

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE
POLISH SOCIETY FOR ORIENTAL STUDIES

PRZEGLĄD
ORIENTALISTYCZNY
ORIENTAL STUDIES REVIEW

Kwartalnik

Wydano ze środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 1–2 (293–294)

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

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

VOICES OF LOVE IN TURBULENT TIMES: POLITICAL UNDERCURRENTS IN THE DEPICTION OF LOVE BY WOMEN POETS IN BELARUS AND IRAQ

ABSTRACT: This paper examines how women poets from Belarus and Iraq portray love, revealing the intricate relationship between personal emotions and the political environments in which they write. While love is often regarded as an universal human experience, the representation of love in literature can be profoundly influenced by a poet's cultural, social, and political context. Although culturally distinct, the socio-political situations in both Belarus and Iraq add a significant number of similarities to the lives of their citizens. All of the poets whose works were analysed in this research had to flee their homeland due to political repression. In exile, they utilize their poetry to express love not only for their significant others, but also for their homeland, families, friends, and all the other things they had to leave behind. One of the primary objectives of this paper is to demonstrate not only the differences but also the similarities in discussing love, particularly the similarities shaped by the political situation. For the purposes of this work, the topic has been divided into three sections: love for the country, love for the family, and romantic love.

KEYWORDS: Belarus, Iraq, love, modern poetry, repressions

Love has been a fundamental human emotion throughout history and remains an important theme in art and literature. The Belarusian dictionary describes love as “a great heartfelt feeling for a certain person of the opposite sex.” (*Kakhanne*). Descriptions of love in the Arabic dictionaries differ from curiosity and “the joy born of perfect knowledge of God” to dominance and control (*Hubb*). For the purposes of this study, love is categorized into three aspects: love for one's homeland, love for the family, and romantic love.

This research explores the extent to which political circumstances shape expressions of love and whether these influences can be observed in poetry. The study hypothesizes that political instability significantly impacts love poetry. However, cultural and ideological differences are expected to lead to distinct poetic expressions across different societies. To explore this, love poetry from Iraq and Belarus was analyzed. All poems included in this research were originally composed in either Belarusian or Arabic. Due to limitations of space, this article presents compositions of five selected poets taken from a broader corpus of poems examined during the course of the research.

Maryja Badziej was born in 1997 in Vawkavysk. She graduated from the Faculty of Philology and has worked as both an editor and a translator from English and French. A recipient of several awards for young poets, she has lived in Minsk and Berlin (“Марыя Бадзэй”). The next author, Julia Cimafieeva, was born in 1982 in southeastern Belarus. Her native region was evacuated following the Chernobyl nuclear disaster, resulting in her first experience of forced displacement at an early age. She earned a degree in English philology in Minsk and has since collaborated with various literary journals while translating literature from English into Belarusian. She is married to the poet and

writer Alhierd Bacharevich and frequently appears as a character in his autobiographical works. Cimaŭieva is currently living in exile in Germany (“Юля Цімафеева”). The last selected Belarusian poet, Hanna Yankuta, was born in Hrodna in 1984. She graduated from the Faculty of Philology and, in 2013, received an award for emerging poets. In addition to her own creative work, she is also active as a translator into Belarusian (“Ганна Янкута”).

The first selected Iraqi poet is ʿAmal Al-Ġubūrī. Born in Baghdad in 1967, Al-Ġubūrī pursued a degree in English philology before embarking upon a career in literary translation. In Baghdad, she founded East–West Publishing, a press dedicated to introducing Iraqi readers to international literature. Political circumstances compelled her to emigrate in 1997; she currently resides in Berlin, where she established the first – and to date only – Arab German literary magazine. In addition, she founded a non-profit organization committed to the development and promotion of Arabic literature in Germany and serves as a cultural consultant to the Embassy of Yemen (“Amal al-Jubouri”). Dunyā Mīḥāʾīl, born in 1965, worked as a journalist and translator in Iraq until 1995, when she was forced to leave the country. She initially relocated to Jordan before settling in the United States, where she continues to reside. Mīḥāʾīl currently teaches Arabic language and literature at Oakland University. She is the recipient of numerous awards, including the UNESCO Sharjah Prize for Arab Culture and the United Nations Human Rights Award for Freedom of Writing. Her literary work is primarily concerned with themes of war and exile (“Dunya Mikhail”). It should be added that in this paper translations of ʿAmal Al-Ġubūrī works were made by Rebecca Gayle Howell and Husam Qaisi, the rest of the translations were made by the author of the paper.

1. SOCIO-POLITICAL SITUATION

It is not surprising that the 21st century has been marked by significant political turmoil in Belarus and Iraq. Under authoritarian regimes, the population endured repressions and tortures, while many individuals, including numerous authors and poets, were forced to flee the country in search of safety. Estimates made by United Nations High Commissioner for refugees suggest around four million refugees had to flee Iraq due to the Iraqi War (Ranard, “Refugees from Iraq” 5). In the first meeting of Iraqi intellectuals, who had to flee the country, and those who stayed, there were present around two hundred exiled poets and artists (Bader, “Al-ʿirāq,” p. 38). After the 2020 presidential election, almost a million of Belarusians escaped from the country to European Union (EU) (“Migrants, refugees, exiles”). Due to political repressions, the whole Belarusian Pen Center had to migrate to Warsaw and all non-governmental awards for Belarusian literature currently take place in the EU (“Гісторыя”). State censorship severely restricted the ability to publish literary works, and those who dared to criticize the political system were subjected to prison sentences.

In the mid-20th century, women in Iraq experienced more rights compared to the female population of the other Arab countries. That was due to the political decisions of the Baʿath (al-baʿṯ) party. After seizing power, the party prioritized economic development, recognizing that this could only be achieved by increasing the workforce. As a result, the 1970 Constitution guaranteed the same rights to everyone, no matter male or female (Al-dustūr al-ʿirāqī, 1970). Additionally, the Baʿath Party made education mandatory for all children until the 10th grade, after which girls could choose to leave school. From the 1950s to the 1980s there was added paid maternity leave, organizations like the Iraqi

Women's League (*rābiṭat al-marʿā al-ʿirāqiya*) or General Federation of Iraqi Women (*al-ʿitihād al-ʿām li-nisāʾ al-ʿirāq*) were established (Al-Ali, "Iraqi Women," p. 136), and measures to protect women in the workplace were enacted (Labor Law, 1987).

These changes not only improved the economic status of women but also transformed their socio-political position. The grounds for divorce were expanded, and in 1986, Iraq ratified the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) (Human Rights Watch, "Background").

However, the situation changed drastically after the Iran-Iraq War. The country faced significant economic and population losses, leading to widespread dissatisfaction among the population. To regain control, President Saddam Hussein employed anti-Western rhetoric to unite the people against a common enemy. This shift in focus toward conservative and traditional values significantly impacted the status of women. The literacy rate for women, which was 75% in 1987, dropped to just 25% by 2000 (Human Rights Watch, "Background"). The new policies emphasized the role of women as stay-at-home mothers, who would raise the next generation of soldiers for the regime (Al-Ali, "Reconstructing," pp. 739–741).

The status of women did not improve significantly following the U.S.-led invasion. The rate of sexual violence and general aggression against women increased, as many men who had been engaged in constant wars returned with post-traumatic stress disorder (PTSD) and frustration. The subsequent anarchy following the collapse of Saddam Hussein's regime further exacerbated the situation, as it made it impossible for women to seek protection from the state. Women's role in the reconstruction of the country was marginal, and the promotion of women to higher positions was largely resisted by society, particularly following years of domination of conservative values. Female activists, after returning from exile, were often seen as promoters of Western values (Al-Ali, "Reconstructing," pp. 741–742).

After the invasion led by Islamic State (*al-Dawlā al-Islāmīyā*, IS) the situation of women worsened even more, as a lot of limitations ranging from clothes to freedom of movement have been introduced. More than 6 million Iraqis had to flee their homes (Clutterbuck). After freeing Iraq from IS, whole families were collectively punished for the fact that one of their members was associated with the terrorists. Thousands of people lost their documents during the war and there were reported situations in which officers destroyed personal documents due to their own suspicions of relation with IS (Human Rights Watch, "Submission"). Till now, in the Iraqi penal code, it is acceptable to "discipline" women by their husbands ("Qānūn al-ʿuqūbāt").

Belarus, which was part of the Union of Soviet Socialist Republics for most of the 20th century, also made significant advances in the emancipation of women. Although they had the same rights in economic or social life, it was still impossible to imagine a woman in the highest political position ("Country Report"). The same still applies to Belarusian society. Even women politicians do not accept the vision of a female president (Ефимчик).

During the 2020 protests, conservative ideas about women's «weakness» were invoked. For instance, women formed protective circles around male protesters to shield them from police violence, and they organized women-only protests, which were initially treated more leniently by security forces. Notably, the leading opposition candidate to President Lukashenko, Sviatlana Tsikhanouskaya, emerged as a key figure in the election after all male opposition candidates, including her husband, were imprisoned (Хадановіч).

In Belarus, laws against domestic violence are nonexistent. Following the 2020 protests, most non-profit organizations supporting women were shut down by the regime, accused of having ties to Western governments (“Хатні гвалт”).

These developments highlight the persistence of conservatism in both Iraq and Belarus. However, in Belarus, younger generations tend to be more open to change and emancipation, largely due to the country's relatively better relations with the West during their formative years. Political instability remains a significant challenge in both countries: Iraq continues to recover from the aftermath of the U.S. occupation and the subsequent rise of IS, while Belarus faces the threat of domestic protests and potential Russian interference, both of which challenge the longevity of the current dictatorship.

2. POETRY ANALYSIS

Talking about motherland, ²Amal Al-Ġubūrī in her book *Hagar before occupation, Hagar after occupation* describes two different states of talking about Baghdad: how she felt about the city before Us-led invasion and occupation and after it. Before, the author loves her city as a young girl loves her mother:

– My solitude, to which I always returned
City that kept my secret religion in her libraries

I came back to rest my head on her shoulder
and with just one look, she saw how tired I was

She wrapped her gardens, her fragrance, around me
She warmed me and in her eyes I saw
how stupid I'd been

My poems were tears that reached my beloved
long before I did (Al-Jubouri, p. 103).

Baghdad in this poem is a mother-figure, someone who gives a shoulder to rest on and creates an atmosphere of relaxation with the gardens and smells. This is Baghdad from childhood dreams, which got destroyed by war. In the next poems, *Baghdad after the occupation*, the whole mood switches: Baghdad becomes just several different militarized zones and camps. There is no hope for Baghdad in this poem; it ends up as a police state, and no end is seen for it in the future. This poem is devoid of feelings – there is neither love nor regret in it, but a dry calculation. Such a change of attitude shows even more how psychologically devastating the war was.

Diptych by Maryja Badziej depicts fairly the same mood. The poem is a farewell to Minsk, the city that the poet must leave due to political repressions. There is also no hope here, as the police state chooses who can stay and who should leave, and there is no possibility of change in the foreseeable future:

a cough of ashen roses music in the sky
we earned this music, my city, we ruined
the strings break from sorrow, trumpets roar and rage
a neck untouched, lymph nodes swell
your neck is uneven, oh city, a scarf upon you

you smell of rain, city of water, city of sun
 leaves drink gold and copper
 leaving return
 chestnut of my heart
 from my pocket, I toss it into the window (Бадзэй, p. 37).

The entire poem is dedicated to Minsk. After years of hardship, both the city and its inhabitants are portrayed as deserving of music, as if something good and cheerful should happen to them. However, even this music carries an overwhelming sense of sorrow, to the extent that “the strings break with grief.” The phrase “leaving return” in the original text represents a neologism likely derived from the combination of “separation” and “return.” This linguistic construction reflects the author’s dual sentiments: on one hand, a necessity to flee, and on the other, a constant emotional connection to the city. The heart, symbolized as a chestnut, is metaphorically left behind, destined to merge with the earth and take root.

Furthermore, the passage alludes to a cultural custom in which throwing a coin into a place signifies the wish to return. Here, however, the longing to return is so huge that instead of a coin, the author sacrifices her heart – the most valuable part of herself. The chestnut itself, a small yet hardened fruit encased in a spiny shell, may symbolize the impact of political experiences on the author’s life. Recent events have caused her heart to hide and develop protective armour, serving as a defence against further disruption. This transformation illustrates the effects of repression, which make individuals adopt a hardened and distrustful disposition.

Talking about the love for relatives, the political situation especially influences the love for the older generation, like grandmothers. Duniā Mīḥā’īl, in one of the poems, describes the whole life of her grandmother up until death. There are no descriptions of emotions related to the grandmother, only facts about her life: this is where she slept, this is what she wore, and this is what she did every day. On the other hand, telling the story through the grandmother’s life aims to show how much Iraq has already gone through, and that each subsequent war only becomes bloodier and more destructive. The only things left of the grandmother are the memories of her loved ones as an immaterial remnant of her existence and the grave in the cemetery, as a material remnant. However, the poem does not end with the death of Mīḥā’īl’s grandmother:

We said nothing worse could come.

And now the barbarians
 have come to Mosul.
 They destroyed my grandmother’s grave: my clay tablet,
 they smashed the winged bulls.
 Her eyes
 wide open
 like sunflowers
 gaze through her life
 at the fragments of our dreams.
 I press my hand on the map
 like an old wound (Mīḥā’īl, pp. 31–34).

Grandmother, like the entire Iraqi nation, has endured numerous wars and conflicts. Each time it seemed that the situation could not be any worse, yet it always does. Even in death, these people are denied peace, as successive wars destroy their graves. The only enduring legacy exists in the immaterial realm: the stories that Grandmother shared with her grandchildren, which they, in turn, will pass down to future generations. These narratives serve as the sole means of preserving her memory, as the family, due to the cruelty of fate, can no longer visit her grave.

The destruction of her grandmother's burial site reopened a deep emotional wound for the author, who, despite being in exile, remained aware of the ongoing war but had not been personally affected by it until this loss. This event underscores the profound attachment the author felt toward her grandmother, as evidenced by her lasting memory of the burial site and her anticipation of the day she could visit it again.

Belarusian poet Julia Cimafiejeva also describes the life of her grandmother as a series of events, devoid of any displayed love. She spent only 3 years with her grandmother, as she states in the poem, but was named after her. That is how she describes the life of her grandmother:

I was taught to call you in plural
as if you were not alone
in your own body

because how could you, on your own,
bear what I am afraid
even to think of

but you were afraid, too,
in the cold mud
under the weight
of wet braids (Цімафіеўа, p. 10).

Cimafiejeva was born in the southern region of Belarus, an area characterized by dense forests and extensive swamplands. During the reign of the USSR, the region lacked significant infrastructure and connections to major urban centres, a reality frequently depicted in Belarusian literary works. Living conditions were particularly harsh due to recurrent flooding and the inherent dangers of the swamps, where individuals could easily become lost or drown. From the perspective of the author, who grew up in a more modern era, it is difficult to fully grasp how her grandmother managed to navigate and survive such challenging circumstances. Consequently, she expresses deep admiration for her grandmother, emphasizing the symbolic significance of the braids, which remains with her as a testament to memory and continuity. "Calling in plural" is a means of talking to an older person or someone higher in rank by addressing them in plural form that is common in both Russian and Belarusian languages.

Talking about romantic affection, ṢAmal Al-Ġubūrī describes her relationship with the husband before and after the occupation and how the political situation changed it. Before the occupation, her husband probably cheated on her:

He stumbled between his fear and his fire
 He called me *slave* but my opponent *lady*

His name, my tattoo of pain
 His past, a Holocaust for my words

Once upon a time, my husband – (Al-Jubouri, p. 23).

The author references another woman, highlighting her husband's betrayal. He treats this woman with significantly more respect, addressing her as "Lady" in contrast to his wife, whom he refers to – and likely regards – as a servant or slave. The author draws parallels between her husband and deeply traumatic experiences. The suffering he inflicted, symbolized by the mere mention of his name, is likened to a tattoo – an indelible mark that remains on the skin as a permanent reminder. This pain is even equated with the Holocaust, a metaphor for extermination and destruction. Following the occupation, these dynamics undergo a certain transformation:

I said to my husband
 Who had been like a brother to me –
Let's not wet our marriage bed with one drop of happiness

The Mujahideen, now in our house,
 would smell love's musk, our sweat

They'd behead anyone
 who had both love and breath (Al-Jubouri, p. 25).

The author sees her husband as a brother rather than as a romantic partner. In a society where obtaining a divorce is particularly challenging for women, this dynamic may serve as an alternative – coexisting with an unfaithful spouse under the same roof while viewing him as a brother rather than a lover. The absence of romantic affection, which typically binds partners, further reinforces this relationship.

The situation is exacerbated by war and the presence of the "mujahideen," a term the author places in quotation marks in the original Arabic text. Among highly religious Muslim communities, public displays of affection are strictly prohibited, and wartime conditions heighten despair and social restrictions. In such a context, even the slightest expression of love or happiness can become a fatal risk – whether due to jealousy or religiously motivated repression.

Belarusian poem by Hanna Yankuta shows what women can do if they don't want to be treated badly by their husbands – never get intimate with anyone:

My jelly-like body
 cannot bear the sun
 it blends into its surroundings
 and painfully stings anyone
 who dares to touch it

[...]

and the most important lesson:
it's safer to be unhappy
unhappiness – a golden mean
better this way
than to be devoured (Янкута, p. 101).

This poem is part of the collection *Kanstyucyja*, in which each piece is inspired by a specific chapter of the Belarusian Constitution. This poem corresponds to Article 49, which guarantees the right to education.

Both Al-Ġubūrī and Yankuta explore the political implications of concealing happiness. As the Iraqi poet's work suggests, in her country, a woman may continue to live with her husband but must suppress and hide her emotions. In Belarus, for similar reasons, a woman might altogether avoid intimate relationships. This contrast also highlights social differences: while Belarusian women may face criticism from their families and communities for remaining unmarried, they still have the option to live independently. In Iraq, however, such a choice is far more restricted.

Furthermore, the political climates of both countries instill learned unhappiness as a survival mechanism. In societies where suffering is widespread, an openly content, smiling, or loving individual may provoke envy and distrust. This extends to authoritarian governments, which view happiness as a potential catalyst for change, something they seek to suppress at all costs.

3. SUMMARY AND CONCLUSIONS

Although situated in different parts of the globe, Belarusian and Iraqi women share a lot in common in terms of love. Main differences arise mainly from culture and religion. In Iraq, describing romantic feelings is much harder, but on the other hand, patriotic feelings and love for the country or city can be described openly, as it is not considered shameful. In both countries, political changes have an impact on poetry. All the poets, whose works were analyzed in this paper, had to flee their homeland. This is something that is shown in patriotic poetry, as both Al-Ġubūrī and Badziej describe the nostalgic feeling and great sadness that accompany their thoughts. They both have little hope for the future: repressions following repressions have killed all good thoughts, and no one sees the possibility of change. Politics has taken from them their homeland, the cities where they grew up, and whom they described with as much love as one would have for a mother.

Dunyā Mīḥāʾil connects her love for Iraq with the love for her family. She dreams of coming back home and visiting the grave of her grandmother, but it is impossible due to war and destruction. Firstly, the regime took the possibility of visiting her family and made her flee the country, and afterwards the terrorist group took the last memory left of her grandmother – the tomb. Cimaŋiejeva, currently living in exile, also has no possibility of visiting Belarus and seeing her family. No matter what, she still describes the hardships of her grandmother, living during the Soviet Union in a poor region without infrastructure and having to work physically throughout her whole lifetime, as significantly harder than hers.

On the romantic side, both Belarusian and Iraqi authors agree that it is easier to never show love or happiness in those times, as it would bring unwanted attention.

The fear that arises from the political hardships tends to darken all other feelings, and when they are born, it feels like an offense. And when the ruling class can see you, it is no good, as it can only bring more repressions and torture. That is why, in a country where people are hiding from the government, it is easier and safer to be unhappy than to show any love or affection.

The influence of political circumstances is evident in the works of Belarusian and Iraqi poets. Government repression not only infringes upon fundamental human rights but also restricts the capacity for love and happiness. Exile means the inability to see family members, walk through the familiar streets of one's home city, or spend time with loved ones who remain behind. Under such conditions, where individuals must choose between imprisonment and exile, there is little room for emotional fulfilment, let alone the free expression of affection and love.

REFERENCES

- Al-dustūr al-ʿirāqī al-muʿaqqat* 1970, *al-mādda* 19. 26 Dec. 2003. <http://mohamoon-montada.com/default.aspx?Action=Display&ID=2341&Type=3> [26.01.2025].
- Al-Ali, Nadjé Sadig. *Iraqi Women: Untold Stories from 1948 to the Present*. Zed Books, 2007.
- Al-Ali, Nadjé Sadig. "Reconstructing Gender: Iraqi women between dictatorship, war, sanctions and occupation." *Third World Quarterly*, Vol. 26, 2005. No. 4–5. Pp 739–758.
- Al-Jubouri, Amal. *Hagar Before the Occupation. Hagar After the Occupation*. Alice James Books, 2011.
- Amal al-Jubouri*. <https://www.smith.edu/people/amal-al-jubouri> [24.06.2025].
- Bader, ʿAlī. "Al-ʿirāq: ḥulm fanṭāzī ṭawīl." *Šahādāt: šahādāt min Al-ʿirāq mā baʿd* 2003, Ānyā Füllenberġ (ed.), Berlīn: Muʿassa Frīdrīš ʿİbert, 2008.
- Badziej, Maryja, *Miod i dym*, Płjaúbaúm, 2023 (Бадзей, Марыя. *Мёд і дым*, Пфляўмбаўм).
- Cimafeeva, Julja. *Voúchyja jahady*. Vesna, 2022 (Цімафеева, Юля. *Воўчыя ягады*, Вясна).
- Clutterbuck, Martin, *Documenting Life and Death: Women's Experiences During Conflict in Syria and Iraq*. https://crvssystems.ca/sites/default/files/assets/images/11%20EN%20CRVS%20in%20Conflict%2C%20Emergencies%20and%20Fragile%20Settings_SyriaIraq_WEB.pdf. [05.01.2025].
- Country Report. Participation of Women in Public and Political Life. Belarus*, Minsk: East-European School of Political Studies, 2013. <https://rm.coe.int/1680599095> [10.01.2015].
- Dunya Mikhail. Biography*. <https://dunyamikhail.com/bio> [25.06.2025].
- Hadanovich, Andrey. *U pratestu zhanochy tvar* (Хадановіч, Андрэй. *У пратэсту жаночы твар*). 2 Oct. 2020. <https://culture.pl/ru/article/u-pratestu-zhanochy-tvar> [11.01.2025].
- Hanna Yankuta (Ганна Янкута)*. <https://penbelarus.org/yankuta.html> [25.06.2025].
- Hatni hvalt u Belarusi – hto dapamahae ahvjaram cjapec?* (*Хатні гвалт у Беларусі – хто дапаммагае ахвярам цяпер?*) 25 Fe. 2023. <https://novychas.online/hramadstva/hatni-hvalt-u-belarusi-hto-dapamahae-ahvjaram-cj> [12.01.2025].
- Historyja (Гісторыя)*. <https://penbelarus.org/pen.html> [27.06.2025].
- Human Rights Watch, Background on Women's Status in Iraq Prior to the Fall of the Saddam Hussein Government*. <https://www.hrw.org/legacy/backgrounder/wrd/iraq-women.pdf> [26.12.2024].
- Human Rights Watch Submission to the Committee on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) of Iraq's periodic report for the 74th CEDAW Session (21 October – 8 November 2019)*. https://www.hrw.org/sites/default/files/supporting_resources/hrw_submission_cedaw_iraq.pdf [05.01.2025].
- Hubb*. <https://www.arabdict.com/ar/%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A/%D8%AD%D8%A8> [24.06.2025].
- Jankuta, Hanna. *Kanстыtucja* (Янкута, Ганна. *Канстытуцыя*). Kamunikat.org, 2022.
- Jefimchik, Valentin. «Ja schitaju, chto mužhchina dolzhen vozgljavljat' stranu». *Natal'ja Kochanova vyskazalas' pro zhenshchiny-prezidenta v Belarusi* (Ефимчик, Валентин. «Я считаю, что

- мужчина должен возглавлять страну». Наталья Кочанова высказалась про женщину-президента в Беларуси). 25 Sep. 2023. <https://www.belarus.kp.ru/daily/27559/4828440/> [11.06.2025].
- Julja Cimafeeva. (Юля Цімафеева). <https://litrazh.org/name/yulya-cimafeeva> [25.06.2025].
- Kahannie (Каханне). <https://www.skarnik.by/tsbm/32653> [24.06.2025].
- Labor Law No. 71 of 1987. <https://investpromo.gov.iq/wp-content/uploads/2013/06/labor-law-no-71-of-1987-En.pdf> [28.12.2025].
- Maryja Badziej (Марыя Бадзей). <https://taubinpoetry.com/authors-be/maryja-badziej/> [25.06.2025].
- Mīḥā'īl, Dunyā. *Al-ḡarība biṭā'hā al-marbūta*. Bayrūt: Dār al-rāfida'īn, 2019.
- Migrants, Refugees, Exiles: How to Name Hundreds of Thousands of Belarusians Forced to Leave their Homeland*. <https://spring96.org/en/news/116973> [27.06.2025].
- Qānūn al-'uqūbāt raqm 111 li-sanat 1969*. <https://www.rwi.uzh.ch/dam/jcr:00000000-0c03-6a0c-ffff-ffff96be3560/penalcode1969.pdf> [07.01.2025].
- Ranard, Donald A. *Refugees from Iraq. Their History, Cultures, and Background Experiences*. <http://culturalorientation.net/content/download/1340/7833/version/4/file/Refugees+from+Iraq.pdf> [27.06.2025].

PRZESTRZEŃ NA OBRZEŻACH RZECZYWISTOŚCI W POWIEŚCI *BAŞKALARININ TANRISI* ('BÓG INNYCH') MINE SÖĞÜT*

ABSTRACT: *Başkalarının Tanrısı* („The God of Others”, 2022) is the most recent novel written by Turkish writer Mine Söğüt, in which she touches upon the problem of homelessness and structural violence. Her characters wander in the devaluated space of exclusion, the space of the Other. This paper aims to reconstruct the characteristics of this space and to show how it functions in the novel, based on the concept of space in the theory of narrative. During the analysis, the theoretical terms proposed by Mieke Bal are used. It is discovered that space in the periphery consists of various antitheses corresponding to its state of suspension between reality and non-reality. The coexistence of fantastic and naturalistic elements might serve as an example. Also, the space does not simply function as a decorative background for the plot – it enters a dialogue with the other narrative categories, especially time, plot, and actors.

KEYWORDS: contemporary Turkish literature, space, theory of narrative, Mine Söğüt

WSTĘP

Mine Söğüt (ur. 1968) jest istotnym głosem wśród współczesnych tureckich pisarek. Nie waha się przed podjęciem kontrowersyjnych, tabuizowanych tematów – eksploruje różne oblicza współczesnego świata i kondycję (po)nowoczesnego człowieka, zagląda tam, gdzie nikt nie chce patrzeć i oddaje głos ludziom zepchniętym na marginesy. W jej twórczości wciąż powracają motywy wykluczenia, chorób psychicznych i przemocy, od systemowej po seksualną. Jak sama twierdzi, pisze napędzana gniewem i chęcią protestu, czerpiąc z przerażającej ludzkiej rzeczywistości (Söğüt 2020). Poprzez skupienie się na zmarginalizowanych i dyskryminowanych jednostkach – queerowych, niepełnosprawnych, niestabilnych psychicznie, niewpisujących się w konwencjonalne role społeczne – Söğüt krytykuje opresyjne struktury na poziomie rodzinnym i państwowym, z naciskiem na rolę ojca w domu i brak opieki nad wszystkimi obywatelami ze strony państwa (Çiftçi 2024, s. 2–4). Dotychczas opublikowała pięć powieści, dwa zbiory opowiadań i kilka tekstów publicystycznych, od biografii aktorki głosowej Adalet Cimcoz (*Adalet Cimcoz: Bir Yaşamöyküsü Denemesi*, „Adalet Cimcoz: studium biograficzne”, 2000) po zbiory esejów *Dolapdere / Kürt Kediler Çingene Kelebekler* („Dolapdere / Kurdyjskie koty, cygańskie motyle”, 2009) i *Alayına İsyân* („Bunt przeciw wszystkiemu”, 2020). Przez lata pracowała jako felietonistka dla gazety *Cumhuriyet* („Republika”).

W jej najnowszej powieści *Başkalarının Tanrısı* („Bóg innych”, 2022) pojawia się nowy problem: bezdomność. Söğüt podejmuje opowieść o ludziach żyjących na ulicy, ofiarach przemocy systemowej, niezauważanych ani przez przechodniów, ani przez wła-

* Artykuł powstał na podstawie niepublikowanej pracy magisterskiej „Peryferie rzeczywistości w powieści *Başkalarının Tanrısı* Mine Söğüt” obronionej w 2023 roku (Katedra Turkologii UJ).

dze, utrzymując ją w klimacie mrocznej, dusznej baśni. Fabuła jest osnuta wokół postaci Musy, poety, który pewnego dnia porzuca swoje uporządkowane życie urzędnika z klasy średniej i rozpoczyna tułaczkę po mieście. Po drodze napotyka pozostałe postacie: Efsun, emerytowaną prostytutkę na wózku inwalidzkim; cierpiącego na amnezję Adnana; uzależnioną od narkotyków Hülyę i Matrioszkę, niemowlę porzucone na śmietniku. Podczas wędrówki poruszają się po przestrzeni zdeprecjonowanej, przestrzeni wykluczenia, należącej do innego, odsuniętej na obrzeża życia. Celem tego artykułu będzie odtworzenie cech tej przestrzeni ze szczególnym uwzględnieniem sposobu, w jaki funkcjonuje w tekście. Wykorzystana tu definicja przestrzeni jest zaczerpnięta z teorii narracji.

Dotychczas ani *Başkalarının Tanrısı*, ani przestrzeń w tekstach Söğüt nie doczekały się zbyt wielu analiz. Zehra Çiftçi odczytała powieść przez pryzmat teorii Julii Kristevey, zestawiając bezdomnych bohaterów z koncepcją wy-miotu, odrzucającego i fascynującego zarazem zaprzeczenia podmiotu, które zagraża jego podmiotowości (Çiftçi 2024). Jeśli chodzi o przestrzeń w tekstach Söğüt, Umut Balcı jedynie wymienia lokacje, jakie pojawiają się w zbiorze opowiadań *Gergedan* („Nosorożec”, 2019) – dom, poszczególne pokoje i ulice (Balcı 2022, s. 120). Pelin Nane z kolei zbadała doświadczenie graniczne między przestrzenią wewnętrzną a zewnętrzną u kilku współczesnych autorów tureckich i wskazała, że w powieści *Beş Sevim Apartmanı* (‘Blok pięciu Sevim’, 2003) okna zminiają się w ramę, poprzez którą poprowadzona jest narracja (Nane 2024).

Poza tym jednak uwaga badaczy skupia się raczej na postmodernistycznym charakterze pozostałych tekstów Söğüt; wskazują wykorzystywane przez nią techniki narracyjne i zabiegi specyficzne dla tego nurtu (Balcı Baykoç 2021; Evis 2023; Kas 2018) lub podkreślają intertekstualność jej twórczości (Hatiboğlu 2023; Sürücü 2023). Część analiz obraca się wokół kreacji bohaterów z naciskiem na ich konstrukcję psychiczną i powracający temat chorób psychicznych, oddawanych między innymi w warstwie językowej (Ayan 2020; Durgun 2020; Şahin 2022; Yaşadı 2024). Szczególne miejsce zajmuje również badanie związku między szaleństwem a kobiecością (Güllük 2022; Sarı 2016).

Poszerzenie badań nad twórczością Söğüt o aspekt narracyjnej kategorii przestrzeni pozwoli na wniknięcie w głębsze struktury i znaczenia tekstu, odsłaniając nowe powiązania na poziomie wewnątrztekstowym. Pomoże to w uzupełnieniu luki nie tylko w analizach powieści *Başkalarının Tanrısı* jako takiej, ale także w badaniach nad poszczególnymi aspektami narracyjnymi w twórczości Söğüt.

METODA. PRZESTRZEŃ W TEORII NARRACJI

Analiza tekstu powieści zostanie osadzona w ramach teoretycznych wyznaczonych przez narratologię, z wykorzystaniem terminologii Mieke Bal. Przestrzeń jest rozumiana tutaj jako miejsce akcji percypowane przez jakiś podmiot patrzący – fokalizatora. Tak definiowana przestrzeń jest efektem postrzegania, wytworem interpretacji fokalizatora, co podkreśla jej subiektywny charakter i kładzie nacisk na rolę podmiotu patrzącego. Cechy fokalizatora uwidaczniają się w kształcie, jaki przybiera.

Rola przestrzeni jako kategorii narracyjnej nie ogranicza się do bycia statycznym, dekoracyjnym tłem, spełniającym logiczny wymóg, żeby wydarzenia działały się „gdzieś”. Może funkcjonować również dynamicznie, wchodząc w interakcję z innymi kategoriami, na przykład z czasem, aktorami – podmiotami doświadczającymi lub prowokującymi zdarzenia w fabule – czy innymi elementami fabuły. Przestrzeń może pozostawać w symbolicznej relacji z fabułą, ale może też ją aktywnie kształtować czy nawet sobie

podporządkować i wysunąć się na pierwszy plan jako miejsce działające, przedmiot prezentacji sam w sobie (Bal 2012, s. 137–146).

Miejsca, w których przestrzeń w powieści wchodzi w interakcję z innymi kategoriami narracyjnymi, zostaną zlokalizowane i opisane przy pomocy terminologii Bal. Równocześnie warto jeszcze raz zwrócić uwagę na wpływ podmiotu patrzącego na przestrzeń. W *Başkalarının Tanrısı* focalizatorem i narratorem jest wspomniany już Musa, który porzucił życie zgodne z konwencjami. Kreacja Musy jako poety odgrywa bardzo ważną rolę, szczególnie w kontekście pełnienia przez niego funkcji narratora – z jednej strony podnosi to jego kompetencje jako narratora, z drugiej tworzy ramy dla zmyślenia, co może kwalifikować go jako niewiarygodnego narratora. Z całą pewnością wpływa jednak na sposób, w jaki Musa percypuje rzeczywistość, co odbije się na ukazywanym kształcie przestrzeni.

PRZESTRZEŃ I FABUŁA – KAWIARNIA, PODWÓRZE Z FIGOWCEM

Jako pierwsza zostanie zanalizowana przestrzeń kawiarni – początkowego schronienia dla aktorów, którego wyburzenie zostawia ich bez dachu nad głową. Jest to więc przestrzeń związana z fabułą jako bezpieczna przystań skazana na utratę, a tym samym stanowiąca bodziec do rozpoczęcia tułaczki po mieście. Ślady tego powiązania widać już w pierwszym opisie:

Kawiarnia to samotność na środku oceanu. Miejsce, które do nikogo nie należy. [...] Właśnie takie. Samo. Na drewnianych ścianach wiszą stare, spłowiałe plakaty. Na plakatkach – góry, morza, jeziora, strumienie, których żadne z nas nie zobaczy na własne oczy. Dwa zepsute zegary, jeden z kukułką. Na półkach za piecem obtłuczone filiżanki, obtłuczone szklanki. Na drewnianych stołach tysiące plam. Ramy okien są zdezelowane. Folia zasłaniająca stłuczone szyby świszczy jak płuca palacza. W środku śmierdzi węglem i nigdy nie jest ciepło. To miejsce opuszczone przez wszystkich. [...]

Dla nas ta kawiarnia czasem jest łonem, czasem grobem. [...] Nikt nie mówi nam ani „chodźcie”, ani „idźcie”. Jakby nas nie było. Albo jakbyśmy zawsze tutaj byli. Tylko tutaj nasze istnienie i nieistnienie są tak blisko siebie (Söğüt 2022, s. 11–12)¹.

Uderza przemijalność tej przestrzeni, jej powolne niszczenie. Całe miejsce jest dotknięte zębem czasu, opis wypełniają elementy przywodzące na myśl starość: popsute zegary, ukruszony brzeg filiżanek i szklanek, poplamione stoły, spłowiałe plakaty, stłuczona szyba w oknie. Można je uznać za znaki wskazujące, że czas tej przestrzeni chyli się ku końcowi, a aktorzy niedługo będą musieli ją opuścić. Taką interpretację wzmacnia padająca w tej samej scenie ponura przepowiednia Adnana: „wyburzą tę kawiarnię” (Söğüt 2022, s. 12). Wyburzenie kawiarni okazuje się nieuchronne już w momencie, gdy czytelnik dopiero ją poznaje – ograniczone istnienie w czasie staje się jedną z cech, które ją charakteryzują. Z drugiej strony pojawia się tu pewna sprzeczność; narrator określa kawiarnię jako nienależącą do nikogo, niezależną od niczego, opisuje ją niemal jako samodzielny byt oderwany od świata, zawieszony między istnieniem a nieistnieniem. Takie postrzeganie sprawia, że we wspomniany już przesądzony los kawiarni trudno uwierzyć. Pojawia się problem logiczny: jak przestrzeń, która przecież już zawiera w sobie pierwiastki nieistnienia, może przestać istnieć? Czy można nie istnieć mniej lub bardziej? Kwestia granic

¹ Wszystkie cytowane fragmenty powieści w przekładzie Urszuli Dory.

istnienia kawiarni wymyka się logice i racjonalnemu myśleniu, co potęguje poczucie oderwania tej przestrzeni od zasad rządzących światem. W myśl tego zepsute zegary przestają być jednym z licznych dowodów starości i powolnego rozpadu kawiarni, a mogą stać się symbolem jej pozaczasowości.

Skazanie na wyburzenie, czyli innymi słowy na destrukcyjne działanie sił zewnętrznych a pozorna niezależność od tych sił, to nie jedyna opozycja ukryta w tej przestrzeni. Jej opis, wzbogacony wrażeniami zmysłowymi związanymi z powonieniem (zapach węgla) i dotykiem (brak ciepła), składa się na obraz odpychający, nieprzyjazny, wręcz duszący; ostatnie wrażenie potęguje porównanie szelestu folii w oknach do świszczącego oddechu z płuc zniszczonych dymem papierosowym. Tworzy to niezwykle wyraźny kontrast z tym, czego czytelnik mógłby się spodziewać po miejscu pełniącym dla aktorów funkcję schronienia – zamiast stwarzać wrażenie przytulności i bezpieczeństwa kawiarnia wzbudza w czytelniku przeciwne odczucia.

Ciekawym kontrprzykładem jest tutaj podwórze z figowcem, pojawiające się w znaczniej dalszej części tekstu. Po wyburzeniu kawiarni Musa szuka nowego domu dla aktorów. Gdy w trakcie jednej z takich wędrówek opuszcza wybrzeże, na którym się tymczasowo schronili i rusza wznesieniem w stronę miasta, do sceny dołącza kolejny aktor – mewa. Następuje dialog, w wyniku którego mewa wskazuje Musie, zupełnie niezdziewionemu rozmową z ptakiem, budynek, w którym mógłby zamieszkać i wyjaśnia, jak dostać się do środka. Wtedy Musa zauważa Devrana – byłego kochanka i sutenera Efsun, którego zabił na jej życzenie:

W oknie przeciwległego bloku stoi Devran, z zakrwawionymi ramionami, gardłem, piersią, i patrzy na mnie. Gdy nasze spojrzenia spotykają się, znika jak błysk światła. Drzę. Nie chcę się nawet zastanawiać, czy to przywidzenie, czy nie.

[...] Dwie minuty i jestem w piwnicy. W środku panuje ciemność. Zanim oczy do niej przywykną, trochę się zatacam. Z każdym krokiem pod stopami skrzypi drewniana podłoga. Z każdym oddechem nozdrza wypełnia kurz.

Wyłamane drzwi pomieszczenia, do którego wszedłem, otwierają się na podwórko z gigantycznym figowcem. Podwórze zasłane dziczącą trawą odurza zapachem fig. Zgiełk miasta został na zewnątrz. Na podwórku panuje martwa cisza. W tej ciszy od czasu do czasu słychać szelest liści figowych (Söğüt 2022, s. 95).

Pojawienie się dwóch elementów fantastycznych następujących tuż po sobie – mewy wyposażonej w zdolność mówienia i Devrana-upiora w oknie – wprowadza nastrój niesamowitości, który zdaje się współgrać z wyglądem nowo odkrytej przestrzeni opuszczonego domu. Ciemna, zakurzona piwnica, skrzypienie podłogi, śmiertelna cisza na podwórku, bezruch, samotne, ogromne drzewo, przesycone mocnym zapachem powietrze, wszystkie te elementy łączą się i wzmagają atmosferę niezwykłości. Nie bez znaczenia pozostaje także wrażenie odizolowania od miasta, nakreślone na wielu poziomach: kłódka na drzwiach i kraty w oknach oznaczają niedostępność, wskazanie miejsca przez mewę insynuuje potrzebę bycia wtajemniczonym, aby znaleźć wejście, zasłonięte kartonami okno i ciemna piwnica oddzielają wnętrze jak bufor, a do samego serca budynku nie przenikają nawet dalekie echa głosu miasta. Nawet wybór drzewa rosnącego na podwórzu wydaje się nieprzypadkowy – figowiec ma bogatą symbolikę i jest, między innymi, jednym z zapowiedzianych przez Mojżesza dóbr Ziemi Obiecanej (Forstner 1990, s. 161–163), co dodatkowo łączy się z motywem wędrówki Musy w poszukiwaniu nowego domu.

Warto tutaj zaznaczyć, że Musa jest turecką wersją imienia Mojżesz. Opisana przestrzeń mogłaby wydawać się idealnym schronieniem dla kogoś, kto chce uciec przed miastem, gdyby nie ukazanie się na mgnienie oka martwego Devrana tuż przed wejściem Musy do budynku. Devran działa jak zły omen, sprawia, że przestrzeń nie wydaje się narratorowi bezpieczna i zapraszająca jak kawiarnia. W opisie wybrzmiewa niepokój, uwidoczny choćby w określeniu „martwa cisza”.

Dalszy ciąg myślowy Musy zdaje się potwierdzać, że to raczej pułapka niż schronienie; stwierdza on, że gdyby był sam, położyłby się u stóp figowca, zapadł w głęboki sen i uwierzył we wszystko, co drzewo pokazałoby mu w tym śnie, znalazłby nowego boga, a potem powiesiłby się na którejś gałęzi. Powstrzymał go tylko fakt, że pozostali aktorzy czekali na niego nad brzegiem morza. Przytoczona w następnym rozdziale opowieść Efsun o jej matce, która potrafiła rozmawiać z drzewami i co spowodowało na nią nieszczęście, nieprzypadkowo wydaje się łączyć z epizodem z figowcem i wzmacniać towarzyszący mu efekt niepokoju.

PRZESTRZEŃ JAKO ZANTROPOMORFIZOWANA SIŁA – MIASTO

Wątek przestrzeni miasta powraca przez całą powieść nie tylko w formie opisów wyartykułowanych przez narratora, ale także jako przedmiot zainteresowania aktorów – temat kilkakrotnie poruszany w dialogach. W tekście ani razu nie pada nazwa miasta, czytelnik jednak – opierając się na wplecionych w narrację wskazówkach – może zgadnąć, że przedstawioną przestrzenią jest Stambuł. Najbardziej bezpośrednie podpowiedzi to wspomnienie o wieży, z której kilkaset lat wcześniej człowiek z przypiętymi skrzydłami poszybował na przeciwległy brzeg miasta, czego w XVII w. dokonał Ahmed Çelebi, wznosząc się z Galaty i lądując w Üsküdarze (Kaçar 1998, s. 297) czy wymienienie imienia Sinana, nadwornego architekta z XVI w. (Mülâym 2009, s. 224–227).

Miasto jest przestrzenią wroga, przed którą aktorzy potrzebują się schronić; omówiona wcześniej kawiarnia służyła za, jak to określił narrator, dziurę, do której uciekali przed miastem. Jego ulice stanowią strefę zagrożenia, w której aktorom trudno przetrwać nawet w dzień. Bezpieczna przestrzeń kawiarni i niebezpieczne ulice/miasto układają się w typową opozycję przestrzeń zamknięta-bezpieczeństwo i przestrzeń otwarta-zażalenie. Istotne jest jednak to, że ta niebezpieczna otwarta przestrzeń niesie ze sobą także znaczenie wolności. Opuszczenie domu i rozpoczęcie życia na ulicy było dla Musy aktem wyzwolenia. Przestrzeń miasta zostaje w pewnym sensie odkryta przez niego na nowo, gdy przemierzał ją na piechotę, krok po kroku, porzuciwszy dom i odkrywając wolność:

Idę przez miasto ściśnięte między dzielnicami a autostradami a dzielnicami a autostradami, aby wyrwać się z własnego stłamszenia i rozpocząć zupełnie inne życie albo, sam nie wiem, śmierć (Söğüt 2022, s. 24).

Przestrzeń zostaje dodatkowo powiększona przez następujące w dalszym opisie uwzględnienie dalekich, niosących się dźwięków: śmiechów, krzyków, toastów, skrzypiec, śpiewu, plusku wody, szczekania psa. Spotęgowanie wrażenia otwartości i wielkości przestrzeni sprzyja powiązaniu jej z pojęciem wolności.

Natura miasta, wielokrotnie analizowana przez aktorów, ściśle wiąże się z jego historią czy też, dokładniej ujmując, z historią wszystkich miast. Efsun twierdzi, że na świecie nie ma szczęśliwego miasta, ponieważ w samo ich powstanie jest wpisana ludzka tragedia:

mury były wznoszone przez niewolników, którzy napelnili wszystko, co wybudowali, głęboką nienawiścią. Według Adnana w los każdego miasta wpisane jest i zniszczenie, i bycie zniszczonym – jedno miasto powstaje na zgłiszczach drugiego, a człowiek żyje w nim jak pasożyt kryjący się w ciepłe rany. Ten cykl budowania i burzenia miasta został unaoczniony w fabule przez zburzenie dzielnicy, w której znajdowała się kawiarnia. Szczególnie interesującym rysem wyłaniającym się z dialogów między aktorami jest pojmowanie przez nich miasta jako siły, jakiejś niezależnej istoty. Dobitnie wyraża to Efsun w odpowiedzi na wynurzenia Adnana, wedle których miasto zbudowała biedota, która – jeśli odejdzie z miasta, porzuci je – ma także moc sprawczą zdolną je zburzyć:

Ale chrzanisz, Adnan. Ani myśmy postavili to miasto, ani my je zburzymy. Ale prawda, że jak byśmy chcieli, możemy je porzucić. Co tam miasto, wszystko możemy porzucić. Ty w sumie wszystko porzuciłeś. Nie pamiętasz. Ja ucięłam moje gówniane nogi. Porzuciłam swoje ciało. Ten poeta zabił człowieka, człowieka! Co zrobił? Porzucił niewinność. I co? Padło miasto? Gdzie-e! Stoi jak stało. Urodziło, chłopie! Urodziło nam dziecko! (Söğüt 2022, s. 49)

Miasto zostaje przedstawione jako niezależna od aktorów siła, której istnienie lub nieistnienie nie wiąże się z nimi ani nie dostosowuje do ich życia. Porzucenie go nie sprawi, że zniknie, aktorzy nie mają nad nim żadnej władzy, wręcz przeciwnie – sami mogą zostać przez nie wypłuci albo połknięci, podlegają jego wpływowi. Miasto w pewien sposób może też wchodzić z nimi w interakcję, podarowało („urodziło”) im Matrioszkę. To nie jedyny przykład animizacji: miasto może patrzeć, troszczyć się, kochać, tracić pamięć, zostaje wyposażone w szereg cech, nie tylko właściwych dla ogółu żywych istot, ale także wyłącznie dla ludzi. Antropomorfizacja, zdolność do odczuwania emocji i podejmowania działań sprawia, że narrator – a wraz z nim czytelnik – nie postrzega miasta już tylko jako lokacji, prostej ramy dla fabuły. Przestrzeń wysuwa się na pierwszy plan jako przedmiot prezentacji.

Warto wspomnieć jeszcze o związku miasta z poezją. Ten temat, jak wiele innych związanych z miastem, zostaje poruszony przez aktorów w dialogu. Adnan tłumaczy Musie, czym jest poezja. Wiersz miałby być świętymi słowami, które

wydostają się z twojej duszy, mieszają z powietrzem, uczepiają wiatru, rzucają do morza, brudzą kurzem (Söğüt 2022, s. 20),

a potem słychać je w zgiełku miasta wśród innych dźwięków. Tym samym miasto staje się przestrzenią poetycką, przestrzenią, w której żyją wiersze, a w konsekwencji – opierając się na twierdzeniu Adnana – przestrzenią mającą w sobie pierwiastki świętości. Trudno wyobrazić sobie przestrzeń bardziej sprzyjającą snuciu opowieści przez poetę. W tym kontekście potencjalnie znaczące może być też napomknięcie Musy, że w dniu wyzwolenia planował popełnić samobójstwo: chciał rzucić się do morza i stać się ofiarą złożoną miastu. Z jednej strony sytuuje to miasto w pozycji niemal bóstwa, któremu składa się ofiary, wzmacnia sakralny charakter jego przestrzeni, a z drugiej potęguje efekt odbierania go przez czytelnika jako wrogiej siły, która nie stoi po stronie człowieka.

PRZESTRZEŃ I CZAS – KOMISARIAT

Związek przestrzeni i czasu jest widoczny przez cały czas trwania powieści – obrzeża rzeczywistości są naznaczone czasem teraźniejszym. Widać to nie tylko przez używany przez Söğüt czas gramatyczny *şimdiki zaman* – czas teraźniejszy prosty używany w języku tureckim przede wszystkim do wyrażenia czynności bieżącej w chwili mówienia (Stachowski 2007, s. 263) – ale także w powracających rozmyślaniach Musy czy nawet na poziomie kreacji aktorów. Musa wielokrotnie stwierdza, że jego obecne życie jest wolne od przeszłości i przyszłości, od wspomnień i planów, dzieje się jedynie w teraźniejszości (co łączy się z motywem wyzwolenia, który pojawił się przy okazji omawiania przestrzeni miasta). To uwolnienie od przeszłości i przyszłości jest unaocznione także w pozostałych aktorach: Adnan cierpi na amnezję, więc jest wolny od przeszłości; Hülya ucieka przed przyszłością w narkotyki; Efsun jest wielokrotnie opisywana jako człowiek czasu teraźniejszego, dla którego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość splatają się w jedną płaszczyznę czasową. Poza tym niektóre elementy przestrzeni funkcjonują jak klamry spinające fabułę. Za przykład może posłużyć mgła, która pojawia się w podobnych, zawierających w sobie rys fantastyczności i tajemniczy momentach fabularnych, a także w pewnym sensie otwiera i zamyka opowieść.

To jednak nie jedyna relacja przestrzeni i czasu, jaką można zaobserwować w powieści. Ich wzajemne oddziaływanie i powiązania mogą być o wiele bardziej skomplikowane, co widać na przykładzie sceny na komisariacie. Rozpoczyna ją nagle obudzenie w środku nocy przez policjanta, który – nie interesując się żadnym z pozostałych aktorów – zabiera Musę na komisariat. Nad ich głowami znów pojawia się mewa, jakby sygnalizowała, że odbędzie się coś niezwykłego; tym razem jednak milczy, a Musa nawet na nią nie patrzy. Następnie ma miejsce obszerny opis przestrzeni komisariatu, podobny w swej szczegółowości do cytowanego już fragmentu przedstawiającego kawiarnię:

Wchodzimy do wąskiego, jednopiętrowego budynku kilka ulic dalej. Na drzwiach jest napisane komisariat, ale bardziej przypomina jakąś budę. [...]

Zbaczamy w jakiś korytarz. Idziemy, idziemy, idziemy... Korytarz wije się w nieskończoność. Tak długa podróż w tak małym budyneczku. Kręci mi się w głowie. Na końcu korytarza są drzwi. Młody policjant cichutko w nie puka.

– Wejść! – ryczy ktoś ze środka głębokim głosem.

Policjant spina ramiona, kuli się. Poprawia mundur i otwiera drzwi nieśmiało jak myszka. [...]

Pokój komisarza jest prawie zupełnie pusty. Naprzeciwko drzwi stoi szary metalowy stół, na nim ogromny monitor starego typu, obok ułożone w stertę słowiańskie teczki z różowego kartonu, czarny dziurkacz, kilka czystych przebitek. Za stołem wyblakłe zdjęcie flagi w ciemnobrązowej oprawce, powieszzone trochę za wysoko. Pod nią kalendarz sprzed dwóch lat. Przed stołem fotel ze skórzanym obiciem, miejscami porwanym. Obok drzwi drewniany stołek. Na stołku pies.

Kebuz.

Przedemną mężczyzna z dziurą od kuli w czole.

Martwy Komisarz (Söğüt 2022, s. 105–106).

Samo umiejscowienie wydarzenia w środku nocy nadaje mu na wpół fantastyczny charakter. Budynek komisariatu – jednopiętrowy, o wąskiej fasadzie, przypominający z wyglądu raczej budę – wzmacnia wrażenie nierealności sytuacji, a dalszy opis tylko

potęguje te odczucia. Stopniowo zwiększa się także napięcie w scenie przez zachowanie policjanta, jego nerwowość porównaną do spłoszonego zwierzątka, ciche pukanie przywodzące na myśl obawę, dodatkowo przeciwstawione potężnemu krzykowi ze środka. Komisarz zostaje od początku zarysowany jako postać wzbudzająca strach. Z tym strachem bezwiednie przejętym od aktora czytelnik poznaje pokój komisarza, zaczynając od najbardziej uderzającej cechy – pustki. Mała ilość mebli w pokoju tworzy wrażenie surowości, przestrzeni nieprzyjaznej, a w połączeniu z miejscem akcji (komisariatem) wzbudza niepokój poprzez konotację z pokojem przesłuchań. Równocześnie – podobnie jak w przypadku kawiarni – można zauważyć, że przestrzeń pokoju komisarza jest ściśle związana z czasem; z jednej strony wydaje się stara, poddana niszczącemu wpływowi czasu (wyblakłe teczki i zdjęcie flagi, podniszczone przedmioty, stary typ monitora), a z drugiej w pewnym sensie zatrzymana w czasie, pozaczasowa (nieaktualny kalendarz, brak zegara). Wrażenie pozaczasowości, istnienia swoistej pętli czasowej, w jakiej znajduje się komisariat, ostatecznie potwierdza końcowa identyfikacja aktorów pojawiających się w scenie: Martwego Komisarza, który nie zginął mimo rany postrzałowej w głowie i Kebuza, nieśmiertelnego psa. Obaj są związani z historiami z życia Efsun, obaj tworzą pozaczasową opowieść, stale obecną w teraźniejszości. Ich obecność powinna być niemożliwa, stwarza wrażenie, że Musa wkroczył do nierzeczywistego świata fantazji Efsun.

Historię Martwego Komisarza czytelnik poznaje już wcześniej, w dwudziestym czwartym rozdziale: chociaż mówiono, że zabiła go żona, według Efsun to inna postać z jej opowieści, Kundel Ahmet, miał zastrzelić komisarza, aby uratować przed nim matkę Efsun. Komisarz jednak – mimo pocisku wystrzelonego w sam środek jego czoła – nie umarł, tylko wstał, obejrzał w lustrze dziurę w czaszce i zaczął się śmiać. Ponowne przytoczenie tej historii jest kluczowym elementem fabularnym w scenie na komisariacie. Tym razem jednak czytelnik poznaje ją z ust Martwego Komisarza i jego żony, która pojawia się w scenie w miejsce Kebuza; całkiem dosłownie, ponieważ pies „opuścił czas i odszedł” (Söğüt 2022, s. 108), a na zajmowanym przez niego krześle pojawiła się żona komisarza. Wraz z mężem opowiadają na zmianę dzieje nocy, podczas której go zastrzeliła, a potem popełniła samobójstwo – obie wersje są zgodne co do słowa, zmienia się tylko forma gramatyczna. Podczas całej sceny powietrze wypełnia ich drżenie. Istotny jest też fakt, że tym razem Musa nie jest tylko biernym obserwatorem; komisarz uważa go za Kundla Ahmeta, zwraca się do niego „Ahmecie” lub „Kundlu”. Tym samym Musa zostaje wbrew własnej woli wciągnięty do opowieści Efsun jako uczestnik utożsamiony z innym aktorem.

W miarę jak opowieść Martwego Komisarza i jego żony zbliża się do punktu kulminacyjnego, przestrzeń pokoju znów zaczyna się zmieniać:

Martwy Komisarz i jego naprawdę martwa żona, alt i baryton, dwuosobowy chór, jedno po drugim nieustannie drżą w powietrzu. Komisarz wciąż mówi „umarłem”, jego żona wciąż mówi „umarł” i wszystkie śmierci, jakie kiedykolwiek miały miejsce, splecione w girlandę wirują po pokoju raz wyżej, raz niżej. [...]

Znienacka drżenia ustają jak nagle ucichły wiatr. Później – głęboka cisza. W tej samej chwili światło w pokoju gaśnie, gaśnie i wszędzie zapada ciemność. Grobowiec. Na ścianie grobowca pojawia się mdłe światło. Najpierw jest malutkim punkcikiem, potem rozszerza się i zalewa całą ścianę.

Na tle światła – sylwetka Martwego Komisarza (Söğüt 2022, s. 109).

Opisany w pierwszym akapicie pozorny chaos łączy się z narastającym od sceny przebudzenia przez policjanta napięciem, stanowi jego zwieńczenie. Drżenie w powietrzu, naprzemiennie rozbrzmiewające głosy powtarzające jedno słowo, w końcu zwizualizowanie ich jako wirującej po pokoju girlandy tworzy efekt przytłoczenia, przeładowania bodźcami, nie tracąc jednak przy tym określonego rytmu. Hipnotyczną rytmiczność tej sceny, jaką musi odczuwać narrator – osiągniętą poprzez naprzemiennie powtarzanie przez aktorów *öldüm* ‘umarłem’ i *öldü* ‘umarł’, w oryginale zdecydowanie mocniej odczuwalną, polski przekład zaburza różnica w liczbie sylab – oddaje także struktura zdań. Liczne powtórzenia słów i konstrukcji gramatycznych wpływają na powtarzalny rytm akapitu, pozwalając czytelnikowi na pośrednie odczucie tego samego monotonnego rytmu, co Musa. Zachowany jest także efekt przytłoczenia dzięki użyciu wielokrotnie złożonych, rozbudowanych zdań. Równocześnie przestrzeń nabiera pewnej teatralności; wspomnienie o chórze, grze światła, naglej głębokiej ciszy przywodzącej na myśl chwilę szczytowego napięcia przed kulminacyjną częścią sztuki, ścianie oświetlonej jak scena, na tle której odcina się sylwetka Martwego Komisarza, najważniejszego aktora przed występem solowym. Pojawiające się później porównanie komisarza do marionetki poruszanej niewidzialnymi sznurkami tylko utwierdza czytelnika we wrażeniu, jakby uczestniczył w sztuce teatralnej i oczekiwał na jej punkt kulminacyjny. Wzmaga się uczucie odrealnienia.

Wspomniany przed chwilą solowy występ Martwego Komisarza, będący równocześnie punktem kulminacyjnym sceny, jest monologiem dotyczącym nieprawdopodobnego uniknięcia śmierci mimo postrzału w głowę i prawdziwej samobójczej śmierci żony. Co istotne, w trakcie monologu Musa zostaje w specyficzny sposób wciągnięty do tej historii jako jej uczestnik, nie jako widz, tym razem nie tylko poprzez identyfikowanie go jako Kundla Ahmeta. Od pewnego momentu po każdym wypowiedzianym przez komisarza zdaniu Musa powtarza je w toku narracyjnym w sposób sugerujący, że brał udział w opisywanych wydarzeniach: „«Rano mnie tutaj znaleźli». / Rano znaleźliśmy komisarza w pokoju” (Söğüt 2022, s. 110). Można stąd wysnuć wniosek, jakby Musa przyjmował tę historię jako własną i akceptował pomysł, że wziął w niej udział, jakby został w pewnym sensie przez nią wciągnięty, być może bezpowrotnie. Gdy sam zauważa, że do ciemnego i „przypominającego sarkofag” (Söğüt 2022, s. 111) pokoju wpada światło wschodzącego słońca, odnosi wrażenie, jakby już nigdy nie miał opuścić tego komisariatu.

Nie jest to koniec, chociaż wydawałoby się, że po punkcie kulminacyjnym, w tym przypadku monologu Martwego Komisarza, napięcie powinno zupełnie opaść, a akcja zostać rozwiązana; takiego klasycznego schematu, tzw. piramidy Freytaga – opisującej model fabularny oparty kolejno na zawiązaniu akcji, punkcie kulminacyjnym i rozwiązaniu akcji (Abrams 1999, s. 227) – mógłby spodziewać się czytelnik. Scena jednak toczy się dalej, napięcie znów narasta, gdy Musa i Martwy Komisarz – teraz już sami w pomieszczeniu – siedzą naprzeciwko siebie w kompletnej ciszy. Przestrzeń z kolei nabiera coraz bardziej fantastycznego charakteru:

Dziura na jego czole zaczyna się szybko powiększać. Zakryje prawie całą twarz. [...]

W pokoju już nie ma grawitacji. Wszystko lata. A komisarz zaczyna iść w powietrzu nie dotykając stopami podłogi, jakby w tym pokoju nie było ani czasu, ani przestrzeni, jakby szybował przez ciężką próżnię szybko biorąc wszystko w objęcia: stół, skórzany fotel, drewniane krzesło, na którym siedziałem, zdjęcie flagi na ścianie, kartonowe teczki, przebitki, telefon, maszynę do pisania i nawet mnie. Prosto do okna. Plecami do pokoju. Twarzą do nieba (Söğüt 2022, s. 113).

Przyciąganie ziemskie znika, co więcej, przestrzeń jako taka wraz z czasem zdają się nie istnieć. Martwy Komisarz pokonuje odległość dzielącą go od okna z taką łatwością, jakby brak grawitacji, unoszące się w powietrzu przedmioty i to, co narrator określił jako „ciężką próżnię” nie ograniczały go w najmniejszym stopniu. W tym kontekście ważna jest też wzmianka o powiększającej się dziurze na czole, stanowiącej przecież element świata materialnego; wygląda na to, że na komisariacie wszystkie prawa rządzące rzeczywistością, w tym prawa fizyki, przestają funkcjonować. Gdy w tej samej scenie Martwy Komisarz zaczyna w swoich wypowiedziach łączyć Musę (nadal pojmowanego jako Kundla Ahmeta) z wydarzeniami, w których można rozpoznać elementy opowieści o zamordowaniu Devrana, czytelnik doświadcza niepokojącego wrażenia uwiecznienia w pętli czasowej: splecenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, jakby czas w tym pokoju zataczał koło lub przestał poruszać się w kierunku, którego można by się spodziewać, co może nawet stawiać pod znakiem zapytania sensowność podziału czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

WNIOSKI

Przestrzeń innego w powieści zawierałaby więc w sobie pewną antytetyczność, widoczną nie tylko w opozycjach ‘niszczący wpływ czasu/pozaczasowość’, ale także związaną z współwystępowaniem elementów realistycznych – niemal naturalistycznych – z fantastycznymi. Fantastyczność podkreśla oddzielenie przestrzeni wykluczonych od „normalnego” świata, łączy się z faktem pozostawania na obrzeżach. Podobną rolę pełni wielokrotnie wspomniane naznaczenie tej przestrzeni czasem teraźniejszym, w przeciwieństwie do skupionej na przeszłości i przyszłości rzeczywistości. Obie przestrzenie nie mają wspólnej płaszczyzny czasowej – kolejny poziom, na którym widać rozdzielenie ludzi wpisujących się w normy i wykluczonych z systemu.

Relacje narracyjnej kategorii przestrzeni z czasem nie opierają się jednak tylko na związku teraźniejszości i przestrzeni wykluczonych oraz spleceniu ich w czasoprzestrzeń. Poszczególne części przestrzeni zamykają pewne odstępy czasu fabularnego, służąc jako narzędzie kompozycyjne. Oprócz tego jednak czas i przestrzeń kształtują się nawzajem – zmiany w przestrzeni mogą odbijać przepływ czasu jak lustro, ukazując nie tylko wpływ jego linearnego biegu (starość i zniszczenie poszczególnych przedmiotów), ale także bardziej skomplikowanych ruchów, sprzecznych z intuicjami czytelnika i regułami znanymi z rzeczywistości. Apogeum zawirowań czasu w powieści staje się scena na komisariacie, gdy coraz bardziej fantastyczny i wymykający się prawom natury kształt przestrzeni odzwierciedla zapętlanie się czasu zaprzeczające jakimkolwiek podziałom na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Poza czasem, przestrzeń może wchodzić w interakcję także z innymi kategoriami narracyjnymi: aktorami i fabułą. Jednym z zabiegów, który pozwala na zaakcentowanie tej możliwości, jest antropomorfizacja. Widać to na przykładzie miasta – pojmowane jako niezależna siła, niemal bóstwo, może obdarowywać aktorów, wyzwalać ich, ale także im zagrażać. Jego zdolność do odczuwania emocji i podejmowania decyzji sprawia, że przestaje funkcjonować jako rama dla wydarzeń. Wysuwa się na pierwszy plan jako przedmiot prezentacji, miejsce działające, przyćmiewające sobą wszystko inne.

Wpływanie na aktorów łączy się z wpływaniem na fabułę. Przestrzeń może popychać ich do działania, jak to miało miejsce w przypadku kawiarni: jej wyburzenie spowodowało rozpoczęcie tułaczki po mieście, innymi słowy – przemiana w przestrzeni stano-

wiła bodziec prowokujący wydarzenia fabularne. Próby wpływania na fabułę nie zawsze muszą być jednak udane. Widać to na przykładzie kuszącego figowca: gdyby Musa uległ jego podszeptom, zmieniłby się bieg fabuły, jednak ostatecznie aktorowi udaje się uciec z tej pułapki. Podwórze z figowcem pozwala także na zauważenie symbolicznej funkcji przestrzeni, której kulturowe konotacje wchodzą w dialog z fabułą.

Jak zostało wspomniane, część cech charakteryzujących przestrzeń wiąże się z osobą fokalizatora, podmiotu patrzącego, przez którego świadomość filtrowany jest przekazywany w narracji obraz. Widać to także w *Başkalarının Tanrısı*: poetyckość miasta, elementy fantastyczne jak upiór w oknie, sam zabieg antropomorfizacji przestrzeni, nasycenie jej opowieściami innych aktorów wyraźnie łączą się z faktem, że fokalizator jest poetą.

Warto byłoby wzbogacić analizę przestrzeni w *Başkalarının Tanrısı* o kontekst innych utworów Söğüt – mogłaby wtedy stanowić punkt wyjścia do szerzej zakrojonych badań porównawczych nad przestrzenią w literaturze tureckiej, albo na gruncie literatury światowej. Nie jest to jednak jedyny interesujący temat w powieści. Wśród możliwych tropów interpretacyjnych powiązanych z kategorią przestrzeni nasuwa się przede wszystkim motyw obcości, dość pobieżnie wspomniany w tej pracy: gdzie przebiega granica między „nami” a „nimi”? Na jakich płaszczyznach wyrażona jest obcość bezdomnych? Te i inne pytania mogą prowadzić do odkrycia kolejnych znaczeń w twórczości Söğüt.

BIBLIOGRAFIA

- Abrams, M. H. „Plot”. *Glossary of Literary Terms*. Heinle & Heinle, 1999, s. 227.
- Ayan, Emine. *Mine Söğüt’ün Romanlarında Terk Edilmiş Kahramanlar Üzerine Bir İnceleme*. „Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi”, t. 5, nr 2, 2020, s. 354–367.
- Bal, Mieke. *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*. Przeł. zespół tłumaczy ze specjalności przekładowej Instytutu Filologii Polskiej UAM w Poznaniu. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Balcı Baykoç, Funda. *Mahrem ve Kırmızı Zaman Romanlarında Birtakım Postmodern Anlatım Teknikleri*. „Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi”, t. 25, nr 3, 2021, s. 779–792.
- Balcı, Umut. „Öykücü yönüyle Mine Söğüt”. *Kültürlerarasılık & Edebiyat*, red. Muharrem Tosun, Coşkun Doğan, Paradigma Akademi, 2022, s. 109–136.
- Çiftçi, Zehra. *A Kristevan Reading of Mine Söğüt’s Novels* (praca magisterska). Middle East Technical University, 2024.
- Durgun, Sezgi Saraç. *Söylemsel Psikoloji ve Zihinsel Üslup: Öykü Çözümlemesi*. „Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi”, t. 44, 2020, s. 251–262.
- Evis, Ahmet. *Kırmızı Zaman romanında oyunlaşan kurgusal yapı*. „Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi”, t. 20, nr 52, 2023, s. 188–201.
- Forstner, Dorothea. „Figa i owoc figi”. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Instytut Wydawniczy PAX, 1990, s. 161–163.
- Güllük, Derya. *Aktif Failler Pasif Kurbanlar: Beş Sevim Apartmanı’nda Dişil Bir Hastalık Olarak Delilik*. „Journal of Turkish Language and Literature”, t. 62, nr 1, 2022, s. 101–120.
- Hatiboğlu, Büşra. *Eugene Ionesco’nun Gergedanlar oyunu ve Mine Söğüt’ün Gergedan hikâyesi bağlamında kötülüğün dönüşümü*. „Kültür Araştırmaları Dergisi”, t. 18, 2023, s. 87–103.
- Kaçar, Mustafa. „Hezarfen Ahmed Çelebi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, t. 17. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998, s. 297.
- Kas, Bilal. *Mine Söğüt’ün romanlarında postmodern unsurlar* (praca magisterska). Ahi Evran Üniversitesi, 2018.
- Mülâyim, Selçuk. „Sinan” w *TDV İslâm Ansiklopedisi*, t. 37. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009, s. 224–227.

- Nane, Pelin. *İç Mekânın Sınır Deneyimlerinin Anlamı ve Temsili Üzerine Bir İnceleme*. „Online Journal of Art and Design”, t. 12, nr 3, 2024, s. 294–307.
- Şahin, Edanur. *Silvano Arieti'nin bir şizofreni anlamak ve Mine Söğüt'ün Beş Sevim Apartmanı kitaplarında şizofreni*. „Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi”, t. 7, nr 2, 2022, s. 77–96.
- Sarı, Betül. *Mad Women of Literature: Gender and Narrative in Mine Söğüt's Writings* (praca magisterska). Sabancı University, 2016.
- Söğüt, Mine. *Mine Söğüt: „Erkeklerden Bir Şey İstemek Yerine İsyan Etmekten Yanayım”*. Wywiad przeprowadzony przez Nilüfer Türkoğlu. <https://www.ajandakolik.com/soylesi-mine-sogut-erkeklerden-ya-da-baskalarindan-bir-sey-istemek-yerine-isyan-etmekten-yanayim/> [13.12.2024].
- Söğüt, Mine. *Başkalarının Tanrısı*. Can Sanat Yayınları, 2022.
- Stachowski, Marek. *Gramatyka języka tureckiego w zarysie*. Księgarnia Akademicka, 2007.
- Sürücü, Özlem. *Postmodern Romanların Anlattığı Masallar: Kırmızı Başlıklı Kız*. „Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi”, t. 49, 2023, s. 85–98.
- Yaşadı, Yunus Emre. *Hasedin Kısacasında Gelişen Bir Kişilik Örüntüsü: Mine Söğüt'ün “Naz Neden Derine Gömmemiş Kediye?” Öyküsünde Kötü Çocuk(luk)*. „Söylem Filoloji Dergisi”, Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi Özel Sayısı, 2024, s. 239–248.

TOWARDS A CRITICAL EDITION OF
“THE SPRING CUCKOO’S SONG OF GOOD EXPLANATIONS”
BY MONGOLIAN BUDDHIST MASTER AGVAANBALDAN
(1797–1864): A PRELIMINARY ANALYSIS*

ABSTRACT: In this paper, the advancement towards a critical edition of the work by the Mongolian master of the Gelug (Tib. *dge lugs*) school of Tibetan Buddhism, Agvaanbaldan (1797–1864), titled “An Explanation of the Meaning of the Conventional and the Ultimate in the Four Tenet Systems: The Spring Cuckoo’s Song of Good Explanations” (Tib. *Grub mtha’ bzhi’i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa’i don rnam par bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo’i glu dbyangs*), will be discussed. This doctrinal treatise belongs to the *grub mtha’* (‘tenet systems’, ‘doxography’) genre of Tibetan literature and is dedicated to the doctrine of the so-called “Two Truths” (Skt. *dvasatya*, Tib. *bden pa gnyis*): conventional truth (Skt. *saṃvṛtisatya*, Tib. *kun rdzob bden pa*) and ultimate truth (Skt. *paramārthasatya*, Tib. *don dam bden pa*) within the four tenet systems (Tib. *grub mtha’ bzhi*). Two the so-called lower tenet systems belong to the basic vehicle: the vehicle of shravakas (Skt. *śrāvaka*, Tib. *nyan thos*) and pratyekabuddhas (Skt. *pratyekabuddha*, Tib. *rang sangs rgyas*), while the two higher tenet systems belong to the great or universal vehicle (Skt. *mahāyāna*, Tib. *theg pa chen po*). The tenet systems, from the lowest to the highest, are: Vaibhashika (Skt. *vaibhāṣika*, Tib. *bye brag smra ba*), Sautrantika (Skt. *sautrāntika*, Tib. *mdo sde pa*), Chittamatra (Skt. *cittamātra*, Tib. *sems tsam pa*), and Madhyamaka (Skt. *mādhyamika*, Tib. *dbu ma pa*). In the text, the Indian non-Buddhist systems and divisions of tantra are not discussed.

The methodology used in the study is textual criticism. Two versions of the work will be compared: the xylographic edition and a scanned manuscript from the Buddhist Digital Resource Center (BDRC). Comparing the available text variants will allow for the identification of differences between the versions. Regrettably, the author’s research suggests that the manuscript in question was likely not written by Agvaanbaldan himself, but was probably transcribed by his students.

Several paleographic observations are made, as the manuscript is written in the Tibetan *Ume* (Tib. *dbu med*) script and contains many abbreviations (Tib. *bskungs yig*) and syllabic contractions (Tib. *bsdus tshig*) not present in the xylographic version. Additionally, remarks regarding Tibetan orthography, the typology of these contractions, and the optimal methods for transliterating *Ume* script abbreviations and contractions into Latin script will be discussed.

KEYWORDS: Agvaanbaldan (1797–1864), Doxography, Manuscript and Paleographic Studies, Mongolian Buddhism, Tibetan Abbreviations and Contractions, Two Truth Buddhist Doctrine

* This article was written as a post-conference article following the 13th International Oriental Studies Conference, *Studies on Asia and Africa: Old Subjects, New Approaches?*, held on November 14–16, 2024 based on the presentation given during the conference, being a part of the PhD project entitled *Doxography in the Works of the Mongolian Master of Tibetan Buddhism, Agvaanbaldan (1797–1864)*.

INTRODUCTION

Agvaanbaldan's literary works, contained in his collected works (Tib. *gsung 'bum*), consist of seven volumes in the BDRC (Buddhist Digital Resource Center), totaling 117 works, all written in Tibetan. Among these works, five focus on doxography (Tib. *grub mtha'*). His writings include a variety of genres such as doxography, commentaries, hymns, poems, prayers, ritual texts (Skt. *sadhana*), and comparisons of Gelug (Tib. *dge lugs*) monastic textbooks. Additionally, some of his works have been translated into modern Mongolian, English, and Chinese. His works exist in the form of printed editions from xylographs and manuscripts, which have also been scanned.

Since the biography and general overview of the literary writings of the Mongolian master of Tibetan Buddhism, Agvaanbaldan (1797–1864), have already been published elsewhere (Durkiewicz 2024) in Polish, only one his work will be presented and analyzed here. The main purpose of this article is to present the progress made in research on a critical edition of this doxographical treatise by Agvaanbaldan.

THE PRELIMINARY REMARKS

The title of the manuscript in Tibetan is *grub mtha' bzhi'i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa'i don rnam par bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo'i glu dbyangs zhes bya ba bzhugs so*, which can be translated as “An Explanation of the Meaning of the Conventional and the Ultimate in the Four Tenet Systems: The Spring Cuckoo's Song of Good Explanations.” This version of the title is found in Hopkins' *Tibetan-Sanskrit-English Dictionary* (Hopkins, Internet Sources). The literal translation of *dpal mo* is ‘most glorious (referring to females)’ or ‘queen,’ so in the title, it could be interpreted as “Queen of Spring,” while the literal Tibetan word for ‘cuckoo’ is *khu byung*.

Agvaanbaldan's doctrinal treatise belongs to the *grub mtha'* (tenet systems, doxography) genre of Tibetan literature and is dedicated to the doctrine of the so-called “two truths” (Skt. *dvasatya*, Tib. *bden pa gnyis*): conventional truth (Skt. *saṃvṛtisatya*, Tib. *kun rdzob bden pa*) and ultimate truth (Skt. *paramārthasatya*, Tib. *don dam bden pa*) within the four tenet systems (Tib. *grub mtha' bzhi*).

The analyzed manuscript is somewhat enigmatic, mysterious because – according to an email from BDRC: The manuscript is situated in Kham, Tibet, but the exact location is unknown, and there is no contact person in Tibet. It was scanned in 2020.

ABOUT THE MANUSCRIPT

The physical features of the manuscript, such as width, length, and type of ink and paper, cannot be assessed because only a scanned copy is publicly available. What can be noted is the structure and color. There is a title page with one line (photo 1), second page with four lines (photo 2), third page with five lines (photo 3) and fourth and later pages usually have seven lines of texts on one page (photo 4).

The text is written in black, with numerous annotations from Buddhist scriptures marked in red, which is very convenient, as in xylograph edition (see Internet Sources) the entire text is in black ink.

Photo 1. First page – title of Agvaanbaldan’s manuscript

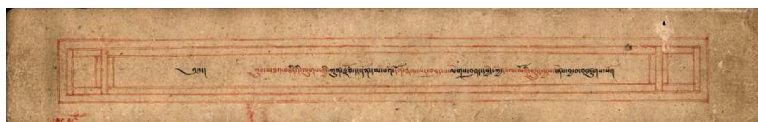


Photo 2. Second page of the manuscript – with just 4 lines

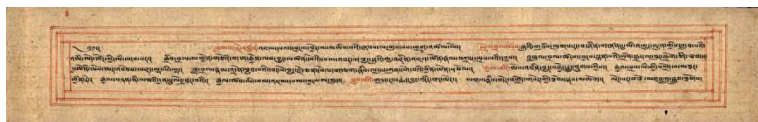


Photo 3. Third page of the manuscript – with 5 lines text

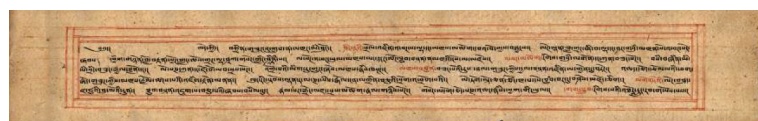
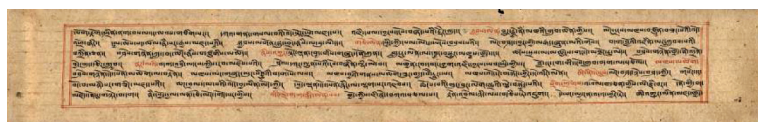


Photo 4. Fourth page of the manuscript – with 7 lines text



METHODOLOGY USED IN RESEARCH PROJECT

The methodology used in this research project is structured into three distinct layers, each contributing to a comprehensive understanding of the subject matter. The first layer involves a historical and literary approach, where the content of the texts is carefully analyzed. This includes examining the historical context, doctrinal arguments, and literary style to trace the evolution of ideas over time. By exploring the development of various tenet systems and their interpretations, this approach helps provide deeper insight into the doctrinal debates within Tibetan literature.

The second layer focuses on manuscript studies, textual criticism, paleographic and orthographic analysis, where the physical form of the manuscripts is scrutinized. This includes examining handwriting styles, script variations, and the material composition of the manuscripts. By analyzing scanned copies of the manuscripts, the research can assess textual integrity, identify any scribal errors, and reconstruct the most reliable versions of the texts.

The third layer applies translation theory, comparing Tibetan texts with their contemporary Mongolian translations. This involves studying the linguistic choices and cultural adaptations made in the translations, as well as evaluating the accuracy of the translated terms. The aim is to identify translation patterns and potential discrepancies, shedding light on how key philosophical concepts are rendered across languages and cultural contexts. Together, these three methodological approaches provide a well-rounded

and rigorous analysis, allowing for a deep exploration of the texts from historical, textual, and linguistic perspectives.

Not all layers of methodology will carry equal weight and importance. The historical-literary approach will be the leading and most important for the project, but later, during the process of researching the manuscripts, the second layer (paleography and orthography) becomes more prominent and important. The final layer of translation theory will be analyzed with less emphasis and importance throughout the project.

INTRODUCTION TO DOXOGRAPHY OF TIBETAN BUDDHISM

The term ‘doxography’ comes from two Greek words: *doxa*, meaning ‘tenet’, ‘view’, or ‘opinion’, and *graphein*, meaning ‘to write’. In Tibetan, *grub mtha*’ means ‘established conclusion’. The word *grub* conveys the sense of being ‘accomplished’, ‘perfected’, ‘fulfilled’, ‘attained’, ‘established’, or ‘obtained’, while *mtha*’ refers to ‘an end’, ‘limit’, ‘boundary’, or ‘conclusion’. The Sanskrit term *siddhānta* literally means ‘a settled opinion’ or ‘doctrine’, ‘dogma’, ‘axiom’, or ‘received truth’. It can also refer to any ‘fixed, established, or canonical textbook’ on a subject. This term derives from *siddha*, which means ‘accomplished’, ‘fulfilled’, or ‘having attained the highest object,’ as well as ‘being thoroughly skilled or versed in something’ (see also Durkiewicz 2024 in Polish).

The *grub mtha*’, or tenet systems (doxography), is a literary genre in Tibetan Buddhism that categorizes and analyzes various doctrinal schools (see Hopkins 1996). Over the course of 2,500 years of Buddhism, many different traditions, schools, views, and sub-views have emerged, often contradicting one another. The earliest Buddhist teachings are centered around what is known as the Four Noble Truths, which explain the nature of suffering, its cause, its cessation, and the path leading to its cessation. The fourth of the Four Noble Truths includes the so-called Eightfold Noble Path, of which the first step is Right View (Buddhist perspective), serving as the foundation for Buddhist practice.

Buddhist doxography, or tenet systems, serves to elaborate and clarify Buddhist views. Tibetan doxographies outline four doctrinal schools (Mejor 2001, pp. 191–192). It is worth mentioning that the two lower tenet systems pertain to the basic vehicle: the vehicle of shravakas (Skt. *śrāvaka*, Tib. *nyan thos*) and pratyekabuddhas (Skt. *pratyekabuddha*, Tib. *rang sangs rgyas*). Two higher to great or universal vehicle (Skt. *mahāyāna*, Tib. *theg pa chen po*). These tenet systems form a hierarchy from the lowest to the highest, which are: Vaibhashika (Skt. *vaibhāṣika*, Tib. *bye brag smra ba*), Sautrantika (Skt. *sautrāntika*, Tib. *mdo sde pa*), Chittamatra (Skt. *cittamātra*, Tib. *sems tsam pa*), and Madhyamaka (Skt. *mādhyamika*, Tib. *dbu ma pa*).

The four tenet systems present different interpretations of reality, ranging from the more realist perspectives of Vaibhāṣika to the profound emptiness teachings of Madhyamaka. Among the various topics covered in Tibetan doxographies, one of the most crucial is the concept of the Two Truths, which occupies an important place in Buddhist philosophical discourse.

Agvaanbaldan played a significant role in the development of doxography within the Gelug tradition. While the most famous Gelug doxography, “The Great Exposition of Tenets” (*Grub mtha*’ *chen mo*), was written by the Tibetan scholar Jamyang Shepa (1648–1721/2) – translated by Jeffrey Hopkins (2016), two important complementary works were authored by Mongolian scholars: Agvaanbaldan and Changkya Khutukhtu (1717–1786), the chief Buddhist teacher at the Qing imperial court of Emperor Qianlong (1711–1799), whose work was translated by Donald Lopez (Lopez).

Agvaanbaldan wrote five doxographic works that include *grub mtha'* in their titles. These texts provide commentaries on Jamyang Shepa's monumental doxography and include a standalone work – which is the topic of this article. Furthermore, it is worth noting that while Agvaanbaldan, in his other doxographical works, discusses not only the four Buddhist tenet systems but also the Indian non-Buddhist systems and Buddhist tantric divisions, in the treatise found in the researched manuscript, he focuses exclusively on the four Buddhist tenet systems.

INTRODUCTION TO BUDDHIST DOCTRINE OF THE TWO TRUTHS

The distinction between conventional truth and ultimate truth is fundamental to Tibetan Buddhist philosophy, shaping the diverse perspectives within its doctrinal framework. There are numerous books by Western authors in the field of Buddhist Studies on this particular topic of Buddhist doctrine, such as Newland (2009 – a monograph) and Thakchoe (2023 – a monograph), Thakchoe (2025 – an article *The Theory of Two Truths in India*) and Thakchoe (2024 – an article *The Theory of Two Truths in Tibet*), and Scott (Scott). The topic of the two truths is also heavily explored not only in monographs dedicated to this subject but also in books covering other topics, such as various Western translations of Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* or *Lamrim Chenmo* by Tsongkhapa.

The two truths (Skt. *dvasatya*, Tib. *bden pa gnyis*) in Buddhism consist of conventional truth (Skt. *saṃvṛtisatya*, Pali. *sammuti sacca*, Tib. *kun rdzob bden pa*, Mong. *янагуух үнэн*) and ultimate truth (Skt. *paramārthasatya*, Pali. *paramattha sacca*, Tib. *don dam bden pa*, Mong. *үнэмтэх үнэн*).

In the literature on Buddhology, there are many alternative translations (this list is not exhaustive denoting the Two Truths (see ‘Relative Truth’ in Internet Sources in the Bibliography). Conventional truth is also referred to as relative truth, everyday truth (Sprung), ostensible truth (Kapstein), superficial truth/reality, surface reality (Seyfort-Ruegg), provisional truth (see ‘Two truth doctrine’ in Internet Sources in the Bibliography), deceptive truth, truth of worldly convention, and concealer-truth (Guy Newland). Ultimate truth is also called absolute or genuine truth (see ‘Absolute Truth’ in Internet Sources in the Bibliography). Simply put, conventional truth is the way unenlightened beings in the six realms of existence experience their world, whereas ultimate truth is the way enlightened beings, that is, Buddhas, experience the world.

The issue of the Two Truths in Buddhism is complex, especially in the context of relative truth. Many questions and subtle points can be raised, to which different thinkers from various Buddhist schools have provided different answers. Examples of such questions and key points can be found in the article *The Theory of Two Truths in Tibet* Two by Thakchoe (2024): (1) Basis of the division: what exactly is divided into the Two Truths? (2) Etymological analysis of the Two Truths. (3) Definition of the Two Truths: are they subjective or objective? (4) Enumeration: is there one or Two Truths? (5) Classification: are there many types of conventional truth, or just one? (6) Relation: are the Two Truths distinct or identical? Addressing the above bullet points and questions would require a separate article or series of articles, which would go well beyond the scope of the present paper.

When exploring the topic of the Two Truths in Buddhism, it is important to distinguish between different types of understanding. Scholars develop an intellectual or conceptual grasp of Buddhist teachings, while yogis cultivate direct experiential realizations. The Two Truths can be seen as guiding tools, much like a finger pointing to the moon – they help lead us toward realization but are not the ultimate truth itself. As a Gelug monk,

Agvaanbaldan represents the views of the Gelug school, which differ from those of other traditions such as Dzogchen (Tib. *rdzogs chen*) of the Nyingma school (Tib. *rnying ma*) or Shentong (Tib. *gzhan stong*), represented mainly by the Jonang tradition (Tib. *jo nang*).

QUESTION OF THE GENRE

The treatise of Agvaanbaldan, contained in the analyzed manuscript, can be classified (or linked) not just to one but to at least a few of the following genres of Tibetan literature. First of all, it is a doxography, placing it within the genre of *grub mtha.* Second, the presence of the word *glu dbyangs* ('song') in the title might suggest that the text belongs to poetry (on Tibetan poetry see Jackson, pp. 368–392). However, this is misleading, as only the beginning contains a poetic element – an invocation of Mañjuśrī, the bodhisattva of wisdom – while the rest of the text is written in prose. Third, Agvaanbaldan's work can be classified as a textbook for monastic debate, a genre known in Tibetan as *yig cha*, which is especially popular in the Gelug school (see Newland 1996, pp. 202–216).

PRELIMINARY RESULTS OF THE MANUSCRIPT'S ANALYSIS

The following preliminary results of the manuscript's analysis were obtained. In order to prepare a critical edition of the work, a few steps have been taken. First, the transliteration into Wylie system transliteration from Tibetan cursive *ume* script of the first part of the manuscript was completed. The whole manuscript consists of four logical parts, each corresponding to one of the four tenet systems. The second step was aligning a parallel transliteration of the text from the xylograph edition. This comparison allowed for identifying all differences between the two versions. Furthermore, all Tibetan contractions and abbreviations used in the manuscript were highlighted. In total, more than 250 types of contractions and abbreviations were identified. This number does not cover all contractions but rather the types of contractions and abbreviations, as some occur only once while others appear multiple times.

EXAMPLES OF ABBREVIATIONS AND CONTRACTIONS IN *UME* SCRIPT

Generally, Tibetan abbreviations and contractions found in the analyzed manuscript can be classified by different criteria. One very obvious criterion is the number of syllables. Thus, two- (Photo 5), three- (Photo 6), or four-syllabic (Photo 7) contractions can be found. Those with more than five were not found; however, this does not mean they do not exist in other Tibetan texts in *ume* script.

