równorzędnym partnerem Stanów Zjednoczonych. Za jego kadencji zniesione zostało ograniczenie wydatków na zbrojenia (w praktyce nadal wynosiły one niewiele ponad 1% PKB). Okazją do umocnienia roli Japonii, także w dziedzinie kształtowania globalnej strategii gospodarczej, był szczyt G7 zorganizowany w 1986 roku w Tokio, poświęcony m.in. stabilizacji kursów walutowych po porozumieniu Plaza Accord.

Ważną inicjatywą tych czasów było utworzenie w 1987 roku w Kioto Międzynarodowego Centrum Badań nad Kulturą Japonii (*Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā*; w skrócie *Nichibunken*) prowadzącej badania interdyscyplinarne we współpracy z naukowcami spoza Japonii. Globalnym fenomenem lat 80. była popularność serialu *Oshin*, który okazał się bardzo pomocnym narzędziem w budowaniu pozytywnego wizerunku Japonii w świecie. Dzięki zaangażowaniu Fundacji Japońskiej serial ten był emitowany w prawie siedemdziesięciu krajach (w tym w Polsce w 1985 r.).

Koncepcję „otwartego na świat państwa kultury i gospodarki” (*Sekai ni hiraku bunka keizai kokka* 世界にひらく文化経済国家) odnajdujemy również w deklaracjach politycznych rządu Takeshity Noboru (1987–1989). Ważnym komponentem jego programu była „rewitalizacja stron rodzinnych” (*furusato zōsei* ふるさと創生). Fundusz wyasygnowany na ten cel w budżecie państwa wspomógł m.in. rozwijanie infrastruktury kulturalnej w mniejszych miejscowościach.

Z badań opinii społecznej publikowanych przez Kancelarię Premiera wynika, że o ile w 1975 roku około 37% społeczeństwa stawiało na wartości duchowe, a ponad 41% – materialne, w kolejnych latach tendencje uległy odwróceniu i np. w 1992 roku ankiety wskazywały odpowiednio: 57% i 27,3% (zob. *MEXT White Paper 2000*). Rosnąca świadomość znaczenia kultury stymulowała władze samorządowe do wydzielania w strukturach

administracyjnych sekcji odpowiedzialnych za ten właśnie aspekt lokalnego rozwoju (*chiikizukuri* 地域づくり). Wydziały Kultury miały zajmować się nie tylko przydzielaniem środków finansowych, lecz także inicjować własne projekty, np. w dziedzinie promowania lokalnych artystów (zob. *Waga kuni no bunka to gyōsei*). Pionierem działań w tym kierunku były władze miasta Kushiro w 1975 roku. Dużą rolę w modelowaniu podejścia administracji państwowej do kwestii kultury odegrały koncepcje etnologa, Umesao Tadao, w tym „Teoria rozładowania” (文化放電論). O ile edukacja polegała na gromadzeniu wiedzy i rozwijaniu kreatywności jednostki, kultura miała stanowić przestrzeń, w której ten potencjał będzie uruchomiony i wykorzystany w praktyce, zarówno w aktywnościach artystycznych, jak i społecznych, dlatego też obszary te należało traktować łącznie (Umesao Tadao).

W latach 80. większość wydarzeń kulturalnych w Japonii nadal była inicjowana i finansowana w dużym stopniu przez sektor prywatny – głównie duże korporacje, koncerny prasowe (np. Asahi, Mainichi, Yomiuri) oraz sieci domów towarowych (np. Seibu, Yokohama Sogō, Daimaru, Isetan, Tōkyū). Ze względu na dużą ilość budowanych w tym okresie obiektów użyteczności publicznej, w tym muzeów, sal koncertowych, domów kultury, hal sportowych, Japonia zyskała miano „potęgi w dziedzinie hal” (*hōru taikoku Nihon* ホール 大国日本). Znaczna część tych inwestycji była możliwa dzięki programowi subsydiów dla samorządów lokalnych uruchomionemu przez Agencję ds. Kultury w latach 1967–1995. W opinii krytyków, wiele z tych obiektów było raczej przykładem niegospodarności, a ich wznoszenie nie zawsze było związane z realnym zapotrzebowaniem. W okresie tym zaczęły ponadto powstawać pierwsze technopolia, których przykładem jest Wyspa Krzemowa (na południu Kiusiu). Wybudowano także miasteczko naukowe Tsukuba (w prefekturze Ibaraki), otwarto liczne parki rozrywki (jak np. Disneyland, czy wioska holenderska w Nagasaki) oraz tereny rekreacyjne.

Koniec ery Shōwa upłynął pod znakiem „gospodarki bańki mydlanej”, charakteryzującej się dużą skalą przedsięwzięć spekulacyjnych na rynku nieruchomości, co przyczyniło się do wybuchu kryzysu finansowego. Fala bankructw i przedłużająca się recesja gospodarcza pogłębiła różnice w dochodach ludności, sprawiając, że mit o społeczeństwie japońskim jako jednej klasie średniej odchodził w przeszłość. Po śmierci cesarza Hirohito w 1989 roku z nową siłą rozgorzały dyskusje na temat niedostatecznego rozliczenia się Japonii z wojenną przeszłością.

ODRODZENIE PAŃSTWA POPRZEZ KULTURĘ – STRATEGIA NA XXI WIEK

Zakończenie zimnej wojny uruchomiło gwałtowne przetasowania na scenie politycznej, ostatecznie jednak Partia Liberalno-Demokratyczna utrzymała ster rządów, tworząc rządy koalicyjne (z wyjątkiem okresów 1993–1994, 2009–2012). Krytyczne opinie na temat „czekowej dyplomacji” skierowane w początkach lat 90. pod adresem Japonii w związku z jej postawą wobec wojny w Zatoce Perskiej dostarczyły dodatkowych argumentów środowiskom postulującym porzucenie przez Japonię zachowawczej polityki w zakresie polityki bezpieczeństwa oraz rewizję konstytucji. W następstwie tych wydarzeń w 1992 roku przeforsowana została ustawa dopuszczająca udział japońskich formacji samoobrony w operacjach pokojowych i akcjach humanitarnych ONZ. Kolejne lata, pomimo prób wytyczenia bardziej niezależnej od Waszyngtonu polityki zagranicznej, nie przyniosły zasadniczych zmian. W 1996 roku doszło do odnowienia japońsko-amerykańskiego sojuszu bezpieczeństwa, którego celem było m.in. upewnienie krajów regionu

Azji i Pacyfiku, że mimo zakończenia zimnej wojny siły amerykańskie nie zostaną wycofane z Japonii i nie stanie ona wobec konieczności rozbudowy własnych sił zbrojnych. Współpraca ta była następnie wzmacniania w ramach ustawy antyterrorystycznej z 2001 roku. W 2007 roku Agencja ds. Obrony została przekształcona w Ministerstwo. W 2015 roku w atmosferze protestów społecznych przeciwko dalszemu rozszerzaniu interpretacji Artykułu 9. Konstytucji przeforsowane zostały ustawy dopuszczające udział Japonii w zbiorowym systemie samoobrony. Wstrząsy geopolityczne, w tym rosnące zagrożenie ze strony Korei Północnej i Chin, a także inwazja Rosji na Ukrainę, skłoniły w 2022 roku rząd Kishidy Fumio (2021–2024) do podjęcia decyzji o zwiększeniu wydatków na cele obrony do 2% PKB do 2027 roku. Realizacja tego planu została przyspieszona po objęciu funkcji premiera przez Takaichi Sanae (od 2025).

Zarzutem odchodzenia od pacyfizmu Japonia ery Heisei (1989–2019) przeciwstawiała z nową siłą deklaracje działań w kierunku urzeczywistnienia państwa, które buduje swoją potęgę poprzez kulturę (*bunka rikkoku* 文化立国), czyli „miękką siłę”. O ogromnym potencjale Japonii w dziedzinie *soft power* przekonywali m.in. amerykański ekspert ds. polityki dalekowschodniej Joseph Nye, jak również publicysta, pomysłodawca terminu Cool Japan, Douglas McGray (*Soft Power Powers*). Dotyczyło to w dużym stopniu produktów japońskiej popkultury, takich jak filmy animowane (*anime*), komiksy (*manga*), gry komputerowe, jak również kultury tradycyjnej (Kordzińska-Nawrocka, s. 77–108).

Na określenie „polityka” w odniesieniu do kultury natrafimy w przestrzeni oficjalnej dopiero w 1989 roku, w nazwie wspomnianej już Rady ds. Promocji Polityki Kulturalnej (Bunka Seisaku Suishin Kaigi), organu doradczego przy Agencji ds. Kultury, tworzonego *nota bene* przez ekspertów z kręgów pozarządowych. Przełomowe znaczenie dla systemu finansowania kultury miał rok 1990, kiedy to niemal jednocześnie powołano do życia dwa kluczowe podmioty: państwowy Fundusz Promocji Sztuki i Kultury (Geijutsu Bunka Shinkō Kikin) oraz Stowarzyszenie Wsparcia Korporacyjnego Sztuki (Kigyō Mesena Kyōgikai). W 1996 roku sformułowano pierwszy pięcioletni „Plan budowania państwa poprzez kulturę 21” (*Bunka rikkoku 21 puran*). Podkreślono w nim, że inwestowanie w kulturę, która jest fundamentem istnienia narodu, to inwestycja w przyszłość. Potrzebę reform administracyjnych, w tym pogłębienia współpracy pomiędzy instytucjami odpowiedzialnymi za ten sektor, umieszczono poza tym w „Planie ogólnym rozwoju kultury” (*Bunka shinkō master plan*) z 1998 roku. Rolę rządu w zakresie promocji kultury określiło natomiast „Podstawowe prawo dotyczące rozwoju kultury i sztuki” (*Bunka geijutsu shinkō kihonhō*), uchwalone w 2001 roku, a więc dopiero ponad pół wieku po wojnie.

Efektom prac Rady Ekspertów ds. Promocji Dyplomacji Kulturalnej (Bunka Gaikō no Suishin ni kansuru Kondankai), ustanowionej przy urzędzie premiera Koizumiego Jun’ichirō (2001–2006) był raport opublikowany w 2005 roku, w którym za cel przyjęto „tworzenie Japonii jako pokojowego kraju wymiany kulturalnej” (*‘Bunka kōryū no heiwa kokka’ Nihon no sōzō o*). Ponadto ustanowiono nowy program subsydiów na rozwój kultury i sztuki (Bunka Geijutsu Shinkōhi Hojokin), uwzględniający mało doceniane dotychczas przez władze centralne dziedziny, jak np. sztuka filmowa. Istotny wpływ na realizację przedsięwzięć związanych z rozwojem kultury w Japonii miała poza tym nowelizacja ustawy o samorządach, przyznająca władzom lokalnym większą autonomię, a także ustawy o organizacjach użyteczności publicznej z 2006 roku. To właśnie za czasów Koizumiego, w raportach kładących nacisk na potrzebę budowania międzynarodowej marki Japonii poprzez dyplomację kulturalną, w przestrzeni oficjalnej pojawił się termin „dyplomacja publiczna” (*paburikku dipuromashii* lub *kōhō bunka gaikō*

広報文化外交, dosł. ‘diplomacja informacyjno-kulturalna’). Budowaniu *soft power*, służyła również kampania Visiting Japan, mająca na celu podwojenie liczby turystów do 2010 roku. Japonia zajmowała bowiem dalekie 30.–40. miejsce w rankingach atrakcyjnych kierunków turystycznych (*Yearbook of Tourism Statistics* 1995–2020).

Administracja premiera Abe Shinzō (2006–2007) doprowadziła z kolei do nowelizacji Podstawowego prawa o edukacji z 1947 roku. W preambule ustawy o edukacji, obowiązującej od 2007 roku, czytamy:

My, naród japoński, dążymy do dalszego rozwoju demokratycznego państwa kultury (*min-shuteki de bunkateki kokka*), które dzięki nieustającym wysiłkom udało nam się zbudować, pragniemy również przyczynić się do ustanowienia pokoju na świecie i dobrobytu ludzkości. (*Basic Act on Education*, 2006)

Dążenia do rewizji prawa uchwalonego w warunkach amerykańskiej okupacji odczytywane były przez opozycję nie tyle jako krok w kierunku dostosowania systemu edukacji do wymogów współczesności, co wskrzeszanie starego porządku oraz tworzenie społeczeństwa skłonnego zaakceptować rewizję pacyfistycznej konstytucji. Najwięcej emocji budził projekt włączenia do niej zapisu dotyczącego kształtowania wśród młodzieży właściwych postaw moralnych oraz patriotycznych. Ostatecznie w nowej ustawie nie pojawiło się rodzące kontrowersje słowo ‘patriotyzm’, ani sformułowanie „kultywowanie wartości religijnych”, wprowadzono jednak zapis dotyczący „poszanowania tradycji i kultury oraz umiłowania kraju i stron rodzinnych” (Starecka 2012, s. 76–102).

Na rok 2006 przypada również ogłoszenie przez rząd Abe „Japońskiej strategii przemysłów kultury” (*Nihon bunka sangyō senryaku* 日本文化産業戦略) oraz wizji Azjatyckiej Bramy (Asian Gateway Initiative) – uczynienia Japonii pomostem (hubem) łączącym Azję ze światem poprzez swobodny przepływ ludzi, towarów, kapitału, kultury i informacji (*Dai 165-kai Kokkai*).

Aktywne działania na rzecz promocji japońskiej kultury popularnej zagranicą kontynuował we współpracy ze środowiskami biznesu premier Aso Tarō (2008–2009) (zob. *A New Look at Cultural Diplomacy...*). W 2010 roku, w okresie rządów Partii Demokratycznej (Minshutō) w strukturach Ministerstwa Gospodarki, Handlu i Przemysłu utworzono Biuro Cool Japan z zadaniem promocji przemysłów kreatywnych. O rosnącym znaczeniu popkultury świadczyło także powołanie w 2012 roku stanowiska ministra stanu ds. strategii Cool Japan oraz formalne włączenie jej przez administrację Abe Shinzō (2012–2020) do programu reform gospodarczych, mających na celu wyprowadzenie Japonii ze stagnacji. Poza tym w 2015 roku uruchomiona została Platforma Partnerstwa Sektora Publicznego i Prywatnego Cool Japan, służąca koordynacji i pogłębianiu współpracy w zakresie przedsięwzięć związanych z promocją kultury japońskiej (*About CJPf*). Trudno przy tym nie zgodzić się z faktem, że Japonia podjęła te kroki stosunkowo późno, biorąc pod uwagę, że Chiny uznały rozwój *soft power* za priorytet polityki państwowej już w 2007 roku, zaś Koreańska Agencja Treści Kreatywnych (KOCCA) utworzona została w 2008 roku. Niemniej jednak w 2018 roku Japonia znalazła się na 5. pozycji (najwyższej wśród państw azjatyckich) w rankingu Global Soft Power, zaś obecnie figuruje na 4. pozycji – po Stanach Zjednoczonych, Chinach, Wielkiej Brytanii, wyprzedzając Niemcy i Francję (*Global Soft Power Index* 2025).

W 2017 roku przeprowadzona została nowelizacja prawa dotyczącego rozwoju kultury i sztuki z 2001 roku. Z nazwy tej ustawy usunięto słowo „rozwój”, uznano bowiem, że

było mylące z uwagi na fakt, że regulacje dotyczyły także takich kwestii, jak ochrona zabytków (obecnie *Bunka geijutsu kihonhō*). Wprowadzone modyfikacje miały poza tym na celu umożliwienie prowadzenia spójnej polityki międzyresortowej, uwzględniającej takie obszary jak edukacja, rozwój lokalny czy turystyka. W 2018 roku uchwalono dwie nowe ustawy: wspierającą działalność artystyczną osób z niepełnosprawnościami oraz promującą międzynarodowe wydarzenia kulturalne. Poza tym w 2020 roku przyjęto ustawę dotyczącą rozwoju turystyki kulturowej (*bunka kankō* 文化観光).

W raporcie „Polityka kulturalna naszego kraju” (*Waga kuni no bunka seisaku*), opublikowanym przez Agencję ds. Kultury w nowej erze Reiwa (2019–) na pierwszy plan wysuwały się takie pojęcia, jak „kultura tradycyjna” (*dentō bunka* 伝統文化), czy „kultura regionalna” (*chiiki bunka* 地域文化). Z kolei z lektury takich dokumentów, jak plany strategiczne ministra stanu ds. Cool Japan z 2024 roku (*Atarashii Cool Japan senryaku*), czy raporty Cool Japan Office resortu gospodarki, wynikało, że działania rządu będą koncentrować się na rozwoju kultury, głównie pod kątem jej atrakcyjności dla zagranicznych odbiorców. Prowadziło to do wniosku, że takie dziedziny, jak np. współczesna twórczość filmowa i muzyczna czy działalność wydawnicza pozostają bez większego wsparcia systemowego.

Warto zauważyć, że w promowanie japońskiej kultury w coraz większym stopniu angażuje się również MSZ, m.in. w ramach takich przedsięwzięć, jak Program [Promocji] Marki Japonii (*Japan Brand Program*). O skuteczności tych działań mogą świadczyć wysokie pozycje Japonii w rankingach typu Country Brand Index – od 2023 roku na pierwszym miejscu (*NBI 2024*). Szeroko zakrojone akcje promocyjne podjęte zostały ponadto w ramach przygotowań do Letnich Igrzysk Olimpijskich i Paraolimpijskich w 2020 roku. Jednym z przykładów jest tutaj projekt Japan Cultural Expo, obejmujący koordynację licznych wydarzeń kulturalnych (część dostępna również w trybie online). Inwestycje związane z Olimpiadą miały ponadto pomóc w odbudowie po kataklizmie w regionie Tōhoku w 2011 roku. Liczono również na efekty w postaci większego umiędzynarodowienia, nadal jednak dość zamkniętego społeczeństwa. Olimpiada w Tokio odbyła się ostatecznie z rocznym opóźnieniem spowodowanym pandemią COVID-19, zaś kontrowersje związane m.in. z organizacją takiego wydarzenia w warunkach obostrzeń sanitarnych, nie przyniosły Japonii spodziewanych korzyści ekonomicznych, ani wizerunkowych. Okazję do zaprezentowania zarówno zasobów w dziedzinie kultury, jak i osiągnięć technologicznych na miarę Społeczeństwa 5.0 stworzyła Wystawa Światowa EXPO 2025, zorganizowana po raz drugi w Osace.

Z badań opinii publicznej ogłoszonych w 2024 roku przez Kancelarię Premiera wynika, że rodzima kultura i sztuka stanowi obecnie powód do dumy dla 51,4% społeczeństwa, przy czym 48,6% Japończyków wyraziło dumę także ze względu na „długą historię i tradycję”, 55,3% – wymieniło piękno natury, a jedynie 4% wskazało gospodarkę⁴. Dla porównania, w 1968 roku na pytanie „z czym dla ciebie wiąże się miłość do ojczyzny?” odpowiedź „kultura i sztuka” wybrało 10,8% ankietowanych, 32,6% pytanym wskazało walory krajobrazowe i przyrodnicze, 24,6% – „ochronę niepodległości i bezpieczeństwa”,

⁴ Ankieta zawierała pytania z wieloma odpowiedziami. Możliwe było zaznaczenie do czterech najważniejszych opcji. *Shakai ishiki ni seron chōsa*, 2025, <https://survey.gov-online.go.jp/living/202501/r06/r06-shakai/questionnaire/>.

23,5% – „wysiłek na rzecz dobrobytu państwa”⁵. W 1980 roku „wspaniała kultura i sztuka” stanowiła powód do dumy dla 18,4% respondentów. 27,9% badanych wskazało w tym badaniu „długą historię i tradycję”, 26,4% – przyrodę, 15,5% – rozkwit ekonomiczny⁶. Z powyższego zestawienia wynika, że w przypadku dumy narodowej punkt ciężkości zdecydowanie przesunął się z gospodarki w kierunku dziedzictwa kulturowego. Ma to prawdopodobnie związek z długotrwałą recesją gospodarczą, aczkolwiek nawet w okresie największego rozkwitu ekonomicznego dumę z sukcesów Japonii w tej dziedzinie wyrażało najwyżej 20% społeczeństwa (Starecka 2015a, s. 188–208).

Kryzys ery Heisei ujawnił słabe strony japońskiego modelu kapitalizmu. Hasła budowania potęgi gospodarczej (*keizai taikoku* 経済大国) zostały zastąpione nie tylko postanowieniami odnowy kraju poprzez kulturę, czy edukację (*kyōiku rikkoku* 教育立国), ale także „odzyskania siły państwa poprzez poprawę warunków życia obywateli” (*seikatsu taikoku* 生活大国, dosł. ‘mocarstwa [wysokiego standardu] życia’). W rzeczywistości wskaźnik względnego ubóstwa w Japonii kształtuje się od połowy lat 80. do dziś na poziomie ok. 15,5%, co jest wartością wysoką wśród krajów rozwiniętych (*OECD Income inequality* 2022). Różnice w dochodach pogłębiła pandemia COVID-19. Z zapowiedzią wprowadzenia nowego modelu kapitalizmu oraz planem redystrybucji dochodu narodowego wystąpił premier Kishida. Podkreślał on również znaczenie regionalnych zasobów kulturowych w realizacji programu odbudowy gospodarki. Podobny kierunek widoczny był w polityce jego następcy, Ishiby Shigeru (2024–2025), który plan odnowy ekonomicznej postanowił w dużym stopniu oprzeć na „rewitalizacji regionów” oraz promocji kultury i turystyki (*Bunka rikkoku jitsugen*...).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że o ile w 2003 roku budżet przeznaczany na kulturę po raz pierwszy przekroczył poziom 100 mld jenów, to przez ostatnie dwie dekady utrzymuje się już na tym samym poziomie. Stanowi to około 0,1% budżetu państwa (900 jenów na osobę). Dla porównania w Stanach Zjednoczonych na kulturę przeznaczanych jest 0,03% budżetu (w przeliczeniu na mieszkańca daje to kwotę zbliżoną do Japonii), w Wielkiej Brytanii – 0,12%, w Niemczech – 0,42%, we Francji – 0,73%, z kolei w Chinach – 0,46%, zaś w Korei – 1,21% (w przeliczeniu na osobę, podobnie jak we Francji – jest to ponad 10 razy więcej niż w Japonii) (*Shogaikoku no bunka*...). Z zestawienia na rok 2024 wynika, że obecnie 42% funduszy przeznaczanych jest na ochronę dóbr kultury, 30% – na działalność instytucji kulturalnych, a 20% – cele rozwojowe, w tym cyfryzację i promocję w skali globalnej (*Monbu Kagaku hakusho* 2024).