In Photo 5, the two-syllabic contraction is shown. The word *chen po*, meaning 'big, great,' is contracted into *cheno* in the *ume* script. The syllable *po* is omitted, and only the diacritic for 'o' vowel sign is placed above the syllable *na*.

In Photo 6, the three-syllable contraction is illustrated. The word *khyab par thal*, meaning 'the pervasion follows consequently' (*khyab par* means 'all pervading' and *thal* means 'to logically follow') is contracted into *khyabrl* in the *ume* script. Syllables *pa* and *tha* are omitted.

In Photo 7, the four-syllable contraction is presented. The phrase *ces gsungs pa'i phyir*, meaning 'because it is said', 'because it has been said' or 'since it is stated' is contracted into *cesungpa'iri* in the *ume* script. The sign for *s* in *ces* is omitted, and the signs for initial *g* and final *s* from the word *gsungs* are omitted. Finally, from the syllable *phyir*, *phyi* is omitted, and the diacritic for 'i' vowel sign is placed above the syllable *ra*.

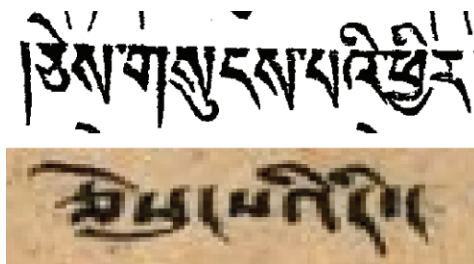
Photo 5. Example of two-syllabic contraction – *chen po* [*cheno*]
 – p. 8[3] in the xylograph, p. 7[2] of the manuscript



Photo 6. Example of three-syllabic contraction – *khyab par thal* [*khyabr*]
 – p. 29 [3] in the xylograph, p. 23[2] of the manuscript



Photo 7. Example of four-syllabic contraction – *ces gsungs pa'i phyir* [*cesungpa'iri*]
 – p. 32 [3] in the xylograph, p. 25[4] of the manuscript



TYPOLOGY OF TIBETAN ABBREVIATIONS AND CONTRACTIONS

There is not much written in Western academic literature on the topic of Tibetan orthographic abbreviations and contractions. One of the newest articles is a short but informative piece from 2024 by Jörg Heimbels, titled “The Tibetan System of Orthographic Abbreviations (*bskungs yig*) and Syllabic Contractions (*bsdus tshig*).” It explores the development, classification, and usage of Tibetan orthographic abbreviations. It examines how Tibetan writing condenses multi-syllabic words or phrases into fewer syllables, often through a process called *bskungs yig* (‘concealed letters’), where certain graphemes are omitted to form a new graphic unit. Another related process, *bsdus tshig* (‘syllabic contraction’), abbreviates multi-syllabic names, terms, or phrases by dropping syllables while maintaining their original form. The article traces the historical evolution of these

abbreviations, noting their presence in early Tibetan manuscripts from the eighth and ninth centuries. It discusses how the use of abbreviations expanded with the fragmentation of the Tibetan Empire and the emergence of various headless script styles. However, with the advent of woodblock printing in the fifteenth century, their use in xylographs declined, with later printed editions of Buddhist canonical texts containing significantly fewer abbreviations.

Heimbel examines the motivations behind the development of abbreviations, such as saving space, reducing the use of ink and paper, and increasing writing efficiency. However, he also questions whether these factors alone can explain the inconsistent application of abbreviations across different texts. The study highlights the lack of a traditional Tibetan treatise on abbreviations, suggesting that this knowledge was informally transmitted among scholars and scribes.

The article categorizes abbreviations based on structural principles, such as the omission of consonants, contraction by stacking consonants, and the use of special symbols or numerals to replace words. It also discusses the differences between Western and Tibetan scholarly perspectives on classification. While Western scholars often distinguish between *bskungs yig* and *bsdus yig*, Tibetan scholars tend to view them as variations of the same phenomenon.

Additionally, Heimbel references both Tibetan and Western studies on the subject, including early European scholars' attempts to compile lists of abbreviations. He also highlights a heavily abbreviated manuscript of Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika* from the early twentieth century as an extreme example of abbreviation use.

Overall, the article provides a comprehensive analysis of the Tibetan abbreviation system, demonstrating its historical significance and the complexities involved in decoding these contractions. It calls for further palaeographical research to understand the principles governing abbreviation use and its variations across different script styles, manuscript traditions, and text genres. Whether a distinct typology of Tibetan contractions and abbreviations can be developed through a thorough analysis of available manuscripts remains an open research question.

One possible approach is inductive, starting with detailed observations and building toward general conclusions. Alternatively, a deductive approach could be used, applying existing typologies of contractions and abbreviations to the available textual material. Both methods could be combined, potentially expanding and further refining the typologies already established in Tibetan studies.

To sum up the topic of graphic abbreviations and contractions in Tibetan and Mongolian manuscripts has not been thoroughly explored in the relevant literature, and there are no standard rules regarding their usage. In the literature, they are referred to as “Tibetan shortened words,” and in Tibetan, they have various names, such as *skung yig* (“shortened words”), *dpe yig* or *gzab yig*, as well as *bar bris* and *khams yig* (Chashab, abstract). It seems that individual authors and scribes established their own rules for the graphic representation of abbreviations, as well as the joining and omission of syllables. Therefore, the author's own research, which can be classified as so-called paleographic studies, could help fill this research gap. However, it is limited, as currently, only a scan of one version of the Agvaanbaldan manuscript in the *ume* cursive script is publicly available. On Tibetan paleography, authors such as Van Schaik (2012, 2013, 2014), Dotson, Helman-Ważny, and Kapstein (2024a, 2024b) have written, while the issue of Tibetan contractions has been addressed by, among others, Chashab, Tenzin (p. 172), and Heimbel. In his own research,

the author would also like to explore the typology of the aforementioned abbreviations and contractions, which is still in its early stages in the literature (e.g., Heimbel), and potentially supplement it with the results of an analysis of the Agvaanbaldan manuscript.

PROBLEMS AND CHALLENGES – TRANSLITERATION

Several problems and challenges in transliteration appeared during the research process. The most widely used transliteration of Tibetan script into Latin script is the so-called Wylie system, invented in 1959 by Turrell Verl “Terry” Wylie (1927–1984). However, unfortunately, it is not perfect and has some limitations.

An example might be the transliteration of the Tibetan syllable *du*, which has two orthographic variants (photo 8 and 9). This highlights the limitations of the most commonly used standard Wylie transliteration – so some enhancements could be proposed. For example a letter *d* with a dot above or *ḍ* crossed.

Photo 8. Example of the first orthographical variant of the Tibetan syllable *du* on page 30[7] of the manuscript

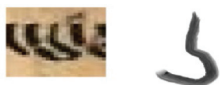


Photo 9. Example of the second orthographical variant of the Tibetan syllable *du* on page 28[6] of the manuscript.



CONCLUSIONS

The research project on the critical edition of Agvaanbaldan’s manuscript about the Two Truths in Four Tenet Systems is an ongoing process. Some results based on the transliteration and comparison of the manuscript with the xylograph towards the critical edition have been presented in the paper. During the project, issues of Tibetan orthography and paleography appeared due to the fact that the manuscript is written in *ume* script. A complete list of Tibetan abbreviations and contractions was compiled. Another issue and challenge are determining the optimal way of transliterating these *ume* contractions. Standard Wylie transliteration is not sufficient, and some enhancements could be proposed.¹ The rules by which these contractions are introduced in the text are not clear or explicit, and so far, it has not been possible to uncover them – if they exist at all. The possibility of finding a paper version of the studied manuscript or other witnesses of Agvaanbaldan work’s tradition in Mongolia would greatly enrich the entire project

¹ It could also be noted that, for some scholars, depending on their area of interest, a meticulous analysis of textual variants that could influence meaning might hold greater relevance than addressing the transliteration challenges posed by abbreviations.

BIBLIOGRAPHY

- Chashab, Thupten Kunga. *Shortened Words Skung Yig in Tibetan U Med (Dbu Med) Writing*. “Rocznik Orientalistyczny,” 2010, vol. 63, no. 1, pp. 68–72. Abstract: http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.73cbce66-e293-30b1-98b3-e2_a31f5dd125 [17.07.2034].
- Dotson, Brandon, Agnieszka Helman-Ważny. *Codicology, Paleography, and Orthography of Early Tibetan Documents: Methods and a Case Study*. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2016.
- Durkiewicz, Paweł. *Szkic o życiu i twórczości Agwaanbaldana (1797–1864), mongolskiego mistrza buddyźmu tybetańskiego*. “Przegląd Orientalistyczny,” 2024.
- Heimbel, Jörg. “The Tibetan System of Orthographic Abbreviations (*bskungs yig*) and Syllabic Contractions (*bsdus tshig*).” 2024.
- Hopkins, Jeffrey. “The Tibetan Genre of Doxography: Structuring a Worldview.” *Tibetan Literature: Studies in Genre*, ed. José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, pp. 170–186. Snow Lion, 1996.
- Hopkins, Jeffrey. *Maps of the Profound: Jam-Yang-Shay-Ba’s Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*. Snow Lion Publications, 2003.
- Hopkins, Jeffrey. *Jam-yang-shay-pa’s Presentation of Tenets: Lion’s Roar Eradicating Error; Precious Lamp Illuminating the Genuine Path to Omniscience with Ngag-wang-pal-dan’s Word Commentary*. UMA Institute for Tibetan Studies, 2016.
- Jackson, Roger R. “‘Poetry’ in Tibet: Glu, mGur, sNyan ngag and ‘Songs of Experience.’” *Tibetan Literature: Studies in Genre*, ed. José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, pp. 368–392. Snow Lion, 1996.
- Lopez, Donald. *Beautiful Adornment of Mount Meru: A Presentation of Classical Indian Philosophy*, Changkya Rolpai Dorje translated by Donald S. Lopez Jr. Wisdom Publications (The Library for Tibetan Classics, Volume 24, Thupten Jinpa, General Editor), 2019.
- Mejor, Marek. *Buddyżm. Zarys historii buddyżmu w Indiach*. Prószyński i S-ka, 2001.
- Newland, Guy. “Debate Manuals (Yig cha) in dGe lugs Monastic Colleges.” *Tibetan Literature: Studies in Genre*, Snow Lion, 1996, pp. 202–216.
- Newland, Guy. *Appearance and Reality: The Two Truths in the Four Buddhist Tenet Systems*. Shambhala, 2009.
- Scott, Jim. *Dwie prawdy*. Instytut Marpy w Polsce, 1999.
- Tenzin, Tsenyi. *The Guidebook (gnas yig) to Holy Places in Kham by the 6th Shamar Mipam Chökyi Wangchuk – Preliminary Studies*. “Oriental Studies: Global and Local Perspectives”, ed. Agata Bareja-Starzyńska, PAN i Dom Wydawniczy Elipsa, 2022, Warsaw, s. 163–177.
- Van Schaik, Sam. “The Origin of the Headless Style (*dbu med*) in Tibet.” *Medieval Tibeto-Burman Languages IV*, ed. Nathan Hill, Brill, 2012, Leiden (Netherlands), pp. 411–446.
- Van Schaik, Sam. “Dating Early Tibetan Manuscripts: A Paleographical Method.” *Scribes, Texts and Rituals in Early Tibet and Dunhuang. Proceedings of the Third Old Tibetan Studies Panel held at the Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Vancouver 2010*, Dr Ludwig Reichert Verlag; Annotated edition, 2013, pp. 119–135.
- Van Schaik, Sam. “Towards a Tibetan Palaeography: Developing a Typology of Writing Styles in Early Tibet.” *Manuscript Cultures: Mapping the Field*, ed. Jörg Quenzer, Dmitry Bondarev, Jan-Ulrich Sobisch, 2014, pp. 299–337.

INTERNET SOURCES

- Absolute Truth, https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Absolute_truth [6.03.2025].
- Agwaanbaldan. *Gsung ’bum/ ngag dbang dpal ldan*, https://library.bdr.io/show/bdr:MW5926?part=bdr:MW5926_33B16B&uilang=en [5.03.2025].
- Agwaanbaldan [manuscript version] (Khal kha ngag dbang dpal ldan). “Grub mtha’ bzhi’i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa’i nram bshad.”
- Agwaanbaldan [xylograph version] (Khal kha ngag dbang dpal ldan) “Grub mtha’ bzhi’i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa’i don nram par bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo’i glu dbyangs (bden gnyis).” *gSung ’bum ngag dbang dpal ldan*, vol. 1 (ka), Mongolian Lama Gurudeva, 1983,

- pp. 9–280. Buddhist Digital Resource Center (BDRC), purl.bdrc.io/resource/MW5926_FA67A0. [BDRC bdr:MW5926_FA67A0] (Хаврын охин тэнгэрийн дуулал нэрт дөрвөн тогтсон таалалын ёсны янагуух, үнэмлэхүйн утгыг номлосон сайн номлол оршвой); https://library.bdrc.io/show/bdr:MW5926_FA67A0?s=%2Fshow%2Fbdr%3AMW5926%3Fprerender%3Dtrue%26part%3Dbdr%3AMW5926_D110C0 [11.03.2025].
- Basic vehicle, https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Basic_vehicle [16.02.2025].
- Buddhist Digital Resource Center (BDRC), purl.bdrc.io/resource/MW4CZ355848 [BDRC bdr:MW4CZ355848].
- Grub mtha' bzhi'i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa'i rnam bshad* – Buddhist Digital Archives [11.03.2025].
- Hopkins, Jeffrey. *Tibetan-Sanskrit-English dictionary*. Buddhist Digital Resource Center. <https://archive.org/details/bdrc-W8LS30942> [16.02.2025].
- Relative Truth, https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Relative_truth [16.02.2025].
- Thakchoe, Sonam, “The Theory of Two Truths in India,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, forthcoming <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/twotruths-india> [6.03.2025].
- Thakchoe, Sonam, “The Theory of Two Truths in Tibet,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/twotruths-tibet> [6.03.2025].
- Two truth doctrine, https://en.wikipedia.org/wiki/Two_truths_doctrine [21.11.2025]
- WFB Resolutions, Special Resolution adopted as the Inaugural Conference convened in Sri Lanka on 25th May 2493 (1950) under which the World Fellowship of Buddhist (WFB) was founded, <https://wfbhq.org/uploads/conferences/015000018/01505/Resolution-1st.pdf> [11.05.2025].

WIZERUNEK PSA W PRZYSŁOWIACH SUMERYJSKICH*

ABSTRACT: This article attempts to shed light on the socio-literary reception of dogs by the Sumerians based on the surviving corpus of proverb collections. The author compiles Sumerian dog-related proverbs and analyzes them to identify different types of dog portrayals. The main types covered in the article are those of: guardian dog, fatum dog, rabid dog, glutton dog, fumbler dog, rebelled dog, silly dog, victim dog, and bitch.

KEYWORDS: Sumerian language, Sumerian literature, dogs, proverbs, animal proverbs

Mimo że literatura starożytnej Mezopotamii nie pozostawiła po sobie wielkich systemów filozofii spekulatywnej, stosunek mieszkańców Wschodu Starożytnego do zagadnień natury filozoficznej ujawnia obszerny korpus sumeryjskiej i akadyjskiej literatury mądrościowej. Takie teksty jak *Ludlul bēl nēmeqi* („Chcę czcić pana mądrości”), czy tzw. *Babilońska Teodycea* zyskały sobie wręcz miana babilońskich odpowiedników Księgi Hioba i Księgi Koheleta (Łyczkowska 1999, s. 34). Te prominentne przykłady stanowią jednak niewielką część literatury sapiencjalnej, bogatej zarówno w języku akadyjskim, jak i sumeryjskim. Szczegółowej klasyfikacji sumeryjskich tekstów mądrościowych dokonuje Alster (2005, s. 22–23), wyróżniając wśród nich właśnie przysłowia jako gatunek stanowiący nośnik dawnych, ludowych mądrości, które przetrwały w skostniałych i niezmiennych zwrotach, czy jako:

lapidarnie i skrótowo wyrażone sądy, sentencje lub pouczenia życiowe albo uogólnione doświadczenia społeczności (w formie alegorycznej lub w postaci syntetyzującej) oparte na wyraźnych zasadach moralnych i zawierające jawnie dydaktyczną treść (Štépán 2006, s. 618).

Zgodnie ze współczesną definicją słownikową przysłowia powinny wpisywać się w ramy literatury mądrościowej. Przegląd zachowanych kolekcji przysłów sumeryjskich uzmysławia jednak, że nie zawsze wykazują one podane cechy gatunkowe, co skłania albo do rezygnacji z pojęcia „przysłowia” w odniesieniu do tej kategorii tekstów, albo do porzucenia anachronicznego modelu *etic* i zdefiniowania ich poprzez ich własne cechy. Sam zresztą Alster (2005, s. 22) jest zdania, że jako gatunek wyodrębnić należałoby całą „kolekcję przysłów”¹, nie zaś pojedyncze, składające się na nią przysłowia, które wcale

* Bardzo dziękuję dr hab. Małgorzacie Sandowicz za poświęcony czas i cenne uwagi.

¹ Jest ich zgodnie z edycją Alstera (1997) 28 i obejmują one ponad 2000 przysłów. Obecnie łączy się kolekcje 2 z 6 oraz 8 z 20, co redukuje ich liczbę do 26 (Taylor 2005, s. 13). Ponadto Alster opracowuje mniejsze grupy, nie przynależące do żadnej z kolekcji. Przysłowia zostały zachowane przede wszystkim na uczniowskich tabliczkach z Nippur, głównie z okresu starobabilońskiego, w mniejszej liczbie z Ur, Kisz, Sippar i Suzy (Alster 1997, s. xix). Po pierwszej edycji Alstera wydawano też inne, mniejsze grupy przysłów, przede wszystkim tabliczkę z Genewy, zawierającą 45 przysłów, zarówno nowych, jak i już znanych (Alster, Oshima 2006; Klein 2014) oraz przysłowia z kolekcji

też przysłowiami *par excellence* być nie muszą. Zauważa on, że poza rzeczywistymi przysłowiami składnikami tych kolekcji mogą być też

powiedzenia wywodzące się z żargonu sumeryjskich szkół, wyrażenia techniczne związane z zawodami, frazy użyte w zaklęciach, modlitwach, kulcie lub przekleństwach, anegdoty, fragmenty bajek czy moralistycznych poematów, a także żarty, czy wręcz cytaty z innych kompozycji literackich (Alster 1997, s. XVI).

Jednym z takich powiedzeń może być np. SP 5.77² (opisane w dalszej części artykułu), które wprawdzie posiada cechy formalne zbliżające je gatunkowo do przysłowia, jest jednak niewątpliwie żartem i nie niesie żadnych treści moralizatorsko-dydaktycznych. Z kolei SP 5.55 czy SP 5 Vers. A 71 są krótkimi bajkami w stylu ezopowym³.

Treść przysłów jest przeważnie odbiciem życia codziennego. Poruszają one kwestie życia, śmierci, uznanych wartości, relacji społecznych i zawodowych. W budowaniu analogii korzystają z przedmiotów i czynności najpospolitszych. Dlatego też wiele przysłów sumeryjskich mówi o chlebie, zbożach i ich uprawie, łodziach i żegludze. Popularnymi bohaterami przysłów są pospolite zwierzęta, takie jak owce, osły czy woły. Niektóre z nich, jak lis, przedstawiany zawsze jako kłamiwy i przebiegły, są nośnikami konkretnych ludzkich postaw i zachowań (równoległe oczywiście występują ludzkie postacie archetypiczne, jak niewolnica czy kapłan lamentator).

W niniejszym artykule mam nadzieję przybliżyć postać psa (sum. *ur-gir₁₅*)⁴, jednego z najpopularniejszych bohaterów sumeryjskich przysłów. Już ich pobieżna lektura pozwala zauważyć, że nie jest to obraz jednolity. Przy głębszym wglądzie okazuje się jednak, że niektóre cechy charakteru zwierzęcia powtarzają się. Wyłania się więc nie jeden, ale kilka stereotypów psa. Analizując je, możemy uzyskać jednocześnie wgląd w społeczny odbiór tego zwierzęcia u Sumerów. Sprecyzowanie, jaką funkcję pełniło to zwierzę w omawianych kolekcjach i zapewne też w powszechnej świadomości mieszkańców Mezopotamii, wymagać będzie zatem przyjrzenia się poszczególnym powiedzeniom.

Schøyen (Alster 2007). Pojedyncze przysłowia z rozmaitych tabliczek ujęte są jeszcze dalej w Alster 2009. Są też przypadki dwujęzycznych (tn. sumeryjsko-akadyjskich) zbiorów, których większość została wydana i przetłumaczona przez Lamberta (1996, s. 222–275). Za kolekcję przysłów nie uznaje się wczesnodynastycznych *Instrukcji Szuruppaka* (Alster 2005, s. 23), choć mają prowerbialne zabarwienie – jak np. w linijce 266, gdzie akurat wspomina się psa: „Zgubić się jest złe dla psa, ale dla człowieka jest potwornością” (Black 2004, s. 291).

² Numeracja przysłów jest zgodna z Alster 1997. O ile nie zostanie wskazane inaczej, źródłem cytatów są wersje w transliteracji dostępne na *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/proverbs/> [d.d. 17.12.2023]). Jakkolwiek opierają się w dużej mierze na edycji Alstera, nierzadko zawierają poprawione odczyty.

³ Edmund I. Gordon tytułuje swoje opracowanie piątego zbioru przysłów „przysłowiami i bajkami o zwierzętach” (1958a, 1958b) i podaje, że nawet 38 z nich (spośród 125 łącznie) można zaklasyfikować właśnie jako bajki (1958a, s. 2).

⁴ Niezupełnie uchwytana jest, o ile jest, jakakolwiek różnica między *ur* a *ur-gir₁₅*. Wydaje się, że oba wyrazy oznaczają po prostu ‘psa domowego’ (zob. Heimpel 1972–75, s. 494), choć świadectwo list leksykalnych pozwala sporadycznie na zrównanie *ur* z akadyjskimi odpowiednikami ‘lwa’, *nēšu* lub *labbu* (Cohen 2023, s. 1460). Poza tym słowo *ur* występuje w złożeniach oznaczających inne niż pies gatunki zwierząt, jak właśnie ‘lew’: *ur-maḥ* (dosł. ‘potężny pies’).

PIES-STRAŻNIK

Pies mógł zostać udomowiony już 15 tysięcy lat temu, co pozwoliło na wytworzenie się intymnej relacji między człowiekiem a zwierzęciem (Breier 2014, s. 87). Nie powinno więc dziwić, że spora część przysłów dotyczących postaci psa przedstawia go w pozytywnym świetle lub podkreśla jego pozytywne przymioty. Często jest motyw „psa-strażnika”, który szczególny nacisk kładzie na „użyteczność” zwierzęcia⁵, zdolność do obrony cennego stada i samych ludzi:

Psie, liczysz owce! (SP 5.110)⁶

Sum. *ur-gir₁₅-re udu hi-a al-šid-en*.

Takiego psa miał bóg Dumuzi z utworu *Sen Dumuziego*, któremu jego siostra Gesztinanna, zaklinając się, że nie wyda jego położenia złym demonom *galla*, mówiła:

Jeśli wyjawię im, gdzie jesteś, niech pożre mnie twój pies! Czarny pies, pasterski pies, szlachetny pies, pies twojego panowania, niech twój pies pożre mnie! (z drobnymi zmianami: Jacobsen 1987, s. 35).

Pies musiał być ceniony ze względu na funkcje obronne, jeśli mógł być strażnikiem samego boga – nawet jeśli tylko w rzeczywistości mitologiczno-literackiej. Popularnym przysłowiem o psie-strażniku jest SP 1.65⁷:

W mieście bez psa nadzorcą jest lis.

Sum. *iri^{ki} nu ur-gir₁₅-ra ka₅-a nu-banda₃*.

Pies na poły symbolicznie stoi na straży miasta, uniemożliwiając opanowaniu go przez inne, niepożądane dzikie zwierzęta. Miasto, w którym nie mieszkają psy, jest skazane na „rządy” lisa, który szkodzi domostwom. Wyraża stąd się opozycja między psem jako reprezentantem przestrzeni miejskiej i cywilizacji, a lisem jako istotą zamieszkującą przestrzeń pozamiejską, a więc niebezpieczną i obcą, próbującą tę granicę naruszyć (Sövegjártó 2021, s. 98). Mimo że przysłowie to traktuje w gruncie rzeczy o nieobecności zwierzęcia, lisowi nie udaje się nigdy psa zwyciężyć, co pokazuje też bajka SP 2.69, w której lis zachęca swoją lisią żonę do nawiedzenia i zniszczenia miasta Uruk (sum. *Unug*) wraz z Kulabą⁸:

Lis mówi do żony:

„Chodź! Zmiażdżmy Uruk zębami niczym pora!

⁵ Antynomiczną grupę, omówioną niżej, będzie tworzył „pies bezużyteczny”.

⁶ Ze względu na znaczną liczbę wariantów tekstowych poszczególnych przysłów (powyższe zachowało się akurat w jednej wersji) rezygnujemy w artykule z przywoływania ich, o ile nie modyfikują one sensu przysłowia w sposób istotny. Odmienne lekcje odnotowuje Alster (1997).

⁷ O jego popularności świadczyć może fakt, że przysłowie pojawia się w kolekcjach trzykrotnie, jako SP 1.65, SP 2.118 oraz UET 6/2 221 (z kolekcji z Ur). Podobne w wymowie jest też jedno z przysłów z tabliczki z Genewy (rev. i 9; Klein 2014, s. 276, 283): „Kiedy [nie ma] psa, lis [sie] zniszczenie” (sum. *ur-gir₁₅ l[a-ba-ğal₂’-la] / ka₅-a hul m[u’-un-gu-ul’-e]*).

⁸ Kulaba początkowo była odrębnym ośrodkiem kultowym, z czasem stała się dzielnicą świątynną w granicach miasta Uruk.

Założmy Kulabę na nasze stopy niczym buty!”
 Zanim zbliżyli się do miasta na odległość 600 nindan⁹,
 z miasta zaszczekał pies.
 [Lis:] „Geme-Tummal! Geme-Tummal!
 Chodź ze mną do twojej siedziby!
 Zło szczeka w mieście”¹⁰.

Złem dla negatywnej postaci lisa jest oczywiście stojący na straży pies, nie dopuszczający do miasta zła rzeczywistego. Przeciwna zresztą sytuacja byłaby czymś nienaturalnym (SP 8 Sec. B 11):

Gazela jest nieuważna, pies nie stoi na straży.
 Sum. *maš-da₃ igi nu-la₂ ur igi nu-ġal₂-la*.

Jako że najgorszy wróg psa-strażnika nie ma szansy zwyciężyć w tym sporze, część przysłów ukazuje ich relację jako nieustanną pogoń i ucieczkę:

Goniący pies nienawidzi lisa (SP 5.80).
 Sum. *ur sar-ra k[a₅] hul a-ab-gig*.
 (Transliteracja i tłumaczenie według Sövegjártó 2021, s. 98.)

Co zrobi pies w sprawie tego, co zrobił lis? (SP 8 Sec. B 32)
 Sum. *ka₅ a-na-am₃ al-ak-a / ur-gir₁₅-re a-na-am₃ / mu-un-ši-ib-ak-de₃*.

Lis nie zostaje pokonany w jakimś rozstrzygającym pojedynku – przewaga psa przejawia się raczej tym, że lisowi nie udaje się osiągnąć swojego celu. Nie zostaje złapany, lecz nieustanne czuwanie i praca psa sprawiają, że sam lis musi też trzymać się na baczności, bo jego poczynania nie pozostaną bez odzewu. Podobnie w bajce SP 8 Sec. B 28:

Lis mówi do kozy:
 „Pozwól, że położę moje buty w twoim domu”.
 [Kozą:] „Gdy przyjdzie pies, powiesz je na kołku”.
 [Lis:] „Jeśli w takim razie pies mieszka w twoim domu,
 przynieś mi moje buty.
 Nie powinienem spędzać tu nocy”¹¹.

Lis wie, że za wszelką cenę musi unikać spotkania z psem, który jako strażnik bezwzględny i nieustępliwy nie zaprzestanie gonitwy, póki zagrożenie nie zniknie z zasięgu jego wzroku. Podobnie w kolejnej opowieści (SP 8 Sec. B 29) lis zaszywa się w swojej

⁹ 1 nindan równy był 12 łokciom (*kuš₃*), czyli ok. 6 metrom (Powell 1987–90, s. 459, 463–4).

¹⁰ Sum. *ka₅-a-a dam-a-ni an-na-ab-be₂ / ġa₂-nu unug^{ki} garaš₃^{sar}-gin₇ zu₂ ga-am₃-gaz-e-en-de₃-en / kul-aba^{ki} kuš-e-sir₂-gin₇ ġiri₃-me-a ga-am₃-ma-ab-sig₉-ge₄-en-de₃-en / iri-še₃ 60 x 10 ninda-us₂ nu-teġ₃-a-ba / iri-da ur-re šeg₁₁ am₃-da-gi₄-gi₄ / geme₂-tum-ma-al^{ki} geme₂-tum-ma-al^{ki} / dur₂-zu-še₃ ġa₂-nam-ma-da / iri^{ki}-da niġ₂-hul-e šeg₁₁ am₃-da-gi₄-gi₄*.

¹¹ Sum. *ka₅-a ud₅-de₃-še₃ an-na-ab-be₂ / kuš-e-sir₂-ġu₁₀ e₂-zu-a ga-mu-ni-ib₂-ġar / du-u₃-da ur-gir₁₅-ra-ka^{giš} gag-ta ga-mu-ni-ib₂-la₂ / tukum-bi ur-gir₁₅-re e₂-zu-a ur₅-ra-še₃ an-ti₃ / kuš-e-sir₂-ġu₁₀ DU-u₃ / ġi₆ na-an-sa₂-e-en-e-še*.

norze, mówiąc do czekającego przy wyjściu psa, że nie zamierza wyjść, tak długo jak tamten waruje:

Lis skrył się u podstawy ciemnego drzewa.

[Pies:] „No dalej, wychodź stamtąd! Czy on nie wie, jak wyjść?

Jak tam wszedłeś?”

[Lis:] „Tak długo jak będziesz mnie gonił,
będę tu siedział”¹².

Pies też oczywiście nie może odstać, dopóki nie rozprawi się z ukrytym intruzem. Oboje pozostają w nieco humorystycznym impasie, ponieważ żaden z nich nie może się ruszyć z miejsca, co chyba najdobitniej obrazuje relację psa i lisa – dwóch przeciwnych sobie sił, które nie mogą się nawzajem znieść.

Lis nie jest rzecz jasna jedynym przeciwnikiem psa. Jest nim każdy, kto usiłuje naruszyć obszar, nad którym sprawuje kontrolę – czy to miasto, czy podwórko. Szczególnie uciążliwy może być pies podwórkowy dla nieznanego gościa:

Pies nie pozwala mi usiąść w domu jego pana. (SP 5.79)

Sum. *ur-gir₁₅-re e₂ lugal-la-na-ka nu-dur₂-ru-un*

Z perspektywy właściciela taki pies wypełnia jednak swoją rolę znakomicie, ale siłą rzeczy cierpią także ci odwiedzający, którzy nie mają złych intencji.

PIES-PRZYJACIEL

Wczytując się w kolejne przysłowia, dostrzec można, że nie tylko ze względu na użyteczność pies był miły Sumerom. Wyrazem zwyczajnego i bezinteresownego przywiązania do ukochanego zwierzęcia może być np. SP 5.83:

Pies poznaje człowieka, który go kocha:

pies jest sędzią, a jego ogon jest jak woźny sądowy.

Sum. *ur-gir₁₅-re lu₂ ki-ağ₂-bi mu-un-zu /*

ur di-kud-dam kun-bi maškim [ak].

Zanim jeszcze sam pies zda sobie sprawę, że jest przyjaźnie nastawiony do danego człowieka, zdradza go ogon, który jest niczym urzędnik badający sprawę zanim zostanie wniesiona do sądu (Alster 1997, s. 406). Pies jest tu niczym więcej, jak tylko wiernym towarzyszem człowieka. Na tę miłość zwierzęcia trzeba sobie jednak zasłużyć, co pokazuje SP 5.97:

Pies, z którym się bawisz (Pies, którego dobrze traktujesz),
staje się szczeniakiem.

Sum. *ur sag₉-ga ur-tur-še₃ ba-an-kur₉.*

¹² Sum. *ka₅-a dur₂ giškiša₂-še₃ in-kur₉-ma / ga₂-nu ed₂-im-ta ed₂-de₃ nu-ub-zu / gu₂ e-ta a-na-gin₇-nam i₃-kur₉-re-en / en-na-me-še₃-am₃ na-an-sar-sar / al-tuš-en-e-še.*

Pies, z którym człowiek będzie się obchodzić należycie, stanie się wesoły, skory do zabawy i przyjacielski. Nietrudno wyobrazić sobie, że przysłowie to, o ile było rzeczywiste przysłowiem *sensu stricto*, mogło mieć szersze zastosowanie, bo i człowiek dobrze traktowany, mógł się odpłacić łagodnością. Kontrast między potencjalnie niebezpiecznym dorosłym psem a niegroźnym szczeniakiem jest też widoczny w kolejnym powiedzeniu:

Kontrolujcie psa, kochajcie szczeniaka! (SP 5.94)

Sum. *ur-gir₁₅-re gu₂ gid₂-gid₂-ab-ze₂-en* / *ur-tur ki aĝ₂-ab-ze₂-en*

Mimo że SP 5.83 oraz SP 5.97 przekonują nas o ogólnej i powszechnej przyjacielskości psa, powyższy przykład zawęży to już jedynie do młodych, sugerując, iż dojrzały osobnik może stanowić zagrożenie, jeśli nie będzie odpowiednio pilnowany. Do sprzeczności między przysłowiami nie należy oczywiście przywiązywać zbyt dużej wagi, jako że są one przeważnie następstwem zlania różnych tradycji i pojawiają się w odmiennych kontekstach. Zatem nie powinien zaskakiwać fragment SP 5.108¹³, przedstawiający postać mądrego, przemyślnego psa, który jest w stanie uwolnić się z łańcucha po tym, jak nauczył się być uważnym¹⁴. Być może pies ma być tu jedynie wzorem określonej postawy i uświadamiać młodszemu zalety rozważnego postępowania i uczenia się od starszych? Trudno jest niestety o kontekście użycia większości przysłów napisać cokolwiek pewnego.

PIES-FATUM

Polska frazeologia zdecydowanie chętniej podkreśla negatywne cechy psa. W języku sumeryjskim nie zawsze daje się (nierzadko ze względu na uszkodzenia tekstu) z całkowitą pewnością orzec, czy dany wizerunek jest pozytywny czy negatywny (nie jest to zresztą alternatywa wykluczająca) – pod względem ilościowym szala przechyla się jednak na korzyść tego drugiego. Kolejna para przysłów posiłkująca się nieoczywistą metaforą psa jako fatum, pozwala już zauważyć przejście od obrazu psa jako kochanego i pomocnego do ukazanego w mniej przychylnym świetle. SP 2.14 przekazuje, że:

Los jest psem, który wlecze się za człowiekiem¹⁵.

Sum. *nam-tar ur-gir₁₅-ra-am₃* / *eĝir-ra-na mu-un-DU*.

Jak zauważają Klein i Sefati (2000, s. 52), przysłowie jest przykładem zamierzonej aliteracji. Pies (*ur-gir₁₅-ra*) podąża zawsze za (*eĝir-ra*) za człowiekiem. Podobnie jak pies, ze swej istoty wierny i nieodstępujący człowieka na krok, podąża za właścicielem wytrwale, dokądkolwiek by nie poszedł, tak i nieubłagane fatum, widmo własnej śmiertelności i kruchości życia, ciągnie się za człowiekiem w każdej chwili jego egzystencji¹⁶. Przeznaczenie może, jak to zaraz zobaczymy, spaść całym ciężarem klęsk:

¹³ Fragment jest uszkodzony, a jego interpretacja nie jest pewna. Alster nie podejmuje się jego tłumaczenia.

¹⁴ Koliduje to, jak pokażemy niżej, z grupą przysłów przedstawiających psa jako nierozsądnego, bezrozmownego.

¹⁵ Tylko jeden manuskrypt przekazuje lekcję *nam-tar* ('los'). Pozostałe mają w tym miejscu *du-lum* ('trud, praca, nędza'). Alster 1997, s. 49.

¹⁶ Jakkolwiek, na co wskazuje Breier (2014: 89), jest również to przysłowie wyrazem wiary w lojalność i oddanie psa wobec człowieka.

Los jest psem, w każdej chwili gotowym, by ugryźć. (SP 2.11)¹⁷

Sum. *nam-tar ur-ra-am₃ / zu₂ mu-un-da-an-kud* (...).

Pies okazuje się być zwyczajnie groźny. Znika wizerunek psa-strażnika, który odpędza od człowieka wszelkie zagrożenie – jest potencjalnym zagrożeniem sam w sobie. Przed jego irracjonalnym i nieprzewidywalnym zachowaniem człowiek zdaje się nie mieć obrony. Głównym przedmiotem zainteresowania autora jest tu oczywiście los, nie samo zwierzę, choć jego „natura” objawia się tu tak czy inaczej, niejako mimochodem.

WŚCIEKŁY PIES

Przysłów, które *explicite* ostrzegają przed agresywnym zachowaniem psa, jest stosunkowo dużo. Ich bohaterem jest często *ur-mu₂-da*, tj. dosłownie ‘wściekły pies’. SP 2.116 czyni analogię między psem a włóczęgą:

Pies się porusza, włóczęga się porusza – takie same czynią szkody.

Sum. *ur al-ed₃-de₃ ^{giš}šukur al-ed₃-d[e₃] ba-ni-ib-sig₁₀-ge*

Ugryzienia psa rzeczywiście musiały być często śmiertelne, zwłaszcza gdy był nosicielem nieuleczalnej do dziś wścieklizny. Dlatego nie dziwi to dość radykalne porównanie do broni, która spada znienacka na przeciwnika, zadając głęboką ranę. Podobnie SP 4.17, odnosząc się prawdopodobnie do psa¹⁸, przestrzega, że nawet ulubiony pupil może okazać się niebezpieczny:

Twój ulubiony [X] zaprawdę ugryzł.

Sum. [X] *sag₉-ga-zu zu₂ he₂-kud*.

W uszkodzonym fragmencie SP 5 Vers. A 74 pies niewdzięcznie ugryzł człowieka, który, jak się zdaje, dopiero co uwolnił go z uwięzi (Alster 1997, s. 134).

W serii SP 5.99–101, główną rolę gra *ur-mu₂-da*:

Niczym wściekły pies próbuje skalać księżyc łapą.

Sum. *ur-mu₂-da-gim iti₆-a šu-pel bi₂-a[g[?]]-ge*.

Niczym wściekły pies, który zakradł się (by zaatakować człowieka pogrążonego) w modlitwie za niego.

Sum. *ur-mu₂-da-gim <lu₂>-a-ra-zu-ir/ni gir₃-ra-bi*

Niczym wściekły pies, gdy zostaje wciągnięty do rzeki, szczeka „Zmączę wodę!”¹⁹

Sum. *ur-mu₂-da-gim id₂-da gid₂-da-bia šu al-ak-en-e-še*

¹⁷ W drugiej, dopełniającej części przysłowia los przyrównywany jest do przylegających do ciała brudnych ubrań. W innym przysłowiu (SP 2.13) porównuje się go także do szalejącej burzy.

¹⁸ Nie zachowało się samo słowo *ur*. Sugeruje je Gordon (1957, s. 73).

¹⁹ W innym rękopisie istnieje alternatywna wersja tego przysłowia: *ur-mu₂-da-gin₇ i₇-da gid₂-še₃ al-ak-e* („Niczym wściekły pies, ciągnie się w stronę rzeki”. Cohen 2023, s. 939). Trudno powiedzieć, dlaczego pies chory na wściekliznę miałby poszukiwać rzeki, jeśli chorobę tę charakteryzuje wodowstręt.

Seria przedstawia według rekonstrukcji Yuhonga (2001, s. 42) trzy następujące obrazy. Pierwszy fragment ukazuje wściekłego psa usiłującego „skalać księżyc”, co według badacza ma sugerować, że wszelka próba pogwałcenia świętości przez głupca jest z góry skazana na porażkę. W drugim pies atakuje człowieka, który właśnie się za niego modli, nie rozpoznając dobroci, jaką się mu wyświadcza. W trzecim szczeka na wodę i odgraża się jej, po tym jak został do niej wrzucony, nie będąc jednak świadomym niebezpieczeństwa, w którym się znajduje i czekającej go śmierci przez utopienie. To obraz „upartego, złego człowieka, który nie zamierza odmienić swojego zachowania nawet w obliczu kary śmierci czy wygnania” (Yuhong 2001, s. 42). Zaznacza też Yuhong, że topienie psów ze wściekłą, czy po prostu agresywnych, mogło być wówczas popularną metodą na pozbycie się ich. Okrutne postępowanie ze wściekłymi zwierzętami potwierdzać może też SP 5.98, zalecając: „[Jeśli pies] szczeka jak wściekły pies, właściciel powinien zapłacić komuś, żeby go oskórował” (Yuhong 2001, s. 42).

Ten obraz zastanawiająco kontrastuje z rolą, jaką pies pełnił u boku bogini Guli, opiekunki medycyny, co najmniej od okresu Ur III (Tsouparopoulou 2020), o czym świadczą liczne poświęcone jej posąжки wotywnie w kształcie psów, składane przez ludzi jako podzięka za uleczenie (Charpin 2017, s. 33–34). Świątynie Guli pełniły w zasadzie funkcję ośrodków leczniczych, w których zatrudnione były psy – miały tam swoje budy i zapewniano im pochówki – ponieważ Sumerowie wierzyli, że lizanie rany przez psa, a właściwie jego ślina (i potwierdzają to współczesne badania) miała moc uzdrawiającą (Charpin 2017, s. 48–51). Nie powinno to wszystko jednak podważać świadectwa przysłów, a raczej uzmysławiać możliwość nakładania się na siebie odmiennych obrazów psa.

PIES-GŁODOMÓR

Pies swoim agresywnym zachowaniem wymusza też niekiedy na człowieku swoją wolę, jak w SP 3.94 i SP 5.107, warcząc i szczekając dopóty, dopóki nie dostanie kąska:

Pies, jeśli nie da się mu (czegoś do jedzenia), będzie szczekał na wszystkie kobiety.

Sum. *ur-e nu-mu-na-an-šum₂ / munus-e munus-e gu₃ al-de₂-de₃-e*.

Jeśli pies ciągle gryzie, (wrzuć mu) kawałek chleba do pyska.

Sum. *ur-gir₁₅-re zu₂ mu-ra-ra / ninda-paṛ-ṛa₂ ka-ga₁₄-na*.

(Transliteracja i tłumaczenie częściowo za: Cohen 2023, s. 1079)

Psa można zatem okiełznać, jeśli wykorzysta się jego nieposkromione obżarstwo, które również było mu przypisywane w przysłowia²⁰. Podmiot mówiący w SP 3.115 skarży się z kolei, że w jego domu pies dostaje więcej pożywienia, a on sam musi głodować (Alster 1997, s. 38):

Przez cały dzień mój przydział jedzenia jest (mi) zabierany, moje serce [...]

Pies zaspokoił tu swój głód (...)

Sum. *ud gid₂-da kurum₆-ḡu₁₀ bur₁₂-ra šag₄-ḡu₁₀ [X] [X] /*

ur-gir₁₅ mu-un-di-ni-ib-si² (...).

²⁰ O żarłoczności psa traktuje też uszkodzony passus SP 2.110, mówiący najprawdopodobniej o tym, że pies jest na tyle żarłoczny, że nie jest w stanie zostawić sobie jedzenia na później (Alster 1997, s. 372) oraz zapewne SP 2.111 oraz SP 1.20, w którym pies wyjada przygotowany przez ludzi posiłek.

Zapewne także w tym wypadku folgowanie nadmiernemu apetytowi psa było wynikiem jego agresywnej natarczywości. Przed pobłażliwością przestrzega według interpretacji Alstera (1997, s. 405) SP 5.75, który sugeruje, by nie dawać psu kości, bo może stać się zbyt chciwy:

Nie powinniśmy rzucać kości psu.

Sum. *ur-gir₁₅-re ġiri₃-pañ-ña₂ nam-ba-an-sig₁₀-ge-de₃-en*.

Okazuje się też, że chciwość psa szkodzi jemu samemu:

Pies, gryząc kość, przemawia do swojego odbytu: „To cię zabolil!”²¹

Sum. *ur ġiri₃-pañ-ña₂ al-tukur₂-re / gu-du-ni an-na-ab-be₂ / a-ra-[a]b-gi[g]-[g]a-[X]-e-še*.

Mimo że pies ma tu pełną świadomość, że zjedzenie kości zaszkodzi mu, decyduje się na ich konsumpcję, pokonany przez swoją żarłoczność. Zabawną opozycję stanowi postać psa z SP 5.116, który po zjawieniu się na uczcie i zobaczeniu kości, dumnie wyszedł, mówiąc:

(...) Tam, dokąd idę, dostanę więcej jedzenia!

Sum. *[ki al-du-u]n-na-a dirig ne-e al-gu-e-en-e-še'*.

Fragment ten nieoczekiwanie miesza zamiłowanie psa do żywności z niecharakterystyczną dla niego wyniosłością i kapryśnością.

BEZMYŚLNY SZKODNIK

Dalsza lektura zachowanych zbiorów przysłów każe też dodać do katalogu stereotypowych obrazów psa wizerunek szkodnika:

Podczas gdy wół orze, pies niszczy bruzdy. (SP 2.91)

Sum. *gud-de₃ al-ur₁₁-ru ur-re sur₃ an-tag*

Pies kowala nie mógł przewrócić kowadła, przewrócił więc garnek z wodą. (SP 2.112)

Sum. *ur simug-ke₄ na⁴šu-min₃-e nu-mu-un-zig₃ / piśaġ₂-dug-a i-im-zig₃*.

Psa tym razem przedstawia się jako tego, który niszczy ciężką pracę pożytecznego wołu. W tym wypadku wydaje się to robić przypadkiem, nie ze złej woli, lecz ze względu na przypisywany mu także brak rozsądku. Drugi przykład jak gdyby rozszerza interpretację zachowania psa, sugerując, iż jego niszczycielskie działanie jest wyrazem złośliwości, choć wyraźne jest, że kryje się tu oskarżenie o niezdarność. Pies niezdarny nie jest jedynie psem, który dokonuje przypadkowych szkód, ale też psem, który nie jest w stanie wykonywać powierzonych mu obowiązków i spełniać swojej zasadniczej funkcji, tj. obronnej, o czym wydaje się opowiadać SP 5.56:

²¹ Efekt humorystyczny był tu niewątpliwie zamierzony, co przypomina ponownie, że kolekcje przysłów mogą zawierać zwyczajne żarty.

Kiedy lew (przyszedł) do zagrody, pies nosił wełnianą smycz.

Sum. *ud ur-mah-e e₂-tur₃-še₃ / ur-gir₁₅-re eš₂ siki sur-ra i₃-mur₁₀.*

Według Alstera (1997, s. 403) przedstawione nieporadne zwierzę zaplątało się w owczą wełnę, przez co zawiodło i nie obroniło owiec przed atakiem lwa. Widać w tym przykładzie, że wciąż te dwie przeciwne sobie strony wizerunku psa – pomocnego strażnika z jednej strony, agresywnego szkodnika z drugiej – ścierają się ze sobą i funkcjonują mimo wszystko współbieżnie i dopełniając, wypełniając potrzeby na różne konteksty potencjalnego użycia.

Antynomią stereotypowego psa, który wiernie podąża za człowiekiem, wykonując jego polecenia, jest bohater SP 5.81 oraz SP 5.92:

Pies rozumie „Weź!”, nie rozumie „Zostaw!”

Sum. *ur-gir₁₅-re šu teğ₃-ba-ab mu-un-zu / ġa₂-ġa₂ nu-un-zu.*

Niczym pies, nienawidzi się płaszczyć.

Sum. *ur-gir₁₅-gin₇ ki za-za hul a-[ab]-gig.*

Przedstawione tu zwierzęta okazują się mieć własną wolę, pokazują swoją niezależność od człowieka. Szczególnie w pierwszym przysłowiu wyraźna jest antropocentryczna optyka, w której uległość jest cechą pożądaną, a pies, który nie reaguje na ludzką komendę nie może być „dobrym” psem. Drugie wydaje się już nieco osobliwym porównaniem, jako że skłonność do stawiania oporu jest rzadko pojawiającą się cechą. Podobne wnioski płyną też, jeśli poprawnie został ten fragment odczytany, z SP 2.108, mówiącym o człowieku, który upodobał sobie inteligentne i niezależne psy i jest z tego powodu człowiekiem niegodziwym (Alster 1997, s. 372):

(Jeśli) pies (jest) inteligentny i o dzikim spojrzeniu, (to jego) człowiek nie ma wstydu.

Sum. *ur galam-galam igi-kal lu₂ teš₂-nu-tuku-am₃.*

Jeśli zatem spryt u psa nie jest mile widziany, nie dziwi kolejna grupa przysłów przedstawiająca go jako nierozumnego, w różnych politowania godnych sytuacjach.

Nie w pełni zrozumiała anegdota w SP 5.102 opowiada o psie, który próbował zakraść się do magazynu po żywność, lecz został pobity i przepędzony. Nie wiedząc, co go spotkało, poradził się swego ogona i postanowił wrócić do magazynu, gdzie czekało go znów to samo traktowanie, co nadal jednak nie sprawiło, że udało mu się połączyć przyczynę ze skutkiem. Kuriozalnego „psa na dachu” (SP 5.109) proponuje Alster (1997, s. 409) porównać z tradycją grecką.

Pies wspiął się na dach.

Sum. *ur-gir₁₅ ur₃-ra-še₃ mu-un-ed₃.*

W jednej z bajek Babriosa występuje „osioł na dachu”, który wdrapuje się na budynek, widząc uprzednio, jak jego pan cieszył się na widok małpy na dachu. Po zejściu jednak dostaje baty od swojego właściciela (Gibbs 2002, s. 294). Trudno stwierdzić, czy tę samą rolę pełnił pies, niewątpliwie jednak nie znalazł się w miejscu, w którym powinien. Podobnie też zwierzę w UET 6/2 270 myśli, że przewoźnik pozwoli mu przeprowadzić się na drugą stronę rzeki, choć nie zamierza za to zapłacić:

Pies nie płaci za przeprawę promową,
 a mimo to klaszcze łapami w stronę promu (tj. aby przywołać prom).
 Sum. *ur-gir*₁₅ *ma*₂-*addir-še*₃ *niĝ*₂ *na-me nu-mu-un-šum*₂ /
*u*₃ *gišma*₂-*addir-ra šu am*₃-*sig*₃-*sig*₃-*ge*.

Groteskowy już wręcz jest pies w SP 2.117:

Pies liże swój pomarszczony penis.
 Sum. *ur-gir*₁₅ *giš*₃ *bir*₂-*bi eme šub*₆-*be*₂.

Wyjątkowo w tym wypadku możliwe jest określenie kontekstu użycia, ponieważ fraza ta została wykorzystana w kompozycji *Ojciec i jego nieposłuszny syn*, skąd wywnioskować daje się, że tymi słowami określa się człowieka bez manier i ogłady (Sjöberg 1973: 113, 119; Alster 1997: 373). Inny ciekawy przypadek stanowi SP 5.77, w którym pies wchodzi do tawerny z zamkniętymi oczami, narzekając, że nic nie widzi, po czym wpada na pomysł by jednak otworzyć oczy²²:

Pies wchodzi do tawerny (i mówi):
 „Nic nie widzę!” (dosł. ‘nie mam oka otwartego na nic’)
 „Może jednak otworzę (tj. oko)”.
 Sum. *ur-gir*₁₅-*re eš*₂-*dam-še*₃ *in-kur*₉-*ma* /
*niĝ*₂ *na-me igi nu-mu-un-du*₈ /
*ne-en ġal*₂ *taka-en-e-še*.

Głupota psa jest tu jednak tylko przygodna, ponieważ fragment, co stanowi o jego wyjątkowości, ma być przede wszystkim językowym żartem. Podobna sytuacja występuje w SP 5.76:

Dla psa sen/czarna koza oznacza przyjemność/strach.
 Sum. *ur-gir*₁₅ *maš*₂-*ġi*₆ *mud*₅-*am*₃.

Wykorzystana tu została być może dwuznaczność rzeczownika *maš*₂-*ġi*₆ (Alster 1997, s. 406; Klein i Sefati 2000, s. 30) oraz homofonia między znakiem *mud*₅ i *mud* (Noegel 2021, s. 171). Oba jednak powyższe przypadki, ponieważ nie są przysłowiami, a zwyczajnie żartami, nie dostarczają wielu informacji na temat postrzegania psów, jako że posługują się nimi jedynie jako figurami.

PIESKIE ŻYCIE

O ile dotąd, katalogując różne aspekty „negatywnej” strony wizerunku psa, skupiałem się na jego własnych cechach, zauważyć by też należało, że to sam pies może stać się ofiarą nieszczęścia. Ta „psia dola” to często bezdomność:

²² Fragment ten, co uchodzi uwadze Alstera i późniejszych badaczy, jest żartem językowym opartym na dwuznaczności czasownika złożonego *igi-du*₈ (‘widzieć’, lecz dosłownie ‘otwierać oko’).

Niczym pies nie masz miejsca do spania. (SP 5.111)

Sum. *ur-gin₇ ki-nu₂ nu-e-tuku*.

Pies, który nie zna swojego domu. (SP 2.114)

Sum. *ur ki-tuš-bi nu-mu-zu-a*.

Z brakiem własnego kąta wiążą się też próby psa, by wtargnąć do czyjegoś domu (SP 2.109):

Wszący pies, który wchodzi do wszystkich domów.

Sum. *ur si-im-si-im e₂-e₂-a ku₄-ku₄*.

Nie tylko brak dachu nad głową, ale i niedożywienie przypada temu zwierzęciu w udziale:

Pies zbiera kości. (SP 5.115)

Sum. *[ur-gir₁₅-re] ġiri₃ al-rig₅-rig₅-ge*.

Powyższa grupa przysłów uzmysławia, że nie zawsze możliwe jest bezsporne określenie charakteru emocji jaką podszyty jest obraz psa w danym przysłowiu, ponieważ – choć odmalowują te przysłowia obraz nędzy i niedoli – wydaje się, że podszyte są mimo wszystko (za wyjątkiem SP 2.109) współczuciem i życzliwością.

SUKA

Osobnej uwagi wymaga ‘suka’ (*nig*), której wizerunek w zbiorach przysłów jest odmienny. Jest więc przede wszystkim kochającą matką (SP 5.123), wyjątkowo agresywną wobec obcych w momencie szczenienia się (SP 5.120):

Tak mówi suka do swojego młodego:

Czy to żółte czy pstre, i tak kocham moje dziecko.

Sum. *[nig maš₂]-še₃ na-ab-be₂-a mi-ni-ib-sig₇-sig₇-ge-en /*

[mi-ni]-ib-gun₃-gun₃-un dumu-ġu₁₀ ki ab-aġ₂-e-še.

Gryzie ludzi niczym szczeniaka się suka.

Sum. *nig tud-da-gin₇ erin₂ zu₂ ab-kud-kud-de₃*.

Powszechnie doceniony był więc matczyzny instynkt – zdolność do walki w obronie potomstwa i bezwzględne przywiązanie, w czym widziano zapewne wzór dla wszystkich ludzkich matek. Psia matka jest również bohaterką serii SP 5.117–119, której pierwsze dwa przysłowia mówią o negatywnym wpływie niedożywienia i ogólnego jej osłabienia w trakcie ciąży na szczeniaki (rodzą się wówczas bezzębne lub ślepe). W ostatnim przedstawia się sukę jako nauczycielkę i przewodniczkę swoich dzieci, pouczającą, że nie należy jeść pożywienia stanowiącego ofiary pogrzebowe:

Suka powściąga swoje młode (mówiąc):

„Nie powinnyście jeść ofiary pogrzebowej.

Zje ją ten, kto ją przyniósł”.

Sum. *nig* [du]mu-ne-ne saĝ-KEŠ₂ mu-ak-e /
*ninda ki-sig*₁₀-ga na-an-gu₇-un-ze₂-en /
e-ne u₃-um-de₆ lu₂ im-ma-gu₇-e-še.

SP 5.121 przedstawia sukę jako uległą, co jest cechą pożądaną również u pospolitego *ur-gir*₁₅:

Niczym czyjaś suka, kroczyś za męczyzną o ogolonej głowie.
 Sum. [n]ig lu₂-gin₇ eĝer saĝ sar-ra-ka al-du-un.

Niezwykłe ciekawy jest natomiast SP 5.122, który uświadamia, że suka należąca do skryby, podobnie jak i on, cieszy się większymi przywilejami. Zaskakująco więc udaje się za pomocą figury psa przeprowadzić oryginalny komentarz społeczny, odnoszący się właściwie zarówno do społeczności ludzkiej, jak i zwierzęcej. Mniej zrozumiały wydaje się już fragment SP 5.125, traktujący o nadawaniu imienia schwytej suce.

PODSUMOWANIE

Dokonane pogrupowanie tematyczne przysłów należałoby uznać za wstępną i niepełną próbę zakreslenia możliwych przedstawień psa. Jest tak z kilku powodów. Po pierwsze nie każde przysłowie (o ile jest przysłowiem) wspominające psa musi przyczyniać się do kreowania jego wizerunku, jako że zarówno 1) pies może być bezpośrednio tematem przysłówia lub 2) przysłowie może odwoływać się do jego cech stereotypowych w celu objaśnienia czyjegoś zachowania, jakiegoś zjawiska itp., jak i 3) może być to zwierzę jedynie figurą użytą ze względu na powszechność występowania do celów niezwiązanych z charakterem psa. Tak się np. dzieje w SP 3.104, w którym pewna żona skarży się najwyraźniej na lenistwo swojego małżonka:

Skoro pies się porusza, skoro wąż²³ się porusza, to dlaczego mój mąż nie?.

Dalej SP 5.78, SP 5.85 oraz SP 5.86 uświadamiają zwyczajnie odrębność wartości świata zwierząt i ludzi, zauważając, że to co jest przyjemne dla psa (np. pożywienie w postaci owczego tłuszczu), niekoniecznie musi być przyjemne dla człowieka, a także odnotowując, że pies w przeciwieństwie do człowieka nie jest w stanie ustać na kołyszącej się łodzi. Z kolei UET 6/2 242 mówi, że każdy mały pies będzie kiedyś duży – być może jest to przysłowie o znaczeniu podobnym, co: „Nie od razu Rzym zbudowano”.

We wszystkich tych przysłowiach postać psa mogłaby być właściwie zastąpiona jakąś inną bez szkody dla wymowy tekstu.

Ponadto w wielu przypadkach stan zachowania tekstu jest na tyle zły, że nie pozwala na uzyskanie koherentnej transliteracji. Uzyskanie jej zresztą nie musi też zapewniać sensownego tłumaczenia, które może być zaburzone złym odczytem znaku, czy nawet przy dobrych odczytach hermetyczną i prostą składnią. Nierzadko problemem jest także brak kontekstu, który wymowę przysłówia czyni enigmatyczną. Tak np. w SP 3.95 oraz SP 5.93

²³ Alster dla wyrażenia *me₂-er* proponuje tłumaczenie ‘skorpion’. ETCSL podaje ‘nóż’. Słownik Cohena (2023, s. 928) dla wyrazu *mir* podaje tłumaczenie ‘wąż’, co wydaje się być rozsądną propozycją na zwierzę, mające charakteryzować się znaczną ruchliwością.

trudno powiedzieć, z jakiego powodu kobieta „krzyczy jak zbity pies”. Nie wiadomo też, dlaczego pies w SP 5.112 nie posiada ogona. Zagadkowy jest w SP 5.14 obraz psa, który szczeka na namydlonego wołu (dlaczego wół pokryty mydłem miałby wywoływać agresję u psa?). Niezrozumiały pozostaje także dialog psa i osła pływającego w rzece, przekazany w SP 5.42 i UET 6/2 315. Mimo wszystko wydaje się, że nie będzie dużym nadużyciem przyznać psu w sumeryjskich kolekcjach przysłów pewnych określonych, powtarzających się cech, które starałem się wyodrębnić w powyższych dociekaniach. Pies występować może zarówno jako postać jednoznacznie pozytywna i jako antybohater czy „czarny charakter”. Często też nie da się jego roli uchwycić jednoznacznie, co jest związane ze znaczną topicznością tego zwierzęcia w kulturze, a w efekcie jego wysoką zdolnością do pełnienia odmiennych funkcji i przyjmowania rozmaitych atrybutów. Dobry pies jest więc zasadniczo psem-strażnikiem. Pełni funkcję obronną, przeważnie w starciu z podstępny lisem, chroniąc owce, miasto czy prywatne domostwo. Pies nie musi zresztą wykonywać tej pracy, by zasłużyć na pozytywny obraz – wystarczy, że zachowuje się przyjaźnie i jest skory do zabawy. Sumerowie dostrzegali tak samo jego złe cechy. Wytykali mu nieposkromioną żarłoczność, zarzucali nieposłuszeństwo, skłonności destrukcyjne czy zwyczajną głupotę. Pies jako potencjalny nosiciel wściekliczy bez wątpienia napawał też strachem, co poskutkowało dość obszerną serią przysłów o psach agresywnych. Psy bezdomne natomiast musiały wzbudzać współczucie, co zaświadcza przysłowia o psie pokrzywdzonym przez los. Inaczej zaś postrzegano suki – były matkami troszczącymi się o swoje młode i skłonnymi walczyć o ich dobrostan. Trzeba wciąż jednak pamiętać, co już zaznaczyłem, że w niektórych aspektach taki obraz psa należałoby skorygować, a być może nawet uzupełnić o kolejny zestaw cech.

BIBLIOGRAFIA

- Alster, Bendt. *Proverbs of Ancient Sumer. The World's Earliest Proverb Collection*, t. 1–2. CDL Press, 1997.
- Alster, Bendt. *Wisdom of Ancient Sumer*. CDL Press, 2005.
- Alster, Bendt i Takayoshi Oshima. *A Sumerian Proverb Tablet in Geneva With Some Thoughts on Sumerian Proverb Collections*, „Orientalia”, Nova Series, t. 75, nr 1, 2006, s. 31–72.
- Alster, Bendt. *Sumerian Proverbs in the Schøyen Collection*. CDL Press, 2007.
- Alster, Bendt. „Some New Sumerian Proverbs”. *Akkade Is King: A Collection of Papers by Friends and Colleagues Presented to Aage Westenholz on the Occasion of His 70th Birthday 15th of May 2009*, red. Gojko Barjamovic et al., Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2011, s. 9–27.
- Black, Jeremy et al. *The Literature of Ancient Sumer*. New York, Oxford University Press, 2004.
- Breier, Idan. *Sumer as the Cradle of History – Canine as Well: The Representation of the Dog in Sumerian Proverbial Literature*. „Maarav”, t. 21, nr 1–2, 2014, s. 83–101.
- Böck, Barbara. *Ancient Mesopotamian Religion: A Profile of the Healing Goddess*. „Religion Compass”, t. 9, nr 10, 2015, s. 327–334.
- Charpin, Dominique. *La vie méconnue des temples mésopotamiens*. Les Belles Lettres, 2017.
- Cohen, Mark E. *An Annotated Sumerian Dictionary*. Eisenbrauns, 2023.
- Gibbs, Laura. *Aesop's Fables*. Oxford University Press, 2002.
- Gordon, Edmund I. *Sumerian Proverbs: “Collection Four”*. „Journal of the American Oriental Society”, t. 77, nr 2, 1957, s. 67–79.
- Gordon, Edmund I. *Sumerian Animal Proverbs and Fables: “Collection Five”*. „Journal of Cuneiform Studies”, t. 12, nr 1, 1958a, s. 1–21.
- Gordon, Edmund I. *Sumerian Animal Proverbs and Fables: “Collection Five” (Conclusion)*. „Journal of Cuneiform Studies”, t. 12, nr 2, 1958b, s. 43–75.

- Heimpel, Wolfgang. „Hund. A. Philologisch”. *Reallexikon der Assyriologie*, t. 4, red. Dietz-Otto Edzard, De Gruyter, 1972–75, s. 494–497.
- Jacobsen, Thorkild. *The Harps That Once...*, Yale University Press, 1987.
- Klein, Jacob. Sefati, Yitschak. „Word Play in Sumerian Literature”. *Puns and Pundits: Wordplay in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, red. Scott B. Noegel, CDL Press, 2000, s. 23–61.
- Klein, Jacob. „A New Look at the Sumerian Proverb Tablet from Geneva”. *Babel und Bibel* 8, red. Natalia Koslova et al., Eisenbrauns, 2014, s. 271–304.
- Lambert, Wilfred G. *Babylonian Wisdom Literature*. Eisenbrauns, 1996.
- Łyczkowska, Krystyna. *Babilońska literatura mądrości*. Dialog, 1999.
- Noegel, Scott B. „Wordplay” in *Ancient Near Eastern Texts*. SBL Press, 2021.
- Powell, Marvin A. „Maße und Gewichte”. *Reallexikon der Assyriologie*, t. 7, red. Dietz-Otto Edzard, De Gruyter, 1987–1990, s. 457–530.
- Sjöberg, Åke W. *Der Vater und sein missratener Sohn*. „Journal of Cuneiform Studies”, t. 25 nr 3, 1973, s. 105–169.
- Sövegjártó, Szilvia. “The Fox in Ancient Mesopotamia: From Physical Characteristics to Anthropomorphized Literary Figure”. *Fierce Lions, Angry Mice and Fat-tailed Sheep: Animal Encounters in the Ancient Near East*, red. Laerke Recht i Christina Tsouparopoulou, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2021, s. 95–102.
- Štépan, Ludvík. „Przysłowie”, przekł. Leszek Engelking. *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. Grzegorz Gazda i Słowinia Tynecka-Makowska, Universitas, 2006, s. 618–620.
- Taylor, Jon. *The Sumerian Proverb Collections*. „Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale”, t. 99, 2005, s. 13–38.
- Tsouparopoulou, Christina. *The Healing Goddess, Her Dogs and Physicians in Late Third Millennium BC Mesopotamia*. „Zeitschrift für Assyriologie”, t. 110, nr 1, 2020, s. 14–24.
- Yuhong, Wu. *Rabies and Rabid Dogs in Sumerian and Akkadian Literature*. „Journal of the American Oriental Society”, t. 121, nr 1, 2001, s. 32–43.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Black, Jeremy et al. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/index1.htm> [17.12.2023]), Oxford, 1998–.

TERRAE INCOGNITAE AZJI I AFRYKI
W „OPISANIU ŚWIATA” MARCO POLO
– ZAKRES, CECHY OPISU, WIARYGODNOŚĆ

ABSTRACT: *The Travels of Marco Polo*, arguably the most famous travelogue of the European Middle Ages, contains numerous descriptions of lands of Asia and Africa unknown to its author. This paper attempts to categorize and analyze various types of *terrae incognitae* and their descriptions by the Venetian traveler, taking into account what sources of information he used and how he interpreted them.

Naturally, Polo's knowledge of distant and unknown lands is much more biased and susceptible to mythologization than that of the lands he visited. However, the occurrence of such distortions is the result of complex relationships between the distance to the unknown land, the 'authority' and quality of the sources of Polo's information, his own beliefs and prejudices, as well as the narrative style of the text's somewhat obscure co-author, i.e. Rustichello da Pisa.

I argue that the often biased descriptions of unknown lands in the text not only prove helpful in assessing Polo's sources of information and his ability to analyze them, but also, somewhat paradoxically, reveal his broad cognitive horizon.

KEYWORDS: Marco Polo, *terra incognita*, Asia, Africa, travelogs, Middle Ages, geography

WSTĘP

Nawet dziś, po ponad siedmiu wiekach od swojego powstania w latach 1296–1299, *Opisanie świata* Marco Polo (1254–1324) zaskakuje swoim rozmachem. Kupiec i podróżnik wenecki opisał ponad dwieście krain geograficznych, państw państwowych oraz miast rozsianych po Azji i Afryce. Zakres geograficzny dzieła jest więc niezwykle szeroki i pod względem zasobu zawartych w nim informacji nie znajduje konkurencji w twórczości podróżników europejskich aż do XVI w. Objętość tekstu wynika przede wszystkim z faktu, że zawiera on informacje zebrane podczas dwóch wypraw do Azji, które odbyli najpierw Niccolò i Maffeo Polo, czyli ojciec i stryj podróżnika, a następnie także Marco w ich towarzystwie. Łącznie trwały one około 40 lat – pierwsza z nich miała miejsce w latach 1253/4–1269, a druga w latach 1271–1295 (Lewicki, s. 16–24). Po wielu wiekach dyskusji dotyczącej autentyczności pobytu autora w Azji, obecnie kwestia ta raczej nie budzi wątpliwości badaczy (Rong 2015; Vogel 2013).

Opisanie świata powstało w specyficznych okolicznościach, które miały wpływ na warstwę informacyjną i styl dzieła. Polo najprawdopodobniej zrelacjonował swoje podróże Rustichellowi z Pizy, kompilatorowi popularnych wówczas romansów rycerskich (w tym arturiańskich), podczas gdy obaj przebywali w genueńskim więzieniu w latach 1298–1299. Wiele fragmentów tekstu nosi ślady pióra Rustichella, który we własnym stylu ubarwiał opowieści Polo. Dzieło zyskało przez to formę gawędy, w której jednym z elementów

uatrakcyjniających narrację stały się opisy ziem nieznanych, często owianych legendą¹ lub zmitologizowanych².

Dodatkowo, *Opisanie świata* jest tekstem wybiórczym, który nie ujmuje geografii i historii słabo znanych w ówczesnej Europie obszarów Azji i Afryki w sposób systematyczny czy całościowy (Strzelczyk 1993, s. 12–21). Fragmenty zawierające zdawkowe, szablonowe informacje o zwiedzanych miastach i krainach (Polo, s. 284, 304–305 i in.) przeplatane są rozbudowanymi i szczegółowymi opisami wybranych miejsc, o których autor ma znacznie więcej informacji. Nie ulega wątpliwości, że podczas podróży Polo prowadził notatki, o czym sam wspomina (s. 82, 93), a szczegółowość niektórych opisów i legend wskazuje, że zapiski te były bardzo rozbudowane³. Wydaje się także prawdopodobne, że autor korzystał z notatek swojego ojca z pierwszej podróży w latach 1253/4–1269. Świadczyłyby o tym rozbudowane anegdoty związane z kilkoma miastami, które oglądali zapewne jedynie ojciec i stryj Marco⁴.

Niezwykle istotna jest kwestia odtworzenia źródeł, z których podróżnik czerpał informacje, a na podstawie których powstał tekst *Opisania świata*, w tym opisy ziemi nieznaney. Podobnie jak dla wielu ówczesnych autorów, wliczając w to podróżników takich jak di Piano Carpini (Carpini, s. 116–117) czy Odoric z Pordenone (Yule, s. 7), rozstrzygającym dowodem rzetelności opowieści było dla Polo własne doświadczenie (Pomian, s. 36, 86, 213). Informacja zasłyszana, nawet jeśli pochodziła z godnego zaufania źródła, nie była aż tak wiarygodna. Prowadziło to Polo (i Rustichella) do zapewnienia, że różnice między tymi dwoma sposobami pozyskiwania informacji będą uwzględnione w narracji, która przedstawi „rzeczy widziane jako widziane, a słyszane jako zasłyszane” (Polo, s. 81). Niestety zapewnienie to zostało zrealizowane jedynie w niewielkim stopniu, przez co ustalenie źródeł, z których pochodziły informacje o poszczególnych obszarach jest trudne.

Celem niniejszej analizy jest zbadanie, w jaki sposób Polo opisywał obszary Azji i Afryki, których osobiście nie „doświadczył”⁵ oraz jakie czynniki wpływały na wiarygodność i cechy ich opisów – uwzględniając przy tym wybiórczość i relacyjny charakter *Opisania świata*, oraz sposoby pozyskiwania informacji przez podróżnika.

ZAKRES ZIEMI NIEZNANEJ

Opisy ziemi nieznaney, czyli obszarów, na temat których autor nie miał informacji *ex visione*, stanowią około jednej piątej wszystkich relacji zawartych w *Opisaniu świata*. Wyznaczenie jej dokładnego zakresu nie jest jednak łatwym zadaniem, ponieważ, jak wspomniano, Polo nie wywiązał się z obietnicy wyznaczenia granic między doświadczonym a zasłyszonym. W tej sytuacji pomocna może okazać się rekonstrukcja szlaków, po których poruszał się Polo. Poniższe cztery szlaki (*itineraria*) można traktować jako szkielet całego tekstu:

¹ Za legendę uznajemy opartą na zbiorowych wyobrażeniach opowieść o konkretnym wydarzeniu, zjawisku lub postaci, często zawierającą elementy fantastyczne (Olszewska-Dyoniziak, s. 248), taką jak np. historia Starca z Gór (Polo, s. 132–136) czy przypowieści o Księdzu Janie (s. 248) i Królu Złotym (s. 248–250).

² Za mit uznajemy fałszywe, często ubarwione fantastycznymi szczegółami przekonanie o istnieniu lub naturze zjawisk, na których temat brakuje rzetelnej wiedzy (Tuan, s. 113).

³ Zob. np. legendę o życiu Buddy, przytoczoną przez Polo rzetelnie i szczegółowo (Polo, s. 373–375).

⁴ Chodzi tu głównie o duże miasta na północ od szlaku, którym Marco mógł dotrzeć do Chin, np. Samarkandę (Polo, s. 145–146), czy Karakorum (s. 158–159).

⁵ Posługuję się tym terminem za Grzegorzem Myśliwskim (s. 173 i in.).

(I) PODRÓŻ DO LETNIEJ REZYDENCJI WIELKIEGO CHANA W SHANGDU („SZANDU”)

Pierwsza podróż, którą odbył Marco razem ze swoim ojcem Niccolò oraz stryjem Maffeo, jest stosunkowo łatwa do odtworzenia w ogólnych zarysach, choć niektóre miejscowości odwiedzone jakoby w drodze do Chin prawdopodobnie były zwiedzane przez Polów dopiero w czasie powrotu do Europy. Polowie wyruszyli z Ormiańskiego Królestwa Cylicji („Armenii Małej”) przez państwo Seldżuków w Azji Mniejszej („Turkomania”), Erzincan („Wielką Armenię”), Mosul, Bagdad („Baldak”) i Basrę, morzem do Ormuzu (jak sugeruje Roux, ryc. 15) lub dotarli do tego portu przez Tebriz („Tauris”), Sawe („Sawa”), Jazd, Kerman i Kamadin („Kamadi”). W Ormuzie być może dowiedzieli się o wojnie, która toczyła się w południowych Chinach, przez co tamtejsze porty pozostawały zamknięte. Postanowili więc wyruszyć łądem – udali się z powrotem przez Kerman, Balch („Balk”), Badachschan („Badaszan”), Pamir, Kaszgar („Kaskar”), Shache („Jarkan”, „Jarkant”), Hotan („Kotan”), przez pustynię Takla Makan do Shanshan („Saczu”), Hami („Kamul”) i znów południową odnogą Jedwabnego Szlaku przez Lanzhou („Erdżul”) do Shangdu.

Terrae incognitae pojawiają się sporadycznie pomiędzy opisami odwiedzanych miejsc i najczęściej obejmują niedalekie geograficznie rejony: Gruzję („Żorżania”; Polo, s. 107–109), Samarkandę (s. 145–146), Karakorum (s. 158–159) i Mandżurię („Bargu”; s. 170–171) wraz z przylegającymi wyspami. Rzadko pojawiają się obszary odległe, otoczone mgłą tajemniczości (np. legenda o Starcu z Gór, s. 132–136).

(II) PODRÓŻ DO MJANMY („KRAJ MIEN”) PRZEZ XI’AN („SANJANFU”)

Drugie *itinerarium*, głównie z podróży po Chinach, rozpoczyna się na południe od Pekinu i obejmuje opisy: Zhuozhou („Dzodżu”), Taiyuan („Tajan”), rzeki Huanghe („Karamoran”), miast Xi’an (tu: „Kendzanfu”) i Chengdu („Sindufu”), pogranicza Tybetu i Yunnanu („Tebet”), Dali („Karadżan”), kraju ludu Jinchi („Zardandan”) oraz Mjanmy i miasta Pagan („Mien”). Prawdopodobnie droga powrotna wiodła inną trasą, między innymi przez prowincję Guizhou („Kujdżu”; s. 280–282).

Terrae incognitae opisywane są w południowych rejonach tego szlaku. Jedyne Mjanma wydaje się być otoczona terenami, których Polo nie oglądał. Są to: Bengal („Bangala”; s. 277), północno-zachodni Tonkin („Kaudżigu”; s. 278) oraz krainy położone w południowym Yunnanie („Aniu”, „Toloman”; s. 279–280).

(III) PODRÓŻ Z PEKINU DO HANGZHOU („KINSAJ”) I DALEJ DO KANTONU („ZAJTON”)

Trzecia, najdokładniej opracowana przez Wenecjanina podróż, obejmuje szereg miast Chin w prowincjach Hebei, Shangong, Jiangsu, Zhejiang, Fujian i Guangdong – od Zhuozhou do Kantonu. Ziemia nieznana pojawia się w tym *itinerarium* najrzadziej. Rozciąga się głównie w górnym dorzeczu Jangcy („Kiansuj”; s. 300–302) oraz w opowieściach o mongolskim podboju dawnego cesarstwa Song („Mandzi”; s. 291–294).

Sprawozdania z tej podróży są dokładne, a opisy bardzo szablonowe. Wyjątkiem są dokładne relacje z wielkich miast – Hangzhou, Fujian i Kantonu. Polo dość często zapewnia, że obszary te widział.

(IV) PODRÓŻ MORSKA Z KANTONU DO ORMUZU („KURMOS”) PRZEZ INDIE

zupełnie inaczej przedstawia się czwarte, najciekawsze *itinerarium*. Obejmuje ono podróż morską z Kantonu do Ormuzu. Opis ten zapewne łączy podróż autora z Chin do Indii oraz jego powrotną wyprawę z Azji do Wenecji. Połowie wypływają z Kantonu i kierują się wzdłuż wybrzeża Morza Południowochińskiego („Morze Czin”, też: „Oceanne Morze”) do Czampy („Czamba”), a później przez Cieśninę Singapurską (wyspy „Pentan” i „Malajur”) docierają na Sumatrę („Mała Dżawa”). Po pobycie na wyspie ruszają w kierunku Nikobarów („Nekuweran”), po czym biorą kurs na Cejlon („Sejlan”) i Indie, które opływają wzdłuż wybrzeża Malabarskiego i półwyspu Kathijawar. Następnie udają się na zachód do Ormuzu wzdłuż wybrzeży Beludżystanu („Kesmakan”).

Czwarty szlak Polów biegnie przez najsłabiej znane regiony geograficzne. Dlatego stanowi podstawę do przytaczania opowieści o licznych obszarach nieznanach. Co więcej, *terrae incognitae* nie pojawiają się jedynie na obrzeżach szlaku, jak miało to miejsce w przypadku drogi do Chin, lecz także w dalekiej odległości od obszarów doświadczonych przez Polów. W ramach czwartego *itinerarium* Polo przytacza informacje o Japonii („Zipingu”; s. 342–346), wyspach Indonezji („wyspy Morza Czin”; 346–348), Jawie („Dżawa”; s. 350), Andamanach („Angaman”; s. 359–360), Sokotrze („Skotra”; s. 399–402), Półwyspie Somalijskim i Madagaskarze („Mogdaszo”; s. 402–404), Zanzibarze („Zangibar”; 404–407), Etiopii („Abasz”; 407–411), Adenie (s. 411–413) i kilku miastach Półwyspu Arabskiego (s. 413–416).

Podział na cztery szlaki nie obejmuje dłuższych pobytów podróżnika w Persji i Azji Środkowej. Przebywając tam mógł on zdobywać informacje głównie o nieznanach krainach otaczających od północy tereny kontrolowane przez chanów, takich jak Syberia⁶, „Kraina Ciemności” (s. 442–443) czy Ruś (s. 443–447).

WIARYGODNOŚĆ OPISÓW ZIEMI NIEZNANEJ

Największy wpływ na wiarygodność opisu ziemi nieznannej mają dwa czynniki: odległość komunikacyjna⁷ od obszaru poznawanego *ex auditu* (Tuan, s. 66) oraz rodzaj wykorzystanego źródła informacji. Nie zaskakuje fakt, że im dalej położony jest nieznan obszar, tym informacje o nim są bardziej podatne na zniekształcenia⁸ i mitologizację⁹. Jednak dzięki sprawnej komunikacji i pomocy dobrze zorientowanych informatorów nawet dalekie *terrae incognitae* mogą być dość dobrze poznane *ex auditu*. I odwrotnie – nawet blisko położona ziemia nieznaną może być trudna do rzetelnego opisanego, jeśli komunikacja z tym obszarem jest utrudniona lub gdy Polo korzysta z nierzetelnych źródeł informacji.

W oparciu o odległość komunikacyjną, możemy wyróżnić trzy rodzaje ziem nieznanach:

- (1) obszary odległe, o których Polo dowiaduje się od informatorów, którzy ze względu na odległości i przeszkody geograficzne (np. prądy morskie) nie bywają w danych

⁶ Pojawia się ona jako kraina kontrolowana przez władcę Białej Ordy, Choniczego („Konczy”; Polo, s. 440–442).

⁷ Pod pojęciem odległości komunikacyjnej rozumiem dystans, na który mogą zostać przekazane rzetelne informacje o danym obszarze.

⁸ Za zniekształcenia uznajemy pomyłki i przeinaczenia faktograficzne, które wystąpiły bez wprowadzania fantastycznych wyobrażeń.

⁹ Za mitologizację uznajemy wprowadzanie własnych lub powszechnie znanych, często fantastycznych wyobrażeń o zjawiskach, na temat których autor nie posiada wiarygodnych informacji.

stronach często lub sami czerpią informacje z drugiej ręki (Japonia, Jawa, Madagaskar, Zanzibar, Etiopia itp.).

- (2) obszary przyległe, położone stosunkowo blisko szlaków lub miejsc pobytu podróżnika. W tym przypadku bliskie położenie umożliwia bardziej swobodny i ciągły przepływ informacji, które łatwiej mogą dotrzeć do autora z pierwszej ręki (Gruzja, Buchara, Samarkanda, wnętrze Tybetu, Mandżuria, Półwysep Arabski itp.).
- (3) nieznane obszary wewnątrz ziemi doświadczonej, które leżą w zasięgu wzroku podróżnika, lecz mimo tego stanowią dla niego ziemię nieznaną. Są to często trudno dostępne dla lokalnych informatorów obszary górskie (np. w Yunnanie, na Sumatrze i w indyjskim Motupalli).

Inny rodzaj ziemi nieznaney, który wymyka się kryterium odległości komunikacyjnej, stanowią (4) obszary legendarne, które na długo przed wyprawą Polo funkcjonowały w świadomości kulturowej¹⁰. Podczas podróży Polo docierał do informacji o rzeczywistych krainach, które stanowiły źródło tych legend (np. kraj Księża Jana, s. 158–159; Kraina Ciemności, s. 442–443) lub do informacji, które skłoniły go do przywołania znanych wcześniej legend na zasadzie skojarzenia (np. wyspy Męska i Żeńska, s. 398–399). Obszary te zostaną omówione dalej w tekście.

Powyższy podział może być wykorzystany do przyjrzenia się zależnościom między komunikacyjną odległością od nieznanego z doświadczenia obszaru a prawdopodobieństwem wystąpienia zniekształceń i mitologizacji w jego opisie. Związek ten, jak się okazuje, nie jest oczywisty, ponieważ decydującą rolę odgrywają źródła informacji podróżnika. Określenie ich rodzajów pomaga ocenić ich wiarygodność oraz wyznaczyć horyzont poznawczy samych informatorów, a w konsekwencji także Wenecjanina.

Proponujemy następujący podział źródeł, które posłużyły do opisu ziem nieznanych: rodzinne, oficjalne, przekazy kupców i żeglarzy, opisy przygodnych informatorów.

ŹRÓDŁA RODZINNE (OJCIEC I STRYJ AUTORA)

Podczas swojej pierwszej wyprawy do Chin w latach 1253/4–1269 Niccolò i Maffeo wyruszyli z Wenecji do Konstantynopola, po czym udali się do Sudaku na Krymie, a następnie do Saraju i Bułgaru w państwie Złotej Ordy. Stamtąd wyruszyli na południe wzdłuż Wołgi nad północne wybrzeża Morza Kaspijskiego („Morze Sarajskie”), przez które być może się przeprawili i na trzy lata osiedli w Bucharze. Stamtąd, przez Samarkandę, Shanshan, Hami, Turfan („Juguristan”), Barkol („Gingintalas”) – czyli północną odnogą Jedwabnego Szlaku – dotarli do Chin. Pokonali więc inną trasę niż ta, którą przebyli później z młodym Marco.

Informacje pochodzące bezpośrednio od ojca i stryja autora są zawarte przede wszystkim w rozdziałach III–X. Występujące tam opisy ziem nieznanych to jedynie kilka fragmentów poświęconych geografii i sytuacji politycznej w Złotej Ordzie, a także opisy Samarkandy (Polo, s. 145–146) i Buchary (s. 84). Ta niewielka ilość wiadomości o ziemiach nieznanych ma jednak duże znaczenie, ponieważ ukazuje stosunek autora do informacji pochodzących od zaufanych, naocznych świadków, którzy, jako ojciec i stryj, stanowili dla niego naturalne autorytety (Le Goff, s. 49). Marco uznał te informacje za wiarygodne i przekazał je w niezmienionej formie.

¹⁰ Zob. przypis „Wyspa” (Lewicki, s. 675–676) oraz przypis „Kraina Ciemności” (s. 689).

ŹRÓDŁA OFICJALNE (DWÓR I URZĘDNICY)

Poznanie części obszarów ziemi nieznanej zawdzięczał Polo informatorom, którzy pełnili służbę w administracji imperium. Źródła te prawdopodobnie dostarczyły informacji o: Starcu z Gór, Karakorum, Mandżurii, Japonii, Syberii, Krainie Ciemności, „kraju Lak” oraz o historii Mongołów i ich podbojów¹¹. Po usunięciu pewnych zniekształceń (np. w zakresie genealogii; Polo, s. 191) i schematów literackich Rustichella¹², okazują się one dostarczać wiarygodnych podstaw informacyjnych, choć niektóre opisy są silnie zmitologizowane (Japonia, Kraina Ciemności, podbój Mjanmy). Mitologizacja następuje często na skutek nadinterpretowania informacji przez Polo lub na skutek upływu czasu od opisywanych wydarzeń.

PRZEKAZY KUPCÓW I ŻEGLARZY (*HOMINES VIATORES*)

Homines viatores, czyli głównie kupcy i żeglarze, stanowili dla Polo cenne źródło wiedzy o świecie, ponieważ podróżowali dalej niż dworscy urzędnicy i posłowie chanów, a informacje od nich opisywały ziemię nieznaną w zrozumiałych dla Wenecjanina kategoriach handlu, rzemiosła czy wytwórstwa (Guriewicz, s. 25).

Na przykładzie tego rodzaju źródeł widać wyraźnie jak komunikacja wpływała na występowanie zniekształceń i mitologizacji. Miasta Półwyspu Arabskiego, leżące w pobliżu głównych szlaków handlowych, Polo opisuje wiarygodnie, bez uciekania się do mitologizacji. Krainy położone dalej na południe są zaś coraz bardziej zmitologizowane (np. „Mogdaszo”), choć w ich opisach wciąż widać wiarygodne podstawy.

OPISY PRZYGODNYCH INFORMATORÓW (LOKALNYCH MIESZKAŃCY)

Wydaje się, że część opisów ziemi nieznanej powstało także dzięki informacjom od lokalnych mieszkańców, którzy nie posiadali rozległej wiedzy porównywalnej z *homines viatores*. Być może z tego rodzaju źródeł Polo korzystał zbierając informacje o nieznanymi obszarach przyległych do swoich *itinerariów* (Gruzja, wschodni Tybet, Bengal, Tonkin, „królestwo Loszak”) oraz o nieznanymi obszarach wewnątrz ziemi doświadczonej.

Lokalni informatorzy mogą mieć stały kontakt z położoną niedaleko ziemią nieznaną i przekazywać dość rzetelne informacje, co wyraźnie widać na przykładzie opisu wnętrza Tybetu (Polo, s. 258–259). Z drugiej strony, jeśli okoliczny obszar jest nieznanymi także dla lokalnych mieszkańców, przekazują oni Polo silnie zniekształcone informacje.

Podsumowując, wiarygodność informacji przekazanych przez Polo na temat ziemi nieznanej jest zależna zarówno od odległości komunikacyjnej, jak i od rodzaju wykorzystanego źródła, choć wydaje się, że to ten drugi czynnik ma większe znaczenie.

Opisy nieznanymi obszarów odległych, o ile bazują na dobrych źródłach informacji, mogą być przytoczone z krytycznym umiarem mimo dużej odległości komunikacyjnej (np. Syberia, Kraina Ciemności, Jawa¹³). Mitologizacje są wówczas rzadkie. Gdy źródła informacji są mniej pewne, opisy tych obszarów częściej ulegają mitologizacjom (Zanzibar, Madagaskar, Japonia).

¹¹ Polo opisuje m. in. podbój Mjanmy (s. 270–274), państwa Songów (s. 291–294, 321), próbę podboju Japonii (s. 342–346) i podbój Czampy (s. 348–350).

¹² Przykładem są tu przytaczane przez Polo szablonowe opisy bitew (s. 423, 428, 434 i in.).

¹³ W tym opisie zwraca jednak uwagę charakterystyczne przypisywanie ziemi nieznanej wielkich bogactw (Polo, s. 350).