Z drugiej strony w warunkach starzejącego się społeczeństwa i słabnącej gospodarki dochód narodowy wypracowany w oparciu o aktywność w sferze kultury i sztuki jest coraz bardziej postrzegany jako istotny element nowej strategii wzrostu ekonomicznego (*bunka GDP*). Obecnie stanowi on w Japonii około 2% PKB i w porównaniu ze Stanami Zjednoczonymi, Wielką Brytanią, Niemcami, Francją, dla których współczynnik ten wynosi średnio około 2,5–3%, jest jednak dość niski (*Bunka geijutsu no keizaiteki*...).

Wydarzenia upamiętniające 150. rocznicę restauracji władzy cesarskiej (1868), w tym okolicznościowe wystawy, prelekcje i innych projekty, sprzyjały przemysleniom na temat mechanizmów i rezultatów zachodzących ówczesnie procesów, jak również wykorzystania tego dziedzictwa we współczesnym świecie. W okresie Meiji kultura pełniła rolę instrumentu

⁵ W tym przypadku możliwe wskazanie dwóch opcji. *Shakai ishiki ni seron chōsa*, 1968, <https://survey.gov-online.go.jp/s43/S44-03-43-22.html>.

⁶ *Shakai ishiki ni seron chōsa*, 1980, <https://survey.gov-online.go.jp/s55/S55-12-55-17.html>.

modernizacji, budowania tożsamości, integracji społecznej i umacniania państwowości. W pierwszych dekadach XX wieku, szczególnie od lat 30., stała się jednak w bardzo dużym stopniu również narzędziem imperialnej propagandy. Po 1945 roku miała symbolizować odcięcie się od militarystyki i demokratyzację. Dla odróżnienia od czasów wojennych preferowano określenie *bunkateki kokka* 文化的国家 – ‘państwo kulturalne’. Powstało wówczas przekonanie, że kultura powinna rozwijać się oddolnie, w oparciu o społeczeństwo obywatelskie, sektor prywatny, wydawnictwa, media i rynek, zaś rola państwa powinna ograniczać się do wspierania infrastruktury, co sprawiło, że japoński model polityki kulturalnej kolejnych dekad miał charakter głównie subsydiarny. W okresie dynamicznego rozwoju gospodarki inwestycje w kulturę miały stanowić przeciwwagę dla wszechobecnego konsumpcjonizmu. W Japonii XXI wieku kultura pełni coraz większą rolę w strategii rozwoju państwa, wzmacnia dialog międzynarodowy i wspiera pokojową współpracę.

Japońska kultura uważana jest za jedną z najbardziej unikatowych na świecie. Japończycy odznaczają się wyjątkową zdolnością harmonijnego łączenia nowoczesności z tradycją. Na przestrzeni dziejów potrafili również skutecznie adaptować zagraniczne wzorce do rodzimych uwarunkowań, dbając o zachowanie „charakteru narodowego”. Okresy intensywnego przejmowania i asymilowania elementów zewnętrznych przeplatały się z fazami nasycenia, świadomego dystansowania od obcych wpływów, a następnie wzmacniania kulturowej odrębności (Pałasz-Rutkowska, s. 17–18). Ta umiejętność równoważenia innowacji z przywiązaniem do dziedzictwa nabiera szczególnej wagi we współczesnych realiach globalizacji, intensywnej wymiany międzynarodowej oraz postępującej homogenizacji rynków.

W czasach współczesnych przemysł kreatywny stanowi niewątpliwie bardzo istotny element oddziaływania Japonii na arenie międzynarodowej. Siła produktów japońskiej popkultury polega m.in. na ich kulturowej transnarodowości oraz zdolności do „glokalizacji” (Bauman, s. 53–69). Ma to duże znaczenie w kontekście spuścizny historycznej w regionie Azji i wynikającego z tego sceptycyzmu wobec japońskiej dyplomacji kulturalnej. Japonia od wielu dekad wnosi znaczący wkład w budowanie pokoju w regionie poprzez programy rozwojowe, pomoc humanitarną, projekty stabilizacyjne na rzecz odporności społecznej i wiele innych inicjatyw, jednak pamięć o ucisku kolonialnym i japońskich zbrodniach wojennych ma nadal duży wpływ na jej stosunki z krajami regionu, w szczególności z ChRL i Koreą Południową, gdzie czynnik ten odgrywa istotną rolę w budowaniu narodowej tożsamości.

W 2023 roku, w ramach polityki relokacji instytucji rządowych (mającej na celu odciążenie metropolii tokijskiej oraz rewitalizację regionów), siedziba Agencji ds. Kultury została przeniesiona do Kioto. W związku z wzmacnianiem jej roli oraz poszerzaniem kompetencji pojawiają się głosy o potrzebie przekształcenia Agencji w ministerstwo, aczkolwiek perspektywy realizacji tego postulatu pozostają nieskonkretyzowane (zob. *Bunkachō no Kyōto iten ichinen*). Instytucja ta nadal podlega resortowi edukacji (obecnie jest to Ministerstwo Edukacji, Kultury, Sportu, Nauki i Technologii – MEXT).

BIBLIOGRAFIA

- Abegglen, James C. *Business Strategies for Japan*. Tokyo, 1970.
- Atarashii bunka rikkoku no sōzō o mezashite. *Bunkachō sanjūnenshi* [Tworzenie nowego państwa opartego na kulturze. 30 lat Agencji ds. Kultury]. Bunkachō, Tōkyō, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *Glokalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja*. „Studia Socjologiczne” nr 3, 1997, s. 53–69.

- Befu, Harumi. *Cultural Nationalism in East Asia*. University of California, Berkeley, 1993.
- Dower, John. *Embracing defeat. Japan in the Aftermath of World War II*. Penguin Books Ltd., 2000.
- Gordon, Andrew. *Nowożytna historia Japonii*, tłum. Iwona Merklein, PIW, 2010.
- Harootunian, Harry. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton University Press, 2000.
- Hendry, Joy. *Japończycy. Kultura i społeczeństwo*, tłum. Tomasz Teszner, WUJ, 2013.
- Hirano Ken'ichirō. „Sengo Nihon gaikō ni okeru ‘bunka’” (‘Kultura’ w dyplomacji powojennej Japonii), *Sengo Nihon no taigai seisaku* (Polityka zagraniczna powojennej Japonii), red. Watanabe Akio, Yūhikaku, Tōkyō 1985.
- „Japan Teachers’ Union. First Convention, June 8, 1947.” *Japanese Education Since 1945: a Documentary Study*, red. Edward R. Beauchamp, James M. Vardaman, Jr., M.E. Sharpe Inc., 1994, s. 112–115.
- Koike Seiichi. *Morito Tatsuo no heiwaron* (Morito Tatsuo o sprawach pokoju). „Hiroshima Heiwa Kagaku”, nr 28, 2006, s. 1–25.
- Kokugo daijiten* (Wielki słownik języka ojczystego). Shōgakkan, 1982.
- Kordzińska-Nawrocka, Iwona. „Manga, anime i gry wideo, czyli trzy święte skarby (sanshu ni jingi) japońskiego przemysłu kreatywnego.” *Tradycja w kulturze popularnej Japonii*, Japonica, 2017, s. 77–108.
- Kosaka Masataka. *100 million Japanese*. Kodansha, 1972.
- Kushner, Barak. *The Thought War: Japanese Imperial Propaganda*. University of Hawaii Press, 2006.
- Kusunoki Ayako. *Reisen to Nichibei chiteki kōryū. Shimoda Kaigi (1967) no kōsatsu* (Japońsko-amerykańska wymiana intelektualna w okresie zimnej wojny. Konferencja w Shimodzie, 1967), „Kansai Gakuin Daigaku Kokusaigaku Kenkyū”, t. 3, nr 1, 2014, s. 31–44.
- Kusunoki Ayako. „Kokusai Kōryū Kikin no setsuritsu. Nichibei kankei to Nihon gaikō no ishiki hen'yō” (Utworzenie Fundacji Japońskiej. Stosunki japońsko-amerykańskie i zmiany w postrzeganiu dyplomacji), *Daini no sengo no keisei katei. 1970 nendai Nihon no seijiteki gaikō saihei* (Drugie powojnie. Zmiany w dyplomacji Japonii lat 70), red. Fukunaga Fumio, Yuhikaku, 2015, s. 91–104.
- Morito Tatsuo. „Appeal to Educators, 20.06.1947”, *Education in the New Japan*, SCAP, 1948, s. 269–272.
- Nakamura Miho. *Bunkatekini ikiru kenri* (Prawo do [godnego] kulturalnego życia), Shunpusha, 2021.
- Nanbara Shigeru. *Bunka to kokka* (Kultura i państwo). Tōkyō Daigaku Shuppankai, 2007, s. 5–16.
- Otmazgin, Nissim K. *Geopolitics and Soft Power: Japan's Cultural Policy and Cultural Diplomacy in Asia*. „Asia-Pacific Review”, t. 19, nr 1, 2012, s. 37–61.
- Pałasz-Rutkowska, Ewa. *Dzieje kultury japońskiej*. PWN, 2023.
- „Potsdam Declaration.” *Political Reorientation of Japan. September 1945 to September 1948, Basic Documents*, US Government Printing Office, 1949.
- Saaler, Sven, i Christopher W.A. Szpilman (red.). *Pan-Asianism. A documentary History*, t. 2: 1920-Present, Rowman & Littlefield Publishers, 2011.
- Soeya Yoshihide. „The Evolution of Japan's Public Diplomacy: Haunted by its Past History”, *Understanding Public Diplomacy in East Asia: Middle Powers in a Troubled Region*, red. Jan Melissen, Yul Sohn, Palgrave Macmillan, 2015, s. 79–105.
- Starecka, Katarzyna. „Problem patriotycznej edukacji we współczesnej Japonii w świetle rewizji Podstawowego prawa oświatowego”, *Kulturowe i edukacyjne problemy rozwoju współczesnej Azji*, red. Joanna Marszałek-Kawa, Judyta Węglowska, Ewa Kaja-Pilas, Wydawnictwo Adam Marszałek, 2012, s. 76–102.
- Starecka, Katarzyna. *Trudny proces wskrzeszania japońskiej dumy narodowej*, „Azja-Pacyfik”, t. XVIII, 2015a, s. 188–208.
- Starecka, Katarzyna. „Historyczne zaszłości i perspektywy ‘reazjanizacji’ Japonii”, *Orient w poszukiwaniu tożsamości*, red. Agata Bareja-Starzyńska, Marek M. Dziekan, Polskie Towarzystwo Orientalistyczne, Dom Wydawniczy Elipsa, 2015b, s. 51–78.
- „The Fundamental Law of Education”. *Japanese Education Since 1945: a documentary study*, red. Edward R. Beauchamp, James M. Vardaman, Jr., M.E. Sharpe Inc., 1994.

- „The Image of the Ideal Japanese.” *Japanese Education Since 1945: a Documentary Study*, red. Edward R. Beauchamp, James M. Vardaman, Jr., M.E. Sharpe Inc., 1993, s. 164–170.
- Tsurumi Shunsuke. *An Intellectual History of Wartime Japan 1931–1945*. KPI, 1986.
- Umesao Tadao. “Bunka gyōsei no mezasu mono” (Cele administracji kulturalnej), *Ashita no toshi* [Miasta jutro], t. 11: *Toshi to bunka* (Miasta i kultura), red. Isomura Eiichi, Sakata Tokio, Chūō Hōki, 1980, s. 43–58.
- Vogel, Ezra. *Japan as Number One. Lessons for Americans*. Harvard University Press, 1979.
- Waga kuni no bunka to bunka gyōsei* (Kultura i administrowanie kulturą w naszym kraju). Bunkachō, 1988.
- Waga kuni no bunkyō seisaku. Bunka rikkoku ni mukete* (Polityka kulturalna i oświatowa naszego kraju. Ku odrodzeniu państwa poprzez kulturę). Monbunshō, Ōkurashō Insatsukyoku, 2000.
- Yasushi Watanabe, i David L. McConnel (red.). *Soft Power Superpowers: Cultural and National Assets of Japan and the United States*, M.E. Sharpe Inc., 2008.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- 50 Years of JF*, <https://jf50.jp/f.go.jp/en/history> [09.10.2025].
- A New Look at Cultural Diplomacy: A Call to Japan's Cultural Practitioners*, 2006, <https://www.mofa.go.jp/announce/fm/aso/speech0604-2.html> [15.10.2025].
- About CJPF*, <https://cjpj.jp/en/about> [10.10.2025].
- Atarashii bunka rikkoku o mezashite* [W kierunku nowego państwa kultury], Bunka Seisaku Suishin Kaigi, 07.1995, www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihakokusho/archive/pdf/r1402577_06.pdf [10.10.2025].
- Atarashii Cool Japan senryaku* [Nowa strategia Cool Japan], www.kantei.go.jp/jp/singi/titeki2/chite-kizaisan2024/pdf/siryoku4.pdf [20.10.2025].
- Basic Act on Education*, 2006, www.japaneselawtranslation.go.jp/en/laws/view/2442 [15.10.2025].
- Bunka geijutsu kihonhō* (Podstawowe prawo dotyczące kultury i sztuki). <https://laws.e-gov.go.jp/law/413AC1000000148> [20.10.2025].
- Bunka geijutsu no keizaiteki, shakaiteki eikyō no sūchi hyōka ni muketa chōsa jigyō* (Badania ilościowe ekonomicznego i społecznego znaczenia kultury). www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/tokeichosa/bunka_gyosei/93900901.html [10.10.2025].
- Bunka kōryū no heiwa kokka' Nihon no sōzō* (Tworzenie Japonii jako pokojowego kraju wymiany kulturalnej). www.mext.go.jp/b_menu/shingi/bunka/gijiroku/009/06052925/005.htm [20.10.2025].
- Bunka rikkoku 21 puran* (Plan budowania państwa poprzez kulturę 21). www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihakokusho/archive/pdf/r1402577_29.pdf [20.10.2025].
- Bunka rikkoku jitsugen ni muketa kokka senryaku no kōchiku (teigen)* (Budowa strategii państwowej na rzecz urzeczywistnienia koncepcji państwa opartego na kulturze (rekomendacje)), 05.2025, *Jiyū Minshutō Seimu Chōsakai Bunka Rikkoku Chōsabu*, www.jimin.jp/news/policy/210656.html [20.10.2025].
- Bunka shinkō geijutsu kihonhō* (Podstawowe prawo dotyczące rozwoju kultury i sztuki). https://laws.e-gov.go.jp/law/413AC1000000148/20011207_0000000000000000 [20.10.2025].
- Bunka shinkō Master Plan* (Plan ogólny rozwoju kultury). www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihakokusho/archive/pdf/r1402577_04.pdf [20.10.2025].
- Bunkachō no Kyōto iten ichinen* (Rok po przeprowadzce do Kioto). www.asahi.com/articles/ASS3V6HLDS3PUCVL00R.html [20.10.2025].
- Dai 165-kai Kokkai* (165. sesja Zgromadzenia Narodowego). https://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_kaigirokua.nsf/html/kaigirokua/000116520060929003.htm [20.10.2025].
- Dai 88-kai Teikoku Gikai* (88. sesja Parlamentu Cesarstwa). www.jacar.archives.go.jp/das/meta/A07050040600 [10.10.2025].
- Gaikō seisho* (Błękitna księga dyplomacji), 1984, <https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/bluebook/1985/s60-shiryō-205.htm> [20.10.2025].
- GHQ sōan*. www.ndl.go.jp/constitution/shiryō/03/076shoshi.html [10.10.2025].
- Global Soft Power Index*, 2025, <https://brandfinance.com/insights/global-soft-power-index-2025-the-shifting-balance-of-global-soft-power> [10.10.2025].

- History of the Non-Military Activities of the Occupation of Japan, 1945 through December 1951.* www.ndl.go.jp/constitution/e/library/06/202/202_063r.html [14.10.2025].
- Japan Brand Program.* www.mofa.go.jp/p_pd/pds/page22e_000759.html [10.10.2025].
- Japan Cultural Expo.* <https://japanculturalexpo.bunka.go.jp/en/> [10.10.2025].
- Kokusaiteki sōgō rikai no zōshin to bunka gaikō* (Wzmacnianie międzynarodowego porozumienia a dyplomacja kulturalna), 1973, www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/bluebook/1973/s48-1-2-7.htm [20.10.2025].
- Konstytucja Japonii.* www.pl.emb-japan.go.jp/relations/konstytucja.htm [10.09.2025].
- Kyōiku kihon hōan* [Podstawowe prawo o edukacji], 11.1946, www.mext.go.jp/b_menu/kihon/about/003/a003_03.htm [10.10.2025].
- MEXT White Paper 2000.* www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/hpae200001/hpae200001_2_072.html [10.10.2025].
- MOFA Bluebook 1973.* www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/bluebook/1973/s48-2-6-2.htm [10.10.2025].
- MOFA Bluebook 1963.* www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/bluebook/1963/s38-7-4.htm [10.10.2025].
- Monbu Kagaku hakusho* [Biała księga edukacji], 2024, www.mext.go.jp/content/20250715-mxt_sose-isk01-000043715_13.pdf [10.10.2025].
- NBI 2024.* <https://placebrandobserver.com/anholt-nation-brands-index-nbi-2024/> [10.10.2025].
- OECD Income inequality 2022.* <https://www.oecd.org/en/data/indicators/income-inequality.html> [20.10.2025].
- Ōhira hōshin enzetsu* [Exposé premiera Ōhiry]. <https://worldjpn.net/documents/texts/pm/19790125.SWJ.html> [09.10.2025].
- Rittō sengen* (Deklaracja założycielska). <https://www.jimin.jp/aboutus/declaration/> [15.10.2025].
- „Sangiin Naikaku Iinkai kaigiroku” (Sprawozdanie stenograficzne z posiedzenia Komisji Gabinetowej w izbie wyższej), nr 378, <https://kokkai.ndl.go.jp/minutes/api/v1/detailPDF/img/101914889X03819540519> [15.10.2025].
- Shakai ishiki ni seron chōsa 1980* (Badanie świadomości społecznej 1980). <https://survey.gov-online.go.jp/s55/S55-12-55-17.html> [20.10.2025].
- Shakai ishiki ni seron chōsa 1968* (Badanie świadomości społecznej 1968). <https://survey.gov-online.go.jp/s43/S44-03-43-22.html> [20.10.2025].
- Shakai ishiki ni seron chōsa 2025* (Badanie świadomości społecznej 2025). <https://survey.gov-online.go.jp/living/202501/r06/r06-shakai/questionnaire/> [20.10.2025].
- Shin kyōiku shishin* (Wskazówki dotyczące nowej edukacji). <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1281779> [10.10.2025].
- „Shogaikoku no bunka seisaku nado ni kansuru chōsa kenkyū” (Badania dotyczące polityki kulturalnej w różnych krajach). Bunkachō & Waseda Daigaku, 2024, www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/tokeichosa/pdf/h24_hokoku_3.pdf [10.10.2025].
- Treaty of Mutual Cooperation and Security Between Japan and the United States of America.* www.mofa.go.jp/na/st/page1we_000093.html [15.12.2017].
- Waga kuni no bunka seisaku* (Polityka kulturalna naszego kraju). www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/r01_bunka_seisaku/pdf/r1421859_00.pdf [10.10.2025].
- Yearbook of Tourism Statistics 1995–2020.* <https://data.worldbank.org/indicator/ST.INT.ARVL?locations=JP> [15.10.2025].
- Yoshida hōshin enzetsu* (Exposé premiera Yoshidy). <https://worldjpn.net/documents/texts/pm/19490404.SWJ.html> [10.10.2025].

KOGURYJSKIE PRZEKSZTAŁCENIA USTROJOWE KOŃCA IV W. A SYSTEM TRYBUTARNY *CEFENG* 冊封 W AZJI PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ

ABSTRACT: The paper analyses the veracity of Yi Sǒng-shi's theories on cultural and political diffusion among the early states of Northeast Asia in the period between the 4th and the 8th centuries. Probable correlation between a general system change implemented by king Sosurim and Koguryō's dependencies and Japan has been presented. Central and district administrative hierarchy, first law promulgation, coherent *modus operandi* of military infrastructure and organization, and independent administrative script show flabbergasting similarities. Most of the said statecraft elements do not originate in Chinese kingdoms, even if the countries of the Sinosphere appear to be intertwined within a secondary, local tribute system supposedly of Chinese origin. It has been suggested that the interpretations of above-mentioned political mimetics could be an aftermath of modern trends of postcolonial nature in Korean sociology of science.

KEYWORDS: Yi Sǒng-shi, Koguryō, Northeast Asia, ranks, administration, cultural adaptation, *hentaï kanbun*, fortification system, GIS, *yullyōng*

1. WPROWADZENIE¹

W okresie współczesnym istotną kategorią dziejopisarską w koreańskim świecie naukowym była i jest oryginalność. Mowa tu przede wszystkim o uwypuklaniu w opisie historiograficznym unikalnych cech rozwoju politycznego Półwyspu, szczególnie w opozycji do historycznych zmian ustrojowych Chin i Japonii. Ta moda pisarska stała się popularna w powojennym półwieczu badań nad dawną historią, głównie w kręgach etnonacjonalistycznych². Dopiero w XXI w. pojawiły się na zauważalną skalę nowe tendencje w opisie dziejów, a autorzy prac badawczych tego okresu starają się przyjąć szerszą perspektywę regionalną przy zgłębianiu problematyki Półwyspu (An Jong-chol, s. 188–192), choć nie zawsze udaje się im zignorować współczesne spory międzypaństwowe związane z bieżącą polityką historyczną.

W ten sposób zauważalnym stał się taki opis dziejów, który wskazywał na cechy wspólne Azji Północnowschodniej, a nawet szerzej – całej sinosfery, uwypuklający cztery filary cywilizacyjne: konfucjańską etykę państwową, religijną eklektykę związaną z tradycją buddyjską, specyficzne formalnie i materialnie prawodawstwo oraz zapis języka, mający u podstaw chińskie piktogramy (Pae Hang-söp i in., s. 345; Ma In-söp, s. 116).

¹ W artykule wykorzystana jest nieuwpółcześniona transkrypcja MacCune'a-Reischauera. Nazwiska koreańskie i japońskie zapisane są w kolejności: nazwisko, imię.

² Zagadnienie to znakomicie opisane jest przez zmarłą niedawno Pae Hyōng-il. Szczególnie warte polecenia są: Hyung Il Pai (2000, s. 535; 1994, s. 25–49; 1992, s. 306–319). To jedne z najlepiej napisanych w j. angielskim pozycji dot. koreańskiej historiografii i socjologii nauki, pomimo nielicznych błędów formalnych i założeń wstępnych, opartych na aksjomatach Hobsbaumowskich.

Przyjęcie takiego założenia jest problematyczne: po pierwsze dlatego, że nie uwolniło jeszcze dociekania naukowego od zmotywowanych narodowotwórczo tendencji akademickich, każących uwzględniać interesy współczesnych „etnosów” w grze o największą możliwą „moc sterowniczą” (termin Mazurowskiej szkoły socjocybernetyki) w regionie. Stąd mogą brać się narracje typu: „specyfika koreańska na tle dziejów Azji Wschodniej”. Po drugie, stanowi indukcyjny wypis cech dobranych subiektywnie, i nie uwzględnia on choćby perspektywy tradycyjnej historiografii opartej na modelu *jichuanti* 紀傳體 (kanonu rocznikowego, z wyodrębnioną częścią biograficzną, chronologiczną i conceptualną) oraz na licznych toposach nacechowanych pedagogicznie, spójnego systemu obiegu kruszców opartego na wysokiej cenie srebra, wysokokontekstualnej epistemologii, kanonu estetycznego itd. Na stworzenie dedukcyjnego wzorca nie pokuszono się dotychczas. Po trzecie, jest to ujęcie uproszczone, przydatne być może w nauczaniu uniwersyteckim – czy w popularyzacji wiedzy – ale nie spełnia ono wymagań naukowych, każących „dzielić włos na czworo” i doszukiwać się przyczyn rzeczywistego zróżnicowania procesów inkulturacyjnych w obrębie sinosfery.

Oczywiście historyczne ujęcia tematyczne obejmujące całą Azję Północno-Wschodnią mają też liczne plusy. Jednym z nich jest konieczność ujęcia biegu dziejów wedle modelu *longue durée*, który wymusza na badaczu doszukiwanie się w historii uniwersalnych praw społecznych. Kolejną cechą pozytywną jest możliwość uwzględnienia opisu wedle zaleceń szkoły „Annales”, koncentrującej się w większym stopniu na dziejach kultury i życia codziennego, nie zaś na politycznych poczynaniach elit. Polska perspektywa badawcza uznaje takie pojmowanie historycznych procesów kulturowych za oczywistość, ale sytuacja ma się inaczej w Azji Wschodniej, obciążonej nie tylko uprzedzeniem statolatrycznym (kosmologia korelatywna), ale także wpływem anglosaskiej gradualistycznej antropologii historycznej. Była ona rezultatem nieprzychylnej dla procesów poznawczych myśli niemieckiej („mit” jako wartość epistemiczna, koncepcja *Lebenswelt*), spopularyzowanej w Korei przez Japończyków oraz Anglosasów chociaż krytykowana ona była już u swego zarania, choćby przez H. Butterfielda.

Jak uprzedzenie to wpływa na opis historii państwa koguryjskiego (高句麗, 12–668)? Widoczne jest ono m.in. przy doborze tematyki: liczni badacze koncentrują się raczej na zwycięskich walkach tego królestwa z chińskimi dynastiami Sui oraz Tang, a niewielka liczba publikacji traktuje o fenomenie kwitnącej wymiany kulturowej z państwami chińskimi – Wczesnym Qin (前秦 Qian Qin, 351–394) oraz Północnym Wei (北魏 Bei Wei, 386–534), choć to właśnie ten proces położył podwaliny pod filozofię państwowości całego regionu w okresie od IV do VI w. i w sposób fundamentalny wpłynął na charakter Azji Północno-Wschodniej. Warte podkreślenia jest to, że dopiero wpływ na koreańskie środowiska akademickie historiozofii postmodernistycznej doprowadza ostatnimi czasy do przemian paradygmatycznych w opisie dziejopisarskim, a zmiany te prowokują zwiększenie zainteresowania Koreańczyków wcześniejszą historiozofią europejską.

Kluczową rolę w przyjęciu nowej filozofii władzy w licznych państwach Półwyspu Koreańskiego i Archipelagu Japońskiego odegrało przywołane już wcześniej Koguryō. Jednak ten proces przekazu ustroju kulturowo-politycznego był – i w dużej mierze ciągle jest – niezauważalny przez zachodnią orientalistykę, która często traktuje Koreę jako zaledwie pomost kulturowy łączący Chiny i Japonię. Niedostrzeżenie odrębności Korei, jako bytu innowacyjnego pod względem systemotwórczym krytykowała już polska badaczka

Joanna Rurarz (s. 7), a na gruncie wschodnioazjatyckim podobną opinię głosili historycy pochodzenia koreańskiego pracujący w Japonii, m.in. Yi Sŏng-shi (李成市)³.

Na badaniach tego wieloletniego pracownika Uniwersytetu Waseda postanowiłem się oprzeć. Czynię to jednak zaznaczywszy, że dorobek koncepcyjny jego samego oraz jego środowiska należy pilnie uzupełnić wynikami badań koreańskich historyków i archeologów, na co z racji ograniczeń formalnych nie mogę sobie pozwolić na łamach niniejszej pracy.

Yi Sŏng-shi koncentrował się na czterech aspektach państwa koguryjskiego: tytularnie dworskiej oraz urzędach regionalnych, zsinizowanym prawie pozytywnym, oryginalnym systemie obronnym królestwa oraz kancelaryjnym stylu pisma. Waga tego ostatniego elementu jest nie do przecenienia, gdyż doprowadził on do powstania systemu odczytu *kundoku* 訓讀法, powszechnie stosowanego w Japonii. Do wyżej wymienionych postanowiłem dołączyć element ideologii politycznej instrumentalnie wykorzystujący elementy konfucjańskie i buddyjskie w celu integracji państwa. Odrzucam jednocześnie współczesne geopolityczne dywagacje na temat hierarchicznego systemu trybutarnego sinosfery, skrupulatnie opisanego w literaturze m.in. przez Song Ki-ho (2010, s. 457), a wykorzystywanej w etnonacjonalistycznych narracjach historycznych przez wszystkie państwa regionu.

2. SYSTEM RANG DWORSKICH I KASZTELANI

Aż do IV wieku organizacja Koguryŏ, podobnie jak struktura większości państw przednowożytnych, przypominała system subsydiarny. W literaturze koreańskiej do jego opisu stosuje się termin *pu-ch'eje* 部體制 (system „opolny”) stworzony przez No T'ae-dona (1999, s. 97–168). W momencie przyjęcia powyższego terminu przed środowisko naukowe, No T'ae-don napotykał opór zwolenników teorii forsujących istnienie wczesnych monarchii unitarnych, które rzekomo istniały na Półwyspie i w Południowej Mandżurii (zresztą sam Yi Sŏng-shi w jakieś mierze sprzyja tej narracji), co miałyby świadczyć o „zaawansowaniu” dawnej Korei (w sensie Spenserowskim), szczególnie w ujęciu komparatystycznym. Obecnie przyjmuje się, że od czasu panowania Sosurima (371–384) istniały już wczesne scentralizowane monarchie (王執權國家 *wangchipkkwŏn kukka*), cechujące się przynajmniej częściowo ujednoliconą administracją, choć bezpieczniej byłoby mówić jedynie o zainicjowaniu przez klasę panującą systemowych działań centralizacyjnych.

Zastąpił on związek pięciu grup „małoplemiennych” (w rozumieniu K. Modzelewskiego), zawierający elementy relatywnej homeostazy. Dwie z nich usiłowały uczynić państwo bardziej sterownym poprzez wprowadzenie elementów merytokratycznych przy doborze kadr do zarządzania królestwem. W założeniu biurokraci dobrani z woli monarchy mieli być, jako *homines novi*, lojalni wobec dynastii, nie przyczyniając się jednocześnie do spotęgowania sił lojalności ośrodkowych: klanowych i prowincjonalnych. Potężne rody też usiłowano przekonać do nowej koncepcji władztwa poprzez kooptację do grupy, mającej realny wpływ na rządy. Dało to początek klasie, którą dalekowschodnia historiografia określa mianem *choshin* 朝臣 i która, rzekomo, na równi z rodzinami królowych wywierała zgubny wpływ na metonimicznego jedynowładcę dalekowschodniego. Pełnili oni rolę „czarnych charakterów” licznych konfucjańskich opowieści historyczno-dydaktycznych, trzeba jednak pamiętać, że w tak wczesnym okresie koreańskiej historii system

³ Lee Sungsi (2016, s. 96–116). W dalszej części pracy autor ten występuje pod zapisem transkrypcyjnym ‘Yi Sŏng-shi’.

polityczny nie uległ daleko idącym procesom entropijnym. Możliwe, że funkcjonuje on przede wszystkim jako topos literacki, nie jest zaś zapisem czysto kronikarskim.

Grupa wczesnych biurokratów zorganizowana była w IV wieku w system trzynastu rang, rozwinięty z dawniejszego systemu dziesięciu tytułów mianowanych. Nadano im liczne atrybuty symboliczne, wzorując się na podobnych hierarchicznych systemach chińskich. Należy jednak przypuszczać, że w przypadku przednowożytnych dziejów sinosfery wyższe rangi przydzielano na zasadzie powiązań krwi z arystokracją plemienną państwa. Yi Sǒng-shi, wykorzystując wcześniejsze badania Takedy Yukio (武田幸男), stwierdza, że 16-rangowy system Paektche (百濟, ?–660) z połowy VI wieku oraz shillański (新羅, ?–936) system 17-rangowy, powstały zapewne między 508 a 520 rokiem, wywodzą się od koguryjskiego.

We wszystkich trzech systemach cztery najwyższe rangi zajmowali członkowie stanów najbardziej w państwie uprzywilejowanych. Różnica w całkowitej liczbie rang była pochodną konieczności uwzględnienia lokalnej specyfiki społecznej poprzez dodanie do pierwowzoru koguryjskiego kilku dolnych i jednej górnej rangi. Zapewne próbowano funkcjonalnie podzielić najwyższą rangę koguryjską – *taedaero* 大對盧, którego trzyletnią kadencyjność oraz kompetencje (obejmujące wg kompilatorów kroniki *Suishu* 隋書 81:1814 wszystkie sprawy państwa: ‘總知國事’ *congziguoshi*) nie odpowiadały królestwom regionalnym, podporządkowanym w V w. Koguryō. Miyazaki Ichisada (宮崎市定) twierdzi poza tym, że 13-rangowy system Yamato z 603 r., wprowadzony przez Suiko (推古天皇 „cesarzowa” Yamato 554–628) także jest pochodną koguryjskiego. Takeda dodaje, że pod względem fonetycznym istniało powinowactwo między powołanym w 531 roku shillańskimi rangami *sangdaedŭng* 上大等, także zapisywanego znakami *taeshin* 大臣, *taedŭng* (ew. *shin* 臣) oraz *taedaero*, wymawianym w Yamato *makaritaro* (まかりたる). Dodatkową ciekawostkę stanowi fakt, że japońskiemu systemowi *ohomaetsukimi* (także zapisywanemu jako ‘*taeshin*’ 大臣) podporządkowani byli członkowie głównych klanów uznających władzę monarchów z Kansai.

Arystokratów tych określano w tekstach źródłowych znakiem *shin* 臣 (czytany *maetsukimi* まえつきみ) lub *taebu* 大夫, który to binom często występuje w epigrafice wczesnokoreańskiej⁴. Kuramoto Kazuhiro (倉本一宏), a za nim Yi Sǒng-shi, stawiają hipotezę, że paektcheński system rang, z *taejwap* ‘yǒngiem 大佐平 oraz podległymi mu *chwap* ‘yǒngami 佐平, także jest emanacją koguryjskiego systemu *taedaero*.

Dodatkowym elementem związanym z administracją królestw Azji Północno-Wschodniej, na który uwagę zwraca Yi Sǒng-shi, jest system urzędów prowincjonalnych. Wskazuje on, że na terenie Koguryō (przy uwzględnieniu faktu, że nie wszystkie ziemie państwa były jednolicie zarządzane) podstawową komórką organizacyjną był *p* ‘yǒng 評, niekiedy pisany znakiem *sōng* 城. Był to amalgamat kilku miejscowości/siół, na którego czele stał wojskowy urzędnik nazywany *yokssal* 褥薩 (zapisywany też binomem *kunju* 軍主). W największych kasztelaniach dobierano mu wicekomendanta – *karadala* 可邏達 (ew. *tosa* 道使). W kasztelaniach średniej wielkości pieczę nad interesami króla sprawował z *karadalem* niejaki *ch* ‘ōryōgŭnji 處間近支. Do najmniejszych kasztelanii posyłano zaś delegata z mianem *nuch* ‘o 婁肖.

Ten trójstopniowy podział prowincjonalny stał się wzorcem dla organizacji innych państw regionu. Kimura Makoto (木村誠), a za nim Yi Sǒng-shi, stanęli na stanowisku, że shillański system był odbiciem koguryjskiego, przy czym nazewnictwo poszczególnych

⁴ Opis artefaktu daje Burge (s. 47–73).

stopni było zapisywane wedle schematu: *chu* – *kun* – *sōng* lub *ch'on*: 州-郡-城/村, na szczebel najwyższy mianowani byli *kunju*, na najniższy zaś – *tosa*. Takeda, przeanalizowawszy system paektcheński, doszedł zaś do wniosku, że także w tym południowo-zachodnim królestwie Półwyspu obowiązywał system koguryjski. W Paektche największe kasztelanie nazywano *pang* 方, mniejsze – *kun*, najmniejsze zaś – *sōng*. Również w Shilla najniższego szczebla urzędnik nosił miano *tosa*, co zostało potwierdzone na podstawie wielkiej liczby zabytków epigraficznych (m.in. Stela z Naengsuri 浦項冷水里碑 P'ohang Naengsuribi, Tanyangu 丹陽 新羅 赤城碑 Tanyang Shilla chōkssōngbi, stela z Pongp'yōng, oraz cztery stele typu *sunsu* 巡狩碑).

Podobny system został przyjęty na Archipelagu po reformach 646 roku, *Nihonsho-ki* zawiera nazwę dystryktów zapisywany znakiem *kun*, na drewnianych tabliczkach z VII wieku pojawia się natomiast znak *p'yōng* 評, odczytywany jako *kōri* (こうり)⁵. Badania toponimiczne sugerują, że nazwa tą jest pochodzenia koguryjskiego.

Reasumując, administracyjny system Koguryō, zrekonstruowany na podstawie porównawczych badań tekstowych, w tym epigraficznych zdaje się wskazywać na zastosowanie wielu rozwiązań chińskich i lokalnych w procesie wyodrębniania się władzy królewskiej. Brał on pod uwagę lokalną specyfikę pod względem organizacji społecznej i politycznej, być może także religijnej. Nie narzucał przesadnego ujednolicenia, optymalizował niskopreferencyjną czasowo eksploatację ludności. W rezultacie, w świetle badań Yi Sōng-shi wydaje się prawdopodobne, iż okoliczne królestwa znajdujące się w kulturowej, bądź trybutarnej sferze koguryjskich wpływów przyjęły elementy systemu zarządczego oraz wokabularz z nim związany.

3. PRAWO POZYTYWNE

Wedle zapisu w *Samguk sagi* Sosurim promulgował pierwszy kodeks prawny oparty na modelu *lǜling* 律令 w roku 373. Niestety, trudno jest ustalić, co to dokładnie oznacza w realiach końca IV wieku, bowiem najstarsze zachowane w całości kodeksy chińskie pochodzą dopiero z epoki Sui i Tang, a wcześniejsze kodyfikacje w państwach chińskich są skrótowo tylko opisywane w *Traktatach* 志 *zhi* poszczególnych kronik dynastycznych oraz – w postaci szczątkowej – mogą być rekonstruowane na podstawie zabytków epigraficznych (np. zapisach na tabliczkach bambusowych znalezionych w zabytkach sepulkralnych⁶).

Należy pamiętać, że cała epoka przednowożytna, jak i wczesnonowożytna zdominowana była przez prawo zwyczajowe, nie znalazło to jednak adekwatnego odbicia w materiale kronikarskim, gdyż nie korespondowałyby z praktyką *baobian* 褒貶 (teleologicznie umoralniającego piętnowania przypadków łamania zasad etyki państwowej oraz *decorum*, a także chwalenia ich przestrzegania) – narzucanej przez historiografię. Nasze rozumienie rzeczywistego charakteru pierwszych promulgacji w Azji Północnowschodniej ma charakter postulatywny, ale na podstawie terminologii prawnej zapisanej na zabytkach wczesnej epigrafiki w pewnym stopniu rzuca światło na stopień absorpcji przez królestwa

⁵ Niekiedy w źródłach japońskich pojawia się też desygnat *kyōng* 卿, który w późnym okresie Shilla nabiera znaczenia grupy ludności zależnej, jednej z trzech znanych kategorii prawnie upośledzonych.

⁶ Najlepiej znanym badaczem tego zagadnienia był na Zachodzie Hulsewe (1955, s. 432; 1985, s. 534).

sinosfery chińskiego prawa pozytywnego (oczywiście nawet w samych Chinach – i to do naszych czasów – ten system normatywny był prakseologicznie daleki od monopolu).

Shilla promulgowała swój kodeks w 520 roku, ale obejmował on zaledwie usystematyzowanie systemu biurokratycznego, podatkowego i – w niektórych przypadkach – karnego, ale dotyczącego tylko niektórych grup poddanych⁷. Już w latach 70. odkopano liczne drewniane tabliczki z tekstami o charakterze administracyjnym⁸. Dobrze opisane w literaturze są tabliczkowe spisy szarwarkowe z fortecy Söngsan, k. Hamanu (咸安 城山). Wymieniają one wcześniej opisane kategorie administracyjne *söng* oraz *ch'on*. W wyżej wzmiankowanej miejscowości Pongp'yöng-ni znaleziono zaś stelę datowaną na rok 524, a zawierającą fragment dotyczący potrzeby ukarania lokalnych przestępców sześćdziesięcioma, a w innym miejscu – stoma uderzeniami pałki. Tekst ten stanowi dowód na obowiązywanie jednej z pięciu kar zasadniczych 五刑 *wuxing* (kor. öhyöng) dobrze znanych z terenów Chin i nazywanej tam *zhangxing* 杖刑, choć liczba samych uderzeń narzędziem sankcji różni się od jursprudencyjnego pierwowzoru.

Yi Söng-shi nie powołuje się niestety na rozległe badania dotyczące prawa przeprowadzone w samej Korei, ale także w Japonii, gdzie podjęto nawet próbę powiązania artefaktów archeologicznych z hipostazami prawnymi, dotyczącymi atrybutów i funkcji poszczególnych stanów i rang ugruntowywanych przez wczesne kodeksy (kategoria prawna, będąca rozróżnieniem sankcji w zależności od stanu/pozycji, nazywana jest w literaturze *qualitas personae*) (Yamamoto, s. 67–200). Szczególnie słabo rozpoznany jest też rzekomy pierwowzór koguryjski zbioru prawa z 373 roku, kwestia więc jego wpływu na podobne systemy normatywne w regionie, oraz jego jednoczesna relacja z zabytkami prawodawstwa państw chińskich, tj. Północne Wei, Qi, czy Zhou (北魏, 北齊 Bei Qi 北周 Bei Zhou), jest prawdopodobna jedynie w świetle transmisji innych elementów państwowotwórczych. Nie stanowi więc dowodu *sui generis*.

4. SYSTEMY FORTYFIKACYJNE I BADANIA GIS⁹

Nie tylko dane o charakterze piśmienniczym są podstawą dla opisu wpływu kultury koguryjskiej na proces państwowotwórczy w obrębie sinopodobnego systemu trybutarnego. Yi Söng-shi przytacza także raporty z wykopalisk w dawnych refugiach koguryjskich, prowadzonych od czasów okupacji japońskiej. Są one w sposób znakomity uzupełniane przez bieżące badania na mapach wielkoskalowych w Systemie Informacji o Terenie, które od publikacji raportu zespołu Hong Palg-üma (Hong i Kang, s. 260–279) wyłamują się z archeologicznych ograniczeń empirycznych. Analizy objęły zasięgiem obszary dorzeczy Liao 遼河 i Amnok 鴨綠江, zostały przeprowadzone przez zespół Sekcji Koguryjskiej Instytutu Kultury Materialnej (Kungnip Munhwajae Yöng'uso Koguryö Yöng'ushil) w 2021 roku.

Sam Yi Söng-shi odnosi się jedynie do struktur fortyfikacyjnych trzech stolic koguryjskich sugerując, że układ systemów obronnych stał się wzorcem dla głównych grodzisk innych państw Półwyspu i Archipelagu. Z jego opisu fortecy Wunü z Huanyin (桓因 五女山城), Shanchengzi z Ji'an (集安 山城子山城) oraz Taesöng z P'yöngyangu

⁷ Świątną pracę na ten temat napisał Hong Söng-u (s. 73).

⁸ Do dziś zachowało się ich ok. 700 z terenu całego Półwyspu, jest ich więc 500 razy mniej od ich japońskich odpowiedników.

⁹ System Informacji Geograficznej z odpowiednio dobraną strukturą funkcjonalną obiektów archeologicznych z odniesieniem do ukształtowania terenu.

(平壤市 大城山城) wynika zbieżność konstrukcyjna z seulskim P'ungnapt'osŏng (風納土城), Panwŏlssŏng z Kyŏngju (慶州市 半月城山城), Ham'an z rejonów dawnego królestwa Alla Kaya (安羅國 咸安), w końcu fortyfikacji Koryŏng z Tae Kaya (大伽倻 高靈). Wyraża się ona w skonstruowaniu pomocniczych, osobno stojących obwarowań niedalekich głównemu kręgowi murów obronnych. Możliwe, że konstruowano je w celu sprawniejszej relokacji uciekającej w czasach zagrożenia ludności oraz jednocześnie podzielenia oblegających armii inwazyjnych, po to, aby nękać je wycieczkami oddziałów lotnych. W licznych przypadkach wiązało się to ze wzniesieniem dodatkowej fortecy ziemnej na płaskim, acz ważnym strategicznie terenie, wbrew wczesnej tradycji koguryjskiej, każącej wznosić obwarowania na ostańcowych wzniesieniach. Te dodatkowe forty ziemne mieściły w swym wnętrzu siedzibę urzędu lub tymczasowy pałac królewski.