Opisy nieznananych obszarów przyległych wnoszą dużo więcej wiarygodnych wiadomości i trudniej podlegają mitologizacji – bez względu na charakter źródła. Zarówno opisy Mandżurii i Karakorum, jak i miast na Półwyspie Arabskim, są precyzyjne i rzadko zniekształcone. Kupcy i żeglarze, operujący aktywnie w bezpośredniej bliskości szlaków podróży Wenecjanina, spełniają funkcję podobną do urzędników dworskich, informujących Polo o niezbyt odległych, lecz nieznananych mu częściach imperium.

Opisy nieznananych obszarów wewnątrz ziemi doświadczonej, mimo przestrzennej bliskości, którą Polo nieraz podkreśla, podlegają znacznym zniekształceniom i silnej mitologizacji. Mimo że dystans geograficzny jest niewielki, występuje znaczna odległość komunikacyjna, a rodzaj źródła informacji nie ma dużego znaczenia. Zniekształcone lub zmitologizowane opisy trudno dostępnych rejonów (zwłaszcza gór) mogą także wynikać z faktu, że lokalni informatorzy, zamieszkujący łatwiej dostępne osiedla, mieli o nich negatywną opinię lub się ich bali.

CECHY OPISU ZIEMI NIEZNANEJ

W ogólnych zarysach *terra incognita*, jako obiekt opisu, nie różni się od obszarów, na których Polo, jak twierdzi, przebywał. Powodem tego podobieństwa jest stały zestaw elementów, które stanowią dla Wenecjanina wartość poznania cechy danego miejsca, przytaczanych zarówno w opisach ziemi doświadczonej, jak i nieznananej. Należą do nich: władza, religia, język, handel, środek płatniczy, wytwórstwo, wydobywanie bogactw naturalnych, fauna i flora, codzienne życie i zajęcia ludności, fizyczne i psychiczne cechy mieszkańców oraz cechy wyróżniające dane miejsce spośród innych (np. oryginalne zjawiska kulturowe, wyjątkowe wyroby rzemieślnicze itp.). Lista ta sprawia, że *Opisanie świata* było interpretowane także jako obszerny przewodnik kupiecki dla Europejczyków (Zumthor i Peebles, s. 814).

Co ciekawe, większość ze stałych punktów zainteresowania Wenecjanina odnajdujemy także w opisach najdalszej nawet ziemi nieznananej¹⁴, a opisy te mogą być stosunkowo wiarygodne, schematyczne i skrótowe¹⁵. Przykładowo, opis miast handlowych na Półwyspie Arabskim, mimo że Polo ich nie oglądał, nie różni się od opisów ziemi doświadczonej, co dowodzi wiarygodności wykorzystanych źródeł informacji. Opis aš-Šihru („Eszer”), ważnego portu na drodze do Adenu i wrót Morza Czerwonego („pełnej rzeki”), jest rzeczowy i traktuje nie tylko o handlu, ale również o lokalnych wyrobach, zwyczajach i kuchni mieszkańców. Opis jest wypisem faktów, nie zawiera zniekształceń i mitologizacji, przypominając dobrze poznaną przestrzeń doświadczoną (Polo, s. 413–414).

Polo i Rustichello dbali o to, by tekst *Opisania świata* był ciekawy, o czym podróżnik nieraz zapewnia (s. 334–335 i in.), a szablonowe opisy dobrze znanych mu miast Chin sam uważa za nudne (s. 290 i in.). Autorowi zależało więc, by tekst zawierał dodatki w postaci atrakcyjnych dla czytelnika „dziwów”, które widział podczas swoich podróży. W przypadku obszarów doświadczonych Polo pisze na przykład o gwiazdzie polarnej znikającej na południowych morzach (s. 352), uroku hinduskich tancerek (370–371), umiejętnościach chińskich astrologów (s. 151–152), czy też o licznych sposobach chwyt-

¹⁴ Opis Zanzibaru kończy się słowami: „Opowiedzieliśmy wam większą część spraw owej wyspy: o ludziach, o zwierzętach i o płodach” (Polo, s. 406).

¹⁵ „Zangibar jest bardzo wielką wyspą i zacną. Obwód jej wynosi dobrych dwa tysiące mil. Mieszkańcy są poganami. Mają króla i własny język. Nikomu trybutu nie płacą. Ludzie są tam wielcy i tężdzy” (s. 404–405).

tania niebezpiecznych drapieżników (s. 280–281 i in.). Co ciekawe, dokładnie na tych samych zasadach Polo buduje bardziej wiarygodne opisy ziem nieznanych, pochodzące z otoczenia dworu lub dobrze poinformowanych żeglarzy. Garść rzeczowych informacji dopełnia rozbudowanym opisem wybranej ciekawostki. Przykładowo, w przypadku Rusi opisuje „zdrawice” i banie (s. 444–446), Syberii – psie zaprzęgi (s. 440), Adenu – tratywy ratunkowe, chroniące kupców i ich dobytek (s. 412).

Opisy ziemi doświadczonej i nieznanej nie różnią się więc pod względem logiki zastosowanych środków, lecz jedynie doboru informacji. W przypadku ziemi nieznanej, mniej pewne źródła dają szersze pole do powstawania zniekształceń i mitologizacji, a te ostatnie pełnią wówczas tę samą funkcję, którą mają „dziwy” ziem doświadczonych.

Zasadniczy wpływ na stopień mitologizacji opisów ziemi nieznanej ma ich pochodzenie źródłowe. Naturalnie, im lepsze merytorycznie jest źródło informacji, tym mniej jest miejsca na mitologizację. Polo posługuje się jednak specyficzną kategorią merytoryczności, według której – zgodnie z realiami epoki – z większym zaufaniem należy traktować informacje otrzymane od autorytetów, a szczególnie rodziny i dworzan (Polo, s. 62–64). Informacje ze źródeł pozbawionych autorytetu Polo przytacza z dystansem.

Rozumiany w ten sposób „autorytet” źródeł ma istotny wpływ na opisy ziemi nieznanej, a szczególnie na występowanie w nich elementów mitycznych i zjawisk cudownych¹⁶. Opowieści o ziemi osobiście niedoświadczonej, lecz poparte autorytetem ojca, stryja lub pekińskiego dworu, zawierają niewiele mitów. Jeśli jednak autorytety dzielają pewne mity, to Polo przytacza je bez cienia krytyki. Przykładami mitów i zjawisk cudownych, które pojawiły się w opowieściach popartych autorytetem, mogą być: świątynia w Samarkandzie i złoto Japonii.

Jak wspomniano wyżej, Marco najprawdopodobniej nie był w Samarkandzie, a informacje na jej temat pozyskał od ojca i stryja¹⁷. Opis tego ważnego miasta jest wtrącony do narracji i różni się znacznie od szczegółowych przedstawień bezpośrednio poprzedzającej go ziemi doświadczonej (Polo, s. 144–146). Informacje dobrane są przypadkowo i podane w dużym skrócie, mimo podkreślenia wielkości i znaczenia miasta. W opisie brak też zwyczajowych wzmianek o lokalnych wyrobach, handlu i sposobie życia ludności. Po zdawkowym opisie samego miasta znajduje się natomiast szczegółowy opis świątyni nestorian, opartej na kolumnie, cudownie wiszącej w powietrzu¹⁸. Polo bezkrytycznie przytacza rozbudowaną, legendarną opowieść o genezie tego zjawiska, która stanowi najważniejszy element opisu całego miasta.

Wydaje się, że także opisy Japonii powstały na zasadzie zaufania do autorytetów. Ze względu na zerwanie relacji japońsko-chińskich w IX w. Wielki Chan nie dysponował znaczącą wiedzą na temat Archipelagu. Stąd w opisie Polo najbardziej precyzyjne informacje dotyczą przygotowań do inwazji z lat 1274 i 1281 i ich fatalnego końca, choć także przebieg walk jest zniekształcony i zmitologizowany (Tubielewicz, s. 166–169). Mongołowie wyruszają, aby zdobyć ogromne bogactwa Japonii, w tym wielki złoty pałac (Polo, s. 342). Czytamy również, że japońscy wojownicy używają magicznych kamieni, które uodparniają ich na rany zadane żelazem (s. 346).

¹⁶ Za zjawisko cudowne uznajemy wydarzenie, które, według Polo, nie mogłoby mieć miejsca bez ingerencji sił nadprzyrodzonych, zwłaszcza Boga i świętych (Guriewicz, s. 183; Pomian, s. 73).

¹⁷ Przeszkodzić mógł mu także czynnik polityczny, ponieważ między Wielkim Chanem a władcą Samarkandy – chanem Chajdu („Kajdu”) – trwało polityczne napięcie (Kałużyński, s. 119–120, 124).

¹⁸ Potwierdzenie istnienia tej wyjątkowej świątyni odnajdujemy w źródłach chińskich. Możliwe, że Niccolò i Maffeo oglądali ten gmach i przekazali informacje o nim młodemu Marco (Lewicki, s. 545).

Opowieści niepoparte autorytetem zawierają więcej mitów i zjawisk cudownych, nawet jeśli pochodzą od żeglarzy i kupców, których horyzont poznawczy wykracza daleko poza wiedzę Wenecjanina. Stąd Polo stosunkowo często zastrzega, że zdobył te informacje *ex auditu*, a dodatkowo przekonuje, że poddał je własnej, krytycznej analizie. Za charakterystyczne przykłady niepopartych autorytetem opisów ziemi nieznannej można uznać opisy Zanzibaru (Polo, s. 404–407), „Mogdaszo” (s. 402–404), gór w okolicach Lamuri na Sumatrze („Królestwo Lanbri”; s. 357) i Motupalli w Indiach („Królestwo Mutfili”; s. 372–374). Wszystkie te opisy zawierają liczne zniekształcenia i mitologizacje¹⁹.

Zanzibar, najważniejszy ośrodek handlowy na wschodnim wybrzeżu Afryki, jawi się w narracji Wenecjanina jako wielki i gwarny port, który leży na jego granicy poznania. Znów widzimy, jak rzetelne podstawy (handel kością słoniową i ambrawą) są w pewnym stopniu zniekształcone (skarłale żyrafy²⁰). Pojawiają się także pierwsze oznaki mitologizacji ziemi nieznannej (nadnaturalnie silni, podobni do diabłów ludzie, groteskowo brzydkie kobiety).

Opis położonego dalej na południe „Mogdaszo” również wykazuje, że podstawowe informacje na temat tej krainy były wiarygodne. Dowiadujemy się o radzie szejków, rządzących wyspą, oraz o silnych prądach południowych opływających ją od wschodu. Jednocześnie, podróżnik informuje o żyjącym jakoby na Madagaskarze „gryfie”, przytaczając w ten sposób legendę o ptaku *rok* (*ruk*, *ruch*)²¹, który zajmuje poczesne miejsce w bliskowschodnim świecie baśni (Lewicki, s. 678). Według Wenecjanina, „gryf” nie ma formy pół-orla pół-lwa, jak uważano w Europie, lecz ogromnego orla – czyli faktycznie ma postać ptaka *rok* (por. Forstner, s. 342). Z uwagi na to, że informacje te pochodzą od osób nie posiadających ‘autorytetu’, Polo wielokrotnie się od nich dystansuje. Podkreśla, że czerpie je *ex auditu* oraz powołuje się na świadków, którzy mieli okazję widzieć „gryfy”. Ostatecznie dowodzi jednak istnienia „gryfa”, wspierając się przy tym „autorytetem” chańskiego dworu i jego posłów.

Szczegółne miejsce wśród mitycznych opisów ziemi nieznannej zajmują opowieści znane powszechnie. Polo przytacza je, gdy pozyskiwane przez niego informacje nakładają się na ogólnie znane legendy. Jedną z nich dotyczy tajemniczej Krainy Ciemności, obszaru legendarnego od czasów starożytnych (Lewicki, s. 689), który Polo przedstawia dość szczegółowo i rzeczowo, umiejscawiając go w okolicach Rusi. Píše o ciemnej i jasnej porze roku, pozyskiwanych tam drogich futrach, biegłości tamtejszych myśliwych, wyglądzie mieszkańców i handlujących z nimi kupcach. Jednak kojarząc te relatywnie rzetelne informacje z własnymi wyobrażeniami, sięga do legend. Píše więc, że Mongołowie udają się do Krainy Ciemności na grzbietach kłaczy, których źrebęta pozostawiane są na granicy. W drodze powrotnej wojownicy puszczaają cugle, a kłacze, mimo panujących ciemności, odnajdują drogę do swych źrebąt (s. 443). Legenda ta jest już obecna w opowieściach o czynach Aleksandra Wielkiego.

¹⁹ Możemy tu przytoczyć także opowieści o Trzech Królach (Polo, s. 118), Starcu z Gór (s. 132), bezkresie pustyni Lop (s. 149), Król Złotym (s. 248), wielkiej rybie (s. 321), czy legendarnych bogactwach Jawy (s. 350).

²⁰ Trudno jednoznacznie zinterpretować to zniekształcenie. Być może autor przeinaczył informacje od arabskich informatorów lub uznał inne zwierzę za formę skarłowaciałej żyrafy. Jest mało prawdopodobne, by chodziło tu o żyrafę leśną, czyli okapi (*Okapia johnstoni*), ponieważ zwierzęta te historycznie i współcześnie są gatunkiem endemicznym dla dorzecza rzeki Kongo – trudno więc domniemywać, by informacje o nich (lub same zwierzęta) znalazły się na Zanzibarze. Okapi zostały opisane przez europejską zoologię dopiero w pierwszych latach XX w.

²¹ Jako *roc* przekształcił się w Polowego „ptaka-skałę” (s. 403).

Specyficznym obszarem mitycznym są Wyspy Męska i Żeńska. Polo umieszcza je na Oceanie Indyjskim, w odległości pięciuset mil na południe od Beludżystanu, a ich opis prawie w całości wywodzi się z legend o Amazonkach²². Być może jednak także to skojarzenie ma realne podstawy. Jeżeli wystarczającym bodźcem do przywołania legendy o Amazonkach byłoby brzmienie nazw wysp²³, to Polo mógł mieć na myśli wyspy Androth i Agatti, należące do archipelagu Lakszadiwów. Leżą one niedaleko na wschód od podanej przez niego lokalizacji, a ich nazwy mogły wywołać u chrześcijańskiego podróżnika dość łatwe do przewidzenia skojarzenia: *andros* to mężczyzna, a święta Agata to męczennica, której podczas tortur odjęto pierś, co kojarzyło się z podaniami o Amazonkach. Wyspy te mogły stanowić ważne punkty nawigacyjne między Oceanem Indyjskim i Morzem Arabskim²⁴. Polo mógł przepływać w ich pobliżu w drodze do Ormuzu. Opis ten byłby więc podobny do opowieści o Krainie Ciemności – autor skojarzył względnie wiarygodne informacje, pozyskane podczas swoich podróży, z powszechnie znanym mitem.

Znaczące mitologizacje wykazują również opisy ziemi nieznanej położonej wewnątrz obszarów doświadczonych przez Polo, szczególnie gór. Podczas kilkumiesięcznego pobytu na Sumatrze, Polo, jak twierdzi, zwiedził sześć z ośmiu tamtejszych miast (zwanymi przez niego „królestwami”), w tym Lamuri. Obszar ten jest więc ziemią doświadczoną, a opis lokalnej fauny, flory i towarów handlowych jest rzeczowy i wiarygodny²⁵. Jednak w bezpośrednim sąsiedztwie tej ziemi doświadczonej rozciąga się pas ziemi nieznanej – góry – który ulega silnej mitologizacji²⁶. Podobnie, opisując indyjskie Motupalli, Polo przytacza kluczowe informacje o doświadczanej krainie, a następnie dodaje opis sposobu zdobywania diamentów przez tamtejszych mieszkańców w trudno dostępnych górach. Opis ten jest czysto legendarny i występuje także u innych autorów²⁷.

PODSUMOWANIE

Opisy terenów nie doświadczonych przez Polo są bardzo zróżnicowane, przez co trudno je sklasyfikować. Wydaje się jednak, że mogą być wyróżnione ogólne zarysy *terrae incognitae* jako obiektu opisu oraz – uwarunkowane możliwościami poznawczymi autora – określone sposoby jej opisywania.

Nieliczne opisy ziemi nieznanej nie różnią się pod względem cech opisu od przedstawień dobrze znanych Wenecjaninowi miast Chin. Są one pozbawione jakichkolwiek mitologizacji. Można także podać pojedyncze przykłady, w których nie występują nawet zniekształcenia²⁸. Zawarte w tego rodzaju opisach informacje są w przeważającej większości rzetelne i wystawiają dobre świadectwo informatorom Wenecjanina.

²² Według Polo, tamtejsi mężczyźni przez większość roku nie mieszkają wspólnie z żonami, „gdyż twierdzą, że przypłaciliby to życiem” (s. 398).

²³ Analogiczną sytuację widzimy w opisie Wielkiego Muru i ludów „Ung” i „Mungul” – wziętych za biblijne Gog i Magog (s. 174).

²⁴ Na mapie Mercatora z lat 1585–1595 północne wyspy Lakszadiwów są nienaturalnie duże, co może świadczyć o ich znaczeniu. Widnieje tam także nazwa „Andros” (Kieniewicz, s. 437).

²⁵ Polo twierdzi, że przywiózł stamtąd do Wenecji nasiona drzewa farbiarskiego (s. 357).

²⁶ Według podróżnika mieszkają tam ludzie z ogonami „wielkimi jak u psa” (s. 357).

²⁷ „Biorą kawały krwawego mięsa i rzucają w tę głęboką przepaść. Mięso to upada na wielką mnogość diamentów, które wien się wbijają. [...] Gdy te [orły] dostrzegą mięso w czeluści, lecą tam, porywają to mięso i wynoszą gdzie indziej. Ludzie zaś [...] biegną tam, jak mogą najprędzej. Orły odlatują i zostawiają mięso [...]. Ci [...] zabierają je i znajdują utkwione diamenty” (Polo, s. 373–374; Lewicki, s. 663).

²⁸ Najlepszym przykładem jest opis aš-Šihr na Półwyspie Arabskim (Polo, s. 413–414).

Równie nieliczną grupę opisów stanowią rozpowszechnione legendy o obszarach mitycznych, które Polo umieszcza w kontekście opowieści o nieznanym terenie. Jednak również w tego rodzaju opisach widzimy wiarygodne podstawy, które wywołały skojarzenie z powszechnie znanymi mitami.

Zdecydowanie najliczniejszą grupę opisów stanowią opowieści nie należące do tych dwóch skrajnych typów, które opierają się na wiarygodnych podstawach, lecz uległy licznym zniekształceniom i mitologizacji na skutek luk w wiedzy Wenecjanina lub przyswojenia przez niego już wcześniej zniekształconych czy też zmitologizowanych informacji. Mitologizacje te, co trzeba podkreślić, nie są zjawiskiem dominującym w opisach tego rodzaju ziemi nieznaney. Stanowią one raczej dodatek do – często zaskakująco rzeczowych – informacji. Odgrywają więc tę samą rolę, którą w opisach ziemi doświadczoney pełnią opisy oglądanych przez Polo „dziwów” – uatrakcyjniając ją w duchu twórczości Rustichella.

Opisy ziemi nieznaney mówią dużo o źródłach, z których korzystał Polo, oraz o samym autorze. Generalnie, wydaje się, że autor *Opisania świata* zbierał informacje w sposób przemyślany. Świadczą o tym rzetelne podstawy większości opisów ziemi nieznaney oraz ślady konkretnych, wiarygodnych informacji nawet w opisach obszarów mitycznych.

Najbardziej rzetelne informacje zapewniły podróżnikowi źródła rodzinne i oficjalne. Opowieści poparte ich autorytetem zachowały się w relacji Polo w najmniej zmienionej formie, ponieważ autor nie zdecydował się ich podważyć. Niepoparte autorytetem opowieści o ziemi nieznaney nie cieszyły się już tak dużym zaufaniem podróżnika, lecz również w tym wypadku dobór informatorów był stosunkowo dobry. Tego rodzaju informacje uległy większym zniekształceniom, liczniej występują w nich również mitologizacje i zjawiska cudowne. Trudno to jednak uznać za zarzut pod adresem Polo, ponieważ w średniowiecznej świadomości zjawiska cudowne były wszechobecne (Guriewicz, s. 182–183), a umiejscowienie ich poza granicami osobistego doświadczenia wydaje się tym bardziej naturalne (Tuan, s. 113).

Można sądzić, że szczególne doświadczenia Polo jako podróżnika pozwoliły mu na znacznie szersze spojrzenie na świat i jego dzieje. Z jednej strony, wczesnośredniowieczny szacunek dla autorytetów skłaniał go do uznania pochodzących od nich informacji za najbardziej wartościowe i przyjmowania ich w większości przypadków bezkrytycznie (Pomian, s. 136–137). Stąd też luki w wiedzy autorytetów i podzielane przez nie mity pojawiają się bez przeszkód w narracji. Z drugiej strony, Polo miał relatywnie bardzo szeroki horyzont poznawczy – geograficzny i kulturowy (Guriewicz 1996, s. 329, 335–336), dzięki czemu był w stanie pozyskiwać informacje w sposób bardziej świadomy. Widzimy u autora przejawy krytycznego namysłu nad informacjami pochodzącymi z mniej zaufanych źródeł. Narracja nie jest jedynie odbiciem relacji informatorów, a autor ich bezwiednym kompilatorem (Pomian, s. 78). Przykładowo, informacje o „dziwach” i zjawiskach cudownych, niektóre określane wprost mianem „cudów”²⁹, często przytaczane są z zastrzeżeniami lub opatrzone świadectwem *ex visione*³⁰.

Metody zbierania informacji przez autora poznajemy przede wszystkim w rozbudowanych opisach ziemi doświadczoney. Ukazują go one jako dociekliwego podróżnika, który

²⁹ Np. ryby w jeziorze św. Leonarda w Gruzji (Polo, s. 108); unosząca się nad ziemią świątynia w Samarkandzie (s. 146); trująca ryba w rzece Jangcy (s. 321); pojawiający się we śnie św. Tomasz Apostoł (s. 376).

³⁰ Na przykład barwny opis ucieczki dworu Songów przed najazdem mongolskim i ogromnej, owłosionej, trującej ryby, która im w tym przeszkodziła, Polo opatruje wyjaśnieniem, że „widział sam głowę owej ryby w świątyni bożków” (s. 321).

szuka wiedzy w rozmaitych miejscach, a różnorodność źródeł skłania do uznania ich za dowód autentycznej ciekawości, a nie za zabieg retoryczny, którego celem miałyby być przekonanie czytelników o prawdziwości relacji. Można założyć, że także w przypadku ziemi nieznaney Polo starał się zdobywać informacje z jak najlepszych, jego zdaniem, źródeł. Wskazywałyby na to wiarygodne podstawy prawie wszystkich opisów *terrae incognitae*, w których mitologizacje pojawiają się dopiero na fundamencie wiarygodnych, choć czasem nieco zniekształconych informacji.

BIBLIOGRAFIA

- Forstner, Dorothea. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. „Pax”, 1990.
- Guriewicz, Aron. *Kategorie kultury średniowiecznej*. PIW, 1976.
- Guriewicz, Aron. „Kupiec”. *Człowiek średniowiecza*. Red. Jacques Le Goff, Oficyna Wydawnicza Volumen – Wydawnictwo Marabut, 1996, s. 303–351.
- Kałużyński, Stanisław. *Imperium Mongolskie*. „Wiedza Powszechna”, 1970.
- Kieniewicz, Jan. *Historia Indii*. Ossolineum, 1985.
- Le Goff, Jacques. „Człowiek średniowiecza”. *Człowiek średniowiecza*. Red. Jacques Le Goff, Oficyna Wydawnicza Volumen – Wydawnictwo Marabut, 1996, s. 7–50.
- Lewicki, Marian. „Przypisy”. Marco Polo, *Opisanie świata*. Wydawnictwo Alkazar, 1993, s. 463–694.
- Lewicki, Marian. „Wstęp”. Marco Polo, *Opisanie świata*. Wydawnictwo Alkazar, 1993, s. 5–72.
- Myśliwski, Grzegorz. *Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni*. Krupski i S-ka, 1999.
- Olszewska-Dyoniziak, Barbara. *Człowiek, kultura, osobowość: wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*. Alta 2, 2001.
- di Piano Carpinii, Jan. „Historia Mongołów”. *Spotkanie dwóch światów – stolica apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*. Red. Jerzy Strzelczyk, ABOS, 1993, s. 116–175.
- Polo, Marco. *Opisanie świata*. Red. Marian Lewicki, Wydawnictwo Alkazar, 1993.
- Pomian, Krzysztof. *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*. PWN, 1968.
- Rong, Xinjiang. *Reality or Tale? Marco Polo's Description of Khotan*. „Journal of Asian History”, t. 49, nr 1–2, 2015, s. 161–174.
- Roux, Jean-Paul. *Średniowiecze szuka drogi w świat*. Wiedza Powszechna, 1969.
- Strzelczyk, Jerzy. *Gerwazy z Tilbury: studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*. Ossolineum–PWN, 1970.
- Strzelczyk, Jerzy. „Mongolowie a Europa. Stolica Apostolska wobec problemu mongolskiego do połowy XIII wieku”. *Spotkanie dwóch światów – stolica apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*. Red. Jerzy Strzelczyk, ABOS, 1993, s. 7–78.
- Tuan, Yi-Fu. *Przestrzeń i miejsce*. PIW, 1987.
- Tubielewicz, Jolanta. *Historia Japonii*. Ossolineum, 1984.
- Vogel, Hans U. *Marco Polo Was in China: New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*. Brill, 2013.
- Yule, Henry. *Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices on China*, t. 2. The Hakluyt Society, 1913.
- Zumthor, Paul, Catherine Peebles. *The Medieval Travel Narrative*. „New Literary History”, t. 25, nr 4, 1994, s. 809–824. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/469375>.

MIĘDZY WSCHODEM A ZACHODEM: HYBRYDOWA TOŻSAMOŚĆ AZERBEJDŻANU W KONTEKŚCIE POSTKOLONIALNYM*

ABSTRACT: This article analyzes Azerbaijani identity through the lens of postcolonial theory, considering the influences of various empires and the fluidity of national self-identification depending on historical and religious contexts. The author argues that applying postcolonial analytical tools, particularly Homi Bhabha's concept of hybridity, allows for a new reading of Azerbaijan's identity dynamics. Throughout centuries, Azerbaijan functioned within different empires (Persian, Ottoman, Russian, and Soviet), and this study emphasizes the continuity between Tsarist and Soviet colonial practices. Despite ideological differences, both regimes shared a fundamental approach: the systematic suppression of local traditions and the imposition of hegemonic cultural norms. Drawing on Homi Bhabha's concept of hybridity, the article offers a new reading of Azerbaijani identity dynamics, arguing that the cultural revolution of the late 19th and early 20th centuries played a decisive role in shaping modern national self-perception. This analysis challenges previous scholarly narratives, which, failing to grasp the complexity of Azerbaijani identity, often assumed that it did not exist at all. By employing postcolonial approaches, the study highlights the specificity of the Azerbaijani experience and its continuous reinterpretation in response to historical transformations.

KEYWORDS: hybridity, postcolonial theory, Azerbaijani identity, Orientalism, colonization, Russia, Bhabha

WPROWADZENIE

Podczas badań nad tożsamością i samoidentyfikacją Azerbejdżan oraz analizując sposób, w jaki zachodni badacze przedstawiają ten region, zaczęłam zastanawiać się, na ile teoria postkolonialna ze swoim interdyscyplinarnym podejściem do analizy procesów społecznych może stanowić użyteczne narzędzie w badaniach nad zmianami społecznymi i tożsamością zbiorową Azerbejdżan. Edward Said, który zdominował zachodni dyskurs na temat postkolonializmu, wprowadził paradygmat, zgodnie z którym kwestie dotyczące poszczególnych krajów nie powinny być analizowane bez uwzględnienia ich kolonialnej przeszłości (Said 2003). Zdaję sobie sprawę, że Said wprowadza dyskusję na temat wyobrażeń o kulturze Orientu, opierając się na wiedzy ukształtowanej w ramach imperialnych tradycji francuskiej, brytyjskiej i amerykańskiej (Said, s. 15–17). Ciekawym aspektem jest również to, że przedstawiony przez Saida świat arabski i islam funkcjonuje w odniesieniu do narodów islamizowanych z tej samej pozycji relacji kolonizator – skolonizowany. W tym kontekście warto zauważyć, że kolonialny aparat władzy, który

* Artykuł powstał na bazie referatu *The Space of Hybridity: Azerbaijani Identity Between East and West* wygłoszonego 15 listopada 2024 roku na konferencji The 13th International Oriental Studies Conference (14–16.11.2024), zorganizowanej na Uniwersytecie Warszawskim przez Wydział Orientalistyczny UW i Polskie Towarzystwo Orientalistyczne.

stanowi kluczowy element teorii Foucaulta¹, nie był jedynie przedmiotem teoretyczno-filozoficznych rozważań zachodnich badaczy, lecz pojawiał się także, choć nie wprost, w myśli azerbejdżańskich intelektualistów (Axundov, s. 23)². W ich pracach odnajdujemy refleksję nad dominacją kultury islamu i jej wpływem na lokalną tożsamość.

Dyskurs Saidowskiej orientalizacji, opierając się na zachodnich imperialnych tradycjach, wpłynął również na sposób, w jaki badacze zajmujący się historią Azerbejdżanu interpretują jego tożsamość. W szczególności analiza relacji pomiędzy kolonizatorem a skolonizowanym uległa reinterpretacji dzięki rozwojowi teorii hybrydowości³ i mimi-kry Homi Bhabhy. W odróżnieniu od binarnej perspektywy Edwarda Saïda, Bhabha podkreśla, że kolonializm to proces wzajemnego oddziaływania, który nieustannie się powtarza, przekształca i wywołuje ambiwalentne efekty (Bhabha, s. 66). To, co odróżnia podejście Homi Bhabhy od koncepcji Edwarda Saïda, to spojrzenie na kolonializm nie tylko jako akt dominacji, lecz jako dynamiczny proces adaptacji, oporu i transformacji. W jego ujęciu hybrydowość odnosi się do specyficznych form kulturowych powstających na styku tradycji kolonialnej (europejskiej, globalnej) i lokalnej.

W przypadku Azerbejdżanu tożsamość narodowa kształtowała się nie tylko w opozycji do dominacji kolonialnej, lecz także poprzez procesy adaptacyjne i synkretyczne, w których elementy zachodnie (rosyjskie, europejskie) oraz rodzime tradycje wzajemnie się przenikały i przekształcały. W niniejszym artykule podjęto próbę zastosowania teorii postkolonialnej jako narzędzia badawczego w analizie procesów kształtowania się tożsamości i samoidentyfikacji Azerbejdżan, ze szczególnym uwzględnieniem procesów społeczno-politycznej transformacji początku XX wieku. Zastosowanie narzędzi analitycznych zaproponowanych przez Bhabhę pozwala na głębsze zrozumienie dynamiki tożsamości Azerbejdżanu, uwzględniając jej zmienność i zdolność do ciągłej reinterpretacji w obliczu historycznych i politycznych przemian. Pozwala to dostrzec, że kolonialna obecność nie była jedynie narzucona siłą, ale również czynnikiem wpływającym na wielopoziomowe interakcje kulturowe, które wytworzyły hybrydową, elastyczną i wielowymiarową tożsamość regionu.

¹ Koncepcja „władzy-wiedzy” (*pouvoir-savoir*) zaproponowana przez Michela Foucaulta dostarcza narzędzi do analizy kolonialnych mechanizmów kontroli, ukazując, że dominacja nie ograniczała się jedynie do militarnej czy administracyjnej siły, ale obejmowała również produkcję wiedzy, która legitymizowała i utrzymywała kolonialny porządek (zob. Foucault 1993).

² Ciekawym aspektem jest krytyka arabskiego podboju Iranu przedstawiona przez XIX-wiecznego azerbejdżańskiego filozofa i myśliciela Mirza Fatali Axundova. Swoje stanowisko zaprezentował w *Listach indyjskiego księcia Kamaluddovle do irańskiego księcia Dżalaluddovle*, w których poruszał kwestie cywilizacyjne i kulturowe: „O Iranie, gdzie jest twoje państwo, gdzie jest twoja chwała, gdzie jest twoje szczęście? Oto od dwóch tysięcy lat dzicy Arabowie trzymają cię w nieszczęściu (...) wolność jest ci odebrana, a twój władca to despota. Despotyzm, jego wpływy oraz fanatyzm religijny sprawiły, że popadłeś w słabość i niemoc. Zdolność twojego narodu została zdławiona, a jego umysł pogrążony w ignorancji. To wszystko doprowadziło cię do ruiny moralnej, nędzy i upokorzenia. Despotyzm odebrał ci także wszelkie pozytywne cechy: sprawiedliwość, szlachetność, honor, uczciwość i solidarność, zastępując je hipokryzją, podstępem, zdradą i oportunistycznym. Ostatnie tysiąc lat minęło, a ty nadal nie możesz stanąć na równej pozycji z cywilizowanymi narodami, wciąż pozostajesz w zacofaniu i chaosie” [tłumaczenie autorki artykułu].

³ W oryginale Homi Bhabha używa terminu *hybridity*. W moim tekście stosuję termin hybrydowość, zgodnie z tłumaczeniem zastosowanym w polskim przekładzie (Bhabha, s. 25). W polskiej przestrzeni naukowej można spotkać również termin *hybrydyczność* (Ewertowski, s. 249–266; Sulikowski, Wojtanowski 2020; Kalaga, s. 13–27).

Zanim przejdę do analizy rosyjskiej dominacji nad ludnością turkijską Południowego Kaukazu, należy zadać kluczowe pytanie: czy możemy w ogóle mówić o kolonializmie w odniesieniu do Azerbejdżanu? Aby to określić, warto rozważyć, czy dominacja Rosji nad tym regionem spełnia kryteria kolonizacji w sensie politologicznym, historycznym i kulturowym. W badaniach dotyczących okresu radzieckiego, nie wspominając o radzieckiej historiografii, która z oczywistych względów unikała takiego ujęcia, termin „kolonizator” rzadko stosuje się w odniesieniu do Rosji. Jednak skutki jej dominacji wykazują wyraźnie kolonialny charakter. Proces russyfikacji, choć nie zawsze określany mianem „kolonizacji kulturowej”, funkcjonował jako mechanizm podporządkowania i asymilacji, porównywalny do działań mocarstw zachodnich w ich koloniach zamorskich.

Ewa Thompson, badaczka literatury i idei, autorka pionierskich analiz rosyjskiego imperializmu w kontekście postkolonialnym, w artykule *A jednak kolonializm. Uwagi epistemologiczne* (Thompson) zwraca uwagę, że kolonializm nie musi być rozumiany wyłącznie jako ekspansja zamorska. Jej koncepcja umożliwia zastosowanie narzędzi postkolonialnych do relacji wewnątrzkontynentalnych, zwłaszcza w kontekście dominacji Imperium Rosyjskiego nad narodami o rozwijającej się świadomości politycznej. Podążając za tą koncepcją, warto wyjść poza klasyczne rozumienie kolonializmu jako ekspansji zamorskiej i uwzględnić jego różnorodne formy oraz mechanizmy politycznego i kulturowego podporządkowania. Thompson podkreśla, że

istotą kolonializmu jest zniewolenie terytorium i ludności, której świadomość narodowa jest już rozwinięta lub rozwija się w okresie zniewolenia kolonialnego, eksploatacja polityczna i ekonomiczna danego terytorium oraz spowolnienie lub uniemożliwienie rozwoju (Thompson, s. 291).

Perspektywa ta znajduje pełne zastosowanie w analizie podporządkowania ludności turkijskiej na Południowym Kaukazie, którą dziś definiujemy jako Azerbejdżanie. Rosyjska dominacja nad muzułmańską ludnością regionu nie przebiegała według klasycznych schematów ekspansji kolonialnych mocarstw zachodnich, lecz wpisywała się w logikę imperialnych podbojów Rosji, które kulturoznawca Alexander Etkind klasyfikuje jako „kolonializm wewnętrzny” (Etkind, s. 3–10).

INORODCY JAKO „WEWNĘTRZNI OBCY”

Kolonializm wewnętrzny, w rozumieniu Etkinda, odnosi się do sytuacji, w której imperialne centrum nie traktuje podbitych terytoriów jako całkowicie odrębnych, lecz dąży do ich częściowej integracji na warunkach hegemonicznej kultury metropolii. W przypadku Rosji oznaczało to nie tylko podbój terytorialny, ale także systematyczną politykę asymilacyjną. Ludność turkijaska Południowego Kaukazu, którą dziś definiujemy jako Azerbejdżanie, była w Imperium Rosyjskim klasyfikowana jako *inorodcy* – kategoria obejmująca grupy etniczne i religijne uznawane za odmienne i potencjalnie wrogie wobec dominującej ludności słowiańskiej (Slocum, s. 173–190). Już na poziomie oficjalnej terminologii Rosja traktowała muzułmański Kaukaz jako „wewnętrznie obce” terytorium, co usprawiedliwiała stosowaniem polityk ograniczających prawa tej społeczności oraz prowadzących do jej marginalizacji lub całkowitej asymilacji (Baberowski, s. 307–352). *Inorodcy* byli nie tylko odmienni kulturowo, ale także postrzegani jako element politycznie niepewny i podatny na wpływy zewnętrzne, co czyniło ich obiektami podejrzliwości oraz narzędziem imperialnej kontroli. Taki status z góry sytuował ich w pozycji „innych /obcych”

wobec rdzennej struktury imperialnej, co znacząco wpłynęło na ich społeczno-polityczne położenie w ramach rosyjskiego systemu kolonialnego. W okresie rewolucji kulturowej lat 20. XX wieku pojęcie *inorodców* zostało zastąpione narracją bolszewików o narodach „zacofanych” (*otstalyye narody*), czyli tych, których styl życia i organizacja społeczna odbiegały od europejskich wzorców modernizacyjnych.

Wybór okresu analizy nie jest przypadkowy. XX wiek stanowił kluczowy moment przebudzenia tożsamości i politycznej samoidentyfikacji Azerbejdżanów⁴. To właśnie w tym okresie nastąpił rozkwit prasy, który sprzyjał kształtowaniu nowoczesnej opinii publicznej i dyskursu narodowego. Jednocześnie, powstanie świeckiej republiki w 1918 roku, choć krótkotrwałe, stanowiło istotny krok w stronę nowoczesnego państwowości i suwerenności. Kolejną fundamentalną zmianą było przejście władzy przez bolszewików i sowietyzacja Azerbejdżanu, w trakcie której wprowadzono szeroko zakrojoną rewolucję kulturalną, mającą na celu unifikację społeczną i ideologiczną w ramach sowieckiego projektu modernizacyjnego. Historia Azerbejdżanu najlepiej daje się zrozumieć przez pryzmat heterogeniczności pogranicza, przestrzeni, w której stale przenikały się różne porządki polityczne, religijne i kulturowe: od islamskiego dziedzictwa, perskiego dziedzictwa kulturowego, przez lokalne tradycje turkijskie i kaukaskie, aż po językowe i administracyjne wpływy rosyjskie. Taka złożona i niejednoznaczna sytuacja pogranicza tworzyła ambiwalentną przestrzeń tożsamościową, w której społeczeństwo funkcjonowało jednocześnie jako część Wschodu i obiekt zachodniego „modernizowania”. Ta wielowarstwowość znajduje odzwierciedlenie nie tylko w historii politycznej, ale również w dyskursach kulturowych, językowych i edukacyjnych, kształtujących świadomość narodową. Zarówno pojęcie „heterogeniczności pogranicza”, jak i „świadomości pogranicza”, które początkowo stosowałam, aby oddać charakter „trzeciości” jako przestrzeni międzykulturowej wymiany i transformacji, są bliskie temu, co w teorii postkolonialnej określa się mianem hybrydowości (Kazimova).

W analizie przyjąłam perspektywę historyczno-kulturową, aby pokazać, jak kluczowe wydarzenia historyczne wpłynęły na narodowe odrodzenie i konsolidację tożsamości kulturowej Azerbejdżanu. Kluczowe miejsce zajmuje tu także analiza teorii hybrydyczności, która pozwala dostrzec, jak lokalna kultura azerbejdżańska adaptowała i reinterpretowała elementy kultury kolonizatora.

W niniejszym artykule omawiam związki między dominacją carskiej Rosji a okresem sowieckim, wskazując na ciągłość kolonialnego dyskursu, który bolszewicy przejęli i roz-

⁴ Termin „Azerbejdżanie” został użyty dla uproszczenia i przejrzystości wywodu, mimo świadomości jego problematyczności w kontekście historycznym. W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku dzisiejsi Azerbejdżanie nie określali się jeszcze tym mianem w sensie etnonimu. W ówczesnej prasie i tekstach literackich częściej używano kategorii „muzułmanin” (w sensie religijnym) lub *Türk* (w sensie etniczno-językowym). Określenie „Turcy” w języku polskim bywa jednak mylnie utożsamiane wyłącznie z obywatelami współczesnej Turcji, przez co nie oddaje pełnej etnolingwistycznej złożoności ludów turkijskich. W polskiej turkologii prof. Henryk Jankowski proponuje termin „Turkijczyk” jako neutralny i możliwie precyzyjny odpowiednik. Sama ciągle mierzę się z tą trudnością: z jednej strony pojawiają się głosy, że używanie terminu „Azerbejdżanin” w kontekście historycznym przed XX wiekiem jest anachronizmem, z drugiej, że brak jego użycia wprowadza niepotrzebne komplikacje. Osobiście skłaniałabym się ku pozostawieniu formy „Tiurkowie”, która moim zdaniem najlepiej oddaje samoidentyfikację historyczną i językową tej grupy. Jednak termin ten nadal budzi kontrowersje i niejednoznaczność wśród moich polskich kolegów zajmujących się zarówno turkologią, jak i historią regionu. Zdecydowałam się zatem na kompromis terminologiczny, zaznaczając jego ograniczenia w niniejszym przypisie.

wijali po upadku caratu. Pomimo ideologicznych deklaracji odmienności, bolszewicy kontynuowali imperialną narrację o „cywilizacyjnej misji” wobec społeczeństw „zacofanych”. Ten sposób myślenia, zainicjowany już w polityce carskiej Rosji, stał się fundamentem sowieckiego podejścia do zarządzania narodami zamieszkującymi peryferia imperium, w tym muzułmańskim Kaukazem. Wprowadzając system edukacji, administracji oraz kultury, bolszewicy dążyli do głębokiej transformacji lokalnych społeczności, uzasadniając swoje działania potrzebą „modernizacji” i „oświecenia” tych regionów. Zarówno w carskim, jak i w sowieckim okresie wykorzystywano model centrum-peryferie, w którym Rosja pełniła dominującą rolę.

TEORIA HYBRYDYCZNOŚCI HOMI BHABHY A SPECYFIKA AZERBEJDŻANU

Pojęcia ‘hybryda’ i ‘hybrydyczność’, wywodzące się pierwotnie z biologii, w ostatnich dekadach zyskały szerokie zastosowanie w naukach humanistycznych. W kontekście literaturoznawczym pojęcie to zostało wprowadzone przez Michaiła Bachtina, który stosował je w analizie konstrukcji językowych i stylowych w powieści. Bachtin definiuje hybrydę jako wypowiedź, która formalnie należy do jednego podmiotu mówiącego (gramatycznie i kompozycyjnie spójna), lecz zawiera różne głosy lub perspektywy (Bachtin 1975). Przykładem może być narracja, w której autor wplata język bohaterów z odmiennych środowisk kulturowych i społecznych, co nadaje powieści charakter dialogiczny, otwarty na wielość punktów widzenia.

Konstrukcją hybrydyczną nazywamy taką wypowiedź, która pod względem cech gramatycznych (składniowych) i kompozycyjnych należy do jednego mówiącego, lecz w której w rzeczywistości mieszają się dwie wypowiedzi, dwa charakterystyczne sposoby mówienia, dwa style, dwa „języki”, dwa horyzonty znaczeń i wartości (Bachtin 1982).

W kontekście kulturowym pojęcie hybrydowości rozwijane jest w ramach teorii postkolonialnej, zwłaszcza przez Homi Bhabhę (Bhabha). Bhabha wprowadził pojęcie *in-between* (ang.), określające stan pośredni, w którym jednostki lub grupy znajdują się między różnymi kulturami, językami, tożsamościami i ideologiami. Jest to przestrzeń liminalna, w której dochodzi do spotkania i mieszania się wpływów kolonizatora i kolonizowanego, prowadząc do powstania nowej, hybrydowej tożsamości, niezależnej od żadnej z kultur. Bhabha określa tożsamość kolonizowanego jako mimikrę (ang. *mimicry*), ponieważ kolonizowany jest postrzegany jako „prawie taki sam, ale jednak inny” w stosunku do kolonizatora. Brak jasno określonych wyróżników tożsamości sprawia, że kolonizowany jest zmuszony do niepełnego naśladowania kolonizatora, co budzi ambiwalentne uczucia, zarówno dążenie do asymilacji, jak i poczucie obcości. Bhabha odnosi się do brytyjskiej polityki kolonialnej w Indiach, odwołując się do poglądów T. B. Macaulaya⁵, który postulował stworzenie nowej klasy ludzi, którzy byłiby Hindusami „z krwi i koloru skóry”, ale angielskimi „w gustach, opiniach, moralności i intelekcie”. Celem było uformowanie lojalnej wobec metropolii warstwy społecznej, stanowiącej pomost między kolonizatorami

⁵ Thomas Babington Macaulay (1800–1859) – brytyjski polityk, historyk i eseista, kluczowa postać w debacie nad polityką edukacyjną w Indiach w okresie kolonialnym. Jako członek Rady Najwyższej Indii (1834–1838) był autorem „Minute on Indian Education” (1835), dokumentu, w którym argumentował za nadaniem językowi angielskiemu statusu języka wykładowego w Indiach, kosztem języków lokalnych; zob. Bhabha, s. 82.

a rdzenną ludnością (Bhabha, s. 82). ‘Człowiek naśladowca’ w dyskursie kolonialnym „jest efektem skrzywionej kolonialnej mimesis, jest prawie taki sam, ale nie całkiem” (Bhabha, s. 82, 84).

W mojej rodzinie, o tradycyjnych wartościach, w domu posługiwaliśmy się językiem azerbejdżańskim. Jednak miałam kolegów i koleżanki, którzy mimo braku zewnętrznego przymusu, używali rosyjskiego także w przestrzeni domowej. Pamiętam sytuację, w której określiłam koleżankę jako „zruszczoną” (*obruszewszaja*), gdyż nie potrafiła posługiwać językiem azerbejdżańskim. To specyficzne zjawisko można wyjaśnić w kontekście teorii Homi Bhabhy, który opisuje mimikrę jako mechanizm kolonialny, w którym kolonizowany naśladuje kolonizatora, ale nigdy nie osiąga pełnej z nim tożsamości. W rezultacie powstaje stan „prawie taki sam, ale nie całkiem”, który pozwala na utrzymanie hierarchii kolonialnej. Po wielu latach teoria Homi Bhabhy dostarczyła mi odpowiedzi na to zjawisko:

Efekty tożsamości (...) są zawsze zasadniczo rozszczepione (...). Rozszczepienie dyskursu kolonialnego wytwarza dwie postawy wobec rzeczywistości zewnętrznej – jedna z nich przyjmuje rzeczywistość do wiadomości, podczas gdy druga jej zaprzecza, zastępując ją produktem pragnienia, które powtarza i reartykułuje „rzeczywistość” jako mimikrę (Bhabha, s. 86–87).

W tym kontekście postawa mojej koleżanki, która z jednej strony uważa się za Azerbejdżankę, a z drugiej nie chce i nie potrafi posługiwać się swoim rodzimym językiem, doskonale wpisuje się w ten mechanizm. Tożsamość kolonizowanego zostaje rozszczepiona między przyjęciem narzuconej rzeczywistości (języka kolonizatora) a jednoczesnym zaprzeczeniem własnym korzeniom, co prowadzi do sytuacji mimikry, „prawie takiej samej, ale nie do końca”.

W przestrzeni azerbejdżańskiej wpływy kultury turkijsko-muzułmańskiej i dominującej rosyjskiej (później także sowieckiej) kształtowały się asymetrycznie. Kultura rosyjska, a następnie sowiecka, utrzymywała rolę dominującą, co znajduje odzwierciedlenie nie tylko w hybrydowości gatunków sztuki i literatury, ale także na poziomie języka.

Homi Bhabha w swojej teorii hybrydowości podkreśla, że przestrzeń kolonialna nie jest jednokierunkowa. Elementy kultur kolonizatora i kolonizowanego przenikają się i ulegają reinterpretacji. Przykładem tego procesu są lata 20. XX wieku, kiedy sowiecka propaganda częściowo orientalizowała własne przekazy, adaptując elementy tradycji wschodnich w celach ideologicznych, choć w sposób przejściowy i instrumentalny.

W tym kontekście warto przywołać koncepcję ‘efektu bumerangu’, opisaną przez Foucaulta. Mechanizmy kolonialne stosowane przez metropolię wobec podbitych ludów powracają do niej samej, przekształcając struktury władzy i represji. Nie tylko kolonie stają się zależne od centrum. Centrum również ulega zmianie pod wpływem kolonialnych doświadczeń (Foucault 2003, s. 103). Alexander Etkind rozwija tę koncepcję w odniesieniu do Rosji, opisując jej mechanizmy kolonialne stosowane zarówno na zewnątrz (np. w Azji Środkowej), jak i wewnątrz imperium. W ten sposób techniki dominacji, represji i asymilacji, pierwotnie rozwinięte wobec podbitych narodów, zaczęły być stosowane także wobec własnych obywateli (Etkind, s. 24).

Efekt bumerangu możemy dostrzec również w sowieckiej polityce kulturalnej. Na początku lat 20. XX wieku ZSRS eksperymentował z adaptacją lokalnych tradycji, co prowadziło do hybrydyzacji socjalistycznych wzorców z kulturą narodów wschodnich (Dobrenko, s. 376). Przejawiało się to m.in. we wtapianiu terminów i symboliki socjalizmu

w ludową poezję narodów Wschodu. Z drugiej strony, można zauważyć orientalizację socrealistycznej kultury, czego wyrazem były wizerunki Lenina i Stalina umieszczane na kobiercach, tradycyjnie kojarzonych z kulturą Wschodu. Ten proces wpisuje się w efekt bumerangu, mechanizmy symboliczne wypracowane na peryferiach kolonialnych wracały do centrum i były ponownie używane jako narzędzia propagandy.

Mimo tej pozornej wymiany kulturowej nie sposób dostrzec rzeczywistej symetrii między tymi procesami. Już w latach 30. XX wieku, w okresie stalinizmu, rosyjska kultura nabrała roli dominującej, a wcześniejsza otwartość na elementy lokalnych tradycji ustąpiła agresywnej polityce unifikacji i rusyfikacji.

W przypadku Azerbejdżanu hybrydyzacja tożsamości objawiała się w różnych sferach: od języka i literatury po struktury edukacyjne i ideologie polityczne. Można dostrzec dwa wymiary hybrydyczności: opresyjny i emancypacyjny. W tym kontekście badanie azerbejdżańskiej tożsamości wymaga nie tylko analizy relacji dominacji i oporu, ale także uwzględnienia dynamiki wymiany kulturowej oraz powstawania nowych form społecznych, które nie mieszczą się w binarnych podziałach kolonizator – skolonizowany.

Z jednej strony dominacja rosyjska, a następnie sowiecka, narzucała lokalnej kulturze obce wzorce i formy, wpływając na kształtowanie się nowej tożsamości. Z drugiej strony Azerbejdżanie aktywnie adaptowali te elementy, co świadczyło o zdolności do zachowania własnej odrębności kulturowej. Wprowadzone przez Rosję formy edukacji w regionach zamieszkałych przez narody muzułmańskie, w tym na Kaukazie, nie miały na celu wspierania lokalnej tożsamości, lecz służyły asymilacji i integracji tych społeczności z rosyjskim systemem kulturowym. Polityka oświatowa i administracyjna prowadziła do marginalizacji kultury muzułmańskiej, co w konsekwencji wywołało opór, przejawiający się twórczym przekształcaniem narzuconych wpływów.

Przykładem takiej kulturalnej syntezy, będącej odpowiedzią na presję asymilacyjną, jest działalność Uzeyira Hadżybeyova⁶, który w 1908 roku stworzył pierwszą *mugam-operę*, gatunek hybrydowy, łączący elementy tradycyjnego wschodniego *mugamu* (modalnego stylu muzyki) z zachodnią formą operową. Innowacyjność tej syntezy przejawiała się nie tylko w połączeniu dwóch odmiennych systemów muzycznych, ale także we wprowadzeniu chóru, elementu wcześniej obcego muzyce wschodniej. Libretto, oparte na poemacie *Lejli i Madžnun* Fizuliego, napisanym w języku będącym ważnym etapem w rozwoju literackiego języka azerbejdżańskiego, ukazywało siłę symboliki i poetyki sufizmu, ułatwiając odbiór tego gatunku wśród lokalnej publiczności. *Mugam-opera* Hadżybeyova stała się wyjątkowym przykładem adaptacji obcych wpływów do rodzimego kontekstu kulturowego, umożliwiając zachowanie i wyrażenie własnej tożsamości (Huseynova, s. 38).

Kolejnym przykładem hybrydowości była operetka, którą Hadżybeyov osadził w narodowym kontekście, przekształcając ją w formę bardziej dostosowaną do lokalnych odbiorców. Podobną hybrydę stworzył w okresie sowieckim. W 1943 roku, na kanwie utworu Nizamiego Gandżawiego napisał romans *Sənsiz* ('Bez ciebie'). Było to oryginalne połączenie perskiej i arabskiej formy gazalu z rosyjskim romansem. Oba te gatunki łączyła wspólna nuta melancholii, szczególnie w tematyce nieodwzajemnionej miłości, rozłąki i tęsknoty, co stworzyło naturalną nić łączącą wschodnie i zachodnie tradycje artystyczne. Gazale, wykonywane przy akompaniamencie tradycyjnych instrumentów, uwypuklały emocjonalne i filozoficzne aspekty poezji muzułmańskiego Wschodu, podczas gdy roman-

⁶ Uzeyir Hadżybey (1885–1994) azerbejdżański kokompozytor, publicysta i działacz społeczny. Uznawany za twórcę współczesnej profesjonalnej muzyki azerbejdżańskiej; zob. Məmmədli.

se akcentowały liryzm i dramatyzm poprzez akompaniament fortepianowy, typowy dla rosyjskiej tradycji muzycznej.

O swoistej podatności do hybrydyzacji świadczy również powstanie unikalnego gatunku *mugam-jazzu*, stworzonego przez Vagifą Mustafazade (1940–1979) – azerbejdżańskiego pianistę jazzowego i kompozytora. Mustafazade dokonał w swoich kompozycjach wyjątkowej syntezy dwóch odmiennych podejść muzycznych. W twórczości tej połączył złożoną harmonię jazzową z modalnością charakterystyczną dla *mugamu*, tworząc harmonijne brzmienia, w których znajome motywy wschodnie współgrały z rytmicznym jazzowym swingiem. Mustafazade stosował techniki zarówno jazzowej, jak i *mugamowej* ornamentyki melodycznej, co pozwalało mu na płynne przechodzenie między stylami i nadawanie kompozycjom wielowymiarowej głębi (Blair).

Proces adaptacji obcych elementów kulturowych opierał się na przekształcaniu nowych idei artystycznych i technik w sposób zgodny z lokalnymi warunkami. Literatury narodowe musiały przejść proces lokalizacji zapożyczonych idei, motywów i obrazów; początkowo „ubierano” je w narodowe atrybuty, osadzając w kontekście lokalnej geografii i specyfiki społecznej. Przykłady tej adaptacji stanowią komedie Mirza Fath Ali Achundova, nazywanego *azerbejdżańskim Molierem* (Świętochowski, s. 40), satyryczne czasopismo *Molla Nasreddin*, które wykorzystywało karykatury jako środek przekazu, oraz dramaty realistów azerbejdżańskich, takich jak Nadżaf Bej Vazirov i Dżalil Mammadguluzade.

HYBRYDYCZNOŚĆ W JĘZYKU

Muzułmańska inteligencja z Baku, będącego polityczno-ekonomicznym centrum regionu w Cesarstwie Rosyjskim, stopniowo przechodziła od wpływów języka osmańskiego, który sam był hybrydowy, do dwujęzyczności azerbejdżańsko-rosyjskiej. W okresie stalinizmu, wraz z rosnącą dominacją języka rosyjskiego, proces ten ewoluował w kierunku jednojęzyczności. Prestiż języka rosyjskiego systematycznie wzrastał, co doprowadziło do jego powszechnego stosowania nawet w życiu prywatnym, niezależnie od presji politycznej. Widocznym efektem tej asymilacji językowej było przenikanie bezpośrednich zapożyczeń z języka rosyjskiego do słownictwa azerbejdżańskiego, co przyczyniło się do umocnienia licznych rusycyzmów, obejmujących zarówno terminologię codzienną, jak i abstrakcyjną, a temu służyło ich szerokie zastosowanie w komunikacji, mediach oraz technice. W szczególności dotyczyło to słownictwa związanego z transportem i technologią, np. terminy takie jak: ‘maszyna’ (машина – *maşın*), ‘rower’ (велосипед – *velosiped*), ‘dworzec’ (вокзал – *vağzal*), ‘telefon’ (телефон – *telefon*), ‘telewizor’ (телевизор – *televizor*), ‘motocykl’ (мотоцикл – *motosiklet*), ‘autobus’ (автомобиль – *avtobus*).

Jednym z przykładów śladów postkolonializmu w Azerbejdżanie jest obecność słowiańskich końcówek w nazwiskach, co widać szczególnie w zakończeniach typu -ov (dla mężczyzn) i -ova (dla kobiet). Takie końcówki, typowe dla języków słowiańskich, nie występują bezpośrednio w nazwiskach gruzińskich czy ormiańskich, a ich wprowadzenie w Azerbejdżanie stanowi efekt wpływów rosyjskich. Co więcej, ta zmiana obejmowała również kategorię rodzaju gramatycznego, charakterystyczną dla języków słowiańskich. W języku azerbejdżańskim, który nie rozróżnia rodzaju gramatycznego, dodawanie końcówek płciowych było obce, ale stało się wymogiem w czasie panowania rosyjskiego. Podobna rusyfikacja dotyczyła także nazwisk, które dostosowywano do rosyjskiej fleksji poprzez dodanie charakterystycznych końcówek lub przekształcenie ich fonetyki. Przykładem takich zmian są nazwiska *Şixlinki* – *Şixlinkaya*, w których żeń-

ska forma została utworzona poprzez dodanie końcówki *-aja*, odpowiadającej rosyjskiej głosce *я* (wymawianej *ja*).

Do grupy zapożyczeń z języka rosyjskiego w języku azerbejdżańskim należą nazwy przedmiotów codziennego użytku, takich jak meble czy elementy garderoby (np. *palto* – ‘palto’, ‘płaszcz’, *skaf* – ‘szafa’, *stol* – ‘stół’, *podnos* – ‘taca’, *yolka* – ‘choinka’, itd.), a także określenia, które, mimo dostępnych odpowiedników w literackim języku azerbejdżańskim, stały się powszechne w mowie potocznej, np. *szapka* – ‘czapka’ (rdzenna nazwa *papaq*), *apelsin* – ‘pomarańcza’ (*portağal*), *wisznia* – ‘wiśnia’ (*albalı*), *mandarin* – ‘mandarynka’ (*naringi*), *sup* – ‘zupa’ (*şorba*), *sok* – ‘sok’ (*şirə*).

W szczególnym miejscu znajdują się zapożyczenia z okresu sowieckiego, tzw. sowiezizmy, które stały się trwałym elementem azerbejdżańskiej leksyki. Te wyrażenia, w tym *kowchoz* – ‘kołchoz’, *sowchoz* – ‘sowchoz’, *partia* – ‘partia’, *kollektiv* – ‘kolektyw’, *brygadir* – ‘brygadier’ itp., przyjęły się bez adaptacji fonetycznej czy morfologicznej i funkcjonują w niemal niezmienionej formie. Odzwierciedlają one struktury polityczne, społeczne i ideologiczne Związku Radzieckiego, ilustrując politykę ujednolicania języka na terenach całego kraju.

Przykładem zmian językowych o podłożu kolonialnym są również zapożyczone nazwy miesięcy. W wyniku reorganizacji kalendarza i narzucenia sowieckiego systemu dotychczasowe arabskie nazwy miesięcy, związane z kalendarzem księżycowym, zostały całkowicie zastąpione rosyjskimi odpowiednikami. Proces ten nie stanowi jednak przykładu hybrydyzacji językowej, ponieważ rosyjskie nazwy miesięcy zostały bezpośrednio zaadaptowane jako zamienniki poprzednich, a nie elementy współlistniejące z lokalnymi odpowiednikami. Złożoność języka azerbejdżańskiego, wynikająca z jego wielowiekowej interakcji z różnymi kulturami, wyraźnie widoczna jest również w terminologii dotyczącej dni tygodnia. Nazwy dni w języku azerbejdżańskim pochodzą z trzech głównych tradycji językowych: turkijskiej, perskiej i arabskiej. Po inkorporacji Azerbejdżanu do Rosji, gdzie układ tygodnia oparty był na systemie, w którym pierwszym dniem roboczym był poniedziałek, a dniem wolnym – niedziela, turkijska społeczność muzułmańska, dla której dniem odpoczynku tradycyjnie był piątek, musiała dostosować swoje nazewnictwo dni tygodnia do nowej rzeczywistości administracyjnej. W rezultacie powstały określenia takie jak: *birinci gün* (‘pierwszy dzień’ – ‘poniedziałek’), *ikinci gün* (‘drugi dzień’ – ‘wtorek’), *üçüncü gün* (‘trzeci dzień’ – ‘środa’) itd., co odzwierciedlało nowy podział tygodnia pracy i wypoczynku. Należy jednak zauważyć, że w kontekstach religijnych, zwłaszcza w odniesieniu do rytuałów muzułmańskich, wciąż używane są tradycyjne nazwy dni tygodnia pochodzenia arabskiego lub perskiego. W szczególności piątek, dzień modlitwy i odpoczynku dla muzułmanów, pozostaje określany jako *Cümə* (z arabskiego *Jumu'ah*), podkreślając jego sakralny charakter. Równie istotną rolę w tradycji azerbejdżańskiej pełni czwartek, nazywany *Cümə axşamı* (dosłownie: ‘wieczór piątku’). Ma on szczególne znaczenie w kontekście obrzędów pogrzebowych i pamięci o zmarłych. W tradycji muzułmańskiej zmarłych chowa się tego samego dnia, ale dalsza rodzina i znajomi, którzy nie zdążyli przybyć na pogrzeb, mogli odwiedzić rodzinę zmarłego i złożyć kondolencje w najbliższy czwartek po śmierci. Ponadto, przez kolejne czterdzieści dni w każdy czwartek organizowane są mini-stypy (*Cümə axşamı*), podczas których recytowany jest Koran, odwiedza się grób zmarłego, a bliscy gromadzą się, by uczcić jego pamięć.

Obserwowane zapożyczenia leksykalne w języku azerbejdżańskim nie są efektem naturalnej wymiany kulturowej, lecz stanowią konsekwencję procesu kolonizacji, który narzucił nowe terminy i pojęcia zgodne z rosyjskimi realiami społecznymi, politycznymi

oraz obrzędowymi. W wyniku tego wpływu w języku azerbejdżańskim pojawiły się wyrażenia takie *düş qəbul etmək* ('kapać się') – będące dosłownym odpowiednikiem rosyjskiego *prinimat' dush* (принимать душ), *tibb bacısı* ('pielęgniarka') – analogiczne do *medsestra* (медсестра), *təcili yardım* ('pogotowie') – odpowiadające *skoraja pomoszcz* (скорая помощь), czy *dəmir yol vağzalı* ('dworzec kolejowy') – będące kalką *železnodorožny vokzal* (железнодорожный вокзал). Terminologia ta nie jest wynikiem naturalnej wymiany kulturowej czy dobrowolnej adaptacji, lecz stanowi efekt wdrażania rosyjskiego systemu instytucjonalnego i organizacyjnego, który narzucał określone struktury administracyjne i językowe, prowadząc do trwałej obecności rusycyzmów w języku azerbejdżańskim.

Podobny wpływ widoczny jest w terminologii związanej z życiem osobistym i obrzędowością, jak na przykład w określeniu *hayat yoldaşı* – 'małżonek', będący bezpośrednim odwzorowaniem rosyjskiego wyrażenia *сnyтник-сnyпые* – 'towarzysz życia'. Zapozyczenie to ilustruje wprowadzenie rosyjskich koncepcji społecznych, które stopniowo zastępowały rodzime określenia, przekształcając język i tożsamość kulturową w sposób odzwierciedlający normy kolonizatora. Również szeroko stosowany termin *ad günü* – 'dzień imienia', 'imieniny', używany zamiast tradycyjnego azerbejdżańskiego *doğum günü* – 'urodziny', pokazuje, jak rzeczywistość kolonialna przyczyniła się do stworzenia nowego słownictwa i zwyczajów.

Interesującą grupę leksykalną stanowią wyrazy i wyrażenia dyskursywne. Nie wnoszą one nowych informacji na temat omawianego zagadnienia, lecz pełnią funkcję potwierdzającą lub wzmacniającą więź z rozmówcą. W przeciwieństwie do innych klas słownictwa, funkcjonują w dialekcie bez jakiegokolwiek adaptacji. Przykłady takich wyrażeń to: *uže* (уже) – 'już', *prosta* (просто) – 'po prostu', *sawsem* (совсем) – 'zupełnie', 'całkowicie', *dawaj* (давай) – 'chodź!', 'zróbmy to!', 'dawaj!', itd.

Kolonialna przeszłość Azerbejdżanu znajduje odzwierciedlenie nie tylko w języku, ale także w świętach wprowadzonych przez władze radzieckie, które mają korzenie w tradycji rosyjskiej. W azerbejdżańskim kodzie kulturowym zima tradycyjnie kojarzy się z negatywnymi konotacjami, czego wyrazem jest symbolika święta *Nowruz Bayram*, święta odwołującego się do cyklu natury, odrodzenia. W tej symbolice zima personifikowana jest przez postać Kosy, której nazwa odnosi się także do mężczyzn o rzadkim owłosieniu, uznawanych za mniej męskich. W pieśniach ludowych Kosa jest wyszydzany, a jego broda porównywana do ogona psa, co dodatkowo podkreśla nieprzychylny stosunek do zimy jako pory roku.

W folklorze wschodniosłowiańskim, w tym w rosyjskim, symbolika zimy i starszych postaci związanych z mrozem jest odmienna. Zima przedstawiana jest jako okres przyjazny i magiczny, a starzec powiązany z mrozem często występuje jako bohater bajek o dobrodusznym charakterze. Kiedy więc w okresie sowieckim komuniści zastąpili Świętego Mikołaja postacią świeckiego Dziadka Mroza, wprowadzono go również w republikach muzułmańskich, w tym w Azerbejdżanie. Azerbejdżańska kalka Dziadka Mroza – *Şaxta Baba* przynosił dzieciom prezenty w samym środku zimy, co jednak pozostawało w sprzeczności z lokalnym wyobrażeniem świąt i pory zimowej, która była dla Azerbejdżan symbolem chłodu i głodu, a nie okresu obdarowywania i radości. Tradycyjny Nowy Rok w Azerbejdżanie wiąże się przede wszystkim z nadejściem wiosny, co odzwierciedla naturalne pragnienie odrodzenia i ciepła.

Narzucona symbolika Dziadka Mroza, od początku obca lokalnej tradycji, pozostaje zjawiskiem dynamicznym, ulegającym ciągłym przemianom w zależności od dominujących wyobrażeń o nowoczesności i europejskości. W czasach radzieckich rolę wzorca

„cywilizacyjnego” odgrywała Rosja, narzucając własne koncepcje modernizacji i kultury świętej. Współcześnie, wraz ze zmianą geopolitycznych i kulturowych odniesień, coraz bardziej atrakcyjnym punktem odniesienia stał się Zachód, którego konsumpcyjna estetyka i wizerunek Świętego Mikołaja jako Santa Claus stopniowo zastępują dawną radziecką ikonografię. Proces ten ukazuje, jak narzucone elementy kulturowe, nieza-korzenione głęboko w lokalnej tradycji, ulegają ciągłym przemianom, adaptując się do dominujących wzorców globalnej modernizacji. Natomiast symbolika Nowruz pozostaje niezmienna, zachowując swoją tradycyjną formę i znaczenie, niezależnie od zmieniających się koncepcji modernizacji.

Uniwersalizacja standardów i narzucanie dominujących wzorców tożsamościowych, charakterystycznych dla chrześcijańskich społeczeństw Zachodu, często prowadzą do marginalizacji oraz negacji istnienia odmiennych wspólnot kulturowych. Niniejsza praca stawia hipotezę, że rozwój wielowymiarowych form kulturowych w Azerbejdżanie świadczy o istnieniu unikalnego komponentu tożsamościowego, który sprzyjał kształtowaniu odrębnej, hybrydowej tożsamości społecznej i kulturowej. Konfrontacja kultury azerbejdżańskiej z europejskimi modelami rozwoju, często postrzeganymi jako „dojrzałe” i uniwersalne, nie doprowadziła do ich prostej imitacji. Przeciwnie, analiza ujawnia powstawanie autonomicznych modeli kulturowych, które w twórczy sposób łączą elementy rodzime z zapożyczonymi, czerpiąc zarówno z dziedzictwa dawnych imperiów, jak i z lokalnych tradycji, filozofii oraz systemów wierzeń.

Z perspektywy postkolonialnej, omawiany dyskurs pozwala lepiej zrozumieć proces przyswajania przez Azerbejdżan struktur narzuconych przez dominujące ośrodki polityczne i kulturowe. Struktury te nie tylko wpływały na miejscową tożsamość zgodnie z interesami kolonialnego centrum, ale również ograniczały przestrzeń dla samodzielnego rozwoju kulturowego.

Podsumowując, analiza elementów kultury Azerbejdżanu w ujęciu postkolonialnym ukazuje, że choć kraj ten znajdował się pod wpływem dominujących wzorców rosyjskich i sowieckich, potrafił wykształcić własne, hybrydowe formy kultury. Zjawisko to nie tylko odzwierciedla złożoną dynamikę relacji centrum–peryferia, ale także wzmacnia pozycję Azerbejdżanu jako przestrzeni kulturowego pogranicza i dialogu.

BIBLIOGRAFIA

- Axundov. *Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cildə, II c. Şərq-Qərb*, 2005.
- Bachtin, Michaił. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.
- Bachtin, Michaił. *Słowo w powieści*, przeł. Wincenty Grajewski, Czytelnik, 1982. Dostępne na: <https://zdocs.pl/doc/mbachtin-slowo-w-powiesci1-436073082d11> [18.03.2025].
- Baberowski, Jörg. „Tsivilizatorskaia missiia i natsionalizm v Zakavkaz'ie: 1828–1914 gg.”. *Novaia imperskaia istoriia postsovetskogo prostranstva*, red. Ilya Gerasimov, Sergey Glebov i inni, Tsentr Issledovaniy Natsionalizma i Imperii, 2004, s. 307–352.
- Bhabha, Homi. *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Blair, Betty. *Vagif Mustafazadeh: Mugham Jazz, Musical Roots in Baku's Old City*, “Azerbaijan International”, t. 12, nr 3, Autumn 2004, s. 62–69. Dostępne na: https://azer.com/aiweb/categories/magazine/ai123_folder/123_articles/123_vagif_mustafazade_eng.html [18.03.2025].
- Chawrińska, Irena. *Hybrydy i hybrydyczności. Z pogranicza literatury i sztuk wizualnych*. Wydawnictwo Bernardinum, 2020, Repozytorium Open. Dostępne na: <https://open.icm.edu.pl/items/ca3cee45-dd1d-4bac-aaf2-36ad19ae1c44> [10.03.2025].

- Dobrenko, Evgenij. *Metafora vlasti. Literatura stalinskoj epoki w istoricheskom osveshchenii*. Verlag Otto Sagner, 1993.
- Etkind, Alexander. *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*. Polity Press, 2011.
- Ewertowski, Tomasz. „Hybrydyczność a literackie obrazy poturczenia i rusyfikacji w romantyzmie serbskim i polskim”. *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, red. M. Kuziak, B. Nawrocki, Instytut Badań Literackich PAN, 2017, s. 249–266.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, 1993.
- Foucault, Michel. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*, red. Mauro Bertani, Alessandro Fontana, François Ewald & David Macey, Picador, 2003.
- Gradskova, Yulia. *Svoboda kak prinuzhdenie? Sovetskoe nastuplenie na «zakrepaouenie zhenshchiny» i nasledie imperii (seredina 1920 – nachalo 1930-kh gg., Volgo-Uralskiy region)*. „Ab Imperio”, 2013/4, s. 125.
- Huseynova, Aida. *Music of Azerbaijan: From Mugham to Opera*. Indiana University Press, 2016.
- Kazimova, Shahla. „W kwestii nazwy Azerbejdżańskiej Republiki Demokratycznej”. *Idee, narody, państwa, pogranicza: tom wykładowców na jubileusz 30-lecia, Monografia zbiorowa*, red. Jan Malicki, Studium Europy Wschodniej UW, Uniwersytet Warszawski, 2022, s. 207–224.
- Kalaga, Wojciech. *Tożsamości hybrydyczne: trzecia przestrzeń*. „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. „Transdyscyplinarne Studia o Kulturze i Edukacji”, nr 15, 2020, s. 13–27.
- Məmmədli, Qulam. *Üzeyir Hacıbəyov: 1895–1948. Həyatı və yaradıcılıq salnaməsi*. Yazıçı, 1984.
- Said, Edward. *Orientalism. 25th anniversary edition, with a New Preface by the Author*, Vintage Books, 2003.
- Slocum, John W. *Who, and When, Where the Inorodtsy? The Evolution of the Category of 'Aliens' in Imperial Russia*. „The Russian Review”, nr 57, kwiecień 1998, s. 173–190.
- Shchurko, Tatsiana. „Zhenshchina Vostoka: sovetskiy gendernyy poryadok v Tsentral'noy Azii mezhdru kolonizatsiye i emancipatsiye”. *Ponyatiya o sovetskom v Tsentral'noy Azii: Almanakh Shtaba*, red. Georgij Mamedov, Oksana Shatalova, Shtab-Press, 2016.
- Sulikowski, Adam i Mateusz Wojtanowski. *Postkolonialna koncepcja hybrydyczności a prawa własności kulturowej*. Repozytorium Uniwersytetu Wrocławskiego, 2020. oai:repozytorium.uni.wroc.pl:121605 [18.03.2025].
- Świętochowski, Tadeusz. *Azerbejdżan i Rosja. Kolonializm, islam i narodowość*. Instytut Studiów Politycznych PAN, 1998.
- Thompson, Ewa. *A jednak kolonializm. Uwagi epistemologiczne*. „Teksty Drugie” nr 6, IBL PAN 2011, s. 289–302, <https://rcin.org.pl/dlibra/doccontent?id=48486> [18.03.2025].

SOUTH INDIAN HINDU FOOD OFFERINGS AND THE IMPORTANCE OF THEIR RITUAL TEMPERATURE

ABSTRACT: The furious Heat Goddess Mariyamman (Ta. *Māriyamman*) is extensively praised in numerous verses found in Tamil folk hymns. These popular songs express various local beliefs about food offerings that roughly match the principles of Siddha medicine. Such offerings have both hot and cold properties that are specifically aimed at taming/cooling the goddess in question. Mariyamman mainly manifests herself in the form of Karu (Ta. *Karumāri*) or Muttu Mari (Ta. *Muttumāri*), an angry figure widely considered responsible for afflicting people with several so-called “hot” diseases like smallpox, chicken pox, measles, and cholera. She accepts blood offerings and demands mortification of the flesh; in other words, she requires performing ritual activities considered by Tamil tradition to be “hot.” According to her poems, one of the most reliable ways to reduce her heat is to please her with food offerings believed to cool her when she consumes them. When one offers her ritually “cooling” products, it is believed she will transform from manifesting as a vicious demoness into a benign and caring deity that will then focus on curing diseases and nurturing abundance.

KEYWORDS: ritual temperature, Tamil goddess, ritual gastronomy, Siddha, food offerings

INTRODUCTION

The role of food is significant across the world. It creates a communal identity of various ethnic groups more generally. As an important medium of sociocultural reflection (Fajans, pp. 160–161) the food people serve helps to illustrate the collective habits that link to the history of their given society. Furthermore, food is widely used to pay respect to the gods, to commemorate mythological events. It can also be used to physically heal the individual bodies and to reunite a body with its underlying soul. Many religions have specific dietary laws, fasting traditions and symbolic foods that play a key role in worship and ritual activity. Indian philosophy, for example considers food to be a gift from the gods (Sarkar, p. 97) whereas for South Indians sharing food with gods “is just as natural an act as the serving of food to family or guests” (Ferro-Luzzi 1977, p. 529). Notwithstanding the intended purpose or a specific ritual food, offering any edible item to the deity means that it must be prepared with particular care. This is a way human devotees can celebrate their affection towards God and show their gratitude for desired boons. Even though the kind of food offerings selected for a God may differ depending on the occasion, the region and the tradition or caste identity of the worshipper¹ will all play a role in the choices made. But the food selected will also take into consideration their temperature as well as the temperature of the receiving divinity at that given time – cool or hot.² Referencing their own deep knowledge of the divinity in question, a ritual

¹ It is also important to consider factors such as availability and economic accessibility (Ferro-Luzzi 1977, p. 535).

² For instance, Shiva (Ta. *Civaṇ*, Skt. *Śiva*) is frequently portrayed in a meditative state and is associated with both creation and destruction – attributes that align with a notion of a ‘cool’ or

specialist or local priest devoted to a particular deity will often recommend what foods should be offered.

This paper attempts to expound the multitude of beliefs considering food offerings (Ta. *paṭaittal*)³ for Mariyamman (Ta. *Māriyamman*) – a Tamil goddess of contagious diseases, documented in folk poetry (Ta. *nāṭṭupura/ciranta ilakkiyam*). Poems, songs and verse hymns of this literary tradition, considered to be „the literature of the poor” (Aravintan, p. 4), are composed in a folk music style and they are meant to be sung with the accompaniment of a small drum called *Udukkai* (Ta. *uṭukkai*, Skt. *ḍamaru*). Poems are believed to be ancient, though there are some references to the western type of instrument like clarinet⁴ or the invasion of Marathas⁵ in the collection of poems entitled: ‘Lullabies [for] Mariyamman’ (Ta. *Māriyamman tālāṭṭu*).⁶ And due to these later additions poems should be approached as a contemporary record of ancient oral tradition (Ta. *eḷutāta ilakkiyam*), praising Mariyamman and her miraculous powers. The wealth of examples of food offerings in songs exposes the idea of thermal properties of food (hot and cold) affecting human body. This humoral concept is a foundational principle of Siddha medicine (Ta. *citta vaittiyam*),⁷ the ethno-pharmacology; the core stone of Tamil religio-medical form of therapy.⁸ A closer look at Siddha principles delivers answers to a key question of this paper and explains how religiously sanctioned food is projected into hot and cold scale to restore a good health (with healing “coolness” assigned to it), after suffering from one of so called “hot-based” diseases sent by Mariyamman.

FOUNDATIONAL DOCTRINES ON FOOD IN SIDDHA MEDICINE

In Tamil Nadu the tapestry of religious practices concerning food is deeply ingrained in traditional systems of medicinal knowledge and folk wisdom handed down through generations. Therefore, the relation between religion, healthcare and dietary patterns is some kind of a blend of modernity and tradition on a daily basis. In rural areas, where many has no health facilities in their reach, local beliefs about diseases are commonly based upon Hindu theologies and ritual practices, underpinned by the knowledge of local healers (Ta. *vaittiyān*, Skt. *vaidya*; lit. ‘a doctor, physician’), especially the practitioners of Siddha medicine. Building upon previous findings it can be observed that

detached cosmic presence, embodying balance and restraint. In contrast, Tamil village goddesses are generally regarded as particularly ‘hot’, marked by intense emotionality and volatility.

³ A Verbal Noun form – ‘giving, offering’ – derived from a Tamil root *patai-* (Ta. *paṭai*) that means ‘to offer (food, etc. to a deity); to give (feast);’ *Kriyāviṇ tarkālat tamil akarāti*, p. 667.

⁴ The clarinet was introduced to Indian Carnatic music during the reign of King Sarabhoji II of Tanjavur – a pensioner of the British in 1799; <https://sriramv.com/2008/09/09/the-carnaticisation-of-the-clarinet/> [15.03.2025].

⁵ The Marathas captured the city of Tiruchirappalli (Ta. *Tiruccirāpaḷli*) in 1682.

⁶ <https://www.scribd.com/document/318079910/Mariamman-Thalattu> [11.02.2025].

⁷ Siddha shares several foundational concepts with Ayurveda (Ta. *āyurvētam*, Skt. *āyurveda*), including the crucial principle of the hot – cold dichotomy in food classification.

⁸ Dating Siddha literature remains a complex and often speculative endeavor, owing to its predominantly oral transmission, esoteric nature, and the absence of clear historical markers. Nevertheless, scholars have proposed approximate chronologies for various strata of Siddha texts. Among these, the medical – or medico-alchemical – tradition is generally dated to the period beginning in the 15th or 16th century.

Modern medicine recognizes Siddha medicine as an alternative East Indian Medical System prevalent among Tamil-speaking people (Shukla, pp. 48–9).

In Tamil the word *siddha*⁹ which is derived from *Sitti/Sittan* (Ta. *citti/cittan*), is generally understood to mean ‘success, attainment of perfection’ and ‘heavenly bliss’ (*A Comprehensive Tamil-English Dictionary*, p. 448) that flows down on the patient during recovery. Siddha, which is closely related to Ayurveda but has its own distinctive concepts, practices, and historical development, represents a holistic approach toward health care and includes a variety of practices that efficiently deal with any sickness. Accordingly, Siddha practitioners during making a diagnosis take into consideration the person as a whole (his body, soul and mind along with also dietary habits) in order to develop the recovery solution. Even the external conditions are examined what is consistent with a Tamil belief that:

An accomplished doctor prescribes a remedy after considering the patient’s nature, the disease’s nature and the time of year (*Tirukkural*, p. 412; verse 949).

Tamil Siddha medical tradition, which, in comparison to Ayurveda, is a less known indigenous Indian medical system, but also recognized and supported by the Ministry of AYUSH,¹⁰ is listed along with Unani (a traditional system of medicine that originated in ancient Greece and was later developed by Arab and Persian physicians) as three officially recognized medicinal systems in India (Weiss, p. 6). It’s closely associated with ancient Tamil culture and spiritual traditions, and is attributed to the Siddhars – 18 enlightened sages who were both mystics and scientists that possessed deep spiritual insight and medicinal knowledge. The *Tirumandiram* (Ta. *Tirumantiram*)¹¹ is a foundational Tamil spiritual text, a source text for Siddha Tradition (Kędzia, p. 107) composed by the sage Tirumular (Ta. Tirumūlar), one of the celebrated Siddhars. While it is primarily a Shaiva tantric and yogic scripture, it also contains profound insights into Siddha medicine, seamlessly blending spirituality, yoga, alchemy, and healing. However, what is crucial for this study, Siddha has contributed much to local dietary customs as well. One of the basic beliefs concerning food based upon Siddha is an old Tamil proverb: ‘food is a medicine, medicine is food’ (Ta. *uṇavē maruntu maruntē unavu*). Thus, it can be argued that varied kinds of edibles are the remedy for different health problems. The classification of food, however, is determined not by its nutritional content but by its inherent thermal properties either self-generated (cultural belief – Siddha) or gained (religious sanction – temple food offerings), as according to Siddha, every kind of food is involved in a network of thermal properties (Ta. *kunam*) of ‘heaty’ (Ta. *vemmai*) and ‘cooling’ (Ta. *taṇmai*) that affect the body while consuming.¹²

⁹ In Sanskrit, the term *siddha* (‘perfected,’ ‘accomplished,’ etc.) is derived from the verbal root *sidh*, which means ‘to be accomplished or fulfilled,’ ‘to succeed,’ or ‘to attain the highest objective’.

¹⁰ The Ministry of AYUSH, a governmental body under the Government of India, is tasked with the development, regulation, and promotion of traditional and alternative systems of medicine and health care. The acronym “AYUSH” represents the following systems: A – Ayurveda, Y – Yoga and Naturopathy, U – Unani, S – Siddha, and H – Homeopathy.

¹¹ According to Zvelebil (1993, p. 72), the text dates back to the seventh century.

¹² Specific items categorized as “hot” or “cold” may differ regionally.

THE HUMORAL THEORY OF SIDDHA MEDICINE

The thermal classification of foods is present in many Asian cultures.¹³ The humoral theory is a foundational concept in Siddha medicine as well, and it explains health and disease in terms of the balance and imbalance of three fundamental humors (or vital energies) in the body. This theory is similar in structure to Ayurveda's *Dosha* system (Ta. *tōcam*, Skt. *doṣa*), but it has unique Tamil terminology, cultural grounding, and applications. According to Sanskrit texts, *Dosha* is a bodily fluid or element that circulates internally and causes disease when it becomes deficient or excessive (Wujastyk, p. 30)¹⁴ and it has been created in accordance to what energy the food emanates during the digestion. Excessive intake of any kind of food, either classified as "cold" or "hot," can cause *Dosha*'s dissonant in human body. In humoral theory, term *Dosha* has been applied to three biological energies (Ta. *uyir tāttukkaḷ*, Skt. *tridoṣa*) – basic humors which are chemical systems regulating human physical and mental health (Shukla, p. 49).¹⁵ These energies are *Vatha* (Ta. *vātam*, Skt. *vāta*), *Pitha* (Ta. *pittam*, Skt. *pitta*) and *Kapha* (Ta. *kapam*, Skt. *kapha*), respectively: wind, bile and phlegm. They fluctuate in the body according to the seasons, time of a day or type of food consumed and they play a crucial role in maintaining balance and harmony within the body. Proportions of individual humors (different for every human being) are understood as ones' basic nature and they determine the condition of human organism. The illness occurs when any of these body's energies becomes deficient or excessive (Sarkar, p. 98), often by intake of too much food of one kind. Moreover, it is under the influence of the Siddha tradition that people in Tamil Nadu tend to harmonize their dietary practices with seasonal variations, prevailing weather conditions,¹⁶ and, more critically, with their individual bodily constitution – particularly in terms of internal temperature. This approach exhibits a strong conceptual affiliation with a phenomenon which, for the purposes of this paper, I shall refer to as 'ritual gastronomy regulations' – a term encompassing various forms of edibles, whether specific food items or distinct dishes, that may or may not be offered to a deity and subsequently consumed by devotees. Within Hinduism, food that has already been offered to the deity – believed to be imbued with divine power (Czerniak-Drożdżowicz, p. 177) – is subsequently distributed among devotees and taken home as *Prasada* (Ta. *piracātam*, Skt. *prasāda*), commonly

¹³ For instance, Chinese or Korean medicine systems.

¹⁴ Contemporary scholarship highlights numerous interpretive challenges and translation issues surrounding the concept of *Dosha*, with some experts arguing that it should no longer be understood merely as a 'humor' (see: Leslie).

¹⁵ The concept of *Doshas* was already familiar to the ancient Tamil people during the Sangam period, as evidenced in the *Thirukkural* (Ta. *Tirukkural*) – a revered collection of Tamil "Sacred Couplets" dating back to approximately A.D. 450–500, attributed to the poet-philosopher Thiruvalluvar (Ta. Tituvalḷuvar); Zvelebil 1975, p. 124. This work has had a profound influence on the daily lives and ethical worldview of Tamil society. It states: "both the excess and deficiency of the Three regarded by the wise men as the air and the rest [in the body] cause diseases." *Mikṇiṇuṁ kuṛaiyṇiṇuṁ nōyeyeyum nūlōr viḷimutalā eṇṇiya mūṇṇu* (*Tirukkural*, p. 412; verse 941). Thus, to keep the body – an "open, fluent, and impacted by flows and transactions of foods and other substances" (Kantor, p. 2) – balanced, South Asians tend to regulate hot and cold flows in it by controlling the intake of edibles with the same properties.

¹⁶ People avoid hot foods in summer and cold foods in cooler seasons to prevent excessive heating or cooling of the body. Moreover, the Siddha medical principle that cooling foods should be consumed during the hot season is vividly reflected in the everyday practices of Tamil people.

referred to as “sacred leftovers.” It is widely held that each deity possesses a preferred food, which – by virtue of its association with the divine – is regarded as auspicious. This concept will be examined in greater detail in the following sections.

According to Tamil folk classification, thermal qualities such as ‘hot’ and ‘cold’ are not attributed solely to edibles; rather, this taxonomy extends to a broad range of phenomena – including religious festivals, seasons, and even individuals or deities – which are believed to possess inherent thermal properties capable of influencing the human body.