Podobnie jak np. forteca Taesŏng (główna warownia trzeciej stolicy Koguryŏ) chroniona była od południa przez obronny pałac Anak, a od południowego zachodu (wzdłuż biegu rzeki Taedong) przez fort ziemny Chŏngamni 襄陽釘巖里, fortecę P'yŏngyangu, a na przeciwnym brzegu stare chińskie mury Lelangu (樂浪, kor. Nangnang), tak i stolicę Shilla broniły rozrzucone forty i refugia (od zachodu – forteca Sŏhyŏng 西兄, od południa – Namsan shinsŏng 南山新城, od wschodu – Myŏnghwal-sansŏng 明活山城, a wśród osuszonych bagien metropolii – forteca Panwŏl 半月山城, ziemny fort Todang 都堂 oraz ziemna forteca Namsan 南山土城). Podobny system wprowadzono w pierwszej stolicy Paektche – w okolicach organicznie rozbudowywanej od III w. ziemnej fortecy Mongch'on 夢村土城 oraz ogromnej nadrzecznej fortyfikacji pałacowej P'ungnap odkopano pozostałości wielkich warownych refugium na południu: Isŏng (二聖山城) oraz Namhan (南漢).

Dzięki dokładnym badaniom Hong Palg-ŭma oraz Kang Tong-sŏka wiemy od roku, że wyżej wymieniona struktura cechowała nie tylko miasta stołeczne. Co więcej, linia fortyfikacji rozciągała się trójstopniowo po sąsiadujących terenach, sięgała odległości od 40 do 20 km, licząc od głównego grodziska. Wykorzystywano ukształtowanie powierzchni i chroniono główne metropolię na szlaku ku stolicy Bei Wei (i dalej ku przesmykowi Hexi 河西, czyli wschodniej nitce Jedwabnego Szlaku), takie jak fortecę Piarap (佛阿拉城 północny-zachód od pierwszej stolicy w Huanyin), Sŏngjisan (聖旨山 na północ od Piarap), Ch'ŏlbae (鐵背山 na zachód od Piarap), Koisan (高爾山 na zachód od Ch'ŏlbae) oraz Ch'oejinbo (崔陣堡山城 na północ od Koisan). Wszystkie one posiadały rozbudowane i zdecentralizowane fortyfikacje ostatniej linii obrony, wznoszone w odległości maksymalnie 10 km od fortecy centralnej. Taksologię tych pomniejszych warowni w zależności od funkcji i budowy stworzył już w 1999 r. Yŏ Ho-gyu, znajduje ona zastosowanie i dzisiaj przy próbach lokalizacji osad i grodzisk.

Odległości między fortcami w dorzeczach Amnok i Liao były prawie równe, co umożliwiało konnemu jeźdźcowi spędzanie każdej nocy nie na szlaku, a w ww. grodziskach. Z drugiej strony, w przypadku najazdu pozostawienie tych fortiec niezdobytch na drodze ku stolicy państwa wiązało się z szarpaniem armii inwazyjnej przez obrońców i utrudnianiem jej aprowizacji. To właśnie ta strategia przynosiła zwycięstwa Koguryjczykom przeciw nowo zjednoczonym cesarstwom Sui i Tang w końcu VI i w VII wieku. Dla nas istotne jest jednak to, że na podstawie analizy GIS jesteśmy w stanie orzec, że liczne rejony Półwyspu (z wyjątkiem południowo-zachodnich terenów konfederacji Mahan 馬韓, gdzie system scentralizowanego państwa nie istniał, a „plemiona” tworzyły izolowaną kulturę duchową i materialną) struktura obronna okolicznych państw sinosfery wyglądała podobnie.

5. PISMO KANCELARYJNE

Pierwszy zabytek pisma koguryjskiego zawarty jest w tekście steli króla Kwanggaet'o (廣開土, panow. 391–312) wyrtego w 414 roku. W przeciwieństwie do innych wczesnokoreańskich zabytków epigraficznych tekst zapisany jest tradycyjnym stylem chińskim, różni się jednak znacznie od epigrafów chińskich *mubei* (墓碑) i napisów nagrobnych *muzhi* (墓誌) w państwach chińskich. Jest bowiem zapisem dekretu królewskiego dotyczącego obowiązku opieki nad grobem monarszym. Upamiętnianie jednorazowych dekretów królewskich na steli w tekście o charakterze prawnym stało się elementem tradycji państw Półwyspu. Szczególnie licznie zachowały się one w Shilla. Pisane są one jednak specyficznym stylem sinograficznym, nazywanym w Japonii *hentai kanbun* (變體漢文), a od tej reguły stylistycznej nie odstają inne stele koguryjskie, tj. Chungwŏn Koguryō-bi (中原高句麗碑) z V wieku.

Pierwszą różnicą, w porównaniu z zabytkami chińskimi, jest pojawianie się na stelach rdzennych morfemów zapisywanych znakami, np. słowo *maegŭm* '寐歸' ('monarcha') ze wcześniej wspomnianej steli. Kolejną polega na heterodoksyjnym użyciu znaku np. *kyo* 敎 na oznaczenie 'instrukcji królewskiej', *kyoryōng* 教令 – 'rozkazu', zaś *che* 制 (jako sufiks) – 'dekretu'. W tradycji chińskiej podobne ustawodawstwo zapisywano znakiem *chi* 勅 (kor. *ch'ik*). Najbardziej rzucająca się w oczy cecha charakterystyczna tkwi jednak w wymiarze graficznym zapisu.

Na dnie brązowego naczynia wydobytego z grobowca nr 140 z Nosŏ-dong k. Kyōngju (路西洞 壺杆塚, ryc. 1) odlanego w 415 r., a wręzonego posłowi Shilla w czasie ceremonii upamiętniającej śmierć króla Kwanggaet'o, znajduje się czterokolumnowy zapis. Znaki graficzne w nim użyte są identyczne z piktogramami z ww. steli ku czci tego monarchy z Ji'an, różnią się znacznie od tych, zawartych w epigrafach chińskich epoki. W Chinach koguryjskie formy zapisu pojawiają się sporadycznie. Na przykład piktogram *kang* 岡 występuje w formie zbliżonej do 𡵓. Znak ten występuje powszechnie w północnowschodniej części chińskiego pogranicza, w samym Koguryō, poza omówioną stelą z 414 r., wyrity też został na kamieniu nagrobnym Moduru (牟頭婁墓誌) oraz na ceramicznym fragmencie z Shanghuolong (上活龍), w Shilla – występuje na steli z Ultchu (蔚州 川前里書石拓 Chōnjŏlli sŏsŏkt'ak), w Japonii – na platerze (*dōban zōzōki*) ze świątyni Hōryū (法隆寺 銅板造像記 Hōryūji dōban zōzōki, 694 r.), urnie *kotozoki* z Inanoomura (威奈大村 骨藏器, 707 r.), oraz na steli Tago (多胡碑 Tago-bi, 711 r.).

Kolejnym nietypowym znakiem graficznym jest *kae* 開, zapisywany jako *chōng* 井 wpisany w pierwiastek *gyōng* 𠂔, ale bez pierwszej kreski. Podobny piktogram w Chinach został użyty raz w epoce Han 漢 na drewnianej tabliczce z Juyan 居延; w Północnowschodniej Azji pojawia się natomiast często, szczególnie w Japonii (m.in. na drewnianej tabliczce z Yashiro 屋代 czy na tabliczce Guchūreki z Shōsōin z 749 r. 正倉院 具注曆斷簡). Nad inskrypcją z naczynia z Nosŏ-dong pojawia się znak (prawdopodobnie apotropaiczny) *chōng* 井, ale odwrócony pod kątem 45 stopni. Znak ten występuje na ceramice ceremonialnej Półwyspu i Alchipelagu (np. *heragi doki* 篋書土器, *bokusho doki* 墨書土器), choć niektórzy badacze nadają mu znaczenie taoistyczne.

Specyficzne było w koguryjskim stylu kancelaryjnym kontekstualne wykorzystanie formuł urzędniczych. Na przykład w P'yōngyangu przy rekonstrukcji obwarowań w poł. VI wieku w nowej fortecy Chang'an pojawił się tekst zawierający imię i funkcję nadzorca, podział obiektu na strefy budowlane, orientację i skalę kompleksu. Dotychczas odkryto pięć podobnych inskrypcji, które dotyczą robót z okresu 552–593. Szczegółne

znaczenie ma tekst z 566 roku, zawierający formuły, których odpowiedniki znaleziono na terenie państw Shilla, Paektche oraz Yamato. Najbardziej rzucającym się w oczy jest znak *chung* 中 umieszczony jako afiks po oznaczniku czasu. Identyczna funkcję pełni on w epigrafie z Chungwŏn (‘五月中’), ale również w bardzo licznych tekstach z koreańskich drewnianych tabliczek oraz na zabytkach metalurgicznych z Japonii (miecz z Eta-Funayama 江田船山, mandorle z figurek z Hōryūji 法隆寺).



Ryc. 1. Misa rytualna *hou* 壺, darowana shillańskiemu uczestnikowi ceremonii powtórnego pochówku króla Kwangaet'o w 415 roku

Źródło: zdjęcie własne autora, zrobione w Muzeum Narodowym w Seulu [09.2025].

Warto dodać, że na licznych artefaktach związanych z organizacją szarwarku i renowacją fortec pojawia się skrócowa forma znaku *pu* 部. Zapisywana jest ona zazwyczaj w Azji Północno-Wschodniej jako 𐏃, m.in. na inskrypcjach znalezionych w fortecach Myŏnghwal (551 r.), Namsan shinsŏng (591 r.) oraz w Shindae-ri (新垓里, 2 pół. VII w.). Najstarszy w północnowschodniej sinosferze zabytek zawierający niniejszy skrót znakowy pochodzi z Koguryŏ, a prawdopodobieństwo, że jest on elementem koguryjskiego stylu kancelaryjnego, przejętego od tego państwa przez inne byty polityczne regionu, można uznać za wysokie.

Ostatnim nawykiem urzędniczym mającym swe źródło w środowiskach biurokratów królewskich północnego państwa wczesnokoreańskiego było, zdaniem Yi Sŏng-shi, tworzenie nowych piktogramów znaczeniowych, będących ściśniętą formą zapisu fonetycznego dwuznakowego rzeczownika własnego. Podążając śladami badań Inaby Iwakichiego, Yi Sŏng-shi twierdzi, że proces taki zaszedł w przypadku wyrazu *pugyŏng* 桴京, oznaczającego ‘mały magazyn’, a zredukowanego do formy *yang* 掠. Nie występuje ona w Chinach poza kontekstem półwyspiarskim: w Kronice *Zhoushu* 周書 opisuje on mianowicie dwa urzędy paektcheńskie – skarbiec królewskorzyn i skarbiec terytoriów zależnych – zbitkami znaków: *naeyangbu* 內掠部 (‘magazyn wewnętrzny’) oraz *oeyangbu* 外掠部 (‘magazyn zewnętrzny’). Na drewnianych tabliczkach z Shilla także pojawia się ww. znak *yang*. Na stanowisku w Hwangnam-dong 皇南洞 odnaleziono *mokkany* 木簡 zawierające binomy: *hayang* 下掠 oraz *chungyang* 仲掠, a ze stołecznego kontekstu znaleziska wnioskować można, że także w tym królestwie oznaczały one magazyn lub skarbiec.

Yi Sǒng-shi, próbując odtworzyć fonetykę pierwotną wyrazu *pugyǒng* na podstawie materiałów japońskich, stawia hipotezę, że czytanie *hukuru* lub *hokura* byłoby najwierniejszym odtworzeniem koguryjskiego pojęcia. Opierając się na opisie królestwa w *Sanguozhi* 三國志, gdzie zawarta jest informacja, że w państwie tym system magazynów był wysoce zdecentralizowany, brakowało tam bowiem wielkich składów (大倉庫, pojęcie czytane w Yamato, podobnie jak znak 藏, jako *kuro*). Dochody elity w formie nietrwałej nie były tezauryzowane w stolicy, umieszczano je w dworach i kantorach królewskich. Z malowideł grobowych dojść można do wniosku, że magazyny *pugyǒng* to stojące wolno budynki na palach zabezpieczone przed szkodnikami i wilgocią; konstrukcje napotkać można w Korei Północnej i pld. Mandżurii jeszcze w czasach współczesnych.

Być może niniejszy, na poły subsydiarny system stał się modelem naśladowanym przez inne państwa Azji Północno-Wschodniej opisywanej epoki. Nie jest wykluczone, że był on pierwotnie narzucony (choćby częściowo) przez dynastów koguryjskich podporządkowanym w V wieku jednostkom politycznym Półwyspu w celu ochrony produktów przeznaczonych na trybut. Dla nas istotne jest jednak rozpowszechnienie procederu skracania binomów w czytaniu *ǔmdok* 音讀 do jednego znaku znaczeniowego w systemie *hundok* 訓讀, co widać na przykładzie ściśniętego w ten sposób japońskiego pojęcia *nyorai* (fuzji znaków 如 oraz 來), nie występującego w leksyce chińskiej.

6. ZAKOŃCZENIE WZBOGAĆCONE O ELEMENTY SOCJOLOGII WIEDZY

Wymienione przez Yi Sǒng-shi elementy organizacji państwa, tj. hierarchia rang i jednostek administracyjnych, promulgacja prawa, kreacja koherentnego *modi operandi* systemów obronnych oraz stosowanie niezależnego systemu pisma kancelaryjnego, z przyczyn formalnych zaprezentowane zostały w sposób skrótowy i wymagają dokładniejszego opisu w przyszłości. Nie poruszona została przede wszystkim skomplikowana relacja Półwyspu z Archipelagiem oraz przyczyny i kontekst zaistnienia w Yamato wpływów wczesnokoreańskich – od językowych począwszy a na ustrojowych skończywszy. Zaznaczyć tylko należy, że w koreańskiej literaturze przedmiotu za oczywistość uchodzi twierdzenie o cywilizacyjnym rozwoju wczesnej Japonii, jako o procesie odbywającym się w cieniu kultury wczesnych królestw Półwyspu IV–VII wieku, szczególnie kultury państwa Paektche, kilkakrotnie zmuszonego przez Koguryō do uznania zwierzchności „trybutarnej”.

W świetle zaprezentowanego przez Yi Sǒng-shi wywodu dojść można do końcowego wniosku, że nie tylko uległy rozdrobnieniu i przejęte w ogromnej większości przez barbarzyńców państwa chińskie starały się wzmocnić legitymizację swojej uniwersalistycznej władzy poprzez narzucenie peryferyjnej sinosferze symbolicznej relacji trybutarnej. Potężne państwa barbarzyńskie, w tym Koguryō, opierając się na czterech elementach mechaniki sprawowania władzy (pismo, prawo, administracja, armia) także realizowały swoje ambicje quasi-imperialne, organizując własny system trybutarny *cefeng*, tworząc tym samym złożoną strukturę wielobiegunowej lojalności ceremonialnej, która w naukowej literaturze koreańskiej określana jest mianem *yangsokje* 兩屬制. Uzasadnienie koguryjskiego systemu *cefeng* musiało płynąć z wiary w wyższość własnych metod zarządzania państwem, zarówno w porównaniu z państwami ujarzmionymi, jak i sinobarbarzyńskimi. Po utracie swojego zewnętrznego *dominum* przez Koguryō poszczególne władztwa peryferyjne ciągle stosowały elementy organizacyjne zapożyczone od dawnego hegemonu, musiały więc one dobrze się sprawdzać w powstrzymywaniu politycznej entropii, czyli

zachowywać jak najmniej skuteczną, acz wystarczającą do funkcjonowania homeostazę w relacjach: biurokracja królewska – stara arystokracja – samorządne wspólnoty lokalne.

Na koniec warto dodać, że badania nad wczesną państwowością od długiego czasu są popularne w Azji Wschodniej, szczególnie w państwach o przeszłości kolonialnej, takich jak Korea, w których filozofia władzy związana była z korelatywną kosmologią. Utratę samodzielności politycznej w XIX i XX w. odczuwano boleśnie jako zadrę w zbiorowej samoidentyfikacji. Wynikała z tego tendencja w opisie naukowym przejawiająca się próbą wykazania samodzielności politycznej i kulturowej protoplastów władztw sinosferycznej rubieży. Anachronizowano historyczną organizację własnej grupy etnicznej, prezentując ją w opisie jako wczesną syntezę elementów cywilizacyjnych, językowych, antropologicznych oraz politycznych cechujących się oryginalnością. Pod względem siły wpływów w regionie Azji Północno-Wschodniej nie ustępować miała wiele – o ile w ogóle – państwom chińskim.

Zabieg ten stosowany jest niekiedy bardzo subtelnie. Jeden z najbardziej wyważonych starożytników koreańskich, No T'ae-don (*Koguryŏ Parhae yŏn'gu*, 2021, s. 65–97), a za nim inni neopozytywiści, stosuje, prawdopodobnie nieświadomie, trojakié środki historiograficznego wyrazu, mające na celu uwypuklenie lokalnej charakterystyki koguryjskiego *cefeng*. Po pierwsze, przy omówieniu tematyki nadań tytułów wasalnych królom koguryjskim przez monarchów chińskich w ramach chińskiego systemu trybutarnego koncentruje się na epoce 420–492. Tylko w tych historycznych realiach mógł wykazać niezbiecie, że tytuły takie, sugerujące formalną podległość dynastów Koguryŏ, były wyłącznie pustym leksemem, nazywanym w literaturze przedmiotu *hŏbong* 虛封, albo *hŏjik* 虛職. W realiach konkurujących ze sobą cesarstw sinobarbarzyńskich okresu „16 Królestw”, tytuły te sugerowały formalną zgodę danego cesarza na rządy nad terytoriami ówczesznie przynależącymi do wrogich jednostek politycznych Płaskowyzu, z których każda – *nota bene* – uzurpowała sobie prawo do ekskluzywizmu (w *Tianxia* 天下 – czyli *pod Niebieskim sklepieniem* – może być tylko jeden cesarz). Nie mogło być mowy o faktycznym objęciu władzy przez królów Koguryŏ nad takimi obszarami. Podobnym wybiegiem było nadawanie praw do władztwa nad prowincjami historycznymi, które albo uległy zniszczeniu, albo likwidacji, albo też zostały wcześniej wcielone do państwa w dorzeczach Liao, Amnok i Sungari. Marginalizując wagę przynależności Koguryŏ do systemu chińskiego, No T'ae-don uwypuklił znaczenie peryferyjnego *cefeng*, dając jednoznacznie do zrozumienia, że *clou* kontaktów z Chinami stanowiła intratna wymiana handlowa między królestwem a licznymi konkurującymi ze sobą jego państwami „protegującymi”.

Po drugie, zasadniczy trzon narracji No T'ae-dona koncentruje się na wykazaniu, że nawet jeśli przyjmiemy przynależność „potęg” wczesnokoreańskich do chińskiego *cefeng*, to i tak ówczesznie nadawano im co najwyżej miano „zewnątrznych wasali” (*oeshin* 外臣). Ci, *de facto*, „rządzili się, jak chcieli”, a chińscy władcy jedynie sugerowali im niekiedy, aby ograniczali się w otwartym popieraniu wrogich państwom chińskim barbarzyńskich plemion i państw. Logika ta każe uznawać historykom koreańskim wczesne podręczniki dyplomatyczne, tj. *Yangjikkongdo* (梁職貢圖 *Wypis szlachetnych trybutariuszy wysyłających posłów do cesarstwa Liang*), za podstawowy materiał źródłowy w opisie przednowożytnych stosunków międzynarodowych. To w nich, wszakże, znajduje się bowiem długi wykaz dyplomatów samodzielnych państw świata, co sugeruje nie tylko faktyczną samodzielność Azji Północnowschodniej w ramach koherentnego systemu, ale także wyższość prakseologiczną peryferyjnych *cefeng* nad ich chińskim pierwowzorem. Podobną

rolę odgrywa umiejscawianie wczesnych państw koreańskich w systemie zależności wobec wielkich chanatów Mandżurii, zajmowanych przez koczowniczych konkurentów Chin.

Po trzecie, reformy późnego IV wieku posiadają w opisie cechę jednofazowego urzeczywistnienia idei monarchii centralistycznej. Oderwane są one zarówno od oficjalnego uznania faktycznej zwierzchności Chin nad Koguryō w 355 roku, jak i faktu uznania się za wasala, jako elementu skomplikowanej gry dyplomatycznej w okresie konfliktu ze zjednoczonymi państwami Sui i Tang w VI/VII wieku. Opisy takie posiadają nawet nutę inspirującej współczesnych Koreańczyków dramaturgii.

Gdyby przestawić proces przyjmowania elementów *cefeng* w perspektywie „długiego trwania”, choćby przy uznaniu jednoczesnego przyjęcia etyki buddyjskiej z terenów sinobarbarzyńskich, wprowadzeniu w V wieku dystrybucji artefaktów symbolizujących hierarchiczność urzędniczą (będących rytualnym rozwinięciem reform Sosurima), przyjęciu w V wieku szachownicowego modelu rozwoju aglomeracji miejskich, to osłabiłoby to argumentację, podkreślającą oryginalność skoncentrowanych na postaci monarchy peryferyjnych systemów trybutarnych. Podważyłoby jednocześnie osobiste roszczenia do władzy quasi-cesarskiej królów koguryjskich, co z punktu widzenia licznych współczesnych historiografii jest niepożądane.

Ten ostatni element może szczególnie drażnić historyka, odwykłego od otwarcie politycznego wykorzystania dziejopisarstwa. Nie sposób oczywiście zaprzeczyć, że cesarstwa Płaskowyżu stanowiły inspirację dla mechaniki sterowania nawami państwowymi rubieży sinosfery. Elementem, który ze szczególnym upodobaniem prezentowany jest w literaturze przedmiotu, jest roszczenie wyższościowe wobec słabszych okolicznych organizmów politycznych, szczególnie „niekoreańskich”, ciekawy jest jednak fakt, że ten właśnie element narracyjny jest uznawany za istotny fragment inkulturacji politycznej, mogący mieć swoje źródło w kulturze chińskiej (wcześni władcy koreańscy nie mogli być przecież *sui generis* orientalnymi despotami). W pierwsze centralizacje wkomponowane były niewątpliwie elementy imperialne, niekoniecznie jednak były one odzwierciedleniem siły własnej wdrażających centralizujące reformy. Miało to natomiast wpływ na kształtowanie się świadomości historycznej, formowanie się szkół historiozoficznych, szczególnie etnonacjonalistycznej.

Po opisanu elementów socjologii wiedzy, wpływających na opis historyczny, obraz modelu rozwojowego IV–VII wiecznej Azji Wschodniej staje się, mam nadzieję, klarowniejszy: rozmaite rozwiązania organizacyjne zapożyczane były od efemerycznych hegemonów i dostosowywane do lokalnych uwarunkowań w przeciągu kilku pokoleń. Nie sposób nie dostrzec, jak ważną rolę w procesie formowania się władzy, usuwania społecznych napięć między lokalnymi władzami, biurokracją oraz grupami wytwarzającymi bogactwo pełnił w Azji Północno-Wschodniej model państwa koguryjskiego. Nie sposób też wykluczyć, że ustrojowe przemiany mogły zawierać w sobie elementy przypadkowości i koniunkturalności. O nich jednak Yi Sōng-shi oraz inni autorzy milczą, źródła historyczne nie pozwalają im bowiem na takie dywagacje. Zarysowują oni jednak inną możliwość: mechanizm eksploatacji i obrony *status quo* przez elity koguryjskie w obrębie własnego państwa został w zmienionej formie „przeszczepiony” w rejony dalszych rubieży i mimo silnych inspiracji kulturą chińską, mógł być łatwiej przyswajany, aniżeli „czyste” chińskie modele ustrojowe tego okresu. Sformułowanie ostatecznych wniosków dotyczących politycznych inspiracji wydaje się – póki co – niemożliwe ze względu na brak źródeł.

BIBLIOGRAFIA

- An Jong-chol. *Making Korea Distinct: George M. McCune and His Korean Studies*. „Seoul Journal of Korean Studies”, nr 17, 2006, s. 155–192.
- Burge, Marjorje. *Wooden Inscriptions and the Writing Culture of Sabi Paekche*, „Asian Perspectives”, nr 58, 2018, s. 47–73.
- Hulsewe, Anthony. *Remnants of Han Law*. Brill, 1955.
- Hulsewe, Anthony. *Remnants of Ch'in Law*. Brill, 1985.
- Inoue Naoki 井上直樹. *Koukuri kani-sai-no shitekitenkai* (Perspektywy badań historycznych koguryjskich rang urzędniczych 高句麗官位制の史的展開), *Koukuri-no Hikashi Ajia* [高句麗史と東アジア], Iwanami Shoten, 1988, s. 512.
- Lee Sungsi. „Koguryō and Its Political and Cultural Impact on East Asia.”, *The History and Archaeology of the Koguryō Kingdom*, red. M. Byington, Korea Institute, Harvard University, 2016, s. 96–116.
- Ma In-söp 마인섭]. (red.) *Tong-Ashia yōngu: tonghyang-gwa chōnmang* (Perspektywy i trendy badań nad Azją Wschodnią 동아시아 연구: 동향과 전망). Sōnggyun'gwan Tongashiahakssurwōn Imminhan'guk yōn'guso [성균관대 동아시아학술원 인문한국연구소], 2015.
- No T'ae-don 노태돈. *Koguryō-sa yōn'gu* (Badania nad historią Koguryō 고구려사 연구), Sagyejōl [사계절], 1999.
- No T'ae-don 노태돈. *Koguryō Parhae yōn'gu* (Badania nad Koguryō i Parhae 고구려발해연구). Chishikssanopssa [지식산업사], 2021.
- Hong Palg-ūm 홍발음, i Kang Tong-sōk 강득석. *GIS-rūl hwaryonghan Koguryō Kungnaesōng shigi-ūi kwanbang ch'eje kōmt'o* (Koguryjski system obronny w okresie Kungnae przez prymat GIS GIS를 활용한 고구려 국내성 시기의 관방체제 검토). „Korean Journal of Cultural Heritage Studies”, t. 54, nr 1, 2021, s. 260–279.
- Hong Sūng-u 洪承佑. *Shillaryul-ūi kibon sōnggyōk – hyōngbōl ch'egye chungshim-ūro* (Charakterystyka kodeksu Shilla – system karny 新羅律의 基本性格 – 刑罰體系를 中心으로). Sōuldaehakkyo taehagwōn sahakwa [서울대학교 대학원 사학과], 2003.
- Hyung Il Pai. *Constructing „Korean” Origins: A Critical Review of Archaeology, Historiography, and Radical Myth in Korean State-Formation Theories*, Harvard University Asia Center, Harvard University Press, 2000.
- Hyung Il Pai. *The Search for Korean Past: Japanese Colonial Archaeology in the Korean Peninsula (1905–1945)*. „East Asian History”, nr 7, red. G. Barmé, Australian National University, 1994, s. 25–99.
- Hyung Il Pai. *Culture Contact and Culture Change: The Korean Peninsula and Its Relations with the Han Dynasty Commandery of Lelang*. „World Archaeology”, t. 23, nr 3, 1992, s. 306–319.
- Pae Hang-sōp 배항섭, Pak So-hyōn 박소현, i Pak Chin-i 박진이. (red.) *Tong-Ashia yōngu ōttok'e hal kōshinga* (Jak będzie prowadzić badania nad Azją Wschodnią 동아시아 연구, 어떻게 할 것인가), Sōnggyun'gwan ch'ulp'anbu [성균관대학교 출판부], 2016.
- Rurarz, Joanna. *Historia Korei*. Dialog, 2005.
- Song Kiho. *The Clash of Histories in East Asia*. Northeast Asian History Foundation, 2010.
- Trigger, Bruce. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge University Press, 2006.
- Yamamoto Takafumi 山本孝文. *Samguksidae yullyōng-ūi kogohaktchōk yōn'gu* (Badania archeologiczne nad prawem pozytywnym epoki Trzech Królestw 삼국시대 율령의 고고학적 연구). Sōgyōng [서경], 2006.
- Yo Ho-gyu 여호규. *Kung'nae-ōnggi Koguryō-ūi kunsabang'ōch'eje* (Wojskowe systemy obronne w Koguryō okresu Kung'nae 국내성기 고구려의 군사방어체계). Han'gukkunsasaryōn'gu 1, kukppanggunsayōngso [한국군사사려구 1, 국방군사연구소], 1988.

EQUALITY AGAINST DIVERSITY? ‘Ā’IṢĀ ‘ABD AR-RAḤMAN’S HERMENEUTICS AND DIVERSITY IN MODERN ISLAMIC EXEGETICAL TRADITION

ABSTRACT: In the paper, I propose to apply the notion of diversity to the studies of tafsir and modern Arab intellectual history. The term is framed as an epistemological openness toward different, especially opposing views and norms related to the Qur’an and as a discursive space of coexistence located between the exclusion of other interpretations and one’s own exegetical understanding of the scripture. This lens is used to explore the writings of a modern Egyptian scholar ‘Ā’iṣā ‘Abd ar-Raḥman (1913–1998). I propose to read the highly specialised exegesis she authored, along with her polemical texts directed to wider audiences under one category I call ‘exegetical thought’ because they were all grounded in the same hermeneutical approach. By doing so, I intend to demonstrate both – the complexities of her hermeneutical stance as well as its coherence. I contend that her thought cannot be understood as an example of exegetical diversity as defined here. At the same time, her hermeneutics was closely tied to ethics as it was part and parcel of her (partially) egalitarian and anti-colonial intellectual project. Hence, it is possible to argue that it was against the pre-modern exegetical diversity that she articulated the liberatory potential of the Qur’anic text. Eventually, the application of the term from outside of Islamic tradition (‘diversity’) is hoped to shed a new light on the current categorisations of the history of modern Islamic exegesis as well as uncover the conceptual instability inherent in the term itself, thus emphasizing positionality in the research within the studies of tafsir and Islamic intellectual history.

KEYWORDS: diversity, modern exegesis of the Qur’an, tafsir studies, Qur’anic oaths, hermeneutics

The main idea of this paper revolves around the notion of diversity and its possible conceptualisation within the framework of tafsir studies, i.e. the studies on Islamic exegetical tradition.¹ The key aim is to propose a preliminary way of reading primary sources concerned with the modern Arabic language exegesis of the Qur’an through contemporary concepts such as diversity. This aim will be realised by analysing selected aspects of exegetical thought of ‘Ā’iṣā ‘Abd ar-Raḥman (1913–1998; also known as Bint aṣ-Ṣāṭi’, “the daughter of the shore”) – the commentary to the Quran as well as her other writings concerned with the Qur’anic exegesis – through the prism of the notion of diversity.

The academic multiplicity of taxonomical takes on Islamic exegetical tradition is vast. Although tafsir studies have developed in recent decades into a separate and independent branch of Islamic studies, the methodological questions, as well as the historical or thematic categorisations of the studied literature, are still far from being evident and

¹ The paper was presented at the 3rd International Congress on Humanities, Society, and Identity held under the title ‘Diversity in Equality’ in Warsaw between 4 and 5th December 2024 at the panel “Ideas of Pluralism in Contemporary West Asia and North Africa – uniting or dividing?”.

unambiguous. Even if we take the academic studies about the protagonist of this paper, ‘Ā’iṣā ‘Abd ar-Raḥman, whose work can be classified with relative ease within the history of the genre, we can find how it has been described in many, sometimes opposite or contradictory terms – as modernist and anti-modernist, among others (Yudian, p. 45; Naguib, p. 49). Stowasser (p. 30) claimed that, while her tafsir was methodologically modernist, Bint aṣ-Ṣāṭi’s accounts of the wives and female companions of the Prophet based on the hadiths were conservative. Hatem calls her views “conservative modernist” (p. 15), which van Leeuwen describes as paradoxical (p. 167). Rotraud Wielandt classified the modern, Arabic language Quranic exegesis based on innovation in two main aspects: either in content or methodology applied by the respective commentators. Following these criteria, she distinguished six different schools of modern exegesis, out of which she inscribed the work of ‘Abd ar-Raḥman into the school of literary tafsir (Wielandt, pp. 132–134), which is the usual categorisation of ‘Abd ar-Raḥman’s exegetical thought. Using different criteria, Saleh proposed to view the exegetical trend originated by Amīn al-Ḥūlī (the mentor and husband of Bint aṣ-Ṣāṭi’, whose methodology she adapted and developed) in the context of Pan-Arabist, nationalist thought that became marginalised over the next decades. He called the exegetical current “modernist literary nationalist approach to the Qur’an” (Saleh, p. 11). On the other hand, McLarney discussed ‘Abd ar-Raḥman’s inspiration from conservative religious figures like Sayyid Qutb and viewed her as one of the intellectuals who “reconfigured religious knowledge for the modern middle class” (McLarney, 2015, p. 37) and who, in turn, spearheaded the Islamic revival movement at the end of 20th century.

The aim of this paper is not to propose yet another categorisation for ‘Abd ar-Raḥman’s thought nor is it to contend with the classifications offered by other scholars – whereas studies on tafsir history or Arab intellectual history need to operate with general and broad intellectual trends to encapsulate the overwhelming amount of literature that is Islamic exegetical legacy, this paper offers an opposite research direction, namely a closer look at a hermeneutical position of only one scholar based on a selection of her studies on Qur’anic exegesis. By investigating her exegetical method and its application through the lens of the concept of diversity in Islamic discursive traditions, I intend to examine the complexities of her hermeneutical stance; complexities that enable her thought to be classified in such different or even paradoxical or contradictory ways as mentioned above. This narrow methodological lens grounded in a term taken “from outside” of the Islamic vocabulary – diversity – can shed new light on the academic study of Bint aṣ-Ṣāṭi’ tafsir by reflecting on the processes of inclusion and exclusion within the exegetical community, and, at the same time demonstrate the terminological instability of the term diversity itself when applied to conceptual systems of Islamic studies and tafsir studies specifically. In the end, I hope that the paper will contribute another step to establishing a more nuanced understanding of the modern Islamic exegetical tradition, especially in the context of its possible categorisations.

Translations from Arabic, if not stated otherwise in footnotes or bibliography, are my own.

DIVERSITY IN ISLAMIC DISCURSIVE TRADITIONS

Diversity, as a term or as an “official language of the institutions” is ubiquitous in the academic world nowadays. Particularly in its institutional contexts, implementations and uses, i.e. as “a ritualised speech”, an oftentimes superficial “narrative of repair” of institutions struggling with accusations of racism, diversity has been a subject of critical academic scrutiny, chief among them by Sara Ahmed in her “On being included” (Ahmed, p. 17). Bearing in mind these critiques, it is in order to briefly elaborate on how this term is used in the paper, specifically in the context of Islamic tradition.

Diversity, oftentimes with its complementary counterpart, “unity” is one of many common dichotomies used to describe the Islamic traditions in Western literature, among others such as tradition/modernity, religion/secularism, etc. In the groundbreaking “What is Islam? On Importance of being Islamic” late Sh. Ahmed understood diversity in the broadest possible context as a “range of differences between societies, persons, ideas and practices that identify themselves with “Islam.”” (Ahmed, p. 6). By viewing contradiction – in its intellectual, artistic, hermeneutical dimension – as „the most glaring expression of diversity”, Ahmed located the idea of diversity and difference at the heart of his problematisation of Islam: how to meaningfully conceptualise a historical, social, religious and cultural formation that is driven by contradictions, or, in his words “how to locate *the coherence of an internally-contradictory phenomenon*”? (Ahmed, p. 109). The contradictions inherent to a “historical and human phenomenon” of Islam meant by Ahmed were, among others, the central positions of philosophy and Sufi poetry and literature in classical Islamic thought, or utilitarian aspects of Islamic art that included elements commonly conceptualised as “un-Islamic”, such as wine jugs that bore Islamic inscriptions.

The conception of diversity in Islamic traditions has been problematised by other scholars as well. An aspect of diversity that I will draw upon in this paper is one posed by Thomas Bauer in his *Culture of Ambiguity*. In it, the author proposed to view ambiguity and diversity in the context of the Qurʾān embodied in the practice of acknowledging multiple variant readings of the Qurʾānic consonantal skeleton (*qiraʾāt*) or various interpretations of the hadith on the seven *ahruf*, as the essential constituents of premodern Islamic discursive traditions (Bauer, p. 44–53). This was identified in contrast to the modern currents of Islamic thought, such as reformism, political Islam, or modern traditionalism, where the insistence on one correct interpretation is prevalent and necessary, according to Bauer. Hence, the idea of tolerance or acceptance of diversity understood this way should be, according to the German scholar, located within the corpus of premodern Islamic literature; in contrast, modern Islamic thought is characterised by a lack of such interpretative and intellectual pluralism. The hegemony of one correct interpretation, reading or meaning is, according to Bauer, characteristic of modern thought globally – in its Islamic as well as non-religious contexts. Similar, but by no means identical, notions with regard to Islamic intellectual history were expressed by a range of scholars, e.g., Walbridge’s dichotomy between the premodern “institutionalisation of disagreement” and modernity as “chaos of certitudes” (Walbridge). In a sense, in Bauer’s reading of premodern Islamic tolerance of diversity and ambiguity, a normative aspect of his conception can be recognised: he conceptualises the lack thereof as a grave cultural loss and a possible social and political danger. The rejection of the modern “obsession with truth” is a requirement for his proposed model of ambiguity-oriented culture (Bauer, p. 278). Based on his deliberations, I will understand diversity as an epistemological

openness toward different, especially opposing views and norms related to the Qur'an; opinions more characteristic of pre-colonial Islam.

Another aspect was discussed by Abbas Poya and Samir Suleiman in their careful delineation of the notion of diversity in the context of research on Islamic traditions that seems to consciously depart from normative dimensions of the term:

We use and understand the word 'diversity' around the historically driven socio-political forms of exclusion and inclusion along the constructions of a centralized 'self' and marginalized 'others' in discourses of Islamic Theology and its establishment in different disciplinary Islamic traditions and schools of thought. (Poya, Suleiman, p. 4)

The understanding proposed by the scholars locates the notion of diversity at the discursive space between the 'self' and 'others', within the changing motions of exclusion and inclusion depending on historical, social and political circumstances as well as confessional or theological orientations. In this sense, the above definition overlaps with Ahmed's understanding of diversity because he conceptualised the contradictions as *internal* to the phenomenon of Islam. The relation between different conceptions of Islamic 'self' and 'others' or 'inside' and 'outside' of the Islamic tradition presented in the texts by A'isha 'Abd ar-Rahman serves, therefore, as the main method of textual analysis I follow in this paper. To that end, I will discuss 'Abd ar-Rahman's method of interpretation and subsequently, I will look at its application – in dialogue with the commentaries she saw as part of the Islamic exegetical tradition, and then with the exegeses she excluded from that realm.

The term 'exegetical thought' I use regarding 'Abd ar-Rahman's oeuvre refers not only to her highly specialised Quranic commentaries, among others, "Rhetorical exegesis of the Noble Qur'an". I also include polemical publications she directed to wider audiences, such as newspaper articles, lectures or collections of essays – the common denominator for all the sources being their grounding in the same hermeneutical approach to the Qur'anic interpretation that allowed her to draw from it a range of conclusions, from philological, theological, straight up to the political ones. The inclusion of sources that are not a Qur'anic commentary in the strict sense of the word reflects methodological considerations regarding tafsir studies raised by scholars such as Sh. Ahmed (pp. 304–306), and Görke among others. A similar approach with reference to Bint aş-Şāfi' was applied by Boullata (p. 112) and Wielandt (pp. 125–126). On the other hand, Naguib calls publications aimed at wider audiences as 'semi-exegetical' (Naguib, p. 71). However, in her paper, she discussed the gendered aspects of 'Abd ar-Rahman's work, and this perspective requires such a differentiation because of the conspicuous absence of the subject of gender in her academic exegetical works as compared to other publications she published on the subject of tafsir. Nevertheless, in line with the definition of hermeneutics I follow in this article (hermeneutics as "epistemological and theological reflection on methods for interpreting scripture", Seker, p. 131), the general aim of the paper, as well as for the purpose of brevity and coherence of my argumentation, I will use the general category of "exegetical thought". By focusing on hermeneutics as the factor common across the literary range of texts she produced, I will demonstrate not only the differences between inclusion and exclusion practices in 'Abd ar-Rahman's application of the exegetical method but also the coherence of her thought and intellectual consistency inherent to it.

‘ABD AR-RAḤMAN’S HERMENEUTICS AND ITS APPLICATION

‘Ā’iṣā ‘Abd ar-Raḥman’s works have been studied by a range of scholars who addressed in their analysis the hermeneutical approach she represented. A short bibliography of works on ‘Abd ar-Raḥman was provided by Roded. Additionally, to the publications mentioned by her, one cannot omit more recent publications by McLarney (2015), Salama, Naguib, and Picchi. A contemporary resurgence in interest in her multifaceted literary legacy, not only confined to her exegesis, is seen in the shorter essays by Azami and Elashmawy and in the academic articles by Khaldi and van Leeuwen; both latter scholars specifically consider her accounts of pilgrimage to Mecca.

“I don’t believe I could stand here today had there not been in my family noble sheikhs” – stated Bint aṣ-Ṣāṭi’ in a public lecture at the Omdurman University in 1967 (‘Abd ar-Raḥman, 2009, p. 43). She was exposed to Islamic scholarship from an early childhood because “noble sheikhs” were part of her family’s lineage, most notably her mother’s grandfather, the sheikh of Al-Azhar Aḥmad al-Damanhūḡī (d. 1831; ‘Abd ar-Raḥman 2010, p. 19). Bint aṣ-Ṣāṭi’’s father was a teacher educated in Islamic studies (‘Abd ar-Raḥman 2010, p. 29). Yet, it was not the religious studies that she began her academic career with – in the first place, she was a scholar of Arabic language, and through that door she eventually entered the field of Qur’anic studies. Her MA thesis finished in 1941 was concerned with the poet Abū al-‘Alā’ al-Ma’arrī (d. 1058), famous for his sophisticated poetical works and unorthodox religious views. This academic background in Arabic language and literature informed her later exegetical conceptions significantly.

Even more significance than to her upbringing and the studies in general, she ascribed to the academic mentor and, since 1934, her husband, Amīn al-Ḥūlī (d. 1966). Al-Ḥūlī was an influential Egyptian scholar who laid the theoretical groundwork for the literary interpretation of the Qur’an (*tafsīr adabī*) that became the fundamental inspiration for the exegetical works of Bint aṣ-Ṣāṭi’ as well as for the publications of his subsequent intellectual successors, Aḥmad Ḥalaf Allāh and Šukrī Ayyād. His influence extended even further – Naṣr Abū Zayd (d. 2010), Professor of Arabic and Islamic studies who left Egypt after he was declared an apostate due to his work on the Qur’an, considered himself to be an intellectual “grandchild” of Al-Ḥūlī (Abū Zayd, p. 53). A summary of the method she adapted from al-Ḥūlī was briefly explained in the introductions to both volumes of Bint aṣ-Ṣāṭi’’s “Rhetorical Exegesis...”. Below, I will discuss it to lay the grounds for the analysis of its application in the next paragraphs.

Language is “at the core of her hermeneutic endeavor” concluded Naguib, author of one of the most insightful studies on Bint aṣ-Ṣāṭi’’s thought (Naguib, p. 66). Following on her conclusion, I argue that the Qur’anic *lafẓ* (literal wording of the Qur’an – it can refer to a single word or different grammatical forms of the same consonantal root, usually nominal derivatives) constitutes the basic analytical unit in ‘Abd ar-Raḥman’s interpretation. In order to understand a *lafẓ* – that is, determine its specific Qur’anic denotation, one has to first gather all its occurrences in the analyzed Surah as well in the whole Qur’an. The next step is to put these occurrences in the chronological order of revelation. As her method puts great emphasis on the inner-Qur’anic explanatory potential, the common branch of Islamic knowledge that tackles the immediate circumstances of revelation known as occasions of revelation or *asbāb an-nuzūl*, is taken into account, albeit not as the decisive resource. She views the occasions of revelation as a source for information on circumstances of the time and place a given verse was revealed in;

she does not, however, see these narratives as accounts of *why* a verse was revealed, because the essential Qur'anic message does not lie in these external circumstances, claims 'Abd ar-Raḥman (*At-Taḥfīṣ al-Bayānī*, vol. 1, pp. 10–11; *At-Taḥfīṣ al-Bayānī*, vol. 2, pp. 7–8). In other words, to use Skinnerian terminology, she is not interested as much in *motives for* that are outside of the text (e.g., occasions of revelations) as in *intentions in* the revelation of a verse – an illocutionary act that can be interpreted based on the text itself (Skinner, pp. 98–100). This concept of “privileging the literal meaning over tradition” (i.e. giving priority to the study of language and the Qur'anic words over the interpretations offered by the Prophet's Companions, their successors or their followers) is not an innovation in the Qur'anic hermeneutics as it was already expressed in the classical tafsir literature, among others by aṭ-Ṭabarī, as discussed by Reda (p. 74).