A HUMORAL PERSPECTIVE ON THE NATURE OF THE DIVINE

A paradigmatic example of the binary opposition between hot and cold within the broader Tamil religio-cultural context is Mariyamman, the fierce “Heat Goddess.” This folk deity, rooted in non-Brahmanical traditions and widely regarded as responsible for the transmission of numerous viral diseases in India, typically manifests in the forms of Karu (Ta. *Karumāri*) or Muttu Mari (Ta. *Muttumāri*). These fierce goddesses are believed to cause so-called “hot-based” illnesses, including smallpox, chickenpox, measles, cholera, AIDS, and even COVID-19. Moreover, the malevolent manifestations of the goddess accept blood offerings and demand mortification of the flesh; in other words, they necessitate the performance of ritual practices classified within Tamil Tradition as inherently “hot.”¹⁷ Nevertheless, as Beck (p. 553) observes, “in ritual, as in mythology, heat must be encompassed or surrounded by cooling elements.” Accordingly, substantial evidence within the cult of Mariyamman suggests that the goddess is also intimately associated with notions of coolness. Ultimately, Mariyamman is also revered as the goddess of fertility and rain, the bestower of health and prosperity – attributes traditionally associated with coolness. The very name of the goddess evokes a sense of coolness: the etymology of *Mari* (Ta. *māri*)¹⁸ in Tamil folklore encompasses a range of concepts related to coolness, including ‘water,’ ‘rain,’ ‘shower,’ and ‘cloud’ (*Tamil Lexicon*, p. 3173), while *Amman* (Ta. *amman*) signifies ‘mother,’ ‘goddess,’ or ‘lady’ (*Tamil Lexicon*, p. 98). It is commonly believed that Mariyamman and rain are one and the same. She is regarded as the embodiment of rain, referred to as *Malai* (Ta. *maḷai*; ‘the Rain’) or *karu mekam* (Ta. *karu mēkam*; ‘Rainy Cloud’, lit. ‘black cloud’), and alternately as *kārmēkak kūṭṭaṅkoṇṇa vāṇaṅkaḷ* – ‘the sky with rainy clouds.’ These exalted epithets, alongside *Para Cakti* (Ta. *parācakti*, Skt. *parāśakti*) meaning ‘the Highest Goddess,’ are frequently invoked in folk songs that praise Mariyamman and beseech her to grant abundant crops and prosperity:

Oh, sky [adorned with] countless black clouds!
Oh, our Para Cakti!

¹⁷ In the village worship of Mariyamman, blood constitutes the very essence of diverse rituals. Devotees sometimes offer their own blood to the goddess as an expression of gratitude or as fulfillment of vows (Ta. *nērttikkaṭaṇ*). Historically, Hindu traditions have emphasized ecstatic trance states and the cultivation of supernatural powers through austerity. Moreover, there exists a traditional inclination to compel the gods to grant requests via extreme practices of self-discipline and self-mortification (Ward, p. 326). Blood offerings hold particular significance in the cult of village goddesses, as bloodletting is symbolically linked to fertility (Cid, p. 48), while simultaneously representing dangerous heat and intensity (Beck, p. 558).

¹⁸ Despite the fact that ‘Mariyamman’ is commonly written with a long vowel *ā* (Ta. *māri*).

Oh, you who embody true beauty!¹⁹

(*Śrī makā māriyamman muḷappāri, kummi pāṭalkaḷ*, p. 36).

Furthermore, numerous festivals (Ta. *tiruvilā/kōṭaivilā*) dedicated to Mariyamman are held during the Tamil month of *Adi* (Ta. *āṭi*, mid-July to mid-August), which marks the onset of the rainy season in Tamil Nadu. This period signifies the end of the prolonged dry spell, prompting communities to enthusiastically welcome the rain, an essential element for agricultural prosperity. Within Tamil folklore, Mariyamman as the embodiment of rain is believed to cool the parched earth, stimulate vegetation, and symbolically cleanse the sins of devotees. Consequently, folk songs vividly capture the tense anticipation of the rains intertwined with the joyous arrival of the goddess:

She arrives! Om Shakti reveals herself, om Shakti!

The rain descends,

[Accompanied by] lightning and thunder illuminating the sky

Oh, Goddess Para Shakti, our deity, Para Shakti!²⁰

(*Cakala aicvaryāṅkaḷ tarum teyvika tutippāṭalkaḷ*, p. 39).

OFFERINGS, HUMORS, AND HEALING: RITUAL FOOD AND THE REGULATION OF DIVINE AND SOCIAL BODIES IN TAMIL RELIGION

A study of folk songs indicates that offerings of food made to the goddess Mariyamman can also be understood within the framework of humoral theory. Just as human health depends on the balance of the three bodily humors, the goddess's disposition – often imagined as 'hot' when wrathful – can be pacified through the offering of 'cooling' foods. These offerings do not merely symbolize devotion but act as ritual technologies aimed at restoring equilibrium both in the divine body and the collective body of the community. Except for one case: products/dishes categorized as "hot" are strictly prohibited in South Indian "ritual gastronomy." The attributes and value of "hot" offerings are believed to be harmful and should be avoided as they raise the level of *Pitha Dosha* (the phlegm), primarily connected with fire (Potter, p. 83). According to Siddha medicine, *Pitha* governs metabolism, digestion, and the generation of heat within the body. Consequently, an elevation in *Pitha* levels results in increased internal heat, which manifests as high fever and dermatological conditions, predominantly rashes and pustules (Totad, p. 134).²¹ In parallel, within Hindu belief systems, the presence of a deity or an intensification of emotion is often characterized as "hot." Specifically, Mariyamman's afflictions are attributed to her enduring wrath. The goddess is regarded as furious – "hot" – since anger

¹⁹ *Kārmēkak kūṭṭaṅkoṇṭa vāṇaṅkaḷē – eṅkaḷ
parācakti meyyaḷakai pāṭuṅkaḷē.*

²⁰ *Varuvāḷ ōmcakti kāṭci taruvāḷ ōmcakti
vāṇil iṭiyāki miṇṇal maḷaiyākum
Tēvi parācakti eṅkaḷ teyvam parācakti.*

²¹ The health problems caused by "hot" foods are vividly illustrated in Tamil folklore. One story recounts the consequences of eating eggplant: "[The eggplant] causes heat within the body. If one eats it, his body will heat up and will be all covered with pustules. It will [also] be itchy with [some] skin diseases. That is why we should never taste [an eggplant]" (Cōti, p. 96). *Uṭalil cūṭṭai uṇṭākkum taṇmai uṭaiyatu. atai uṇṭāl uṭal cūṭāki āṅkāṅkē koppuḷaṅkaḷ tōṇṇum. uṭalil arippu ēṇpaṭum. tōl nōykaḷ uṇṭākum.*

(Ta. *kōpam*) in Tamil Tradition is intrinsically linked with fire, symbolizing a disruption of internal equilibrium. This imbalance typically manifests in the form of skin eruptions such as rashes, pustules, or burn-like lesions. Furthermore, ailments attributed to Mariyamman are commonly accompanied by high fever, metaphorically described as the “flame of Mariyamman’s passion” (Kłoszewska, p. 99). It is thus unsurprising that during possession rituals, when Mariyamman is believed to enter the devotee’s body, her divine presence precipitates a rise in body temperature to potentially life-threatening levels (Kłoszewska, p. 119).²² Schuler (p. 21) articulates this correlation between Mariyamman and heat, describing the association as follows:

The goddess’s dominant emotion is traditionally linked with heat. For a similar link between fire and emotion, one may compare the figure of Kaṇṇaki in the Cilappatikāram.

Therefore, it is (not) surprising that the summer season preceding the onset of the monsoon (Ta. *kōṭaikkālam*) is also associated with Mariyamman. Here, the social body and the divine body – offerings aim at a shared regulation, based on the belief that the goddess’s wrath stems from a disturbance of balance – whether moral, emotional, or climatic – which ultimately manifests as physical illness within the community. According to folk beliefs, the summer heat and drought are simply another shape of Mariyamman’s anger. Summer is also identified, according to Siddha medicine, as the period during which the level of bile (*Pitha*) within the body increases (Zysk, p. 7). This corresponds with the cultural assumption that, during summer,

the land is dry, and the bodies are dry. The dryness leads to disease (...). The remedy for both is coolness.²³

Consequently, devotees endeavor to mitigate Mariyamman’s wrath and avoid exacerbating the already elevated internal heat by refraining from offering or consuming items classified as “hot” either prior to or following the goddess’s possession. Instead, offerings with cooling properties are presented to the goddess. In popular belief, Mariyamman, as an embodied entity, “consumes” these offerings and is thus subject to humoral principles herself. When provided with appropriate, cooling sustenance, she is pacified, “cooled,” and restored to a state of balance. Accordingly, the prescriptions of “ritual gastronomy” articulated in devotional poetry are unequivocal: the goddess must be cooled – by any means necessary – to ensure her benevolence and auspiciousness. This is why food offerings presented to Mariyamman during the *Adi* celebrations are systematically classified according to their thermal properties, with “hot” foods generally avoided and “cold” foods preferred, often taking on elaborate and diverse forms.

One of the most significant foods referenced in devotional poetry is *koozh* (Ta. *kūḷ*), a traditional village beverage in Tamil Nadu offered to Mariyamman. This preparation, a type of porridge made from finger millet (Ta. *kēḷvaraku*, *Eleusine coracana*), features prominently in nearly every song dedicated to the goddess. It is presented by devotees who seek her blessings for abundant harvests and good health. Renowned for its cooling

²² Nonetheless, Mariyamman’s visit is regarded as a blessing and, therefore, should be welcomed and embraced with reverence.

²³ <https://ruralindiaonline.org/or/articles/in-coimbatore-death-disease-and-divinity/> [10.02.2025].

properties, *koozh* is predominantly prepared during the summer months, a period marked by the peak incidence of diseases and heightened activity of Mariyamman (Yuvaraj, p. 75). Additionally, it is esteemed as an effective remedy for sunburns resulting from intense summer heat. As an essential component of the healing diet, *Koozh* holds considerable cultural significance. Tamil aetiologies regard it as a principal remedy for heat-related illnesses, attributing to it the capacity not only to reduce bodily temperature but also to restore physiological equilibrium. Within the poetic corpus, it is evident that when Mariyamman partakes of *Koozh*, she is pacified and cooled, thereby graciously liberating her devotees from the burden of sins accrued through the cycle of rebirth. The following stanza exemplifies Mariyamman's benevolence, which is believed to be "activated" upon receiving *Koozh*:

Oh, Mother of the Poor, you drink koozh when offered,
[And thereby] cleanse the sins [carried over] from past life!²⁴
(*Cakala aicvaryāṅkaḷ tarum teyvika tutippāṭalkaḷ*, p. 32).

Another illustration of Mariyamman's auspiciousness facilitated through *koozh* offerings is found in a devotional song that also references the neem tree (Ta. *vēmpu/vēppu*, *Azadirachta indica*), an integral element in nearly every cooling ritual associated with Mariyamman. Within the cultural framework of thermal classification, neem symbolizes the "cold" principle. In Siddha medicine, neem has been employed to treat various dermatological ailments and to reduce high fever (Khanpara, p. 131) – conditions associated with elevated body temperature. Tamil folklore documents numerous ritual practices involving neem aimed at alleviating fever: these include placing neem branches on the body of the afflicted, fanning with neem leaves, or suspending them at the household entrance as an indication of Mariyamman's presence (Łaszewska, p. 261). Notably, the referenced stanzas also depict the annual temple celebrations for Mariyamman in (Periya) Palayam (Ta. *Periyapāḷaiyam*) – the district of Chennai (Ta. *Ceṇṇai*). Each year, devotees convene near the temple to don garments woven from neem leaves, commemorating the divine blessing by which Shiva granted the neem tree its curative power against smallpox (Kłoszewska, p. 203)²⁵. This festival is held to "activate" Mariyamman's healing potential, a spirit that is vividly captured in the following poem:

Oh, Mother of Palayam,
Clad in garments of neem leaves, we worship [you].

Oh, incomparable Deity!
We came to sing your praises, oh Mother of the Temple.

Though we falter, you forgive
And you bestow [your] grace! Oh, Mariamma.

²⁴ *Ēḷaikaḷiṇ āttālē*
Kūḷpāṭaiccā kuṭippavaḷē ūḷviṇakaḷai eṭuppavaḷē.

²⁵ According to the myth, Mariyamman wore clothes made of neem leaves to cover her naked body after her saree was burnt by fire.

Oh, Mother, you grant [us] boons unfailingly
 Whenever we approach [you] in your temple.
 Oh, Mother of the Poor!
 Among the Seven,²⁶ you alone are [adorned] with pearls!²⁷

You partake of koozh when it is offered!
 You remove the afflictions that plague the village!²⁸
 (*Cakala aicvaryāṅka! tarum teyvika tutippāṭalka!*, p. 39).

During annual festivals, it is customary not only to pour *Koozh* (Ta. *kūl vārttu*) as an offering, but also to present *Pongal* (Ta. *poṅkal*) to Mariyamman – a porridge-like dish prepared from rice and lentils. *Pongal* holds deep cultural and religious significance. Although it does not possess the cooling properties attributed to *Koozh* and thus does not directly regulate bodily temperature, it remains an indispensable element in the repertoire of Mariyamman's "ritual gastronomy." The act of cooking *Pongal* until it overflows symbolically represents abundance, overflowing joy, and good health. It is traditionally offered to the goddess during major festivals and auspicious occasions:

It is the festival of grace for those who come here seeking boons
 It is the festival of daily puja [held in honour of] Mariyamman.

Oh, Mother! The universal festival of love is celebrated – here
 The universal festival of love is celebrated, Mother!

It is the festival where pongal is offered to the goddess,
 The festival of Mari, whom we worship with the pouring of koozh.²⁹
 (*Camayapuram aruḷmiku śrī māriyamman varalārūm pāmālaiyum*, p. 35).

Another item from Mariyamman's "ritual gastronomy" illustrates that not only conventional edible typical of the Tamil region, but also substances intended primarily for external application rather than consumption, are classified according to their thermal

²⁶ The Seven (Ta. *eḷuvar*) refer to a group of seven maidens or mother-goddesses linked to diseases and plagues. They are commonly depicted together as seven consecrated stones covered with turmeric, rather than in anthropomorphic form. These Seven Maidens are culturally and religiously associated with the pan-Indian concept of the *Saptamatrikas* (Skt. *saptamātrika*), a group of seven mother goddesses worshipped across India.

²⁷ In the cult of Mariyamman, the pearl (Ta. *muttu*) symbolically represents a smallpox pustule.

²⁸ *Vēppilaiyil āṭaikaṭṭi vēṇṭi vantōm pālaiyattammā*
oppillāta teyvam uṇṇai pōrri vantōm ālayattammā
tappētum ceytālum poruttarūlum māriyammā
eppōtum uṇ kōvil nāṭavaram tārūmammā
eḷuvarilē muttavaḷē ēḷaikaḷiṇ ātāḷē
kūl paṭaiccā kuṭippavaḷē ūḷiṇakalai eṭuppavaḷē.

²⁹ *Varam vēṇṭi iṅku varuvōrkku aruḷ viḷā*
nālūm māriyammanukku pūjaivilā
naṭakkutammā ulakellām aṇpuviḷā – iṅku
naṭakkutammā ulakaellām aṇpuviḷā
poṅkaliṭṭu ammaṇukku paṭaikku viḷā
kūl vārttu koṇṭāṭum mārivilā.

properties.³⁰ One such substance is sacred ash (Ta. *vipūti*, *tirunīru*, *cāmpal*; Skt. *vibhūti*). Although not intended for consumption, many temple visitors nevertheless ingest it, believing in its unparalleled capacity to ritually cool the body. Devotional poems even go so far as to declare that food becomes unnecessary, so long as sacred ash is within reach:

Even if times may change,
The ash [from] cow dung bestowed by Karu Mari
Becomes sacred ash, a remedy for all afflictions,

(...) Oh, Goddess! Karu Mari!
When [we] say: „We need protection,”
Will she remain silent?
She will grab a trident!

Oh, Goddess! Oh, Goddess, Oh Goddess! Mother Karu Mari!
There is no need for food, sacred ash is enough, Mother!
When Makamayi³¹ is [with us], nothing more is needed,

We are empowered to rule the world,
[As] we worship [our] Goddess!³²
(*Śrī makā māriyamman muḷappāri, kummi pāṭalka*, p. 48).

Sacred ash is traditionally prepared from burnt wood, cow dung, or, as described in Siddha medical literature,

obtained by the incineration of wood or by burning various vegetables to extract salt from their solution (Pillai 2017).

In India, ash has long held profound ritual significance. One of the sixty-three revered Śaiva Bhakti poet-saints (Ta. *Nāyaṇmār*), the 7th-century CE devotee of Śiva, Campantar (Ta. *Campantar*), composed hymns extolling the sanctity and spiritual potency of holy ash. In one such hymn, he praises its transformative and protective powers:

³⁰ In Siddha medicine, there exists a category of preparations known as *Parpam* (Ta. *parpam*; literally ‘ash’), designed for internal administration in small doses to achieve their full therapeutic effect. *Parpam* refers to specially prepared mineral or metallic powders that undergo rigorous purification and calcination processes to ensure safety and medicinal efficacy. Remarkably, these preparations can have a shelf life extending up to a hundred years (Kumar 1). Intriguingly, the same term *Parpam* is also employed to denote sacred ash within ritual contexts.

³¹ Mahamayi (Ta. *Makamāyi*) – ‘Great Mother.’

³² *Kālaṅkaḷ māriṇālum karumāri tarukiṇṇa*
karuñcāmpal tirunīru kavalaikku maruntākutē
(...) *Ammā karumāri ātarikka vēṇṭumēṇṇāl*
cummā iruppālā cūlam eṭuppālē
ammā ammā ammā karumāriyammā
cāppāṭu tēvaiyillai cāmpal pōtumammā
makamāyi irukkaiyilē maṇṇetuvu tēvaiyillai
jekattai āṇṭiṭalām tāyai vēṇṭiṭuvōm.

The sacred ash has mystic power,
 'Tis worn by dwellers in the sky.
 The ash bestows true loveliness.
 Praise of the ash ascends on high.
 The ash shows what the Tantras mean,
 And true religion's essence tells,
 The ash of Him of Alavay,
 In whom red-lipped Uma dwells (Kingsbury, p. 23).

Sacred ash, commonly applied to the forehead as a mark of devotion to the deity, symbolizes purity and the cleansing of sins. Devotees customarily anoint themselves with ash during regular visits to Mariyamman's temples; however, being smeared with ash during annual festivals is essentially obligatory. This ritual practice exemplifies the hot-cold dichotomy prevalent in Tamil folklore, wherein the ash's cooling effect on the afflicted is regarded as unparalleled. Moreover, there exists a widespread belief that the ash enhances Mariyamman's healing powers, enabling the cure of all ailments, including those considered incurable:

Do you know that a sacred ash is a cure?
 Do you know that a sacred ash is a cure?
 Do you understand that wearing it daily
 You will honor [Mariyamman]?³³
 (*Cakala aicvaryañkaḷ tarum teyvīka tutippāṭalkaḷ*, p. 44).

Similar to *Koozh*, sacred ash is customarily offered to Mariyamman alongside neem leaves, as both are believed to possess cooling properties that aid in the purification of sins:

When [we] apply sacred ash,
 The pockmarks fade away.
 Whenever neem [leaves] touch [us],
 [Our] transgressions are carried off, Mother!

As the leaves make contact,
 Sins depart, Mother!

When sacred ash is applied,
 In that very moment, transgressions vanish, Mother!³⁴
 (*Śrī māriyamman tālāṭṭu*, p. 46).

The significance of these three substances – *koozh*, neem, and sacred ash – is further heightened by the belief that Mariyamman disapproves of conventional medical interventions. Among Tamil devotees, it is widely held that seeking a doctor's aid is perceived by the goddess as an offense, provoking her wrath and intensifying her "heat." This reaction

³³ *Tirunīril maruntirukkum teriyumā?*
Tirunīril maruntirukkum teriyumā?
Atai tiṇam aṇintāl pukaḷ irukkum teriyumā?

³⁴ *Viputiyaip pōṭṭu irakkiviṭu muttiraiyai*
vēppilai paṭṭaviṭam viṇaikaḷ paṇantōṭumammā.

stems from Mariyamman's possessiveness and her expectation that devotees continually honor her through song, prayer, and ritual offerings. Such devotion, it is believed, would be disrupted if the sick resort to conventional treatments, thereby diminishing the goddess's role in the healing process. Consequently, devotees employ all available ritual substances simultaneously in an effort to appease Mariyamman, prompting her to depart and alleviate suffering. The goddess is believed to especially value worship involving sacred ash, alongside the dedicated efforts of her followers to satisfy her. Continuous attention, a steady flow of worshippers, and unceasing adoration serve to enhance Mariyamman's cooling powers by reinforcing her elevated status within the Hindu pantheon. In turn, the goddess manifests benevolence and generously rewards such fervent devotion:

Oh Mariyamman, our Mariyamman –
We worship you, Karu Mariyamman!
Mariyamman! Goddess, [we] say:

We have come truthfully to the temple where you dwell.
Your glory [ever present] in [our] hearts!
When we seek refuge [in you],
You grant [us] all the boons we desire.

Oh, Mariyamman! A vast assembly of devotees is here!
As we apply sacred ash, [our] hearts are filled with joy,
And all incurable diseases are brought to an end (...) ³⁵
(Śrī makā māriyamman muḷappāri, kummi pāṭalkaḷ, p. 29).

The final edible among the most prominent products comprising Mariyamman's ritual gastronomy is turmeric (Ta. *mañcaḷ*, *Curcuma longa*), also referred to as "Indian saffron." Turmeric holds significant cultural symbolism and is a widely utilized spice, renowned for both its distinctive flavor and therapeutic properties. Across numerous cultures, particularly in Asia, the vibrant yellow hue of turmeric is emblematic of purity, fertility, and prosperity. It frequently features in religious rituals, weddings, and birth ceremonies, where it is believed to confer protection and auspiciousness.³⁶ Turmeric has been known for over 4,000 years, dating back to the Vedic culture (Bhowmik, p. 87). Within Siddha and Ayurveda, as well as Tamil folklore, turmeric is traditionally used to treat ailments such as chickenpox, smallpox, and fever (Bhowmik 102). Moreover, this herbal medicine is employed to address digestive disorders, which are understood to result from an elevated level of *Pitha Dosha*. Additionally, "turmeric water" (Ta. *mañcaḷ nīr*) is a widely favored cooling agent in Tamil culture. It is commonly consumed as a beverage and also used ritualistically – for sprinkling over devotees, performing *abhisheka* (Ta. *apiṣēkam*, Skt. *abhiṣeka*), the ceremonial anointing of deity idols, or bathing girls who have just attained

³⁵ *Māriyamā eṅkaḷ māriyamā – uṇṇai*
vaṇaṅkukīṇrōm karumāriyamā māriyamā
nēriṇilē nīyirukkum kōvililē vantu
neṅcamatil uṇpukaḷē taṅcam koṇṭu
kōrum varam yāvum tantiṭuvāy eṇru
kūrutammā aṇṇar tirukkūṭṭmellām inku māriyamā.

³⁶ <https://www.turmerictrove.com/articles/the-cultural-significance-of-turmeric-in-weddings-and-rituals.html> [12.02.2025].

puberty, a practice aimed at rapidly restoring bodily coolness (Ta. *mañcaḷ nīrāṭi tiruviḷā*). In the cult of Mariyamman, the goddess is believed to bathe in turmeric water to attain a fully benevolent and gracious state:

*She bathes in turmeric, takes neem leaves
And drives evil spirits away.*³⁷

(*Camayapuram aruḷmiku śrī māriyamman varalārum pāmālaiyum*, p. 35).

In the cult of Mariyamman, the yellow color of turmeric is especially emphasized for its cooling qualities. Numerous poems depict the goddess tying or wearing a yellow saree, symbolizing this cooling aspect – *She has folded clothes in yellow color and came*³⁸ (*Camayapuram aruḷmiku śrī māriyamman varalārum pāmālaiyum*, p. 30). Or more frequently, she is depicted with a yellow-hued face, symbolically covered with turmeric – *The one who has a yellow face has come in a ceremonial procession*³⁹ (*Camayapuram aruḷmiku śrī māriyamman varalārum pāmālaiyum*, p. 31). Both contexts, well established in Mariyamman's mythology, reflect the goddess's ascetic nature (Ta. *tavam*, Skt. *tapas*). She undertakes ascetic practices to gain greater respect among other deities within the Hindu pantheon and to renew her divine powers (Kłoszewska, p. 203). In Hindu belief, asceticism is understood to generate an excessive accumulation of heat within the body; the severity of the ascetic practice directly correlates with the amount of heat produced. Consequently, it becomes essential to dress and anoint Mariyamman's idols in yellow – a color associated with turmeric – to counterbalance this internal heat.

This mythological theme is frequently echoed in devotional poems, which often recount episodes where the goddess seats herself in a specific location, typically a forest clearing, and erects a protective enclosure to shield herself from demonic forces. To maintain control over her overheated energy, Mariyamman is described as wearing a yellow saree and sitting upon a dais made of sacred ash:

We have come seeking Mari's palace,
Where she dons [her] saree of yellow hues.

We have come seeking the goddess' temple,
Where a fort of kumkumam has been erected.

We have come seeking Mother's sanniti,⁴⁰
Who has built a dais from sacred ash⁴¹

(*Camayapuram aruḷmiku śrī māriyamman varalārum pāmālaiyum*, p. 14).

³⁷ *Mañcaḷ nīrāṭikkonṭu vēppilaiyai eṭuttukkonṭu
pēykalaiyē virāṭṭuvāḷ.*

³⁸ *Avaḷ mañcaḷ nīra āṭaikaṭṭi vantaṭuvāḷ.*

³⁹ *Pavaṇi vantaṭum mañcaḷ mukattāḷē.*

⁴⁰ *Sanniti* (Ta. *caṇṇiti*) – (in a temple) a place where the deity resides.

⁴¹ *Mañcaḷil āṭaikaṭṭum – māri
māḷikai tēṭivantōm!
Kuṇkum kōṭṭaikaṭṭum – tēvi
kōvilait tēṭivantōm
cāmpalil mēṭaikaṭṭum – tāyē
caṇṇiti tēṭivantōm!*

CONCLUSIONS

In conclusion, it can be argued that Tamil ritual gastronomy – traditional food practices embedded in religious and cultural contexts – demonstrates a profound alignment with the principles of Siddha medicine. These two traditions largely agree as to the thermal qualities and recommended applications of various food products. Ritual food offerings serve to calm the goddess – many of the items presented to Mariyamman are cooling or soothing in nature, which can be interpreted as an attempt to reduce an excess of “heat” (*Pitha*), both in the goddess herself and in the community afflicted by disease (such as smallpox).

The utilitarian and ritual uses of food meet up in Tamil devotional poems where edibles are ordered on a scale that describes their thermal properties, on top of which an entire concept of worship has been built. The warming and cooling properties of various foods have thus become a unique cultural idiom through which the broader system of folk beliefs about nutrition is expressed. Moreover, the analysis of poems discussed here shows that the South-Indian assignment of thermal qualities to foods is very well represented in Tamil in the display of food offerings generally presented to Mariyamman, and it includes various concepts shared with Siddha Tradition on “temperature” of different items used in many Tamil devotional settings. The core principle of the hot – cold dichotomy – namely, that ‘hot’ foods should be avoided in the treatment of heat-induced illnesses – is clearly reflected in the cult of Mariyamman. For instance, *Prasadam* intended for healing purposes must be taken from a form of the goddess who has already been ‘cooled.’ Unsurprisingly, the list of ‘cooling’ offerings – many of which are explicitly favored by Mariyamman in devotional poetry – aligns closely with the dietary principles prescribed in Siddha medicine and is notably extensive. Moreover, Tamil theologies usually speak about the hot temperament of the Divine in reference to epidemic diseases, and they make mention the dynamic of cooling and heating concepts. The dual nature of Mariyamman – as both fierce and benevolent – can be interpreted through the Siddha humoral framework as well. Her ‘hot,’ disease-bringing form aligns with an excess of *Pitha*, the humor associated with fire and inflammation. Conversely, her ‘cool,’ protective aspect reflects a restored humoral balance, or the nurturing qualities of *Kapha*. Thus, her shifting temperament symbolically mirrors the internal states of the human body, where health and illness arise from the interplay and imbalance of elemental forces. For this reason, Mariyamman is considered to be particularly eager to express her heated condition by afflicting individuals with pox-related diseases when she is manifesting her power using one of her very fierce forms. But, through the prism of multiple socio-religious situations,⁴² the heat that comes with Mariyamman’s hot temper is highly unwelcome and avoided, if possible. By contrast, coolness is the most revered attribute of the goddess and is reserved for the highest forms of praise in Tamil poetics. In Siddha medicine – the food-based traditional medical system – cold foods are considered beneficial to the body, while hot foods are

⁴² In Siddha medicine, heat holds multiple socio-religious and therapeutic significances that intertwine physical healing with spiritual and cultural practices. For instance, fire and heat are sacred elements in many South Indian rituals linked to Siddha philosophy (ritual fasting and seasonal dietary adjustments often emphasize heating the body during cold seasons or illness as well as control and harnessing of internal heat through yoga and meditation are part of Siddha’s holistic approach). Furthermore, heat symbolizes transformation and purification, reflecting the Siddha concept that diseases arise from impurities and imbalance, which can be cleansed through heat-related rituals and medicines.

viewed as potentially harmful. Consequently, humoral conceptions of food profoundly inform folk healing practices, where the latent powers of certain substances are ritually and therapeutically harnessed. Just as language and symbolism are employed in literary expression, food functions as a powerful medium through which culturally significant concepts are articulated and reinforced (Priyadarshini, p. 3809).

REFERENCES

- Aravintan Mu. Vai. *Tamiḷaka pāṭṭup pāṭalkaḷ*. Pirakāṣ Patippu, 1965.
- Beck, Brenda. "Colour and Heat in South Indian Ritual." *Man*, vol. 4, no 4, 1969, pp. 553–72.
- Bhowmik, Debjit and Balasundaram Jayakar. "Turmeric: A Herbal and Traditional Medicine." *Scholars Research Library*, vol. 1, no 2, 2009, pp. 86–108.
- (Lack of author's last name). *Cakala aicvaryāṅkaḷ tarum teyvika tutippāṭalkaḷ*. Pālāji Nōṭ Puks, (no date of issue), Cīvākāci.
- (Lack of author's last name). *Camayapuram aruḷmiku śrī māriyamman varalāṅṇam pāmālaiyum. Śrī Pālāji Puks*, (no date of issue), Cīvākāci.
- Cid, Alejandro. Jimenez. "Blood for the Goddess. Self-mutilation Rituals at Vajreśvarī Mandir, Kāngṛā." "Indi@logs," vol. 3, 2016, pp. 37–55.
- Cōti, E. *Paḷamlikkatakaḷum paḷamoli viḷakkak kataikaḷum. Naṇmoli atippakam*, 2011, Putuccēri.
- Esakkimuthu, Seenisamy et al. "A Study on Food-medicine Continuum Among the Non-institutionally Trained Siddha Practitioners of Tiruvallur district, Tamil Nadu, India." *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, vol. 14, no. 1, 2018, pp. 1–29.
- Czerniak-Drozdźowicz, Marzenna. "The Food of Gods – Naivedya/nirmālya in the Pāñcarātrika sources." *A World of Nourishment. Reflections on Food in Indian Culture*, ed. Pieruccini, Cinzia; Rossi, Paola Milano, Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici – LEDIZIONI, 2016, pp. 177–190.
- Fajans, Jane. "The Transformative Value of Food: A Review 1988 Essay." *Food and Foodways*, vol. 3, 1988, pp. 143–166.
- Ferro-Luzzi, Gabriela. "Food Avoidances of Indian Tribes." *Anthropos*, vol. 70, no 3/4, 1975, pp. 385–427.
- Ferro-Luzzi, Gabriela. "The Logic of South Indian Food Offerings." *Anthropos*, vol. 72, no 3/4, 1977, pp. 529–556.
- Fuller, Christopher. John. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press, 2004.
- Kantor, Hayden. "A Body Set Between Hot and Cold: everyday sensory labor and attunement in an Indian village." *Food, Culture & Society*, vol. 22, no 2, 2019, pp. 237–252.
- Kędzia, Ilona. "Global Trajectories of a Local Lore: Some Remarks about Medico-Alchemical Literature of the Two Tamil Siddha Cosmopolites." *Cracow Indological Studies*, vol. XVIII, 2016, pp. 93–118.
- Khanpara, Pooja; Jadeya, Yuvrajsinh. "A complete Review on Medicinal Plant: Margosa Tree." *Journal of Medicinal Plants Studies*, vol. 10, no 5, 2022, pp. 131–140.
- Kingsbury, Francis; Phillips, Godfrey. Edward. *Hymns of the Tamil Śaivite Saints*. Oxford University Press, 1921.
- Kłoszewska, Karolina. *Bogini Marijamma: Mitologia i kult na podstawie tamilskich pieśni religijnych*. Dom Wydawniczy ELIPSA, 2019.
- (Lack of author's last name) *Kriyāvin tarkālat tamil akarāti*. Kriyā, 1992.
- Kumar, Ganesh et al. "Scientific Characterization of the Siddha Medicine Pavala parpam Manufacturing." *Journal of Ayurveda and Integrative Medicine*, vol. 16, 2025, pp. 1–8.
- Leslie, Charles. "Interpretations of Illness: Syncretism in Modern Ayurveda." *Paths to Asian Medicinal Knowledge*, ed. Charles Leslie, University of California, 1992, pp. 177–208.
- Łaszewska, Karolina. "The Neem Tree [Azadirachta Indica]: Its Significance in Tamil Folklore." *'Pandanus'13 – Nature in Literature, Myth, Art and Ritual*, vol. 7, no 2, 2013, pp. 49–65.

- Pillai, T.V.S. *Tamil-English Dictionary of Medicine, Chemistry, Botany and Allied Sciences*. The Research Institute of Siddhar's Science, 1931.
- Potter, Bhagya et al. "A Concept of the Correlation Between Pitta and Agni in Ayurveda." *Ayusdhara*, vol. 10, no 1, 2023, pp. 83–86.
- Priyadarshini, S., et al. "Gastronomic Identities: The Role of Food in Cultural Belonging." *Journal of Ecohumanism*, vol. 3, no 7, 2024, pp. 3809–3815.
- Sarkar, Preetam, et al. "Traditional and Ayurvedic Foods of Indian Origin." *Journal of Ethnic Foods*, vol. 2, 2015, pp. 97–109.
- Schuler, Barbara. "The Dynamics of Emotions in the Ritual of a Hot Goddess." *Nidān: International Journal for the Study of Hinduism*, vol. 24, 2012, pp. 16–40.
- Shukla, Shiv, et al. "Fundamental Aspect and Basic Concept of Siddha Medicines." *Systematic Reviews in Pharmacy*, vol. 2, no 1, 2011, pp. 48–54.
- (Lack of author's last name) *Śrī makā māriyamman muḷappāri, kummi pāṭalkaḷ. Śrī taṇalaṭcumī puttaka nilaiyam, Ceṇṇai*, (no date of issue).
- (Lack of author's last name) *Śrī māriyamman tālāṭṭu*. Giri Trading Agency Private Limited, 2008.
- Tamil Lexicon*. University of Madras, 1982.
- Tirukkural*. Abhinav Publications, 2000.
- Totad, Channabasavva and Santoshkumar Utlaskar. "A Critical Review on Skin Care Routine According to Ayurveda." *Journal of Ayurveda and Integrated Medical Sciences*, vol. 8, no 1, 2023, pp. 133–136.
- Ward, Colleen. "Thaipusam in Malaysia: A Psycho-Anthropological Analysis of Ritual Trance, Ceremonial Possession and Self-Mortification Practices." *Ethos*, vol. 12, no 4, 1984, pp. 307–334.
- Weiss, Richard. *Recipes for Immortality: Medicine, Religion, and Community in South India*. Oxford University Press, 2009.
- Winslow, Miron. *Comprehensive Tamil-English Dictionary*. Asian Educational Services, 2004.
- Wujastyk, Dominik. *The Roots of Ayurveda: Selections from Sanskrit Medical Writings*. Penguin Books India, 1998.
- Yuvaraj, K.P. "Medicinal Value of Ancient Tamilnadu Authentic Food – A Detail Study." *International Journal of Latest Technology in Engineering, Management & Applied Science*, vol. 8, no 4, 2019, pp. 74–78.
- Zvelebil, Kamil. *Tamil Literature*, Brill, 1975.
- Zvelebil, Kamil. *The Poets of the Powers: Magic, Freedom, and Renewal*. Integral Publishing, 1993.
- Zysk, Kenneth. "Siddha medicine in Tamil Nadu." *Tranquebar Initiatives Skriftserie*, vol. 4, 2008, pp. 1–20.

INTERNET SOURCES

- <https://ruralindiaonline.org/or/articles/in-coimbatore-death-disease-and-divinity/> [10.02.2025].
- <https://sriramv.com/2008/09/09/the-carnaticisation-of-the-clarinet/> [15.03.2025].
- <https://www.turmerictrove.com/articles/the-cultural-significance-of-turmeric-in-weddings-and-rituals.html> [12.02.2025].

LITERATURA WIETNAMSKA XVIII WIEKU: PRZEŁOM TRADYCJI I NOWOCZESNOŚCI W EPOCE PÓŹNYCH LÊ I TÂY SƠN

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze 18th-century Vietnamese literature in the context of the dynamic socio-cultural transformations of that period. Literature, not only as a form of artistic expression but also as a mirror of the times, helps us understand how various factors – from political to philosophical – influenced the shaping of Vietnam's cultural identity. The 18th century was a time when traditional literary patterns gradually evolved under the influence of both internal and external changes, giving rise to new forms of creativity. The main objective of the article is to identify these processes and attempt to understand their significance for the development of Vietnamese literature.

KEYWORDS: Vietnamese literature, 18th century, cultural identity, socio-cultural transformation, literary evolution

1. WPROWADZENIE

XVIII wiek był w historii Wietnamu jednym z bardziej burzliwych okresów. Na początku stulecia kraj znajdował się pod rządami dynastii Lê w dużej mierze zależnej od potężnych rodów szlacheckich. Wewnętrzne konflikty polityczne doprowadziły do wieloletniego podziału kraju na dwie części, co wpłynęło na odmienny rozwój kulturowy i literacki obydwu regionów (Taylor).

W drugiej połowie XVIII wieku doszło w Wietnamie do wybuchu powstania Tây Sơn, które nie tylko zakończyło władzę dynastii Lê, ale również doprowadziło do znaczących zmian społecznych. Rebelia kierowana przez braci Nguyễn miała na celu przełamanie obowiązującej hierarchii społecznej, w tym dominacji wielkich rodów i klas wyższych. W kontekście literackim oznaczała szansę na pojawienie się nowych możliwości twórczych oraz spopularyzowanie zainteresowania tematyką ludową, a także codziennymi doświadczeniami prostych ludzi (Whitmore, s. 55–74).

W tym samym czasie Wietnam wciąż pozostawał pod silnym wpływem kultury oraz języka chińskiego. Zależność ta była konsekwencją zarówno bliskości geograficznej obydwu krajów, jak i długotrwałych stosunków politycznych je łączących. Rozpowszechnione w Chinach systemy filozoficzno-religijne miały fundamentalne znaczenie także dla kultury Wietnamu (Li 1984, s. 246). XVIII wiek przyniósł jednak coraz śmielsze próby odchodzenia od tej dominacji. W tym miejscu można postawić pytanie, w jaki sposób literatura wietnamska XVIII wieku odzwierciedlała napięcie między tradycją konfucjańską, a rosnącą potrzebą wyrażania tożsamości narodowej.

LITERATURA JAKO ZWIERCIADŁO ZMIAN SPOŁECZNO-KULTUROWYCH

Wietnamska literatura XVIII wieku odzwierciedlała nie tylko wewnętrzne napięcia społeczne, ale też szerokie przemiany kulturowe. Była przestrzenią, w której tradycyjne wartości konfucjańskie zderzały się z nowymi ideami (Woodside). Z jednej strony twórcy

wciąż chętnie korzystali z klasycznych form literackich w języku chińskim, podkreślających ideały harmonii, ładu i moralności, z drugiej natomiast, rosnące znaczenie języka wietnamskiego i motywów ludowych wskazywało na potrzebę sięgania po doświadczenia zwykłych ludzi (Huỳnh). Coraz większą popularność zyskiwały tematy takie jak niesprawiedliwość społeczna, tęsknota za pokojem w czasie politycznego chaosu czy refleksja nad pięknem lokalnej przyrody.

Wietnamska literatura XVIII wieku była nie tylko wytworem epoki, ale również aktywnym uczestnikiem przemian kulturowych i społecznych. Analiza jej specyfiki pozwala lepiej zrozumieć procesy, które ukształtowały tożsamość Wietnamczyków, a także wyznaczyły kierunek rozwoju kulturowego w kolejnych stuleciach (Whitemore, s. 55).

2. KONTEKST HISTORYCZNY I KULTUROWY

PODZIAŁ WIETNAMU NA DWIE STREFY WPŁYWÓW (PÓŁNOC I POŁUDNIE)

XVIII wiek to w Wietnamie okres głębokiego podziału politycznego. Kraj był kontrolowany przez dwa potężne rody – Trìnħ na północy oraz Nguyễn na południu, podczas gdy formalna władza pozostawała w rękach dynastii Lê. W rzeczywistości jednak cesarze byli jedynie marionetkami, a realną kontrolę nad państwem sprawowali rządzący w ich imieniu mandaryni pochodzący z dwóch wspomnianych rodów (Taylor, s. 321).

Rozbicie na dwie strefy wpływów miało istotne znaczenie dla rozwoju kultury, a w szczególności literatury. Na północy objętej dominacją rodu Trìnħ większy nacisk kładziono na tradycyjne wartości konfucjańskie i rozwój literatury klasycznej w języku chińskim (*chữ Hán*). Z kolei południe pod kontrolą rodu Nguyễn wykazywało większą otwartość na eksperymenty literackie oraz rozwój języka wietnamskiego, co było związane z dynamicznym rozwojem gospodarczym i większym kontaktem z różnorodnymi grupami etnicznymi (Li 1984, s. 246).

Podział kraju znalazł swoje odbicie również w tematyce obecnej w literaturze. Na północy dominowały dzieła wyrażające tęsknotę za stabilnością polityczną i moralnością społeczną, natomiast na południu popularność zdobywały motywy ludowe, a także opowieści o miłości i codziennym życiu zwykłych ludzi.

RZĄDY DYNASTII TÂY SƠN

Powstanie Tây Sơn (1771–1802), które rozpoczęło się w wiosce o tej samej nazwie, pociągnęło za sobą duże zmiany społeczne i polityczne. Rebelia zainicjowana przez trzech braci – Nhạc, Huệ i Lữ – początkowo miała na celu obalenie lokalnych rządów rodu Nguyễn na południu, lecz szybko przerodziła się w rewolucję obejmującą cały kraj (Whitemore, s. 55).

Rządy nowopowstałej dynastii Tây Sơn to czas dynamicznych reform społecznych, dążących do zmniejszenia nierówności społecznych i ograniczenia władzy arystokracji. Z punktu widzenia kultury okres ten przyniósł odświeżenie poruszanej tematyki oraz większe zainteresowanie problemami zwykłych ludzi (Woodside, s. 104). Literatura chętnie podejmowała motywy takie jak niesprawiedliwość społeczna, cierpienie ludu oraz potrzeba zmiany.

KONTAKT Z KULTURĄ CHIŃSKĄ

Wietnam od wieków pozostawał pod silnym wpływem kultury chińskiej, co miało ogromne znaczenie dla rozwoju literatury i sztuki. Oczywiście poza kulturą chińską na Wietnam wpływała też kultura Kambodży, Królestwa Syjamu czy też europejska (tak zwana zachodnia), ale na potrzeby tego artykułu decyduje się na skoncentrowanie na wpływach chińskich.

Konfucjanizm, buddyzm i taoizm stanowiły fundamenty filozoficzne przenikające niemal wszystkie aspekty życia kulturalnego i intelektualnego Wietnamu. Literatura XVIII wieku w dużej mierze opierała się na tradycjach chińskich, nie tylko pod względem języka i formy, ale również treści (Nguyễn 1998, s. 245).

Konfucjanizm podkreślał wagę hierarchii i harmonii społecznej. Taoizm i buddyzm natomiast wprowadzały do literatury elementy kontemplacji natury oraz refleksji nad przemijalnością życia. Owe filozoficzne tradycje były widoczne zarówno w twórczości klasycznej, jak i w dziełach ludowych, które czerpały dodatkową inspirację z lokalnych wierzeń i mitologii (Li 1984, s. 253).

Warto zwrócić też uwagę na zjawisko dwujęzyczności charakterystyczne dla literatury tego okresu. Twórcy posługiwali się zarówno językiem chińskim (zapisywanym w systemie *chữ Hán*), jak i wietnamskim, zapisywanym za pomocą systemu znaków chińskich (*chữ Nôm*, w odróżnieniu od późniejszego *quốc ngữ*, zapisywanego za pomocą alfabetu łacińskiego). Język chiński służył do tworzenia dzieł klasycznych, takich jak eseje, poezja konfucjańska czy teksty filozoficzne, podczas gdy język wietnamski pozwalał na pełniejsze wyrażanie tożsamości lokalnej.

Choć w XVIII wieku kultura chińska wciąż utrzymywała dominujący wpływ, to jednak coraz bardziej widoczne stawały się próby rozwijania literatury wietnamskiej jako odrębnego fenomenu. W szczególności wzrost popularności zapisu w systemie *chữ Nôm* świadczył o rosnącej świadomości narodowej i potrzebie odwoływania się do wartości bliskich niższym warstwom społecznym (Huỳnh, s. 15).

3. GŁÓWNE NURTY LITERACKIE

LITERATURA KLASYCZNA W JĘZYKU CHIŃSKIM (*CHỮ HÁN*)

Język chiński (*chữ Hán*) był językiem elity intelektualnej oraz podstawowym środkiem wyrażania idei filozoficznych, politycznych czy literackich (Taylor, s. 327). Twórcy posługujący się *chữ Hán* często nawiązywali do chińskich wzorców, zarówno pod względem formy – klasyczna ósmiozgłoskowa poezja czy eseje konfucjańskie, jak i treści – ideały harmonii, porządku oraz moralności.

Najważniejszymi motywami literatury w języku *chữ Hán* były kwestie związane z życiem społecznym i politycznym. Poezja konfucjańska, tworzona przez urzędników-mandarynów, stanowiła nie tylko dowód ich wykształcenia czy zdolności literackich, ale była także medium pozwalającym wyrazić troskę o stan państwa i ludu. Warto zauważyć, że zgodnie z myślą konfucjańską zastana hierarchia społeczna jest niezmienna, a relacje pomiędzy poszczególnymi grupami są z góry określone (tzw. niebiański porządek). Mimo czerpania z owego dosyć konserwatywnego poglądu, literatura wietnamska w języku chińskim nie była całkowicie oderwana od dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. W utworach tworzonych przez mandarynów pojawiały się aluzje do bieżących wydarzeń, takich jak konflikty wewnętrzne czy trudności życia codziennego, co czyniło je zwierciadłem dokonujących się zmian społecznych (Whitmore, s. 55).

Przykładem tego nurtu są dzieła Nguyễn Trãi i Nguyễn Binh Khiêm. Ich późniejsi naśladowcy kontynuowali tradycję refleksji nad etyką i powinnościami władców wobec poddanych (Li 1984, s. 246).

ROZWÓJ LITERATURY W JĘZYKU WIETNAŃSKIM (ZAPISYWANEJ PISMEM *CHỮ NÔM*)

Równoległe do literatury klasycznej w języku chińskim rozwijała się także literatura wietnamska, zapisywana za pomocą chińskiego systemu znaków (*chữ Nôm*). Język wietnamski pozwalał na pełniejsze wyrażanie lokalnej tożsamości oraz uwzględnianie tematów związanych z życiem codziennym Wietnamczyków (Woodside, s. 114). W XVIII wieku język wietnamski zaczął zyskiwać na znaczeniu jako narzędzie literackiego wyrazu.

Jednym z najważniejszych osiągnięć pisarzy tego okresu było wprowadzenie do literatury tematów nowych, bardziej zrozumiałych i bliskich ludowi. Twórcy tacy jak Hồ Xuân Hương, poetka znana z używania ironii i aluzji, wykorzystywali język wietnamski do podejmowania tematów życia codziennego, relacji międzyludzkich, a nawet krytyki społecznej. Literatura stała się bardziej inkluzywna i łatwiej dostępna, docierając do szerszego grona odbiorców (Ho 2000).

Rozwój literatury tworzonej w języku wietnamskim był ponadto związany z rosnącą popularnością liryki narracyjnej. „Pieśń pałacowego żalu” (*Cung oán ngâm khúc*) Nguyễn Gia Thiều czy późniejsza „Opowieść o Kiêu” (*Truyện Kiều*) Nguyễn Du, wykorzystując język wietnamski, nie tylko oddawały piękno rodzimej mowy, ale pełniły też funkcję moralnego zwierciadła, w którym odbijały się społeczne i polityczne napięcia epoki (Nguyễn 1998, s. 248).

LITERATURA LUDOWA: WPLYW FOLKLORU I CODZIENNEGO ŻYCIA NA TEMATYKĘ LITERACKĄ

Motywy ludowe przenikały zarówno do literatury klasycznej, jak i tej tworzonej w języku wietnamskim. W liryce i epice XVIII wieku powszechnie pojawiały się elementy zaczerpnięte z wierzeń ludowych, legend czy opowieści o duchach. Utwory, choć formalnie inspirowane wzorcami chińskimi, nierzadko podejmowały tematy związane z lokalną rzeczywistością, takie jak trudności życia chłopów, niesprawiedliwość społeczna czy piękno wietnamskiego krajobrazu (Huynh, s. 20). Utwory literackie zyskały unikatowy lokalny charakter, odzwierciedlający specyfikę kultury wietnamskiej.

Twórczość oparta na motywach ludowych była najczęściej przekazywane ustnie – były to głównie pieśni ludowe (*ca dao*) oraz ballady narracyjne (*truyện thơ*). W literaturze pisanej te same motywy były rozwijane przez autorów wykorzystujących je do krytyki społeczeństwa lub refleksji nad wartością prostego wiejskiego życia. Dzięki tym zabiegom literatura mogła stać się narzędziem do zachowania wietnamskiej tożsamości w obliczu politycznych i kulturowych wyzwań epoki (Nguyễn 2000).

4. NAJWAŻNIEJSZE DZIEŁA I TWÓRCY

NGUYỄN DU (1765–1820) – TWÓRCA EPOSU NARODOWEGO

Jednym z najważniejszych twórców literatury wietnamskiej XVIII i początku XIX wieku był Nguyễn Du. Jego „Opowieść o Kiêu” (*Truyện Kiều*) uznaje się za narodowy epos Wietnamu. Utwór napisany w języku wietnamskim stanowi arcydzieło liryki narracyjnej, łączące elementy ludowe z wpływami literatury chińskiej (Taylor, s. 330).

Historia życia młodej kobiety o imieniu Kiêu opowiada o rzeczywistości zdominowanej przez konieczność podejmowania trudnych wyborów moralnych i osobistych w obliczu przeciwności losu. Dzieło porusza uniwersalne tematy, takie jak miłość, lojalność, cierpienie czy nierówności społeczne. Nguyễn Du, mistrzowsko posługując się piórem, oddaje zarówno piękno języka wietnamskiego, jak i głęboką refleksję nad kondycją ludzką (Huỳnh, s. 15).

„OPOWIEŚĆ O KIÊU” (*TRUYỆN KIÊU*), NGUYỄN DU
– FRAGMENTY BALLADY (*TRUYỆN THƠ*) (HUỠNH, s. 20)

<i>Cảnh buồn người thiết tha lòng,</i>	<i>Smutny widok porusza serce,</i>
<i>Cành cây sương đượm tiếng lòng xót xa.</i>	<i>Gałąź drzewa skąpana w rosie oddaje</i>
<i>Cỏ non xanh tận chân trời,</i>	<i>żalosne uczucia.</i>
<i>Cành lê trắng điểm một vài bông hoa.</i>	<i>Młoda trawa rozciąga się po horyzont,</i>
	<i>A białe kwiaty gruszy zdobią gałąź</i>
	<i>kilkoma płatkami.</i>

W tych wersach Nguyễn Du wykorzystuje opis przyrody jako odbicie wewnętrznego świata bohaterki. Smutek, nostalgia i emocjonalne napięcie Kiêu znajdują swoje odzwierciedlenie w krajobrazie poprzez użycie słów takich jak *cảnh buồn* (‘smutny widok’) czy *sương đượm* (rosa osiadająca jak cień żalu). Otaczająca bohaterkę natura staje się projekcją jej duszy – las, niebo i rośliny „przemawiają”. Zielone trawy sięgające aż po horyzont (*cỏ non xanh tận chân trời*) symbolizują nie tylko młodość i niewinność, ale także tęsknotę za czymś odległym. Z kolei gałązki gruszy (*cành lê trắng*) z nielicznymi białymi kwiatami – to subtelny obraz ulotnego piękna i samotności.

<i>Rằng hồng nhan tự thuở xưa,</i>	<i>Że piękne kobiety od zarania dziejów,</i>
<i>Cái điều bạc mệnh cũng là lời chung.</i>	<i>Na złowrogi los skazane są jednakowo.</i>
<i>Oán chi những khách tiêu phòng,</i>	<i>Cóż winni są ci, co szukają rozkoszy?</i>
<i>Mà xui phận bạc nằm trong má đào.</i>	<i>Skoro zły los ukryty jest w różanych</i>
	<i>policzkach.</i>

Ten fragment ukazuje pesymistyczną refleksję nad losem kobiet – w szczególności tych, które obdarzone są urodą. Zwrot *hồng nhan* (‘różana twarz’, czyli ‘piękna kobieta’) od wieków funkcjonuje w tradycji wietnamskiej i chińskiej jako określenie kobiecego piękna, ale też zapowiedź tragicznego losu. Nguyễn Du wychodzi z założenia że piękno idzie w parze z cierpieniem (*bạc mệnh* – ‘zły, okrutny los’). Dodatkowo twierdzi że, tragiczny los kobiet jest czymś powszechnym i powtarzalnym (*lời chung*).

W kolejnych wersach poeta przestrzega przed obwinianiem *khách tiêu phòng* – mężczyzn, którzy korzystają z usług kobiet w domach rozkoszy. To nie oni są bezpośrednio winni, sugeruje autor, lecz system społeczny, który dopuszcza, a wręcz narzuca, taki los pięknym kobietom. Obraz *phận bạc nằm trong má đào* (tragiczny los skryty w różanym policzku) podkreśla kontrast pomiędzy powierzchownym pięknem, a ukrytym cierpieniem. W ten sposób Nguyễn Du ukazuje kobiecie doświadczenie jako nieodłączny element strukturalnej niesprawiedliwości społecznej.

Nguyễn Du czerpał inspiracje zarówno z literatury chińskiej, w szczególności z chińskiej powieści *Jin Yun Qiao* („Przypadki pięknej Qiao”) (Nguyễn 2000), jak i z wiet-

namskiego folkloru. Jego twórczość jest głęboko zakorzeniona w realiach XVIII wieku, ukazując napięcia społeczne, polityczne oraz zmieniające się wartości moralne (Li 1984, s. 246).

NGUYỄN GIA THIỀU (1741–1798) – POETA MELANCHOLII I KRYTYKI SPOŁECZNEJ

„Pieśń pałacowego żalu” (*Cung oán ngâm khúc*) autorstwa Nguyễn Gia Thiều to przykład liryki narracyjnej, która łączy elegancję formy z głęboką refleksją nad losem człowieka w obliczu przemijania i niesprawiedliwości (Nguyễn 2000).

Poemat opowiada historię młodej kobiety, która zmuszona do życia w odosobnieniu cesarskiego dworu zmaga się z samotnością i tęskni za utraconą wolnością. Nguyễn Gia Thiều mistrzowsko wykorzystuje metafory, by podkreślić nie tylko cierpienie jednostki, ale także ułomności systemu społecznego, w którym los człowieka jest podporządkowany interesom władzy (Whitemore, s. 60).

„PIEŚŃ PAŁACOWEGO ŻALU (*CUNG OÁN NGÂM KHÚC*), NGUYỄN GIA THIỀU
– FRAGMENTY POEMATU (NORMAN 2005, s. 69)

*Cảnh phù du trông thấy mà đau,
Thấy xanh xanh lại thấy bạc đầu.
Lạ gì bí sắc tư phong,
Trời kia quen thói má hồng đánh ghen.*

*Widok marności boli, gdy się nań patrzy,
Widzisz zieleń, a już siwizna na
skroniach.
Nie dziwi, że uroda przemija, a sława się
zmienia,*

*Niebo zwykle zazdrościć
różnym policzkom.*

Autor, poprzez symboliczne odniesienia, dotyka uniwersalnych tematów nietrwałości egzystencji, przemijania młodości oraz społecznego i emocjonalnego wykluczenia kobiet. Pierwsze dwa wersy – *Cảnh phù du trông thấy mà đau, Thấy xanh xanh lại thấy bạc đầu* – ukazują kontrast między młodością a starością. Zieloność, będąca metaforą życia, witalności i nadziei, zostaje zderzona z obrazem siwych włosów – znakiem starości. Autor w ten sposób wprowadza efekt melancholii i gorzkiej refleksji nad przemijaniem.

Wers trzeci, *Lạ gì bí sắc tư phong*, to aluzja do zmienności losu: piękno i status, który wydaje się być gwarantem trwałości, szybko może zostać utracony. Nguyễn Gia Thiều sięga tutaj po idiomatyczne wyrażenie, zaczerpnięte z klasycznej literatury chińskiej, by podkreślić paradoks losu kobiet – ich wartość w systemie dworskim była nierozzerwalnie związana z urodą, która z czasem nieuchronnie przemija.

Czwarty wers, *Trời kia quen thói má hồng đánh ghen*, niesie w sobie gorzką ironię – niebo (los, natura, czy bóstwo) ma zwyczaj karać piękne kobiety. To uosobienie złośliwego losu, który zdaje się działać wbrew sprawiedliwości, wpisuje się w szerszy motyw tragizmu i poczucia niesprawiedliwości.

Nguyễn Gia Thiều nie tylko operuje subtelnym językiem, ale także buduje psychologicznie złożony portret kobiety, której piękno staje się jednocześnie błogosławieństwem i przekleństwem. Podobnie jak Nguyễn Du, Nguyễn Gia Thiều czerpał inspirację z chińskiej tradycji literackiej. Jego dzieła wyróżniają się jednak głębokim zakorzeniem w wietnamskich realiach oraz wyjątkowo kunsztownym użyciem języka wietnamskiego, co uczyniło go jednym z najważniejszych twórców epoki.

ANONIMOWE UTWORY LUDOWE

Wietnamska literatura XVIII wieku była bogata również w dzieła anonimowe. Pieśni ludowe (*ca dao*) i ballady narracyjne (*truyện thơ*) odgrywały kluczową rolę w podtrzymywaniu wartości kulturowych, historii oraz wierzeń prostych ludzi (Woodside, s. 118).

Anonimowe utwory ludowe często poruszały tematykę miłości, relacji rodzinnych, pracy na roli czy walki z przeciwnościami losu. Przykładem nurtu są liczne pieśni z południowego Wietnamu, opowiadające o życiu codziennym mieszkańców tej części kraju oraz ich zmaganiach z trudnościami związanymi z uprawą ryżu i życiem w deltach rzek (Nguyễn 2000).

FRAGMENT PIEŚNI LUDOWEJ (*CA DAO*), AUTOR NIEZNANY

*Thân em như tấm lụa đào,
Phất phơ giữa chợ biết vào tay ai?*

*Moje ciało jak różowy jedwab,
Trzepocący na targu – nie wiem, w czyje
ręce trafi.*

Ten krótki, ale wymowny fragment pieśni ludowej ukazuje dramat kobiety w społeczeństwie feudalnym. Wers *Thân em như tấm lụa đào* – wykorzystuje jedwab, aby oddać kruchość, piękno i wartość kobiety. Jedwab (*lụa*) symbolizuje tutaj coś szlachetnego i pożądanego, ale też łatwego do uszkodzenia. W dodatku kolor *đào* ('różowy', 'brzoskwinowy') niesie konotacje młodości, niewinności i kobiecości. W całej tej delikatności zawarta jest jednak bezbronność – kobieta jawi się jako przedmiot, którego los nie zależy od niej samej.

Drugi wers – *Phất phơ giữa chợ biết vào tay ai?*§ – jeszcze silniej akcentuje utratę podmiotowości. Lekkie trzepotanie jedwabiu na targu, w przestrzeni publicznej, symbolizuje los kobiety zdanej na decyzje innych, często przypadkowe i nieodwracalne. Miejsce akcji – targowisko – jest znaczące: to przestrzeń kupna i sprzedaży, a więc miejsce, gdzie człowiek (w tym przypadku kobieta) staje się towarem, pozbawionym własnej woli i wpływu na swój los. Pytanie „kto mnie weźmie?” nie tylko wyraża niepewność, ale i głęboki smutek związany z brakiem wpływu na własne życie oraz zależność od kaprysów innych.

Utwór ten, mimo przynależności do twórczości ludowej, ukazuje mistrzowskie operowanie metaforą i nastrojem. *Ca dao*, jako forma poezji przekazywana ustnie, stanowiła przez wieki głos ludu – często kobiet – który rzadko znajdował przestrzeń w oficjalnych dyskursach. Mimo pozornej prostoty, pieśni te ukazują skomplikowane emocje i relacje społeczne, a także sprzeciw wobec niesprawiedliwości społecznej i opresji patriarchalnych struktur.

Twórczość ludowa stanowiła źródło dalszych inspiracji dla wykształconych twórców, którzy czerpali z niej nie tylko tematykę, ale także stylistyczne formy wyrazu. Granica między literaturą elitarną a ludową stawała się coraz bardziej zatarta.

5. MOTYWY LITERACKIE I ICH ROLA W KSZTAŁTOWANIU TRADYCJI

Motywy powszechnie pojawiające się w literaturze wietnamskiej XVIII wieku były wynikiem nie tylko panującej mody, ale dodatkowo odbiciem społecznych, kulturowych oraz politycznych transformacji dokonujących się na oczach twórców. Co więcej, poprzez sposób ich ujęcia i rozwinięcia, konkretni autorzy – jak Nguyễn Du czy Nguyễn Gia Thiều – tworzyli podwaliny nowoczesnej wrażliwości literackiej, wpływając na rozwój tematów i stylów, które trwale wpisały się w kanon literatury narodowej.

ROZDARCIE MIĘDZY TRADYCYJĄ A ZMIANĄ: KONFUCJAŃSKA HARMONIA
A NOWOCZESNE DĄŻENIA

Literatura chętnie konfrontowała tradycyjne wartości konfucjańskie, takie jak harmonia społeczna, hierarchia czy lojalność wobec rodziny, z nowymi prądami myślowymi i pragnieniem zmian. W „Opowieści o Kiêu” (*Truyện Kiều*) ukazany zostaje wewnętrzny konflikt bohaterów, którzy stają przed wyborem między posłuszeństwem wobec zastanych norm społecznych, a pragnieniem osobistej wolności. Kiêu, zmuszona do poświęcenia własnych pragnień w imię dobra rodziny, nie tylko ucieleśnia klasyczne cnoty konfucjańskie, ale również zapowiada nowy typ bohatera tragicznego – jednostki świadomej swojej podmiotowości i rozpiętej pomiędzy powinnością a pragnieniem. Utwór ten nie tylko komentował przemiany ale aktywnie je kształtował, stając się punktem odniesienia dla późniejszych twórców i ważnym głosem w dyskusji o wartościach i nowoczesnej tożsamości (Taylor, s. 284).

W liryce i epice zauważalne są refleksje nad chaosem wynikającym z konfliktów wojennych i istniejących podziałów społecznych. Dramatyczne zmiany wywołują potrzebę przewartościowania tradycyjnych pojęć, a także eksploracji nowych ścieżek myślowych, które silniej odzwierciedlałyby indywidualistyczne spojrzenie na świat (Nguyễn 1998, s. 320).

LITERACKI OBRAZ KOBIETY W KONTEKŚCIE NORM I PRZEMIAN

Kwestia pozycji kobiety w społeczeństwie była nie tylko częstym motywem literackim, ale również przestrzenią, w której dokonywało się przeformułowanie literackiego spojrzenia na jednostkę. Przykładem może być bohaterka „Pieśni pałacowego żalu” (*Cung oán ngâm khúc*), której los w uniwersalny sposób ukazuje samotność i cierpienie kobiet zamkniętych za pałacowymi murami. Ballada Nguyễn Gia Thiều stanowi głos sprzeciwu wobec nierówności płci i ograniczeń narzucanych przez normy społeczne (Nguyễn 2000, s. 175).

Podobnie Kiêu, tytułowa bohaterka eposu Nguyễn Du, będąc niezwykle utalentowaną i piękną, zmuszona jest do życia pełnego poświęceń i cierpienia, co ukazuje dramatyczny los jednostki w epoce feudalnej. Motyw ten zyskał ponadczasowy wymiar, a literackie opisy stały się zarówno krytyką społeczeństwa, jak i próbą zrozumienia kobiecego doświadczenia (Huỳnh, s. 25). Wprowadzają do literatury nurt społecznej krytyki, który będzie rozwijany przez kolejne pokolenia. Ich twórczość miała charakter formujący – zarówno jeśli chodzi o tematykę, jak i styl. Wykorzystując wyrafinowaną formę wersyfikacyjną, język oraz motywy ludowe, tworzyli nową jakość literacką, integrując refleksję społeczną z mistrzostwem artystycznym.

TEMATYKA MIŁOŚCI I MELANCHOLII

Miłość i melancholia to motywy przewodnie wielu utworów, odzwierciedlające zarówno osobiste doświadczenia autorów, jak i uniwersalne ludzkie emocje. Nguyễn Du mistrzowsko posługuje się wietnamskim, oddając emocjonalne bogactwo swoich bohaterów. Miłość Kiêu do Kim Trônga zostaje ukazana uczucie jako głębokie i czyste, jednakże skazane na porażkę z powodu nacisków zewnętrznych. Melancholia przenika cały utwór, będąc wyrazem smutku związanego z niemożnością spełnienia osobistych pragnień w obliczu społecznych oczekiwań (Nguyễn 2000, s. 145). W ten sposób autor nie tylko komentował losy bohaterów, ale też wprowadzał wzorzec emocjonalnego realizmu, który z czasem został rozwinięty zarówno w poezji, jak i prozie XIX i XX wieku.

Tematykę tę można rozpoznać także w pieśniach ludowych (*ca dao*), które nierzadko opowiadają o tęsknocie, miłości i stracie. Utwory odzwierciedlają codzienne życie ludzi, ich rozterki i nadzieje. Powszechnie wykorzystanie prostych odniesień do codziennych przedmiotów, przykładowo do chustki (*khăn*), jako symbolu miłości i tęsknoty. Nadaje to literaturze tej epoki szczególnie charakter (Li 1986, s. 42).

6. ZNACZENIE LITERATURY XVIII WIEKU DLA PÓŹNIEJSZYCH EPOK

Twórczość XVIII wieku odegrała kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości kulturowej Wietnamu i stanowiła mocny fundament dla wielu późniejszych nurtów literackich. Nieprzeceniony jest również jej wpływ na proces rozwoju języka wietnamskiego jako uznanego medium literackiego.

ZNACZENIE DLA LITERATURY DAJSZYCH EPOK

Wietnamska literatura kolejnych stuleci czerpała obficie z motywów i technik literackich zaproponowanych w XVIII wieku, w tym z bogatego emocjonalnie języka oraz głębokich refleksji nad kondycją człowieka. Utwory Nguyễn Du nie tylko zyskały miano ponadczasowych, ale także inspirowały autorów do tworzenia dzieł poruszających tematy miłości, smutku i przemijania (Huỳnh, s. 25). Zdolność literatury do oddawania ludzkich emocji w kontekście konfliktów społecznych i osobistych była często rozwijana w nowych, bardziej introspektywnych formach (Woodside, s. 101).

XIX-wieczni twórcy, jak na przykład Cao Bá Quát (1809–1855), chętnie nawiązywali do melancholijnych obrazów i tragicznych losów bohaterów literatury XVIII wieku, aby wyrazić tęsknotę za wolnością i dążenie do indywidualizmu. „Opowieść o Kiều” (*Truyện Kiều*) stały się literackim punktem odniesienia, którego styl, struktura i uniwersalny przekaz emocjonalny były naśladowane w twórczości kolejnych pokoleń (Nguyễn 2000, s. 145).

ROZWÓJ JĘZYKA WIETNAMSKIEGO JAKO MEDIUM LITERACKIEGO

Literatura XVIII wieku odegrała kluczową rolę w procesie umacniania znaczenia języka wietnamskiego jako pełnoprawnego medium literackiego. Mimo wcześniejszej dominacji literatury w języku chińskim, dzięki takim autorom jak Nguyễn Du czy Hồ Xuân Hương język wietnamski zaczął zdobywać uznanie jako narzędzie wyrażania narodowej tożsamości i doświadczeń (Nguyễn 1998, s. 320).

Nguyễn Du udowodnił, że język wietnamski jest zdolny do przekazywania złożonych emocji i skomplikowanych treści filozoficznych, z powodzeniem rywalizując z klasyczną literaturą chińską. Wykorzystanie języka wietnamskiego umożliwiło większą dostępność literatury dla niższych warstw społeczeństwa, co z kolei przyczyniło się do wzrostu świadomości narodowej i kulturowej (Taylor, s. 284).

W XIX wieku język wietnamski stał się istotnym narzędziem literackim dla ruchów patriotycznych. Dzieła Hồ Xuân Hương, pełne humoru i ironii, odzwierciedlały codzienne życie, a jednocześnie wzmacniały pozycję języka wietnamskiego jako środka wyrażania zarówno piękna, jak i krytyki społecznej (Li 1986, s. 42). Ten proces rozwoju języka osiągnął swoje apogeum w okresie kolonialnym, kiedy system zapisu *chữ Nôm* zaczął ustępować alfabetowi łacińskiemu (*quốc ngữ*), jednak nadal odgrywał ważną rolę jako symbol tradycji narodowej (Phan, s. 95).

7. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Literatura wietnamska XVIII wieku to wyjątkowe świadectwo burzliwych czasów, w których wielowiekowa tradycja spotyka się z nowymi prądami myślowymi. Epoka kształtowana przez podział kraju na dwie strefy wpływów, rządy dynastii Tây Son oraz kontakt z kulturą chińską, stworzyła warunki do narodzin dzieł, które przekraczają jej granice.

Widoczne rozdarcie pomiędzy konfucjańskim dążeniem do harmonii a nowoczesnym pragnieniem indywidualnej wolności stanowi dowód głębokiego zakorzenienia w kontekście społeczno-politycznym. Szczególną uwagę przyciąga obraz losu kobiet, zarówno jako krytyka niesprawiedliwości społecznej, jak i uniwersalna refleksja nad kondycją człowieka. Melancholijna miłość oraz wyraźne wpływy folkloru dodatkowo wzbogacają literaturę epoki, nadając jej ponadczasowy charakter.

Wiek XVIII odegrał również kluczową rolę w procesie transformacji językowej. Literatura w języku wietnamskim zaznaczyła swoją odrębność, zyskała prestiż, a dodatkowo umożliwiła dotarcie do szerokich grup społecznych. Jej znaczenie dla twórczości kolejnych pokoleń jest trudne do przecenienia.

Wietnamska literatura XVIII wieku nie tylko zachwyca estetyką i formalnym kunsztem, ale również pełni rolę zwierciadła dla przemian społecznych i kulturowych, stanowiąc bogaty materiał do badań historycznych, literackich i językowych.

BIBLIOGRAFIA

- Hồ Xuân Hương. *Spring Essence: The Poetry of Hồ Xuân Hương*. Tłumaczenie i opracowanie J. Balaban, Copper Canyon Press, 2000.
- Huỳnh Sanh Thông (red. i tłum.). *The Tale of Kiều*. Yale University Press, 1983.
- Li, T. *Confucian Thought in Vietnamese Literature of the Lê Dynasty*. „Journal of Southeast Asian Studies”, t. 15, nr 2, 1984.
- Li, T. *Folklore and Literary Tradition in Vietnam*. „Asian Folklore Studies”, vol. 45, no. 1, 1986.
- Nguyễn Đăng Na. *Con đường giải mã Văn học trung đại Việt Nam*. Nhà xuất bản Đại học Sư phạm, 2021.
- Nguyễn Gia Thiều. *Cung oán ngâm khúc*, L'Odalisque Mécontente, Forgotten Books, 2018.
- Norman, G. O. *The Emergence of Modern Southeast Asia: A New History*. University of Hawai'i Press, 2005.
- Phan Huy Lê. *Lịch sử văn hóa Việt Nam*. Nhà xuất bản Giáo dục, 2003.
- Taylor, K. W. *A History of the Vietnamese*. Cambridge University Press, 2013.
- Whitmore, J. K. *The Impact of the Tây Sơn Uprising on Vietnamese Society and Culture*. „Journal of Asian History”, t. 20, nr 1, 1986.
- Woodside, A. B. *Vietnam and the Chinese Model: A Comparative Study of Nguyen and Ch'ing Civil Government in the First Half of the Nineteenth Century*. Harvard University Press, 1971.

SHŌNO YORIKO: LITERATURA JAKO POLE WALKI

ABSTRACT: The article presents the work of the renowned contemporary Japanese writer Shōno Yoriko, which is an original example of socially engaged postmodern literature. It falls in the Heisei era (1989–2019) – a time of the bursting of the Japanese economic bubble, crisis and related social unrest, globalization and the supremacy of the global free-market economy. Shōno's avant-garde fiction, which is for her a field, where she stands up for the rights of women, children, the elderly, animals, but also for the increasingly less appreciated high literature, treated in the contemporary neoliberal world as an ordinary free-market commodity, is a rare combination of high literature and science fiction, the Japanese "I – novel" and fantasy. The analysis of Shōno's representative works, such as the novels *Time Warp Complex*, *Restless Dream*, *System Closed in Crystal*, as well as the essays and newspaper articles collected in *The Don Quixote "Debate"* allowed to present in the article her literature as a tool in the writer's struggle against the evil of this world.

KEYWORDS: contemporary Japanese literature, Heisei literature, engaged literature

Shōno Yoriko (ur. 1956), jedna z najbardziej oryginalnych pisarek w historii Japonii, zajmuje niepodważalną pozycję we współczesnej literaturze japońskiej. Należy do tych nielicznych twórców, którzy mogą się poszczycić utrzymaniem tak zwanej potrójnej korony (*sankan*), czyli trzech najważniejszych nagród literackich – Akutagawy, Nomy i Mishimy¹. Jej dojrzała twórczość przypadająca na erę Heisei (1989–2019) – czasy kryzysu wywołanego pęknięciem bańki ekonomicznej, związanych z nim napięć i niepokojów społecznych, globalizacji i supremacji światowej gospodarki wolnorynkowej – jawi się jako niekończąca się walka ze złem tego świata. Zaciekły bój Shōno o literaturę wysoką artystycznie w Japonii ponowoczesnej², zdominowanej przez kulturę masową i komercjalizm, przyniósł jej rozgłos i miano „bóstwa opiekuńczego literatury wysokiej” (*junbungaku no shugojin*)³. Czasami podkreśla się, że jest to „samotne” bóstwo opiekuńcze (*kokō no*

¹ Przez kolejne osiemnaście lat Shōno była jedyną pisarką, która zdobyła te trzy najważniejsze nagrody. Później sukces ten został powtórzony przez kolejne pisarki: Maki Kashimadę (2012), Yukiko Motoyę (2015), Muratę Sayakę (2016) i Imamurę Natsuko (2019).

² Termin „Japonia ponowoczesna”, czy też „postmodernistyczna” odnosi się wg filozofa Azumy Hirokiego przede wszystkim do ponowoczesnego społeczeństwa japońskiego, które wyróżnia się rozwiniętymi technologiami informacyjnymi, rynkiem masowym, konsumpcjonizmem, wielokulturowością i subkulturą, fragmentacją oraz globalizacją gospodarczą. Azuma podkreśla potrzebę rozróżnienia postmodernizmu w sensie społeczeństwa postmodernistycznego od ideologii postmodernistycznej. Postmodernizacja społeczeństwa japońskiego trwa nadal współcześnie, natomiast teorie postmodernistyczne, na początku lat 80. XX wieku popularne w kręgach akademickich, po kilku latach straciły na znaczeniu i ostatecznie nie odegrały w Japonii dużej roli (Murakami, s. 3).

³ Określenie to, szeroko znane i stosowane w odniesieniu do literatury Shōno, zostało spopularyzowane dzięki blurbowi na tylnej okładce wydania kieszonkowego, zawierającego trzy ważne wczesne powieści Shōno, które przyniosły jej uznanie (Shōno 2007b).

shugojin)⁴, co uwydatnia zarówno unikalność postawy tej pisarki, jak i swego rodzaju społeczną alienację, będącą jej udziałem od młodości. Samotną walkę na polu literatury prowadzi Shōno bowiem już od czasów swojego debiutu prozatorskiego w 1981 roku. Początkowo były to zmagania o uznanie dla własnego pisarstwa. Z czasem przerodziły się one w walkę o godne miejsce w społeczeństwie i prawa „wszystkich słabszych”. Jak sama wyjaśnia, pod pojęciem tym kryją się „wszystkie osoby dyskryminowane, w tym kobiety” (McCaffery i in.). Shōno, niczym wojownik, walczy więc w swojej literackiej fikcji i metafikcji, w esejach i artykułach prasowych o kobiety, dzieci, starców, zwierzęta, ale też o coraz mniej docenianą literaturę wysoką artystycznie, traktowaną często we współczesnym neoliberalnym świecie jak zwykły towar wolnorynkowy.

To właśnie praktykom polityczno-ekonomicznym neoliberalizmu, będącego formą kapitalizmu, w którym nastąpiło bezprecedensowe rozszerzenie zasad rynkowych na wszystkie dziedziny życia, Shōno sprzeciwia się najzacieklej. Upatruje w nim głównych przyczyn zastrządzających się nierówności społecznym, opresyjności władzy, dyskryminacji ze względu na płeć, wykluczenia jednostki. Jej postawa nie wynika przy tym z zaangażowania politycznego czy ideologicznego (choć pisarka stoi otwarcie po stronie feminizmu), nie jest rezultatem szczególnego zainteresowania ekonomią, ani nie ma związku z aktywizmem społecznym. Shōno sytuuje swoją literaturę całkowicie poza tymi dziedzinami, określając ją po prostu jako „walczącą awangardową fikcję literacką” (*tatakau avangyarudo to shite no riterarī fikushon*; Shōno 2001a, s. 262).

PISARKA I JEJ BROŃ. OD „BEZIMIENNEJ” DO „HERETYCZNEJ”

TWÓRCZYNI LITERATURY WYSOKIEJ

Awangardowa fikcja Shōno, będąca polem, na którym walczy, a jednocześnie narzędziem jej walki, wymyka się prostym próbom kategoryzacji, stanowiąc rzadkie połączenie literatury wysokiej i science fiction, japońskiej „powieści o sobie” (*shishōsetsu*) i fantastyki, rzeczywistości i świata snu. Ceniony specjalista z dziedziny japońskiej i amerykańskiej literatury science fiction, Tatsumi Takayuki, uznaje Shōno za pisarkę slipstreamową (1998, s. 212), łączącą w swojej postmodernistycznej prozie elementy surrealizmu, magicznego realizmu i niepokojącej science fiction. Niezależnie od kontrowersji i wykluczających się często definicji literatury slipstreamowej⁵, jej teoretycy są zgodni co do tego, że do perfekcji dekonstruuje ona granice pomiędzy literaturą mainstreamową a literaturą science fiction (Tatsumi, s. 330). Za prekursora japońskiego slipstreamu, którego początki przypadają na lata 90. XX wieku, uznawany jest pisarz pierwszej generacji twórców rodzimej science fiction⁶, Tsutsui Yasutaka (1934). W latach 90. XX w. uznanych japońskich

⁴ Zob. posłowie Shōno do wznowionej w 2020 r. powieści *Suishōnai seido* (System wewnętrzny kryształ), wydanej po raz pierwszy w 2003 r. (Shōno 2020, s. 277).

⁵ Literatura slipstreamowa to rodzaj literatury spekulatywnej, postmodernistycznej science fiction, która jest mieszanką różnych gatunków. Termin ten został ukształtowany przez cyberpunkowego pisarza Bruce’a Sterlinga w 1989 roku. Za pisarzy slipstreamowych uważa się zazwyczaj Kurta Vonneguta, Thomasa Pynchona, Kathy Acker, Jamesa Patrica Kelly’ego, Johna Kessela i in.

⁶ Wyróżnia się cztery główne okresy formatywne japońskiej SF XX w.: 1) generację pisarzy lat 60., pozostających pod dużym wpływem anglo-amerykańskiej SF lat 50., 2) generację pisarzy lat 70., którzy zasymilowali Nową Falę i czerpali z SF dla lepszego opisu rzeczywistości, 3) pokolenie pisarzy lat 80., w większości współczesnych anglo-amerykańskim pisarzom postnowofalowym i przedcyberpunkowym, 4) generację pisarzy późnych lat 80. i 90., którzy doskonale przyswoili sobie światową tradycję SF, wraz z cyberpunkiem i poetyką *yayoi* (Tatsumi, s. 328–329).

pisarzy literatury wysokiej (*junbungaku*), takich jak Murakami Haruki (1949), Shimada Masahiko (1961), Murakami Ryū (1952), Hisama Jūgi (1953), Matsuura Rieko (1958), a nawet Ōe Kenzaburō (1935–2023), który opublikował w 1990 r. powieść *Chiryōtō* (Wieża uzdrowienia), zaczęło inkorporować do swoich utworów elementy science fiction, bądź realizmu magicznego (Tatsumi, s. 330). Kiedy więc Shōno pisze o sobie jako o „heretycznej twórczyni literatury wysokiej” (2005b, s. 26), która „próbuję przejrzeć rzeczywistość, posługując się fantasy jako metodą literatury wysokiej” (2001, s. 262), ma z pewnością na myśli nie tylko swoją nieprzejednaną postawę w dyskusji o literaturze wysokiej, lecz również swój slipstreamowy styl, wymykający się konwencjom tej literatury. W ultrapersonalnej powieściowej narracji Shōno, cechującej się rizomatyczną chaotycznością, rzeczywistość splata się bowiem z surrealistycznym, slapstickowym, przepełnionym humorem i ironią, odrealnionym sposobem ekspresji artystycznej. Powieści Shōno są przy tym pełne metafor, symboli, intertekstualnych gier, kalamburów, skrótów, onomatopei i neologizmów, dzięki którym rodzi się unikalny „język Shōno”, tak oryginalny, że czasami nielatwy do zrozumienia nawet dla czytelników japońskich. Choć trudno go nazwać pięknym w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, jest to język niezwykle wypracowany, wyrafinowany. To w nim kryje się tajemnica trudności przebiccia się utworów tej pisarki poza Japonię – tłumacz onieśmielony jest złożonością wielopoziomowych asocjacji myślowych, wymagających mitologicznych i kulturowych odniesień.

Eksperymentalny język powieści Shōno obecny był w jej twórczości w zasadzie od samego początku. Pisarka, która wychowywała się w Ise, urodziła się w portowym mieście Yokkaichi, skąd pochodziła jej matka, i gdzie spędzała wiele czasu z ukochaną babcią, będącą poetką haiku. To ona nauczyła wnuczkę zwracać baczną uwagę na słowa, tak ważne przy tworzeniu tej najkrótszej, siedemnastosylabowej formy poetyckiej. Przebywając w domu babki, Shōno już jako trzynastolatka czytała literaturę poważną, pisaną wymagającym, trudnym językiem – Mishimę, Tanizakiego, Takamiego Juna, Saikaku, Sartre’a (Yamazaki, s. 278). Sama pisać zaczęła w wieku osiemnastu lat, gdy w Nagoyi przez dwa lata przygotowywała się do egzaminów na studia. Rodzice chcieli, by została lekarzem, lecz ostatecznie ukończyła studia prawnicze na Uniwersytecie Ritsumeikan w Kioto, w 1980 roku. Studiując prawo cywilne, które nauczyło ją posługiwania się językiem logicznym, a przy tym sytuującym się na wysokim poziomie abstrakcji, w wieku dwudziestu jeden lat zaczęła wysyłać swoje pierwsze utwory na konkursy dla debiutantów, ogłaszane przez czasopisma literackie (Yamazaki, s. 279). Pierwszy sukces nadszedł dopiero po czterech latach, w 1981 roku, kiedy to za krótką powieść *Gokuraku* (Raj), której głównym tematem są urojenia i mroczne myśli ceramika, obsesyjnie malującego piekło buddyjskie (Shōno 2001b), otrzymała Literacką Nagrodę Gunzō dla Debiutantów. Jej kandydaturę poparł wtedy znany pisarz *shishōsetsu*, Fujieda Shizuo (1907–1993), którego twórczość Shōno niezwykle ceni. Ośmieliło ją to do dalszego pisanie, lecz, jak poetycko ujmuje to Shimizu Yoshinori, autor biografii literackiej Shōno, lata 80. były dla pisarki „czasami mroku” (*ankoku jidai*) (2006, s. 10). Potrzeba było aż dziesięciu lat wytężonej pracy, graniczącej z walką, by Shōno zdobyła uznanie w zmaskulinizowanym i konserwatywnym środowisku literackim (*bundan*). Jak sama ironizuje, musiała minąć cała dekada, by zasłużyła sobie wreszcie, w wieku trzydziestu pięciu lat, na miano *mumei sakka* – „nieznanej pisarki”. I nie traktowała bynajmniej tego określenia jak czegoś obraźliwego – wreszcie, stając się Nieznaną Pisarką, zaczęła być rozpoznawana jako pisarka (Shōno 1995, s. 226–227). To uznanie środowiska literackiego pojawiło się niespodziewanie w 1991 roku, rozpoczynając pasmo sukcesów Shōno – wtedy to po raz

pierwszy jej teksty, dotąd pojawiające się jedynie w czasopiśmie, ukazały się w wydaniu książkowym, w zbiorze *Nani mo shite nai* (Nic nie robię), a tytułowa powieść w tym samym roku została wyróżniona Nagrodą Literacką Nomy dla Debiutantów. Trzy lata później, w 1994 roku, niemal jednocześnie Shōno otrzymała Nagrodę Literacką Mishimy za *Nihyakkaiki* (Dwusetna rocznica) i Nagrodę Literacką Akutagawy za *Taimu surippu konbināto* (Kombinat zakrzywionej czasoprzestrzeni, dosł. 'Podróż w czasie z kombinatem').

Wczesna twórczość Shōno nie przystawała do atmosfery Japonii lat 80. – czasu prosperity i konsumpcjonizmu. Do czytelników nie przemawiała jej proza, zbyt mało rozrywkowa, a jednocześnie nazbyt fantasmagoryczna. Oto jak pisarka wspomina tamte trudne czasy:

Odrzuciłam fikcję, którą w latach 80. zaakceptowała literatura wysoka. Nie jestem popowa, nie jestem narracyjna, nie jestem młodzieżowa, nie jestem prosta, a tytuł mojej pierwszej książki brzmiał 'Nic nie robię'. Te dziesięć lat naprzedniego afirmowania i zaprzeczania własnej płci, rzeczywistości, czasów, stanowiły ślepy zaułek (Shōno 2001a, s. 262)⁷.

Dopiero po roku 1990, kiedy to wraz z pęknięciem bańki ekonomicznej przyszedł kryzys, Shōno została zauważona. Jej literatura, oddająca nastrój niepokoju i zagubienia współczesnego człowieka nieradzącego sobie w świecie bezwzględnej, neoliberalnej gospodarki, dostrzegająca nierówności i niesprawiedliwości społeczne, znalazła wreszcie zrozumienie. A ona sama, w końcu usłyszana i doceniona, mogła wyjść na zewnątrz z dumnie podniesioną głową:

[W]ydostałam się 'na zewnątrz' (*soto*), na moje 'pole walki' (*senjō*), na punkt styku rzeczywistości i iluzji (*genjitsu to gensō no setten*) (Shōno, 2001a, s. 262)

– pisała o sobie w początkach lat 90.

To metaforyczne „pole walki”, o którym pisze Shōno, jest jej światem zewnętrznym, wobec którego od młodości odczuwała dyskomfort, jak też jej literaturą, pozwalającą jej w tym świecie egzystować. Konsekwentna postawa literacka Shōno polega na stawianiu czoła rzeczywistości poprzez zacieranie granic pomiędzy realnością a iluzorycznością. Polifoniczni bohaterowie wielu jej utworów powstałych po roku 1990 (ale również tych wcześniejszych) są zazwyczaj zawieszeni pomiędzy snem a jawą, niepewni realności swoich słów, czynów, relacji z osobami z zewnątrz. A jednocześnie, pomiędzy ciągiem ich nieskładnych działań, naznaczonych intensywnością afektu, pojawiają się obrazy, będące świadectwem kontestacyjnego oglądu rzeczywistości Shōno.

Sawano, główna bohaterka powieści „Kombinat zakrzywionej czasoprzestrzeni” (*Taimu surippu konbināto*), uhonorowanej najbardziej prestiżowym wyróżnieniem w dziedzinie literatury wysokiej, Nagrodą Akutagawy, wyrusza w przedziwną oniryczną podróż po Tokio i jego obrzeżach w poszukiwaniu Tuńczyka, swego rodzaju cyborga o głowie ryby i ciele mężczyzny, w którym jest platonicznie zakochana. Tuńczyk – najprawdopodobniej on, lecz Sawano nie jest tego do końca pewna – zadzwonił do niej we śnie i nalegał, żeby pojechała do Umishibaury, gdzie znajduje się produkująca telewizory i elektroniczne oprzyrządowanie fabryka Tōshiby. Podczas tej podróży rozróżnienie na sen i jawę w zasadzie nie istnieje. Bo rzeczywistość często bywa równie absurda i przerażająca

⁷ Wszystkie tłumaczenia w tekście są autorki artykułu, chyba że zaznaczono inaczej.

jak sen, a świat zewnętrzny, doświadczany przez Sawano po części wbrew jej woli, jest bolesny i chaotyczny jak senny koszmar. Czas linearny, który mógłby wnieść w opowiadaną historię nieco porządku, nie ma w tej powieści żadnego zastosowania – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość wślizgują się jedna w drugą, załamują i przenikają. Wspomnienia Japonii z czasów Shōwa, lat 60. XX w. i nadziejach na nigdy niekończący się rozwój gospodarczy, który właśnie wtedy się rozpoczął i którego fabryka Tōshiby, była doskonałym przykładem, przenikają się z mrocznymi obrazami Tokio ery Heisei. Sen o bogactwie i potędze leży w gruzach wraz z pęknięciem bańki ekonomicznej. Żałosnie prezentuje się napis, który Sawano widzi na ścianie fabrycznego budynku Tōshiby, gdy dociera do Umishibaury:

Podążajmy wraz z fabryką w XXI wiek, czasy wiecznego postępu (Shōno 2007c, s. 76).

A przecież postępu nie ma, a zubożały przemysłowy krajobraz okolic Tokio ery Heisei, przypomina postapokaliptyczną scenę postindustrialnego Los Angeles z futurystycznego arcydzieła Ridleya Scotta *Blade Runner*⁸.

Jednym ze sposobów odczytania tej powieści jest upadek mitu Japonii jako wielkiej, światowej potęgi ekonomicznej. Zubożenie ludności i pogłębienie nierówności społecznych, jakie przyniosło pęknięcie bańki, stały się powszechną rzeczywistością.

Walka Shōno z mitami stała się jeszcze bardziej radykalna w powieści *Resutorēsu dorīmu* (*Restless dream*⁹, 1994), którą pisarka uważa za reprezentatywną dla swojej twórczości. Jej cztery części publikowane były w czasopiśmie między rokiem 1992 a 1994, a ostateczna wersja książkowa ukazała się nakładem Kawade Shobō Shinsha w 1994 roku. Również w tej powieści Shōno wykorzystuje do zbudowania fabuły sen, a co więcej, jej akcja dzieje się w snionym wirtualnym świecie gry komputerowej, co znacznie pogłębia iluzoryczny charakter tego wielowątkowego utworu. Postacią snioną przez główną bohaterkę, która zajmuje się pisanem na edytorze tekstów, jest Momoki Tobihebi. Miejszem akcji gry jest Sprattle City, miasto z koszmaru, które zabija przybywających do niego śniących ludzi, by zamienić ich w zombie. Momoki musi z nimi walczyć, gdyż zombie nie tolerują jej inności i braku uległości – mężczyźni jej nie pociągają, nie zakochuje się, nie wychodzi za mąż. Sprzeciwia się męskiej dominacji, więc zombie wyzywają ją słowami *baka onna* ('głupia kobieta'), *busu ona* ('brzydka kobieta'), nienawidzą jej i chcą ją zlikwidować. Wielka Świątynia, górująca nad Sprattle City i kontrolująca miasto, jest symbolem państwa z koszmaru, nie pozwalającego na istnienie, kobiety, która nie chce podporządkować się mężczyźnie (Shimizu 2006, s. 11).

Krytyka opresyjnego systemu społecznego – instytucji religijnych i świeckich, języka dyskryminującego kobiety, władzy podtrzymującej androcentryczny porządek świata, w którym równość kobiet i mężczyzn jest jedynie pustym sloganem – zaznacza się w *Resutorēsu dorīmu* o wiele mocniej niż we wcześniejszych utworach Shōno. Wyznacza główny kierunek jej twórczości w nowym millenium, łącząc się jednocześnie z walką o miejsce literatury wysokiej w ponowoczesnym świecie.

⁸ Więcej na temat onirycznej podróży po Tokio *Taimu surippu konbināto* i porównaniach z *Blade Runnerem* można znaleźć w moich dwóch artykułach na temat tej powieści, zob. Kubiak Ho-Chi (2015) i Kubiak Ho-Chi (2016).

⁹ Tytuł *Resutorēsu dorīmu* oddaje japońską wymowę ang. 'restless dream', pol. 'niespokojny sen'.

WALKA O LITERATURĘ WYSOKĄ

W marcu tego roku skończyłam czterdzieści siedem lat. Kiedy patrzę wstecz na moje życie, widzę w nim wyłącznie literaturę. Udało mi się żyć, tak jak chciałam. W rezultacie przez cały czas zajmowałam się literaturą wysoką. I była to jednocześnie dziwna walka, walka heretyckiej twórczyni literatury wysokiej. Ponadto od kilku lat biorę udział w debacie na temat tej literatury. Czyżby moim przeznaczeniem była walka?

– pisała Shōno w 2003 r., w eseju zatytułowanym *Watashi no junbungaku tōsō jūninenshi* (Historia mojej dwunastoletniej walki o literaturę wysoką) (2005b, s. 26).

Jak wynika z powyższego cytatu, Shōno za początek swojej walki o literaturę wysoką uznaje rok 1991, kiedy to nagroda Nomy za powieść *Nani mo shitenai* otworzyła jej drogę do sukcesu literackiego. Walczyła wtedy o uznanie dla swojego pisarstwa, poświęcając mu się całkowicie. Natomiast jej walka o literaturę wysoką *sensu stricto* wpisuje się w debatę na temat kryzysu literatury w ponowoczesnej Japonii i przypada na przełom XX i XXI w. Shōno napisała w tym czasie dziesiątki esejów i artykułów publikowanych zarówno w czasopiśmie literackich, jak i w dziennikach. Zostały one później zebrane w jej dwóch obszernych książkach: *Don Kihōte no „ronsō”* („Polemiki” Don Kichota, 1999) i *Tettei kōsen! Bunshi no mori* (Walcz do końca! Las pisarzy, 2005). Shōno relacjonuje w nich szczegółowo swoje potyczki na łamach prasy, skupiając się na bezprzykładnej krytyce języka, jakim pisano wówczas o literaturze wysokiej oraz stworzonej wokół niej przez dziennikarzy i część krytyków nieprzychylniej, lekceważącej atmosferze. Potępia w nich poglądy, zgodnie z którymi literatura wysoka, traktowana przez niektórych jako zwykły produkt wolnorynkowy, staje się nieopłacalna, gdyż nie sprzedaje się równie dobrze jak literatura popularna i produkty kultury masowej typu manga, anime czy gry komputerowe.

Tło polemicznych artykułów Shōno stanowiła dyskusja o japońskiej literaturze przełomu wieków. Od początku lat 1990. zaznaczyło się w niej wyraźnie zjawisko zacieśniania się granic pomiędzy literaturą uznawaną za wysoką – *junbungaku* – w znaczeniu literatury elitarniej, poważnej, zaangażowanej, a *taishū bungaku* – literatury popularnej – powszechnej, lekkiej, rozrywkowej (Fukushima). Powieści Shōno, jak również utwory debiutujących wówczas, a współcześnie uznanych pisarek, takich jak Tawada Yōko (1960), Kawakami Hiromi (1958) czy Yū Miri (1968), są doskonałym przykładem tego zjawiska.

Namacalnym dowodem swego rodzaju impasu w świecie literatury, prowadzącym do zakwestionowania jej rangi, stało się nieprzyznanie w 1998 r. 118. Nagrody Akutagawy, którą wyróżniane są debiuty w dziedzinie literatury wysokiej i 118. Nagrody Naokiego, którą honorowani są pisarze literatury popularnej. Krytyczne opinie o literaturze wysokiej, jak również o samych nagrodach pogłębiły się jeszcze bardziej, gdy z kolei, w tym samym roku¹⁰, 119. Nagrodę Akutagawy otrzymał pisarz kojarzony z literaturą rozrywkową – Hanamura Mangetsu (1955), a Nagrodę Naokiego dostał uznawany za twórcę literatury wysokiej Kurumatani Chōkitsu (1945–2015). Rozgorzała wówczas dyskusja na temat granic dzielących literaturę popularną od wysokiej i obniżenia rangi tej ostatniej. Dla Shōno bezpośrednim impulsem do włączenia się w tę dyskusję był artykuł w kolumnie literackiej „Yomiuri Shinbun” (nr 16, kwiecień 1998), zatytułowany *Junbungaku tōzakaru kitai* (Malejące oczekiwania wobec literatury wysokiej). Odpowiedzialny za niego dziennikarz skrytykował w mało eleganckim stylu współczesną literaturę poważną, powołując się na opinię wyrażoną przez kilku pisarzy. Chodziło o zamieszczoną miesiąc

¹⁰ Nagrody Akutagawy i Naokiego przyznawane są dwa razy w roku.

wcześniej w renomowanym czasopiśmie literackim „Bungei Shunjū” (nr 3, 1998), od 1935 roku sponsorującego Nagrodę Akutagawy i Nagrodę Naokiego, rozmowę pisarzy Hayashi Mariko, Asady Jirō i Degune Tatsurō, zatytułowaną „Pisarze, laureaci Nagrody Naokiego, rozmawiają o Nagrodzie Akutagawy” (*Naokishō sakka Akutagawashō o kataru*). Wypowiadali się oni negatywnie o literaturze wysokiej. Padły takie określenia, jak „co to do cholery jest?!” „nie mają kompletnie stylu, są napisane tak, że wszystko można przewidzieć”, które zostały powtórzone przez dziennikarza „Yomiuri Shinbun” (Shimizu 2002, s. 160–161)¹¹. Shōno poruszona była poziomem języka, jakim pisano o literaturze oraz potencjalnym dewastatorskim dla wizerunku literatury poważnej obrazem, kreowanym przez tę wysoce opiniotwórczą gazetę. Przekonana o potrzebie zapewnienia literaturze wysokiej godnego miejsca we współczesnej kulturze, odpowiedziała serią polemicznych artykułów. Pierwszy z nich, *Mie ken no hito ga okoru toki* (Gdy człowiek z prefektury Mie się rozżłości), ukazał się w lipcowym numerze „Gunzō”, kolejne, opublikowane zostały w tym samym roku, m.in. w kolumnie kulturalnej dziennika „Mainichi Shinbun” i w 10. numerze „Bungakukai” (Shimizu 2002, s. 161). Ku zdziwieniu Shōno, nikt nie podjął dyskusji z nią, ani pisarze-laureaci nagrody Naokiego, ani też dziennikarz z „Mainichi Shinbun”. Kotani Mari upatruje przyczyn takiego stanu rzeczy w zakorzenionej w Japonii niechęci do otwartego wyrażania polemicznych opinii:

Polemika to walka na słowa. W Japonii, gdzie lubi się spokój, nie ceni się polemiki, choć jest to przecież walka logiki i teorii, w której można poznać różnicę poglądów. Unika się jej dla zasady, z obawy, by nie wpłynęła źle na wspólnotę (2006, s. 118).

W tym kontekście potwierdza się wyjątkowość Shōno jako geniusza słowa, a jednocześnie nieprzejdanej oponentki, która wykorzystuje język do otwartej, bezkompromisowej walki. Nie mogąc doczekać się odpowiedzi na swoje słowa krytyki i prawdziwej dyskusji o literaturze poważnej, rok później, w 1999 r., wydała książkę na temat swej jednostronnej „polemiki”, zatytułowaną auto-ironicznie *Don Kihōte no „ronsō”*, gdzie słowo *ronsō* – ‘debata’ wzięte jest w cudzysłów. Relacjonuje w niej szczegółowo swoje potyczki na łamach prasy i analizuje stereotypowy wizerunek literatury wysokiej produkowany masowo w mediach. Jednoznacznie uznaje wyższość literatury wysokiej nad popularną, zdając sobie przy tym sprawę, że jej własne pisarstwo, które deklaruje jako literaturę wysoką, odbiega od tradycyjnego rozumienia tego typu prozy. Jako fanka horror mangi i science fiction, ale też jako wielka czytelniczka literatury poważnej (Shōno 2005a, s. 276) dopuszcza wolność formy i myśli oraz pozostaje otwarta na mieszanie gatunków. Literatura wysoka oznacza dla niej przede wszystkim literaturę poważną, podejmującą trudne kwestie, wrażliwą na problemy społeczne. „Literatura wysoka jest w swej istocie odpowiedzialna i wolna” – pisze w *Don Kihōte no „ronsō”* – „szanuje i chroni różnorodność form i myśli” (Shōno 1999, s. 27).

Ale też literatura wysoka to według Shōno „najbardziej awangardowy opór literacki, który polega na kultywowaniu walczącego, skrajnie prywatnego języka” (Kotani 2006, s. 120). Wyrażającą się w nim nieprzejdana postawa Shōno w obronie literatury wysokiej przysporzyła jej tylu przyjaciół, co wrogów. Odzwierciedlają to dobrze jej przydomki,

¹¹ Spór Shōno o literaturę czystą został szczegółowo zrelacjonowany przez Robin Leah Tierney w jej niepublikowanej rozprawie doktorskiej, zatytułowanej *Japanese Literature as World Literature: visceral engagement in the writings of Tawada Yoko and Shono Yoriko* (2010, s. 125–180).

jakie są jej nadawane. Oprócz wspomnianego wcześniej miana „bóstwa opiekuńczego literatury wysokiej”, jej odwaga i wytrwałość w obronie literatury przyniosła jej też imię mitologicznego Jazona – Shōno Jeison. Wliczana jest wreszcie żartobliwie do „szkoły walczących o literaturę wysoką” (*junbungaku butōha*). Ale też ukuto wobec niej określenia nacechowane pejoratywnie, takie jak „przekleństwo polemik” (*ronsō no tatari*), czy „buntownicza literackiego establishmentu” (*bundan no hangyakuji*) (Shōno 2005b, s. 30).

Skrajnie prywatny język Shōno łączy jej osobiste doświadczenia z zażartą krytyką neoliberalizmu, który poprzez przemoc symboliczną prowadzi według niej do uprzedmiotowienia słabszych, wśród których są kobiety. Walcząc o literaturę wysoką, pisarka upomina się jednocześnie o równe traktowanie kobiet w zdominowanym przez mężczyzn literackim establishmentie. Wprowadza tym samym do swej literatury tematy feministyczne. „Teraz stałam się kimś, kto został pisarką, by walczyć z dyskryminacją piszących kobiet” – konstatuje w jednych ze swoich esejów (Shōno 2005b, s. 27). A jako że literatura jest dla niej narzędziem krytyki społecznej i publicznej debaty, z niej również tworzy pole do walki o prawa kobiet.

W OBRONIE SANKTUARIUM KOBIEĆ

Feministyczne poglądy Shōno na miejsce kobiet we współczesnym świecie odzwierciedla jasno jej twórczość – zarówno powieściowa, jak i krytyczno-literacka. Od lat 90. pisarka piętnuje przyzwolenie na dyskryminację kobiet w androcentrycznym, paternalistycznym społeczeństwie japońskim¹². Co charakterystyczne, swój sprzeciw wobec wykorzystywania kobiet wpisuje jednoznacznie w krytykę neoliberalizmu w świecie, w którym niedostatki demokracji, globalizm i nieograniczona wolność rynku prowadzą do skrajnego wyzysku słabych – handlu kobietami i dziećmi, niewolniczej pracy, dyskryminacji osób starych i niepełnosprawnych (Shōno 2020, s. 280)¹³.

Swoistym manifestem anty-neoliberalnym, silnie naznaczonym myślą feministyczną Shōno, jest jej „Komentarz autorski” (*Sakusha ni yoru kaisetsu*) do wznowionej w 2020 roku powieści *Suishōnai seido* (System wewnątrz kryształu) (Shōno 2020). Sama powieść, za którą pisarka otrzymała Nagrodę Sens of Gender, została napisana w 2003 r., w środkowym okresie jej twórczości i zalicza się do najważniejszych utworów Shōno. Jest to powieść pisarki dojrzałej, o ugruntowanym światopoglądzie i wyrobionym stylu. Choć powstała siedemnaście lat wcześniej, jej reedycja przez feministyczne wydawnictwo Etosetora Bukkusū, a przede wszystkim dołączony do powieści obszerny, trzydziestopięciostronicowy „Komentarz autorski” sprawia, że jest ona nadal aktualna. Shōno wyjaśnia w nim czytelnikom, z którymi zawsze stara się utrzymywać bliski kontakt, jak należy czytać i rozumieć powieść „System wewnątrz kryształu”, nienależącą do łatwych. Ale przede wszystkim przedstawia w niej, starając się to zrobić jak najbardziej klarownie, swoje ideały, które wyrażała na kartach powieści i esejów napisanych w ciągu dwóch ostatnich dekad. Wypowiedź Shōno jest silnie personalna, lecz oprócz szczerzej, momentami niezwykle osobistej relacji własnych doświadczeń, pisarka odwołuje się również do

¹² Według Indeksu Gender, przeznaczonego do pomiaru równości płci, w 2024 r. Japonia uplasowała się na 118. miejscu wśród 146 krajów. Zob. *Japan Ranks 118th in 2024 Gender Gap Report, Still far Worst Among G-7* (2024).

¹³ Shōno powołuje się m.in. na słynną książkę Petera Lee-Wrighta *Child Slaves* (1990), w której obnażone zostały kulisy niewolniczej pracy dzieci w krajach trzeciego świata oraz ich wykorzystywanie w światowym przemyśle pornograficznym.

ważnych w historii ruchu feministycznego w Japonii faktów oraz lektur, kształtujących wiedzę o zglobalizowanym ponowoczesnym świecie.

Na początku XXI wieku, wraz z rozwojem neoliberalizmu, pojawił się silny backlash, a ja, zmuszona cierpieć jego brudny powiew, toczyłam w tym czasie trzecią debatę na temat literatury wysokiej (Shōno 2020, s. 271)

– pisze w incipicie „Komentarza autorskiego”. Zdaniem tym odsyła czytelników do konfliktu we wczesnych latach 2000, wywołanego uchwaleniem w 1999 r. Ustawy Podstawowej dla Społeczeństwa Równych Płci. Wcielanie w życie planu równych płci spowodowało backlash – ostry kontratak konserwatywnych polityków, dziennikarzy i aktywistów, którzy postrzegali to jako inwazję feminizmu¹⁴.

Inspirując się, z kolei, przełomowym dziełem współczesnej filozofii, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* Gilles’a Deleuze’a i Félixa Guattariego, Shōno przywołuje dla zobrazowania najbardziej nieetycznych zachowań i działań w neoliberalnym społeczeństwie pojęcie pochwylenia (Deleuze, Guattari, s. 424–473), za pomocą którego w dojrzałym systemie kapitalistycznym unieważniane są prawdziwe wartości.

Mężczyźni posługujący się aparatem pochwylenia – wyjaśnia – kradną ofierze jej wiktymologiczność, unieważniają najbardziej potrzebne środki służące do przeciwdziałania przestępstwom na tle seksualnym,

przerzucają winę na kobiety, przedstawiając się jako ofiary seksizmu odwróconego (2020, s. 284). Podając wiele przykładów pochwylenia, prowadzącego do dyskryminacji słabszych, Shōno krytykuje też pochwylenie, które dotyka nurt feministyczny:

Pogląd, że feminizm jest dla mężczyzn, albo że kobiety powinny już przestać zachowywać się jak ofiary – co to jest właściwie za rodzaj feminizmu?! I przede wszystkim, czy powinno to wychodzić z ust samych kobiet? Od małego zastraszane i tyranizowane, teraz w rzeczywistości mówią tak o swoich ciałach. Jak to nazwać inaczej, jeśli nie pochwyleniem? (2020, s. 286).

Antyfeministyczna atmosfera przełomu lat 1990/2000 i towarzyszący jej agresywny język polityków, dziennikarzy oraz części krytyków kształtował, w jej przekonaniu, zarówno japońską debatę społeczną na temat kwestii genderowych, jak i dyskusję o literaturze wysokiej (Shōno 2020, s. 274).

Sprzeciw wobec języka, jakim władza aparat pochwylenia i marzenie o kraju, w którym kobiety traktowane byłyby sprawiedliwie, stał się dla Shōno impulsem do napisania feministycznej powieści science fiction, jaką jest wspomniany wyżej „System wewnątrz kryształu”. Choć finalny obraz przedstawionego w niej świata jest dystopijny, nosi ona wiele cech feministycznej utopii oraz utopii krytycznej.

¹⁴ Historia backlashu w Japonii początków XXI w. została wyczerpująco przedstawiona przez Yamaguchi Tomomi w „The Mainstreaming of Feminism and the Politics of Backlash in Twenty-First-Century Japan”.

Akcja powieści „System wewnątrz kryształu” dzieje się w kraju kobiet Uramizumo (*Uramizumo nyoninkoku*)¹⁵, utworzonym w Japonii na terenie prefektury Ibaraki oraz w pobliskiej prefekturze Chiba. W Uramizumo mieszkają prawie wyłącznie kobiety, tworząc doskonały matriarchat, który sprawia wrażenie raju na ziemi dla kobiet:

Wygląda to na kobiecą utopię. Widać to już po biuletynach informacji publicznej. Weźmy na przykład informatory, które wręczane są tutaj imigrantom. Okładka, na której zawsze widnieje ikoniczny totem tego kraju, jest nieco przerażająca, ale ilustracje w środku natychmiast dodają otuchy. Bo na przykład to, że na mapce miasta zawsze umieszczone są obok siebie dwa żeńskie symbole, jest oznaką człowieczeństwa. Albo takie wyrzucanie śmieci – tutaj nie trzeba ciąć bielizny na drobne kawałki i pozbywać się jej z poczuciem winy. W agencjach usługowych, w poradniach dla imigrantów, w biurach pomocy społecznej, we wszystkich tych urzędach pracują kobiety – kobiety wydające rozkazy, kobiety na budowach, kobieta i kobieta, a między nimi dziewczynka itd. Wszystkie zdjęcia w poradnikach na temat życia dla emigrantów przedstawiają kobiety (Shōno 2003, 57–58).

„Człowieczeństwo”, wymienione jako jedna z zalet tej kobiecej „utopii”, w innym świecie jest kobietom odmawiane. Wszak angielskie słowo „man”, oznaczające człowieka, oznacza również mężczyznę. A co z kobietami? Główna bohaterka i narratorka powieści, pisarka o imieniu Hieda Nakuse¹⁶ – emigrantka z Japonii, która w Uramizumo otrzymała zadanie stworzenia dla tego młodego kraju mitologii narodowej¹⁷ – początkowo nie wie, gdzie jest, ani kim jest. W typowej dla onirycznej prozy Shōno atmosferze sennego koszmaru, rozważa kwestię człowieczeństwa kobiet:

W uszach ciągle słyszę jakieś dziwne głosy. Zaburzenia słuchowe, czy może to moje myśli otrzymały głos? Lecz nie mam już pojęcia, czym jest to, co nazywam moim głosem. We wszystkie moje odczucia i myśli, wmieszane są odczucia i myśli innych ludzi. Jednym słowem, mam w głowie kompletny chaos. Taak, gdyby mnie zobaczyli ludzie z poprzedniego świata, na pewno pomyśleliby, że to histeria. Na pewno...

¹⁵ Nazwa kraju Uramizumo nawiązuje do Izumo, regionu Japonii i dawnej prowincji nad Morzem Japońskim, gdzie rządził silny, niezależny ród Izumo. W VI–VII w. został on wchłonięty przez kraj Yamato. Izumo Taisha (Wielka Świątynia Izumo) – jedna z najważniejszych świątyń sintoistycznych – należy do przybytków uznawanych za najświętsze w kraju. Dedykowana jest różnym bogom, a szczególnie Ōkuninushi no mikoto (rządził Izumo aż do zejścia na ziemię Ninigi, któremu się podporządkował i oddał władzę), mitycznemu potomkowi Susanoo, oraz wszystkim klanom Izumo. Bogini Izanami, mitologiczna matka Japonii, została, według wierzeń, pochowana na górze Hiba, na skraju dawnych prowincji Izumo i Hōki.

¹⁶ Imię Hieda Nakuse (dosł. ‘płonący krzew bez płci’), nawiązuje w swej warstwie fonetycznej do imienia Hiedy Are, dzięki któremu została skompilowana na wpół historyczna, na wpół mitologiczna kronika *Kojiki* (Księga dawnych wydarzeń, 712) (Ebihara, s. 4). Natomiast warstwa znaczeniowa – płonący krzew – przywołuje na myśl Mojżesza, któremu pod postacią płonącego krzewu objawił się na górze Horeb Bóg. Nakuse wydaje się natomiast mieć związek tak z niebinarnością Hiedy, jak i obowiązkowym wyeliminowaniem seksu z życia mieszkanki Uramizumo.

¹⁷ Shōno czerpie inspirację w tej powieści z mitów Izumo (*Izumokei shinwa*). Większość z nich została wyeliminowana z ortodoksyjnego kanonu *shintō* na rzecz mitów Ise (*Isekei shintō*), które były wykorzystywane do wspierania Wielkiego Cesarstwa Japońskiego (Dainippon Teikoku) (Naitō, s. 330).

Mówiąc „ludzie” z poprzedniego świata, mam na myśli mężczyzn. A moja pleć to kobieta. Co oznaczałoby, że w poprzednim świecie nigdy nie byłam „człowiekiem”. No, nie, jednak musiały mi przysługiwać prawa człowieka – prawo do bezpieczeństwa, wody, ubrania, jedzenia, mieszkania, ...

Ojej!

Ale czy to nie sprzeczność, posiadać prawa człowieka i nie być „człowiekiem”? O co w tym wszystkim chodzi? W tym, że kobieta nie jest „człowiekiem”.

Oo!” (Shōno 2003, s. 3–4)

W kobiecym Uramizumo, to mężczyźni nie są „ludźmi”. Zamieszkująca ten kraj ich niewielka liczba przetrzymywana jest w miejscu odosobnienia będącym rodzajem rezerwatu mężczyzn. Nie są do niczego przydatni w codziennym życiu i wykorzystywani są głównie do zabawy. Małżeństwa są w Uramizumo wyłącznie kobiece, a seks jest całkowicie wyeliminowany z życia małżeńskiego (również lesbijski). Kobiety łączą się w pary pseudo-lesbijskie lub heteroseksualne – w tych drugich mają za mężów męskie lalki, o opcjonalnych funkcjach seksualnych. Rozmnażanie odbywa się bez udziału mężczyzn, przy użyciu zaawansowanej medycyny reprodukcyjnej.

Pozornie utopijny raj kobiet okazuje się jednak dystopią. Totalitaryzm kobiecej władzy, połączonej z religią, nieludzki seksizm skierowany na mężczyzn, niebezpieczne elektrownie atomowe¹⁸, eksport do Japonii danych na temat młodych dziewcząt, które później służą do produkcji gier wideo, mang i figurek, zaspakajających kompleks Lolity – wszystko to sprawia, że Hieda nie wie, co począć. Uciekła do kobiecego raju Uramizumo z rozpaczyny nad Japonią, ale nie podoba jej się systemowa dyskryminacja panująca w Uramizumo i ma chwile zwątpienia, czy pozostać tutaj na zawsze.

Po napisaniu „Systemu wewnątrz kryształu”, powieści złożonej, zawierającej wiele motywów, które później zostały rozwinięte w innych utworach Shōno, jej batalia literacka o „słabszych”, a w szczególności o kobiety, stała się jeszcze bardziej radykalna. To już nie tylko walka z mitami, ale tworzenie rzeczywistości powieściowej, w której patriarchalny system władzy w Japonii zostaje całkowicie skompromitowany. Do utworów, w których Shōno skarykatyzowała i bezwzględnie skrytykowała strukturę władzy we współczesnej Japonii, należą najważniejsze jej powieści powstałe w ostatnich dwóch dekadach. Jest to przede wszystkim trylogia *Dainihhon* (Wielka Japonia), na którą składa się *Dainihhon ontako meiwakushi* (Wielka Japonia: Kłopotliwa historia *ontako*, 2006), *Dainihhon ronchiku ogeretsuki* (Wielka Japonia: Kroniki wulgarne *ronchiku*, 2007), *Dainihhon roribe shindeke roku* (Wielka Japonia: Umieraj *roribe*! Kronika, 2008). Kilka lat później powstał rodzaj spin-offu, *Hyōsube no kuni* (Kraj Hyōsube. Traktat o kolonialnym kanibalizmie, 2016) i *Uramizumo dorei senkyo* (Wybory niewolników w Uramizumo, 2018). W tych dystopiach krytycznych, w których najbliższa przyszłość została opisana z pozycji zagrożenia, Shōno podjęła walkę z przemocowym językiem mass-mediów, globalnym rozprzestrzenianiem się kultury *lolicon* i *otaku* oraz uprzedmiotowieniem kobiet, kierując się zasadą, że

jednym z zadań literatury jest pozostawać w miejscu, gdzie działa aparat pochwycenia i starać się, by do tego pochwycenia nie doszło, walczyć i opuścić jak najmniej pozycji, czyli bronić granic sanktuarium (2020, s. 300).

¹⁸ Uramizumo uzyskało prawo do samostanowienia w zamian za obowiązek zbudowania na swoim terenie elektrowni atomowych, z których prąd eksportowany jest do Japonii.

PODSUMOWANIE

Shōno Yoriko poczuwa się do obowiązku tworzenia literatury zaangażowanej. Wynika to z jej głębokiej świadomości siły sprawczej literatury i wagi wpływu słowa pisanego na losy świata. Bezgraniczna uczciwość każe jej obnażać bolesną prawdę o współczesnej rzeczywistości i pomimo że sama nie identyfikuje się z żadnym aktywizmem, ruchami kobiecymi, czy organizacjami działającymi na rzecz zwierząt (choć walka o dobrostan kotów zajmuje ważne miejsce w jej życiu), uwrażliwienie na los innych nie pozwala jej być obojętną na żadną krzywdę. W „Posłowiu” do zbioru swoich trzech koronnych powieści pisze:

We współczesnej Japonii potrzebne jest współczucie, porozumienie i bycie świadomym otaczającej nas rzeczywistości, nie tylko w sprawie kotów. Ucieczki z domów dzieci nie są jedynie niemądrą zabawą, za którą same są odpowiedzialne, lecz stanowią palącą kwestię społeczną. Czy to problemy kotów czy inne, wszystkie trudne sprawy społeczne są takie same (2007a, s. 252).

Walka Shōno, nie tylko z destrukcyjnymi przejawami neoliberalizmu, ale również sprzeciw wobec wszelkich ograniczeń tworzonych na fundamentach mitów i stereotypów, stanowi niezwykle ważny aspekt jej prozy, która reprezentuje ideały czystego humanitaryzmu.

BIBLIOGRAFIA

- Deleuze, Gilles, Guattari Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated and foreword by Brian Massumi. University of Minnesota, 1987.
- Ebihara Akiko. *Gengo, shūkyō, seibetsu kihan – Shōno Yoriko ‘Suishōnai seido’ shiron*. “The Bulletin of St. Margaret’s Junior College”, t. 40, 2008, s. 1–18; https://www.jstage.jst.go.jp/article/stmlib/40/0/40_KJ00005293039/_article/-char/ja/ [16.03.2025].
- Feeling Very Strange: The Slipstream Anthology*, red. James Patric Kelly, John Kessel, Tachyon Publications, 2003.
- Fukushima Yoshiko. „Japanese literature, or ‘J-Literature’ in the 1990s”. *World Literature Today*, The Free Library, 2003, s. 41–44; <https://www.thefreelibrary.com/Japanese+literature%2c+or+%22J-literature%2c%22+in+the+1990s.-a0107397362> [16.03.2025].
- Japan Ranks 118th in 2024 Gender Gap Report, Still Far Worst Among G-7*, Kyodo News 12.06.2024; <https://english.kyodonews.net/news/2024/06/d578aaf9c1f4-japan-ranks-118th-in-2024-gender-gap-report-still-far-worst-among-g7.html> [16.03.2025].
- Kotani Mari. „Don Kihōte no ‘ronsō’”, *Gendai josei sakka dokuhon 4. Shōno Yoriko* (Shōno Yoriko. Przegląd współczesnych pisarek, t. 4), red. Shimizu Yoshinori, Kanae Shobō, 2006, s. 118–123.
- Kubiak Ho-Chi, Beata. *Afektywna topografia współczesnego Tokio w powieści Yoriko Shōno ‘Kombinat zakrzywionej czasoprzestrzeni’ (Taimu surippu konbināto)*. „Teksty Drugie”, nr 6, 2015, s. 265–284; https://rcin.org.pl/Content/64997/WA248_81096_P-I-2524_kubiak-afektywna_o.pdf [16.03.2025].
- Kubiak Ho-Chi, Beata. *Blade Runner w Kombinacie zakrzywionej czasoprzestrzeni, czyli film Ridleya Scotta w powieści Shōno Yoriko*. „Porównania” nr 18, 2016, s. 183–196; http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_14746_p_2016_18_10668 [16.03.2025].
- Lee-Wright, Peter. *Child Slaves*. Earthscan, 2009.
- McCaffery, Larry, Gregory Sinda, Kotani Mari i Takayuki Tatsumi. *This Conflict Between Illusion and Brutal Reality: An Interview with Yoriko Shono*. „The Review of Contemporary Fiction”, The Free Library, 2002a; <http://www.thefreelibrary.com/This+Conflict+between+Illusion+and+Brutal+Reality%3a+an+Interview+with...-a089928974> [14.03.2025].

- Murakami Fuminobu. *Postmodern, Feminism and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Culture. A Reading of Murakami Haruki, Yoshimoto Banana, Yoshimoto Takaaki and Karatani Kōjin*. Routledge, 2005.
- Naitō Chizuko. „Reorganizations of Gender and Nationalism: Gender Bashing and Loliconized Japanese Society”. *Mechademia 5. Fanthropologies*, red. Frenchy Lunning, University of Minnesota Press, 2013, s. 325–331.
- Shimizu Yoshinori. „Shinwa senshi no fujin” (Mityczna wojownicza). *Gendai josei sakka dokuhon 4. Shōno Yoriko* (Shōno Yoriko. Przegląd współczesnych pisarek, t. 4), red. Shimizu Yoshinori, Kanae Shobō, 2006, s. 9–14.
- Shimizu Yoshinori. *Shōno Yoriko. Kokū no senshi* (Shōno Yoriko. Wojownicza pustki). Kawade Shobō Shinsha, 2002.
- Shōno Yoriko. „Atogaki” (Posłowie). *Kotoba no bōken, nōnai no tataikai* (Przygody językowe, walka umysłu), Nihon Bungeisha, 1995, s. 226–228.
- Shōno Yoriko. „Atogaki. Eien no shinjin, sono nigaki ‘eikō’ no kiroku” (Posłowie. Zapiski wiecznej debutantki o gorzkiej „chwale”). *Sankan shōsetsushū*, Kawade Bunko, 2007a, s. 245–263.
- Shōno Yoriko. *Don Kihōte no „ronsō”* („Polemiki” Don Kichota). Kodansha, 1999.
- Shōno Yoriko. „Gokuraku” (Raj). *Gokuraku, Taisai, Kōtei. Shōno Yoriko shoki sakuhinshū* (Raj, Wielki festiwal, Cesarz. Zbiór wczesnych utworów Shōno Yoriko), Kōdansha Bungei Bunko, 2001b, s. 7–74.
- Shōno Yoriko. „Hachijū nendai no yami. Chosha kara dokusha e” (Mroki lat 80. XX w. Od autorki do czytelników). *Gokuraku, Taisai, Kōtei. Shōno Yoriko shoki sakuhinshū*. Kōdansha Bungei Bunko, 2001a, s. 259–263.
- Shōno Yoriko. *Resutorēsu dorīmu*. Kawade Shobō Shinsha, 1994.
- Shōno Yoriko. „Sakusha ni yoru kaisetsu – *Suishōnai seido ga fukkan shita*” (Komentarz autorski – System wewnątrz kryształu został wznowiony), *Suishōnai seido* wydanie drugie, Etosetora Bukusu, 2020, s. 271–305.
- Shōno Yoriko. *Sankan shōsetsushū* (Zbiór trzech powieści koronnych), Kawade Bunko, 2007b.
- Shōno Yoriko. *Suishōnai seido* (System wewnątrz kryształu). Shinchōsha, 2003.
- Shōno Yoriko. „Taimu surippu konbināto” (Kombinat w zakrzywionej czasoprzestrzeni). *Sankan shōsetsushū*, Kawade Bunko, 2007c.
- Shōno Yoriko. *Tettei kōsen! Bunshi no mori. Jitsuroku junbungaku tōsō jūyonenshi* (Walczyć do końca! Las pisarzy. Prawdziwy zapis czternastu lat walki o literaturę wysoką). Kawade Shobō, 2005a.
- Shōno Yoriko (2005b): „Watashi no junbungaku tōsō jūninenshi” (Historia mojej dwunastoletniej walki o literaturę wysoką). *Tettei kōsen! Bunshi no mori. Jitsuroku junbungaku tōsō jūyonenshi*, Kawade Shobō Shinsha. 2005b, s. 26–38.
- Tatsumi Takayuki. „Japanese and Asian Science Fiction”. *A Companion to Science Fiction*, red. David Seed, Blackwell Publishing, 2008, s. 321–336.
- Tierney, Robin Leah. *Japanese Literature as World Literature: Visceral Engagement in the Writings of Tawada Yoko and Shono Yoriko*. Dysertacja doktorska, University of Iowa, 2010; https://iro.uiowa.edu/esploro/outputs/doctoral/Japanese-literature-as-world-literature-visceral/9983776624602771?institution=01IOWA_INST [14.03.2025].
- Yamaguchi Tomomi. „The Mainstreaming of Feminism and the Politics of Backlash in Twenty-First-Century Japan”. *Rethinking Japanese Feminism*, red. Julia C. Bullock, Ayako Kano, James Welker, University of Hawaii Press, 2018, s. 68–85.
- Yamazaki Makiko. „Nenpyō – Shōno Yoriko” (Shōno Yoriko – wydarzenia z życia). *Shōno Yoriko: Gokuraku, Taisai, Kōtei. Shōno Yoriko shoki sakuhinshū* (Shōno Yoriko. Raj, Wielki festiwal, Cesarz. Zbiór wczesnych utworów Shōno Yoriko), Kōdansha Bungei Bunko, 2001, s. 278–286.

POLSKA W JAPONII. BADANIA, TŁUMACZE, LEKTORATY JĘZYKA POLSKIEGO (OD 1957)

ABSTRACT: After the World War II the official bilateral relations between the Polish People's Republic and Japan, were restored on February 8, 1957 for political and ideological reasons (belonging to opposing camps, Eastern and Western Bloc). One of the important tasks of the Polish Embassy in Tokyo was the development of cultural and scientific relations, as well as establishing a Polish language lectureship at universities. These courses started in the 1960s (e.g. Waseda University, University of Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies etc.)

The authoress's aim is to show how Polish studies have developed in Japan from 1957 to the present day, what topics were addressed by researchers, where classes on Polish culture and language were held. While working on the text, the authoress used, among others: official documents on the activities of the Polish People's Republic Embassy in Tokyo from the Archives of the Ministry of Foreign Affairs in Warsaw (abr. AMFA) and in Tokyo (Gaimushō Gaikō Shiryōkan; abr. GGS), as well as other materials e.g.: scientific studies related to the topic, home pages, and interviews.

KEYWORDS: Polish studies in Japan, Polish language lectureship, translations of Polish literature, University of Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies

WPROWADZENIE

Po drugiej wojnie światowej, z powodów politycznych i ideologicznych, wynikających z przynależności do przeciwnych sobie obozów, zaliczanych symbolicznie do Wschodu i Zachodu, oficjalne stosunki dwustronne między Polską Republiką Ludową (PRL) a Japonią zostały wznowione dopiero 8 lutego 1957 roku. Tego dnia, w Nowym Jorku ambasador Japonii przy Organizacji Narodów Zjednoczonych, Kase Toshikazu oraz wiceminister spraw zagranicznych PRL i przewodniczący delegacji polskiej na XI sesję Zgromadzenia Ogólnego ONZ Józef Winiewicz podpisali w imieniu swoich zwierzchników *Układ o przywróceniu normalnych stosunków między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Japonią* (*Nihonkoku to Pōrando Jinmin Kyōwakoku to no aida no kokkō kaifuku ni kansuru kyōtei*)¹. Należy wyjaśnić, że nawiązane w marcu 1919 roku stosunki dwustronne zostały zerwane 11 grudnia 1941 roku, gdy Polska, tak jak wcześniej Stany Zjednoczone i Wielka Brytania, ogłosiła stan wojny z Japonią po jej ataku na amerykańską bazę morską w Pearl Harbor na Hawajach, co oznaczało przystąpienie Japonii do drugiej wojny światowej po stronie Niemiec i Włoch (Pałasz-Rutkowska, Romer).

¹ Zob.: *Umowy dwustronne, Japonia*, poz. 1, Internetowa baza traktatowa MSZ, Warszawa, <https://traktaty.msz.gov.pl/umowa-1> [10.03.2025]; A¹ 1.3.3.5–1, cz. 2, s. 19–22, Gaimushō Gaikō Shiryōkan (skr. GGS); Pałasz-Rutkowska, s. 31–65.

POCZĄTKI

Z dokumentów, do których dotarłam w Archiwum Dyplomatycznym polskiego MSZ (skr. AMSZ) wynika, że wkrótce po ustabilizowaniu życia w Ambasadzie PRL w Tokio, której szefem był od listopada 1957 do marca 1964 roku Tadeusz Żebrowski, zaczęto dążyć do nawiązania kontaktów kulturalnych i naukowych. Ale, jak wyjaśniał ambasador w sprawozdaniu organizacyjnym nr 1 za rok 1958 (21.02.1959) (AMFA, Departament V, s. 6–11), nie było to proste ze względu na różnice kulturowe, na brak „zaplecza”, czyli mieszkającej tu od lat Polonii i korespondentów prasowych, na brak Japończyków od lat związanych z Polską. O problemie tym wspomniał też I sekretarz Aleksander Leyfell w piśmie (z 25.06.1958) do dyrektora Departamentu Prasy i Informacji (skr. DPI) MSZ (AMFA, DPI 1958, bp):

Dotychczasowe moje doświadczenie (...) wykazało, że wszelkie poważniejsze akcje kulturalne na terenie Japonii rozbijają się o brak ludzi, którzy posiadaliby jakąś wiedzę i głębsze zainteresowanie Polską. Wprawdzie często spotykamy się z objawami sympatii i zainteresowania Polską, ale wszystko to jest bardzo platoniczne i w większości wypadków nie jest niczym innym jak zaciekawieniem egzotycznym, dalekim krajem.

Ale w tym samym piśmie Leyfell zreferował też przebieg spotkania z rektorem Uniwersytetu Waseda, który wyraził zainteresowanie stworzeniem przy uczelni lektoratu języka polskiego. W spotkaniu wzięli udział dwaj profesorowie rusycyści, którzy uznali, że jest to możliwe od zaczynającego się w kwietniu 1959 roku nowego roku akademickiego. Leyfell pisał, że strona japońska może częściowo sfinansować przedsięwzięcie, ale ponieważ nie ma na razie w Japonii odpowiedniej osoby, należałoby przysłać kogoś kompetentnego z Polski. Dalej wyjaśniał:

Zdaniem moim stworzenie takiej placówki przy tak popularnym uniwersytecie jak Waseda jest rzeczą niezmiernie ważną dla propagandy kultury polskiej w Japonii, ponieważ stworzy nam to jakiś aktyw ludzi, którzy rzeczywiście zainteresują się kulturą polską w różnych dziedzinach. Na lektorat ten będą uczęszczali nie tylko poloniści lub sławiści, lecz również studenci innych wydziałów. (...) Ze wszystkich planowanych akcji kulturalnych w Japonii stworzenie lektoratu na Uniwersytecie [Waseda; EPR] postawiłbym na pierwszym miejscu ze względu na jej inwestycyjny charakter. Do tej propozycji pozytywnie ustosunkował się przedstawiciel Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego, uznał też, że powstanie lektoratu polskiego w Tokio powinno wiązać się z wymianą wykładowców w obu krajach, „opłacanych w pełni przez stronę przyjmującą, w walucie krajowej”.

W lutym 1959 roku Leyfell odwiedził Instytut Slawistyki Uniwersytetu Hokkaido (Hokkaidō Daigaku Surabu Kenkyūjo). Zauważył duże zainteresowanie Polską wśród profesorów i studentów, ale też brak książek na jej temat. Omówił więc możliwości udostępniania materiałów Instytutowi oraz wymiany naukowej między Uniwersytetem Hokkaido a Uniwersytetem Warszawskim (AMFA, DPI 1958–1961, bp). Jednak w najbliższym czasie taka wymiana okazała się być niemożliwa z powodów finansowych.

Do sprawy lektoratu Leyfell powrócił 31 sierpnia 1959 roku, kiedy w piśmie do DPI wyjaśniał, że konieczny jest wyjazd do Polski profesora Kimury Shōichiego, który stworzył na Uniwersytecie Tokijskim „należącym do czołowych uniwersytetów japońskich” kurs nauki języka polskiego (AMFA, DPI 1959, bp). Pisał, że choć Kimura jest rusycystą,

zainteresował się polonistyką, co jest ważne dla Ambasady, gdyż „mamy do czynienia z człowiekiem, który ze względu na swoją pozycję w tutejszych kołach naukowych ma możliwość rozwijania nauki języka polskiego na Uniwersytecie Tokijskim”. Kimura Shōichi, lingwista i rusycysta był twórcą slawistyki japońskiej. Przed wojną wykładał w Tokijskiej Szkole Języków Obcych (Tōkyō Gaikokugo Gakkō), prekursorce obecnego Tokijskiego Uniwersytetu Studiów Międzynarodowych (Tokyo University of Foreign Studies; skr. TUFS; w języku japońskim jako Tōkyō Gaikokugo Daigaku, czyli dosł. Tokijski Uniwersytet Języków Obcych), o którym piszę dalej. Po wojnie Kimura związał się z Uniwersytetem Hokkaido, gdzie w 1955 roku został dyrektorem wspomnianego Instytutu Slawistyki. Dwa lata później przeniósł się na Uniwersytet Tokijski, stworzył tam Katedrę Rusycystyki i pracował do emerytury w 1974 roku. Następnie był profesorem na Uniwersytecie Waseda. Zgodnie z propozycją Leyfella w 1961 roku przyjechał na roczny staż do Polski, co zaowocowało zajęciami z języka polskiego. Od 1966 roku prowadził je dla studentów studiów magisterskich, głównie dla rusycystów – odbywały się co drugi tydzień, na przemian na TUFS i na Uniwersytecie Tokijskim (Sekiguchi 2016 b, s. 34). Można więc uznać, że to właśnie Kimura stworzył fundamenty pod polonistykę w Japonii. Należy dodać, że Kimura wraz z profesorem Yoshigamim Shōzō i we współpracy z Henrykiem Lipszycem opracował podręcznik zatytułowany *Język polski. Pōrandogo no nyūmon* (Wprowadzenie do języka polskiego, 1973), pod jego kierunkiem powstał też *Mały słownik polsko-japoński. Hakusuisha Pōrandogo jiten* (1981).

Ponadto Kimura przetłumaczył na język japoński *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza (1977, 1995), powieść, która cieszyła się w Japonii popularnością od początku XX wieku, od czasu, gdy jej autor otrzymał Literacką Nagrodę Nobla (1905). Pierwszego niemal pełnego, ale pośredniego tłumaczenia z języka angielskiego dokonał Matsumoto Unshu (1907), a następnie Kimura Ki (1924, 1928, 1952)². Do tłumaczy *Quo vadis* należeli też Kōno Yoichi (1954) i Umeda Ryōchū (1964), który był szczególnie blisko związany z Polską, spędził tu niemal cały okres międzywojenny (Pałasz-Rutkowska, Romer, s. 179–180, 182; Kotański, s. 275–288; Żuławska-Umeda, s. 107–113; Umehara, s. 47–76). Jako pierwszy *native speaker*, w latach 1926–1928 uczył języka japońskiego na Uniwersytecie Warszawskim, a następnie, w latach 1930–1939 w Towarzystwie Polsko-Japońskim i w Szkole Wschodoznawczej przy Instytucie Wschodnim (Maj, s. 87–88, 92–93).

Umeda po wojnie został profesorem Uniwersytetu Kansei Gakuin w mieście Nishinomiya w prefekturze Hyōgo, badał dzieje Polski i Europy Środkowo-Wschodniej, pisał i wykładał na ten temat. Był wielkim miłośnikiem Polski, ale nie było mu dane przyjechać tu po wojnie. Tę miłość przełał na pracę naukową i translatorską, na wspieranie popularyzacji kultury i literatury polskiej w Japonii, na wspieranie Japończyków starających się o wyjazd do Polski, na wspieranie Polaków w Japonii, na kontakty z Polakami – w Polsce i na świecie. Jego przedwojenny uczeń, a późniejszy wybitny japonista – profesor Wiesław Kotański, który jako pierwszy stypendysta z PRL pojechał do Japonii w 1957 roku, wspominał, jak serdeczną i nieocenioną pomoc uzyskał w domu Umedy w Kioto (Kotański, s. 286).

Umeda dokonał pierwszych w Japonii bezpośrednich przekładów literatury polskiej. Poza *Quo vadis* i *Latarnikiem* Sienkiewicza przetłumaczył też utwory Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Kazimierza Wierzyńskiego, Bronisława Prusa i Marii Dąbrowskiej.

² Łączna liczba tłumaczeń (wersje pełne, skrócone, streszczone i komiks) od 1901 roku do pierwszej dekady XXI wieku wynosi 29 publikacji (Kuyama 2012, s. 32).

Dzięki jego inicjatywie w ramach serii wydawnictwa Heibonsha – *Zbiór słynnej poezji świata (Sekai meishishū taisei)* – w 1960 roku ukazał się 15. tomik zatytułowany *Europa Północna i Wschodnia (Hokuō Tōō)*, w którym zamieszczono utwory Jana Kochanowskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego, Kornela Ujejskiego, Marii Konopnickiej, Antoniego Słonimskiego, Juliana Tuwima i innych.

Z polecenia Umedy do Polski na Sesję Mickiewiczowską PAN w 1956 roku przyjechał też Asai Kinzō, dziennikarz z Osaki, anglista, który na stypendium w Stanach Zjednoczonych zainteresował się Polską i na początku lat 50. postanowił zostać tłumaczem literatury (Kuyama 2010, s. 122–124). Skupił się na Mickiewiczu, przełożył także antologię literatury polskiej, ale niestety większość jego prac translatorskich nie znalazła wydawcy i nie ukazała się drukiem. Nie sprzyjały czasy, a i na początku jego działalności prawdopodobnie także brak stosunków oficjalnych między Polską a Japonią.

Umeda i Asai wzięli udział w 29. Kongresie Pen Clubu w Tokio w 1957 roku. Jeden z polskich uczestników, pisarz Aleksander Janta-Pończyński, zaprzyjaźniony z Umedą od czasów przedwojennych, wspominał (Kuyama 2010, s. 125–126):

Siedzę z Wierzyńskim; tuż za nami dwóch przyjaciół Japończyków, obaj mówiący po polsku. (...) Nasi Japończycy, Umeda Ryochu i Asai Kinzo byli w Polsce. Asai niedawno temu, z okazji mickiewiczowskiego stulecia. Obaj w niej zakochani. Mówią po polsku z osobliwym akcentem, ale zdumiewająco pięknie i płynnie.

BADACZE I TŁUMACZE

Kilka lat później, w latach 60. XX wieku w Japonii pojawiło się pierwsze pokolenie badaczy i tłumaczy literatury polskiej, którzy język poznali w Polsce (Numano, s. 212). Należeli do nich wykładowcy języka japońskiego na japonistyce Uniwersytetu Warszawskiego, profesorowie: Yonekawa Kazuo, Kudō Yukio, Yoshigami Shōzō. Rusycysta Yonekawa był pierwszym po wojnie wykładowcą języka japońskiego na UW, w latach 1959–1967. Po powrocie z Polski, w 1968 roku stworzył na Uniwersytecie Waseda pierwszy publiczny kurs języka polskiego dla wszystkich zainteresowanych, ale przede wszystkim był tłumaczem powieści Jerzego Andrzejewskiego, Witolda Gombrowicza, Władysława Reymonta, wierszy Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, Juliana Tuwima, Tadeusza Różewicza, Władysława Broniewskiego. Kudō, romanista, dziennikarz, historyk literatury, który wykładał na UW przez siedem lat (1967–1974) (Kudō), ma również bardzo bogaty dorobek translatorski. Przełożył na japoński utwory Gombrowicza, Isaaca Bashevisa Singera, Sławomira Mrożka, Stanisława Ignacego Witkiewicza, Tadeusza Konwickiego, Czesława Miłosza i Wiesławy Szymborskiej. Wiele lat pracował nad japońskim tłumaczeniem *Pana Tadeusza* Mickiewicza (Kōdansha, Tōkyō 1999), a za przekład całości prac Brunona Schulza otrzymał prestiżową Nagrodę Literacką Yomiuri (Yomiuri Bungakushō, 1999). Kudō po latach wyznał, że to Ryszard Kapuściński, który odwiedził Japonię jako młody dziennikarz „Sztandaru Młodych” w 1957 roku i z którym mimo barier ideologicznych rozmawiał na wiele tematów, sprawił, że postanowił poznać język i zająć się literaturą polską (Kuyama 2010, s. 128).

Yoshigami Shōzō, rusycysta i polonista, wykładowca języka japońskiego na UW w latach 1981–1983 jest autorem przekładów tekstów Sienkiewicza, Iwaszkiewicza, Andrzejewskiego i wielu innych. Po raz pierwszy przyjechał do Polski w 1964 roku wraz ze swoją małżonką, Uchidą Risako, tłumaczką literatury dla dzieci, która w Japonii

znalazła wielu miłośników. Przełożyła m.in. *Ferdynada Wspaniałego* Ludwika Jerzego Kerna (1967), *Plastusiowy pamiętnik* Marii Kownackiej (1968). *Rzepka* (*Ōkina kabu*) Tuwima miała w Japonii ponad dwadzieścia wznowień (I wydanie w 1962)³.

To dzięki nim wszystkim i ich świetnym przekładom bardzo wzrosło zainteresowanie literaturą polską w Japonii w drugiej połowie lat 60. XX wieku. Byli „polonistami – pionierami”, tłumaczyli także z innych języków – trudno bowiem było wówczas znaleźć pracę jako polonista. Ale ich zasługi dla polonistyki japońskiej są nie do przecenienia. Z inicjatywy Yoshigamiego i dzięki jego finansowemu wsparciu powstało w Japonii pierwsze i jak dotąd jedyne pismo polonistyczne „Polonica. Teraźniejszość, Przeszłość i Przyszłość Kultury Polskiej” („Poronika. Pōrando Bunka no Genzai, Kako to Mirai”), wydawane przez wydawnictwo Kōbunsha w latach 1990–1995. Ukazało się pięć numerów, a szatą graficzną zajęła się Yamamoto Michiyo, artystka wystawiająca swe prace również w Polsce, promująca polską sztukę w Japonii. We wstępie do numeru 1/90 (s. 1) Yoshigami napisał, że celem pisma jest przedstawianie rozmaitych aspektów kultury polskiej, publikowanie artykułów, zapisków, przekładów z języka polskiego. W pierwszym numerze znalazły się teksty na temat literatury, filmu, pianistów, czasopisma „Chimera”, tłumaczenia fragmentów dzienników Witolda Gombrowicza i Bogdana Wojdowskiego, rozważania na temat polskich legend i początków państwa polskiego. Numery 2/91 i 3/92 poświęcono głównie teatrowi, ale nie zabrakło w nich również artykułów na temat literatury i muzyki, część z nich była kontynuacją z numeru 1. Numery 4/93 i 5/94 dotyczyły przede wszystkim kontaktów między Japończykami i Polakami, ich doświadczeń w Polsce i Japonii, rezultatów tych doświadczeń, oddziaływania na kontakty japońsko-polskie. Dzięki profesorowi Yoshigamiemu znalazł się tam również mój i Andrzeja T. Romera artykuł na temat współpracy wywiadów wojskowych Polski i Japonii w czasie drugiej wojny światowej. Była to pierwsza publikacja wyników naszych badań, która poprzedziła pierwsze polskie wydanie książki na temat stosunków polsko-japońskich, obejmującej i ten temat (Bellona, 1996). Niestety, numer 5. czasopisma „Polonica” był ostatni. Po tym, jak profesor Yoshigami odszedł z tego świata, zabrakło osoby z taką charyzmą, skupiającej wokół siebie badaczy zainteresowanych Polską i piszących na jej temat, zabrakło przewodnika i pomysłodawcy, zabrakło też sponsora. Szkoda wielka.

To pierwsze pokolenie wychowało następne, działające od lat 80. XX wieku, które wiedzę o polskiej literaturze, polskiej kulturze zdobywało i w Polsce, i na świecie. Jest wśród nich wielu wybitnych badaczy – literaturoznawców, kulturoznawców, językoznawców oraz tłumaczy. Niektórzy są także slawistami, rusycystami, komparatystami. Ponieważ nie sposób wymienić tutaj ich wszystkich, a tym bardziej ich wszystkich zasług („Polonika japońskie (1919–2019)”, s. 109–188; Greń, s. 125–144; Watanabe, s. 296–350; Zajączkowski, s. 147–169), przedstawię dokładniej tylko dwóch profesorów, których zasługi dla promocji literatury i kultury polskiej w Japonii są wielkie i których znam od lat. Są to Sekiguchi Tokimasa i Numano Mitsuyoshi, obaj wykładali także na japonistyce Uniwersytetu Warszawskiego, kolejno w latach: 1986–1987 i 1987–1988.

Sekiguchi Tokimasa to polonista, literaturoznawca, kulturoznawca, komparatysta, tłumacz literatury staropolskiej, romantyków, pozytywistów, klasyków XX wieku. Poza tłumaczeniami pisał o swych ulubionych autorach, o doświadczeniach z badań nad literaturą i kulturą polską, o Polsce i Polakach, o nauczaniu języka polskiego, o problemach

³ Małżeństwu Yoshigami i Uchida grono tłumaczy młodszego pokolenia zadedykowało zbiór przekładów z języka polskiego, *Pōrando bungaku no okurimono*, Kōbunsha, 1990.

międzykulturowych (np. Sekiguchi 2016 a; Sekiguchi 2014). Dzięki inicjatywie Sekiguchiego, popartej przez inne osoby z organizacji NPO Forum Polska, o której piszę dalej, a także przy wsparciu Instytutu Polskiego w Tokio⁴, w 2013 roku rozpoczęto realizację projektu *Biblioteka kultury polskiej w języku japońskim* (*Nihongo de yomu Pōrando bunka sōsho*), w ramach którego stworzono trzy serie wydawnicze. Są to: *Klasyka literatury polskiej* (*Pōrando bungaku koten sōsho*; wydawnictwo Michitani), *Pieśni polskie dla melomanów japońskich* (*Pōrando seigakukyoku senshū*; wydawnictwo Hanna Corp.) oraz *Źródła historyczne do dziejów Polski* (*Pōrandoshi sōsho*; wydawnictwo Gunzōsha). Ta ostatnia seria w latach 2013–2015 nazywała się *Biblioteką źródeł historycznych do dziejów Polski* (*Pōrandoshi shiryō sōsho*, wydawnictwo Tōyō Shoten).

W ramach serii *Klasyka literatury polskiej* do 2024 roku ukazało się dwanaście publikacji⁵. Tomy w przekładzie Sekiguchiego to: *Treny Kochanowskiego* (t. I, 2013), *Ballady i romanse Mickiewicza* (t. III, 2014), *Iwona, księżniczka Burgunda* Gombrowicza (t. V, 2015), *Cztery dramaty Witkacego* (*W małym dworku, Kurka wodna, Wariat i zakonnica, Matka*; t. VI, 2015), *Lalka* Prusa (t. VII, 2017), *Dziady wileńskie* Mickiewicza (t. VIII, 2018), *Zwierciadło i zwierzyńiec pana Mikołaja Reja* (t. IX, 2021), *Pieśni i fraszki Kochanowskiego* (t. X, 2022). Za tłumaczenie *Lalki* w 2018 roku Sekiguchi otrzymał dwie prestiżowe nagrody – Nagrodę Literacką Yomiuri oraz Nagrodę za Najlepsze Tłumaczenie na Japoński (Nihon Hon'yaku Taishō).

W ramach tej serii wydano ponadto *Sonet*y (t. II, 2013) oraz *Konrada Wallenroda* Mickiewicza (t. IV, 2018) w przekładzie Kuyamy Kōichiego, specjalisty w zakresie kultury i literatury polskiej, głównie XIX wieku, a także znawcy i popularyzatora filmu polskiego. We wspomnianym tomie V, który redagował Nishi Masahiko, literaturoznawca komparatysta, polonista, badacz interdyscyplinarny, krytyk literacki, tłumacz, znalazł się także przekład *Dybuka* Szymona An-skiego, autorstwa Akao Mitsuharu. Dwa ostatnie tomy to *Wesele* Wyspiańskiego w tłumaczeniu Tsudy Terumichiego (t. XI, 2023) i *Opowiadania Żeromskiego* (t. XII, 2024), które przełożyli: Kohara Masatoshi, Kobayashi Akiko, Natsui Tetsuaki, Maeda Eri, Suzukawa Norie, Tatsumi Chihiro, Abe Yūko i Tomomi Splisgart.

W serii *Pieśni polskie dla melomanów japońskich* (w zapisie nutowym, z tekstami w języku polskim i jego wersji fonetycznej w alfabecie *katakana* oraz w tłumaczeniu na japoński) wydano siedem tomów, a są to kolejno: *Pieśni Chopina* (t. I, 2014), *12 kolęd polskich* (t. II, 2015), *Pieśni Mieczysława Karłowicza* (t. III, 2016), *Śpiewnik domowy Stanisława Moniuszki – wybór* (t. IV 2017), *Pieśni Karola Szymanowskiego – wybór I* (t. V, 2018), *Melodie na Psalterz Polski – Mikołaj Gomółka* (t. VI, 2021) oraz *Pieśni Karola Szymanowskiego – wybór II* (t. VII, 2022). Opracowaniem tych tomów zajęła się muzykolożka i pianistka Kobayakawa Tokiko, we współpracy z Sekiguchim i muzykolożką Shigekawą Maki.

Sekiguchi wraz z japońskimi muzykolożkami (Shigekawa Maki, Hiraiwa Rie, Nishida Satoko, Kihara Makiko) przełożył także zebraną w trzech tomach *Korespondencję Fryderyka Chopina* (*Shopan zenshokan*, Iwanami Shoten, 2011–2020), obejmującą lata 1816–1831, 1831–1835, 1836–1839. Jako wybitny tłumacz literatury polskiej oraz promotor kultury polskiej w Japonii otrzymał wiele wyróżnień, a m.in.: dyplom Ministra

⁴ <https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/instytut-polski-w-tokio/> [11.03.2025]; Pałasz-Rutkowska, s. 455–464.

⁵ <https://ci.nii.ac.jp/ncid/BB14407517>; <https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/nowosci-wydawnicze-biblioteki-kultury-polskiej-w-jezyku-japonskim/> [10.12.2024].

Spraw Zagranicznych RP (2007), Nagrodę Literacką Związku Autorów i Kompozytorów Scenicznych (2019), Nagrodę Transatlantyk (Instytut Książki, 2021), Złoty Medal „Zasłużony Kulturze Gloria Artis” (2025).

Numano Mitsuyoshi, sławista, polonista i rusycysta, literaturoznawca komparatysta, krytyk literacki ma w swym dorobku wiele przekładów z literatury polskiej. W czasie jednego z naszych spotkań w Tokio (17.06.2013) powiedział:

Zainteresowanie literaturą polską mojego pokolenia wiązało się najpierw z polską szkołą filmową, filmami Wajdy, Polańskiego, Kawalerowicza. Oglądałem je. Wielki wpływ na ludzi zainteresowanych literaturą wywarła też seria *Zbiór współczesnej literatury Europy Wschodniej (Gendai Tōō bungaku zenshū)* wydawnictwa Kōbunsha⁶. Nie była to literatura masowa, skierowana do przeciętnego czytelnika, miała bardzo mały nakład. Tę wyjątkową, wspaniałą literaturę XX wieku odkrywało pokolenie moich nauczycieli – Kudō, Yoshigami, Yonekawa. To oni przedstawili Japończykom utwory Schulza, Gombrowicza, a poza tym także pisarzy współczesnych, jak Andrzejewski, których utwory wykorzystano w filmach nowej fali. Myślę, że to nasze pokolenie szczególnie interesowało się polską kulturą, filmami, sztuką (Numano).

Numano interesuje szczególnie polska literatura współczesna, w tym twórczość laureatów Literackiej Nagrody Nobla – Czesława Miłosza i Wisławy Szymborskiej oraz literatura SF. To dlatego tak ważny jest dla niego Stanisław Lem. Już w latach 80. bezpośrednio z polskiego przełożył (jako pierwszą) powieść *Astronautci*. Na ten temat powiedział:

Lem cieszył się już popularnością w Japonii, a *Astronautci* byli przetłumaczeni, ale z niemieckiego, z dużymi skrótami (...). Tłumaczyłem Lema dalej, np. powieść *Solaris*, która jest dla mnie bardzo ważna. Była znana w Japonii, niemal hit, sprzedawany przez lata, wznawiany, ale podstawę wersji japońskiej stanowiła wersja rosyjska, z czasów ZSRR, znacznie okrojona przez cenzurę. Lem oczywiście nie jest pisarzem politycznym, *Solaris* to książka filozoficzna (...). A potem była pierestrojka, no i oczywiście wydano również tam lepsze tłumaczenie. Ale Japończycy czytali od lat 60. tę okrojoną wersję sowiecką. Pomyślałem, że tak być nie może i jako pierwszy w Japonii przetłumaczyłem bezpośrednio z polskiego. To bardzo trudny tekst, wiele w nim neologizmów, ale się z tym zmierzyłem (Numano).

Dzięki Numano i jego zainteresowaniom twórczością Lema w Japonii wydano kilkanaście przekładów jego utworów. W pracach translatorskich, poza Sekiguchim i Kuyamą, wzięli udział inni tłumacze i badacze literatury, a m.in.: Yoshigami Shōzō, Kudō Yukio, Shibata Ayano, Katō Ariko, Hasemi Kazuo, Inoue Satoko, Nishi Masahiko. Numano wraz z Sekiguchim zebrali też grupę tłumaczy, dzięki którym Japończycy poznali twórczość Miłosza. W 2011 roku ukazała się pierwsza *Antologia poezji Czesława Miłosza (Chesuwafu Miwoshu shishū)*, wydawnictwo Seibunsha). Wcześniej w 2006 roku wydawnictwo Michitani opublikowało *Historię literatury polskiej (Pōrando bungakushi)*, za co rok

⁶ Seria (13 tomów) wychodziła w l. 1966–1969; z literatury polskiej ukazały się m.in.: *Sklepy cynamonowe* i *Sanatorium pod klepsydrą* Schulza, *Kosmos* Gombrowicza (t. VI, 1967; tłum. Kudō Yukio); *Wielki tydzień* Andrzejewskiego, *Pasażerka* Przasnysz i poezja Grochowiaka (t. VII, 1966, tłum. Yoshigami Shōzō et al.); kilka utworów Iwaszkiewicza (t. VIII, 1967, tłum. Fukuoka Seiji).

później otrzymało nagrodę dla japońskich wydawców tłumaczeń literatury. Przy przekładzie poza Numano i Sekiguchim pracowali także Moriyasu Tatsuya, Hasemi Kazuo i Nishi Mitsuhiro, a pracę nad tym tłumaczeniem zaczął wiele lat wcześniej Yoshigami. Należy dodać, że za osiągnięcia w dziedzinie przekładów współczesnej literatury polskiej Numano Mitsuyoshi został w 2018 roku zagranicznym laureatem prestiżowej Nagrody im. Benedykta Polaka, a za wybitne osiągnięcia w promocji kultury polskiej w Japonii otrzymał brązowy medal „Zasłużony Kulturze Gloria Artis” (2024). Jest też laureatem Nagrody Literackiej Yomiuri.

Warto wspomnieć, że ważną rolę w popularyzacji literatury polskiej w Japonii odgrywa też specjalistka w zakresie literatury polskiej i rosyjskiej, komparatystka Ogura Hikaru, która przełożyła na japoński kilka książek kolejnej noblistki polskiej Olgi Tokarczuk⁷.

Poza grupą polonistów – literaturoznawców w Japonii działają też oczywiście inni specjaliści od Polski, historycy, politolodzy, ekonomiści, specjaliści w zakresie prawa, których nie sposób tu wszystkich wymienić („Polonika japońskie (1919–2019)”, s. 109–188; Greń, s. 125–144; Watanabe, s. 296–350). Większość z nich nie ogranicza się tylko do badań nad Polską, łączy je z badaniami o szerszym zakresie, jak historia Europy Centralnej i Wschodniej, stosunki międzynarodowe i międzykulturowe etc.

W ramach wspomnianej wyżej historycznej serii wydawniczej *Biblioteki kultury polskiej w języku japońskim*, publikowane są przekłady na japoński dokumentów źródłowych, dotyczących najważniejszych wydarzeń z historii Polski wraz z komentarzami. Do 2024 roku ukazało się łącznie czternaście tomów⁸. Cztery pierwsze (wydawnictwo Tōyō Shoten) to: Shiraki Taichi, *Konstytucja 3 maja 1791 roku* (t. I, 2013); Koyama Satoshi, *Konfederacja warszawska r. 1573* (t. II, 2013); Yoshioka Jun, *Polska Walcząca. Polska w drugiej wojnie światowej* (t. III, 2014); Katō Hisako, *Homilie Jana Pawła II wygłoszone podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny w 1979 r.* (t. IV, 2014). Po przejęciu tej serii wydawnictwo Gunzōsha opublikowało dziesięć tomów: Fukushima Chiho, *Unia brzeska z lat 1595–96* (t. I, 2015); Shiraki Taichi, *Konstytucja 3 maja 1791 roku* (t. II, 2016); Kaji Sayaka, *Mazurek Dąbrowskiego i jego historia* (t. III, 2016); Yasui Michihiro, *Traktat Ryski a Polska* (t. IV, 2017); Araki Masaru, *Polskie kroniki i legendy o początkach państwa polskiego* (t. V, 2018); Yamada Tomoko, *Powstanie listopadowe i Królestwo Polskie* (t. VI, 2019); Taguchi Masahiro, *Narodziny III Rzeczypospolitej. Transformacja ustrojowa w Polsce, 1989 r.* (t. VII, 2021); Miyazaki Haruka, *Ignacy Jan Paderewski i jego myśl polityczna* (t. VIII, 2022); Fukumoto Kenshi, *1918 – Narodziny II Rzeczypospolitej* (t. IX, 2023); Shiraki Taichi, *Komisja Edukacji Narodowej* (t. X, 2024).

Dodam, że pierwszy zarys historii Polski opracowali w latach 80. XX wieku Yamamoto Toshirō i Inouchi Toshio, a poza tym na temat Polski pisali m.in. (w kolejności alfabetycznej): Bandō Hiroshi, Fujii Kazuo, Inoue Kōichi, Itō Takayuki, Komorida Akio, Matsuka Jin, Sawada Kazuhiko, Shiba Riko.

POLONISTYKA NA TUFS

Kulturę Polski i język polski można poznawać w kilku miejscach Japonii, na uczelniach i w mniejszych ośrodkach, ale studia polonistyczne istnieją (od 1991 roku) jedynie na wspomnianym Tokijskim Uniwersytecie Studiów Międzynarodowych (TUFS) (Mitsui 2016; Sekiguchi 1999, s. 214–217; Splisgart 2013, s. 112–122). Wynikało to zarów-

⁷ <https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/od-olgi-tokarczuk-drozy-przyjaciele-w-japonii/> [20.07.2025].

⁸ <https://ci.nii.ac.jp/ncid/BB14632728>; <https://ci.nii.ac.jp/ncid/BB21117255> [10.03.2025].

no ze zmian politycznych, jakie zaszły po upadku komunizmu w Europie Środkowej i Wschodniej, jak i z tradycji tej uczelni, której korzenie sięgają połowy XIX wieku. To wtedy, kiedy Japonię otwierano na świat po izolacji i rozpoczął się proces gwałtownej modernizacji, w instytucji będącej prekursorką TUFS rozwijały się rozmaite studia filologiczne, w tym pierwsza rusycystyka. I to tutaj już w 1922 roku, z inicjatywy jednego z ojców tej rusycystyki Yasugiego Sadatosiego rozpoczęto zajęcia z języka polskiego, które cieszyły się dużą popularnością („Wisła”, s. 6–7). To tutaj wykładał wspomniany Kimura Shōichi. Niestety, wielkie trzęsienie ziemi w rejonie Kantō we wrześniu 1923 roku zniszczyło budynki uczelni, przez co zakończono też kursy polskiego.

Obecnie TUFS to centrum studiów międzykulturowych i interdyscyplinarnych. Specjalne kursy poświęcone są 27 językom i związanym z nimi kulturom, w tym polskiej, a naucza się aż 50 języków obcych⁹. Przy Zakładzie Języka Rosyjskiego i Języków Europy Wschodniej (Roshia Tōdō Gakka), który w 1995 roku przekształcono w Kurs Języka Rosyjskiego i Języków Wschodnioeuropejskich (Roshia Tōdō Katei), powstał kierunek dotyczący kultury polskiej. Jej twórcą i pierwszym wykładowcą był profesor Ishii Tetsushirō, językoznawca, polonista i sławista. Potem dołączyli do niego profesorowie Sekiguchi Tokimasa oraz Kohara Masatoshi, historyk i badacz kultury Żydów polskich, tłumacz. Studia nad Polską prowadzono więc w trzech kierunkach: językoznawstwo, kulturoznawstwo i nauki społeczne. Kierownikiem był przez lata Ishii, a następnie Sekiguchi – do 2013 roku, kiedy to przeszedł na emeryturę. W tym samym roku nastąpiła reforma struktury uniwersytetu, zlikwidowano dotychczasowy Wydział Filologiczny, a w jego miejsce powstały dwa nowe – Wydział Kultur i Języków (Gengo Bunka Gakubu; School of Language and Culture Studies) i Wydział Studiów Międzynarodowych (Kokusai Shakai Gakubu; School of International and Area Studies). Odtąd studia nad Polską można prowadzić na obu wydziałach, na obu nauczany jest język polski, ale utrzymano tożsamość polonistyki TUFS. Jej kierownikiem w 2013 roku został profesor Morita Kōji, językoznawca, sławista i polonista, specjalista w zakresie tzw. polszczyzny kresowej. Dwa etaty polonistyki sprzed 2012 roku rozdzielono pomiędzy dwa nowe wydziały. Na Wydziale Kultur i Języków Morita prowadzi wykłady i ćwiczenia z języka i kultury polskiej, zajęcia językowe oraz zajęcia dla magistrantów i doktorantów. Na Wydziale Studiów Międzynarodowych pracuje dr Fukushima Chiho, która prowadzi m.in. zajęcia językowe oraz wykład i ćwiczenia z historii Polski¹⁰.

Na obu wydziałach nauczany jest język polski, ale realizowane są różne programy specjalistyczne – na tym pierwszym, na trwających cztery lata studiach I stopnia prowadzone są głównie zajęcia dotyczące języka i kultury, w tym polskiej, a na drugim zajęcia dotyczące nauk społecznych i studiów regionalnych. Tylko studenci (od III roku) Wydziału Kultur mogą wybrać seminarium na temat Polski. Z polonistyką przez wiele lat od początku jej istnienia związane były Renata Mitsui i Grażyna Ishikawa. Okresowo na polonistyce zatrudnia się także innych specjalistów, zarówno z Japonii, jak i z Polski. Ci ostatni przyjeżdżają tu od 2002 roku na okres 2–4 lat, są specjalistami od glottodydaktyki, wprowadzając nowe metody nauczania języka polskiego. Pierwsza była profesor Bożena Sieradzka Baziur, współautorka (wraz z prof. Ishiim Tetsushirō) skryptu *Po polsku z uśmiechem* (*Hohoende Pōrandogo*; 2003).

⁹ <https://ci.nii.ac.jp/ncid/BB14632728>; <https://ci.nii.ac.jp/ncid/BB21117255> [10.03.2025].

¹⁰ http://www.tufs.ac.jp/research/researcher/people/fukushima_chiho.html [11.03.2025].

Ogółem na kierunek polonistyczny co roku przyjmuje się około 15 osób. W latach 1995–2021 studia ze specjalnością polonistyczną ukończyło 361 osób, a 80% absolwentów znajduje zatrudnienie w rozmaitych przedsiębiorstwach¹¹. Od 2011 roku kilkoro studentów ma możliwość wyjazdu do Polski na dziewięciomiesięczne stypendia fundowane przez rząd polski. Od 2014 roku TUFS rozwija współpracę akademicką z Polską – do 2024 roku podpisano umowy z dziewięcioma uczelniami i instytucjami¹². Studenci polonistyki biorą też udział w wakacyjnych szkołach letnich języka i kultury polskiej na polskich uczelniach.

Warto dodać, że koło uniwersyteckie polonistów wydawało gazetkę „Cześć”¹³, zainicjowaną przez kolejnego lektora, profesora Piotra Horbatowskiego. Tak jak inni studenci poloniści biorą też udział w mających ponad stuletnią tradycję corocznych juwenaliach, podczas których prezentują Polskę. Sami przygotowują polskie potrawy i wystawiają przedstawienia w języku polskim. Były to np. *Matka Joanna od Aniołów* Iwaszkiewicza, *Zemsta* i *Śluby pannieńskie* Fredry, *Ballady* Mickiewicza, *Ferdynand Wspaniały* Kerna, *Na straganie* Brzechwy, legenda o smoku wawelskim.

Poza regularnymi studiami akademickimi języków, w tym polskiego, od 2006 roku można uczyć się także w ramach TUFS Open Academy, której celem jest świadczenie usług oświatowych dla ludności¹⁴. Języka polskiego uczy Renata Mitsui. Otwarto tu także krótki kurs na temat filmu polskiego, który prowadzi Kuyama Kōichi. Od 2020 wszystkie kursy są prowadzone online, dzięki czemu może w nich uczestniczyć większa liczba zainteresowanych, również spoza Japonii. W 2024 roku w czterech grupach nauczania języka polskiego brało udział około 50 osób.

W 2007 roku w TUFS odbył się pierwszy egzamin certyfikatowy z języka polskiego. W tym samym roku rozpoczęła się współpraca polonistyki tokijskiej z polonistykami w Chinach i Korei. To wtedy na Uniwersytecie Języków Obcych Hankuk w Seulu zorganizowano międzynarodową konferencję poświęconą studiom polonistycznym w Azji. Dwa lata później w TUFS w Tokio odbyło się pierwsze *Spotkanie polonistyk trzech krajów: Chiny, Korea, Japonia* (Morcinek, s. 262–267). Kolejne miało miejsce w 2010 roku w Pekinie, na Pekimskim Uniwersytecie Języków Obcych, trzecie ponownie w Seulu, czwarte ponownie na TUFS (2014), piąte znów w Chinach, w Kantonie (2016), a szóste po raz kolejny w Seulu (2018). Po każdym spotkaniu wydawany był zbiór referatów i innych informacji dotyczących tych trzech polonistyk.

INNE OŚRODKI AKADEMICKIE I KURSY JĘZYKA POLSKIEGO

Wiedzę na temat Polski, jej literatury i języka można było do niedawna zdobywać w Zakładzie Literatur i Języków Słowiańskich (Surabugo Surabu Bungaku Kenkyūshit-su), na Wydziale Literatury (Bungakubu) Uniwersytetu Tokijskiego. Jej korzenie sięgają roku 1972, kiedy wspomniany już profesor Kimura rozpoczął zajęcia z literatury i języka rosyjskiego, tworząc załączek rusycystyki¹⁵. W 1994 roku rusycystykę zastąpiono slawi-

¹¹ Na podstawie informacji uzyskanych od Renaty Mitsui.

¹² <https://www.tufs.ac.jp/english/collaboration/intlaffairs/schools/> [11.03.2025].

¹³ <https://www.facebook.com/gazetka.czesc> [11.03.2025]. O studentach polonistyki powstał film dokumentalny *Nasza Mała Polska* (reż. Bobrik, 2019); <https://filmpolski.pl/fp/index.php?film=1241075> [15.04.2025].

¹⁴ https://www.tufs.ac.jp/english/social_international/online-jpclass/ [11.03.2025].

¹⁵ <https://www.l.u-tokyo.ac.jp/slav/history/> [14.03.2025].

styką, a wśród wykładowców znalazł się wspomniany profesor Numano Mitsuyoshi, który m.in. prowadził tu zajęcia z języka i kultury polskiej. W ostatnich latach zainteresowanie Polską na tej uczelni znacznie zmalało, co już 2013 roku profesor Numano wyjaśniał następująco:

Nie sądzę, że nie ma teraz zainteresowania Polską, ale na pewno za czasów komunistycznych Europa Wschodnia i Środkowa były ciekawsze. Był też czas Solidarności i stan wojenny – teraz to minęło i jest normalnie. Poza tym obecnie w Japonii znacznie spada zainteresowanie filologiami, językami obcymi na studiach. To dotyczy także Rosji, Francji, Niemiec, a nie tylko Polski. (...) Chciałbym wychować polonistę, ale to trudne, zbyt mało jest kandydatów. Zastanawiam się, jak to zmienić, bo slawistyka nie może być tylko rusycystyką. Chciałbym, by w ramach nowego kierunku dotyczącego teorii współczesnych literatur (*gendai bungeiron*) studenci zajmowali się i Polską, i Czechami, i Chorwacją (Numano).

Jedynie zajęcia na temat kultury polskiej i języka prowadziła w roku akademickim 2024/2025 wspomniana wyżej Fukushima Chie.

Kolejnym ośrodkiem akademickim, gdzie prowadzone są badania nad Polską oraz innymi państwami dawnego bloku komunistycznego jest Centrum Badań Slawistyczno-Euroazjatyckich (Surabu Yūrashia Kenkyū Sentā) na Uniwersytecie Hokkaido, którego historia sięga 1953 roku. W 1955 roku w strukturze uczelni powstał wspomniany wcześniej Instytut Slawistyki¹⁶. Właśnie tu, przez lata pracował profesor Itō Takayuki, specjalista w zakresie historii i polityki Polski, autor wielu prac o tej tematyce. Języka polskiego nauczał tu językoznawca, specjalista od języków słowiańskich, Nomachi Motoki, absolwent slawistyki Uniwersytetu Tokijskiego, który w latach 2003–2005 był lektorem języka japońskiego w japonistyce Uniwersytetu Warszawskiego. Centrum zaprasza gości ze świata, w tym z Polski, prowadzi z nimi wspólne badania, organizuje konferencje. W 2013 roku było głównym organizatorem, we współpracy z Towarzystwem Miłośników Kultury Polskiej na Hokkaido (Hokkaidō Pōrando Bunka Kyōkai)¹⁷ oraz przy wsparciu Ambasady RP i Instytutu Polskiego w Tokio, sympozjum *Dzieło Piłsudskiego, polskiego badacza Ajnów* (*Pōrando no Ainu kenkyūsha Piusutsuki no shigoto*)¹⁸. Odbył się ono z okazji odsłonięcia popiersia wybitnego etnologa Bronisława Piłsudskiego w Muzeum Ajnów w Shiraoi.

Kolejnymi ośrodkami akademickimi, gdzie odbywają się zajęcia na temat Polski są dwa prywatne uniwersytety: Uniwersytet Jōsai (Jōsai Daigaku) oraz Uniwersytet Międzynarodowy Jōsai (Jōsai Kokusai Daigaku)¹⁹. Ale podobnie jak na Uniwersytecie Tokijskim i tu te zajęcia zostały bardzo ograniczone ze względu na brak chętnych, a według mnie także z powodu braku kadry, która byłaby zainteresowana badaniami nad kulturą polską. Aktualnie na Uniwersytecie Jōsai istnieje tylko lektorat języka polskiego, a na Uniwersytecie Międzynarodowym Grażyna Ishikawa prowadzi poza lektoratem zajęcia „Kultura i język”. W latach 2014–2017, Shiba Riko (obecnie na emeryturze) organizowała kilkudniowy staż badawczy w Polsce dla studentów uczących się polskiego, co

¹⁶ <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/center/index11.html> [18.03.2025].

¹⁷ <http://hokkaido-poland.com> [18.03.2025]; Pałasz-Rutkowska 2019, s. 472–474.

¹⁸ <http://eprints.lib.hokudai.ac.jp/journals/index.php?jname=381> [10.03.2025].

¹⁹ <http://www.josai.jp/about/organization/>; <http://www.jiu.ac.jp/englishsite/aboutjiu/index.html> [26.03.2025].

wspierała finansowo Japan Student Services Organization (JASSO). Odwiedzali oni także Uniwersytet Warszawski.

Przy Uniwersytecie Międzynarodowym Jōsai (do 2019 przy Uniwersytecie Jōsai) działał Instytut Studiów nad Europą Środkową (Chūō Kenkyūjo)²⁰. Jego zadaniem były nie tylko badania nad tym rejonem Europy, ale też współpraca i wymiana naukowa oraz studencka z wieloma uczelniami. Organizowano seminaria, wykłady, sympozja, adresowane przede wszystkim do studentów, również z Polski. Nadal istnieje wymiana stypendialna, organizowana na podstawie umów między tymi uniwersytetami a czterema polskimi – Uniwersytet Warszawski, Szkoła Główna Handlowa, Polsko-Japońska Akademia Technik Komputerowych i Uniwersytet Łódzki.

Języka polskiego można się uczyć w innych ośrodkach akademickich, jak i poza nimi²¹. W 1968 roku zajęcia z języka polskiego wprowadzono nie tylko na Uniwersytecie Waseda, ale też na Kiotojskim Uniwersytecie Przemysłowym (Kyōto Sangyō Daigaku), co było zasługą historyka, badacza Oświecenia w Polsce i Europie Nakayamy Akiyoshiego, który w latach 1962–1965 przebywał na studiach w Polsce. W 2010 roku we współpracy z honorową konsul generalną RP w Osace Takashimą Kazuko i Ambasadą RP w Tokio zajęcia z języka polskiego zorganizowano na Wydziale Literatury Uniwersytetu Kiotojskiego (Kyōto Sangyō Daigaku, Bungakubu). Z taką inicjatywą wystąpili pracownicy istniejącej tam od 1996 roku slawistyki, a realizacja tego pomysłu stała się możliwa dzięki finansowemu wsparciu Takashimy Kazuko i jej brata Akihiko. Do 2013 roku lektoraty języka polskiego prowadził wspomniany Morita Kōji, który w tym samym czasie był zatrudniony na rusycystyce Uniwersytetu Języków Obcych w Kobe (Kōbeshi Gaikokugo Daigaku), gdzie też prowadził naukę polskiego. Języka tego można się także uczyć na prywatnym Uniwersytecie Oberlina (Ōbirin Daigaku).

Liczba kursów w ośrodkach pozaakademickich nieustannie się zmienia, co wynika z tych samych powodów, o których wspomniałam wcześniej, czyli liczby zainteresowanych, ale też lektorów znających polski. Nadal polskiego można się uczyć np. w Akademii Języków Obcych DILA (Dīra Kokusai Gogaku Akadēmī) i Asahi Culture Center²². Ponadto specjalne kursy, ale tylko dla pracowników prowadzone są w MSZ²³.

Dobrym sprawdzianem umiejętności posługiwania się językiem polskim jest Konkurs Krasomówczy Języka Polskiego organizowany od połowy lat 90., najpierw przez Ambasadę RP, a następnie przez Instytut Polski w Tokio²⁴. Główną nagrodą jest bilet lotniczy do Polski, a poza tym laureaci I, II i III miejsca biorą ostatnio udział w letnim kursie języka i kultury polskiej Narodowej Agencji Wymiany Akademickiej (NAWA) w Polsce.

²⁰ <https://www.josai.ac.jp/jices/ejces/about/> [11.03.2025].

²¹ <https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/jezyk-polski/> [11.03.2025].

²² <https://dila.co.jp/languages/polish/>; <https://www.asahiculture.com/asahiculture/asp-webapp/web/WKozakensaku.do?baseScreen=9100&wbKozakensakuJoken.shishald=9100&wbKozakensakuJoken.chikuid=0&wbKozakensakuJoken.peji=3&wbKozakensakuJoken.keyWord=&wbKozakensakuJoken.daijanruId=09&wbKozakensakuJoken.chujanruId=&wbKozakensakuJoken.shobunruId=1290&wbKozakensakuJoken.yobiKubun=&wbKozakensakuJoken.jikanKubun=&wbKozakensakuJoken.kozataishold=&wbKozakensakuJoken.taikenKaKubun=&wbKozakensakuJoken.kengakuKaKubun=&wbKozakensakuJoken.shokaiKaikoTsuki=&type=>; [10.03.2025].

²³ <https://www.mofa.go.jp/mofaj/annai/honsho/sosiki/kenshujo.html> [10.03.2025].

²⁴ <https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/konkurs-krasomowczy-jezyka-polskiego-dla-japonczykow-2025/> [20.03.2025].

FORUM POLSKA

Na zakończenie, zamiast podsumowania, chciałabym przedstawić organizację NPO Forum Polska (Fōramu Pōrando), która odgrywa ważną rolę w upowszechnianiu fachowej wiedzy na temat Polski w Japonii. Powstała w 2005 roku z inicjatywy wspomnianych już znawców i miłośników Polski – Sekiguchiego Tokimasy i Taguchiego Masahiro, a jej celem jest integracja różnych środowisk związanych z Polską, zarówno naukowców, jak i biznesmenów, polityków, przedstawicieli Polonii²⁵. Ma budować „efektywny system przekazu informacji o Polsce i z Polski na terenie Japonii” oraz stwarzać „możliwości spotkań, interdyscyplinarnych dyskusji, wymiany informacji i doświadczeń między ludźmi nauki, kultury i biznesu, zawodowo czy też prywatnie związanymi z Polską”. Nie ma ograniczeń co do narodowości, wieku etc. Jest to rodzaj klubu byłych stypendystów, zarówno Japończyków, jak i Polaków, który, wypełniając lukę po zlikwidowanym pod koniec lat 90. Towarzystwie Japonia – Polska (Nihon Pōrando Kyōkai) (Pałasz-Rutkowska, s. 464–471), stał się otwartym forum do wymiany informacji i doświadczeń. Dzięki temu uniknięto kłopotów formalnych i personalnych związanych z organizacją i działaniem oficjalnego stowarzyszenia. Powstał jedynie Komitet Organizacyjny Forum Polska (Tokutei Hieiri Katsudō Hōjin Fōramu Pōrando Soshiki Iinkai), co było niezbędne, by można było działać formalnie. Inicjuje on te działania i czuwa nad ich organizacją. Do Komitetu należy kilkanaście osób zaangażowanych społecznie i mających duże doświadczenie w kontaktach z Polską. Przewodniczącym do roku 2021 był Sekiguchi, a jego następcą został Taguchi. Zastępcami są obecnie (2025) profesorowie Kasuya Akiko i Shiraki Taichi.