The implementation of a cross-referential method (*istiqrā'*) is based on the comparison of a given *lafẓ* with its other occurrences throughout the Qur'an, considering two contexts: the particularity of a given verse and the general Qur'anic one. At this stage, the knowledge of an Arabist, a philologist, comes in handy – the different usages of a studied *lafẓ* as found in the Arabic dictionaries are also taken into account. However, similarly to her stance on *asbāb an-nuzūl*, she considers the linguistic examples from outside the Qur'anic text but privileges the inner-Qur'anic logic and explanations. She writes:

To talk about a specific Qur'anic meaning/denotation does not mean to declare all other lexical meanings as wrong (...), but it means that we recognise that the Qur'an possesses its own lexicon and its miraculous rhetoric. Hence, we say that this form or this denotation [of a specific word] is Qur'anic, and then the objection that the Arabic language knows different forms or meanings of this word cannot be raised against us. (*At-Taḥfīṣ al-Bayānī*, vol. 2, p. 8).

Lastly, as an exegete, 'Abd ar-Raḥman refers to other exegeses of the Qur'an. As in the previous points, however, the Qur'an itself constitutes the ultimate criterion for its own interpretation, and hence the commentaries are accepted as long as they adhere to the Qur'anic text “literally” and are reflective of the “spirit of the text” (*naṣṣa wa rūḥa*): “what we approve of from their (i.e., the exegetes') opinions is what the text itself approves of” ('Abd ar-Raḥman, *At-Taḥfīṣ al-Bayānī*, vol. 1, p. 11). This is why some commentaries are excluded from consideration. This strict citational policy concerns especially allegorical or mystical and „sectarian” interpretations, as well as ones based on *isrā'īliyyāt* (Christian and Jewish sources).

NEGATION IN THE QUR'ANIC OATHS ACCORDING TO BINT AŠ-ŠĀṬI'

As observed by Salama (2018, p. 70) among others, in 'Abd ar-Raḥman's interpretative effort, there are occurrences where she went against the grain of the classical scholars' interpretation following the method adapted from her husband and mentor Amīn al-Ḥūlī. One example of such practice I chose to investigate in more detail is her interpretation of the Qur'anic oaths that begin with the particle *lā* (*lā uqsim*). 'Abd ar-Raḥman insists on an interpretation that was not put forward by any other commentator – as noted by Boullata, in this matter, “she disagrees with all exegetes” (1974, p. 111).

Before presenting her own opinion, 'Abd ar-Raḥman went through different understandings of the particle „*lā*” before the Qur'anic oaths within the Islamic tradition and distinguished three main positions. She attributes the first one to al-Farrā' (d. 822).

According to ‘Abd ar-Raḥman, he interpreted the particle as an actual negation; not in relation to the next word (*uqsim*) but as addressing previous statements mentioned in the Qur’an that needed to be refuted, particularly those uttered by the polytheists about their disbelief in the Day of Judgment, or Heaven and Hell. Another version of the same position, one that is close to the holistic approaches to the Qur’an as it views the whole revelation “as one Surah”, is a claim that an ayah can be directly answered or commented upon by another ayah in a different Surah, a position she attributed to Ibn Hišām (d. 834). Examples of this answer-response pattern are the verses Q15:6 (“You are definitely mad”) as the initial statement and Q68:1 (“Your Lord’s grace does not make you [Prophet] a madman”) as the response.

The second position does not interpret the particle as a negation but as a reaffirmation of the oath. The grammatical reasoning behind it is based on the concept of *lā zā’ida*, the extraneous *la*, that only reinforces the meaning of the sentence (especially at the beginning of the sentence), without modifying it semantically any further (*li-muğarrad at-ta’kīd wa-taḡwiyyat al-kalām*). It is based on the rhetorical principle that the ‘addition of something indicates its dismissal’ (*ziyādat aš-šay’ tufīd ittiriḥahu*), i.e., if an additional word can be inserted into a given phrase or sentence, it can be as easily removed without causing any changes in the meaning of the said phrase. Hussein translates this rhetorical tool as a “superfluous particle” (p. 110), Haleem and Badawi as a “redundant/emphatic” *lā* (p. 833). This position ‘Abd ar-Raḥman attributed to Abū Ḥayyān al-ʿAndalūsī (d. 1344).

Third position, the most complex one grammatically speaking, is based on the concept of *lām al-ibtidā’* – the ‘initial *lām*’ that also serves rhetorically as an affirmation tool (Hussein, p. 26). This interpretation does not treat *lā* as a particle having the function of negation or emphasis but interprets it as one letter only – initial *lām*, as evidenced in a non-canonical reading variant by Hasan al-Basri of Q70:40. This variant deviates from the standardised *Ḥaḡṣ’ an ‘Āsim* reading in that instead of *wa-lā uqsim* it reads *wa-la-uqsim*, thus leaving only the letter *lām* before the verb – the initial lam. In the case of other *lā*-oaths, where the *lā*-particle is intact, this interpretation treats it nonetheless as initial *lām* but with an elongated *fatha* (short ‘a’ vowel). ‘Abd ar-Raḥman does not attribute any scholarly interpretative work to this interpretation; she only quotes az-Zamakhšarī who also criticised it.

Once the scholar presented the positions of her predecessors, she put her methodology to work to examine them. In addressing the first perspective, she put the selected verses containing the *lā uqsim*-oath in chronological order of revelation. By doing so, she demonstrated that the answer-response pattern between ayahs of different Surahs does not pass the test – Surah 15 was revealed as fifty-fourth and Surah 68 as second according to the Islamic tradition: hence, an earlier revelation cannot be a response to a later one. ‘Abd ar-Raḥman claimed, moreover, that the first interpretation would require a clear rhetorical disjunction (*faṣl*) between the words *lā* and *uqsim* – a disjunction that is not present in any of the canonical readings (*Al-I’ğāz*, p. 282).

She then moved on to the third position (the initial *lām*). She claimed that interpreting the *lā*-particle as an initial *lām* with an elongated *fatha* can lead to confusion (*ilbās*) because it changes the meaning of the verse (*Al-I’ğāz*, p. 283). This does not happen in other instances of the elongation of the vowels that can be found among the canonical variant readings (Ibn ‘Āmir Hišām’s variant in the word ‘*af’īdatan* in Q 14:37 is given as the example – Corpus Coranicum). Subsequently, she put the method of *istiqrā’* into practice and compared all the instances of the oaths in the first person that begin with

the particle *lā*. Her conclusion: all occurrences of the verb ‘to swear’ (*qasama*) that can be directly attributed to God (i.e. no indirect speech) begin with the particle *lā*. This means that the *lā*-particle has more significance, and its function can hardly be interpreted simply as an additional emphasis. The same goes for the second position (extraneous *lā*) – in her opinion, the examples of other instances of this rhetorical device in the Qur’an (Q 57:29) as well as in the pre-Islamic poetry are “in the context of clear negation”. Thus, the *lā*-particle does not play the role of a redundant rhetorical embellishment but is to be understood as negation. Additionally, appealing to the linguistic sensibilities of Arabic speakers, she claimed that “it is not acceptable to confirm a solemn declaration with a negation” (*Al-I‘ğāz*, p. 284).

After a systematic refutation of all the opinions issued by the previous scholars on that matter, she lastly presented her own position. She did so by asking a – *nomen omen* – rhetorical question: “Doesn’t our reflection on the context of the *lā-uqsim* verses – spoken by God Almighty – guide us to the rhetorical secret behind the particle *lā*, namely, that it negates His need, exalted is He, to swear an oath?” In other words, ‘Abd ar-Rahman treats the *lā*-particle according to the “linguistic logic” and the “sense of rhetorical nuance” of the Arabic language – as a negation. She follows her argumentation to the conclusion that the fact being negated is God’s *need* to swear an oath, not a general negation of a solemn promise. “In our linguistic intuition we still confirm our trust by negating the need to swear an oath” (*Al-I‘ğāz*, p. 285) – in other words, from the time of revelation until now, if we trust someone, we do not need them to swear on anything. And this assumption is at the core of her rhetorical analysis of the *lā-uqsim* oaths in the Qur’an: God expressing His lack of need for any additional confirmation for His words.

‘Abd ar-Rahman closes her study on the subject with a general reflection asking her readers not to consider her “ungrateful towards the efforts of the pious predecessors in their service of the Book of Islam and understanding its miraculousness” because secrets of Qur’an’s rhetoric prevent the scholars from issuing an ultimate and unequivocal interpretation (*Al-I‘ğāz*, pp. 285–286).

HERMENEUTICS INSIDE AND OUTSIDE OF THE EXEGETICAL COMMUNITY

Is ‘Abd ar-Rahman’s application of the hermeneutical method an example of diversity in Islamic exegetical tradition? If we understand diversity in this context as a space for a new, innovative and authoritative reading of parts of the Qur’an – the answer is clearly affirmative. Her argument on the subject of the Qur’anic oaths has definitely enriched the diversity of exegetical readings on the topic. Ideas usually disputed in the classical commentaries but similar to her concept are mentioned in the exegetical literature – for instance, the interpretation saying that God does not swear on his creation (Ibn Kaṭīr, p. 1818). In the context of the Surah Q 75:1–2 on the other hand, minority opinions are mentioned that interpreted the *lā* particle in the second verse as a negation, i.e., according to this view, God swears an oath on the Day of Judgment but He does not swear an oath on ‘the self-reproaching soul’ (Abū Ḥayyān al-‘Andalūsī, p. 385). Yet, her take on the Qur’anic oaths is a systematic and coherent interpretation based on a clear rhetorical method of analysis that goes against the grain of the widespread understanding of the topic within Islamic exegetical tradition. Moreover, her concluding remarks indicate openness towards other new interpretations; as Naguib argues, ‘Abd ar-Rahman ‘sees interpretive multiplicity as inevitable if not necessary’ (p. 68), which we can also discern in the concluding remarks to her interpretation of the Qur’anic oaths.

Let us now take the definition of diversity discussed in the previous paragraphs. What are the Islamic “selves” and “others” one can distinguish in ‘Abd ar-Raḥman’s method and is there a discursive space of coexistence between the exclusion of other interpretations and her understanding of a correct exegesis, i.e. a space of diversity? And how does ‘Abd ar-Raḥman’s hermeneutics and its practical application described above resonate with the exegetical ambiguity and diversity Bauer attributed to pre-colonial Islam?

‘Abd ar-Raḥman was, among other professions, an exegete, a *mufasssir*, hence, the exegetical community of other scholars – past and present – constituted the core of her scholarly identification in her tafsir. The Qur’anic exegetical discourse, a ‘genealogical tradition’ (Saleh, p. 18; Pink, pp. 35–38), opens up a space for discussing grammatical, rhetorical or theological questions between contemporary and long-deceased scholars. In her interpretation of the oaths, ‘Abd ar-Raḥman referred to many classical scholars – from al-Farrā’, Abū Ḥayyān al-‘Andalūsī (d. 1344) to az-Zamakhshārī (d. 1144); in her exegetical works, she quotes extensively from aṭ-Ṭabarī (d. 923) up to 20. century *al-Manār* commentary by Raṣīd Riḍā (d. 1935) and Muḥammad ‘Abduh (d. 1905). Her intimate and in-depth knowledge of the Islamic tradition allowed her to enter this community as one of its interlocutors, not as a passive listener. Within this tradition, disagreement, difference of opinion, as well as the open-endedness of the exegetical discourse, were upheld. The above example showed how she refuted the opinions of her predecessors one by one to eventually reiterate the common horizon for further exegesis – i.e., Qur’an’s rhetorical miraculousness/inimitability that ‘makes futile any attempt of confining it’ to one definition or interpretation. Her disagreement with other scholars did not undermine their authority – rather, it was a ‘double movement of reaffirmation and re-evaluation of tradition’ as Naguib called it (p. 58).

In this sense, the discursive space she occupied as an exegete is one that could be defined as Islamic orthodoxy in the Asadian sense: “Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust *correct* practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace *incorrect* ones, there is the domain of orthodoxy” (Asad, p. 22). The power dynamic is characteristic of the development of the tafsir genre as a whole, because “Qur’anic interpretation takes place in power fields”, as argued by Pink (p. 7). In her discussed study of the Qur’anic oaths she was adjusting and correcting views of previous exegetes based on her systematic method of analysis. Yet, at the same time, that method assumed exclusion of other approaches that would not be part of the same exegetical community she joined – e.g., the allegorical interpretation or exegeses that use extensive *isrā’īliyyāt* sources. Whereas within the circle of scholars she approved of, her readiness to accept plurality of interpretations was stronger than her predecessor’s, al-Ḥūlī (as argued by Naguib, p. 68), this certainly did not apply to her treatment of intellectuals she located outside because of their, in her view, incorrect understanding of tradition. This can be discerned especially in her polemical writings, but also in her academic publications: she stated that the field of exegesis will remain open but she only referred it to the sons of the ‘intellectual elite’ – students of Quranic studies and new generations of scholars. (*Al-I’ğāz*, p. 9).

Such a conceptualisation of disagreement – one that allows for coexistence of conflicting ideas only within an accepted circle of selected exegetical scholars – does not, in my view, align with the definitions I derived from Bauer or Ahmed. The concept of diversity applied in this paper is one closely tied to Bauer’s definition of ambiguity – i.e., different and even opposing views ‘cannot be defined in the terms of norm and

deviation’, but rather by ‘the fact that mutually exclusive norms may be valid at the same time’ (Bauer, p. 11). Hence, it is important to explore the norm/deviation dichotomy in ‘Abd ar-Raḥman’s hermeneutical stance; and simultaneously, following the definition of Suleiman and Poya, to investigate who is left out of this understanding of exegetical community.

It seems that we are in (dire) need to set clear boundaries separating what is allowed and what is not allowed in interpreting the words of God in the Book of Islam... Between the right of every human to understand the Qur’an on his own and the protection of its [i.e. the Qur’an’s] interpretation from those not knowledgeable about it

– wrote ‘Abd ar-Raḥman (*Al-Qur’ān Wa-Qaḍāyā*..., p. 315).

Qur’anic interpretation is not for everyone, she claimed in her polemical texts, especially in the context of a critique of the ‘modern interpretation’ offered by Muṣṭafā Maḥmūd (d. 2009), a famous Egyptian Islamic intellectual and media personality. Whereas Muslims (and non-Muslims) can attempt to *understand* the Qur’anic text, its *interpretation* constitutes an area exclusively for specialists – i.e. scholars and students of Qur’anic studies, argued ‘Abd ar-Raḥman. All other interpreters enter this area without the needed knowledge in the Arabic language, specifics of Qur’anic discourse, its rhetorical and grammatical concepts, etc. Mahmoud – a professional physician without an academic background in Qur’anic studies or Arabic studies – was an example of someone from outside of this circle of Islamic experts. The argumentation against Mahmoud’s tafsir was entirely aligned with her hermeneutical stance as described in the previous paragraphs of this paper. His lack of historical and linguistic contextualisation exemplified his use of incorrect dictionary meanings – ones that do not adhere to the spirit of the holy text. Also, she pointed out that the words of the scripture are not analyzed through the context of the ayahs and surahs they occur. His use of *isrā’iliyyāt* was another case in point of Mahmoud’s incompetent interpretation, according to ‘Abd ar-Raḥman (*Al-Qur’ān Wa-Qaḍāyā*..., p. 328).

As we can discern from the above example, the hermeneutical principles applied consequently in her tafsir works also shaped her understanding of the ‘inside’ and ‘outside’ of the exegetical community. On the one side were the scholars and their application of an ‘exact science’ of interpretation, on the other side the ‘*aṣriyyūn*, modernists, who followed a subjective and whimsical *iğtihād* (here in the sense of individual reasoning not based on a thorough knowledge of Islamic sciences – *Al-Qur’ān Wa-Qaḍāyā*..., pp. 318, 325). Alongside her decades-long experience in the Qur’anic and tafsir studies, it was also the hermeneutical approach she applied that enabled her to enter the exegetical community – to address other scholars or disagree with them as one of their peers. An example of the authority of her hermeneutics was presented in this study: ‘Abd ar-Raḥman’s argumentation was based on the concise method that tied its implementation with an understanding of actual Qur’anic meanings. Following this method, according to ‘Abd ar-Raḥman, one lets the Qur’an speak for itself. As I argued elsewhere with reference to Yoav Di Capua, such an insistence on method, hermeneutical or not, was characteristic of modern intellectual culture with its value of specialisation and exactness replicating natural sciences (Traba, pp. 252–253). A conception that stands at stark contrast with Bauer’s understanding of pre-colonial diversity and ambiguity.

HERMENEUTICS OF LIBERATION

The outcome of her exegesis is not without importance to religious, legal, theological or philosophical concerns, let alone linguistic, grammatical and rhetorical ones

– claimed Boullata (p. 111). Expanding on his observation, I argue that the hermeneutics that fostered her interpretative authority within the exegetical community and strengthened her legitimisation to exclude others from it allowed her at the same time to take a stance on a variety of philosophical, historical, moral, and societal questions in the Egyptian and the broader Arabic public sphere.

As already mentioned, “language was at the core of her hermeneutical endeavor”, and according to her, it was the language, the literary Arabic, that constituted the ‘axis of the historical struggle of the Arab *umma* (society) for its national existence’ (‘Abd ar-Raḥman 1965, p. 87). The deepest, purest and most authentic expression of this language was found in the Qur’an, according to ‘Abd ar-Raḥman, who in her texts often repeated the famous quote by al-Ḥūlī about the Islamic scripture being “the greatest book of the Arabic language.” However, throughout the ages, different methods of exegesis have been developed; and their authors did not always appreciate the specificity of linguistic nuance and ‘taste’ of the Arabic language, which led them to incorrect interpretations. Another danger for the authenticity of the Arabic language ‘Abd ar-Raḥman saw in “intellectual and semantic invasion” of colonialism on the Arabic language.² The colonial powers tried to ‘destroy the vitality’ of Arabic by treating it as an ancient dead language. This caused its native speakers to lose confidence in Arabic as a language of exact science, and of literature that can express ‘the depths of human existence’ (‘Abd ar-Raḥman, 1965, p. 90). A manifestation of this decline of trust, ‘Abd ar-Raḥman claimed, was among others the idea that Arabic language possesses a great number of synonyms for many words, because it presented Arabic as a language lacking in precision and clarity. She vehemently refuted these concepts based on her hermeneutical method of cross-referential analysis of several Qur’anic keywords, e.g. *ḥalaf* and *qasam*, *ni‘ma* and *na‘īm*, etc. (‘Abd ar-Raḥman, 1965, pp. 91–92; *Al-Iḡāz*, pp. 210–220). The idea that Arabic words referring to the same semantic field are not “absolutely synonymous” is widely acknowledged in recent studies as well (Dziekan, p. 63).

From this perspective, the correct method of the Qur’an’s interpretation was of enormous importance for several reasons: it allowed to refute those interpretations that were considered by her as “bogus or fabricated;” it showed that Arabic is in fact a language of incredible linguistic precision and rhetorical depth; it constituted the essential factor for the political and cultural unity of the Arab *umma*. Her understanding of hermeneutics and its place within the humanities and cultural production in general not only tied it with the concept of Pan-Arab solidarity and anti-colonial struggle. The same hermeneutical foundations enabled her to argue for, among others, gender equality on the ontological and theological level (‘Abd ar-Raḥman, 2009, p. 38) and for the concept of man’s free will (Yudian).

² The notion of “intellectual invasion” was widely used in the 60s and 70s in the Egyptian public sphere with reference to Zionism or Marxism among others, also by ‘Abd ar-Raḥman herself. See McLarney, 2011, pp. 83–87; ‘Abd ar-Raḥman, 1975.

CONCLUSION

“The translation canonises, freezes, an original and shows in the original a mobility, an instability, which at first one did not notice.” (Elshakry, pp. 5–6). The above idea, originally expressed by Paul de Man, can be extended to include cases of applying a term from “outside” of Islamic terminology to investigate Islamic traditions; an example of that can be seen in a recent publication edited by Nevin Reda. As an editor of the volume on Islamic exegetical tradition and gender justice, she recognised the term “canonisation” as one that – though being a concept taken “from English-speaking contexts” – can productively open up new perspectives and questions regarding the studied subjects of Islamic interpretative tradition (Reda, pp. 6–7). I argue, however, that the above quotation can also be reversed – i.e., that translation shows the instability also in the language translated into. As Marwa Elshakry eloquently put it: the translation highlights the

fundamental ambiguities involved in the problem of making meanings stable across languages and idioms as much as through conceptual perspectives and metatextual frameworks.” (Elshakry, p. 6).

This is what I hope to contribute to, additionally to the aims stated in the introduction, with my preliminary implementation of the term diversity to the study of modern Islamic exegetical tradition – i.e. to demonstrate instability that is inherent to the term ‘diversity’ when approached within conceptual systems of Islamic studies and tafsir studies specifically. By acknowledging the conceptual ambiguities intrinsic to the categories used to describe the Islamic intellectual history as well as to the applied academic terminology, I hope also to underscore my own situatedness as a researcher from Poland/Europe studying works of an Egyptian exegete.

In this paper, I proposed the inclusion of ‘Abd ar-Rahman’s non-academic writings in which she referred to hermeneutics and her specialised tafsir works into the same analytical category of exegetical thought. This is to view not only the complexities and various angles of her intellectual position, but also to show the consistency and coherence of her hermeneutical foundations. Inspired by Bauer, Ahmed, and Suleiman and Poya, I proposed to view diversity as an epistemological openness toward differentiating views and norms characteristic of pre-colonial Islam and as a discursive space located between the conceptions of ‘self’ and ‘others’ in the context of Islamic exegetical tradition. This understanding was then applied to the exegetical thought of ‘Abd ar-Rahman. First, I discussed her general hermeneutical approach to then demonstrate its application in her study of Qur’anic oaths. Subsequently, I juxtaposed her academic tafsir with the polemical writings regarding popular trends in exegesis and the status of the Arabic language.