Od 2005 roku, corocznie (z wyjątkiem czasu pandemii, czyli lat 2020 i 2021) Komitet organizuje w Tokio konferencje o charakterze interdyscyplinarnym, które wspiera i patronatem obejmuje Ambasada RP, a od 2013 roku z organizatorami współpracuje Instytut Polski w Tokio. Tematy proponują członkowie Komitetu Organizacyjnego i uczestnicy konferencji, ale dąży się do tego, by tematyka dotycząca kultury i sztuki przeplatała się z tematyką z zakresu szeroko rozumianych nauk społecznych. W 2024 tematem konferencji była „Różnorodność regionów w Polsce i współżycie z innymi kulturami”²⁶. Wcześniej, poczynając od 2005 roku dyskutowano na następujące tematy: „Powrót Polski do Europy”; „Polskość”; „Warszawa”; „Katolicyzm polski”; „Chopin”; „Ruch ‘Solidarności’ i jego dziedzictwo”; „Polska i jej sąsiedzi”; „Wokół poloneza”; „Polska dziś i jutro – w poszukiwaniu swojego miejsca na zmieniającej się mapie świata”; „Andrzej Wajda; Polska i jej sąsiedzi (cz. 2)”; „1050 lat Polski w Europie chrześcijańskiej”; „Wokół tożsamości Polaków”; „Japonia i Polska 100-lecie wzajemnych relacji”; „Życie między Polską a Japonią”; „Kultura popularna w Polsce”.

Po konferencjach wydawane są zbiory referatów i przemówień, czasami w wersji dwujęzycznej²⁷. Redaktorami naukowymi tomów są twórcy i główni organizatorzy. Forum Polska jest też inicjatorem innych działań na rzecz upowszechniania fachowej wiedzy o Polsce w Japonii. Bardzo ważnym przedsięwzięciem jest przedstawiony wyżej projekt *Biblioteka kultury polskiej w języku japońskim*.

Sekiguchi w rozmowie z Renatą Mitsui tak podsumował działalność organizacji Forum Polska:

²⁵ <http://www.forumpoland.org/aboutus.html> [20.03.2025]; Mitsui 2014.

²⁶ Program konferencji zob.: <https://forumpoland.org/wp/wp-content/uploads/2024/08/FP2024program.pdf> [12.03.2025].

²⁷ <https://forumpoland.org/publications/> [10.03.2025].

Myślę, że udało nam się zrealizować hasło „Poznajmy się!” i ludzie są już świadomi tego, że w innej, sąsiedniej branży też są Japończycy zajmujący się Polską i znający Polskę. To jest profil także po części towarzyski, ale z tego powstają nieraz projekty interdyscyplinarne, większe, szerzej zakrojone. Nikt nie zamyka się już wyłącznie w swojej wąskiej dziedzinie, swobodniejszy jest ruch myśli. Jest to, moim zdaniem, ogromne osiągnięcie (Mitsui 2014).

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA PODSTAWOWE

Archiwum Dyplomatyczne MSZ (skr. AMSZ), Warszawa

z. (zespół), w. (wiązka), t. (teczka)

Departament V, Wydział III 1958, *Japonia 091*, z. 12, w. 16, t. 375, s. 6–11, *Sprawy organizacyjno-personalne Ambasady PRL w Tokio*.

Departament Prasy i Informacji (skr. DPI)

DPI 1958, *Japonia 551*, z. 21, w. 51, t. 726, bp, *Życie naukowe [Lektorat języka polskiego w Tokio. Korespondencja Ambasady PRL w Tokio z DPI w sprawie organizacji lektoratu]*

DPI 1959, *Japonia 2654*, z. 21, w. 51, t. 725, bp, *Umowy kulturalne [Korespondencja między Ambasadą PRL w Tokio a DPI w sprawie planu wymiany kulturalnej z Japonią na 1960 r.]*

DPI 1958–1961, *Japonia 5637*, z. 21, w. 51, t. 728, bp, *Przegląd z prasy [„Polonica w prasie japońskiej”]. Sprawozdania (okresowe) Ambasady PRL w Tokio; 20 XII 1958 – 16 II 1959; 1 VII 1959 – 15 VIII 1960; 15 XI 1960 – 15 IX 1961]*

Gaimushō Gaikō Shiryōkan (skr. GGS) (Archiwum Dyplomatyczne MSZ), Tōkyō

A'1.3.3.5-1 *Nihon Pōrandokan gaikō kankei zasshū. Kokkō kaifuku kōshō kankei* (dokumenty dotyczące związków dyplomatycznych między Japonią a Polską. Negocjacje w sprawie wznowienia oficjalnych stosunków), cz. 2

Internetowa Baza Traktatowa MSZ, Warszawa, <https://traktaty.msz.gov.pl/umowa-1>

Umowy dwustronne, Japonia: poz. 1 [10.03.2025]

INNE

Greń, Jędrzej. *Polonika japońskie 2007–2015 – zarys tematyki*, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, t. XLVII, 2016, s. 125–144.

Kotański, Wiesław. *Ryōchu Stanisław Umeda – szkic biograficzny*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3, 1962, s. 275–288.

Kudō Yukio, *Warushawa no shichinen* (Siedem lat w Warszawie), Shinchōsha, 1977.

Kuyama, Kōichi. „Ryszard Kapuściński w Japonii – lata 1956–57 w dziejach polsko-japońskich kontaktów kulturalnych”, *Spotkania polonistyk trzech krajów – Chiny, Korea, Japonia – Rocznik 2009. Międzynarodowa Konferencja Akademicka w Tokio*, red. Tokimasa Sekiguchi, Katedra Kultury Polskiej TUFS, 2010, s. 122–128.

Kuyama, Kōichi. „Quo vadis w Japonii – konteksty recepcyjne”, *Oblicza światowości*, w: *Literatura polska w świecie*, t. IV, red. Romuald Cudak, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2012, s. 30–46; <https://www.sjkip.us.edu.pl/wp-content/uploads/2021/01/Literatura-polska-IV-TEXT3.pdf> [20.11.2024].

Maj, Ireneusz. *Działalność Instytutu Wschodniego w Warszawie 1926–1939*, Oficyna Wydawnicza RYTM, 2007.

Mitsui, Renata. *O działalność NPO Forum Polska – rozmowa z profesorem Tokimasa Sekiguchim*, *Polonia Japonica* 08.12.2014 <http://poloniajaponica.jp/wywiady/item/1234-o-dzialalnosci-npo-forum-polska-rozmowa-z-profesorem-tokimasa-sekiguchim> [10.03.2025].

- Mitsui, Renata, *Krótki przewodnik po Tokijskim Uniwersytecie Studiów Międzynarodowych (TUFS)*, „Polonia Japonica”, <http://poloniajaponica.jp/zycie-w-japonii/item/1428-krotki-przewodnik-potokijskim-uniwersytecie-studiow-miedzynarodowych-tufs> [15.03.2025].
- Morcinek, Barbara. *Spotkania polonistyk trzech krajów: Chiny, Korea, Japonia*, „Postscriptum polonistyczne”, nr 2 (6), 2010, s. 262–267, <https://journals.us.edu.pl/index.php/PPol/article/view/10958> [11.03.2025].
- Numano Mitsuyoshi. „Nihonjin no Pōrando bungaku to no deai. Spotkanie Japończyków z literaturą polską”, *Shōpan Pōrando – Nihonten. Nihon Pōrando kokkō juritsu 80 shūnen oyobi kokusai Shōpan nen kinen jigyō. Chopin – Polska – Japonia. Wystawa z okazji 80 rocznicy nawiązania stosunków oficjalnych między Polską a Japonią oraz Roku Chopinowskiego*, red. Komitet Organizacyjny Wystawy, Toppan, 1999, s. 206–213.
- Pałasz-Rutkowska, Ewa. *Historia stosunków polsko-japońskich*, t. II: 1945–2019, Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Katedra Japonistyki, 2019.
- Pałasz-Rutkowska, Ewa, Andrzej T. Romer. *Historia stosunków polsko-japońskich*, t. I: 1904–1945, Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Katedra Japonistyki, 2019 (wydanie III).
- „Polonika japońskie (1919–2019)”, *Suplement* do Pałasz-Rutkowska 2019, oprac. Jędrzej Greń, s. 109–188.
- Pōrando bungaku no okurimono* (Prezent z literatury polskiej), tłum. Sekiguchi Tokimasa et al., Kōbunsha, 1990.
- Sekiguchi Tokimasa. „Nihon no Pōrandogo, Pōrando bunka kyōiku. Polonistyka w Japonii”, *Shōpan Pōrando – Nihonten. Nihon Pōrando kokkō juritsu 80 shūnen oyobi kokusai Shōpan nen kinen jigyō. Chopin – Polska – Japonia. Wystawa z okazji 80 rocznicy nawiązania stosunków oficjalnych między Polską a Japonią oraz Roku Chopinowskiego*, red. Komitet Organizacyjny Wystawy, Toppan, 1999, s. 214–217.
- Sekiguchi Tokimasa. *Pōrando to tasha – bunka, retorikku, chizu* (Polska a inni – kultura, retoryka, mapy), Misuzu Shobō, 2014.
- Sekiguchi Tokimasa. *Eseje nie całkiem polskie*, Universitas, 2016 a.
- Sekiguchi Tokimasa. „Od japońskiego Schultza do polskiego Parnickiego – w okolicach roku 1974”, *Język, literatura i kultura polska w świecie*, red. Władysław Miodunka, Anna Seretyna, Biblioteka „LingVariów” – Seria Glottodydaktyka, t. 13, Księgarnia Akademicka, 2016 b, s. 31–44.
- Spotkania polonistyk trzech krajów – Chiny, Korea, Japonia – Rocznik 2009. Międzynarodowa Konferencja Akademicka w Tokio*, red. Tokimasa Sekiguchi, Katedra Kultury Polskiej TUFS, 2010.
- Spisgart, Tomomi. *Studia polonistyczne w Japonii. Historia oraz perspektywy rozwoju*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej”, nr 3, 2013, s. 112–122.
- Umeda Ryōchū. *Tōōshi* (Historia Europy Wschodniej), *Sekai kakkokushi* (Historia państw świata), t. 13, Yamakawa Shuppansha, 1958–1959.
- Umehara Toshiya. *Pōrando ni junjita zensō Umeda Ryōchū* (Umeda Ryōchū – mnich zen, który poświęcił życie Polsce), Heibonsha, 2014.
- Watanabe, Katsuyoshi et al. „Historia badań polskich prowadzonych w Japonii”, *Japonia na początku XXI wieku. Polityka, gospodarka, społeczeństwo i stosunki z Polską*, red. Krzysztof Gawlikowski, Marta Ławacz, Dom Wydawniczy Duet, 2008, s. 296–350.
- „Wisła”, *Biuletyn Towarzystwa Japonia – Polska*, nr 11, 1980.
- Zajączkowski, Ryszard. *Literatura polska w Japonii*, „Roczniki Kulturoznawcze”, t. VII nr 3, 2016, s. 147–169.
- Żuławska-Umeda, Agnieszka. *Profesor Stanisław Ryōchū Umeda (1900–1961)*, „Japonica”, nr 12, 2000, s. 107–113.
- Rozmowy i korespondencja z: Numano Mitsuyoshim, Sekiguchim Tokimasa, Renatą Mitsui, Grażyną Ishikawą, Tateoką Kumi

STRONY INTERNETOWE [2.2025–3.2025]

<https://ci.nii.ac.jp/ncid/BB14407517>

<https://ci.nii.ac.jp/ncid/BB14632728>

<https://ci.nii.ac.jp/ncid/BB21117255>

<https://dila.co.jp/languages/polish/>
<http://eprints.lib.hokudai.ac.jp/journals/index.php?jname=381>
<https://filmpolski.pl/fp/index.php?film=1241075>
<https://forumpoland.org/publications/>
<http://hokkaido-poland.com>
<https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/instytut-polski-w-tokio/>
<https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/konkurs-krasomowczy-jezyka-polskiego-dla-japonczykow-2025/>
<https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/nawosci-wydawnicze-biblioteki-kultury-polskiej-w-jezyku-japonskim/>
<https://instytutpolski.pl/tokyo/pl/od-olgi-tokarczuk-drodzy-przyjaciele-w-japonii/>
<http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/center/index11.html>
<https://www.asahiculture.com/asahiculture/asp-webapp/web/WKozaKensaku.do?baseScreen=9100&wbKozaKensakuJoken.shishaId=9100&wbKozaKensakuJoken.chikuId=0&wbKozaKensakuJoken.peji=3&wbKozaKensakuJoken.keyWord=&wbKozaKensakuJoken.daijanruId=09&wbKozaKensakuJoken.chujanruId=&wbKozaKensakuJoken.shobunruId=1290&wbKozaKensakuJoken.yobiKubun=&wbKozaKensakuJoken.jikanKubun=&wbKozaKensakuJoken.kozaTaishoId=&wbKozaKensakuJoken.taikenKaKubun=&wbKozaKensakuJoken.kengakuKaKubun=&wbKozaKensakuJoken.shokaiKaikoTsuki=&type=>
<https://www.facebook.com/gazetka.czesc>
<http://www.forumpoland.org/aboutus.html>
<https://forumpoland.org/wp/wp-content/uploads/2024/08/FP2024program.pdf>
<http://www.jiu.ac.jp/englishsite/aboutjiu/index.html>
<http://www.josai.jp/about/organization/>
<https://www.l.u-tokyo.ac.jp/slav/history/>
<https://www.mofa.go.jp/mofaj/annai/honsho/sosiki/kenshujo.html>
<https://www.tufs.ac.jp/english/collaboration/intlaffairs/schools/>
https://www.tufs.ac.jp/english/social_international/online-jpclass/
http://www.tufs.ac.jp/research/researcher/people/fukushima_chiho.html

ISE KABUKI – ZNACZENIE TEATRÓW KABUKI W PIELGRZYMKACH DO ISE JAKO FORMA OBRZĘDU PRZEJŚCIA W JAPONII OKRESU EDO (1603–1868)

ABSTRACT: Ise Jingū – the Great Ise Shrine – is one of the largest and oldest *shintō* shrine complexes in Japan. Due to its connections with the imperial family, it can also be considered the most important from the perspective of Japanese statehood. From the 12th century, the shrine became a popular pilgrimage destination, peaking in popularity in the 18th and 19th centuries, with an average of 250,000 to 500,000 pilgrims arriving annually. *Kabuki*, currently one of the four genres of classical Japanese theatre, originated in the early 17th century and began to develop and popularize at an extraordinary pace – as a merchants' entertainment, a counter to the restrictive socio-political system of the Tokugawa shoguns. It was present in the cities surrounding Ise Shrine, Furuichi and Naka no Jizō, almost from the beginning. In this article, by using the term *shōjin otoshi* (lit. 'breaking the fast'), the non-obvious religious function of *kabuki* theatre in the mass pilgrimage movement of Japan in the Edo period (1603–1868) is shown.

KEYWORDS: *kabuki*, Ise Jingū, *shintō*, theatre, pilgrimage, Edo period

Ise jest szczególnym miejscem na mapie Japonii. Znajduje się tam bowiem jeden z największych i najstarszych kompleksów świątyń sintoistycznych, Ise Jingū – Wielka Świątynia Ise. Ze względu na powiązania z rodziną cesarską, z punktu widzenia japońskiej państwowości, może być również uważany za najważniejszy. Głównym bóstwem czczonym w Ise Jingū jest bogini słońca Amaterasu Ōmikami, uznawana za protoplastkę japońskiej rodziny cesarskiej. To w poświęconej jej świątyni Kōtai Jingū, najważniejszej w kompleksie Ise Jingū, zwanej także Naikū (dosł. 'Świątynia Wewnętrzna'), ma znajdować się jedno z regaliów władzy cesarskiej – ośmiogranne zwierciadło, *Yata no kagami*. Drugim co do ważności bóstwem czczonym w Ise Jingū jest bogini życiodajnych pokarmów, Toyo'uke Ōmikami, a jej świątynia nosi nazwę Toyo'uke Daijingū, ale powszechnie nazywana jest Gekū (dosł. 'Świątynia Zewnętrzna'). Poza nimi do kompleksu należy jeszcze sto osiemnaście pomniejszych świątyń. Choć początki historyczne świątyni Ise Jingū nie są jednoznacznie określone, mowa jest o 1700 do 2000 lat, nie ma wątpliwości co do tego, że miasta, Uji i Yamada¹ powstały wokół świątyń jako zaplecze dla ich zaopatrzenia, a z czasem jako ośrodki pielgrzymkowe. Świątynia cieszyła się dużą popularnością wśród pielgrzymów już w XII w. (Reynolds, s. 318), ale to w okresie Edo – kiedy na ponad dwa wieki po dziesiątkach lat wojen domowych zapanował pokój – liczba pielgrzymów biła wszelkie rekordy. Ise przez w zasadzie cały okres Edo było najbardziej popularnym celem pielgrzymek. Rocznie przybywało tu średnio od 250 000

¹ Miasta zostały połączone w jedno, o nazwie Uji-Yamada w 1955 roku. Dopiero w 2005 roku nadano mu nazwę Ise.

do 500 000 pielgrzymów. W rekordowych latach 1705, 1777 i 1830 ich liczba miała sięgać 5 000 000 (Reynolds, s. 318).

Kabuki, obecnie jeden z gatunków klasycznego teatru japońskiego, narodził się i ukształtował w pierwszej połowie XVII w. wśród wielkomiejskiego popołstwa. W drugiej połowie tego stulecia był już w pełni rozwiniętym fenomenem ówczesnej kultury popularnej, teatrem gwiazdorskim, naśladowanym także poza najważniejszymi ośrodkami miejskimi – Edo, Kioto i Osaką. Rozwijał się i stawał najbardziej reprezentatywnym zjawiskiem swojej epoki – okresu Edo (1603–1868), w której mieszczaństwo, choć zepchnięte przez siogunat Tokugawów na dół drabiny społecznej, okazało się klasą najbardziej twórczą kulturowo. Należy zaznaczyć, że *kabuki* rozwijał się i cieszył ogromną popularnością pomimo uznawania go przez władze za rozrywkę nieprzyzwoitą, wywrotową i zagrażającą misternie układanemu według wartości neokonfucjańskich porządkowi społecznemu. Jednym z głównym źródeł historycznych dotyczących *kabuki* są obostrzenia, zakazy i regulacje cenzorskie, dotyczące teatrów, widzów (przedstawiciele wyższych klas społecznych nie mogli oglądać spektakli), a także aktorów – wraz z prostytutkami zepchniętych w hierarchii społecznej jeszcze niżej niż mieszczaństwo oraz pozbawionych w zasadzie wszelkich praw.

Co łączy teatr *kabuki* ze świątynią Ise Jingū i masowo napływającymi do niej przez cały okres Edo pielgrzymami? Aby ukazać znaczenie jakie teatry *kabuki* pełniły w ruchu pielgrzymkowym do Ise Jingū w okresie Edo, najpierw zarysuję historię teatru *kabuki* w Ise, a następnie przedstawię specyfikę pielgrzymek w okresie Edo, które za Victorem Turnerem oraz badaczami pielgrzymek w Japonii uznaję za zjawisko liminalne, a więc stanowiące jedną z faz obrzędu przejścia, w której człowiek pozbawiony jest społecznej tożsamości w celu szeroko rozumianej zmiany dotychczasowego statusu społecznego (Turner, s. 2010).

Ise jest przede wszystkim miejscem świętym i jako takie rozwijało się jako miasto. Wobec ogromnej liczby osób napływających z całej Japonii szybko stało się nie tylko centrum religijnym, ale też intelektualnym, kulturalnym i rozrywkowym, co dobitnie ukazuje błyskawiczny rozwój tamtejszych teatrów *kabuki*.

Wg zachowanych źródeł początki *kabuki* w Ise sięgają już, jak podaje Ishikawa Tatsuo, ery Kan'ei, czyli lat 1624–1644, czyli niemal samych początków tego wielkiego zjawiska teatralnego (s. 6)². Najważniejszym źródłem dotyczącym *Ise kabuki* jest spisywana na miejscu już od końca XVII w. kronika *Ise kabuki jōruri nendaiki* (Annale spektakli *kabuki* i spektakli lakowych *jōruri* w Ise, 1690–1798), opracowana przez Okadę Yoshiyukiego, z której można się dowiedzieć, co było grane, gdzie, kiedy i przez kogo. Wynika z niej jasno, że w drugiej połowie XVII wieku nie były to spektakle regularne, odbywały się bowiem tylko od czasu do czasu, ale już od ery Kyōhō (1716–1736) budowane w dzielnicach Furuichi i Nakajizō trzy teatry zaczęły mieć stały repertuar (Okada, s. 314). Spektakle grane były codziennie przez cały sezon pielgrzymkowy od marca do czerwca, a nawet do września, a repertuar zmieniał się co najmniej trzy razy³ (s. 316). W trzecim roku ery Kan'en (1750) *Ise kabuki* było już wymieniane w ukazujących się wtedy regularnie rankingach teatrów jako najlepsze *inaka kabuki* (dosł. 'prowinjonalna

² Za datę narodzin teatru *kabuki* uznaje się rok 1603, natomiast wg badaczy dojrzałą formę osiągnęło mniej więcej w połowie XVII wieku.

³ Obecnie repertuar w największych teatrach *kabuki* w Japonii zmienia się co miesiąc i przez jeden miesiąc codziennie grane jest to samo – ale w okresie Edo zmiana następowała co dwa albo trzy miesiące.

scena *kabuki*?) w całym kraju. Już tam opisane zostało jako *tōryūmon*, brama do sukcesu – czyli miejsce, z którego aktorzy mogli rozpocząć wielką karierę w Kamigacie⁴ (Ishikawa, s. 121). Wg *Shokoku shibai han'ei sūmō* (Zapasy najpopularniejszych teatrów wszystkich prowincji)⁵, przewodnika po najlepszych scenach *kabuki*, wydanego w ósmym roku ery Kansei (1825), który przywołują i Ikeyama, i Okada, najważniejsze sceny w Kansai były w Osace (dwie), w Kioto (dwie) i w Ise (też dwie), co w sposób dobitny pokazuje pozycję tych teatrów w ówczesnym świecie rozrywki. Wielkie gwiazdy z Kamigaty występowały w Ise bardzo często, w erze Kan'en (1748–1751), co zbiega się ze wspomnianym wyżej wzrostem popularności scen w Ise i stało się ogólnie przyjętym zwyczajem, że aktorzy, już nie tylko początkujący, pracowali na dwóch „etatach”: w Ise i Kamigacie. Wystawiane były nawet te same spektakle w tych samych obsadach (Okada, s. 317). Kolejne ery Tenmei (1781–1789) i Kansei (1789–1801) przyniosły nową zmianę po latach stosunkowo hermetycznego rozwoju teatrów *kabuki* na zachodzie (Kansai, Kamigata) i wschodzie (Kanto, Edo). Aktorzy zaczęli występować i tu, i tu, przemieszczać się nieustannie z Edo do Kamigaty i odwrotnie, a po drodze zatrzymywali się właśnie w Ise, które stanowiło naturalny i atrakcyjny dla nich łącznik pomiędzy wschodnim i zachodnim *kabuki*. Co więcej, wg Okady, mogło być nawet tak, że aktorzy zanim zagrali w nowym mieście, sprawdzali reakcje publiczności w Ise – czy to, jak grają, spodoba się innej widowni. Dotyczyło to zresztą nie tylko aktorów, ale także innych osób związanych z *kabuki*, np. autorów scenariuszy (*kyōgen sakusha*).

Popularność teatrów w Ise była bardzo duża i z jednej strony badacze podejrzewają, że o ile początkowo to liczna i różnorodna publiczność przyciągała do Ise aktorów, o tyle z czasem wzrost zainteresowania pielgrzymkami do Ise, mógł wynikać także z chęci zobaczenia *kabuki* na najwyższym poziomie. Jakkolwiek był to powód, nawet w największych ośrodkach miejskich i najbardziej znanych teatrach aktorzy nie mogli liczyć na tak zróżnicowaną publiczność – z różnych klas społecznych i, co najważniejsze, ze wszystkich zakątków ówczesnej Japonii. Renoma teatrów i atrakcyjna publiczność spowodowały np. to, że Ise było jednym z najbardziej oczywistych celów w dwunastym roku ery Bunsei (1829), kiedy spłonęły wszystkie trzy z tzw. *Edo sanza* (dosł. ‘trzy licencjonowane teatry Edo’) i aktorzy musieli wyjechać do innych miejsc Japonii w poszukiwaniu pracy (Ikeyama, s. 123)⁶.

O historii *Ise kabuki* można dowiedzieć się najwięcej dzięki zachowanemu archiwum jednego, dość szczególnego miejsca – Chizukaya. Początkowo był to dom publiczny, ale z czasem, kiedy *kabuki* stało się w Ise popularne, przebrzmiał w wypożyczalnię kostiumów, peruk i rekwizytów. Prosperował świetnie przez okres Edo, jeszcze lepiej przez okres Meiji (1868–1912), kiedy nastąpił boom na amatorskie teatry *kabuki*, a zamknął swoją działalność dopiero w 1979 roku, kiedy przekazano bogate magazyny, a także dokumenty Uniwersytetowi Kōgakkan w Ise (*Tokubetsuten...*). Jedynym dostępnym

⁴ Wspólna nazwa dla Kioto i Osaki.

⁵ Tytuł wynika z tego, że forma tych przewodników przypominała charakterystyczne rozpiski turniejów zapasów sumo, tzw. *sūmō banzuke* (najważniejsze walki największą czcienką na górze, im niżej tym mniej ważne, coraz mniejszą czcienką).

⁶ Jednym z nich był ulubieniec edoskiej publiczności Nakamura Nakazō III (1809–1886), który nie dość, że po raz pierwszy w życiu opuścił Edo, to jeszcze całą swoją podróż opisał w bardzo skrupulatnie prowadzonym dzienniku *Temae miso* (dosł. Pasta *miso* domowej roboty). Zwrot *temae miso* w okresie Edo oznaczał ‘nadmierne chwalenie się, brak skromności’. Używany współcześnie przez osobę mówiącą, odwrotnie, świadczy o jej skromności „nie chcę się chwalić, ale...”.

opracowaniem na ten temat jest jak na razie katalog stałej wystawy w Muzeum Shintō na Uniwersytecie Kōgakkan, *Tokubetsuten: Ise kabuki to Chizukaya. Shinto ni tsutawaru Isebito no Kokoro* (Wystawa specjalna: *Ise kabuki* i Chizukaya. Źródło ze świętego miasta o jego mieszkańcach).

Chizukaya, jak większość teatrów i związanych z nimi instytucji w Ise znajdowała się w dzielnicy Furuichi⁷, przeznaczonej na miejsce rozrywki: siedziba herbaciarni, czyli domów uciech i teatrów *kabuki*, miejsce zamieszkania i pracy prostytutek oraz aktorów. Teatr *kabuki*, jak już wspomniałam, przez większość okresu Edo, działał, mimo swojej olbrzymiej i powszechnej popularności, na marginesie struktur społecznych, aktorzy mieszkali w gettach, a teatry budowane były w zamkniętych dzielnicach, najczęściej tych samych, albo niedaleko tzw. dzielnic rozkoszy (*kuruwa*). Otóż w Ise sytuacja nie wyglądała inaczej, a przeznaczone na uciechy i teatry były dwie dzielnice, Furuichi i Naka no Jizō. Opracowania historyczne podają, że Furuichi było wymieniane, tym razem w rankingach dzielnic rozrywki, jako pierwsza po tzw. *daisan kuruwa*, czyli trzech największych: Yoshiwarze w Edo, Shimabarze w Kioto i Shinmachi w Osace („Ise kabuki”...). Należało więc do ścisłej czołówki ówczesnych rankingów miejsc rozrywki, pomimo położenia poza największymi miastami. Jego położenie było jednak szczególne – znajdowało się bowiem pomiędzy Naikū i Gekū, najważniejszymi świątyniami z terenu Ise Jingu.

Poza rankingami z okresu Edo o wielkiej popularności, szczególnie Furuichi, ale także Naka no Jizō, świadczy niezliczona ilość literatury popularnej, zapisków pielgrzymich, a także *Ise ondō*, piosenek, które powstały w Furuichi jako lokalny repertuar prostytutek i gejsz do zabawiania klientów, a z czasem znanych i śpiewanych w całej Japonii hitów. (Okada, s. 195) Jednym z najbardziej znanych współcześnie tekstów kultury związanych z Furuichi jest regularnie wystawiana przez wszystkie najważniejsze teatry Japonii sztuka *kabuki*, *Ise ondo koi no netaba* (Tańce z Ise i tępe ostrze miłości, 1796). Sztuka ta jakkolwiek współcześnie nie należy do największych szlagierów wielkomiejskich scen, ale jest grana częściej niż co trzy lata (czasami rokrocznie, nawet w kilku teatrach, czasem z dwu, maksymalnie trzyletnią przerwą). Można więc uznać, że należy do czołówki najczęściej współcześnie wystawianych spektakli *kabuki*. Jej premiera odbyła się 25 dnia 7 miesiąca ósmego roku ery Kansei (czyli 27.08.1796 r.) w teatrze Kado no Shibai w Osace. Jest sztuką obyczajową, *sewamono*, a więc opowiada historie współczesne dla czasów, w których powstała. Co więcej *Ise ondo koi no netaba* oparta jest na faktach i powstała w niespełna dwa miesiące po pewnych krwawych wydarzeniach w Furuichi właśnie, a dokładnie w jednej z najpopularniejszych tzw. herbaciarni o nazwie Aburaya⁸. To w niej lekarz Magofuku Itsuki z Uji, lat 27, zdenerwowany, że przeznaczona jemu do towarzystwa prostytutka Okon, poszła z innymi klientami do teatru (*kabuki*), po odebraniu swojego miecza *wakizashi* z szatni, zaczął mordować kogo popadnie. Ciężko

⁷ Jako część miasta Ise dzielnica istnieje też współcześnie, ale już nie ma śladu po jej dawnym charakterze. W skutek zmiany przepisów wprowadzonych na początku okresu Meiji, kiedy Japonia otworzyła się na świat i rozpoczął się szybki proces westernizacji i modernizacji, dzielnice stopniowo traciły na znaczeniu.

⁸ W sztuce nazwa przybytku nie została zmieniona, ale fabuła opiera się przede wszystkim na walce o sukcesję w wielkim samurajskim rodzie Awa, a głównym elementem intrygi jest miecz Shimosaka o magicznych właściwościach – morduje, póki nie jest syty krwi, opanowując wolę osoby, która go dobyte. Romanse wojowników z lokalnymi prostytutkami to wątki poboczne. Warto dodać, że nieświadomy swojej prawdziwej tożsamości, wasala rodu Awa, główny bohater jest kapłanem w Ise Jingu.

ranił 9 osób, z czego trzy zmarły. Zbiegł, a dwa dni później został znaleziony martwy – popełnił samobójstwo. Incydent zwany *Aburaya sōdō* bogaty w szczegóły kryminalne jest sprawą dość dobrze znaną do dziś przede wszystkim właśnie dzięki sztuce *kabuki*, *Ise ondo koi no netaba* (*Kabuki jiten*, s. 39). Przykład ten pokazuje jak obecne było Furuichi, w kulturze popularnej okresu Edo, a także jego miejsce w ruchu pielgrzymkowym w tym czasie – bez wątpienia to właśnie przede wszystkim pielgrzymi byli klientami zarówno teatrów, jak i tzw. herbaciarni w Furuichi.

Należy jednak zaznaczyć, że rozrywki zapewniane w dzielnicy Furuichi pielgrzymom, miały jeszcze jedną bardzo ważną funkcję – *shōjin otoshi* (dosł. ‘zerwania postu’) (Okada, s. 195). Aby lepiej wytłumaczyć znaczenie tego terminu, najpierw przedstawię specyfikę ruchu pielgrzymkowego w Japonii w okresie Edo.

Jak już wspomniałam, w zasadzie przez cały okres Edo pielgrzymki były ruchem masowym i trwały najczęściej kilka miesięcy, a przeciętny pielgrzym starał się odwiedzić jak najwięcej świętych miejsc. Była to bowiem najczęściej wyprawa jedyna w życiu. Wielu badaczy zadaje sobie pytanie o motywacje pielgrzymów, na ile przyczyna wyjazdu była duchowa, a na ile rozrywkowa i turystyczna. Opisując masowość ruchu pielgrzymkowego w okresie Edo, uczeni dopatrują się jej przyczyn przede wszystkim w stosunkowej łatwości przemieszczania. Okres Edo to czas długotrwałego pokoju, a także względnego spokoju obyczajowego, na straży którego stał surowy, twardo kontrolujący życie społeczne siogunat Tokugawów. Pielgrzymi przemierzając pieszo setki kilometrów, często z dużym dobytkiem (funduszami na wiele miesięcy wędrówki) mogli się czuć bezpiecznie. Drogi, trakty pomiędzy feudami (jap. *han*) były bezpieczne ze względu na system *sankin kōtai*⁹, stale przemieszczające się do Edo i z powrotem, nawet z najdalszych ziem, orszaki panów feudalnych *daimyō* i samurajów, czasem wielotysięczne. Orszaki te wymagały infrastruktury, nie dziwi więc fakt, że przy traktach powstały tysiące zajazdów, karczm, barów i noclegowni. Pielgrzymi stali się beneficjentami tego systemu, ponieważ również oni mieli gdzie się zatrzymać na noc, gdzie zjeść, jak przeprowadzić się przez rzeki etc. Na popularność pielgrzymek dodatkowo wpłynęła jeszcze jedna decyzja władz – w okresie Tokugawa zasadniczo nie można było swobodnie podróżować, trzeba było mieć zgodę przedstawicieli lokalnych władz, a żeby ją uzyskać, trzeba było przedstawić istotny powód podróży. Jednym z tych powodów, dostępnym dla każdego, była pielgrzymka, a pielgrzymka do Ise – najlepszym (Reynolds, s. 319). O systemowym wsparciu pielgrzymowania, właśnie szczególnie do Ise, świadczy fakt, że można było udać się tam nawet bez pozwolenia, uciec i jeśli wróciło się z dowodem odbycia pielgrzymki do Ise, konsekwencje ucieczki nie były wyciągane. Ten proceder miał nawet swoją nazwę, *nukemairi* (dosł. ucieczka na pielgrzymkę) i, jak wskazują różne źródła, a także przykłady z literatury pięknej, stał się sposobem na życie wielu chcących się wyrwać z politycznej kontroli Tokugawów osób.

Carmen Blacker twierdzi, że popularność pielgrzymek, a przede wszystkim *nukemairi* można przypisać właśnie faktowi, że zapewniały one wolność, ucieczkę od sztywnych struktur i kontroli społecznej, a także obietnicę świętości (s. 608). Im silniejsza była kontrola społeczeństwa, tym więcej ludzi ruszało w świat jako pielgrzymi. Oczywiście

⁹ Siogunat, aby zapobiegać buntom i chęciom przejęcia władzy przez inne rody samurajskie, nakazał panom feudalnym (*daimyō*) na przemian mieszkać w Edo i w swojej siedzibie na prowincji. Kiedy *daimyō* wracał do swojego majątku, w Edo zostawała jego rodzina. Ze względu na prestiż społeczny orszaki były bardzo liczne.

władza zaczęła dosięgać też ich, słusznie zakładając, że mogą się za nich podawać potencjalni zdrajcy, szpiegzy, albo nawet zwykli przestępcy. Jednak im władze bardziej starały się kontrolować pielgrzymów, tym większe społeczne wsparcie dostawali oni po drodze – jałmużnę (*settai*) w postaci jedzenia, noclegu, lekarstw czy sandałów (Blacker, s. 602). Jak pisze Blacker pomoc dla pielgrzyma już także w czasach dawniejszych, przed okresem Edo, wiązała się bowiem z przekonaniem, że w stroju pielgrzyma może ukrywać się bóg (*kami*), budda (*bosatsu*), albo np. któryś z wielkich mistrzów zen, jak mnich Kūkai (774–835). Jałmużna była jednoznaczna z ofiarą nawet, gdy pielgrzym okazywał się jednak zwykłym człowiekiem – dzięki niej mógł dotrzeć do świętego miejsca i tam wyrazić swoją wdzięczność darczyńcy (Blacker, s. 602).

Widać tu już zatem wyraźnie, że pielgrzym w Japonii jest postacią liminalną, jest postacią pomiędzy, nie należy do obowiązujących struktur społecznych, może się okazać postacią nadprzyrodzoną, albo zostać jej medium. Teoria liminalności, rozwinięta i ugruntowana przez Turnera w *Procesie rytualnym*, a oparta na teorii obrzędów przejścia Arnolda van Geneppa, jest jedną z najbardziej fundamentalnych teorii antropologii kultury. Wg van Geneppa człowiek nie ma ciągłej tożsamości, a jego życie podzielone jest na odcinki, w których pełni inne role społeczne. Przejście z jednego statusu społecznego do kolejnego jest zrytualizowane i wymaga odpowiednich obrzędów – *rite de passage*, obrzędów przejścia (Gennep, s. 36–37). Każdy z nich składa się z trzech faz: preliminalnej, liminalnej i postliminalnej. Turner, opierając się na schemacie van Geneppa, rozszerzył możliwości zastosowania pojęcia obrzędu przejścia w badaniach innych zjawisk społecznych, skupiając swoją teorię przede wszystkim na środkowej, liminalnej fazie, w której osoba pozbawiona jest dotychczasowego statusu społecznego, a nie uzyskała jeszcze nowego. Jest to faza przejściowa, w której nie obowiązują struktury społeczne, a wytwarza się, rządzona antystrukturą *communitas*. *Communitas* charakteryzuje się właśnie brakiem hierarchii, rozpadem struktury i egalitarnością członków. Pozbawieni są oni bowiem statusu społecznego, a jedynym jaki mają jest tożsamość wynikająca z uczestnictwa w rytuale, w tym wypadku to tożsamość pielgrzyma (Turner 2010). Jednym z wyników rozszerzenia pojęcia obrzędu przejścia i skupienia na fazie liminalnej były szerokie badania Turnera, które przeprowadził razem ze swoją żoną Edith poświęcone pielgrzymkom w chrześcijaństwie – przede wszystkim *communitas* pielgrzymów, osób oderwanych od stałych struktur społecznych i zmieniających swoją tożsamość w szerszym rozumieniu (Turner 2009).

Zjawisko pielgrzymek religijnych – jak pisze La Fleur – idealnie pasowało do jego (Turnera) celu badawczego. Pielgrzymka, stanowiąca sytuację społeczną, w której ludzie celowo odeszli od swojego zwykłego, wysoce ustrukturyzowanego i wyrażającego role codziennego życia (La Fleur, s. 271).

Japońskie źródła, jak np. pamiętniki czy zapiski pielgrzymów z Aizu (Tōhoku), badane przez Shinno Toshikazu, wskazują, że pielgrzymki były, także przez samych uczestników ówczesnej kultury, prawdopodobnie niezależnie od regionu Japonii, traktowane jako obrzędy przejścia „dla chłopca, żeby stać się prawowitym członkiem wsi, a dla dziewczynki, żeby stać się gotową na zamążpójście” (Shinno, Nenzi, s. 459). Pielgrzymki kobiet, jak zresztą wiele innych zjawisk ich dotyczących charakteryzuje znaczny brak źródeł, w stosunku do tych dotyczących męskiej działalności, wiadomo jednak, że kobiety tak samo masowo chodziły na pielgrzymki, np. z córkami, albo w ważnych momentach życia. Shinno pisze jednak, że stosunkowo mało kobiet pielgrzymowało od momentu zamąż-

pójścia do odchowania dzieci. Podejmowały pielgrzymkę albo panny, albo wdowy, te drugie najczęściej odbywając pielgrzymkę za dusze zmarłych członków rodziny (s. 460).

Masowość ruchu powodowała, jak już wspomniano, że nie wszyscy jego uczestnicy byli osobami motywowanymi religijnie. Wiele utworów z okresu Edo pokazuje pewien rodzaj pielgrzymiego zepsucia. Najwięcej miejsca temu problemowi poświęcił Jipensha Ikku (1735–1831) w swojej cieszącej się wielką popularnością powieści łotrzykowskiej *Tōkaidōchū hizakurige* (O własnych nogach szlakiem Tōkaidō, 1802–1822) (Jipensha 1973). Opowiadał w niej o losach dwóch dzielnych podróżników, Yajirobeia i Kitahachiego, którzy, udali się na pielgrzymkę, aby użyć życia ... Czy jednak główną cechą *communitas* pielgrzymów do Ise była rozpusta i czy dlatego w Ise tak świetnie prosperowała *kuruwa* oraz teatry *kabuki* – przecież ich klientami byli przede wszystkim pielgrzymi?

Autorzy badający pielgrzymki w Japonii w okresie Edo, szczególnie od strony literaturoznawczej, jak np. William La Fleur za Hoshino Eiko czy Richard Rubinger (s. 20–21), wykorzystując teorię Turnera i zrównując *communitas* z bachtinowskim rozumieniem karnawału, piszą o pielgrzymkach w okresie Edo, jako właśnie o ucieczce od świata kontroli do świata peryferyjnego, heterodoksyjnego i egalitarnego. Jeffrey Johnson pisze wręcz, analizując twórczość Ihary Saikaku, że

złodzieje, oszuści, kryminaliści, byli kompanami pielgrzymów obok wędrownych grajków i aktorów, handlarzy, wróżbitów, uzdrowicieli. Wszyscy oni byli postaciami liminalnymi na marginesie społeczeństwa Tokugawów (s. 327).

W swoim opracowaniu, podstawowym dla badań japońskich pielgrzymek, Constantine Vaporis stwierdza wprost, że „pielgrzymów zazwyczaj nie obowiązywały społeczne normy zachowań, a pielgrzymki były faktyczną ucieczką od życia” (s. 244). Obaj zwracają uwagę, przywołując znowu i Turnera, i Michaiła Bachtina, że konsekwencją tej wolności były zagrożenia wynikające z braku kontroli – faza liminalna zawsze związana jest z zagrożeniem, można z niej nie wrócić. Jak twierdzi Johnson pielgrzymki są taką samą przestrzenią liminalną, jak dzielnice rozkoszy, co oczywiście idealnie łączy się z ich popularnością, a także popularnością i skalą obecności teatru *kabuki* w Furuichi w Ise, ale i w całej Japonii w ogóle; przecież wiele z nich było właśnie usytuowanych obok ważnych miejsc pielgrzymkowych (najsłynniejsza edoska *kuruwa* powstała obok jednej z największych świątyń buddyjskich, Sensōji).

Wydaje mi się jednak, że przy takim zrównaniu gubi się bardzo istotne elementy pielgrzymiej egzystencji. Przekonanie o tym że podczas pielgrzymki rodzi się *communitas*, że pielgrzymi są w fazie liminalnej, a więc peryferyjnej, heterodoksyjnej i egalitarnej, jak czynią to Rubinger i LaFleur za Hoshino Eiką, nie musi oznaczać, że pielgrzymi oddają się rozpuście, wyrotowemu życiu i łamaniu strukturalnych tabu. Choć, tak jak wspomniałam, pewnie nie wszyscy podający się za pielgrzymów byli przejęci religijnie, większość podejmowała ten wielki trud podróży w bardzo określonym celu, a jego osiągnięcie wymagało ascezy i wielu poświęceń.

Pielgrzymów obowiązują surowe zasady, a w japońskiej tradycji spotkanie z sacrum wymaga oczyszczenia, nie tylko symbolicznego umycia rąk i ust, ale często długotrwałego postu, a także abstynencji seksualnej. Charakter pielgrzymiego *communitas* jest inny, nie bachtinowski, nie karnawałowy. Zerwanie zakazów podczas pielgrzymki, spowoduje, że będzie ona nieskuteczna. Jeśli ruszamy na pielgrzymkę w celu kontaktu z sacrum, nie będziemy po drodze oddawać się szaleństwom, bo po pierwsze nie osiągniemy celu

duchowego, a po drugie sprzeniewierzmy się zaufaniu naszej społeczności, która wsparła tę długą i kosztowną podróż.

Chciałabym tu przywołać pamiętnik *Tabi no michikusa* (Zapiski z podróży). Napisała go Nishimura Misu albo Misume, chłopka, która odbyła pielgrzymkę w 1860 roku. Wyruszyła 28 dnia 2 miesiąca, a wróciła 8 dnia 7 miesiąca. Jej celem była pełna trasa 33 świątyń, Zenkōji i Ise¹⁰. Podróżowała z 80 letnią wtedy matką, dwoma służącymi i jedną służącą, celem było zapewnienie lepszej karmy ich zmarłym członkom rodziny – mężowi i jej dzieciom. Pamiętnik ten jest rzadkim źródłem historycznym, pokazującym z kobiecej perspektywy rzeczywistość końca okresu Edo. Kluczowy z punktu widzenia tego artykułu wydaje się być jeden fragment. Kiedy dotarli do Ise służący udali się do burdelu, ale zanim odwiedzili Naikū. Następnego dnia, podczas rytuału oczyszczenia, zostali zawróceni i nie mogli wejść na teren świątyni, jak pisze Nishimura, „bogini widocznie ukarała ich za rozpustę do jakiej dopuścili się poprzedniego wieczoru” (s. 373). Zanim dowiadujemy się, że spotkała ich kara, autorka tłumaczy: „W Ise mój młody służący nocą niezauważony odwiedził dzielnicę uciech. Takie wizyty, jako forma *shōjin otoshi* były dozwolone po wizycie i modlitwie w świątyni, ale wcześniej taki postępek naraża pielgrzymka na zbrukanie” (s. 373)¹¹. Wraca tu zatem termin *shōjin otoshi*, który przywołałam wcześniej, za Okadą, jako określenie Furuichi.

Badając stany liminalne w kulturze, za Turnerem, najczęściej zwraca się uwagę na fazę liminalną, bycia pomiędzy. *Shōjin otoshi* każe zwrócić uwagę na fazę trzecią, postliminalną. Współcześnie *shōjin otoshi* odnosi się np. do pierwszego wspólnego posiłku po zakończeniu okresu żałoby czy do wszelkich innych sytuacji, często zorganizowanych, które kończą jakiegokolwiek okres rygoru, przede wszystkim religijnego. Dlaczego Furuichi pełniło funkcję *shōjin otoshi*? Zapewniało bowiem pielgrzymom najsukceszniejszy powrót do dawnej tożsamości, gdy kończyli pielgrzymkę, lub chwilę wytchnienia, dyspensę, gdy kontynuowali pielgrzymkę do innych świętych miejsc. Wizyta w Furuichi przed ukończeniem pielgrzymki, była jednoznaczna ze zbrukaniem, wyjściem z pielgrzymiej *communitas*, naruszeniem jej antystruktury i uniemożliwiała wizytę w świątyni, a co za tym idzie dopełnienie pielgrzymiej tożsamości. Wizyta po zakończeniu pielgrzymki, oddanie się rozrywkom w przestrzeni ku temu przeznaczonej, gwarantowało skuteczną czynność wyjścia z fazy liminalnej, powrotu do struktur społecznych, bo odbywała się jeszcze w rytualnym rygorze. Furuichi, czyli znajdujące się tam teatry i domy uciech, przeprowadzało zatem pielgrzymów przez fazę postliminalną, a nie było częścią fazy liminalnej.

Zwróćmy uwagę, że mamy tu ewidentnie dwa różne statusy, którym obu można nadać miano liminalności. Antystrukturę pielgrzymów i świątyń oraz antystrukturę dzielnic rozrywki. Pierwsza służy oczyszczeniu, kontaktowi z sacrum, druga zdaje się służyć przede wszystkim wyjściu z fazy liminalnej, powrotowi z niej, ale przez kolejną trudną granicę – świat rozrywki i wywrotowego teatru (taki status miało przecież w okresie Edo *kabuki*). Świat, w którym chłopcy byli po raz pierwszy mężczyznami, dziewczęta kobietami, a inny pielgrzymi *Ise kyōdai*, pielgrzymim rodzeństwem, jak określano osoby, które razem i bezpiecznie dokończyły pielgrzymkę do Ise. Wszyscy ci, którym udało się osiągnąć cel pielgrzymki, złożyć pokłon w miejscach najczystszych i wyjść przez wrota miejsc wyklętych, zyskiwali rodzaj nowej tożsamości.

¹⁰ Materiał udostępniony autorce przez Małgorzatę Sobczyk, która jest w trakcie tłumaczenia i opracowywania tekstu.

¹¹ Niepublikowany przekład autorstwa Małgorzaty Sobczyk.

BIBLIOGRAFIA

- Blacker Carmen. *The Religious Traveller in the Edo Period*. „Modern Asian Studies”, t. 18, nr 4, 1984, s. 593–608.
- Gennep (van) Arnold. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Państwowy Instytut Wydawniczy, 2006.
- Ikeyama Akira. „Chihō toshi no kabuki” (*Kabuki* poza głównymi ośrodkami miejskimi). *Iwanami kōza: kabuki, bunraku* (Wykłady [wydawnictwa] Iwanami: *kabuki, bunraku*. T.16). *Kabuki no rekishi II* (Historia *kabuki* II), red. Torigoe Bunzō, Uchiyama Mikiko, Watanabe Tamotsu. Iwanami Shoten, 1997, s. 113–128.
- „Ise kabuki jōruri nendaiki” (Kronika *kabuki* i *jōruri* w Ise). Shintō Hakubutsukan, <http://kenkyu.kogakkan-u.ac.jp/museum/ouchi/detail/manabi/14> [30.04.2025].
- “Ise ondo koi no netaba” (Tańce z Ise i tępe ostrze miłości). *Kabuki enmoku annai* (Informacje o spektaklach *kabuki*), <https://enmokudb.kabuki.ne.jp/repertoire/1308/> [30.04.2025].
- Ishikawa Tatsuo. „Ise no kabuki to Chizukaya” (*Kabuki* z Ise i Chizukaya). *Tokubetsuten: Ise kabuki to Chizukaya. Shinto ni tsutawaru Isebito no Kokoro* (Wystawa specjalna: *Ise kabuki* i Chizukaya. Źródło ze świętego miasta o jego mieszkańcach), Kōgakkan Daigaku, 2008, s. 6–8.
- Jippensha Ikku. *Tōkaidōchū hizakurige* (O własnych nogach przez trakt Tōkaidō). Iwanami Shoten, 1973.
- Johnson Jeffrey. *Saikaku and the Narrative Turnabout*. „The Journal of Japanese Studies”, t. 27, nr 2, 2001, s. 323–345.
- Kabuki jiten* (Słownik *kabuki*), red. Hattori Yukio, Tomita Tetsunosuke, Hirotsue Tamotsu. Heibonsha, 2000.
- La Fleur William. *Points of Departure: Comments on Religious Pilgrimage in Sri Lanka and Japan*. „The Journal of Japanese Studies”, t. 38, nr 2, 1979, s. 271–281.
- Nishimura Misume. *Tabi no michikusa* (Zapiski z podróży). *Hiezu-sonshi. Rekishi to gyōji o chūshin to shite* (Historia wsi Hiezu. Historia i zwyczaje), t. II, Hiezu mura, 1986, s. 317–476.
- Okada Yoshiyuki. *Kinsei no Ise Sangū to shibai bunka* (Pielgrzymki do Ise w epoce nowożytnej i kultura sceniczna), Jingū Bunko, 2023.
- Reynolds Jonathan M. *Ise Shirine and a Modernist Construction of Japanese Tradition*. „The Art Bulletin”, t. 83, nr 2, 2001, s. 316–341. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/3177211>.
- Rubinger Richard. *Private Academies of Tokugawa Japan*. Princeton University Press, 1982.
- Shinno Toshikazu, Nenzi Laura. *Journeys, Pilgrimages, Excursion: Religious Travels in the Early Modern Period*. „Monumenta Nipponica”, t. 57, nr 4, 2002, s. 447–471.
- Tokubetsuten: Ise kabuki to Chizukaya. Shinto ni tsutawaru Isebito no Kokoro* (Wystawa specjalna: *Ise kabuki* i Chizukaya. Źródło ze świętego miasta o jego mieszkańcach), Kōgakkan Daigaku, 2008.
- Turner Victor, Turner Edith. *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Turner Victor. *Proces rytualny*. Państwowy Instytut Wydawniczy, 2010.
- Vaporis Constantine Nomikos. *Breaking Barriers. Travel and the State in Early Modern Japan*. Cambridge Mass.: Council on East Asian Studies, 1994.

COLONIAL PEDAGOGY AND THE MAKING OF THE ANGLICISED INTERLOCUTOR: THE ‘EDUCATION’ OF TIBETANS IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY*

ABSTRACT: This essay explores the beginnings of modern English education in the Himalayas in the early twentieth century, and the grooming of ethnic Tibetans and native Sikkimese and Darjeeling Buddhists. It analyses how a colonial pedagogy was instituted and the ways in which it remained mired within British imperial interests in Tibet, unfolding against the backdrop of the ‘great game’ between Britain and Russia. It sought to project colonial English modernity as an aspirational epitome, one within which native Tibetans had to be indoctrinated. Using the establishment of the Bhutia Boarding School in Darjeeling in 1874 as its inaugural moment, the essay foregrounds the figure of Sonam Wangfel Laden La as one of the first examples of an Anglicised native Buddhist subject. It thereafter follows the journey of four boys from Tibet to England, unpacking the contours through which the British administrators strove to create the figure of an ideal Tibetan interlocutor. The essay then evaluates how this colonial project was taken to Tibet itself, through the founding of an English model school at the British trade outpost at Gyantse in 1924 by Frank Ludlow. It assesses the gendered configurations of an English military modernity as instituted within the school’s curriculum.

KEYWORDS: education, Tibet, school, curriculum, native interlocutor, twentieth century, British Raj, S.W. Laden La, Frank Ludlow

If red ochre be applied, red;
If indigo be applied, blue.
(*btsag-dang-’debs-na-dmar*
rams-dang-’debs-na-sngon)¹

This Tibetan proverb was quoted by Sonam Wangyal or Palhese (1870–1936), who was one of the principal Tibetan interlocutors of Charles Alfred Bell (1870–1945), British Political Officer for Sikkim, Bhutan and Tibet from 1908–1918. Bell, in his recollection of Palhese, describes him as “my personal guide, philosopher, and friend,” “a scion of one of the older families in the Tibetan nobility, the only one of his kind who has ever been induced to live in British territory” (Bell 1924, pp. 94–95). Indeed, Palhese’s name occurs quite frequently, not just within Bell’s notebooks, diary entries and curated indexes, but also within his published volumes.² Palhese was present with Bell throughout most

* The archival research for this essay was conducted through an Early-Career Research Fellowship from The Robert H. N. Ho Family Foundation Program in Buddhist Studies, awarded by the American Council of Learned Societies (ACLS) in 2023.

¹ Bell, Charles, Handwritten Diary vol. XIV, November 14, 1927, private collection of Jonathan Bracken.

² The names of several of Bell’s other collaborators, such as Achuk Tsering, Rabden Lepcha or Kartick Chandra Pyne, occur more infrequently in his published volumes, although these people

of his diplomatic career in the Eastern Himalayas. He was a crucial part of Bell's official 1920–1921 mission to Tibet. He arrived in England in 1927 to assist Bell in the editing of his books, and also accompanied him on his 1934 trip to Tibet.³ In the epigraph, Palhese alluded to the Tibetan proverb to exemplify the case of Tibetan boys who were being schooled at Gyantse in Eastern Tibet, where the British had established a trading outpost in the aftermath of the expedition by Francis Younghusband (1863–1942) in 1904.⁴ The school was founded and headed by Frank Ludlow (1885–1972), a botanist from Cambridge, who had been sent to Tibet as a headmaster, and tasked with instituting and running a boarding school in the British model. Prior to this, Ludlow had served as the principal at Sind College, Karachi, and as a member of the Indian Education Service from 1908 to 1926. He had also served as lieutenant of the Indian Army, Deccan Infantry, during the First World War. Through the adage, Palhese was describing to his British colonial superior how being mentored by an English schoolmaster would affect Tibetan boys' perception of their own religion.

This essay examines the introduction of modern English education in the Himalayan borderlands of British Bengal in the early twentieth century, the colonial impetuses that governed these projects, and the ways in which this inflected and informed Tibetan indigene sensibilities, in the process resulting in the creation of interpellated Anglicised subjects who could be deployed in the service of the British Raj. Drawing upon the postcolonial scholarship of Arjun Appadurai, Partha Chatterjee, Homi K. Bhabha, Ashis Nandy and Gauri Viswanathan, it explores the introduction of a British colonial education system within the Tibetan ethnic groups of the Eastern Himalayas, and the complexities that stemmed from a “theory of culture” that such a system sought to perpetuate. It also investigates the oft-complex set of Tibetan responses to the introduction of this colonial pedagogy of Western education, one of the primary purposes of which was to create a class of interlocutors serviceable to the Raj.

It may be important to underscore here that a “complex colonial order” comprising an “overlapping set of Eurocolonial worlds” and “centered on Eurocentric capitals,” was disseminated through much of the Global South through the late eighteenth and nineteenth centuries, which “set the basis for a permanent traffic in ideas of peoplehood and selfhood” (Appadurai, p. 28). European modernity, both as pedagogy and as a condition of being, became a prerequisite of this “colonial order,” as it began to interpellate and inflect the production of “selfhood” of colonised subjects, a point that has been iterated by scholars such as Ashis Nandy, through his critique of the “civilising mission” of British colonialism that was “mounted on behalf of modernity and progress” (Nandy, p. 38).

are named and acknowledged in Bell's private diaries and correspondence. I have written about this elsewhere.

³ Emma Martin has looked at the biographies and contributions of some of Bell's native Tibetan and Sikkimese collaborators. Martin provides a brief overview of Palhese's life and association with Bell (Martin 2014, pp. 84–93).

⁴ This expedition to Tibet, mounted under the viceroyship of George Nathaniel Curzon (1859–1925) and headed by Lieutenant Colonel Francis Edward Younghusband, was basically a proxy invasion of Tibet. Its purpose was to forcefully open three British trade marts at Gyantse, Yatung and Lhasa, under the terms of Anglo-Chinese Trade Regulations of 1893, agreed upon between Britain and Qing China, which considered Tibet its protectorate. Tibet had never been a party to this convention, and Younghusband and his mission were despatched by Curzon to compel Lhasa into accepting the British entrepôts (Lamb, pp. 7–8; Goldstein, pp. 47–48; McKay, pp. 10–13).

Western education, through the establishment of British model schools, was a part of such experiments and instruments of discipline – “civilising missions” through which English “cultural values” coded as “universal” were handed down from a “position of power” and sought to create an intermediary class of “native elite” (Vishwanathan, p. 34). Although Tibet lacked a nation-state or nationalist discourse produced through colonial logic (Chatterjee 1986), it may be important here to highlight that the apparatus of British colonial education operated in similar ways through the Eastern Himalayan region as it did in Calcutta through the preceding century, its instruments of power unfolding in an identical manner vis-à-vis the attempt to create a coterie of subjects who would not only inculcate Anglicised sensibilities, but also render valuable service as key agents of empire operating through the length and breadth of its Himalayan frontiers. In this sense, the purpose of this essay is not so much a comparative pitting of colonised Indian subjects against Anglicised Tibetan selves, but a study in the ways through which such colonial experiments, “associated readily with modernity” became deployed by the British Raj as instruments of universal discipline, even as these began to “disrupt the effortless permeability of power in any given society that came under the shadow of imperial or colonial rule” (Sen, pp. 161–162).

THE BEGINNING OF COLONIAL EDUCATION IN THE EASTERN HIMALAYAS

Alex McKay has underscored how the Himalayan intermediaries of the British Raj were almost always recruited from the “predominantly Buddhist, British Indian frontier peoples” “with close historical, cultural, racial and linguistic ties to Tibet.”⁵ These intermediaries were of two kinds, as noted by McKay, one kind whose primary loyalty was to a particular British officer, and the other kind whose general loyalty was to the British Raj (McKay, pp. 124–125). Further, this “class of intermediaries” were imperial products, trained and groomed for service as cadres in Darjeeling, at the Bhutia Boarding School (McKay, pp. 125–126).

In many ways, the Bhutia Boarding School was the first school established along modern pedagogical lines in the Eastern Himalayas. It was set up in 1874 in Darjeeling by the then deputy commissioner, John Ware Edgar (1839–1902), at the behest of George Campbell, the lieutenant-governor of Bengal. In 1891, the Bhutia Boarding School would be merged with the Darjeeling Zilla School, founded in 1860, to form the Darjeeling High School. The charge of headmaster was given to a Bengali “babu” from Calcutta, Sarat Chandra Das (1849–1917), who undertook two expeditions to Tibet, in 1879 and 1881–1882 as a British agent, and would go on to later become one of the pioneering figures of modern Tibet studies, producing a vast body of scholarship on Tibet from the Himalayan borderlands of British Bengal.⁶ The school, however, had a secondary purpose

⁵ McKay mentions that none of the intermediaries chosen for service in Lhasa, Gyantse or Yatung were Hindu or Muslim selected from the mainland, an “exclusion” that would only be re-thought by British administrative officers like Hugh Edward Richardson (1905–2000) when India’s imminent independence became apparent. The only exception to this was the Bengali Lieutenant, Major Chatterjee, the Gyantse Escort Commander from 1920–1921, who committed suicide, or was murdered by his predecessor Frank Perry, owing to a financial discrepancy, in Tibet, in 1921. See McKay, pp. 125–126.

⁶ My upcoming monograph on Sarat Chandra Das looks at the contribution of this very important figure to knowledge production on Tibet from British Bengal during the late nineteenth and early twentieth centuries.

– it was meant to recruit local Tibetan and Sikkimese youth and train them as explorers, interpreters and geographers, to be eventually used as imperial spies and agents, should Tibet ever be opened up to British influence and control.⁷ Once in Darjeeling, Das wrote to the *chögyal* (*chos rgyal* or dharma-king) of Sikkim, Sidkeong Namgyal (1819–1874) to send the sons of a few aristocratic families of Sikkim to him for tutelage. John Edgar also recruited a young Buddhist lama by the name of Ugyen Gyatso (1851–1921), a Nyingmapa monk of Pemayangtse Monastery, Sikkim, who was recommended by the *chögyal* himself to assist Das in the running of the school (Das, pp. 13–14).

The British Raj intended to send the more successful students of the Bhutia Boarding School to Dehra Dun for more intensive training in the processes of exploration, surveying and mapping (Das, p. 17). However, only two or three boys from the school actually ended up going to Dehra Dun, most notable among these being the brother-in-law of Gyatso, Rinzing Namgyal (Waller, p. 194). The British Raj, in its keenness to set up a network of spies recruited from the various local Buddhists who inhabited the Himalayan frontier zones of British India, established the school as a means of facilitating this imperial design.

One of the earliest successful protégés of the Bhutia Boarding School was Ugyen Gyatso's nephew, Sonam Wangfel Laden La (1876–1936). One of the first Tibetan-speaking Sikkimese boys from Darjeeling-Sikkim to receive an English education, and groomed as an Anglophile, Laden La was also the first local figure from the hills to be appointed as an officer in the Imperial Police Force in Darjeeling (Rhodes and Rhodes, p. 3). He was (as has been indicated in his biography compiled by his daughter, Deki Laden La and her husband, Nicholas Rhodes) one of the first examples of an Anglicised Tibetan-speaking person, groomed and selected from the local Buddhist communities of the Darjeeling-Sikkim Himalayan region, and trained as an unflinchingly “loyal” mediator of the British Raj.

The British colonial attempt at tutoring and recruiting local Buddhist boys from the Darjeeling and Sikkim region, through an establishment of English model schools, also needs to be set against the backdrop of the “great game” that saw a contestation between imperial Britain and Russia for control of and influence over Central Asia, that played out towards the close of the nineteenth century.⁸ McKay has noted that the British administrators lacked a figure like Agvan Dorzhiev or Sokpo Tsenshab Ngawang Lobsang (McKay, pp. 125–126), a Mongolian monk from Russia who was a close ally of the Thirteenth Dalai Lama, Ngawang Lobsang Thupten Gyatso (1876–1933). A representative in Tibet of imperial Russia, Dorzhiev's proximity to the Thirteenth Dalai Lama became a major cause for apprehension for British imperial interests in Tibet (McKay, pp. 10–11). In Laden La, the British sought to create their own Dorzhiev. Schooled as an Anglicised native Buddhist from the Eastern Himalayan region, Laden La was deployed as a prototype of this new Tibetan subject, and a reappraisal of some episodes from his long career of colonial service serves to reveal the interrelated workings of the British imperial machinery of education and espionage.

⁷ Derek Waller notes that the “confidential” purpose of the Bhutia Boarding School was the selection, training and building up of a cadre in the service of the British Raj. See Waller, pp. 193–194.

⁸ Within this acute rivalry that played out between Britain and Russia in the late nineteenth century, Tibet, in many ways, became the bone of contention, as both sought diplomatic ties with and in-roads into the ‘roof of the world.’ See Lamb, pp. 7–8; Goldstein, pp. 47–48, McKay, pp. 10–13.

EDUCATING TIBETANS IN ENGLAND: A PEDAGOGICAL EXPERIMENT

This section analyses archival records, housed in the Asia and Africa Studies of British Library, in order to study the process of interpellation of Tibetan subjects within Anglican modes of etiquette, customs and manners. In doing so, it attempts to understand the lineaments of this colonial pedagogy. On the one hand, such pedagogy attempted to inflect the embodied habits of Tibetan young men. On the other, it was integral to the British colonial “civilising” mission, through which these Tibetan men would be made to cultivate the “civic” and “military” ethics of the British empire and become calibrated Anglicised subjects, to be co-opted and deployed as its agents. The pedagogical exercise, initiated by the British empire in the eastern Himalayas, had begun with the founding of the Bhutia Boarding School in Darjeeling, and with the schooling and readying for service of a perfect interlocutor subject in the form of S.W. Laden La. It eventually spilled over to England, moving from a peripheral frontier of the British empire, right into the heart of production of this discourse, London.

The British daily *The Sphere* in an article that appeared on May 3, 1913, carried a brief account of “the first Tibetans to visit England,” describing the party as a group of ten, with their headquarters at Aldershot. The reason for the choice of Aldershot is given as the Tibetans’ desire to see “our great army.”⁹ Charles Bell had served as a diplomatic negotiator and cultivated the friendship of the Thirteenth Dalai Lama, during the latter’s long period of exile, in Darjeeling and Kalimpong in India from 1910–1912, as a result of the hostilities between China and Tibet, and the Chinese invasion of Tibet in 1910 (Bell 1946, pp. 61–130). Following his return to Tibet, and, as prompted by his interactions with Charles Bell, the Dalai Lama showed an initial interest in modernising Tibet along the lines of the British empire. As part of this modernisation impetus, and as advised by Bell, he arranged for four boys to be sent to England to receive an English education. Such a project of modernity, undergirt by the colonial hegemony of power, attempted to represent Tibet through a fraught polarity, that posited Tibet and Tibetans as non-modern and therefore “backward” and “orthodox,” as opposed to the English coloniser who was seen as representing the pinnacle of modernity.¹⁰

The colonial motive was, as K. Dhondup has conjectured, “a step in the Great Game, to strengthen British influence in Lhasa” (Dhondup, p. 39). The teenagers, Wangdu Norbu Kyipup (born in 1894¹¹), Khenrab Kunzang Mondong (born in 1897; “Sikkim, Bhutan and Tibet,” p. 18), Sonam Gompo Gongkar (born around 1896¹²) and Rigzin Dorji Rinchengang, (born in 1901; “Sikkim, Bhutan and Tibet,” p. 21) were handpicked to be

⁹ ‘The first Tibetans to visit England,’ in *The Sphere*, May 3, 1913, The British Newspaper Archive, <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/viewer/bl/0003358/19130427/205/0009>.

¹⁰ The modernity project also involved the training of an Anglicised police force, modelled on the British colonial template, that had already been implemented both in mainland India as well as the Himalayan borderlands of the British empire. Laden La was thus sent to Tibet in September, 1923, to recruit and coach a police force along these lines (Goldstein, p. 121, Rhodes and Rhodes, p. 38; McKay, p. 108). The modernity project in Tibet also involved the setting up of a telegraph line between Lhasa and Gyantse (Goldstein, p. 121).

¹¹ “Sikkim, Bhutan and Tibet: List of Chiefs and Leading Families,” IOR L/P&S/20/D216, AAS, BL, 15. I was not able to obtain from colonial records or Tibetan sources, the year of his death.

¹² Sonam Gompo Gongkar was a last-minute choice, the earlier candidate, Dorji Gyaltsen Dingja (born in 1896), having suddenly been appointed as the Keeper of the Wardrobe of the Thirteenth Dalai Lama (“Sikkim, Bhutan and Tibet,” p. 13).

sent to England in 1913, accompanied by a Tibetan plenipotentiary named Dorje Tsegial of Lungshar or Lung Sharwa (1880–1938).¹³ Kyipup's father, Sonam Tobgye Kyipup, was employed at Yatung at the time of the Younghusband invasion, and was, afterwards, Tibetan Trade Agent at Gyantse ("Sikkim, Bhutan and Tibet," p. 15). Rinchengang came from a family near Lhasa, and was the son of late Kesang Nyima Ringang, who had served as the *mipön* (*mi-dpon* or city-prefect) of Lhasa ("Sikkim, Bhutan and Tibet," p. 21). Tsegial or Lungshar was himself an accountant of the sixth rank at Lhasa, who having politically endeared himself to the Thirteenth Dalai Lama, was chosen by the later in November, 1912, as the Tibetan guardian of the four boys ("Sikkim, Bhutan and Tibet," p. 17). The only female member of the group was Tsegial's wife, Lungshar Chamkusho.¹⁴

At the time, Basil John Gould (1883–1956), who had joined the Indian Civil Service in 1907, was the British Trade Agent at Gyantse.¹⁵ Gould was tasked with the responsibility of the group *en route* to England and during their first few weeks there (K. Dhondup, p. 39). Laden La had, by January, 1909, been recommended for promotion to the second grade of inspectors in Darjeeling, on account of his "exceptional qualification."¹⁶ From Darjeeling, Laden La was recruited by Basil Gould as the British representative within the Tibetan entourage. He was accompanied by his son, Sonam Topgye.¹⁷

The party left Delhi on March 30, 1913, leaving Bombay on the afternoon of April 5 by P & O.S.S. "Arabia," reaching England in April, 1913.¹⁸ E. Gould, Basil Gould's brother, had initially kept the boys at his home in Farnham before admitting them to Cheltenham Army College in August, 1913. By February 22, 1914 the boys had been inducted into the Rugby School (K. Dhondup, pp. 40–41). In February, 1914, the India Office issued a set of instructions to the holiday tutor-in-charge of the four Tibetan boys at Rugby, beginning with a preamble highlighting the incentive of this pedagogical project –

The main object in sending the Tibetan boys to England is to educate them as loyal public-spirited, and upright Tibetans; to stimulate their minds without interference with their religion (Buddhism); to help them to appreciate and to understand Englishmen and English ideas; and so to produce a type of man, fitted for some kind of useful public service in Tibet, who will be united to England by ties of affection and esteem, and will, after returning to Tibet, demonstrate the success of the Dalai Lama's educational experiment, rather than to other countries, as the training ground for their young men.¹⁹

¹³ P. 1968, IOR L/P&S/10/400, AAS, BL.

¹⁴ Telegram dated April 9, 1913, IOR L/P&S/10/400.

¹⁵ Gould would eventually become the British Political Officer for Sikkim, Bhutan and Tibet in 1935, succeeding Frederick Williamson and following the latter's untimely death due to a kidney disease (Balikci-Denjongpa, p. 176).

¹⁶ "Case of Mr. S.W. Laden La," Note by P. Cox, March 13, 1914, IOR L/P&S/10/400.

¹⁷ Laden La saw this as an opportunity of getting his own son schooled in England. He arranged a quick 'legal' marriage with the mother of Tobgye, Wangmo, before setting out for England, IOR L/P&S/10/400; Rhodes and Rhodes, *A Man of the Frontier*, p. 28.

¹⁸ IOR L/P&S/10/400; Dhondup, p. 40.

¹⁹ P.1915/1915, IOR L/P&S/10/538-2, AAS, BL.

This is further echoed by Bell, who writes with regard to the four boys that, “it is desirable that future administrators of Tibet should gain their ideas, both in civil and military administration, from England rather than any other country.”²⁰

A lot more than a simple “educational experiment” seems to be at work here. What impelled the British colonial motivation for sending the four Tibetan boys to England was a desire to create pro-Raj Tibetan figures, in the likeness of an English officer, cultivated to further the imperial machination of indirect influence and control over the Himalayan territories north of India.

Also, the journey of the boys, escorted by their “Tibetan guardian”²¹ Dorje Tsegial, from Tibet to Darjeeling to England, begins to mirror a shift in the locus of disciplining of the indigenous Tibetan body. This process of “embodying” of the ethnic Tibetan subject with ascribed English sensibilities would, at times, clash with their more “traditional” values. Thus, the holiday tutor-in-charge at Rugby was given “complete control” of the boys, and Dorje Tsegial, who had been trying to supervise their mode of schooling, was asked not to interfere by the Dalai Lama himself.²² The “traditional religion” – Tibetan Buddhism – was seen as incongruous with a “modern” education, the primary purpose of which was to mimetically impart “English ideas” and spawn an affinity for Englishmen. This was, in turn, concomitant with the stimulus of producing the perfect collaborator figure, in the verisimilitude of Laden La, to aid the British administrators to find inroads into Tibet. Instead of a Darjeeling-born or Sikkimese Tibetan, however, this time, the thrust was on native Tibetan subjects, from Tibet proper, who could, thereafter, be placed within close proximity of Lhasa to facilitate and oversee British imperial interests.

LADEN LA’S ESPIONAGE ASSIGNMENT

As stated earlier, this pedagogical drive wasn’t divorced from the colonial aspiration to have a network of native spies at the disposal of empire. From the archival records, it can be construed that the real purpose of sending Laden La on this mission, was to surveil the activities of Dorje Tsegial or “Kusho Lungshar,” by which name the Thirteenth Dalai Lama’s plenipotentiary was referred to.²³ From the very beginning, even prior to setting out for England, the British government had been wary of Lungshar and of the quasi-diplomatic nature of the mission with which he had been invested by the Thirteenth Dalai Lama, in addition to being entrusted with the guardianship of the four Tibetan boys.²⁴ The boys and Lungshar had a much-publicised meeting with King George V on June 28, 1913, during which various gifts and letters (from the Dalai Lama) were given to the English monarch by Lungshar.²⁵ Following the meeting, however, it was deemed ‘politically desirable’ that Lungshar be recalled, and various strategies were devised to find a way to send him and his family back to Tibet, while entrusting the boys to the care

²⁰ Bell, Charles, “Note on our policy in Tibet and on the North Eastern Frontier generally,” June 1, 1914, IOR IOR NEG F80/5d 8V, AAS, BL.

²¹ IOR L/P&S/10/538–2.

²² P.3155, IOR L/P&S/10/538–2.

²³ IOR L/P&S/10/400, AAS, BL.

²⁴ As per Bell, Lungshar had been sent to assess Tibet’s diplomatic position in Britain. P.1968, IOR L/P&S/10/400.

²⁵ Emma Martin assesses the cultural and political import of this “gift-giving” episode between the Tibetans and the English. See Martin 2015, pp. 71–98.

of Laden La and English tutors, primarily at the behest of Gould.²⁶ Lungshar, however, wished to remain in London, independent of supervision (by the English) and keep the boys under his direct guardianship.²⁷ At the time of admission of the boys to the Army College at Cheltenham, he stated that he should have a say in the choice of school to which they were being sent, and vehemently opposed the idea of a boarding school.²⁸ In spite of contriving different tactics and getting Bell to write to the Dalai Lama with suggestions of Lungshar's recall to Tibet, the Dalai Lama, in his letter to Bell, dated June 11, 1913, clearly wished Lungshar to remain with the boys, citing that they would be left "without a guardian" in the event of Lungshar's recall, their parents in Lhasa would become aggrieved and the Chinese would form an unfavourable opinion of the British government's disposition towards the Tibetans.²⁹ Laden La was thus assigned to spy on Lungshar's diplomatic dealings and keep a close watch on his activities in England.

In a confidential report dated March 23, 1914, Laden La wrote to his colonial superiors –

I noticed again the two German looking gentlemen and two Japanese visiting the boarding house, but was unable to say whether they went to visit Lungshar or to whom.³⁰

Laden La further reports that "Lungshar visited the Chinese Embassy on the 23rd, 24th December, 1913 and about the 2nd January, 1914" and proposes the deputation of a

couple of good men to watch Lungshar's movement, to report who visits him and, if possible, to ascertain the objective of the visitors.³¹

K. Dhondup has discussed how, at the time, the Japanese

were willing to have to four students in Japan for education, while, on the other hand, the Chinese were doing everything possible to hinder the students from being boarded in England (Dhondup, pp. 39–40).

Although alternative Asian models of education may have been available at the time to the Tibetans, none of these was seen as conducive to the British imperial design of creating interlocutor figures for the Raj. What emerges from these records is a colonial anxiety stemming from the inability to exercise complete control over the Tibetan agent in England as well as over what was being reported back to the Thirteenth Dalai Lama. This anxiety was exacerbated by the possibility of Russian, Chinese and Japanese diplomatic influence on Lhasa. So deep-rooted was this anxiety, as manifested through its archival trace through the India Office records, that the Home Office even decided that it was necessary to deploy the services of Scotland Yard to observe the activities of Lungshar.³² For his part, Laden La

²⁶ B. J. Gould's correspondences, P.1968, IOR L/P&S/10/400; Letter from Viceroy of India dated July 3, 1913, P.1968, IOR L/P&S/10/400.

²⁷ P.1968, IOR L/P&S/10/400.

²⁸ See Note from B. J. Gould dated August 23, 1913, IOR L/P&S/10/400.

²⁹ P.8007, IOR L/P&S/10/400.

³⁰ P.1180, IOR L/P&S/10/400.

³¹ P.1180, IOR L/P&S/10/400.

³² P.963, IOR L/P&S/10/400; P.1828, IOR L/P&S/10/400.

was dependent on the information provided to him by Phurpa Wangdu, interpreter of Kusho Lungshar, who privately reported to Laden La regarding Lungshar's whereabouts.³³ Laden La records in detail Wangdu's account of Lungshar's activities including the latter's meeting with the Chinese ambassador at his residence on Portland Place during December and January of 1913–1914, where Lungshar seems to have been reporting details pertaining to the boys' schooling to the Chinese ambassador.³⁴ Eventually, on finding out that reports of his activities were being furnished to Laden La, Lungshar arranged for Phurpa Wangdu to be sent back to Tibet via Darjeeling in March, 1914.³⁵

From this episode of connivance and intrigue, what can be gleaned are two kinds of classifications that remained operative within the British imperial making of the figure of an ideal interlocutor. Dorje Tsegyal or Lungshar's perceived recalcitrance, his inability to understand and communicate in English,³⁶ and his sole loyalty to Tibet and the Thirteenth Dalai Lama were markers that disqualified him as a dependable pro-British figure. By contrast, Laden La was the "ideal" interlocutor subject, Anglicised and totally loyal to the British Raj. Laden La, however, was not an indigenous Lhasa-born Tibetan. The inability to "tame" or discipline Lungshar's recalcitrance was displaced onto the desire to create model Tibetan collaborator-subjects from within the Lhasa aristocracy, in the likeness of Laden La. The presence of a self-serving Tibetan in England such as Lungshar, one who could not be restrained within the framework of British imperial governmentality, was seen as threatening and, therefore, disagreeable to the enterprise of empire. Such classifications, derived from ethnocentric stereotypes, that governed much of colonial discourse and often operated through fraught binaries,³⁷ tended to create polarizing subject-positions – good versus bad, loyal versus disloyal, obedient versus recalcitrant, disciplined versus intractable, Anglicised versus traditional, etc. A figure like Lungshar could not be disciplined into becoming a loyal interlocutor, perceived as he was as the antithesis of someone like Laden La, who had been groomed into becoming a "good" subject.

Laden La was summoned back to India in May, 1914 to attend the scheduled tripartite convention between India, China and Tibet on the issue of the McMahon line and Tibet's border with British India. He left London in June, 1914.³⁸ His departure from England led to further British paranoia with regard to Lungshar. Eventually, an opportunity arose to free themselves of Lungshar. The Tibetan party had been treated as "state guests" as per the terms of the agreement with the Tibetan government till July 31, 1913. Following this agreement, the British Government had borne the expenditure incurred for the education and maintenance of the four boys, subject to recovery from the Tibetan government.

³³ Letter from Laden La dated March 12, 1914, P. 963, IOR L/P&S/10/400.

³⁴ P. 963, IOR L/P&S/10/400.

³⁵ P. 963, IOR L/P&S/10/400.

³⁶ Gould provides Tsegyal's or Kusho Lungshar's background. Until, December, 1912, he was a "humble official" of the fifth rank, working in the *Tsi-Khang* or the office of the accountant-general of Lhasa. He was promoted to the fourth rank (slightly below a *dahpön* or army-commander) by the Thirteenth Dalai Lama shortly before he was entrusted with his diplomatic and guardianship mission in England (P.1968, IOR L/P&S/10/400).

³⁷ Nandy discusses how colonised Indian subjects were often read through a set of polarising stereotypes – "superstitious but spiritual, uneducated but wise, womanly but pacific, and so on and so forth." See Nandy, p. 72.

³⁸ P.1867, IOR L/P&S/10/538–2.

The Dalai Lama had instructed through his minister, Lönchen Shatra,³⁹ that the money would be recompensed through Lungshar. Shatra asked Lungshar to reimburse the passage money of the boys and his family to the British government.⁴⁰ Lungshar was unable to do so, as he had spent the money on his trips to Germany and France.⁴¹ As Lungshar awaited instructions from the Dalai Lama, he requested of the British government for passage to be provided for Chamkusho's return to Tibet via India. The English saw this as an "opportunity of getting rid of Lungshar" and "put great pressure on him to avail himself of a chance (of leaving along with his wife) which might not recur."⁴² His pecuniary misadventure and bankruptcy were used as a means of coaxing him to return along with his wife on September 17, 1914 by the S.S. "Nore."⁴³

The boys would remain in England for a while. S. G. Gongkar received advance military training and was the first to return to Tibet in April, 1916.⁴⁴ *En route* to Tibet, S. G. Gongkar stayed for three days at Gangtok with Charles Bell and Bell would remark that he now had the "charm" akin to an English boy of his age.⁴⁵ K. K. Mondong, after leaving Rugby, was sent to several collieries to learn mining.⁴⁶ S. T. Kyipup was deemed a slow learner, but nonetheless, as per the request of the Tibetan government, received training in telegraphy, survey and cartography. Both S. T. Kyipup and K. K. Mondong left England in July, 1917.⁴⁷ S. T. Kyipup would later be sent to learn irrigation engineering at Thomason College, Roorkee and, when that proved too difficult for him, to acquire telegraphic skills in Kalimpong under the supervision of W. L. Campbell. He was finally sent back to Tibet in November, 1919.⁴⁸ R. D. Rinchengang, who was twelve years old when he had set foot in England, was seen as the most promising among the four boys and was sent to Northampton Polytechnic Institute in October, 1916. He would also be trained in hydro-electric power generation and dam engineering at the Aluminum Corporation at Dolgarrog in North Wales, before being sent to the Woolwich arsenal to learn cartridge and ammunition making. After completing seven years of training and study in England, when he had nearly forgotten to read Tibetan, he returned to Tibet in June, 1920⁴⁹ bringing with him new ammunition for the Tibetan army from France.⁵⁰ He returned once again to England for further training in January, 1922, before finally leaving the country in September, 1924.⁵¹

³⁹ At the time of his exile in Mongolia, the Thirteenth Dalai Lama had formed a tripartite division of power, vested within three ministers or *lönchens/ blon chen* – Shatra, Sholkang and Changkhyim (Goldstein, p. 12).

⁴⁰ P.2843, IOR L/P&S/10/400.

⁴¹ IOR L/P&S/10/400; Dhondup, p. 41.

⁴² P.3297, IOR L/P&S/10/400.

⁴³ P.3007, IOR L/P&S/10/400.

⁴⁴ IOR L/P&S/10/539-1, AAS, BL.

⁴⁵ Bell, Charles, Handwritten Diary Vol. VI, 29th May, 1916, private collection of Jonathan Bracken.

⁴⁶ IOR L/P&S/10/539-2, AAS, BL.

⁴⁷ IOR L/P&S/10/539-2.

⁴⁸ IOR L/P&S/10/539-3, AAS, BL.

⁴⁹ IOR L/P&S/10/541-1, AAS, BL. For a detailed account of the career of these four boys in England, see Dhondup, pp. 42-56.

⁵⁰ Bell, Handwritten Diary Vol. XIV, December 16, 1927.

⁵¹ IOR L/P&S/10/541-1.

While much of the education of the four boys in England unfolded in accordance with the directives of the Tibetan government and the Thirteenth Dalai Lama, the initiative itself needs to be framed against the backdrop of growing Anglo-Tibet diplomatic relations that led to the emergence of newer kinds of power in the Himalayas. One direct repercussion of this was the attempted Anglicisation, first of Tibetan-speaking indigenous ethnic communities of the Himalayan peripheries, and thereafter, in the first half of the twentieth century, of Tibetans themselves. It is no coincidence that R. D. Rinchengang, who was seen as the brightest of the four boys and was the youngest of them when sent to England, became an informant of the British Raj during his later years (Hansen, 1996, p. 728). K. Dhondup has read this episode as a failed experiment, and its failure attributed by him to the

hasty and haphazard way in which the Lhasa Government, inexperienced in matters of modern education, often interfered with the regular routine of the students of England,

attempting to make them “jack of all trades” (Dhondup, p. 57). However, what becomes overlooked within such an interpretation are the ways through which these boys were varyingly interpellated by English modernity and Tibetan traditionalism, the two often leading to a clash of sensibilities. Modernity, as read in the context of Anglo-Tibetan relations of the early-twentieth century, was itself part of the instrumentality of power, one that systemically sought to use and subjugate the knowledge and agencies of Tibetans. The boys, far from being a failed social experiment initiated by the Thirteenth Dalai Lama, began to embody the symptomatic manifestation of a fractured indigene, neither fully interpellated as modern subjects, nor having complete agency or autonomy as Tibetan selves.

GROOMING TIBETANS IN THEIR OWN LAND: FRANK LUDLOW’S SCHOOL IN GYANTSE

We shall now return to the moment with which we began this essay, in 1923, when another British colonial project saw the establishment of a model British school in the Himalayas, this time within the very borders of Tibet. In many ways, the indoctrination of the four Tibetan boys taken to England, within British etiquettes and mannerisms, had set in motion this process. As specified at the beginning of this essay, Frank Ludlow, a member of the Indian Education Service, was charged with establishing and running this boarding school in the English model at Gyantse. Ludlow initially started the school at Gyantse in December, 1924⁵² with around fifty local Tibetan boys, even as the Lhasa government was asked to send in more sons of noble families to receive English education.⁵³

McKay reads this as an attempt aimed at “modernisation” of Tibet through the establishment of a model school, education in Tibet till that point having been purely monastic and confined to the monasteries (McKay, p. 115). However, such an implementation of a European pedagogy of modernisation over Tibetan monastic pedagogy was neither a smooth nor uniform process, especially as it was mired within the assumption that traditional Tibetan education was not concurrent with European

⁵² Diary entry of December 5, 1924, Diaries of Frank Ludlow vol. 1, 27, IOR Mss Eur D979, AAS, BL.

⁵³ Diary entry of August 28, 1926, Diaries of Frank Ludlow vol. 3, 107, IOR Mss Eur D979, AAS, BL.

modernity. Ludlow's copious diary entries from the period convey the sense of cultural superiority and an intense dislike for Tibetans whom he refers to variously as miserly ("There's nothing a Tibetan hates more than spending money"⁵⁴) and superstitious.⁵⁵ He also writes that "Tibet has an absurd government" where "monasteries are a burden to everybody."⁵⁶ The pedagogy was further muddled by a clash of methodologies between modes of education, with parents of the boys wanting more time to be devoted to "Tibetan instruction" and Ludlow, instead, advocating more time for English lessons.⁵⁷ The Thirteenth Dalai Lama would himself see this method of teaching the boys English customs as directly undermining the Tibetan religion, one of the reasons why he eventually ordered the shutting down of the school⁵⁸.

The enterprise at Gyantse is reminiscent of similar efforts made in Calcutta, nearly a century earlier, culminating in Thomas Babington Macaulay's February 2, 1835 Minute on Education. Gauri Viswanathan has analysed the implications of the "Filtration Theory" whereby the hegemony of English "cultural values," deemed as superior and normative, was instituted through an enlisting of "the cooperation of intermediate classes representing the native elite" (Viswanathan, pp. 34). The Filtration Theory became akin to a "Theory of Culture" advocated by the likes of Macaulay and the Anglicism espoused through his 1835 Minute, favouring a schooling of the native elite in English as opposed to the vernaculars. Viswanathan writes that both Orientalist and Anglicist programmes were premised on a "common method of governance" that involved the schooling and co-optation of "an influential class" of Indians "as the conduit of Western thought and ideas" (Viswanathan, pp. 33–34). In the case of Tibet, although it was never directly colonised by Britain, the methods of linguistic and cultural imposition through English education weren't dissociated from the desire to produce an ideal collaborator subject from within the Lhasa aristocracy, as embodied through an earlier successful model from the Himalayan frontier zones, that of Laden La. When imported into Tibet, however, and headed by a figure like Ludlow, who saw the Tibetans through a highly racialised lens, this Anglicist enterprise would inevitably backfire, as metaphorically indicated by the Tibetan boys' constant upsetting of the ink wells in the classroom.⁵⁹

One of the several things that Ludlow institutionalised as part of the curriculum in the Gyantse school was football. Ludlow mentions initiating the boys into football (having brought several balls with him into Tibet), organising football matches regularly⁶⁰ and procuring new sports uniforms for the boys (McKay, p. 116).⁶¹ McKay's reading of this import of football into the roof of the world as a "tiny success" of an otherwise

⁵⁴ Diary entry of May 5, 1924, Diaries of Frank Ludlow vol. 2, 43, IOR Mss Eur D979, AAS, BL.

⁵⁵ Diary entry of June 7, 1925 Diaries of Frank Ludlow, vol. 3, p. 72.

⁵⁶ Diary entry of May 29, 1925, Diaries of Frank Ludlow vol. 3, p. 68.

⁵⁷ There were debates with regard to the number of hours to be devoted to the learning of Tibetan, with Ludlow opining that a two-hour daily time was more than sufficient. See Diary entry of May 28, 1924, Diaries of Frank Ludlow, vol. 2, pp. 61–63.

⁵⁸ Bell, Handwritten Diary Vol. XIV, November 14, 1927.

⁵⁹ Diary entry of April 26, 1924, Diaries of Frank Ludlow, vol. 2, pp. 37–38.

⁶⁰ Diary entry of March 6, 1924, Diaries of Frank Ludlow, vol. 2, p. 26.

⁶¹ The long *chubas* traditionally worn by Tibetan were not suited to the game as the boys kept tripping and falling in these, and hence Ludlow ordered football uniforms in "Tibetan colours of maroon and yellow." See Diary entry of November 24, 1923, vol. 1, pp. 22–23.

failed “great enterprise”⁶² does not question the gendered implications upon which such a production of a model Tibetan subject may have been predicated.

Incidentally, Basil Gould would continue with the football diplomacy, as Gould’s 1936 mission to Tibet organised football matches as a means of establishing friendly ties with members of the aristocracy, following the death of the Thirteenth Dalai Lama (McKay, pp. 148–149).⁶³ By the mid-1940s there were as many as fourteen different football teams in Lhasa, football had become part of daily exercise and football boots were regularly sold at the Lhasa market (McKay, p. 150). There was, however, strong monastic opposition to the sports, and, according to McKay, the monastic officials saw football as a “threat” to “the social and cultural stability” of Tibetan society (McKay, p. 150).

John M. Mackenzie, in his reading of sports in the service of late-nineteenth-century British new imperialism, explores how it was often predicated upon a surveillance of the working classes and posited as a “rational and health-giving recreation” as opposed to “pastimes like drinking, gambling or the temptation of vices available in empire” (Mackenzie 2022, p. 81). These latter were seen as “debilitating, morally and physically” within a colonial setting and sports was seen as the antithesis, “analogous to the military” (Mackenzie, p. 81). Ludlow himself came from a military background, as did most of the other British officers posted in the Himalayas at the turn of the century. Tibetan society, as with the “working classes” of India, was seen as morally decrepit and debased owing to its strict adherence to religious orthodoxy, and it is in this context that an introduction of football by Ludlow, and continued later by Gould, needs to be read as an attempt at invigorating the Tibetans, disciplining their bodies and indoctrinating them within a model of British military masculinity. It does not come as a surprise, therefore, that the adroitness at football of another key interlocutor, Norbu Dhondup (1904–1947), a product of the Darjeeling High School (which grew out of the Bhutia Boarding School), was seen to qualify him, at least partly, as “the ideal type the British hoped would emerge from a modern Tibet.”⁶⁴

Another trait of British military masculinity, embodied by Ludlow, was manifested through the act of hunting animals for sport. Ludlow’s diary entries, besides football, are replete with instances of the hunting of Tibetan wildlife.⁶⁵ Mackenzie reads this British colonial activity, of hunting for sport, as implicated within and “emblematic of rule as well as of local and wider hegemonies,” offering “insights into the imperialists” connection with and aspiration to dominate the environment, for example in the distinction between the urban and the rural, and also through relationships with the natural world

⁶² McKay sees the emphasis on sporting activities as simply another extension of imperial education and does not interrogate its gendered moori. McKay, pp. 116–117.

⁶³ Lhasa Mission, 1936, Diary Part IX, November 5 to November 25, Pitt Rivers Museum collection, Oxford.

⁶⁴ McKay, p. 129. Rai Bahadur Norbu Dhondup played an important role in forging a liaison between Tibet and the British Raj. Born in Kalimpong, Norbu Dhondup has been described by McKay as “the most popular and successful intermediary,” his character befitting the “British ideal of the frontiersman.” McKay has reconstructed Norbu Dhondup’s biography, mostly from personal interviews with the family members of British military officers serving in the Himalayas who worked in close association with him. See McKay, p. 222.

⁶⁵ Diary entries October 20, 22, 23 & 24, November 4, 6 & 19, Diaries of Frank Ludlow, IOR Mss Eur D979, vol. 1, 7–10, 15–20. This is just to provide a sense of the frequency of these hunting escapades by Ludlow, which occur almost daily. Volume 2 equally abounds in such exploits.

in hunting, shooting, angling, pig-sticking (in India), and the acclimatisation of animals both as prey and as auxiliaries' (Mackenzie, p. 80). Hunting-for-sport as a hegemonic tool of domination (of environment as well as of colonised peoples) was likewise mapped onto a gendered template where it began to simultaneously connote a militaristic model of British colonial masculinity. For Tibetans, however, this was in direct contravention to their belief-system that vindicated the refraining from taking of life for "amusement's sake," except when necessitated by livelihood (this is echoed by Palhese to Charles Bell, when asked his frank opinion of English society).⁶⁶ The Tibetan autochthonous system of associating nature and wildlife with sacredness was central to Buddhist religion and culture. The British colonial model of modernity within which Ludlow's school sought to indoctrinate the Tibetan boys, attempting to calibrate them as model Anglicised subjects, was replete with gendered undertones.

The school was eventually shut down in 1926, as the cabinet or *bka' shag* of Lhasa was dissatisfied with the boys' progress in Tibetan, with the ambiguous suggestion that it would be re-opened at a later date, as and when the boys had advanced their learning of their native language.⁶⁷ A disgruntled Ludlow would lament the loss of two and a half years of his efforts, and would go on to write that Tibetans would "regret this decision one day when they are Chinese slaves once more, as they assuredly will be."⁶⁸

CONCLUDING THOUGHTS: TIBETAN RESPONSE TO BRITISH MODERNITY

How did the indigenous Tibetan-speaking subject respond to this process of indoctrination within a Western template of modernity? We may refer here to a letter by Norbu Dhondup to Frederick Marshman Bailey (1882–1967), who served as British Political Officer for Sikkim, Bhutan and Tibet from 1921 to 1928 and was a vital figure 'known for his spying exploits in Central Asia at the time of the Great Game' (Balicki-Denjongpa, p. 175). Norbu Dhondup was writing to Bailey in the aftermath of the demotion of several *dapön* (*mda' dpon*) or "army-commanders" by the Thirteenth Dalai Lama, owing to an indiscretion on the part of S.W. Laden La. This led to the Dalai Lama seeing the British interventions in Tibet as attempts to undermine his authority, resulting in his cutting short the British initiatives in Tibet (Goldstein, pp. 121–138, McKay, pp. 102–118). Norbu Dhondup would thus write to Bailey:

I find the Tibetans are not so much friendship as they used to be and I think we have to take more adequate steps in dealing with the Tibetans in future in any respect and we have to avoid dealing with them leniently.⁶⁹

The "we" here, gestures towards how many of these interlocutors schooled in British ways, tended to "mimic"⁷⁰ their colonial overlords, perceived as their cultural superiors. To reward their competence in approximating this Anglicised ideal, the British India

⁶⁶ Bell, Handwritten Diary Vol. XIV, February 1, 1928.

⁶⁷ Diary entry of September 18, 1926, Diaries of Frank Ludlow, vol. 3, p. 116.

⁶⁸ Ludlow describes Tibet's tryst with colonial modernity through the analogy of a "child" who plays "at new ideas" "and like a child, gets tired of its plaything, and casts it aside." See Diary entry of August 28, 1926, Diaries of Frank Ludlow, vol. 3, p. 111.

⁶⁹ Letter from Norbu Dhondup to F.M. Bailey, August 26, 1927, IOR Mss Eur F157/240, AAS, BL.

⁷⁰ Homi Bhabha describes "colonial mimicry" as "the desire for a reformed, recognisable Other, as a *subject of a difference that is almost the same, but not quite*." Bhabha further goes to add that

government would, from time to time, award titles such as “Rai Sahib” and “Rai Bahadur” to their Tibetan, and Sikkimese, cultural and political mediators. Dhondup’s exuberant acceptance of this title conferred on him in December, 1922,⁷¹ suggests a level of validation as loyal subjects. Such ascribed subject positions (the “we”), however, remained internally ruptured, often leading to a “mimicking” of Anglicised customs on the outside, while maintaining a kind of Tibetan “essence” through other cultural markers such as dress and Tibetan religious practice.

This fissure is reflected in the biography of another interlocutor, Pemba Tsering (1931–1954). Coming from a Tibetan-speaking family of Darjeeling, Pemba Tsering, like Norbu Dhondup, was trained at the Darjeeling High School (erstwhile Bhutia Boarding School), before being recruited by F.M. Bailey as a clerk for the British trade outpost at Yatung.⁷² Pemba Tsering is described as “straightforward” “punctual, meticulous and disciplined” “with a good sense of humour,” who took a keen interest in Anglicised forms of recreation such as tennis and billiards, “but at home he retained his cultural identity and wore local clothing” (McKay, p. 129). McKay, in describing these interlocutors, notes that they were not required to fully “become British” and while these men “behaved just like the *sahibs* in carrying out their duties” their role was to function as insiders and “translate their understanding of the local culture” to the white colonial overlords (McKay, p. 128).

In addressing this schism between an Anglicised political exterior and an internal world of deference to Tibetan traditions, religious and cultural identity, Partha Chatterjee’s formulation regarding the gendered implications of a similar schism between the “material” and the “spiritual” within a different colonial setting, comes to mind.⁷³ Elaborating upon Chatterjee’s idea, it may be conjectured how, within the British colonial production of Anglicised model Tibetan (and Tibetan-speaking) subjects through their pedagogical endeavours in the first half of the twentieth century, Tibetan traditions and cultural identity became relegated to a feminised mystical domain of the private, even as the external “outside” world was marked by political intrigues, espionage activities, and masculine sports and pastimes like football and hunting. This dichotomy was oft-times played out by Tibetan and Tibetan-speaking subjects close to the Raj. Here, we can return to the point with which we began this essay, a conversation between Palhese and Charles Alfred Bell, where Palhese was delineating for the latter an external material realm, where Britain was seen to have progressed, as opposed to an internal “karmic” realm of Tibetan spirituality,⁷⁴ which remained incorruptible and untarnished. Dichotomies such as these were a direct outcome of a colonial pedagogy of Western education. While, on the one hand, these interlocutors, schooled in Anglicised

such a form of “mimicry” revolves around an *ambivalence*, which, “in order to be effective” “must always produce its slippage, its excess, its difference (Bhabha, pp. 125–133, 126).

⁷¹ Letter from Norbu Dhondup, July 25, 1923, IOR NEG F80/5a 84, AAS, BL.

⁷² Alex McKay reconstructs the biography of Pemba Tsering from an interview conducted in March, 1994 with his son Tsewang Yishey Pemba (1932–2011). (McKay, p. 271).

⁷³ Chatterjee enunciates how through the early and mid-nineteenth century, the Indian nationalist response to British colonial imposition of culture was characterised by a schism between the “material” and the “spiritual,” where the “material” domain was seen as synonymous with the pursuit of rational and scientific temper and the “spiritual” domain was as untainted and “essential.” Chatterjee writes that this “material/spiritual distinction was condensed into an analogous, but ideologically far more powerful, dichotomy: that between the outer and the inner” (Chatterjee 1993, pp. 116–134, 119–120).

⁷⁴ Bell, Handwritten Diary Vol. XIV, February 1, 1928.

iterations of colonial culture, were co-opted as informants and spies, on the other hand, they were able to perhaps retain and exercise some autonomy in the sphere of their cultural and religious practices and traditions.

REFERENCES

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, 1996, rpt. 2006.
- Balikci-Denjongpa, Anna. "The British Residence in the Himalayan State of Sikkim: A Heritage Building Restored to its Former Glory." *Bulletin of Tibetology*, vol. 44, nos 1 & 2, 2008, pp. 171–180.
- Bell, Charles. *Tibet – Past & Present*. Oxford University Press, 1924.
- Bell, Charles. *Portrait of the Dalai Lama*. Collins, 1946.
- Bhabha, Homi K. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse." *October* 28 "Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis," 1984. pp. 125–133, <https://www.jstor.org/stable/778467> [20.06.2024].
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Zed Books, 1986.
- Chatterjee, Partha. "The Nation and Its Women: The Paradox of the Women's Question." *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, 1993, pp. 116–134.
- Das, Sarat Chandra. "Autobiography [Narratives of the Incidents of my Early Life]." *Indian Studies: Past & Present*, vol. 3, 1969.
- Dhondup, K. "The Thirteenth Dalai Lama's Experiment in Modern Education." *The Tibet Journal*, vol. 9, no. 3, Autumn 1984, pp. 38–58, <https://www.jstor.org/stable/43302190> [12.05.2024].
- Goldstein, Melvyn C. *A History of Modern Tibet 1913–1951: The Demise of the Lamaist State*. California University Press, 1989.
- Hansen, Peter P. "The Dancing Lamas of Everest: Cinema, Orientalism, and Anglo-Tibetan Relations in the 1920s." *The American Historical Review*, vol. 101, no. 3, 1996, pp. 712–747, <https://www.jstor.org/stable/2169420> [10.05.2024].
- Lamb, Alastair. *Tibet, China & India 1914–1950: A History of Imperial Diplomacy*. Roxton Books, 1989.
- Mackenzie, John M. *A Cultural History of the British Empire*. Yale University Press, 2022.
- Martin, Emma. "Charles Bell's Collection of 'Curios': Negotiating Tibetan Material Culture on the Anglo-Tibetan Borderlands (1900–1945)." University of London, Unpublished PhD thesis, 2014.
- Martin, Emma. "Fit for a King? The Significance of a Gift Exchange between the Thirteenth Dalai Lama and King George V." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, vol. 25, no. 1, 2015. pp. 71–98, <https://www.jstor.org/stable/43307962> [17.05.2024].
- McKay, Alex. *Tibet and the British Raj: The Frontier Cadre 1904–1947*. Indraprastha Press, 2009.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford University Press, 1983.
- Rhodes, Nicholas and Deki Rhodes. *A Man of the Frontier S.W. Laden-La (1876–1936): His Life & Times in Darjeeling and Tibet*. Library of Numismatic Studies, 2006.
- Sen, Sudipta. "Uncertain Dominance: The Colonial State and Its Contradictions." *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*. Ed. Saurabh Dube and Ishita Banerjee-Dube. Routledge, 2019, pp. 149–164.
- "Sikkim, Bhutan and Tibet: List of Chiefs and Leading Families", IOR L/P&S/20/D216, Asia and Africa Studies, British Library.
- "The first Tibetans to visit England", in *The Sphere*, May 3, 1913, The British Newspaper Archive, <<https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/viewer/bl/0003358/19130427/205/0009>>.
- Viswanathan, Gauri. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. Columbia University Press, 2015.
- Waller, Derek. *The Pundits: British Exploration of Tibet and Central Asia*. University Press of Kentucky, 1988.

THE PERCEPTION OF THE POLISH-JEWISH CUISINE IN ISRAEL AND IN THE UNITED STATES. TRACING THE PATHS OF FOOD PRACTICES

ABSTRACT: The article shows a striking difference in perceiving the Polish Jewish cuisine in particular and Ashkenazi cuisine in general in the United States and in Israel. Whereas the Polish-Jewish cuisine is perceived in Israel as the worse representation of Ashkenazi Jewish food traditions, in the United States the Jewish cuisine, based mostly on culinary traditions of the Polish and the Russian Jews, is generally considered as tasty, despite recognizing its features that can be perceived negatively. Three reasons for this difference are presented: different numbers and type of cultural influence of Polish Jews in Israel and among the American Jewish diaspora, different perception of Ashkenazi and Mizrahi cuisine, especially in the context of forming the national cuisine and success or failure of adapting to the modern culture of abundance in food practices.

KEYWORDS: American-Jewish cuisine, Israeli cuisine, Polish-Jewish cuisine, Ashkenazi, Mizrahi, culture of abundance, national cuisine

In my recent book about the changes in memory patterns of Polish space, people and food in the period of Israeli leisure tourism to Poland I described, among others, how a negative image of the Polish-Jewish cuisine was formed in the Israeli society. Using the Astrid Erll's concepts of "traveling memory" (Erll 2011, pp. 65–66, Erll 2016) and "remediation" defined as one of "basic processes of cultural memory" (Erll 2011, p. 143) I traced, among others the cultural changes of the perception of Polish-Jewish food (called *Ochel Polani*, literary: "Polish food") in Israel (Szepe, pp. 193–222). I concluded that the Polish-Jewish cuisine is perceived in Israel as the worse representation of Ashkenazi Jewish food traditions; lacking appetizing appearance, colors and spices, it is considered as overcooked and flavorless (Lev, p. 73.). It is also often contrasted with the full of tastes and colors Mizrahi cuisine – the cuisine of the Middle Eastern Jews.

Here it is necessary to add explanation about terms I am using. Goldberg (p. 177) notices that from the establishing of the State of Israel the most common definition of "Mizrahi" was an "Eastern" Jew from African and Asian countries. The Ashkenazi, on the other hand, was a "Western" Jew from Europe and America. As Goldberg (p. 180) points out, today, despite its generalizing character the term Mizrahi: "has become a hegemonic expression for representing a perceived binary ethnic split in Israel, gaining clear prominence when compared to the term "Sephardi" in this regard." Being aware of its generalized character I will use the definition of Harvey Goldberg to refer to the Ashkenazi and the Mizrahi cuisine, yet with small modifications. I understand Ashkenazi cuisine as the food traditions of the European Jews. When talking about the culinary traditions of the American Jews I will use the term: Jewish-American cuisine. By "Mizrahi cuisine" or "cuisine of Middle Eastern Jews" I understand culinary traditions of the

Middle Eastern and North African Jews. When referring to the general idea of culinary practices of Middle East I will use the term: “Middle Eastern cuisine.”

The historical period of time that is relevant to my article is the nineteenth and the twentieth century. Therefore, the definition of “Polish Jews” will not be based on citizenship (in nineteenth century the state of Poland did not exist and its former territory was divided between Russian Empire, Prussia and Habsburg Empire) but rather to their cultural identification with Polish-Jewish culture. By Polish-Jewish culture I understand the culture of the Jews that both by themselves and by the outside cultures where identified (to various degrees) with Polish culture. The rough definition will include the Jews from those parts of the nineteenth-century Russian Empire, Prussia and Habsburg Empire that after the First World War formed the Second Polish Republic as well as some parts of former Polish–Lithuanian Commonwealth that remained outside of those borders, despite being highly influenced by Polish culture. Despite the typically Jewish Ashkenazi culture of the Polish Jews, with Yiddish language as their primarily or even the only language they spoke (especially before the intense Polish acculturation during the Second Polish Republic), the Polish Jews still perceived themselves and were perceived by other Jewish communities as culturally Polish and distinctive from Russian or German Jews.

The Russian Jews will be defined by me not as “of Russian citizenship,” but as identifying themselves with Russian culture. I will exclude from this definition the Jews that in nineteenth century and at the beginning of twentieth century were living or came from the former Polish lands and identified with the Polish and not with the Russian culture (see: footnote 2).

The bad reputation of the Polish-Jewish cuisine is not so obvious outside of Israel. Quite the opposite, as Aidrian Graber notices, the Ashkenazi type of Jewish cuisine, represented mostly by culinary traditions of Polish and Russian Jews has been successfully adopted and widely popularized in the United States thank to the Jewish emigrants from Central and Eastern Europe. It is generally considered as tasty, despite recognizing its features that can be perceived negatively, e.g. its blandness (see e.g. Graber, p. 3). As Graber puts it:

[p]eople may or may not know that pickled cucumber, bagel or even lox is Jewish, but if they do, their affinity for the Jewish people probably grows – something that can be argued helped to contribute to the acceptance of Jews in this country (Graber, p. 33).

Moreover, according to Graber, it is the Ashkenazi culinary traditions and not the Sephardic or Mizrahi ones, which became paradigmatic example of a typical Jewish cuisine in the United States (Graber, p. 6.). Keeping in mind Elazar Ben-Lulu’s notion, according to which the two largest Jewish communities in the world – in Israel and the United States – are the most important sources of Jewish identity in the modern world (Ben-Lulu, p. 3), I state that the difference in perception of the Polish-Jewish cuisine in Israel and in the United States is striking and thought-provoking. In this paper I will compare the memory of the Ashkenazi cuisine in Israel and the United States to show how those significantly different images were formed in the Israeli and American collective memory. Regarding the former, I will refer to what is perceived in Israel as *Ochel Polani*, literary: “Polish food.”

ASHKENAZI AND POLISH-JEWISH CUISINE IN NUMBERS

Both the cuisine of Israeli and American Jews is based on the traditions of the Jews emigrating to, respectively, Israel and the United States. Yet, the status of the culture of the Polish Jews in both societies is different, leading to different perception of the Ashkenazi cuisine. Barry Chiswick shows that although the Jews of various origins (mainly Sephardic and German) were present in the United States at least already from the 17th century, the dominant culture of the Jewish community in the United States at the turn of the 19th and 20th century became the Eastern European one. It was due to mass migration of the Jews from Eastern Europe, mainly from Russia and Poland (Chiswick, p. 68). It remained as such after the annihilation of the vast majority of Jewish population of Europe during the Second World War; According to Hasia Diner the United States became then the most influential center of the Jewish diasporic culture (Diner, pp. 6–7). This fact influenced the perception of the Jewish cuisine in the United States. According to Graber, one of the reasons why the Ashkenazi cuisine is perceived as the most accurate representation of the “Jewish food” is the simple fact that the Ashkenazi Jews in the world outnumber the Sephardic and the Middle Eastern Jews (Graber, pp. 6–7). Graber suggests, that while the Ashkenazi cuisine tends to be epitomizing a generalized concept of the food that is eaten by followers of Judaism, the Mizrahi and Sephardic dishes tend to be recognized as food of the country of their origin (Graber, p. 6). According to Judith Friedlander both inside the American Jewish community and among the general American public, Jewish cuisine is associated with culinary traditions of Central and Eastern Europe (Friedlander, p. 89).

Indeed, the Ashkenazi type of Jewish food became so popular in the United States that when the scholars point to the popularity of Jewish cuisine there, they usually mention Ashkenazi dishes and culinary traditions. Friedlander notices that the elements of the Jewish cuisine started to be incorporated to the American non-Jewish cooking practices in the last quarter of the 19th century the latest (Friedlander, p. 89). Graber describes selling products of Jewish cuisine in Jewish “delicatessen and appetizing stores” (Graber, p. 16) as American phenomena, typical especially to the New York City (Graber, pp. 21–22). He claims also that with the assimilation trends many Ashkenazi Jewish dishes such as: bagels, brisket, pastrami, challah, pickles and cheesecake begun to be also popular among non-Jews (Graber, p. 26). Friedlander calls bagel the most recognized element of the Jewish cuisine in the United States (Friedlander, p. 89). Gabaccia points out the change in cultural associations with bagel in the American society. From a typically Jewish food in the 1890s, it became associated with New York’s cuisine and then started to be considered an American (Gabaccia 2000, pp. 3–5) or, as Graber (p. 6) puts it: “Western” food up to the point, that in Israel it is not considered Jewish, but American (Gabaccia, p. 2). Graber, in a spirit similar to Gabaccia writes: “Bagels have become so engrained into American culture that people more often than not associate them with New York City, where they were popularized instead of the doughy circles being invented by Polish and German Jews” (Graber, p. 28).

In Israel, as Łukasz and Mateusz Sroka notice, until around the thirties of the 20th century the Polish Jews constituted a significant part of the Jews immigrating to Palestine under the British mandate (Sroka & Sroka, pp. 208–309). It was a time of a strong influence of the culture of Polish Jews on the forming Israeli society. It can be hypothesized, that that was also the time when a distinctive image of *Ochel Polani*

– the Polish Jewish cuisine was formed. Although *Ochel Polani* can be perceived as a part of general, Ashkenazi cuisine, in Israeli culture it is clearly differentiated from the food of *Yekke*,¹ i.e. German Jews and encompasses the general idea of East-European Jewish food, including also traditions from today's Ukraine, Belarus, Russia, etc. In contrast to: *Ochel Polani* there is no distinctive term in Israel that would describe the culinary traditions of Russian Jews from the nineteenth and the beginning of the twentieth century. It might suggest that the culture of Polish Jews of this time was so influential and distinctive that it started to be perceived as a “model” for the Ashkenazi, Eastern-European culture in Israel. This notion, as well as the proportions of the Polish Jews in Israeli society started changing after thirties. According to Łukasz and Mateusz Sroka today, both in numbers and cultural significance, the cultures of the Jews of other origins, especially the culture of Russian-speaking Jews from the (former) Soviet Union,² as well as African, Asian and American Jews, became the most important ones (Sroka & Sroka, p. 311). This had an impact on the perception of typically Israeli dishes that could not be simply perceived as based on Ashkenazi culinary traditions. Yet, the proportions of different ethnic groups in the Israeli society do not explain fully the perception of the national cuisine in this country as a type of Middle Eastern and not Ashkenazi (Russian, German, Polish) one. For example, despite of a significant number of the Jews from the former Soviet Union countries that immigrated to Israel after the end of the communism, it is not the Russian salad, but falafel and humus that are considered typically Israeli dishes. In order to understand it, one has to trace the differences in the perception of Jewish Ashkenazi, Mizrahi and Middle Eastern cuisine in Israel. I will focus now on describing the shift that led to perceiving the Israeli cuisine as Middle Eastern.

DIFFERENT PERCEPTIONS OF ASHKENAZI AND MIZRACHI CUISINE

As Raviv points out, initially the attitude of the Jewish settlers towards Middle Eastern cuisine was ambivalent; in the beginning of the formation of Israeli society (before establishing the state and shortly after it), the Jewish settlers romanticized the plants of the Land of Israel and encouraged to buy food from the Jewish producers. At the same time, they were boycotting food produced by the local Palestinians (Raviv, pp. 52–59); they used some of the Middle Eastern ingredients, yet adopting them strongly to the European way of cooking and eating. In the early years of formation of the Israeli society and shortly after establishing of the State of Israel, it was believed that the European culture, and therefore, also the way of eating, should be the basic type of cuisine of the cultural “melting pot” of Israel (Raviv, p. 102). Raviv describes the early Zionist attitude in this way:

¹ According to Dani Krantz: “In Israel, German Jews forcefully displaced from Germany have been referred to as *Yekkes*, which literally means “jacket” in Yiddish and plays on their stiff – German – behaviour that was – allegedly – expressed by way of an attire that is unsuitable for the Middle Eastern climate as well as their – alleged – inability to become part of the Jewish mainstream” (Krantz, p. 44).

² In the original source they are called: “Russian” Jews, probably because of the fact that that’s how the Jewish immigrants from the (former) Soviet Union are perceived by majority of the Israeli society. This attitude is slowly changing in recent years, mostly due to the Russian invasion on Ukraine, yet, is still deeply rooted in Israeli culture.

The eating habits of immigrants from North Africa and the Middle East should have been better suited to Israel's climate than those of immigrants from Eastern Europe, yet they were put through a process of "education" in order to assimilate them into the new Israeli society. It was essential to the Zionist project to demonstrate that these Jewish people had more in common with their fellow Jews from Europe than with the Arab population they lived amongst prior to immigration (Raviv, p. 103).

The perception of the European cuisine as the most appropriate was so strong that in the 1950s, during the mass migration of the Jews, both of European and Middle Eastern origins, Jewish female organizations, in cooperation with the Israeli Ministry of Welfare, established courses on cooking for the Jewish Middle Eastern women. The goal was to teach them how to cook in an European style (Raviv, pp. 103–106).

Raviv shows how gradually the Mizrahi and Middle Eastern culinary traditions (both local and brought by Jews from Middle East and North Africa) were more and more accepted in the Israeli society.³ Finally, the Middle Eastern dishes such as hummus and falafel became symbols of national Israeli cuisine. According to Raviv, this shift is a manifestation of Israeli society's need to prove that their country and culture is a part of the Middle East. As Jael Raviv puts it:

If Israel is part of the Middle East, then its citizens have as much right as those of any other country in the region to love falafel. Israelis' choice of falafel and hummus as markers of identity should perhaps be perceived as a reflection of their wish to become part of the Middle East. Would their motives not be more questionable had they insisted on gefilte fish or hamburger as the "national" snack? (Raviv, p. 25).

Graber's findings suggest that the same associations with Middle East that helped the Mizrahi cuisine to be easier accepted as a basis of the Israeli national cuisine, made it harder for it to become popular as a part of national food heritage of the United States. He claims that one more reason, why the cuisine of Ashkenazi Jews became more popular in the American society is the very fact, that it was not perceived as too different and exotic:

In the case of food, it would be much simpler for a gentile to accept something like a relatively bland bagel that's akin to the already familiar bread roll that it would be to integrate something with heavy spices and 'exotic' flavors, like falafel recipe featuring such strange ingredients like cumin, coriander, and dried hot red peppers (Graber, p. 29).

Those notions of differences between the perception of Polish-Jewish cuisine in Israel and the United States can be in my opinion connected with the different definition of the national cuisine in both countries. Catherine Palmer notices the power of food for defining national identity:

[T]he important point is not whether national cuisines exist from a strictly academic perspective, but rather why and how certain foods and styles of cooking continue to be identified with specific nationalities and ethnic groups; as Bell and Valentine (1997: 168) argue food is a language that "...articulates notions of inclusion and exclusion, of national pride and xenophobia..." (Palmer, p. 21).

³ See e.g. the case of Mimouna celebration, see: Raviv, pp. 200–208.

The Israeli, national, Zionist project has been found on the assumption of the dominating role of the Jewish culture in building the national identity. The definition of the Israeli national cuisine was therefore not connected with a choice between the Jewish or the non-Jewish food but rather between the types of the Jewish cuisine. Raviv shows how the symbol of Israeli cuisine – falafel – despite being traditional local dish (initially mainly Egyptian and Palestinian, see Raviv, p. 16), after the War of Independence, when products connected with Arab culture were perceived in a negative way, started to be widely considered in Israeli society as a Jewish Yemenite dish and therefore easier accepted (Raviv, p. 18). Making typically local, Arab, dish the symbol of the national cuisine while referring to culinary traditions of Middle Eastern Jews can be understood as revealing a need of having a clearly defined national cuisine that will be both Jewish and Middle Eastern at the same time.

In the United States, on the contrary, the Jewish cuisine, although popular, has been perceived as the culinary tradition of one of many ethnic minorities. According to Gabaccia one of the two most prominent American eating habits (along with the preference for mass-produced, highly-processed and standardized dishes) is regional variety, resulting in diverse, multi-ethnic recipes of particular regions (Gabaccia, pp. 225–226). Yeh and Russek claim that:

American cuisine is actually a conglomeration of numerous distinct, “regional” styles that come together to form a single cuisine, which has proven to be greater than the sum of its parts.⁴

Dominated by the culture of the Polish and the Russian Jews it did not have potential of building national identity. Consequently, the Jewish cuisine became a part of a mosaic of many culinary traditions of the United States.

ADAPTATION TO CULTURE OF ABUNDANCE

Another important factor for a different perception of the Ashkenazi cuisine in general and, in case of Israel, the Polish-Jewish specifically, is, in my opinion, connected with differences in adaptation to the culture of abundance of the Polish-Jewish cuisine in Israel and in the United States. Basing on interviews with Israeli women of Polish-Jewish origins Tamar Shayn-Rachavi describes a striking conservatism and a lack of adaptation of the cuisine of the Polish Jews in Israel to the modern culture of abundance. The food cooked by the Polish Jews in Israel often remained being based on very small, limited amount of repetitive ingredients, mainly meat, fish and potatoes, traditionally prepared in big quantities. It tends to be also intensively processed (especially by poaching in

⁴ Yeh & Russek, p. 5. It is worth noticing that the definition on national cuisine in the United States is much less strictly defined than in Israel. Yeh and Russek claim that even the problem of existence of American national cuisine is under a strong debate among scholars (Yeh & Russek, p. 1). For Donna Gabaccia Americans have a common culinary culture, yet a one that is not defined by the prepared dishes, but by the way of eating. Mitchell Davis and Anne McBride state that whether the American food should or should not be defined as cuisine depends on the accepted definition. If relying on eighteen-century French ideas of homogeneous national cuisine with not much regional variety and well-defined methods and techniques of cooking – American national cuisine does not exist. If, on the other hand, we accept the regional and ethnic diversity and see its typical features as defining it, it can meet a definition of a cuisine (Davis & McBride, pp. 3–4, 11).

water) and prepared without spices. There is a tendency to sweeten savory dishes (Shayn-Rachavi, pp. 99–108). Raviv describes how slowly but steadily the Israeli cuisine became more and more adopting the culture of abundance. The trend became especially visible in the 21st century; the preferred food culture became associated with richness of colors, flavors and spices, openness to ingredients and cooking styles from all over the world as well as with eating in restaurants and learning how to prepare high quality food from cookbooks and TV culinary programs (See e.g. Raviv, p. 198). I claim that, although both Polish and Mizrahi Jews experienced poverty and lack of food (the former, mainly before, during and shortly after the Second World War (Shayn-Rachavi, pp. 83–86), the latter often after emigration to Israel, in transit camps, *maabarot* (Bernstein 1981, p. 30)), the cuisine of Middle Eastern and North African Jews adopted much more easily to the culture of abundance with its variety of spices and colors than the Polish-Ashkenazi one. That contributed to strengthening its position as the desirable ideal of the national cuisine.

At the same time, the culinary traditions of Ashkenazi Jews (as I mentioned before, based mostly on the cuisine of Polish and Russian Jews) seemed to adapt to the American culture on abundance much more easily, than in Israel. According to Graber, the cuisine of Ashkenazi Jews was adopting to the American style of cooking and eating in a way that was fitting its culture of over-abundance. The researcher claims that it was incorporating “baking utensils and cooking methods” (Graber, p. 26), as well as ingredients typical for America, such as chocolate chips or, simply, more expensive ingredients (Graber, p. 31). Friedlander connects the rise of the stereotype of a Jewish mother stuffing her children with food with the culture of over-abundance that emerged in America in fifties (Friedlander, pp. 87–88). It is worth noticing that a similar stereotype of *Polaniya*, i.e. a Polish Jewish woman in Israel, forcing her children to eat, portrays the food that she prepares in a very different way. The stereotypical *Polaniya* is preparing bland and overcooked meals that nobody wants to eat and therefore needs to compel her children to eat it. An illustration can be common saying that is put into *Polaniya*’s mouth is: “Food is not for liking, food is for eating.”⁵ While *Polaniya* is feeding her child with tasteless food, the American Jewish Mother feeds it rather with too much food. As Riedlander puts it: “she stuffs him but good, making him grow just as fat as herself, as round as a meatball” (Friedlander, p. 87).

Moreover, abandoning some of the traditional dishes might be also seen as a form of adaption of the Jewish cuisine in the United States. Graber points out that some traditional Jewish Ashkenazi dishes, such as: “pickled herring on rye, boiled cabbage, and chopped liver” lost their popularity, because they did not suit the tastes of the general WASP (White-Anglo-Saxon Protestant) population (Graber, p. 32). In contrast to this, Shayn-Rachavi describes importance of “ritual dishes” (i.e. connected with religious and traditional family rituals) to the Polish-Jewish community in Israel. She describes following dishes as especially important: gefilte fish (sort of fish patties), chicken soup, kreplach (small dumplings), p’tcha (calves’ foot jelly) and kneidlach (matzah balls) in the culinary practices of Israeli women of Polish-Jewish origins (Shayn-Rachavi, p. 64). Although in the culture of lack those types of dishes were perceived as rich and fitting

⁵ See e.g. Magnet ochel lo ohavim ochel ochlim, <https://www.anikama.co.il/%D7%90%D7%95%D7%9B%D7%9C-%D7%9C%D7%90-%D7%90%D7%95%D7%94%D7%91%D7%99%D7%9D-%D7%90%D7%95%D7%9B%D7%9C-%D7%90%D7%95%D7%9B%D7%9C%D7%99%D7%9D-5> [22.07.2021] (in Hebrew).

celebrative meals, in the culture of abundance they might often perceived as not attractive both in taste and visual appearance. For example, calves' foot jelly, though it used to be perceived as a delicacy, might be nowadays considered as unappetizing way to utilize the cheapest parts of meat. Gefilte fish, which in Israeli culture is considered to be the worse exemplification of the Polish-Jewish cuisine, can be seen as tasteless due to the simple method of preparation – poaching fish in water, grounding and forming into patties almost without adding spices, and sweetening it by sugar just to make it more caloric (a sign of poverty). While in the American Jewish cuisine a fresh bagel with all kinds of rich, appetizing fillings was promoted as a symbol of the Jewish-American cuisine, many traditional dishes (such as gefilte fish or p'tcha) were not considered as especially worth popularizing. In the Israeli families with Polish origins, though, gefilte fish remained a must-have during traditional meals, yet, made exactly in the same simple way as in harder times, it was not able to attract a wider group of food-lovers. Jeffrey Marx shows how the combination of bagel, cream cheese and lox became a part of the Jewish-American food culture, pointing out that the cream cheese and lox were ingredients adopted into the Jewish cuisine already after emigrating to the United States (Marx). He suggests that the invention was made due to “aspirational changes” of the new generation that wanted to eat better:

Second-generation immigrants replaced the “poor” food and the small amounts of their childhoods with large quantities of upscale delicacies. (...) In the same way that, traditionally, the story of the Israelites' exodus from Egypt, told at the Passover table, “begins with degradation and ends in exaltation,” so, too, the immigrant Jews began with dark rye bread, butter, and herring, and their children ended with bagels, cream cheese, and lox (Marx, p. 94).

At the same time, no innovations similar to the famous bagel with lox and cream cheese were invented among the Polish Jews in Israel that could possibly change the negative image of the Polish-Jewish cuisine in this country. This, together with the before mentioned small number of Polish-Jews in Israel and preferences for Mizrahi/Middle Eastern way of cooking led to a negative image of *Ochel Polani* in Israel.

CONCLUSIONS

In this paper I showed how the image of Ashkenazi cuisine evolved in the United States and in Israel. I also described how different factors led to positive perception of the Ashkenazi Jewish culinary practices in the former and a negative stereotype of the *Ochel Polani*, Polish-Jewish cuisine, in the latter. I showed three reasons for this difference: different numbers and type of cultural influence of Polish Jews in Israel and among the American Jewish diaspora, different perception of Ashkenazi and Mizrahi cuisine, especially in the context of forming the national cuisine and success or failure of adapting to the modern culture of abundance in food practices. Those differences can be noticed only after carefully examining and comparing the changes in culinary culture and its perception in Israeli and (Jewish)-American culture. In my recent book about the changes of memory of Poland in Israeli society that I mentioned at the beginning of this article, I described how the image of Polish non-Jewish cuisine was negatively influenced by the stereotype of *Ochel Polani* – Polish-Jewish cuisine in Israel and how the experience of leisure tourism contributed significantly to the change of perception

of Polish cuisine to much more positive (Szepe, pp. 223–247). In the further research it would be worth to investigate if any relations between traveling to Poland and perception of Polish-Jewish and Polish cuisine in the United States can be noticed. Another, promising research direction would be examining both Israeli and American cookbooks that present dishes that are perceived in both countries as coming from traditional Jewish cuisine.

BIBLIOGRAPHY

- Ben-Lulu, Elazar. "Reading Israel, Reading America: The Politics of Translation between Jews by Omri Asscher". *American Jewish History*, vol. 105, no. 4, 2021, pp. 568–570.
- Bernstein, Deborah. "Immigrant Transit Camps – The formation of Dependent Relations in Israeli Society". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, no. 1, 1981, pp. 26–43.
- Chiswick, Barry R. "The Occupational Attainment and Earnings of American Jewry, 1890 to 1990". *Contemporary Jewry*, vol. 20, 1999, pp. 68–98.
- Davis, Mitchell; McBride, Anne. *The State of American Cuisine, a White Paper Issued by the James Beard Foundation Based on Surveys Conducted as Part of the James Beard Foundation's. Taste America National Food Festival*, 2008.
- Erll, Astrid. *Memory in Culture*. 1st ed.: Palgrave Macmillan, 2011.
- Erll, Astrid. "Travelling memory". *Transcultural Memory*, Routledge, 2016, pp. 17–31.
- Friedlander, Judith. "Jewish Cooking in the American Melting Pot". *Revue Francaise d'etudes Americaines*, 1986, pp. 87–98.
- Gabaccia, Donna R. *We Are What We Eat: Ethnic Food and the Making of Americans*. Harvard University Press, 2000.
- Goldberg, Harvey E. "From Sephardi to Mizrahi and Back Again: Changing Meanings of "Sephardi" in its Social Environments". *Jewish Social Studies*, vol. 15, no. 1, 2008, pp. 165–188.
- Graber, Aidrian E. *From Schmaltz to Success: A Delicious Analysis of the History and Evolution of Ashkenazi Jewish Cuisine*. State University of New York, 2024.
- Lev, Eleonora. *Sug mesuyam shel yatmut*, Am Oved, Tel Aviv, 1989 (in Hebrew).
- Marx, Jeffrey A. "Eating up: The Origins of Bagels and Lox." *Tastes of Faith: Jewish Eating in the United States*, ed. Leah Hochman, Purdue University Press, 2017, pp. 77–114.
- Palmer, Catherine. "From Theory to Practice: Experiencing the Nation in Everyday Life". *Journal of Material Culture*, 1998, vol. 3, no 2, pp. 175–199.
- Raviv, Yael. *Falafel Nation: Cuisine and the Making of National Identity in Israel*. University of Nebraska Press, 2015.
- Shayn-Rachavi, Tamar. "Ochel, simliyyut ve-zehut – kvucatit. Kavim le-dmuta shel tarbut ha-achila ecel yoc'ot polin be-israel." M.A. thesis, Hebrew University, 1999 (in Hebrew).
- Sroka, Łukasz Tomasz & Mateusz Sroka. *Polskie korzenie Izraela. Wprowadzenie do tematu. Wybór źródeł*. Kraków–Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.
- Szepe, Agata. *Pamięć Polski w internetowych mediach pamięci izraelskiej turystyki rozrywkowej i wypoczynkowej w latach 2017–2020 wobec wcześniejszych schematów pamiętania. Przestrzeń, ludzie, tradycje kulinarne*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2024.

INTERNET SOURCES

- Magnet ochel lo ohavim ochel ochlim, <https://www.anikama.co.il/%D7%90%D7%95%D7%9B%D7%9C%D7%9C%D7%90%D7%90%D7%95%D7%94%D7%91%D7%99%D7%9D%D7%90%D7%95%D7%9B%D7%9C%D7%90%D7%95%D7%9B%D7%9C%D7%99%D7%9D-5> [22.07.2021] (in Hebrew).
- Yeh, Celine & A. Russek, A. *A Little Taste of Everything: Redefining "American" Cuisine*, 2011 https://carleton-wp-production.s3.amazonaws.com/uploads/sites/47/2019/03/Public_Engagement_Essay_Celine_Yeh.pdf.

DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS IN METAPHORIZATION PROCESS AND THEIR EVOLUTIONARY INTEGRATION IN TAGORE'S POETRY

ABSTRACT: The research examines the cognitive structure of the evolutionary conceptual integration of the Ṛgvedic, Upaniṣadic and Buddhist contexts of THE OTHER SHORE metaphoric concept in Rabindranath Tagore's poetry. The evolution of metaphor is understood as conceptual variations in its mappings (Musolff 2004). The goal of the analysis is to prove that the evolutionary process affects both the source and target domains, resulting not only in their evolution but also in the reformulation of the original conceptual metaphor. The research aims to reconstruct the cognitive framework of the conceptual evolution of metaphor in order to trace the development of philosophical concepts. The thesis states that metaphorical contexts in the evolutionary process become the conceptual substrate for the development of philosophical concepts. The evolutionary network is reconstructed with the application of Conceptual Integration Theory (Fauconnier & Turner 2002).

KEYWORDS: cognitive, evolution, metaphor, philosophical concept

1. GEN, MEME AND THE METAPHORIC CONCEPT

The evolution of a metaphoric concept requires a cultural context for its development. The process of nourishing a metaphor in the soil of the target culture and its never-ending evolutionary change due to the time-space factor can be compared to an organic process in which a gene travels in search of the most beneficial environment in which it can develop on the path of adaptation. This selfish "gene" can be a point of reference for the conceptualization of a meme, a cultural image that migrates from one context to another in unlimited time, undergoing dynamic conceptual changes (Dawkins 1976, pp. 141–148). Furthermore, a meme understood in terms of a gene is a reference to a metaphoric concept that, placed in different intra-/intercultural contexts, is assimilated to the conceptual substance of the contextual environment and, through adaptation, undergoes an evolution that leads to its variations.

The most important prerequisite for this research is to understand the evolution of metaphor as a process of conceptual variation. The differentiation of mappings within and between source and target domains is considered the conceptual evolution of metaphor (Musolff 2004, p. 55). The basic assumption is that the entire process of conceptual evolution results either from the assimilation of an existing metaphoric concept into the complex structure of the cultural background of another text or from a redefinition of this concept. The differences in mappings cause changes in both the source and target domains.

A conceptual approach to metaphor is not enough to reconstruct the entire process of evolution since the concept of metaphor only allows for explaining correspondences between a concrete source domain and its abstract target domain. There is still a significant

amount of content beyond metaphorical interrelations, which can only be decoded through a conceptual integration analysis, which reveals the context beyond metaphor that plays a key role in the formation and emergence of philosophical concepts and abstract terms. Transcending the barriers of metaphorical relations allows us to reveal the interconnected networks that result from the further integration of meanings, in the process of which the development of concepts and abstract notions can be traced. Thus, the Theory of Conceptual Metaphor (Johnson & Lakoff 1980) and the Theory of Conceptual Integration (Turner & Fauconnier 2002) are used to achieve the aim of reconstructing the conceptual evolution of THE OTHER SHORE metaphoric concept, which is the component of the darkness-into-light transformational metaphorical contexts.

This is the assumption of this research that, in the process of metaphORIZATION, philosophical concepts and abstract notions are developed. The thesis stems from a vast analysis of the Ṛgvedic and Upaniṣadic texts, in which extensive metaphorical contexts anticipate philosophical concepts without using actual concepts and terms that were coined in later texts or systematized by other philosophical systems, such as Buddhism. One example among many is the concept of reincarnation linked to *saṃsāra*, contextually applied and introduced much later than the Ṛgveda, however, it can be traced contextually in ancient Vedic texts (Francis 1966, p. 8).

Through the Ṛgveda, the Upaniṣads, the *Dhammapāda* and Tagore's Bengali poetry, this study aims to reconstruct the complex conceptual network of the evolutionary path of THE OTHER SHORE metaphoric concept, revealing its potential as a conceptual context for Vedic and Buddhist philosophical concepts that originated from darkness-into-light transformational metaphoric contexts. The goal is to trace the roots of the networks of intra- and intertextual mappings and to cognitively reconstruct them. Providing a unique perspective on the integration and subsequent development of the metaphorical structure of CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE, Rabindranath Tagore's poetry constitutes a relevant context for this analysis. Through multi-level blending of interconnected concepts, the poet created amalgamated metaphoric contexts in his poems, thus providing a rich substrate for the cognitive analysis of the evolution of metaphor in the process of conceptual integration.

2. THE VEDAS AND THE UPANISADS

The ancient Sanskrit scriptures of the Ṛgveda are the source of the most important metaphoric contexts of the transition from darkness into light, which became the source or the basis for the formulation or further development of philosophical concepts such as *vidyā* and *avidyā*, *mokṣa/nirvāṇa* and *pāramitā*. The role of light and darkness in the categorization of the order and disorder of human existence became the most vital factor in Indo-European philosophical and literary contexts, and therefore, it requires special consideration. In its metaphORIZATION, the Ṛgveda became the primary conceptual source of darkness-into-light transformational metaphoric contexts as expressed in THE OTHER SHORE metaphoric concept and the related CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor. Throughout the Vedic Hymns and Vedic formulas, the famous mantra is pronounced:

ātāriṣma tāmasas pāram asyā (RV 1.92.6)

“We have crossed over to the further shore of this darkness.” (Norelius)

Its capacity to integrate and convey the major philosophical context of the R̥gveda, which laid the foundation for the ancient Vedic system of beliefs and rituals, makes it one of the most important metaphorical concepts and images. It was so powerful that it was reformulated in numerous philosophical scriptures, such as the Upaniṣads and the *Dhammapāḍa*. Literary works of the Šūfī, Vaiṣṇava, and Bāul traditions of Indian culture adopted its conceptual framework into their cultural contexts. It evolved intra- and interculturally as a metaphorical representation of the poetic imagination, encoding enigmatically complex philosophical contexts and concepts.

Etymologically, the Sanskrit word *pārā* means ‘shore’ and derives from the root *par-*, which means ‘to cross’, it can also indicate ‘the other side’ (Norelius, p. 1). In order to analyze the correspondence of THE OTHER SHORE metaphoric concept with the spiritual and philosophical context of light and darkness, it is vital to understand the intertextual meaning of the R̥gvedic images. In the Vedic tradition, dawn was conceived in terms of the other shore, and the act of crossing the waters was a metaphoric conceptualization of the R̥gvedic ritual *Agnihotra*, which took place shortly after sunset and before sunrise when the first star appeared. Therefore, the solar *yajña* (‘ritual’) was a process of overcoming darkness that was metaphorically conceived in terms of crossing the waters, which was supposed to ensure the return of the sun.

The importance of the sun and solar rituals constituted the core contexts of the Vedic texts, which encoded the whole realm of philosophical concepts by metaphorizing mythopoetic contexts. Thus, e.g., myths depicted Bhujuu drowning in the sea and being rescued by Aśvins, the twin gods of dawn and dusk, which metaphorically corresponded to the loss and regaining of the sun. (Gotō, p. 217; Norelius, pp. 2–3) A multi-layered metaphorical framework was thus enigmatically encoded in the visualization of personified solar energy devoured by the darkness metaphorically conceived as the abyssal waters. However, at a deeper level, the Vedic solar ritual procedure of welcoming the sunlight conceptualized the awakening of higher consciousness and liberation of man from both eternal death and the spiritual darkness of *avidyā* (‘ignorance’), a philosophical truth that transcended the metaphorical contexts of mythic images. (Parahansa, p. 46) Therefore, at a basic level, rescuing the sun metaphorically represented the human struggle against death and physical pain, and thus the human endeavour and quest for the continuation of life, however, at a deeper level, it corresponded to overcoming the inner darkness of *avidyā*.

The R̥gvedic formula for crossing over to the other shore became a spell-mantra recited during the mortuary rituals described in the Yajurveda to overcome eternal physical death and spiritual annihilation. In this context, the afterlife was conceived in terms of a journey beyond death expressed as crossing over to the other shore of existence. The magical formula was recited at the funeral pyre (Norelius, pp. 14–16):

*vimucyadhvam aghniyā devayānā atārisma tamasaḥ pāram asya
jyotir āpāma suvar aganmeti* (Āpastamba Śrautaśūtra 17.8.8)

“Be unyoked, god-faring bulls! We have crossed over to the further shore of this darkness. We have reached the light, we have gone to the sun (light)!” (Norelius)

The CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor thus reveals a sophisticated conceptual framework based on the R̥gvedic hymns. CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE integrates the R̥gvedic solar ritual, the light of consciousness, and the process of

overcoming death, understood both physically and spiritually. This entire network of conceptual relations creates an interconnected metaphorical context. Consequently, a multi-layered conceptual framework is established through all the correspondences, in which dawn is conceived in terms of the other shore, and crossing over corresponds to performing a Vedic ritual (*yajña*), which implies saving the sun. Moreover, sunlight as the ultimate light is the metaphoric conceptualization of the higher consciousness, which is also the message of the Gāyatrī Mantra. Finally, the process of overcoming *avidyā* ('ignorance') is metaphorically conceived as reaching the other shore. In effect, the Ṛgvedic metaphor CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE conveys the transition from *avidyā* to *vidyā*, from the darkness of eternal death to the light of heaven. The entire metaphoric context of THE OTHER SHORE in the Ṛgveda creates the context for the human journey, human struggle and spiritual endeavour and thus establishes vast grounds for the development of philosophical contexts encoding the concepts of liberation from death and ignorance.

The Kaṭha Upaniṣad of the Kṛṣṇa Yajurveda employs the primary meaning of the CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor as overcoming death. It uses the account of the passage from life to the death of Nāciketa to explain the background of the sacrificial rituals. The CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor in the Kaṭha Upaniṣad evokes *saṃsārasāgara*, the sea of *saṃsāra* (or *saṃsāranadī*, the river of *saṃsāra*) and the overcoming of *punar mṛtyu* (re-death), which leads to "the heaven of the gods and the knowledge of Brahman" (Radhakrishnan 2011, p. 623):

*yas setur ījānānām akṣaram brahma yat param,
abhayaṃ titīrṣatām pāraṃ nāciketam śakemahi* (Kaṭha Upaniṣad 1.3.2.)

"That bridge for those who sacrifice, and which is imperishable Brahman for those who wish to cross over to the farther fearless shore, that Nāciketa fire, may we master." (Radhakrishnan)

THE OTHER SHORE develops the context of *mōkṣa/nirvāṇa*, liberating oneself from fear of re-birth and re-death. What was poetically predicted in the verses of the Ṛgveda is now philosophically exposed and explained in the Upaniṣads:

*kāmasyāptim jagataḥ pratiṣṭhām kratorānantyamabhayaṣya pāraṃ |
stomamahadurugāyaṃ pratiṣṭhām dṛṣṭvā dhṛtyā dhīro naciketo 'tyasrāksīḥ ||*
(Kaṭha Upaniṣad 1.3.2.)

"(Having seen) the fulfilment of (all) desire, the support of the world, the endless fruit of rites, the other shore where there is no fear, the greatness of fame, the far-stretching, the foundation, O wise Naciketas, thou hast steadfastly let (them) go." (Radhakrishnan)

The afterlife journey, enacted during the funeral rite of the Kṛṣṇa Yajurveda, is thus metaphorically depicted in the Kaṭha Upaniṣad as CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE. According to the Kaṭha Upaniṣad, the performance of Vedic rituals is the means of overcoming death and re-death. The interconnected texts of the Ṛgveda, the Yajurveda and the Kaṭha Upaniṣad are conceptually integrated into THE OTHER SHORE metaphoric contexts, in which the other shore corresponds to liberation from fear of re-death. The waters conceptualize darkness, fear and death, whereas crossing the waters corresponds

to the process of overcoming darkness, fear, death and re-death, which is attained through the performance of rituals.

Thus, light and darkness are conditioned by the performance of rituals as the path to the realization of *dharma*, which invokes the philosophical concept of *karma* and consequently, *dharmakarma* (Kāṭha Upaniṣad 1.3.1.). The fulfilment of *dharma* in the philosophical context of *karma* involves *mokṣa* implied in THE OTHER SHORE metaphoric concept. Metaphorical conceptualization of *mokṣa* as the light of the other shore corresponds to the Ṛgvedic concept of dawn and the sun in reference to the light of eternal heaven linked to *vidyā* and the realization of *dharma*. This is a very important reading of the metaphoric context of THE OTHER SHORE, as it explains the development of the Buddhist concept of *nibbāna/nirvāṇa* and enlightenment in the interrelated metaphoric and philosophical contexts of light (of the other shore) corresponding to the fulfilment of *dhamma/dharma*.

THE OTHER SHORE metaphoric concept evolves contextually, creating a philosophical ground for the development of a two-dimensional understanding of Vedic unity. Through the metaphorical Ṛgvedic contexts, the Upaniṣads develop the philosophical concepts that systematize Vedic knowledge. Thus, the distinction between *para vidyā* ('higher knowledge'), or knowledge of Brahman, and *aparā vidyā* ('lower knowledge'), or knowledge of the material world, is introduced by the Muṇḍaka Upaniṣad, which is a part of the Atharvaveda. Shaved off all ignorance (*muṇḍ* 'to shave'), the teachings of the Muṇḍaka Upaniṣad consist in the *para vidyā*, or *Brahmavidyā*, the ultimate knowledge of Brahman (Radhakrishnan, p. 669).

Metaphorically, the ritual is transferred from the external world to the inner self, where it is transformed into *dhyāna* ('meditation'). The idea of internalization of ritual is related to the teachings of *Śatapatha Brahmanā* (II.2.2.8–20), which states that in order to gain immortality and invincibility, gods and demons were obliged to set up a sacrificial fire, as being the descendants of Prajā-pati, they were subject to change and death. Agni, the sacrificial fire itself, was the only immortal god. Gods set up a fire within themselves, while demons set up a fire outside, in the external world. The teachings of the Upaniṣads are synthesized in the act of setting the internal fire as the path of enlightenment (cf. Radhakrishnan, p. 675). Furthermore, the Muṇḍaka Upaniṣad teaches the *Brahman-Ātman* parallel, which supports the inward direction of the seeker's path into the inner human self, where Brahman dwells. Therefore, the seeker finds *satya* ('truth') through introspection, not external perseverance. The ocean and the other shore, which represent human metamorphosis, are within ourselves. Their attainment involves the overcoming of *mayā* and *viraha*, the illusion of separation, which leads to reunion with Brahman, the Ultimate Supreme Self.

The conceptual framework of THE OTHER SHORE metaphoric concept provides the philosophical context for the internalization of rituals into the meditative realization of *satya* in the following passage from the Upaniṣads:

*arā iva ratha-nābhau samhatā yatra nāḍyaḥ sa eṣo' ntaś carate bahudhā jāyamānaḥ
aum ity evaṁ dhyāyathātmānam, svasti vaḥ pārāya tamasah parastāt.*

(Muṇḍaka Upaniṣad 2.2.6)

"Where the arteries of the body are brought together like the spokes in the centre of a wheel, within it (this self, moves about), becoming multiple. Meditate on *aum* as the self. May you be successful in crossing over to the farther shore of darkness." (Radhakrishnan)

The conceptual space in which the external macrocosm is compressed into the microcosm of the human self is created by transferring the ritual into the internal self and the simultaneous realization of the internal self as the home of Brahman. Thus, *dhyāna* (‘meditation’), the transformation of the external ritual into the internal ritual, is metaphorically conceived in terms of CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE. Understood in terms of the internal ritual, *dhyāna* (‘meditation’) is thus a conceptual amalgam in which the person is the performer/sacrificer, the sacrificial altar, the fire and the sacrifice/oblation himself. The existence of parallel internal and external concepts already in the Vedas is reflected in their metaphorical framework.

Through the CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor, the Upaniṣads philosophically develop their teachings. The inner and outer fire, the sacrificial altar outside and inside the self, the outer and inner performer (where the sacrificer is integrated with the performer), the outer (*soma*) and inner (ego) sacrifice/oblation, realized in the *Brahman-Ātman* doctrine, are thus parallel concepts that form conceptual networks in which union with Brahman is conceptualized by reaching the other shore, and *viraha* is conceived in terms of the waters/sea of darkness, hence, crossing over corresponds to overcoming *viraha*, where *dhyāna* is the path to the attainment of *Brahmavidyā*. Consequently, the inner ritual is a conceptualization of *dhyāna*.

The development of the concept of *dhyāna* is linked to the corresponding concept of concentration powerfully delivered in the *Bhagavad-gītā* through *ekāgratā*, which, however, has its roots already in the Ṛgveda (cf. Bharadwaj & Kiran 2024, p. 5):

dhrumaṃ jyotir nihitaṃ dṛśaye kam mano javiṣṭham patayatsv antaḥ |
viśve devāḥ samanasaḥ saketā ekaṃ kratum abhi vi yanti sādhu || (RV VI.9.5)

“A firm light hath been set for men to look on: among all things that fly, the mind is swiftest. All Gods of one accord, with one intention, move unobstructed to a single purpose.” (Griffith)

Thus, the internalization of the human experience of divine reality can be traced back to the Vedas, which again open a vast metaphoric source context for the further development of philosophical concepts.

3. THE BUDDHA AND THE VEDIC TRADITION

THE OTHER SHORE in the *Dhammapāda* is the metaphorical context for the philosophical, practical teachings of the Buddha. The CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor is the conceptualization of performing *dhammakamma* (in Pāli or dharmakarma in Sanskrit), i.e. ‘virtuous deeds and auspicious actions’ that are the externalization and realization of the meditation process of the Muṇḍaka Upaniṣad and the transformation of the ritual worship of the Kāṭha Upaniṣad into the practical realization of *satya*, which is not ritually bound but grounded in universal love, brotherhood and compassion. Thus, the passage from the *Dhammapāda* synthesizes the philosophical context of the Buddha’s teachings on *dhammakamma* leading to *nibbāna* (in Pāli, or *nirvāṇa* in Sanskrit):

appakā te manussesu ye janā pāragāmino
athāyaṃ itarā pajā tīramevānudhāvati ||
ye ca kho sammadakkhāte dhamme dhammānuvattino |
te janā pāramessanti maccudheyyaṃ suduttaraṃ || (*Dhammapāda* 85–86)

“Among folk they are few who go to the Further Shore, most among humanity scurry on this hither shore. But they who practise Dhamma according to Dhamma well-told, from Death’s Dominion hard to leave they’ll cross to the Further Shore.” (Thero)

The word *parama*, which means ‘highest’, is etymologically the root of the Buddhist Pāli term *pāramī* (in Sanskrit *pāramitā*) meaning ‘perfection’. *Pāramitā* derives from *pāra*, ‘beyond’, ‘farther shore’, and *mita*, ‘that which has come’, or *ita*, ‘that which has gone away’, where ‘beyond’ corresponds to ‘the shore of the sea of *saṃsāra*.’ (Lopez 1988, p. 21–22) Based on the etymology of the Buddhist *pāramitā* and the conceptual network of its philosophical context, the following mappings can be identified: the other shore corresponds to enlightenment/awakening, liberation from *saṃsāra* and thus *nibbāna* / *nirvāṇa*. The waters of the river represent the incessant flow of *saṃsāra*. The performance of *dharmakamma* corresponds to overcoming *saṃsāra*, and releasing the bonds of re-birth and re-death. The metaphorical context of the R̥gvedic dawn reveals itself in the Buddhist philosophical concept of enlightenment and realization of *dhamma*, conceived in terms of the sun (light) of the other shore being the destination of the journey/crossing.

The CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor as expressed in the famous R̥gvedic formula *ātāriṣma tāmasas pāram asyā* (RV 1.92.6), thus implies a complex metaphorical context which gives rise to the following philosophical concepts and contexts:

- the darkness-into-light transformational metaphors as contexts for the philosophical concepts of *vidyā* and *avidyā*,
- the LIFE IS A JOURNEY metaphor as a context for the philosophical concepts of *saṃsara* and reincarnation,
- the DAWN/LIGHT OF THE OTHER SHORE metaphor as a context for the philosophical concept of *nibbāna/nirvāṇa*,
- the REACHING (SUN)LIGHT OF THE OTHER SHORE as a context for the philosophical concept of *dhamma/dharma*.

The conceptual interrelations between metaphorical contexts are of utmost importance for the right identification of the roots of philosophical concepts (Figure 1). Understanding the networks resulting from these interconnections inevitably leads one to conclude that the Buddha drew more from the R̥gveda than he actually contributed to the Upaniṣads, as all the most important concepts of the Upaniṣadic philosophy and the *Dhammapāda*’s teachings can be traced back to the Vedas.

Thus, the Buddhist philosophical terms and concepts can be easily attributed to the influence of the R̥gvedic hymns. THE OTHER SHORE metaphor is an outstanding example of it. CROSSING THE WATERS as deliverance from the fear of eternal death and dying, and THE OTHER SHORE as liberation from the darkness of *adharma*, were transformed by the Buddha into *nirvāṇa*. This fear can be traced in the Śatapatha Brahmana and the Kāṭha Upaniṣad through the concept of *punar mṛtyu* (‘re-death’), which inevitably implies the first question of the possibility of re-birth and thus the fear of reincarnation in the wheel of *saṃsara*. However, the first metaphorical context where traces of thinking in terms of *saṃsara* are found, is again in the R̥gveda (Francis, p. 8):

*yat te yamam vaivasvatam manah jagāma dūrakam
tat te ā vartayāmasi iha kṣayāya jīvase* (RV 10.58.1)

“Thy spirit that went far away to Yama to Vivasvan’s Son
We cause to come to thee again that thou mayst live and sojourn here.” (Griffith)

Even the Buddhist metaphoric concept of the river corresponding to *samsara* resulting from *avidyā* and human erring is related to the R̥gvedic metaphoric context of dark waters as an obstacle to the light of the other shore. A conceptual analysis of the Buddhist teachings through the metaphoric contexts of the R̥gveda leads to the conclusion that the *Dhammapāda* was influenced by Vedic metaphoric contexts that encoded profoundly enigmatic spiritual truths. The process of decoding those multi-layered contexts evolved into philosophical commentaries in the Upaniṣads and early Buddhist texts. The Buddha drank the milk of the Vedas, refining its substance through his pragmatic universal ethics that rejected ritualistic practices.

4. RABINDRANATH TAGORE, THE VEDIC TRADITION AND THE TEACHINGS OF THE BUDDHA

THE OTHER SHORE metaphorical concept appears in Bengali poetry in a wide range of literary contexts. Within the JĪBAN YĀTRĀ (‘life journey’) metaphor, the Bāuls exemplify a tradition rich in images of the river and the other shore. The musical, oral heritage of the Bāuls enchanted and influenced Tagore, who made significant contributions to preserving their culture. Rabindranath’s lyrics were influenced by the imagery and themes of their folk songs, but his musical poetry cannot be directly linked to the Bāul legacy, since their ideology differs from his philosophy on many levels. However, it is a mutual source of literary and philosophical contexts that connects Tagore’s poetry with the metaphorical imagination of the Bāuls. Since Buddhism and the Vaiṣṇava traditions influenced both Tagore and the Bāuls, certain ideas and metaphorical images are mutual. This is also a cause of confusion among scholars regarding Rabindranath’s poetic inspiration. The Vedic and Buddhist traditions provide the background for this study, as the aim of this article is to uncover the primary sources of metaphorical ideas and images in Tagore’s poetry. The complex conceptual contexts of the CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor are integrated by the poet, leading to evolutionary differences in the source and target domains. Tagore uses THE OTHER SHORE to conceptualize completeness that is constantly striven for in life but is never truly achieved. According to Tagore,

in the midst of our home and our work, the prayer rises, ‘Lead me across!’ For here rolls the sea, and even here lies the other shore waiting to be reached (...). In truth, thou ocean of joy, this shore and the other shore are one and the same in thee. When I call this my own, the other lies estranged; and missing the sense of that completeness which is in me, my heart incessantly cries out for the other. (...) (Tagore 1915, p. 194)

This poetic longing echoes the Buddhist *pāramitā*, perfection, and is metaphorically conceptualized as “the shore of the sea,” where the sea corresponds to *samsāra*. Tagore assimilates both concepts in his poetry, which provides the ground for the metaphorical integration of complex source contexts into a synthetic message.

Poem 16 of *Gītimālya*, *Niye jharā phuler dālā balo kī kari* (“Tell me what shall I do with this basket of withering flowers?”), connects THE OTHER SHORE with Buddhist and Vaiṣṇava traditions through the line: *sakal bātās sakal ākāś oi pārēr oi bāśir sure uṭhe śihari* – “the whole air, the whole sky trembles to the rhythm of this flute melody from

the opposite shore” and the phrase: *śūnya mane* (‘with an empty mind’), referring to the poet’s contemplative state of mind. The result is a network of interconnected images in which the fading flowers correspond to (in)actions/(mis)deeds, while the river evokes the concept of *viraha* (‘separation’), and the other shore conceptualizes attainment/fulfilment. The process of crossing over corresponds to the process of performing *dharmakarma* and overcoming *viraha*. Meditation/contemplation is implied in the context of *śūnya mane*. Finally, the melody of the flute of the other shore, expressed in the line *oi pārer oi bāśir sur*, evokes longing (Figure 2).

*Ebār bhāsiye dite habe āmār
ei tarī |
tīre base yāy ye belā,
mari go mari |
Phul-phoṭāno sārā kare
basanta ye gela sare,
niye jharā phuler ḍālā
balo kī kari |*

*Jal uṭheche chalchaliye
ḍheu uṭheche dule,
mamariye jhare pātā
bijan tarumūle |
Śūnya mane kothāy tākās?
Sakal bātās sakal ākāś
oi pārer oi bāśir sure
uṭhe śihari | (Gītīmālyā 16)*

“I must sail my
boat now.
By waiting on the shore, time goes by,
Alack.
Flowering is over,
spring has gone,
with the basket of fallen flowers
tell me what to do?

The water is rising, splashing
waves are surging,
the leaves rustle and fall
at the lonely tree’s foot.
Where to look with an empty mind?
All the wind, all the sky,
with this flute melody of the other shore
grows trembling.” (J.T.)¹

¹ There is an English transcreation of the Bengali original written by Tagore in the form of poetic prose, however, for this analysis a more literal rendition was necessary.

In Poem 83 of *Gītāñjali*, sequential to Poem 16 of *Gītimālya* in the collection *Gītāñjali. Song Offerings*², the CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor evolves both in the source and target domains. Through the metaphoric image of the SHORELESS SEA in the line *kūlhārā sei samudra-mājhkhāne* (“in the midst of this shoreless sea”), THE OTHER SHORE is transformed into NO-SHORE. In the last line of the poem, *tarī niśīthmājhe yābe niruddeśe* (“the boat will float aimlessly into the middle of the night”), the act of crossing evolves into the metaphor of the afterlife journey, NIRUDEŚ YĀTRĀ (‘journey to no-land, with no destination’). The metaphoric image is built on complete negation, it refers to: no shore, no illusions, no division, no *saṃsāra*, *nirvāṇa*, *niruddeś yātrā*.

*Kathā chila ek-tarīte kebal tumi āmi
yāba akāraṇe bheshe kebal bheshe;
tribhubane jānbe nā keu āmrā tīrthagāmī
kothāy yetechi kon deśe se kon deśe
Kūlhārā sei samudra-mājhkhāne
śonāba gān eklā tomār kāne,
ḍheuyēr matan bhāṣā-bādhān-hārā
āmār sei rāgiñī śunbe nīrab hese |*

*Ājo samay hay ni ki tār, kāj ki āche bāki |
Ogo oi ye sandhyā nāme sāgartīre |
Malin āloy pākhā mele sindhupārēr pākhi
āpan kulāy-mājhe sabāi ela phire |
Kakhan tumi āsbe ghāṭēr ‘pare
bādhantuku keṭe debār tare |
Astarabir šeṣ āloṭīr mato
tarī niśīthmājhe yābe niruddeśe | (Gītāñjali 83)*

“It was said that in one boat, only you and I
will just float and float for no reason,
in all the worlds, no one will know our pilgrim’s place,
where we have gone, to what land, to what land.
In the midst of this shoreless ocean
I sing my song to your ears,
like waves, language-with-no-bonds
to these songs of mine, you will listen with a smile.

Isn’t it time yet? What works reemain?
Lord, evening descends upon the seashore.
In the dim light, birds spread wings on the Indus bank,
to their nests all return.
When will you come to the ghats

² Poem 83 of the *Gītāñjali* is next to Poem 16 of the *Gītimālya* in the sequence of the collection *Gītāñjali. Song Offerings*. (XXI–XLII) As texts originally in separate collections, they can be considered independent evolutionary examples, although they were published at about the same time as *Gītāñjali* in 1910 and *Gītimālya* in 1911, and probably written at the same time.

to cut the chains?

Like the last sunset's light,

the boat will sail aimlessly into the dead of the night.” (J.T.)³

Hence, NO-SHORE conceptualizes *nirvāṇa* and liberation from *saṃsāra*, the shoreless sea corresponds to no division and to reunion with God, and no more crossing is the metaphorical conceptualization of no more birth-rebirth-death-redeath cycles. Finally, *niruddes' yātrā*, implied in the context, corresponds to the afterlife of non-existence. *Śonāba gān eklā tomār kāne* (“I will sing songs into your ear”) implies worship and *bhakti* (Figure 3).

In this way, Tagore creates the two-dimensional CROSSING TO THE OTHER SHORE metaphor, which is the result of a multi-level conceptual integration and progression from meditation in *śūnya mane* to adoration through chanting in *śonāba gān eklā tomār kāne*. It is important to note that in the evolutionary framework of the metaphor CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE, chanting during worship is a component evolution of *yajña*. This is because the singing of songs composed in the form of *kīrtana*, a musical form of Vaiṣṇava *bhakti* worship of the divine, is rooted in the Vedic tradition of *anukīrtana* recitation of Vedic Hymns (Lal, p. 423).

The first lyric combines the Buddhist motif of CROSSING THE WATERS AS THE REALIZATION OF DHARMAKARMA with Vaiṣṇava motifs of flute music identified with Kṛṣṇa and metaphorically corresponding to the longing for reunion with God. The other poem, which is subsequent to the first one, draws primarily on the R̥gvedic imagery of sea-water-darkness as the context for the human journey toward the divine light. CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE undergoes evolution in its source domain, as THE OTHER SHORE disappears and is transformed into *KŪLHĀRĀ SAMUDRA*, THE SHORELESS SEA. The journey transcends the boundaries of the other shore and goes beyond it, however, the direction is towards the sun, as the horizon is the line between darkness and light on a sea voyage. Transcending the limitations of the other shore is the essence of Tagore's philosophy, which is expressed in *Sādhanā*. For Tagore, the other shore is synonymous with completeness and is therefore close to the Buddhist concept of *pāramitā*. However, the poet denies the possibility of attaining this completeness as he explains that reaching one shore means leaving the other shore behind and inevitably results in continuous striving for perfection. Thus, only by transcending the barriers of the other shore and going beyond it, can man unite with the ultimate truth, God. This is a *nirvāṇic* image that originates from the two-dimensional concept of both Hindu *mokṣa* and Buddhist *nirvāṇa*. *Jīvamukti* corresponds to the overcoming of *avidyā*, fulfilling *dharma* and uniting with Brahman in this life, *videhamukti* comes after death. For Tagore, the first level of attaining spiritual liberation and deliverance, through reunion with Brahman in this life, was more important. The greatest failure that man can experience in this life is not knowing God, as the poet says in *Sādhanā*. Tagore's concept of spiritual liberation is a blend of the Hindu-Buddhist concept of *mokṣa-nirvāṇa*, as he understands it, through the fulfillment of *dharmakarma* in both Hindu and Buddhist understanding of the concept, i.e., Hindu reunion with Brahman and Buddhist universal love of compassion with the precondition of extinguishing „ego,” which is the Buddhist aspect of the concept of *nirvāṇa* (Tagore, p. 194).

³ See footnote 1.

5. CONCLUSION

Philosophical concepts developed in a variety of metaphorical contexts into interconnected semantic networks, as shown by intra-/intertextual and intra-/interlinguistic analysis of the Pāli text of the *Dhammapāda*, the Sanskrit texts of the Ṛgveda and the Upaniṣads. From *yajña*, the Ṛgvedic ritual, through *dhyāna* in the Muṇḍaka Upaniṣad and finally to the Buddhist *dhammakamma*, the CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor underwent a conceptual evolution in the mapping structure. Tagore blended the Buddhist *pāramitā*, which motivated the conceptual structure of Poem 16 of *Gītīmālyā*, with the CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor, drawing on the complexity of mappings of the multi-level context of THE OTHER SHORE. Through the evolution of THE OTHER SHORE into *kūlhārā samudra* in the metaphorical context of *NIRUDEŚ YĀTRĀ* in Poem 83 of *Gītāñjali*, the poet transformed the CROSSING THE WATERS TO THE OTHER SHORE metaphor in both target and source domains. Thus, the cognitive framework of the conceptual evolution of the darkness-into-light transformational metaphorical context built on THE OTHER SHORE metaphoric concept was reconstructed from the Ṛgveda, through the Upaniṣads and the *Dhammapāda*, to its reformulation in the Bengali poetry of Rabindranath Tagore, revealing differences in the source and target domains. The research proved that Tagore integrated the multi-level contexts of THE OTHER SHORE metaphoric concept and reformulated its conceptual structure drawing from Vedic and Buddhist metaphoric and philosophical contexts (Figure 4).

The analysis revealed that metaphorical contexts are the source for the development of philosophical concepts. They are often prior to philosophical systems, as they conceptualize thought schemata encoded in poetry and religious formulas that enigmatically convey secret messages recognized only by great spiritual initiates. Rabindranath Tagore used his contemporary Vaiṣṇava tradition as a tool for transforming and conveying the most secret knowledge. He employed metaphoric amalgams to imply the whole realm of multi-layered meanings. He shaped his poems into a structure in which the deepest conceptual strata hid the intended meaning. Hence, conceptual evolution not only reveals changes within the network of metaphors and between them but, above all allows us to understand the development of philosophical concepts.

Moreover, the above analysis leads to the understanding of the conceptual evolutionary process in which a metaphoric concept blended with cultural context results in a philosophical context/concept. Thus, this cognitive formula represents schematically the correlations between imaginative figurative language of poetry and systematic and coherent philosophical contexts and concepts. Poetic spell-mantras are thus the primary source for philosophical abstract thinking and human endeavour to conceptualize reality in terms of metaphoric images that encode key notions for understanding the human spirit.

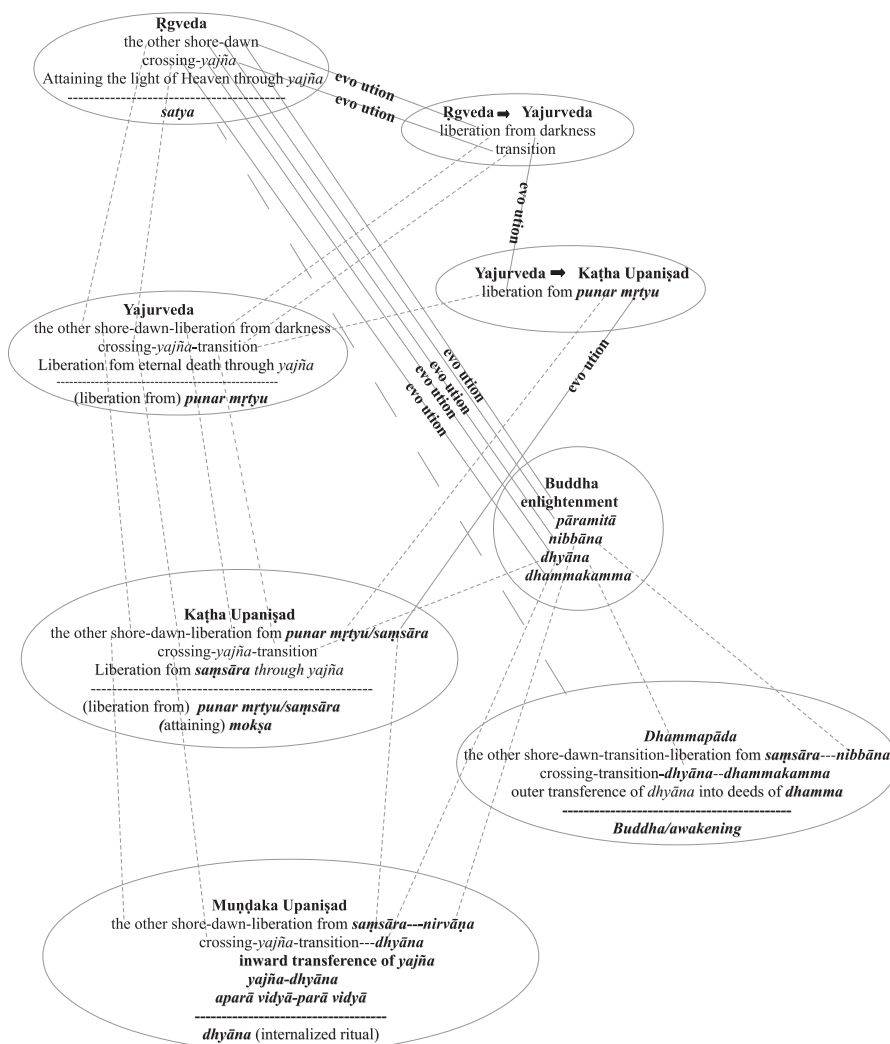


Figure 1. Development of philosophical concepts
from the metaphorical context of THE OTHER SHORE

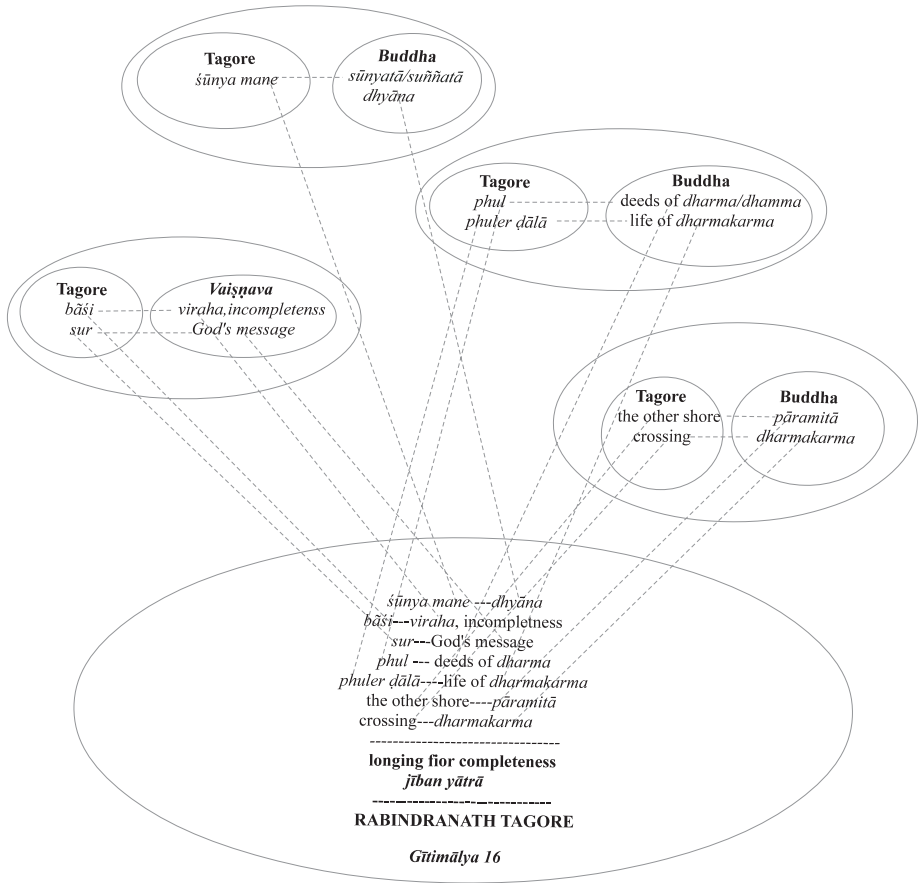


Figure 2. Integration of philosophical and metaphoric contexts in Tagore's *Gītīmālyā* 16

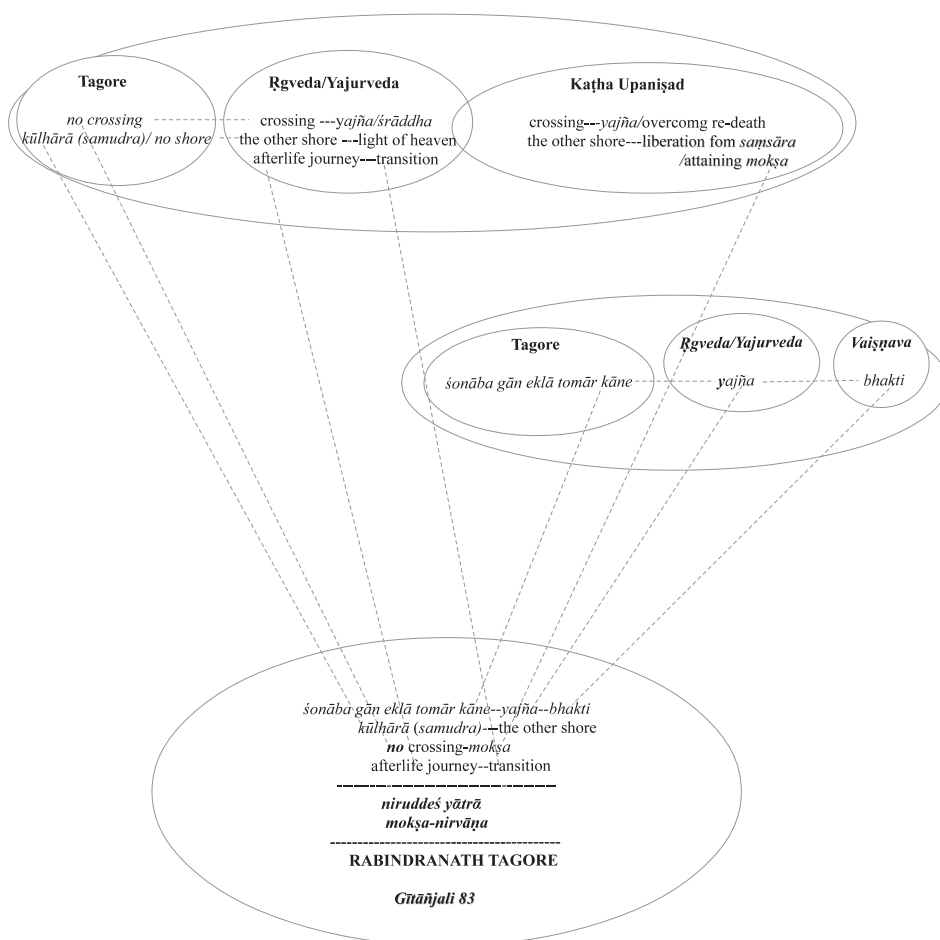


Figure 3. Integration of philosophical and metaphoric contexts in Tagore's *Gītāñjali* 83

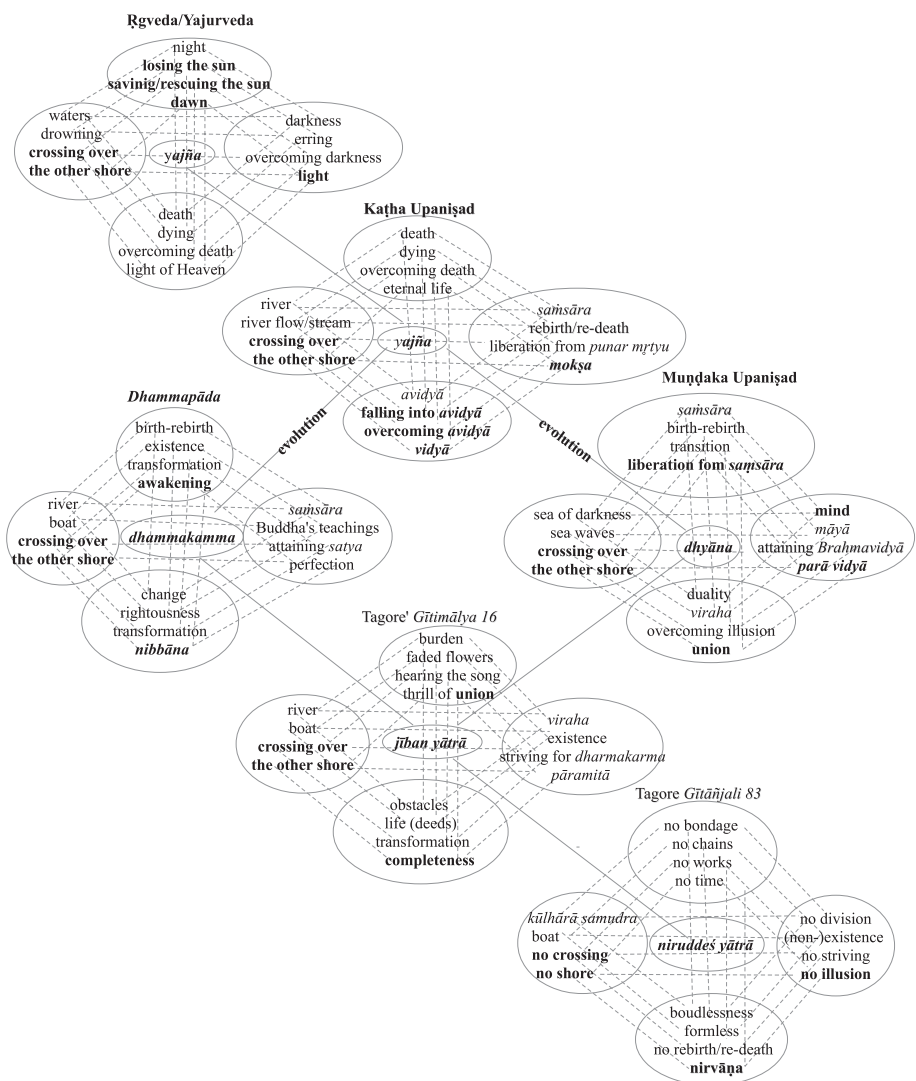


Figure 4. Conceptual evolution of darkness-into-light transformational contexts

REFERENCES

- Bharadwaj, Amulya, Vijeth Jangamkote Kiran. *The Modern Application of Vedic Wisdom and Influences of Mindfulness on Education*. University of Prince Edward Island, 2024.
- Dhammapāda* – see Thero.
- Dawkins, Richard. *Selfish Gene*. Oxford University Press, 1976.
- Fauconnier, Gilles, Mark Turner. *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. Basic Books, 2002.
- Francis, J. Corley. "The Emergence of Saṃsāra in Vedic Thought", *Studies on Asia*, Vol. 1, No 7, Illinois University, 1966, pp. 8–14.
- Gotō, Toshifumi. *Ásvins- and Nāsatya- in the Ṛgveda and their Prehistorical Background*. Toshiki Osada (ed.) *Proceedings of the Pre-symposium of RIHN and 7th ESCA*, Harvard-Kyoto Round-table, pp. 253–283.
- Griffith, Ralf T. H. (trans.) *The Ṛgveda Samhitā*. E. J. Lazaris and Co., 1920.
- Lakoff, George, Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press, 1980.
- Lal, Ananda. *Theatres of India – A Concise Companion*. Oxford University Press. 2009.
- Lopez, S. Donald. *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. State University of New York Press, 1988.
- Musolff, Andreas. "Metaphor and Conceptual Evolution". *Metaphorik.de* 7, Wehrhahn-Verlag, 2004, pp. 55–75.
- Norelius, Pre-Johan. *Crossing the Waters of Darkness – Solar Imagery in the Mythology of the Ásvins*. In "Zeitschrift für Indologie und Südasienstudien", Vol. 34, 2017, pp. 186–214.
- Paramhansa, Ramakrishna, *The Symbolism in the Rigveda, and an Interpretation by Sri Aurobindo*. Revisited, 2008.
- Radhakrishnan, Sarvepalli (ed.). *The Principal Upaniṣads*. Harper Collins Publishers. 2011.
- Tagore, Rabindranath. *Sādhana*. Macmillan, 1915.
- Ṭhākura, Ravīndranātha. *Gītāñjali*. Silekṣa, 2003.
- Ṭhākura, Ravīndranātha. *Gītāmālya*. Viśvabhāratī, 1914.
- Thero, Ven Weragoda Sarada Maha (trans.) *The Dhammapāda*. The Singapore Buddhist Meditation Center, 1993.