‘Abd ar-Rahman’s clearly delineated hermeneutical principles enabled her to enter the exegetical community and legitimise her interpretative authority. Although within the circle of authoritative scholars of past and present, she was open to the lack of “hermeneutic closure,” it was not the case with commentators she excluded from this community. Her method was permeated by the modernist quest for certainty. The method she relied on equalled specialisation, which in turn was the most important prerequisite for joining the exegetical community of scholars. According to her, the methodology let the Qur’an speak for itself, hence her interpretation was closer to the ‘spirit of the Arabic language’ and a true Qur’anic meaning. The results presented above show that her thought cannot be

understood as an example of exegetical diversity, at least not according to the definitions of the term I chose. That said, her work is an example of what Naguib calls ‘expansion and transformation’ (Naguib, p. 68) within the Islamic exegetical tradition: an illustration of a new, innovative interpretation was discussed in this paper. Moreover, following the same hermeneutical principles led her to anti-colonial and egalitarian interpretations of the Qur’an – such close ties of hermeneutics and ethics is nowadays a hallmark of Islamic feminist scholarship (Abou-Bakr and Sharmani, pp. 24–25). It may be argued that ‘Abd ar-Raḥman articulated the liberatory potential of the Qur’an precisely against the exegetical diversity, because it was based on a clear and unambiguous method that helped her cement her interpretative authority and demarcated the line between right and wrong interpretations.

BIBLIOGRAPHY

- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. *At-Tafsīr Al-Bayānī Li-Āl-Qur’ān Al-Karīm* [Rhetorical Exegesis of the Noble Qur’an]. 7th ed., vol. 1, Dār āl-ma’ārif, no date.
- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. *At-Tafsīr Al-Bayānī Li-Āl-Qur’ān Al-Karīm* [Rhetorical Exegesis of the Noble Qur’an]. 5th ed., vol. 2, Dār āl-ma’ārif, n.d.
- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. “Kitāb Al-‘arabiyya Al-‘akbar” [The greatest book of the Arabic language]. *Al-‘Aqlām*, 01 Aug. 1965, <https://archive.alsharekh.org/Articles/163/15470/344514> [15.03.2025].
- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. *Al-Qur’ān Wa-Qaḍāyā Āl-Insān* [The Qur’an and the Questions of Man]. Dār al-Ma’ārif, n.d.
- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. *Al-I’ğāz Al-Bayānī Li-Āl-Qur’ān Wa-Masā’il Ibn Al-Azraq* [Rhetorical Miraculousness of the Qur’an and the Questions of Ibn Azraq]. 3rd ed., Dār al-Ma’ārif, n.d.
- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. *Al-Isrā’īlyāt fī Al-Ġazw Al-Fikrī* [The Isrā’īlyāt in the intellectual invasion]. Ma’had al-buḥūṭ wa-ad-dirāsāt al-‘arabiyya, 1975.
- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. “The Islamic Conception of Women’s Liberation.” *Al-Raida Journal*, no. 125, 2009, pp. 37–43, translated by Nazih Khater. <https://doi.org/10.32380/alrj.v0i0.103>.
- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. *al-ḥayā al-insāniyya ‘inda Abī al-‘alā’* [Human life according to Abū al-‘Alā’], Maṭba‘at al-Ma’ārif, 1944.
- ‘Abd ar-Raḥman, ‘Ā’iṣa. *Alā’ ġisr bayn al-ḥayā wa-al-mawt* [On the bridge between life and death]. al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-al-kuttāb, 2010.
- Abou-Bakr, Oaima, and Mulki Al-Sharmani. “Islamic Feminist Tafsīr and Qur’anic Ethics.” *Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice*, ed. Nevin Reda and Yasmeen Amin, McGill-Queen’s University Press, 2020, pp. 23–66.
- Abū Hayyān al-‘Andalusī. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*. Vol. 8, Ad-dirāsāt al-‘ilmiyya, n.d.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Voice of an exile: reflections on Islam*. Nasr Abu Zaid with Esther R. Nelson. Praeger Publishers, 2004.
- Ahmed, Sara. *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Duke University Press, 2012.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press, 2017.
- Asad, Talal. “The Idea of an Anthropology of Islam.” *Qui Parle*, vol. 17, no. 2, 2009 [1986], pp. 1–30.
- Badawi, Elsaid M., and Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*. Leiden, 2007.
- Bauer, Thomas. *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam*. Translated by Tricia Tunstall and Hinrich Biesterfeldt, Columbia University Press, 2021.
- Boulatta, Issa J. “Modern Qur’an Exegesis. A Study of Bint Al-Shati’s Method.” *The Muslim World*, vol. 64, no. 2, 1974, pp. 103–113.
- “Corpus Coranicum.” *Corpuscoranicum.de*, 2025, corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/14/verse/37/variants. [15.05.2025]. *Variae Lectiones Coranicae* (Variant Readings of the Qur’ān), published by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, edited by Michael Marx,

- with contributions by Edin Mahmutovic, Manssur Karamzadeh, and Andreas Ismail Mohr, with earlier contributions by Suad Hodzic, Feras Krimsti, and Jens Sauer.
- Dziekan, Marek M. "The Categorisation of Emotions in the Classical Arabic Language. A Preliminary Lexicographical Study." *Codes and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, ed. Nina Pawlak, Elipsa, 2009, pp. 63–81.
- Elashmawy, Mariam. "Bint al Shati' & the Forgotten Histories of Al-Nahda." *Fikerinstitute.org*, 2024, www.fikerinstitute.org/publications/bint-al-shati-the-forgotten-narratives-of-al-nahda. [17.05.2025].
- Elshakry, Marwa. *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. The University Of Chicago Press, 2016.
- Görke, Andreas. "Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities." *Tafsir and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre*, ed. Andreas Görke and Johanna Pink, Oxford University Press, 2014.
- Hatem, Mervat F. "'A'isha Abdel Rahman: An Unlikely Heroine A Post-Colonial Reading of her Life and Some of Her Biographies of Women in the Prophetic Household." *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 7, no. 2, 2011, pp. 1–26.
- Hussein, Abdul-Raof. *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*. Routledge, 2006.
- Ibn Kaṭīr. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'aẓīm*. Dār Ibn Hazm, 2000.
- Khaldi, Bouthaina. "Modern Salafism in Bint Al-Shāṭi's Journey to the Hijāz." *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)*, vol. 13, no. 2, December 2023, pp. 2–15. <https://doi.org/10.32350/jitc.132.01>.
- McLarney, Ellen Anne. *Soft Force: Women in Egypt's Islamic Awakening*. Princeton University Press, 2015.
- McLarney, Ellen Anne. "The Islamic Public Sphere and the Discipline of Adab", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 43, 2011, pp. 429–449. doi:10.1017/S0020743811000602.
- Naguib, Shuruq. "Bint al-Shāṭi's Approach to tafsīr: An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity." *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 17, no. 1, 2015. <https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0179>.
- Picchi, Margherita. "A Woman amongst the Sheikhs: The Qur'anic Exegesis of Bint Al-Shāṭi'." *Fondazione Internazionale Oasis*, Evelean, 13 Jan. 2021, www.oasiscenter.eu/en/woman-amongst-sheikhs-quranic-exegesis-bint-al-shati [17.05.2025].
- Pink, Johanna. *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*. Equinox Publishing Ltd, 2019.
- Poya, Abbas, and Farid Suleiman. *Introduction*. In: *Unity and Diversity in Contemporary Muslim Thought*. Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Reda, Nevin. "Tafsīr, Tradition, and Methodological Contestations". *Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice: Processes of Canonization, Subversion, and Change*, ed. Nevin Reda and Yasmin Amin, McGill-Queen's University Press, 2020, pp. 67–99.
- Reda, Nevin. "Introduction." *Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice*, ed. Nevin Reda and Yasmeen Amin, McGill-Queen's University Press, 2020, pp. 3–19.
- Roded, Ruth. "'Aysha Abd Al-Rahman." *Oxford Bibliographies*, 2013, www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0154.xml?rskey=yQeaQ5&resuIt=1&q=%27Aysha+Abd+Al-Rahman#firstMatch [17.05.2025].
- Salama, Mohammad. *The Qur'an and Modern Arabic Literary Criticism*. Bloomsbury Publishing, 2018.
- Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach." *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 12, 1 Oct. 2010, <https://doi.org/10.3366/e146535911000094x>.
- Seker, Nimet. "Geschichtlichkeit in Der Koranexegese." *Koranexegese Als »Mix and Match«. Zur Diversität Aktueller Diskurse in Der Tafsir-Wissenschaft*, ed. Abbas Poya, transcript Verlag, 2017.
- Skinner, Quentin. *Visions of Politics: Volume 1, Regarding Method*. Cambridge University Press, 2002.
- Stowasser, Barbara. "The Qur'an and Women's Education: Patriarchal Interpretations of Sura 4:34 and Their Unreading by Educated Muslim Women." *Aspects of Education in the Middle East and Africa*, ed. Colin Brock and Lila Zia Levers, Symposium Books Ltd, 2007, pp. 21–38.
- The Qur'an: A New Translation by M.A.S. Abdel Haleem*. Translated by Abdel Haleem, Oxford University Press, 2004.

- Traba, Krzysztof. “‘One of the Most Dangerous Matters’: The Ḥalaf Allāh Affair and the Concept of Uṣṭūra.” *The World Represented in Contemporary Arabic Literature*, ed. M. M. Dziekan, M. Grodzki, M. Kubarek and A. K. Mousleh, Elipsa, 2024, pp. 243–256.
- Usaama al-Azami. “Bint Al-Shatī’ on the Qur’an and Science.” *MuslimMatters.org*, 27 Apr. 2017, muslimmatters.org/2017/04/27/bint-al-shati-on-the-quran-and-science/ [17.05.2025].
- van Leeuwen, Richard. “In the ‘Land of Wonders’: Bint Al-Shāṭī’s Pilgrimage, the Hajj and the Construction of Reformist Religiosity.” *Muslim Women’s Pilgrimage to Mecca and Beyond*, ed. Marjo Buitelaar, Manja Stephan-Emmrich and Viola Thimm, Routledge, 2021.
- Walbridge, John. *The Caliphate of Reason. God and Logic in Islam*. Cambridge University Press, 2011.
- Weigelt, Frank. “The Particle La- in Classical Arabic.” *Quaderni Di Studi Arabi*, vol. 15, no. 1–2, 22 Dec. 2020, pp. 67–108. <https://doi.org/10.1163/2667016x-15010202>.
- Wielandt, Rotraud. “Exegesis of the Qur’ān: Early Modern and Contemporary.” *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. J. D. McAuliffe, Brill, 2001, pp. 124–140.
- Yudian, Wahyudi. “Ali Shari’ati and Bint Al-Shatī’ on Free Will: A Comparison.” *Journal of Islamic Studies*, vol. 9, no. 1, Jan. 1998.

JULIAN TUWIM. LOKOMOTYWA W 50 JĘZYKACH ŚWIATA,
TOWARZYSTWO AUTORÓW I WYDAWCÓW
PRAC NAUKOWYCH UNIVERSITAS, KRAKÓW 2025, S. 113,
ISBN 978-83-242-4069-2

Tłumaczenie literatury jest jednym z najważniejszych narzędzi budowania dialogu międzykulturowego. W teorii przekładu – szczególnie tej związanej z humanistyką interkulturową – często podkreśla się, że tłumaczenie nie polega jedynie na przenoszeniu treści z jednego języka do drugiego. To proces mediacji między dwiema kulturami, w którym tłumacz staje się interpretatorem, a czasem wręcz ambasadorem tekstu. Rola ta dodatkowo wzrasta w przypadku literatury dziecięcej, ponieważ tekst powinien być jednocześnie wierny oryginałowi i zrozumiały dla najmłodszych odbiorców wychowanych w zupełnie innych kontekstach kulturowych. Przekłady literatury dziecięcej są szczególnie ważne, gdyż to właśnie książki dla dzieci kształtują pierwsze wyobrażenia o świecie, uczą empatii, otwartości i wrażliwości na inność.

Książka *Julian Tuwim. Lokomotywa w 50 językach świata* stanowi wyjątkowy przykład literackiego przedsięwzięcia, które łączy utwór należący do klasyki poezji dziecięcej z szeroką panoramą współczesnej praktyki translatorskiej i z wielojęzyczną mapą świata. Już we wstępie Andrzej Nowakowski, inicjator projektu i autor eseju *Lokomotywą przez świat*, podkreśla, że pomysł zgromadzenia tak wielu przekładów wyrósł z wieloletnich literackich kontaktów międzynarodowych i z obserwacji, że wiersz Tuwima pomimo tego, że jest utworem mocno osadzonym w polskiej tradycji literackiej i językowej, posiada strukturę, rytm i energię, które umożliwiają jego twórcze przyswajanie w rozmaitych językach, nawet bez tłumaczenia jego treści. To poemat dźwiękowy, rytmiczny, pełen onomatopei, gier słów i powtórzeń, którego autor projektował w nim nie tyle narrację, ile swoisty spektakl brzmienia. Przekład takiego utworu nie może być prostym przeniesieniem znaczeń – musi być rekonstrukcją efektu artystycznego w innym języku. Książka prezentująca 50 translacji pokazuje, jak różne kultury radzą sobie z tym zadaniem, a także jak uniwersalny może być dziecięcy zachwyt rytmem, humorem i zabawą językiem. Ta drugorzędność treści w stosunku do formy sprawia, iż książka oprócz tego, że jest dokumentem translatorskim staje się również formą międzykulturowego spotkania, w którym tak wiele tradycji językowych może odnaleźć własne środki wyrazu. Ilustracje towarzyszące temu wydaniu są oryginalnymi rysunkami autorstwa George’a Hima i Jana Le Witta, które zostały stworzone na potrzeby pierwszej przedwojennej edycji tego utworu.

Utwór *Lokomotywa* Tuwima został po raz pierwszy opublikowany w formie książkowej w 1938 roku, a pierwsze jego tłumaczenia pojawiły się już w latach 50. XX wieku, choć ich zasięg był wówczas ograniczony i dotyczył głównie języków europejskich. W kolejnych dekadach wiersz stopniowo pojawiał się w publikacjach edukacyjnych w Niemczech, Francji czy na Węgrzech, a po 1989 roku – w ramach intensywnie rozwijających się kontaktów kulturalnych – także w nowych obszarach językowych. Wiele z przekładów prezentowanych w tej publikacji powstało jednak w ramach programu wydawniczego „Inne Tradycje” wspieranego przez Instytut Książki oraz Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w 2025 roku. Na całość tomu składają się tłumaczenia na języki reprezentujące różnorodne rodziny językowe i systemy pisma. Obok języków indoeuropejskich – takich jak angielski (Walter Whipple), niemiecki (James Krüss),

francuski (Jacques Burko), rosyjski (Igor Bielow), hiszpański i kataloński (Ester Rabasco Macías, Pablo Daniel González-Cremona Nogales, Josep M. Sala-Valldaura), włoski (Monika Woźniak), portugalski (Gerardo Beltrán, José Carlos Dias), litewski (Kornelijus Platelis), ukraiński (Marianna Kijanowska), ormiański (Naira Makhchanyan), łaciński (Krzysztof Tomasz Witczak), należące do indoaryjskich: hindi (zespół tłumaczy Joanna Bochyńska-Otmianowska, Karolina Filipowska, Karolina Naderża i Mandar S. Purandare) i urdu (Kamila Junik, Shiraz Husain), języki bałkańskie (serbski – Biserka Rajčić; chorwacki – Enes Kišević; bośniacki – Milica Markić), czy wreszcie skandynawskie (norweski – Agnes Banach; szwedzki – Anders Bodegård; duński – Judyta Preiss, Jørgen Herman Monrad) – znalazły się tu również przekłady na języki semickie (arabski – Hatif Janabi, amharski – Abinet Sime Gebreyes), uralskie (fiński – Niklas Salmi; estoński – Leelo Tungal, węgierski – Éva Sebők), kaukaski (gruziński – Shota Iatashvili i Ketii Kantaria), turkijski (turecki – Neşe Taluy Yüce), a także na języki Azji Wschodniej: japoński (Sekiguchi Tokimasa), koreański (Jiwone Lee), chiński w wersji tradycyjnej (Wei-Yun Lin) i uproszczonej (Wu Lan) i austronezyjski (indonezyjski – Daria Zozuła). Dopelnieniem tej listy są języki izolowane jak np. baskijski (Magdalena Gazda). Znalazły się tu także odmiany językowe i etnolekty używane na obszarze Polski – śląska godka (Marek Szoltysek), kaszubski (Tomasz Fopke) oraz odmiana góralska (Franciszek Bachleda-Księżdzularz). Tak szeroki wybór języków sprawia, że książka stanowi jednocześnie atlas językowy i dokument procesu, w którym literatura dziecięca zyskuje ponadnarodowy charakter.

Wielojęzyczna *Lokomotywa* pozwala dostrzec różnorodność rozwiązań stosowanych przez tłumaczy w pracy z tekstem o wyraźnie rytmicznym, niemal muzycznym charakterze. Wiersz Tuwima opiera się na powtórzeniach, przyspieszeniach, kulminacjach dźwiękowych oraz onomatopiejach imitujących pracę napędzanego parą pociągu. Każdy przekład wymaga więc twórczej adaptacji, która zachowa jego energię i muzyczność, a jednocześnie pozostanie zgodna z fonetyką i prozodią języka docelowego. W przypadku języków o bogatej morfologii fleksyjnej często stosowano skrócone, dynamiczne konstrukcje, podczas gdy w językach analitycznych rytm budowano za pomocą powtórzeń i sekwencji samogłoskowych. W przekładach na języki, których system fonetyczny obfituje w spółgłoski ejektywne czy zwarte – jak amharski – imitacje pracy maszyny mają nieco inną dynamikę niż w języku polskim. Użyto tu reduplikacji wewnątrzrdzeniowych oraz zbitek spółgłosek ejektywnych właśnie, jak *t'ek't'yk'ual*, *menk'et'k'et'*, *jemijaslek'elyk'eu*, które odpowiadają naturalnej fonotaktyce języka i tworzą lokalny ekwiwalent dźwiękowego świata wiersza. Jeśli zaś chodzi o semantyczną stronę, to w przekładzie amharskim oprócz obecnego w polskiej wersji słoni, żyraf, świń, niedźwiedzi, pojawia się np. *zendo* ‘pyton’, do którego pociąg jest porównywany – koncept bliski imaginariusz afrykańskiemu.

Różnicowane strategie przekładu widoczne są także w sposobie oddania wyliczeń. W oryginale stanowią one główny napęd narracji – w każdym kolejnym wersie „lokomotywa” przyspiesza, nabiera energii i w końcu rusza. W językach, w których szyk zdania pozwala na swobodne operowanie kolejnością elementów, tłumacze nierzadko reorganizują wyliczenia, aby osiągnąć efekt przyspieszenia. W innych, gdzie zasady składniowe są bardziej rygorystyczne, rytm konstruowany jest poprzez stałą długość fraz, a dynamika wynika z intensywności powtarzalnych form. Takie decyzje translatorskie – choć subtelne – pokazują, jak bardzo przekład jest aktem twórczym i jak różne języki ujawniają swoje możliwości, gdy pracują nad tym samym materiałem literackim.

Książka ilustruje również szeroki zakres kompetencji osób zaangażowanych w projekt. Obok zawodowych tłumaczy literackich spotykamy tłumaczy przysięgłych, poetów, pisarzy, aktorów, badaczy języków rzadziej reprezentowanych, a także autorów działających na styku kultury narodowej i lokalnej. Różnorodność ta podkreśla wielokierunkowy charakter wymiany międzykulturowej: przekład nie jest wyłącznie transferem tekstu, lecz procesem, który angażuje ludzi o odmiennych doświadczeniach, wrażliwościach i perspektywach. W efekcie książka staje się świadectwem współpracy ponad granicami – geograficznymi, językowymi i instytucjonalnymi.

Szczególłą wartość temu stanowi sposób, w jaki zestawia on języki i pisma. Obok alfabetów łacińskich pojawiają się m.in. alfabet gruziński, ormiański, alfasylabariusz etiopski, spółgłoskowe pismo arabskie, obecne jest pismo dewanagari, cyrylica, a także systemy logograficzne i sylabiczne Dalekiego Wschodu. Dzięki temu książka staje się przestrzenią wizualnego spotkania z wielojęzycznością. Sam ogląd różnorodności systemów pisma działa edukacyjnie i kulturotwórczo: uczy uważności, otwarcia na odmienność form zapisu oraz dostrzegania bogactwa światowych

tradycji piśmienniczych. Dziecko, widząc na jednej stronie polski oryginał, a na kolejnych – jego odpowiedniki w wielu alfabetach i systemach zapisu dostrzega, że świat języków jest bogaty i fascynujący, a różnice nie są przeszkodą, lecz pretekstem do odkrywania.

Warto zauważyć, że tak pomyślany projekt pełni również funkcję dokumentacyjną: gromadzi przekłady, z których część powstała specjalnie na potrzeby edycji, część funkcjonowała wcześniej w obiegu lokalnym, a część nigdy wcześniej nie była publikowana. Dzięki temu *Lokomotywa w 50 językach świata* może być wykorzystywana jako materiał badawczy w studiach nad przekładem literatury dziecięcej, wielojęzycznością, językowym obrazem świata czy adaptacjami poezji w kulturach oralnych i piśmiennych. Jednocześnie książka jest dziełem otwartym – może być rozwijana poprzez kolejne przekłady, co redaktorzy zresztą zapowiadają, jej idea zachęca zaś do porównawczej lektury innych klasycznych wierszy w perspektywie globalnej.

Całość tomu ukazuje więc rolę tłumaczeń jako narzędzia tworzenia kontaktów międzykulturowych. Przekład pozwala tekstowi zakorzenionemu w jednej kulturze funkcjonować w wielu innych, a tym samym uczestniczyć w życiu literackim świata. *Lokomotywa* Tuwima, dzięki swoim wartościom prozodycznym – dźwiękowości, rytmiczności, powtórzeniom i onomatopejom, zyskuje w tej książce wymiar ponadnarodowy: staje się utworem, który w równym stopniu może (i powinien) być odczytywany w Addis Abebie, Seulu, Barcelonie, Wilnie, Zagrzebiu, Erywaniu czy Tokio. Wielojęzyczność tomu nie jest wyłącznie prezentacją przekładów, lecz świadectwem tego, jak poezja może przekraczać granice poprzez wspólne doświadczenie rytmu, humoru i zabawy językiem. W ten sposób *Lokomotywa w 50 językach świata* staje się nie tylko książką literacką, lecz także projektem międzykulturowym, który pokazuje, jak przekład otwiera polską literaturę na świat i jak świat odpowiada na zaproszenie Tuwima, tworząc własne, wielobarwne echo jednego z najbardziej znanych wierszy dziecięcych XX wieku.

WOJCIECH GÓRECKI,
WIECZNE PAŃSTWO. OPOWIEŚĆ O KAZACHSTANIE,
WYDAWNICTWO CZARNE, WOŁOWIEC 2024, S. 380,
ISBN 978-83-8191-925-8

Autor, pracownik Ośrodka Studiów Wschodnich im. Marka Karpia w Warszawie, jest znany reporterem zajmującym się regionem Kaukazu i Azji Centralnej. Jego najnowsza książka, licząca 380 stron, poświęcona jest największemu państwu Azji Centralnej, posowieckiej Republice Kazachstanu.

Pierwsza część tytułu – *Wieczne państwo* – nawiązuje do ambicji Kazachów, którzy powstały w połowie XV wieku Chanat Kazachski (por. s. 16) uważają za kontynuację różnych wcześniejszych tureckich związków plemiennych. Na s. 17 swej książki Wojciech Górecki informuje czytelnika, że „słowo *Kazach* – wraz z pokrewnym mu *Kozakiem* – oznacza w przekładzie z języków tureckich ... uciekiniera, człowieka, który wyrwał się z okowów. Człowieka wolnego.”

Wcześniej, na s. 16 czytamy, że kurs historii własnego państwa uniwersytetu Kazachstanu rozpoczynają od V wieku p.n.e., gdy na terenach obecnego państwa kazachskiego (istniejącego od upadku ZSRS w 1991 r.) przebywali indoeuropejcy (irańscy, a nie tureccy) Sakowie (inaczej: Scytowie). Górecki opisuje ten punkt widzenia słowami: „Mocno to naciągane, ale niepozbowione kuszącej logiki” (s. 17).

Opowieść o Kazachstanie składa się z osiemnastu rozdziałów. Pierwszy z nich nosi tytuł *Biała kość, czarna kość* i wprowadza w specyfikę kultury związanej z koczowniczym życiem ludzi przemieszczających się po rozległych terenach stepowych. Słusznie autor nawiązał tu do *Stepów akermanskich* Mickiewicza. Kazachski termin *ak-sujek* ‘biała kość’ odpowiada naszemu pojęciu ‘błękitna krew’ (s. 14). W Chanacie Kazachskim tak nazywano potomków Czyngis-chana oraz arabskich zdobywców, którzy narzucili Kazachom islam i wtopili się w nich. Turecka ludność pierwotna była nazywana *kara-sujek*, czyli dosłownie ‘czarna kość’. Oba terminy przetrwały od XV wieku aż po czasy ZSRS.

Spółeczeństwo Kazachstanu ma bardzo skomplikowany charakter. Oprócz *białej* i *czarnej kości* ważną rolę odgrywa przynależność danej osoby do jednego z tzw. *żuzów*. Po kazachsku *żuz* znaczy ‘sto’. Jest to odpowiednik osmańsko-tureckiego liczebnika *yüz* o tym samym znaczeniu. Oddajmy tu głos samemu autorowi, by choć z grubsza zorientować się w sytuacji. Na s. 41 czytamy:

Żuzy to federacje plemienne, do których historycznie przynależały określone terytoria. Ukształtowały się trzy *żuzy*: Starszy, koczujący na południu obecnego Kazachstanu, Średni – najliczniejszy – zajmujący centrum i wschód kraju oraz Młodszy, któremu przypadły zachód i północ, w tym tereny nad Morzem Kaspijskim. Ze Starszego tradycyjnie wywodzili się ogólnokazachscy chanowie, ze Średniego – uczeni i twórcy, a z Młodszego – wojownicy. *Żuzy* dzieliły się dalej na związki plemion, plemiona, rody i podrody. Podział szedł w poprzek linii *białej* i *czarnej kości*, potomkowie Czyngis-chana przewodzili wszystkim trzem *żuzom*.

Świadomość przynależności *żuzowej* jest esencją kazachskiej tożsamości. Nawet za komunistów była – mimo głoszonej równości i walki z feudalnymi przeżytkami.

Wróćmy do naszego przeglądu treści reportażu *Wieczne państwo. Opowieść o Kazachstanie*.

Następne rozdziały (po scharakteryzowanym wyżej pierwszym) nawiązują przeważnie do nazw miast Kazachstanu, między którymi Wojciech Górecki wędrował po tym kraju w ciągu wielu lat (1996–2022). A więc np. Almaty (stara stolica) – Astana (nowa stolica, od 1997 r.), Astana – Aktau (na zachodzie kraju), Aktau – Atyrau, Atyrau – Aktöbe itd. Podróże te autor odbywał

w sposób bardzo urozmaicony: raz samolotem, raz pociągiem, kiedy indziej tzw. marszrutką (dalekobieżną taksówką).

Odrębny charakter ma rozdział zatytułowany *Elbasy. Wywiad z Nazarabajewem* (s. 68–101). Opisuje on wyprawę do Kazachstanu, którą w roku 2002 autor odbył wraz z twórcą Ośrodka Studium Wschodnich, Markiem Karpiem. *El-basy* po kazachsku oznacza ‘Przywódcę (głowę) narodu (plemienia)’, dokładniej: związku plemion czyli *elu* (por. s. 17).

Termin *el-basy* odnosi się tu do prezydenta Nursułtana Nazarabajewa (ur. w 1940 r.), który rządził Kazachstanem przez długie lata: od oderwania się od ZSRS w 1991 r. aż po rok 2019, a nawet dłużej, bo mimo mianowania w owym roku Kasym-Żomarta Tokajewa na stanowisko prezydenta, Nazarabajew nadal miał ogromny wpływ na wydarzenia swego kraju.

Na s. 91 zamieszczono zdjęcie przedstawiające prezydenta Nazarabajewa w towarzystwie Marka Karpią i Wojciecha Góreckiego po wywiadzie, którego im udzielił w nowej stolicy Kazachstanu Astanie w roku 2002.

Prezydentowi Nazarabajewowi autor poświęca wiele stron swego reportażu. Są ku temu powody. Był to bowiem człowiek inteligentny, który rządził wprawdzie swym krajem twardą ręką, ale umiał zachowywać umiar. Najkrócej, bo tylko dwoma słowami, i jednocześnie bardzo celnie scharakteryzował tę postać wspomniany wyżej Marek Karp. Jego zdaniem Nursułtan Nazarabajew to po prostu: „oświecony autokrata” (s. 92).

Na s. 96 Wojciech Górecki pisze o nim (o prezydencie): „Wreszcie wymyślił ideę *Mangilik El* i wznosił jej w Astanie pomnik przypominający paryski Łuk Triumfalny.” I dalej (już na s. 97): „*Mangilik El* to po kazachsku Wieczne Państwo”, por. tytuł recenzowanej tu książki oraz definicję *elu* ze s. 17. Wyraz ten zachował się także w osmańskiej turczyźnie jako *il* w znaczeniu ‘kraj’. Wprowadzono go jako nazwę jednostki administracyjnej Turcji znanej wcześniej pod nazwą ‘wilajet’ (*vilâyet*) pochodzenia arabskiego.

Omawiana tu książka jest bardzo bogata w różnorodne treści: od historycznych poprzez politologiczne i socjologiczne aż po etnograficzne, geograficzne i przyrodnicze. Tytuły rozdziałów, które, jak wspomniałem wyżej, nawiązują do etapów podróży autora, stanowią jedynie ramy obejmujące wiele tematów.

Wojciech Górecki solidnie przedstawia historyczne zmiany składu etnicznego ogromnego terytorium Kazachstanu (2 724 902 km², czyli obszar prawie 9-krotnie większy niż powierzchnia Polski). Wiązały się one m.in. z deportacjami różnych grup ludnościowych.

Wartościowe są opisy muzeów, które autor zwiedził w Kazachstanie. Czytamy je z zainteresowaniem. Ale silniej, jak sądzę, uwagę czytelnika przyciągają żywe relacje z rozmów, które autor przeprowadził z różnymi osobami: od polskiego ambasadora Marka Gawęckiego (s. 38, 140), rosyjskiego „oryginała” – profesora Pawła Marikowskiego, specjalisty od „yeti” (s. 44–46), kazachskiego poety Hakima Bulibiekowa (s. 39) aż po anonimowych kierowców taksówek.

Niejedyn Polak „z wypiekami na twarzy” zapozna się z wypowiedziami rosyjskiego komunisty, który dzieląc z Góreckim i jego dwoma polskimi kolegami przedział w dalekobieżnym pociągu bluzgał wulgaryzmami. Klasyczny *homo sovieticus* (s. 111–114).

Skoro o Polakach mowa, to muszą nas niemile zaskoczyć informacje o zdecydowanie prorosyjskim (!) stanowisku, jakie w 2022 r., po inwazji Rosji na Ukrainę, zajęli nasi rodacy mieszkający od dawna w Kazachstanie (s. 142). Co znaczą długie lata spędzone w towarzystwie ludzi, dla których powodem do dumy jest mniemanie, że „wszyscy się nas boją”!

Wiele stron recenzowanej tu książki zajmują informacje o polskich zesłańcach do Kazachstanu z XIX wieku takich jak: Adolf Januszkiewicz (s. 123) czy poeta Gustaw Zieliński (s. 125). A jeśli chodzi o wiek XX, to autor złożył hołd m.in. postaci księdza Władysława Bukowińskiego (s. 315 i n.), który nie skorzystał z możliwości powrotu do Polski w 1955 r., lecz został dobrowolnie w Kazachstanie jako duszpasterz tamtejszych katolików: Polaków i Niemców.

Od pozostałych rozdziałów nawiązujących do kolejnych etapów podróży autora różni się swym statycznym charakterem przedostatni rozdział zatytułowany: *Semipalatyńsk. Sprawy nieludzkie* (s. 337–361). Przedstawia on dramatyczne losy ludzi, którzy tracili zdrowie (a czasem i życie) w następstwie napromieniowania związanego z eksperymentami atomowymi, jakie Sowietci prowadzili na poligonach w tamtych okolicach (płn.-wschodnia część Kazachstanu).

Wojciech Górecki słusznie przypomina czytelnikom, że ważne dla przyspieszenia upadku ZSRS były zamieszki, do jakich doszło na tle etnicznym w Kazachstanie już w 1986 r. Poprzedziły one wydarzenia, które nastąpiły później w innych republikach (m.in. w Armenii).

Język, jakim posługuje się Wojciech Górecki, jest bliski potocznej polszczyźnie, używa np. formy zaimkowej *ichnia* (s. 108). Por. także regionalny rusycyzm *po uważaniu* (s. 221). Czasem język ten przybiera dość ostre tony, np. o Igorze Kurczatowie autor pisze (na s. 352): „Dowiódł, że można być wybitnym uczonym i jednocześnie skończonym durniem.”

Na pochwałę zasługuje staranna korekta *Opowieści o Kazachstanie*. Natrafiłem w niej na tylko dwie literówki: *toku* (zamiast: *roku*) na s. 132 i *ordung* (zamiast: *ordnung*) na s. 156.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Jeong-in Choi, <i>Związki frazeologiczne związane z kolorami białym i czarnym w języku koreańskim</i>	239
Cem Erdem, <i>A Discourse Analysis: The Impact of the Syrian Civil War on Hate Speech Against Alevis</i>	253
Marzena Godzińska, <i>The “Alevi Opening” – Uniting or Dividing</i>	275
Martyna Groth, <i>Water Puppetry: The Soul of Vietnam’s Rice Fields</i>	289
Romuald Huszcza, Jarosław Pietrow, <i>Jeszcze o tzw. konstrukcjach dwupodmiotowych (dwumianownikowych) w składni japońskiej</i>	297
Beata Kubiak Ho-Chi, <i>Pamięć i nostalgia w powieści Kawabaty Yasunarięgo Dawna stolica</i>	309
Urszula Mach-Bryson, <i>Zalety praktykowania Drogi Herbaty w twórczości Hisamatsu Shin’ichiego (1889–1980)</i>	317
Katarzyna Starecka, <i>Bunka Kokka – japońskie koncepcje ‘państwa kultury’</i>	327
Jakub Taylor, <i>Koguryjskie przekształcenia ustrojowe końca IV w. a system trybutarny cefeng 冊封 w Azji Północnowschodniej</i>	349
Krzysztof Traba, <i>Equality against Diversity? ‘Ā’iṣa ‘Abd ar-Raḥman’s Hermeneutics and Diversity in Modern Islamic Exegetical Tradition</i>	363

RECENZJE

Ewa Wołk-Sore, <i>Julian Tuwim. Lokomotywa w 50 językach świata, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2025, s. 113, ISBN 978-83-242-4069-2</i>	379
Andrzej Pisowicz, <i>Wojciech Górecki, Wieczne państwo. Opowieść o Kazachstanie, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2024, s. 380, ISBN 978-83-8191-925-8</i>	383

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Jeong-in Choi, <i>Idiomatic Expressions Containing the Colours White and Black in the Korean Language</i> (in Polish)	239
Cem Erdem, <i>A Discourse Analysis: The Impact of the Syrian Civil War on Hate Speech Against Alevis</i>	253
Marzena Godzińska, <i>The “Alevi Opening” – Uniting or Dividing</i>	275
Martyna Groth, <i>Water Puppetry: The Soul of Vietnam’s Rice Fields</i>	289
Romuald Huszcza, Jarosław Pietrow, <i>More about the So-called Double Subject (Double Nominative) Constructions in the Japanese Syntax</i> (in Polish)	297
Beata Kubiak Ho-Chi, <i>Memory and Nostalgia in Yasunari Kawabata’s Novel The Old Capital</i> (in Polish)	309
Urszula Mach-Bryson, <i>Virtues of Tea in the Works of Hisamatsu Shin’ichiego (1889–1980)</i> (in Polish)	317
Katarzyna Starecka, <i>Bunka Kokka – Japan’s Concept of the “Cultural State”</i> (in Polish)	327
Jakub Taylor, <i>Koguryō’s Political Transformations at the End of the 4th Century and the Cefeng 冊封 Tributary System in Northeast Asia</i>	349
Krzysztof Traba, <i>Equality against Diversity? ‘Ā’iṣa ‘Abd ar-Raḥman’s Hermeneutics and Diversity in Modern Islamic Exegetical Tradition</i>	363

REVIEWS

Ewa Wołk-Sore, <i>Julian Tuwim. Locomotive in 50 World Languages, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2025, pp. 113, ISBN 978-83-242-4069-2</i>	379
Andrzej Pisowicz, <i>Wojciech Górecki, The Eternal State. A Story of Kazakhstan, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2024, pp. 380, ISBN 978-83-8191-925-8</i>	383

RECENZENCI (OD 2020) / REVIEWERS (SINCE 2020)

dr hab. Michael Abdalla, prof. (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
dr Andżelika Adamczyk (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Piotr Balcerowicz (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński)
dr Brenda Beck (University of Toronto)
dr hab. Aleksandra Bernatowicz, prof. (Polska Akademia Nauk)
dr hab. Joanna Bocheńska (Uniwersytet Jagielloński)
dr hab. Beata Bochorodycz, prof. (Uniwersytet im. A. Mickiewicz)
dr Kamil Burkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)
prof. dr hab. Marzena Czerniak-Drożdżowicz (Uniwersytet Jagielloński)
dr hab. Andrzej Drozd (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Marek M. Dziekan (Uniwersytet Łódzki)
mgr Bonnie Glaser (Indo-Pacific, German Marshall Fund)
dr Justyna Godlewska-Szyrkowa (Uniwersytet Warszawski)
dr Marzena Godzińska (Uniwersytet Warszawski)
dr Aneta Gołębiowska-Tobiasz (Uniwersytet Zachodnioczeski w Pilźnie)
prof. dr hab. Elżbieta Górka (Uniwersytet Jagielloński)
dr Agnieszka Graczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
dr hab. Joanna Grela, prof. (Uniwersytet Jagielloński)
dr hab. Marcin Grodzki, prof. (Uniwersytet Warszawski)
dr Stanisław Gródź (University of Birmingham)
dr Michael Hope (Uniwersytet Yonsei)
prof. dr hab. Romuald Huszcza (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Arkadiusz Jabłoński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
prof. dr hab. Marcin Jacoby (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej)
dr hab. Marzenna Jakubczak, prof. (Uniwersytet Jagielloński)
dr Filip A. Jakubowski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
dr Stanisław Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski)
dr hab. Agnieszka Aysen Kaïm, prof. (Polska Akademia Nauk)
prof. dr hab. Irena Kałużyńska (Uniwersytet Warszawski)
dr Stanisław Kania (Uniwersytet Warszawski)
prof. zw. dr hab. Lidia Kasarek (Uniwersytet Warszawski)
dr Shahla Kazimova (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Tomasz Kempa (Uniwersytet Mikołaja Kopernika)
dr Ilona Kędzia-Warych (Uniwersytet Jagielloński)
dr Dawid Kolbaia (Uniwersytet Warszawski)
dr Zuzanna Kołodziejska-Smagala (Uniwersytet Wrocławski)
dr hab. Izabela Kończak, prof. (Uniwersytet Łódzki)
prof. dr hab. Agnieszka Kozyra (Uniwersytet Warszawski)
dr Magdalena Krzyżanowska (Universität Hamburg)
dr hab. Beata Kubiak Ho-Chi, prof. (Uniwersytet Warszawski)
dr Hanna Kupś (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
dr hab. Wiesław Lizak (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika)
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 Moch, prof. (Polska Akademia Nauk)
 dr hab. Maciej Münnich, prof. (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
 prof. dr Guy Newland (Central Michigan University)
 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. Józef Pawłowski (Uniwersytet Warszawski)
 dr hab. Marek Piel (Uniwersytet Jagielloński)
 prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Uniwersytet Warszawski)
 dr Ewa Paśnik-Tułowicka (Uniwersytet Warszawski)
 dr hab. Marzanna Pomorska (Uniwersytet Jagielloński)
 dr Karolina Rakowiecka-Asgari (Uniwersytet Jagielloński)
 prof. dr Charles Ramble (Ecole pratique des hautes études)
 dr Jan Rogala (Uniwersytet Warszawski)
 dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, prof. (Uniwersytet Warszawski)
 dr Iga Rutkowska (Uniwersytet Warszawski)
 dr hab. Ewa Rynarzewska, prof. (Uniwersytet Warszawski)
 prof. dr hab. Sven Sellmer (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
 prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Gołaś (Uniwersytet Jagielloński)
 dr Alevtina Solovyova (University of Tartu)
 prof. dr Senri Sonoyama (International Christian University, Tokio)
 dr Ülker Sözen (Leipzig University)
 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 Szydzisz, prof. (Uniwersytet Wrocławski)
 mgr Natalia Świdzińska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
 dr hab. Maciej Tomal, prof. (Uniwersytet Jagielloński)
 dr hab. Jerzy Tulisow (Uniwersytet Warszawski)
 dr Marek Tuszewicki (Uniwersytet Jagielloński)
 dr hab. Witold Tyborowski, prof. (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
 dr Marek Tylkowski (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej)
 dr Małgorzata Wielińska-Softwedel (Uniwersytet Ludwika i Maksymiliana w Monachium)
 dr Sebastian Wielosz (Uniwersytet Jagielloński)
 dr Jakub Wilanowski-Hilchen (Uniwersytet Warszawski)
 prof. dr Nicole Willock (Old Dominion University)
 prof. dr hab. Witold Witkowski (Uppsala University)
 dr hab. Marta Woźniak-Bobińska, prof. (Uniwersytet Łódzki)
 prof. dr hab. Grażyna Zając (Uniwersytet Jagielloński)
 prof. dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński)
 dr Agnieszka Zastawna-Templin (Uniwersytet Warszawski)
 dr Konrad Zasztowt (Uniwersytet Warszawski)
 prof. dr hab. Maciej Ząbek (Uniwersytet Warszawski)
 prof. dr hab. Estera Żeromska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

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

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

I. Uwagi ogólne

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

II. Format tekstu

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

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

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

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg MLA

Cytaty

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

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

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

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

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.

Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen's Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

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

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytule naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon.
2. Tekst w postaci pliku elektronicznego (format Word i PDF) wraz z podpisanym oświadczeniem (patrz wyżej pkt. I.9) 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: przeglاد.orientalisyczny@uw.edu.pl]
10. The authors are responsible for the English proofreading of their articles.

II. Text format

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

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

III. Sending the article

1. Please send information about
 - the author, including titles and affiliation.
 - the author's email address (together with information whether the e-mail address can be available in electronic databases, esp. CEJSH), postal address and telephone number.
2. Please send an electronic version of the text in Word and PDF format together with the author's statement of the acceptance of the editorial rules (see I.9) to **przegląd.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Please attach graphic materials such as photographs, illustrations, diagrams in separate files in the best possible quality (min. 300 dpi).

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

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

ZASADY PUBLIKACJI

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

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-pto-miscellanea-orientaliapto-monograph-series-miscellanea-orientalia/>

„Przegląd Orientalistyczny” wydawany jest przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne od 1949 r. Ukazuje się w języku polskim, a od 2008 r. zawiera także angielskie streszczenia artykułów, które są zamieszczane w bazie „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH: <http://cejsh.icm.edu.pl>) na Platformie Internetowej Centrum Otwartej Nauki ICM UW (CeON). Od roku 2014 w otwartym dostępie (w Bibliotece Nauki, w ramach bazy CEJSH) dostępna jest także pełna wersja artykułów i recenzji. Od 2017 roku na stronie PTO zamieszczona jest pełna wersja numerów PO.

„Przegląd Orientalistyczny” od 2007 r. znajduje się w bazie European Reference Index for the Humanities (ERIH), zweryfikowanej w roku 2011 (dyscyplina: Linguistics, kategoria: NAT – krajowe), a od 2015 r. znajduje się na liście ERIH PLUS: <http://erihplus.nsd.no/>; <https://dbh.nsd.uib.no/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