WHICH MODEL BEST FACILITATES CROSS-STRAIT UNIFICATION? A COMPARATIVE STUDY OF POLITICAL INTEGRATION PROPOSALS

ABSTRACT: The paper investigates the feasibility of three unification models between China and Taiwan, which include “one country, two systems,” “one China, two constitutions,” and “one China, three constitutions.” The three models share the “one China” principle but implement different institutional structures and acceptance levels. The research starts by identifying the main barriers to unification, which consist of sovereignty disputes, identity divergence, and cross-strait security dilemmas. The paper first investigates the “one country, two systems” model through its historical development and ideological foundations, and practical implementation boundaries, before analyzing the new frameworks of “one China, two constitutions” and “one China, three constitutions” which propose decentralized unified governance.

The research uses comparative political theory and integration models, including functionalism and neo-functionalism, to demonstrate that “one China, two constitutions” represents the most suitable transitional framework.

The final part emphasizes that successful integration needs to establish legal equality and mutual respect instead of hierarchical central authority or aspirational absorption.

KEYWORDS: Cross-Strait Relations; One Country Two Systems; One China Two Constitutions; Sovereignty Disputes; National Identity; Neo-functionalism

1. INTRODUCTION

Scholars and political analysts have identified Taiwan-mainland China relations as among the most critical subjects in political discussions and academic studies for many years. It can be said that although unification is not the only option for Taiwan’s future, to some extent, it is still the most relevant one bearing in mind the ever-growing influence of the People’s Republic of China (PRC) in the world, its vocal call for unification in the future and the ever-increasing interdependence between both parties. Intensifying economic ties, diplomatic rivalry, and diverging identity constructs have heightened the need for a plausible integration framework, although the process remains difficult.

Throughout the years, different frameworks for addressing the cross-strait dilemma have been developed: federalism, confederation, “one country, two systems,” “one China, two constitutions,” and “one China, three constitutions.” Among these, Beijing has long rejected federalism and confederation as options. From Beijing’s point of view, acknowledging Taiwan as an equal federal unit would be a concession to the idea of ‘Two Chinas,’ which it has always opposed (State Council 2000).

However, there would be no legal means to prevent the centralization of power in the future. If unification happens, the PRC might gradually encroach on Taiwan’s autonomy over a period of time instead of in one step. In this case, Taiwan would find itself without real political choice, since the local authorities would probably be unable to reverse any

of the institutional changes that had been made. For this reason, the above models are not likely to win the support of most people in Taiwan.

Hence, this paper looks at three other models that are widely discussed in the Taiwanese and Chinese academic communities and are more relevant to the “One China” concept – namely, “One country, two systems,” “One China, two constitutions,” and “One China, three constitutions.” These suggestions present unique legal approaches and varying degrees of accommodation for sovereignty, identity, and governance. “One country, two systems,” proposed by Deng Xiaoping, has been implemented in Hong Kong and Macau for decades. “One China, two constitutions” and “One China, three constitutions” are ideas from Taiwanese constitutional scholars, who propose these models as more viable pathways to integration based on mutual recognition and institutional equality.

This paper is divided into three parts:

- in the first part, major factors that may impede cross-strait relations are presented, including sovereignty disputes, security issues, cultural differences, and Taiwanese recognition of national identity;
- in the second part, I will analyze the feasibility of the “one country, two systems” policy, which does not favor most Taiwanese;
- the third part discusses two relatively innovative projects: the “one China, two constitutions” and the “one China, three constitutions.” In conclusion, based on the above discussion, I will attempt to determine which project is the ultimate answer to cross-strait reunification.

2. THE OBSTACLES OF CROSS-STRAIT INTEGRATION

2.1. THE SOVEREIGNTY DISPUTES

The definition of “sovereignty” has been controversial for a long time. Convention describes it as a state’s highest power, final authority, and independence. A political entity has sovereignty when it has territory, permanent population, and government and can participate in international relations. Nevertheless, although Taiwan has territory, a permanent population, a functioning government, and the capacity to engage in international relations with other states, it is not recognized *de jure* as a sovereign state. These factors have caused the Taiwan Scenario to persist with ambiguity and conflict (Chen 2016).

Therefore, even if both sides identify with the “one China” policy, their understandings of this policy and cross-strait talks often give rise to a sharp controversy between the two parties. These two separate governments took shape in 1949. Although the ROC only possesses domination over Taiwan, Penghu Island, Jinmen, and Mazu (TPKM), it has always remained an independent sovereign state. Fell (2013) reveals that the cross-strait deadlock persists because of differing sovereignty perspectives. Beijing maintains that the “one China” principle is accurate because Taiwan belongs to its territorial domain. Thus, to the PRC, the Taipei government is subordinate to the Beijing government, and Taiwan is just a part of mainland China.

According to DeLisle (2010), Beijing believes that Taiwan’s pursuit of sovereign equality stands in opposition to the ‘one China’ principle. Beijing considers the ROC’s version of “one China” to be a disguised attempt to create a “two Chinas” situation rather than a different interpretation. Unification under a single unified Chinese state becomes extremely difficult to achieve because of this sovereignty issue.

It is undeniable that the sovereignty issue is the kernel of cross-strait conflicts. Until today, the two sides still hold opposite views. The solution presented by the Beijing government, which promises Taiwan's right of autonomy, hasn't been accepted by the Taipei government because they regard themselves as an independent sovereign entity, which the Beijing government labels separatism. Therefore, more compromise and mediation must be achieved if the two sides expect further development in cross-strait relations.

2.2. THE SECURITY ISSUES

Security concerns are another major obstacle to cross-strait integration. Mutual distrust creates a political dilemma; each side fears the other will exploit conciliatory gestures. The Taiwan government emphasizes "No Force" as a prerequisite for peaceful development and includes it in the *Guidelines for National Unification*.¹ On the opposite side, however, while Beijing demands that Taiwan curtail its foreign arms purchases and uphold the Chinese saying, "Chinese frown upon fighting among the same people," it still does not abandon the use of force if Taiwan pursues official *de jure* independence.

Sovereignty and security are closely connected. The start of political talks between Taipei and Beijing depends on Beijing accepting Taiwan's existing government as a legitimate authority. The Taiwanese government fears that accepting Beijing's interpretation of 'one China' and China's enhanced sovereignty claim would make the cross-strait issue appear as an internal matter. The acknowledgment of Taiwan's sovereignty by Beijing would generate domestic opposition in China which would undermine its military-based unification strategy.

Christensen (2002) states that the Taiwan issue is not about territorial conquest but about political status. The main concern of Beijing is that Taiwan may move from substantial autonomy to legal independence, which would challenge Chinese nationalism and the legitimacy of the CCP regime. Bush (2005) states that although both sides understand that reconciliation can be beneficial, they still have scruples about possible adverse consequences that may be caused when their goodwill gestures are taken as an advantage by the other side. For example, Taipei is afraid that once they have made some compromise, if Beijing adjusts its attitude unexpectedly, Taipei will be powerless and can do nothing about it. Conversely, Beijing is also concerned that its concession will cause the permanent independence of Taiwan and make the PRC suffer a setback both in domestic politics and diplomacy.

2.3. CULTURAL DIFFERENCE & NATIONAL IDENTITY RECOGNITION

Taiwan and China maintain a wide identity separation because they experienced different governance systems for decades. Between 1949 and 1977, China followed communism and reduced the influence of traditional Chinese culture to support the Communist Party's rule. China began its economic reform process after 1978 by implementing capitalist elements into its system structure. Modern Chinese culture combines socialist values with market-driven influences, which remain under Party control.

¹ *Guidelines for National unification*: it aims at establishing a democratic, free and equitably prosperous China. Adopted by the National Unification Council at its third meeting on February 23, 1991, and by the Executive Yuan Council (Cabinet) at its 2223rd meeting on March 14, 1991.

Dreyer, Gold, and Rigger (2003) note that Taiwan has undergone changes in its national identity. The dual cultural perspectives of Taiwan developed under Lee Teng-hui and Chen Shui-bian resulted in increased cultural and political separation from China.

Since 1992, the Election Study Center at National Chengchi University (NCCU) has tracked how Taiwanese people have changed their identity perceptions. According to the NCCU (2024) survey results 63.4% of people identify as Taiwanese alone and 2.4% identify as Chinese while 31.0% identify with both identities. The political force of Taiwanese identity emerged because of educational program changes, public dialogues and generational shifts (NCCU 2024).

Most Taiwanese citizens who did not choose to delay their decision support independence over unification. The 2024 survey data revealed that independence received support from 27.7% of respondents yet unification gained only 8.2% backing. The development of Taiwan-centric values among Taiwanese people creates substantial obstacles for cultural and political integration with mainland China (NCCU 2024).

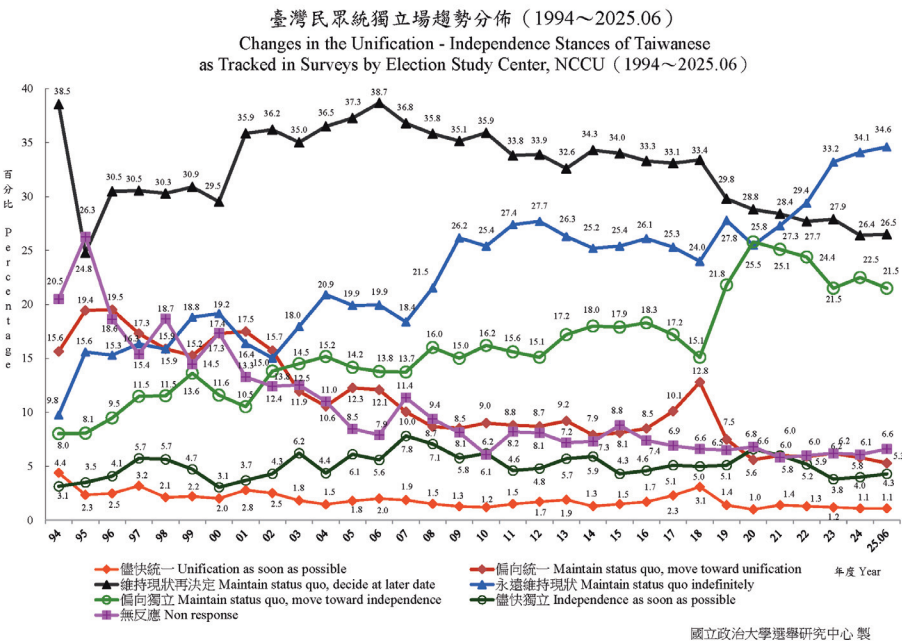


Figure 1. Chinese in the Unification-Independence Stances of Taiwanese (1994–2024)

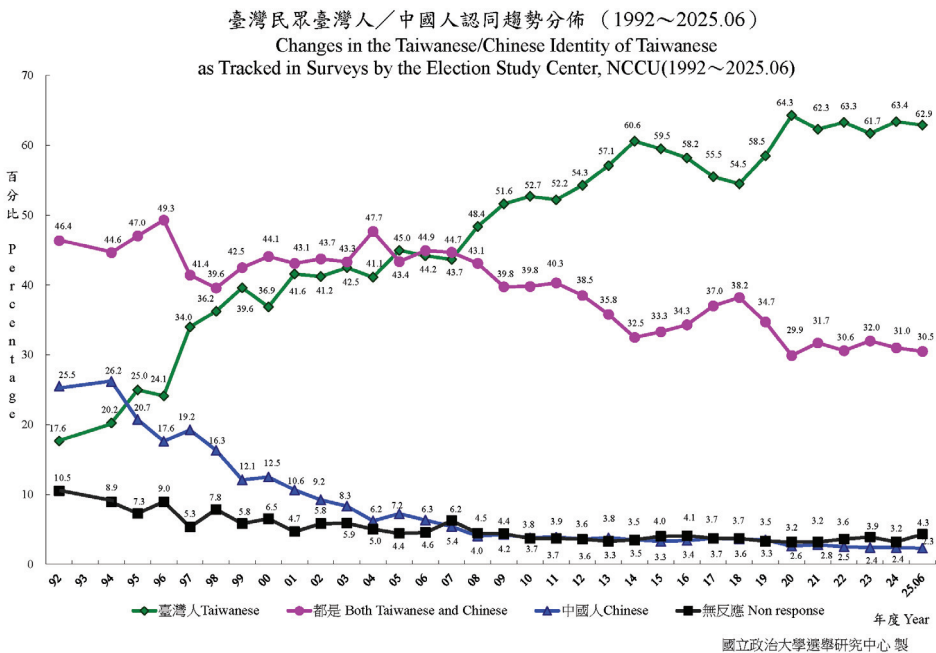


Figure 2. Changes in Taiwanese/Chinese Identity of Taiwanese (1992–2024)

3. ONE COUNTRY, TWO SYSTEMS

3.1. ORIGIN AND CONNOTATION

The Beijing government introduced its Taiwan management strategy following the establishment of diplomatic relations between China and the United States during the 1980s. The plan established Taiwan’s current social and economic framework which later evolved into the “one country, two systems” framework (Pao 2012). According to Zheng (2005), the concept did not originate during that time period. Mao Zedong introduced the *one guideline and four policies*² principle in 1956, which allowed Taiwan to maintain its military and political system while receiving financial support from Beijing and postponing social reform. Mao Zedong declared Taiwan could preserve its current system for a duration of fifty years or more.

In Hong Kong, “one country, two systems” was implemented with absolute institutional autonomy. Hong Kong maintained its legal system, currency, immigration policy, and taxation independence under the Basic Law. Deng Xiaoping emphasized in the early 1980s that Taiwan could expect even greater flexibility than Hong Kong. In 1996, Jiang

² Mao Zedong’s “One Guideline and Four Policies” was a strategic framework proposed in 1956 to facilitate national unification. The “One Guideline” referred to peaceful reunification under the “One China” principle. The “Four Policies” included: (1) unifying diplomatic representation under the central government; (2) maintaining the local political and military systems in Taiwan; (3) providing financial support from the central government; and (4) allowing a delay in social reform on the island. This policy outlined a flexible, gradual approach to integrating Taiwan, allowing it to retain significant autonomy while recognizing the authority of the People’s Republic of China.

Zemin added that everything could be discussed, and the flexibility and openness of this model are reflected. Therefore, the connotation of “one country, two systems” has always contained structural dualism and political pragmatism.

3.2. CAN “ONE COUNTRY, TWO SYSTEMS” BE A VIABLE UNIFICATION MODEL?

Taiwan is now being linked with the mainland Chinese region according to the Deng Xiaoping plan of “one country, two systems,” which is flexible and functions in a practical way, according to Beijing. Chen (2010) provides specific reasoning as to why the policy is unique; the separation of the central government’s sovereignty and the autonomy of the local region is to be respected. The system enables Taiwan to survive as an independent nation with its own social structure, laws, and economy while giving a symbolic nod to the PRC’s sovereignty. Chen emphasizes that these two arrangements are made to draft an ambiguous form of autonomy that would respect Taiwan’s internal governance but follow the international law’s definition of asymmetrical autonomy.

The People’s Republic of China maintains the standpoint that “one China” is a matter of the PRC exclusively and does not allow the existence of two Chinas. According to Badie (2011), an idea of Sovereignty only becomes true when a country recognizes it, and interactions among countries stand as a major factor. Sovereignty as a synonym for unwillingness then blocks the way for working together and reaching peace on both sides of the Strait.

For Taiwan, this seemingly equal policy is actually not equal at all. The third policy of *Ye’s Nine Policies*³ suggests that “if the ‘one country, two systems’ policy is achieved, Taiwan will become a special administrative region of China,” which, in fact, constructs a kind of vertical power relationship that is not interactive or parallel between the mainland and Taiwan. Under this relationship, the mainland is regarded as the government while Taiwan is only of its local governments. Furthermore, the CCP always intentionally or unintentionally takes Hong Kong as a paradigm when explaining the “one country, two systems” policy.

It is unquestionable that the development of democracy in Taiwan is one of the biggest challenges, because this policy was established when democratization had not been realized and when the DPP (Democratic Progressive Party) had not been formed in Taiwan. Taiwan’s democratic system compels the KMT and the DPP to make their policies consistent with public will in order to win more votes. Since Taiwan’s public tends to prefer keeping the current situation, the CCP can’t realize unification only by political consultations with Taiwan’s parties but has to persuade Taiwan’s public.

In addition, the continuous social movements triggered Taiwanese people’s sympathy and resistance toward the “one Country, two systems” model. Whether it was the Umbrella Movement in 2014 or the Anti-Extradition protests in 2019, both reflected Hong Kong people’s distrust of Beijing and their doubts about “one country, two systems.” A 2020 survey by Taiwan’s Mainland Affairs Council showed that 80% of Taiwanese rejected the “one country, two systems” model (Mainland Affairs Council 2020).

Nonetheless, it does not mean that “one country, two systems” has already reached a dead end; the mainland and Taiwan are currently governed separately by different governments. Thus, if they require equal political status, the following ways might be

³ *Ye’s Nine Policies*: On the 1st, Oct. 1981, Ye Jianying, as the chairman of the Standing Committee of the National People’s Congress, proposed the nine policies about Taiwan’s peaceful reunification.

feasible: the way of obfuscation – neither of them deny each other’s status as a political entity as in the *Guidelines for National unification*; or under the “one China” principle, both governments set time or space limits on when or where they are allowed to be regarded as equal political entities.

Once the “one China” principle has been legally confirmed and the current situation of “Two systems” acknowledged, they would definitely move forward from “one China, different definitions” to “one China, co-existence” or even decide to reinforce and complement each other. The mutual recognition of governments and constitutional systems, as Cheng (2006) suggests, would establish parallel sovereignty between them. According to Sutter (2021), Beijing in some way maintains its claims ambiguously in terms of “one China,” which enables the country to present different messages to both domestic and international audiences, as well as the audiences in Taiwan.

4. ONE CHINA, TWO CONSTITUTIONS & ONE CHINA, THREE CONSTITUTIONS

4.1. CONNOTATION

The concept of “one country, two systems” has a federalist orientation because it starts with political considerations, which are expected to lead to economic integration. The “one China, two constitutions” and “one China, three constitutions” approaches follow a neo-functional model, which constructs integration by uniting shared interests and cumulative interaction instead of central authority (Chang 2010).

The bottom-up approach of functionalists begins with technical or economic cooperation to establish mutual recognition. The original functionalist approach lacks an explanation for political domain spillovers and their occurrence conditions. Neo-functionalism addresses these gaps. During the 1960s Ernst Haas together with Philippe Schmitter and Leon Lindberg and Joseph Nye developed the theory by adding five essential components: (1) The super-state aims to achieve long-term political integration through its establishment; (2) Political elites need to take charge of unifying the process; (3) The actions of participants become increasingly politicized throughout the process; (4) Economic and cultural field spillovers strengthen political connections between entities; (5) National governments must take the first step in initiating the process (Chang 1998).

4.2. THE FEASIBILITY OF THE “ONE CHINA, TWO CONSTITUTIONS”

The “one China, two constitutions” model proposed by Huang Kuang-kuo in 2005 describes the current cross-strait situation where both parties have their own constitutions but recognize the “one China” principle. It is inspired by the EU and envisions a supranational community and the depoliticization of sovereignty debates. Huang (2005) believes that it can be a way to break the deadlock between the two sides of the Strait, establish trust, and set the scene for long-term integration.

Traditionally, one constitution is one country, and two separate constitutions imply two separate states, which does not quite sit well with how sovereignty is usually conceived in international law. However, since 1949, both Taiwan and the PRC have been running under their constitutional systems. As Bush (2005) notes, we have a situation of a “one China, two constitutions” where both sides adhere to their respective view of sovereignty based on their respective political system and laws. This model does not pose a threat to the constitutional foundation of either side as both Taipei and Beijing continue to claim “one China,” and thus it may serve as a possible basis for future talks.

The model recommends treating both sides as political entities with equal status. Under international law, political entities can possess either full or limited legal standing. Although Taiwan displays many state-like characteristics, the international community fails to recognize it as a sovereign state, and therefore, it maintains an “incomplete international legal subject” status. Within this system, Taiwan would lack sovereign state status but would maintain equal negotiating weight. The approach represents an equilibrium which protects Taiwan’s dignity from China’s limitations. The method aligns with functional practices according to Chen and Cohen (2019) who demonstrate that the two sides have developed pragmatic flexible arrangements which maintain legal binding agreements despite non-recognition. The system escapes sovereignty debates to concentrate on authentic communication.

In the aspect of diplomatic rights, Huang (2005) has also made some suggestions: to begin with, we need to recognize current reality that the UN and most countries in the world that have established diplomatic relations with the PRC admit that “the PRC is the only legal government of China.” So, under such kind of circumstances, Taiwan needs to use the concept of “equal governing authority” under the “one China” principle. In the international occasion, arrangement shall be made according to the actual power of parties involved. In simple words, the name of the ROC should be treated differently at home and abroad. Under the “one China” principle, Taiwan must keep the constitution of the ROC to maintain the integrity of China. In foreign relations, the mainland shall keep their ambassador-level relations with foreign countries in the name of PRC while Taiwan establishes consular-level relations with other countries under the name of “Taipei, China.” Therefore, both can take what they need because Beijing does not need to be concerned about Taiwan independence and Taipei government can have more rights in diplomacy.

The unclear definition of “one China” becomes more complex because both sides maintain active constitutional disputes. The term “equal political entities” creates potential risks for political exploitation. The democratic system of Taiwan enables political parties to use equality language for independence support which may result in domestic disturbances or diplomatic complications (Fell 2015).

As Huang (2005) has pointed out, Taipei more or less has to sacrifice part of its sovereignty in exchange for more freedom in international community. But considering Taiwanese’ attitudes towards integration and their recognition of national identity, this kind of sacrifice may not increase Taiwanese’s recognition but is likely to be used in political manipulation. In this case, if the CCP shows their goodwill by acknowledging the equal status of Taiwan and the mainland, Taiwan may become more independent in sovereignty, which may lead the negotiation into a stalemated situation and make it difficult to achieve further results. Therefore, for the model to be effective it needs to resolve three fundamental issues starting with the sovereignty dilemma and including both the limits of public opinion and the threat of unequal interpretation. The most sophisticated frameworks will transform into political instruments instead of actual paths toward resolution unless these issues receive proper attention.

4.3. THE FEASIBILITY OF THE “ONE CHINA, THREE CONSTITUTIONS”

The “one China, three constitutions” proposal by Chang Ya-Chung draws on the “two constitutions” model to incorporate a third, supreme constitutional structure to legalize and harmonize the political relationship between the ROC and the PRC. Based on the West

German model of “one nation, two states,” the proposal seeks to achieve recognition of both sides while maintaining the “one China” principle (Gu 2011).

The third constitution established by Chang (2010) functions as a legal framework which surpasses both the ROC and PRC constitutions. It functions as a legal document that establishes a structured framework for cross-strait relations as its main purpose. Li (2006) highlights that achieving true integration requires handling political sovereignty as an essential matter beyond economic partnership development. The third constitution establishes a structural framework which supports both legal and political variations between the two sides of the Strait.

The core mechanism is the “Basic Agreement on Peaceful Cross-Strait Development,” which Chang proposes as a temporary treaty to normalize interaction without locking in permanent outcomes. The Basic Agreement as described by Cheng (2011) brings legal clarity while reducing uncertainty and establishing three fundamental strategic objectives: (1) Define the legal and political standing of each side through mutually acceptable terms; (2) Develop systematic strategies for development and cooperation; and (3) Establish a future plan for “one China.”

Furthermore, the Basic Agreement states in its third term that, “both sides agree to respect the other’s highest power and interior constitutional structure in their respective territory as well as their respective diplomatic authority, and neither of them have the right to represent the other in the international community in the name of the other side.” From this we can see that this agreement has replaced “sovereignty” with “the highest power,” the concept of “country” with “interior constitutional structure” and “diplomatic independence” with “diplomatic authority.” By doing this, the Basic Agreement tries to eliminate the mainland’s concern that Taipei may attempt to build a kind of state-to-state relation with the PRC and to maintain equal status.

What’s more, the Basic Agreement has also clearly stated what names shall be used by the two sides in signing ceremonies and in the international community. To begin with, in spite of economic agreements which are usually signed by non-governmental organizations like Association for Relations across the Taiwan Straits and Strait Exchange Foundation, cross-strait political agreements have to be signed by the two governments. But obviously, the PRC will not agree that these political agreements are signed by the Taipei government in the name of the ROC, and neither will Taipei agree to use the name “Chinese Taipei (中華台北).” Therefore, inherited from the concept of “whole China,” Chang (2012) suggests the PRC and the ROC using the name of “Beijing, China” and “Taipei, China” respectively.

For Taipei, these two names not only are consistent with their constitution but also allow Taipei to get rid of the non-political title of “Chinese Taipei” which can actually help maintain Taipei’s equal relation with the mainland. And, for Beijing, the two names are in accordance with their standpoint that Taiwan is part of China. In addition, as for joining the international community, Chang (2010) came up with the idea of “three seats across the strait” based on the concept of “whole China.” That is to say, Taipei is allowed to participate in international organizations in the name of “Taipei, China,” and there also shall be a third seat for a third group which includes members from both sides. This group is organized to stipulate what stance the two sides shall take, and it is also an indirect declaration to the international audience that the simultaneous appearance of Taiwan and Beijing does not mean the secession of the “whole China.”

However, who precisely interprets this constitutional framework in the absence of a single judicial system and a common sovereign authority? Furthermore, how can enforcement take place when the parties' interpretations diverge? This problem is fundamental to both the idea of legally binding force and sovereignty theory. Any agreement, even one that is established in form, may eventually become a meaningless symbol that cannot be carried out successfully in the absence of a dispute resolution process that both parties can agree upon.

As noted by Kuo (2014), any viable constitutional arrangement across the Taiwan Strait must address the existing normative disparities between the legal systems of both parties and aim to create a constitutional order based on mutual recognition and procedural justice. If the "third Constitution" is to function as a higher legal framework for integration, it must first rely on achieving limited mutual recognition in specific areas. For example, through bilateral agreements in civil and commercial law, economic arbitration, and the safeguarding of fundamental human rights, principles of "protection of trust" and "consensus on procedural justice" can gradually be established, thus laying the groundwork for practical cooperation. Fan (2014) further highlighted that unless the long-standing issues of mutual trust and legal legitimacy between the two sides are addressed, even a well-crafted constitutional document will struggle to be effective within the institutional framework. Therefore, it is essential to prioritize technical agreements, such as judicial assistance, mutual recognition of document validity, and enforcement of cross-strait judgments during the early stages of institutional negotiations. This approach will help create a strong foundation for the implementation of the "third constitution."

Finally, as posited by Wang (2013), any cross-strait constitutional framework lacking an institutionalized enforcement mechanism will struggle to resolve disputes and ensure compliance with its norms. Such an institution must possess political parity, legal authority, and the power to conduct constitutional reviews of relevant administrative and legislative actions. It should not be unilaterally dominated but rather established through cross-strait negotiations, with the joint authorization of both sides, due process, and legal validity. Wang further contended that only by establishing a legally institutionalized body with robust safeguards can the "third constitution" evolve from a mere symbolic declaration into a vibrant constitutional structure with genuine normative force. However, the enforceability and binding nature of the "third constitution" hinge on the cultivation of more progressive practical cooperation and the building of political trust between the two sides of the Taiwan Strait.

The "one China, three constitutions" indeed is a very creative project that is worthy of further exploration. For example, it replaces the "one China" with the "whole China" and uses the idea of "sharing administration authority" to eliminate Taiwan's fear towards the "one China" system, namely Taiwan's status in the future integrated system. In addition, by stressing the importance of political negotiations and China's integration, this proposal attempts to remove Beijing's suspicions towards Taiwan's ambition of independence. Nevertheless, due to the rise of the recognition of Taiwanese identity and Taiwan politicians' perennial equivocation towards the "one China" issue, it actually requires much more cross-strait interaction and communication for Taiwanese to accept that Taiwan is part of the "whole China" and the mainland will accept Taiwan as an equal political entity.

5. CONCLUSION

The analysis reveals that sovereignty disputes together with security issues and cross-strait cultural differences and Taiwanese national identity evolution represent the main barriers to peaceful Taiwan Strait integration.

Regarding sovereignty disputes, both sides remain locked in a framework of “agreeing to disagree,” as embodied in the 1992 Consensus. While both Beijing and Taipei formally acknowledge the notion of “one China,” their interpretations diverge. The People’s Republic of China views itself as the sole legitimate successor to the Republic of China, which it considers defunct, thereby relegating Taiwan to a local administrative region awaiting reunification. In contrast, despite constitutional references to “one China,” Taiwan’s practical governance and the prevailing views among its population reflect a strong sense of sovereign independence (Tucker 2005).

Furthermore, on the issue of security, Taiwan is cautious about the growing military threat from mainland China. Meanwhile, the mainland is also worried about the negative influence that Taiwan’s pro-independence forces may have on its political circles. Due to a lack of mutual trust, neither side is willing to show goodwill for fear of being taken advantage of, potentially leading to irredeemable results. Additionally, the growing military exercises and airspace incursions around Taiwan have deepened the psychological distance between the two societies, making it increasingly difficult for Taiwanese citizens to imagine peaceful coexistence under a shared political framework (Glaser and Funaiolo 2022).

Lastly, in the respect of cultural differences, the mainland has re-embraced Chinese traditional culture but remained committed to socialism. But Taiwan has gradually moved away from Chinese culture under the influence of the rising localized consciousness among Taiwanese. According to Fell (2013), the developing Taiwanese identity particularly among younger people has deepened this cultural divide. The rising sense of being only Taiwanese among the population opposes cultural narratives about unification, although older generations maintain dual identities.

All three proposed models fail to address all the disputes that make peaceful integration challenging. The “one country, two systems” framework, which Beijing first presented as a unification solution, has become obsolete because of changing political circumstances. The model fails to recognize Taipei as a sovereign government while denying constitutional equality which makes it incompatible with Taiwanese public views on sovereignty. According to Fell (2024), Taiwanese society as a whole opposes this model because they believe it cannot protect Taiwan’s democratic system and national identity. For this reason, I believe this proposal currently holds the least potential among the three. However, as Rigger (2011) notes, if Beijing were willing to rethink its approach, to acknowledge Taiwan’s political autonomy and to abandon rigid preconditions, then even previously rejected frameworks could re-enter the conversation. While unlikely under current conditions, such a reformed model may still offer value as a platform for political dialogue.

As for “one China, two constitutions,” it starts from the current cross-strait situation and attempts to propose a reasonable and feasible plan that reduces the sensitivity of the sovereignty issue. For example, it introduces the idea of “equal political entities” and “Taiwan taking different titles at home and abroad” to maintain Taiwan’s dignity as an equal political entity without violating the “one China” principle. However, this proposal is too ambiguous to be practical because a country cannot have two fundamental

laws. Therefore, the “one China” concept will merely become another political slogan without a law above the two constitutions binding both parties (Fan 2012).

The “one China, three constitutions” actually bears strong similarities with the “one China, two constitutions” in terms of downplaying the sovereignty controversy, like the concept of “interior constitutional structure,” “Taipei, China,” and “the highest power.” Furthermore, in order to make up for the distrust between the two sides, as mentioned in the “one China, two constitutions”, this proposal suggests using a third constitution as the legal ground that is above the existing two constitutions to resolve various problems during the process of integration. Therefore, compared with the “one China, two constitutions,” it is actually an improved project. Nevertheless, the enforceability and binding efficacy of the “Third Constitution” are contingent upon the cultivation of incremental practical collaboration and the establishment of profound political trust between the two sides of the Taiwan Strait. In addition, with many years of ideological struggles and struggles between unification and independence, many Taiwanese have raised doubts regarding their national identity and have lost interest in unification. Thus, it requires more effects from the two governments to draw Taiwan into negotiations.

In conclusion, due to the limitations of the current cross-strait social and political status, it is worth noting that cross-strait conditions for integration are rather preliminary and are not ripe enough, which has caused some fatal flaws to the above proposals. Therefore, none of the proposals can bring an end to the cross-strait division. However, these projects have provided some creative reflection on the integration issue and have shed light upon the ambitions and bottom lines of the two sides. Thus, in spite of the uncertainty in the cross-strait political situation, it is undeniable that these proposals have paved the way for the peaceful development of cross-strait relations.

REFERENCES

- Badie, Bertrand. *Sovereignty in Crisis*. Polity Press, 2011.
- Bush, Richard C. *Untying the Knot: Making Peace in the Taiwan Strait*. Brookings Institution Press, 2005.
- Chang, Ya-Chung (張亞中). *European Integration: Interaction Between Intergovernmentalism and Supranationalism* (《歐洲統合：政府間主義與超國家主義的互動》). Yang-Chih Book Co., Ltd., 1998.
- Chang, Ya-Chung (張亞中). *Strategies of Integration: European Experience and the Cross-Strait Future* (《統合方略：歐洲經驗與兩岸未來》). Shengzhi Culture, 2010.
- Chang, Ya-Chung (張亞中). *Greater China and One China, Three Constitutions: A Legal and Political Framework for Cross-Strait Peaceful Integration* (《整體中國與一中三憲：兩岸和平統合之政法架構研究》). San Min Book Co., 2012.
- Chen, Albert H. Y. “One Country, Two Systems in Hong Kong and Macau: Constitutional and Legal Developments.” *The Legal Dimensions of China’s One Country, Two Systems Model*, edited by Jacques DeLisle, Albert H. Y. Chen, and Norman Zhang, HKU Press, 2010, pp. 27–50.
- Chen, Lung-chu. *The U.S.–Taiwan–China Relationship in International Law and Policy*. Oxford University Press, 2016.
- Chen, Yu-Jie, and Jerome A. Cohen. “China-Taiwan Relations Re-examined: The ‘1992 Consensus’ and Cross-Strait Agreements.” *University of Pennsylvania Asian Law Review*, vol. 14, no. 1, 2019, pp. 1–40. <https://scholarship.law.upenn.edu/alr/vol14/iss1/2>
- Cheng, Hai-Lin (鄭海麟). *Suggestions for National Affairs of China’s Peaceful Reunification: A Research around the Political and Legal Issues in ‘Huang’s Ten Points’* (《兩岸中國和平統一國是建言：圍繞黃十點的政治與法律問題研究》). Strait Academic Publisher, 2006.

- Cheng, Zheng (成正). "Cross-Strait Political Orientation and 'One China, Three Constitutions'" (〈兩岸政治定位與「一中三憲」〉). *Journal of Chongqing Institute of Socialism*, no. 1, 2011, pp. 41-42.
- Christensen, Thomas J. "The Contemporary Security Dilemma: Deterring a Taiwan Conflict." *The Washington Quarterly*, vol. 25, no. 4, 2002, pp. 9-18.
- DeLisle, Jacques. "One China, Two Interpretations: Legal and Policy Challenges in Cross-Strait Relations." *Orbis*, vol. 54, no. 3, 2010, pp. 389-409. <https://doi.org/10.1016/j.orbis.2010.04.011>
- Election Study Center, NCCU (國立政治大學選舉研究中心). *Changes in the Taiwanese/Chinese Identity of Taiwanese (1992-2024)* (《台灣人認同變遷 (1992-2024)》). 2024. <https://esc.nccu.edu.tw/PageDoc/Detail?fid=7801&id=6963>
- Election Study Center, NCCU (國立政治大學選舉研究中心). *Changes in the Unification-Independence Stances of Taiwanese (1994-2024)* (《統一與獨立立場變遷 (1994-2024)》). 2024. <https://esc.nccu.edu.tw/PageDoc/Detail?fid=7800&id=6961>
- Fan, Shih-Ping (范世平). "The Limits of Legal Sovereignty in Cross-Strait Relations" (《兩岸關係中法律主權的限制》). *Taiwan Journal of Democracy*, vol. 8, no. 1, 2012, pp. 45-68.
- Fan, Shih-Ping (范世平). "Peace Agreement and Unification Prospects: Practical Dilemmas in Cross-Strait Relations" (《和平協議與統一前景：兩岸關係的實踐困境》). *Contemporary China Studies*, vol. 20, no. 1, 2014, pp. 45-65.
- Fell, Dafydd. *Government and Politics in Taiwan*. 2nd ed., Routledge, 2013.
- Fell, Dafydd. *Taiwan's Democracy: Economic and Political Challenges*. Routledge, 2015.
- Fell, Dafydd. "Continuity and Change in Taiwan's Historic 2024 National Elections." *Prospects & Perspectives*, no. 4, 2024. <https://www.pf.org.tw/en/pfen/33-10530.html>
- Glaser, Bonnie S., and Matthew P. Funaiolo. "The Taiwan Temptation: Why Beijing Might Resort to Force." *Foreign Affairs*, vol. 101, no. 1, 2022, pp. 58-70.
- Gu, Xiao-Ming (古小明). "Comparative Analysis of 'State Sphere Theory' and 'One China, Three Constitutions'" (〈「國家球體理論」與「一中三憲」之比較分析〉). *Forum of World Economics and Politics*, no. 1, 2011, p. 101.
- Huang, Kuang-Kuo (黃光國). *One China, Two Constitutions: Basis for a Peaceful Taiwan Strait* (《一中兩憲：兩岸和平的起點》). Sheng-Chih Cultural Enterprise Co., Ltd., 2005.
- Kuo, Ming-Sung (郭明政). "Reconciling Constitutionalism with Power: Toward a Constitutional Nomos of Cross-Strait Relations." *Pacific Rim Law & Policy Journal*, vol. 23, no. 3, 2014, pp. 543-574.
- Li, Ming-Yi (李銘義). *Cross-Strait Relations and China Study* (《兩岸關係與中國研究》). Hsin Wen Ching Publishing Co., Ltd., 2006.
- Mainland Affairs Council (中華民國大陸委員會). *Taiwanese Public Opinion Overwhelmingly Rejects "One Country, Two Systems"* (《臺灣民意強烈拒絕「一國兩制」》), 2020. https://www.mac.gov.tw/News_Content.aspx?n=B383123AEADAEE52&s=D0EB21D18CDE079F&sms=2B7F1A-E4AC63A181
- Office of the President, Republic of China (Taiwan) (中華民國總統府). *Democratic Taiwan Stands with Hong Kong* (《民主台灣與香港站在一起》), 30 June 2020. <https://www.president.gov.tw/News/25389>
- Pao, Cheng-Ke (包承柯). "Analysis of the Commonality and Difference between 'One Country, Two Systems' and 'One Country, Two Regions'" (〈「一國兩制」與「一國兩區」共同性與差異性分析〉). *Incompatible Harmony: Across the Deep Water of Cross-Strait Relations* (《對立的和諧：跨越兩岸關係的深水區》), edited by Wu Chien-Te et al., Liming Cultural Enterprise, 2012, pp. 74-76.
- Rigger, Shelley. *Why Taiwan Matters: Small Island, Global Powerhouse*. Rowman & Littlefield, 2011.
- Sutter, Robert G. *US-China Relations: Perilous Past, Uncertain Present*. 4th ed., Rowman & Littlefield, 2021.
- State Council Taiwan Affairs Office & Information Office of the State Council. *The One-China Principle and the Taiwan Issue* [White paper]. People's Republic of China, 2000. <http://www.china.org.cn/english/7956.htm>

- Tucker, Nancy Bernkopf. *Strategic Ambiguity: Rethinking U.S. Policy toward Taiwan*. Columbia University Press, 2005.
- Wang, Tai-Yu (王泰升). "The Legal Framework and Institutional Design of a Cross-Strait Peace Agreement" (《兩岸和平協議的法理架構與制度設計》). *Mainland China Studies*, vol. 56, no. 1, 2013, pp. 1–29.
- Zheng, Yongnian (鄭永年). "China's 'Peaceful Rise' and Taiwan's Future" (〈中國的「和平崛起」與台灣的未來〉). *Journal of Contemporary China* (《當代中國期刊》), vol. 14, no. 45, 2005, pp. 683–696. <https://doi.org/10.1080/10670560500205221>

TRADYCJA DŻINIJSKA W DAWNYM TAMILNADU. INSKRYPCJE I RZEŻBY W SAMANARMALEJ POD MADURAJEM*

ABSTRACT: In Tamil Nadu, particularly in the Samanarmalai Hills near Madurai, many ancient rock caves have been preserved, once inhabited by monks and ascetics of various religious sects, primarily Jainism. Inscriptions indicate that they were occupied as early as the turn of the era. During the medieval period, reliefs depicting Tirthankaras appeared, along with donation inscriptions, suggesting that these caves, initially adapted for the lives of ascetics, gradually became centers of religious worship and education. The preserved monuments confirm that Jainism significantly influenced the culture and religion of the Madurai region.

KEYWORDS: Jainism, art, inscriptions, sculpture, Tamil culture

Wśród licznych wzgórz okalających położone w centralnej części indyjskiego stanu Tamilnadu (Tamiḷnāṭu) w dolinie rzeki Wajhej (Vaikai) miasto Maduraj (Maturai) zachowało się wiele grot i koleb skalnych, które w starożytności i w średniowieczu zamieszkiwali mnisi i asceci należący do różnych odłamów religijnych, przede wszystkim dżinizmu. Pozostawione w nich inskrypcje wskazują, że już na przełomie er były one zajmowane przez mnichów dżinijskich¹, którzy znajdowali w nich czasowe schronienie, głównie podczas pory deszczowej. Zwyczajowo pora deszczowa w Indiach była czasem, kiedy wędrujący asceci dżinijscy, ale także buddyjscy, zatrzymywali się w danym miejscu na dłużej, inaczej zobowiązani byli do stałego przemieszczania się (Champakalakshmi 2008, s. 15). W późniejszym okresie niektóre z grot funkcjonowały nie tylko jako miejsca pobytu mnichów, ale także jako powstające przy nich osady wyznawców świeckich (Mahajan, s. 70). Służyły też jako stałe lub czasowe ośrodki kultu i przekazu nauk dżinijskich (Jain, s. 59), wspierane przez okolicznych patronów, głównie współwyznawców, jak i władców Maduraju. Większość zachowanych inskrypcji ma charakter donacyjny, wspomina się w nich hojnych sponsorów, którzy przystosowali początkowo grotę do prostego życia ascetów czy w późniejszym okresie ufundowali wykonanie w nich reliefów skalnych.

* Artykuł powstał jako wspomnienie wyjazdu naukowego do Samanarmalej, w jakim miałem przyjemność uczestniczyć w dniu 14.01.2003 r. Wyjazd z Maduraju zorganizowali i wzięli w nim udział N. Ilangowan i S.P. Srinivasan, a zaproszony dr W. Wedasalam dzielił się swoją wiedzą o tamilskiej tradycji dżinijskiej i związanych z nią okolicznych grotach. Wszystkim im dziękuję za możliwość bezpośredniego doświadczenia odległej przeszłości ukrytej wśród skał!

¹ Dane epigraficzne świadczą, że w pierwszych wiekach n.e. mnisi dżinijscy w Tamilnadu zajmowali przede wszystkim grotę w okolicach Maduraju, później zaś przenieśli się do północnych części kraju (Veluppillai, s. 335). Inskrypcje i płaskorzeźby ze stanowisk archeologicznych w Samanarmalej potwierdzają obecność dżinistów w okolicach Maduraju od III w. p.n.e. do XIII w. n.e. (Kannan, Lakshminarayanan, s. 49; Owen, s. 97). Jak zauważa Steven M. Vose (s. 116), z zachowanych w Tamilnadu około 530 inskrypcji dżinijskich około 350, a więc większa ich część, pochodzi z okresu od VIII do XIII w., przy czym najstarsze z nich pochodzą z południa Tamilnadu, z regionu panowania dynastii Pandjów.

Jak zauważa Suvarna A. Jain (s. 59), większość z zachowanych do dziś w Indiach Południowych tego typu miejsc ma wiele cech wspólnych. Funkcjonowały one – niemal wszystkie – w pobliżu dużych ośrodków miejskich, ale nie w bezpośredniej ich bliskości, raczej na obrzeżach. W większości wypadków były one zlokalizowane na szczytach wzgórz, a więc w miejscach raczej trudno dostępnych (por. Desai, s. 71; Champakalakshmi 2008, s. 15). Prowadziły do nich ścieżki i stopnie wykuwane w skale, a na podłodze tego typu schronisk znajdowały się miejsca przeznaczone do spania (*palli*, *paṭukkai*, *karpāṭukkai*)², wykute i wygładzone w skalnej posadzce, niektóre mają do dziś pozostawioną nienaruszoną masę skalną z jednej strony, co tworzy coś na wzór poduszki, skalnej podpory pod głowę (Owen, s. 97). W grotach tego typu niekiedy znajdowały się wykute w skale lub powstałe naturalnie proste zbiorniki, w których gromadzono wodę deszczową. W ścianach i podłogach wykuwano także kanaliki, dzięki którym można było odprowadzać z grot wodę deszczową na zewnątrz i utrzymywać w ten sposób suche miejsca noclegowe (Vēṭācalam 2000, s. 1). Te zapewne z wielkim trudem żłobione rowki i wykuwane w twardej skale kanaliki wskazują, że grotby były zamieszkiwane głównie w porze deszczowej, a utrzymanie koleby skalnej czy grotby w stanie suchym musiało być przedmiotem dużej troski przebywających w nich mnichów.

W grotach i na ich zewnętrznych ścianach z czasem zaczęły się pojawiać zachowane do dziś płaskorzeźby i inskrypcje w różnych pismach, głównie w tych używanych na Południu Indii w pierwszym tysiącleciu n.e., czyli w tamilskim brahmi (*tamiḻ pirāmi*, sanskr. *brāhmī*) i piśmie watteluttu (*vaṭṭeluttu*, ‘pismo okrągłe’)³. Stosowane przez użytkowników grot różne systemy pisma świadczą o tym, że miejsca te były zajmowane przez nich przez wiele wieków, a przynajmniej przez całe pierwsze tysiąclecie n.e. Zachowane napisy dotyczą nie tylko ascetów i ich działalności, ale także ich patronów, wyznawców świeckich, którzy ich wspierali, miejsc ich pochodzenia i wykonywanych zawodów. Dowiadujemy się z nich, że wyznawcy dżinizmu trudnili się głównie handlem, złotnictwem, stolarstwem, a bogaci kupcy z okolicznych miast zrzeszali się w swoich gildiach (Owen, s. 97)⁴.

Miejsca te były zazwyczaj bardzo skromne i proste, bez efektownych rzeźbień czy wykuwanych w skale obszernych komnat. Wiele tego typu dawnych siedlisk skalnych zachowało się w Tamilnadu właśnie w okolicach miasta Maduraj (Vēṭācalam 2000). Według Lisy N. Owen (s. 98, 100) dopiero później, około IX–X w., we wnętrzach grot i na ich zewnętrznych ścianach zaczęły się pojawiać reliefy skalne, przede wszystkim

² O ile *padukkej* znaczy po prostu ‘legowisko, miejsce do spania’, *karpadukkej* to ‘kamienne legowisko / legowisko z kamieni’, o tyle termin *palli* ma szersze pole semantyczne, oznacza bowiem, poza miejscem do spania, także ‘miejsce, wioska, osada, miasto, pustelnia, świątynia, miejsce kultu, pałac, szkoła, pokój, pomieszczenie’. W kontekście grot zamieszkiwanych przez ascetów dżinijskich czy buddyjskich terminów tych używa się zamiennie na określenie miejsca do spania wykutego w skale.

³ Pismo brahmi to starożytne pismo typu abugida używane w Azji Południowej, z którego rozwinęła się większość systemów współczesnych pism indyjskich. W jego odmianie zwanej tamilskim brahmi zapisywano najstarsze zachowane inskrypcje w języku starotamilijskim, datowane na okres od III w. p.n.e. Z pisma brahmi prawdopodobnie rozwinęło się około IV–V w. pismo watteluttu i później współczesne pismo tamilskie (Champakalakshmi 2008, s. 13). Watteluttu było stopniowo wypierane przez pismo grantha (*kirantam*, sanskr. *grantha*), które pojawiło się w Tamilnadu wraz z panowaniem dynastii Pallawów od około VII w. Inskrypcje w watteluttu powstawały jeszcze z IX–X w.

⁴ Inskrypcje w piśmie brahmi są raczej krótkie, zawierają niewiele informacji, czasem tylko imię własne. Napisy w watteluttu pojawiły się później i są obszerniejsze, często towarzyszą reliefom i dotyczą ich fundatorów lub linii mistrzów, których uczniowie zamieszkiwali dane miejsce.

plaskorzeźby przedstawiające dżinijskich tirthankarów (*tīrtaṅkāra*, sanskr. *tīrthamkāra*, ‘twórca brodu’)⁵ oraz liczne inskrypcje donacyjne, głównie w piśmie watteluttu, które w okolicach Maduraju zyskiwało na popularności od około IV–V w. Fundatorami grot pod Madurajem, w których przebywali mnisi i asceci dżinijscy, byli władcy Maduraju z dynastii Pandjów, bogaci kupcy, przywódcy okolicznych wiosek (Vēṭācalam 2000, s. 1).

Zachowane plaskorzeźby i reliefy skalne potwierdzają kult posągów i tirthankarów, co wiąże się z obecnością elementów praktyki bhakti we wczesnym etapie rozwoju tradycji dżinijskiej, na co wskazywał John E. Cort (s. 81). Tirthankarów zazwyczaj przedstawiano w pozycji stojącej lub siedzącej, bez cech pozwalających na ich szczegółową identyfikację. Niekiedy towarzyszą im istoty półboskie – męscy jakszowie (*iyakkaṇ*, sanskr. *yakṣa*) i żeńskie jakszi/jakszini (*iyakki*, sanskr. *yakṣī/yakṣiṇī*). Pojawiające się w średniowieczu (zwłaszcza ok. IX–X w. n.e.), czyli znacznie później niż pierwsze inskrypcje (III w. p.n.e.–V w. n.e.), reliefy z wyobrazeniami tirthankarów zdają się świadczyć, że grotty i ich sąsiedztwo zaczęły pełnić nowe funkcje – z miejsc czasowego przebywania ascetów, którzy spędzali w nich głównie porę deszczową, miejsca te zaczęły przeobrażać się w ośrodki kultu religijnego, dochodziło zatem do szczególnego procesu sakralizacji przestrzeni (Owen, s. 98, 100). Dodatkowo, od około VII w. pełniły one rolę szkół, szpitali i domów opieki, centrów kultury i nauki dżinijskiej (Vēṭācalam 2000, s. 4). Grotty wokół Maduraju zamieszkiwali już nie tylko sami asceci, ale także uczeni, mistrzowie duchowi, nauczyciele dżinizmu.

Po tym, jak tradycja dżinijska straciła na znaczeniu w Tamilnadu i dżiniści porzucili swoje główne miejsca przebywania, grotty te nadal pełniły funkcje religijne, o czym niżej. Korzystali z nich bowiem także wyznawcy różnych odłamów hinduskich, głównie związani z tradycją śiwaicką i kultem bóstw wioskowych, także wisznuiści (Vēṭācalam 2000, s. 10). Do dziś dawne ośrodki dżinijskie wokół Maduraju służą celom hinduskiego kultu religijnego wyznawcom Muruhana (Murukaṇ), Ajjanara (Aijaṇār), Karuppasamiego (Karuppacāmi)⁶, czy wioskowej bogini Tālaramma (Tālārammaṇ), a wiele wyobrażeń tirthankarów (jak i Buddy) uznano w Tamilnadu za wyobrażenia bóstw miejscowych (Umamaheshwari, s. 181, 186, 187, 189; Manoranjithamoni, s. 179). Wydaje się bowiem cechą ogólną, że granice między tradycją hinduską a niehinduską (dżinijską i buddyjską) nie zawsze były w Tamilnadu jasno wytyczone (por. Woźniak, s. 124), a wiele konceptów religijnych pozostawało wspólnych, dzięki czemu można – w wypadku tych trzech tradycji – mówić o wspólnej kulturze religijnej (Ulrich, s. 232) czy paralelnych wzorcach sprawowania kultu (Orr 2000, s. 23; Owen, s. 100).

Maduraj to jedno z najstarszych i najważniejszych miast Tamilnadu, dawna stolica władców z dynastii Pandjów (Pāṇṭiya), na których dworze miała działać w starożytności tzw. sangam (*caṅkam*, ok. II w. p.n.e.–III/IV w. n.e.), czyli (trzecia) akademія literacka. Efektem jej prac jest zachowana do dziś twórczość literacka, czyli utwory zaliczane do klasycznej poezji tamilskiej (ok. III w. p.n.e. – IV/V w. n.e.). To właśnie przede wszystkim w Maduraju i jego okolicach w I tysiącleciu n.e. kwitła i rozwijała się klasyczna kultura tamilska, spotykały się różne tradycje religijne, silnie rozwijał się także dżinizm (Vēṭācalam 2000, s. 1).

⁵ Tirthankarowie to grupa 24 nauczycieli, którzy zgodnie z przekazem dżinijskim osiągnęli oświecenie i wskazują wiernym właściwą drogę do wyzwolenia (Vēṅkaṭācāmi, s. 44–45).

⁶ Więcej, zob. np. Caṇmukacuntaram (s. 119–120, 155–157).

Nie są znane początki dżinizmu w Tamilnadu, nie wiadomo zatem dokładnie, kiedy na terenach tamilskojęzycznych pojawili się wyznawcy tej religii, której powstanie na terenach Magadhy w Indiach Północnych datuje się na kilka pierwszych wieków p.n.e. Zgodnie w tradycyjnym przekazem dżiniści w liczbie dwunastu tysięcy mnichów pod wodzą Bhadrabahu (Bhadrabāhu) mieli dotrzeć z nekanej klęską głodu Magadhy na Południe Indii w III w. p.n.e., w czasach panowania północnoindyjskiej dynastii Maurjów (Stevenson, s. 10, 70–71; Desai, s. ix, 27; Vēṅkaṭacāmi, s. 73–74; Champakalakshmi 2008: 13), i osiąść przede wszystkim w Karnatace, kraju dziś kannadajęzycznym położonym na północny zachód od Tamilnadu. Głównym ich ośrodkiem została Śrawanabelagola (kan. Śraṇāṇabelagola), z którą ożywione kontakty utrzymywali także dżiniści tamilscy. Obecność dżinistów w Tamilnadu w okresie przed n.e. poświadczają zachowane dane archeologiczne i epigraficzne (Anandakichenin, s. 94), w okolicach samego Maduraju w okresie od III w. p.n.e. do II w. n.e. pustelnie (*malaippalli*) zamieszkiwane przez mnichów dżinijskich miały funkcjonować w 14 miejscach (Vēṭācalam 2000, s. 2).

O obecności dżinistów w Maduraju wspomina się w tamilskiej poezji klasycznej okresu sangam. W pieśni *Madurejkkāṇḍi* (*Maturaikkāñci*, ‘Pouczenie [dla władcy] Maduraju’, ok. II–IV w.), wersy 475–488, mówi się o działającej w tym mieście świątyni czy też klasztorze dżinijskim (*amanapalli*)⁷, który w tekście jest określony terminem *naharam* (*nakaram*, sanskr. *nagara*, ‘miasto; pałac; świątynia’). Była to duża, lśniąca (*vayaṅkuṭai*) budowla (być może kamienna?) o wysokich, czerwonych murach, jakby wykonanych z miedzi (*cempu iyaṇraṇṇa ceṇcuvar*) i ozdobionych malowidłami (*puṇaintu*), które wznosiły się wysoko ku górze (*mēkku uyarntu ṅṅki*). Miejsce otoczone było pachnącymi ogrodami kwiatowymi (*narum pūñcēkkai*). W świątyni (klasztorze?) przebywali mnisi, czyli praktykujący swoje śluby asceci (*ṇōṇmār*), którzy dla wyznawców świeckich (*cāvakar*, sanskr. *śrāvaka*) sprawowali różne rytuały (*paḷicca*) z użyciem kwiatów i dymu (kadzidel?) (*pūvum pukaikyum*). Poznali oni dobrze przeszłość i przyszłość (*ceṇra kālamum varūm amayamum*) wraz z zasadami obowiązującymi w życiu dzisiejszym (*iṇṇu iyaṇ tōṇṇiya oḷukkamoṭu naṅku uṇarntu*), znają także w pełni niebo i ziemię (*vāṇamum nilaṇum tāṁ muḷutu uṇarum*). Ciała tych mnichów – prawdopodobnie wskutek, a może nawet pomimo stosowanych praktyk ascetycznych – nie są zniszczone (*cāyā yākkai*), czyli nie dotyczą ich choroby ani procesy starzenia. Są oni tymi, którzy wiedzą, jak w pełni je kontrolować (*āṇṇu aṭaṅku aṇiṇar*). Fundatorem ośrodka wspomnianego w *Madurejkkāṇḍi* miał być Neduñcelijan z dynastii Pandjów (Pāṇṭiyaṇ Neṭuñceliyaṇ) (Vēṭācalam 2000, s. 2), bohater utworu (Zvelebil, s. 24).

W innej pieśni z okresu sangam, czyli w *Pattinappalej* (*Paṭṭiṇappālai*, ‘[Pieśń w krajobrazie] palej’⁸ o mieście [portowym]’), znajdują się wzmianki o klasztorze dżinijskim działającym w położonym nad Zatoką Bengalską mieście Kawirippumpattinam (Kāvirippūmpaṭṭiṇam). O ascetach (*tavacyiar*, sanskr. *tapasvin*), którzy przebywają (*urai*)

⁷ Świątynię dżinijską nazywa się też ‘świątynią arhantów’ (*arukar kōyil*). Podobnie w poemacie *Silappadiharam* 9.13 (*Cilappatikāram*, V w.). Innym terminem w *Silappadiharam* na określenie świątyni dżinijskiej jest *kottam* (*kōṭṭam*, ‘pokój, zagroda; świątynia; obóz, obozowisko; więzienie’).

⁸ *Palej* (*pālai*) to jeden z pięciu głównych krajobrazów poetyckich znanych tamilskiej klasycznej poezji miłosnej; łączy w sobie pejzaż terenów suchych i jałowych z emocjami towarzyszącymi rozstaniu kochanków. Terminem *pattinam* (*paṭṭiṇam*) określano nieduże miasto, zwłaszcza miasto nadmorskie, czy też port morski, a przede wszystkim nazwę tę łączono z miastem Kawirippumpattinam.

na wzgórzach (*kunru*), trwają w bezruchu (*āṭā mēni*)⁹ i mają długie, skołtunione włosy (*nīṭiya caṭai*), wspomina się w *Nattrinej* 141 (*Narṇinai*, '[Antologia utworów w] dobrym krajobrazie [poetyckim]'). Na podstawie tej krótkiej i dość ogólnej wzmianki trudno jednak wnosić, że chodzi tu o ascetów dżinijskich, ci bowiem raczej usuwali włosy z głów, a wspomniana fryzura przywodzi na myśl raczej ascetów hinduskich, zwłaszcza śiwaickich. Niemniej, mamy w tym utworze potwierdzenie, że tamilscy asceci w pierwszych wiekach n.e. znajdowali swoje miejsca odosobnienia właśnie na wzgórzach. Jest to o tyle interesujące, że w tamilskiej poezji klasycznej obszar górski łączono raczej z uczuciem miłosnym i erotyką, a nie z ascezą i odosobnieniem.

Z dżinistami mają do czynienia także bohaterowie datowanego na V w. poematu epickiego *Silappadiharam* (*Cilappatikāram*), którzy w drodze do Maduraju spotykają mniszkę dżinijską, z którą dalej podróżują i która poucza ich o zasadach swojej religii.

Jak widać, klasyczna poezja tamilska z pierwszych wieków n.e. w pełni poświadcza obecność w Maduraju przedstawicieli tradycji dżinijskiej. Ich wpływy widoczne są także w literaturze okresu poklasycznego, za dżinistę uchodzi Tiruwalluwar (Tiruvalluvar), autor *Tirukkuralu* (*Tirukkuraḷ*, ok. V–VI w.), zbioru pouczeń etycznych, bodaj najslawniejszego utworu tamilskiego, tłumaczonego na wiele języków, w tym polski. Choć dzieło to nie ma charakteru religijnego, to jednak w wielu miejscach poeta przedstawia poglądy zgodne z myślą dżinijską (Zvelebil, s. 119).

Dżinizm na terenach tamilskojęzycznych silnie się rozwijał do około VI–VII w., kiedy miał nastąpić przełom w związku z przejściem jednego z ówczesnych władców z dynastii Pandjów na śiwaizm. Wraz z utratą królewskiego patronatu wpływy dżinijskie od VII w. słabły (Desai, s. x), choć wydaje się, że religia ta nadal była popularna w regionie Maduraju aż do około XIII w. (Kannan, Lakshminarayanan, s. 49), odkąd na obszarze tamilskojęzycznym całkowicie straciła na znaczeniu. Szacuje się, że obecnie populacja dżinistów stanowi zaledwie około 0,12% ludności stanu Tamilnadu¹⁰.

Dżiniści wnieśli wiele do rozwoju nauki i literatury tamilskiej. Ponieważ mnisi dżinijscy swoje nauki krzewili głównie w prakrytach, czyli popularnych w średniowieczu indoaryjskich językach mówionych (Stevenson, s. 15), będąc na Południu Indii, interesowali się więc językami miejscowymi (*Vēṅkaṭacāmi*, s. 83), później zaliczanymi do rodziny drawidyjskiej, a przede wszystkim gramatyką tamilską. Autorzy pierwszych tamilskich słowników (*nikaṇṭu*) i traktatów gramatyczno-poetyckich w dużej mierze związani byli z tradycją dżinijską¹¹. W średniowieczu powstało po tamilsku także wiele dżinijskich poematów epickich (np. *Perunkadej* (*Perunkatai*, 'Wielka opowieść', ok. VIII–IX w.), *Dźiwakaćintamani* (*Cīvakacintāmaṇi*, 'Dziwaka, cudowny klejnot', ok. X w.), *Walejja-*

⁹ Użyty w tym wersie czasownik *āṭu* znaczy 'poruszać się, chodzić; tańczyć; gestykulować; bawić się', ale także 'kąpać się, bawić się w wodzie'. Ponieważ ascetów dżinijskich obowiązywały liczne wyrzeczenia, w tym kąpeli (Balcerowicz 2003, s. 158; *Vēṅkaṭacāmi*, s. 64–65), frazę *āṭā mēni* ('nieporuszające się ciało') interpretuje się niekiedy jako 'niekąpane / niemyte ciało' (*nīrāṭāta uṭampu*) i łączy wspomnianych w utworze ascetów z dżinizmem (Vēṭācalam 2000, s. 3).

¹⁰ Na podstawie danych ze spisu ludności przeprowadzonego w 2011 r.

¹¹ *Tolhappijam* (*Tolkāppiyam*), najstarszy tamilski traktat gramatyczny z okresu sangam nie wykazuje związków z dżinizmem, dopiero kolejne gramatyki i komentarze powstające w średniowieczu tworzone były przez uczonych dżinijskich. Do najważniejszych dżinijskich traktatów gramatycznych dotyczących zasad języka tamilskiego zalicza się m.in. *Japparunkalam* (*Yāpparunṅalam*, 'Klejnot prozodii', ok. XI w.), *Neminatam* (*Nēminātam*, '[Tekst na cześć] Neminathy', ok. XII w.), *Nannul* (*Naṇṇūḷ*, 'Dobra księga', ok. XIII w.).

badi (*Valaiyāpati*, ok. X w.), *Nilakesi* (*Nīlakēci*, ‘Ciemnowłosa’, ok. X w.), *Ćulamani* (*Cūlāmaṇi*, ‘Klejnot w diademie’, ok. X w.) (Zvelebil, s. 131–140).

Rozwój średniowiecznej literatury dżinijskiej w języku tamilskim wydaje się zatem przeczyć ogólnie przyjętej tezie o masakrze w Maduraju (patrz niżej) i zaniku tradycji dżinijskiej w Tamilnadu. Wydaje się, że gdyby śiwaici tamilscy okresu bhakti krwawo rozprawili się z dżinistami, utwory te nie mogłyby powstać. Faktem jednak jest, że tamilska tradycja dżinijska w późnym średniowieczu mocno straciła na znaczeniu i do dziś pozostaje w cieniu miejscowej kultury hinduskiej.

R. Champakalakshmi (2008, s. 15–16) wiąże większe niż u buddystów zainteresowanie wczesnośredniowiecznych dżinistów tamilską gramatyką, leksykografią i literaturą faktem, że nie prowadzili oni – w przeciwieństwie do buddystów – szeroko zakrojonej działalności misjonarskiej (znaleźli się na ziemiach tamilskich niejako z przymusu) i musieli się zaadoptować do nowych warunków kulturowych, wiążąc swoją dalszą przyszłość z tym regionem Indii, polegając na patronacie miejscowych władców i tutejszych dynastii. Stąd na przykład mogło wynikać sytuowanie miejsc przebywania mnichów dżinijskich w grotach na odosobnionych szczytach wzgórz, a nie w łatwo dostępnych miejscach na nizinach czy wybrzeżu. Kontakt z mnichami i uczonymi mogli mieć więc przede wszystkim ci, którym na tym zależało, czyli sami dżiniści pragnący zgłębiać lub utrwać swoją własną tradycję.

Ze wspomnianych 14 miejsc, w których na początku n.e. przebywali w okolicach Maduraju asceci dżinijscy, a które z pustelni przeistoczyły się w większe ośrodki kultu i nauczania dżinijskiego, po około VII w. pozostało tylko 8 głównych, zlokalizowanych na okalających miasto wzgórzach. Stąd też ich wspólna, popularna do dziś nazwa zbiorcza *Jenperunkundram* (*enperuṅkunram*), czyli ‘Ośiem Wielkich Wzgórz’ (Vētācalam 2000, s. 5). Gromadziły one – wedle przekazu *Perijapurānam* (*Periyapurāṇam*, ‘Wielka dawna [opowieść]’, ok. XII w.) – nawet do 8.000 wyznawców (Vētācalam 2000, s. 5; Kannan, Lakshminarayanan, s. 49), a więc całkowicie zmienił się ich charakter miejsc dotąd odludnych, dostępnych jedynie nielicznym ascetom.

W grupie Ośmiu Wielkich Wzgórz niewątpliwie ważne są dwa dawne ośrodki dżinijskie, położone w paśmie skalistych wzgórz zwanych *Samanarmalej*, czyli ‘Wzgórza Dżinistów’¹² (Champakalakshmi 1976, s. 86; Vēṅkaṭacāmi, s. 175; Vētācalam 2000, s. 53), które znajdują się w sąsiedztwie ciągnącego się na zachód od Maduraju większego pasma gór *Nagamalej* (*Nākamalai*, ‘Góry / Wzgórza Wężowe’), na południe od współczesnej miejscowości *Nagamalej* *Pudukkottej* (*Nākamalai Putukkōṭṭai*, ‘Nowy Fort w Górach Wężowych’) przy szosie wiodącej z Maduraju na zachód, do miasta *Teni* (*Tēṇi*). Jak zauważa *Suvarna A. Jain* (s. 59), droga z Maduraju do *Teni* stanowiła w starożytności główny szlak handlowy łączący państwo dynastii *Pandjów* z ziemiami władców z dynastii *Ćerów* (*Cēra*), czym zapewne można wytłumaczyć obecność licznych ośrodków dżinijskich w tym regionie, w tym pozostałości około 30 grot. Wzgórza te znane są obecnie jako *Samanarmalej* lub *Samanamalej* (*Camaṇarmalai* / *Camaṇamalai*, ‘Wzgórza Dżinistów’, ‘Wzgórza Dżinijskie’) i wyodrębnia się w nich dwie główne części, oddzielone od siebie

¹² Tamilski rzeczownik w liczbie mnogiej *samanar* (*camaṇar*) pochodzi od sanskryckiego *śramana* (sansk. *śramaṇa*), wyrazu używanego zazwyczaj na określenie ascetów, zwłaszcza nurtów niebrańskich, jak i przedstawicieli świeckich tych odłamów. Dżinistów nazywa się w inskrypcjach tamilskich także *nigranthami* (*nikkantar*, sanskr. *nigrantha* / *nirgrantha*, ‘[asceta] wolny od / bez więzów’).

o około dwa kilometry (Vēṭācalam 2000, s. 53). Większa z nich położona jest w części południowo-wschodniej pasma i zwana jest tak samo, jak całe pasmo wzgórz, czyli po prostu Samanarmalej, a mniejszy fragment pasma położony jest w części północno-zachodniej i nosi nazwę Perumalmalej (Perumālmalai, ‘Wzgórze Pana’). Przyjmuje się, że dżiniści przebywali w tutejszych grotach od III–II w. p.n.e. do około XII–XIII w. n.e.

Perumalmalej to skaliste wzgórze położone w okolicach wiosek Muttuppatti (Muttuppatti), Karadippatti (Karāṭippatti) i Alampatti (Ālampatti). Znajdują się tu dwie naturalne groty dżinijskie¹³, z których jedna jest dziś niedostępna (Vēṅkaṭacāmi, s. 193). Zachowane miejsce powstało jako naturalna koleba skalna utworzona z dwóch stykających się głazów, dzięki czemu utworzyła się przestrzeń na planie trójkąta. Podłogę wygładzono, dostosowując ją do potrzeb ludzi.

Na podniesionym, kamiennym miejscu do spoczynku w mniejszej grocie znajduje się inskrypcja w tamilskim piśmie brahmi datowana na I w. p.n.e. (Mahadevan, s. 395, Vēṅkaṭacāmi, s. 175; Vēṭācalam 2000, s. 57), która wymienia imiona fundatorów (Owen, s. 108). Głosi ona, że byli to: „Andej z Nagaperuru [i] elamahan Kodan z Musiri”¹⁴. Inskrypcja zapisana jest nietypowo, od prawej do lewej strony, do góry nogami, co się niekiedy zdarza w wypadku zapisu w piśmie brahmi. Jeśli się patrzy na tekst z góry, stojąc na głazie, a nie bezpośrednio przed napisem, można go już odczytać w zwykłym zapisie, od strony lewej do prawej (Mahadevan, s. 395, 179–180). Napis powstał zatem tak, aby mogli go odczytać ci mnisi, którzy spoczywali na podwyższeniu, patrząc w dół.

W grocie głównej, a właściwie w kolebie skalnej utworzonej pod większym głazem, zachowały się dwie inskrypcje w piśmie brahmi datowane na ok. I w. n.e. (Mahadevan, s. 396, 397) oraz około 25 wyżłobionych w podłodze prostokątnych miejsc do spania¹⁵. Skalną podłogę wyrównano i wygładzono, pozostawiając pomiędzy poszczególnymi legowiskami skalne odgraniczenia, dzięki czemu legowiska były od siebie odseparowane. W podłodze znajdują się wyżłobione kanaliki, którymi woda deszczowa spływała w dół

¹³ Zanim groty te zajęli dżiniści, były one wcześniej zasiedlone przez nieznaną ludność plemienną, czego dowodem miały być pozostawione u podnóża wzgórz prehistoryczne rysunki naskalne wykonane czerwoną farbą (Vēṭācalam 2000, s. 56; Aravindan, s. 15).

¹⁴ *nākapērūr ataiy mucirī kōṭaṇ eḷamakaṇ*
Tekst inskrypcji za: I. Mahadevan (s. 395). *Andej (antai / atai)* – termin honoryfikatywny oznaczający starszego lub ważniejszego mężczyznę (Mahadevan, s. 395, 550). Brak jego imienia sugeruje, że był on osobą powszechnie w okolicy znaną. Nazwa jego miejscowości Nagaperur (‘Wielkie Miasto [w górach] Naga[ma]lej’) nawiązuje do pobliskiego pasma górskiego, a więc ów ‘starszy’ był człowiekiem miejscowym. *Elamahan (eḷamakaṇ / iḷamakaṇ)* – dosł. ‘młody, młodszy [syn/chłopiec]’. I. Mahadevan (s. 395, 587, 645) pisze, że chodzi o członka starożytnego klanu wojowników (ang. *member of an ancient martial clan*) i sugeruje, że osoby wymienione w tej inskrypcji mogły być ze sobą powiązane, lecz nie więzami rodzinnymi, mógł to być pomocnik wojskowy tego pierwszego, „starszego” z Nagaperuru. R. Champakalakshmi (1976, s. 97) rozumie wyraz *mahan* dosłownie, tłumacząc jako ‘syn’. Musiri to znany tamilskiej poezji klasycznej oraz źródłem starogreckim port na Wybrzeżu Malabarskim, w kraju Cérów. Wydaje się, że mieszkanie miasta portowego mógł być bogatym kupcem (Vēṭācalam 2000, s. 58) i w takim charakterze pojawił się w Maduraju, gdzie ufundował groty i środki na przeżycie dla mnichów dżinijskich. Nagaperur to prawdopodobnie dzisiejsze miasto Nagamalej Pudukkottej, w którego okolicach znajdowano urny pogrzebowe (*tālī*), co świadczy o starożytnym charakterze miejsca (Vēṭācalam 2000, s. 57–58).

¹⁵ Z powodu zachowanej dużej liczby legowisk skalnych cała grotka jest dziś nazywana Pañca Pandavar Padukkej lub Pañcavar Padukkej (Pañca Pāṇṭavar Paṭukkai / Pañcavar Paṭukkai; ‘Łoże Pięciu [braci] Pandawów’) (Śrīpāl, s. 19; Vēṭācalam 2000, s. 56). Jest to także termin ogólny na określenie legowiska wykutego w skale.

skały, pozostawiając część sypialną cały czas suchą, a otwory pozostawione w suficie przy wejściu wskazują, że budowano przed nim wsparte na drewnianych lub bambusowych tyczkach konstrukcje w formie namiotu, które chroniły przebywających w środku mnichów przed silnym wiatrem, deszczem lub słońcem (Vēṭācalam 2000, s. 56–57; Aravindan, s. 15).

Obecne w tej grocie inskrypcje w tamilskim piśmie brahmi są dość krótkie. Pierwsza z nich znajduje się przy legowiskach i można odczytać z niej imię mnicha lub donatora: „Kattan z Titti” (Mahadevan, s. 397, 588)¹⁶. Imię to (lub przydomek?) pochodzi od czasownika *ka* (*kā*; ‘strzec, chronić, pilnować, opiekować się’) i znaczy ‘Ten, który Chroni’, ‘Opiekun’. Środkowa i ostatnia część tekstu są już zniszczone, zatarte i nie można ich odczytać.

Druga inskrypcja w piśmie brahmi jest umieszczona na ścianie skalnej (Owen, s. 108) i przekazuje imię albo żyjącego w grocie mnicha, a może raczej jej fundatora: „Grota Sajjalana z Windejju”¹⁷. Uznaje się za bardziej prawdopodobne, sądząc po charakterze innych inskrypcji z tego okresu, które mają charakter głównie donacyjny, że chodzi o donatora świeckiego, który miał przygotować groty tak, aby mogli zatrzymać się w niej mnisi (Champakalakshmi 1976, s. 86). Sądząc po jego imieniu czy może przydomku (Sajjalan), uznaje się, że pochodził z Cejlonu lub miał z Cejlonem jakieś bliższe związki, dziś nam dokładnie nieznane. I. Mahadevan (s. 587) podaje, że imię to prawdopodobnie wiąże się z wyrazem *sajnhala* (*saimhala*), pochodzącym od sanskryckiego terminu *sinhala* (*simhala*), którym nazywano Cejlon, jak i zamieszkujących tę wyspę Syngalezów. Nie musiał być to jednak etniczny Syngalez, ale mógł oto być także Tamil zamieszkujący Cejlon, czyli po prostu Cejlończyk. Imię to może także pochodzić od nazwy góry Sajjam (Caiyam, sanskr. Sahya) w południowej Karnatace. *Sajjam* to także rzeczownik pospolity o znaczeniu ‘góra, wzgórze, skała’, więc imię Sajjalan może znaczyć po prostu ‘Człowiek z Gór; Góral’. Windejju, czyli miejscowość, z której pochodził, jest dzisiaj nieznana. W. Wedasalam (Vēṭācalam 2000, s. 58) zauważa, że podobnie brzmiące imię Sajalan (Cāyalan) nosił pewien kupiec wzmiankowany w jednej z opowieści z *Silappadhikaram* (chodzi o wers 15.175). Możliwe zatem, że było to imię popularne wśród dżinistów i postaci tej nie należy wiązać z Cejlonem. Niestety, nie sposób dziś ustalić, kim był ów fundator (lub mieszkaniec) groty, o którym wspomina się w inskrypcji.

Groty w Perumalmalej były zajmowane przez mnichów dżinijskich przez wiele kolejnych wieków, działała tu jedna w dwóch siedzib akademii (*perumpalli*; ‘wielka szkoła’) prowadzonej w pobliskim Samanarmalej, gdzie odbywało się nauczanie koedukacyjne, także dla mniszek¹⁸. Z tego późniejszego okresu w Perumalmalej pozostały płaskorzeźby i inskrypcje w piśmie watteluttu.

¹⁶ *tiṭik kātṭāṇ [ma] ... ṇam ey ...* Tekst inskrypcji za: I. Mahadevan (s. 397). W innej transliteracji: *tiṭika ... kātāṇ ... maiey...* (Vēṭācalam 2000, s. 58, 83).

¹⁷ *vintai-ūr caiy-aḷaṇ kavi-y*
Tekst inskrypcji za: I. Mahadevan (s. 396). W innej transliteracji: *caiya aḷaṇ vintaiūr kaviy* (Vēṭācalam 2000, s. 58, 83).

¹⁸ Jest to wyjątkowe, gdyż w tradycji dżinijskiej mnisi i mniszki powinni żyć w separacji ze względu na płęć. Jak zauważa jednak Sherry E. Fohr (s. 158), mnisi i mniszki nurtu digambarów bywają w tym względzie mniej restrykcyjni, autorka wspomina o znanych jej współcześnie mniszkach wędrujących z mnichami, jak i o mnichu pobierającym nauki u mniszki. Jak pisze Leslie C. Orr (1998, s. 190, 195, por. Vēṇkāṭācāmi, s. 87, 214), pozycja kobiet-mniszek, o których wspomina się w inskrypcjach z Tamilnadu, była nietypowa, gdyż – wbrew naukom digambarów, dominującego w tym

W grocie głównej znajduje się datowana na IX–X w. n.e. (Vēṭācalam 2000, s. 58; Owen, s. 109) płaskorzeźba na niskim cokole usytuowanym tuż przy wejściu. Przedstawia ona jednego z tirthankarów siedzącego w pozycji medytacyjnej na siedzisku opartym na wyobrażeniach trzech lwów, których obecność sugeruje, że tirthankarą tym jest Mahawira¹⁹ (Desai, s. 57; Aravindan, s. 16). Po jego obu stronach stoją makary, mityczne stworzenia hybrydalne, nad nimi postaci jakszów z miotłkami do odpędzania owadów w dłoniach. Nad głową Mahawiry umieszczono motywy roślinne. Prawa górna część rzeźby została zniszczona.

Na zewnętrznej ścianie znajdują się tuż obok siebie dwa bardzo do siebie podobne wyobrażenia Mahawiry, którego siedzisko podtrzymują trzy lwy. Poniżej tych płaskorzeźb umieszczono dwie inskrypcje w piśmie watteluttu, datowane na VII w. (Aravindan, s. 17; Jain, s. 61) lub IX–X w. (Vēṭācalam 2000, s. 59, 83; Vēṅkaṭācāmi, s. 176; Owen, s. 108). Wspomina się w nich znanego z innych inskrypcji Gunasenadewara (Kuṇacēṇatēvar, sanskr. Guṇasenaśvadeva), który miał być przełożonym klasztoru w Kurandi (Kurāṇṭi)²⁰ i nauczać w Samanarmalej (Champakalakshmi 1976, s. 85), oraz jego nauczyciela imieniem Asztopawasi Bhattar (Aṣṭōpavāsi Paṭārār) (Owen, s. 109). Jedna z inskrypcji głosi, że wizerunki tirthankarów wykonano na polecenie Kanakawiry Perijadihala (Kanakavīrap Periyāṭikal), ucznia owego Gunasenadewara. Tekst mówi:

Chwała! Niechaj się szczęści!

Gunasenadewar był uczniem Asztopawasiego²¹ Bhattara z Kurandi w Wenbunadu²². Uczniem Gunasenadewara był Kanakawira Perijadihal, który sprawił, że to święte wyobrażenie zostało wykonane dla mieszkańców Kujilkudi, [wioski zwanej także] Amirtaparak-
kiranallurem w Nattattruppuram.

Niechaj będzie [ono] w opiece nosicieli palankinów²³.

regionie odłamu dżinizmu, że kobiety nie mogą dostać wyzwolenia – pełniły one także funkcje nauczycielek religijnych, nazywano je wówczas *kuratti*, od sanskryckiego terminu *guru* ('mistrz, nauczyciel duchowy'), a ich uczennice – *manakkijar* (*māṇākkijar*).

¹⁹ Wardhamana Mahawira (Varttamāṇa Makāvīrār, sanskr. Vardhamāna Mahāvīra) to ostatni z tirthankarów, uznawany za historycznego założyciela dżinizmu; żył prawdopodobnie w VI w. p.n.e.

²⁰ W Kurandi (Kurāṇṭi), wiosce w okolicach Aruppukkottej (Aruppukkōṭṭai) w obecnym dystrykcie Wirudunagar (Virutunakar), położonym na południe od Maduraju, około VIII–XI w. miał działać ważny ośrodek dżinijski zwany Tirukkattampalli (Tirukkāṭṭāmpalli; 'Czcigodna Szkoła z Lasu / w Lesi', 'Leśna Szkoła'), utrzymujący kontakty z dżinistami z Maduraju. Dziś nie ma po nim śladu, wzmiankowany jest jedynie w inskrypcjach z okolic Maduraju. Wciąż trwa dyskusja, gdzie był zlokalizowany (Vēṭācalam 2000, s. 15–16), a niektórzy twierdzą nawet, że mógł się znajdować w samym Samanarmalej (Desai, s. 62; Champakalakshmi 1976, s. 84; Owen, s. 104–105), co raczej jest wątpliwe. Wydaje się raczej, że szkoła w Samanarmalej mogła być czymś w rodzaju filii szkoły w Kurandi, do której przybywali głosić nauki tamtejsi nauczyciele wspierani przez dżinijską społeczność świecką z Kilakkujilkudi (Champakalakshmi 1976, s. 85, 86).

²¹ Asztopawasi (Aṣṭōpavāsi, sanskr. Aṣṭōpavāsin, dosł. 'ten, który pości przez osiem [dni]' / 'Ten, który jada raz na osiem [dni]') (Vēṭācalam 2000, s. 60) – postać bliżej nieznaną, wspomina się o nim w inskrypcjach z IX w. Post to praktyka ascetyczna znana wielu indyjskim tradycjom religijnym, w tym dżinistom, którzy stosują ekstremalne środki prowadzące nawet do rytualnego zagłodzenia się (sansk. *sallekhanā*). Post, jak zauważa Piotr Balcerowicz (2016, s. 96), zawsze był ważny dla religijności dżinijskiej, w tym post prowadzący do śmierci.

²² Wenbunadu (Veṇṇunāṭu) to dawny region w okolicach miasta Aruppukkottej we wschodniej części dystryktu Wirudunagar.

²³ *svasti śrī veṇbu nāṭṭuk kuṇaṇṭi aṣṭa upa
vāsi paṭārār māṇākkar guṇasenaṁ dēvar guṇa*

Druga inskrypcja przekazuje, że donatorem wizerunku tirthankary był Maghanandi Perijar (Makāṇanti Periyār / Mākananti, sanskr. Māghanandi), uczeń Asztopawasiego z Kurandi (Desai, s. 57–58). Najwyraźniej w IX w. Perumalmalej stało się ważnym ośrodkiem kultu i nauczania dżinizmu, do którego z Kurandi przybyli Gunasenedawar i Maghanandi, uczniowie Asztopawasiego.

Z inskrypcji dowiadujemy się, że opiekę nad grota i działającą tu szkołą sprawowała społeczność nosicieli palankinów (*paḷḷiccivikai*), a patronami byli także mieszkańcy Kujilkudi, gdzie na wzgórzu Samanarmalej znajdowała się główna siedziba szkoły. Wzmiankowani nosiciele palankinów zapewne służyli na miejscowym dworze władcy Maduraju, zapewniając mu nie tylko możliwość transportu, ale także ochronę i bezpieczeństwo. W ich opiekę oddano także tutejsze groty i ich mieszkańców. Mnisi dżinijscy z Perumalmalej mieli się ostatecznie przenieść do nowej siedziby głównej w Samanarmalej (Vētācalam 2000, s. 56; Aravindan, s. 15; Jain, s. 60).

Wzgórze Samanarmalej, zwane jak cały ciąg wzgórz, w którego skład wchodzi, położone jest w odległości około 2–3 kilometrów na południowy wschód od Perumalmalej, a 12 km od samego Maduraju. Właściwie nie jest to jedno wzgórze, a jedno z ostatnich położonych za zachodnim krańcem wzgórz o tej samej nazwie²⁴ ciągnących się na wschód aż do Tirupparankundram (Tirupparaṅkunṛam), miejscowości położonej na południowych obrzeżach dzisiejszego Maduraju, gdzie również na skalistym wzgórzu znajdują się groty dżinijskie. W przeszłości Samanarmalej znane było jako Tiruwuruwahaṁ (Tiruvuruvakam, ‘Miejsce czcigodnego wizerunku’) (Vētācalam 2000, s. 53).

Na przeciwległych końcach wzgórza Samanarmalej znajdują się współcześnie dwie miejscowości o wspólnej nazwie Kujilkudi (Kuyilkuṭi, ‘Osada Kukułki’), odróżniane w nazwie członem wskazującym na ich lokalizację względem skały – Melkujilkudi (Mēlkuylkuṭi, ‘Zachodnia Osada Kukułk’) i Kilakkujilkudi (Kīlakkuyilkuṭi, ‘Wschodnia Osada Kukułki’). Administracyjnie wzgórze przynależy do części tej drugiej wioski i także od jej strony, czyli od wschodu można się dostać do znajdujących się na wzgórzu miejsc związanych z tradycją dżinijską.

Na wzgórzu Samanarmalej od strony Kilakkujilkudi są dwa główne miejsca historyczne. U podnóża skały, na niedużej wysokości od strony południowo-zachodniej znajduje się niewielka grotta zwana Čettippudawu (Čettippuṭavu, ‘Grotta Kupca’)²⁵, zaś w wyższej partii wzgórza na stoku południowo-wschodnim jest otwarta przestrzeń zwana Pećčippal-

*sēna dēvar māṇākkar kaṇakavīra pperiyāṭika
! nāṭṭārrup purattu amiṛtta parākki
rama na lūrāna kuyirkuṭi ūrār pērā
! ceyvitta tirumēṇi paḷḷi
c civikaṭiyār rakṣai*

Tekst inskrypcji za: Venkataramayya (s. 5–6), Umamaheshwari (s. 181), por. Desai (s. 57), Vētācalam (2000, s. 83), Vēṇkaṭačāmi (s. 177).

²⁴ W języku tamilijskim w wypadku rzeczowników nieosobowych liczba mnoga może mieć sufiks zerowy, a zatem znajdujący się w nazwie wyraz *malej* (*malai*) może oznaczać zarówno jedno wzgórze, jak i wiele wzgórz, pasmo górskie.

²⁵ Przy wejściu do groty znajduje się płaskorzeźba tirthankary, którego uznano za ‘kupca’ (*četti*). Nazywanie dżinistów kupcami wiąże się z główną działalnością, jaką prowadzili, czyli handlem. Możliwe także, że *četti* to zmieniona fonetycznie forma sanskryckiego wyrazu *čajtja* (*caitya*) oznaczającego świątynię dżinijską, miejsce sprawowania kultu oraz gromadzenia się w porze deszczowej mnichów (Stevenson, s. 280; Balcerowicz 2003, s. 151). Groty adaptowane przez dżinistów na potrzeby religijne miały strukturę zbliżoną właśnie do *čajtji* (Balcerowicz 2003, s. 152).

lam (Pēccippallam, ‘Zagłębienie Pećci’)²⁶. Gromadzi się tam woda, która nie wysycha nawet latem (Vētācalam 2000, s. 66). Można się tam dostać wykutymi w skałę schodkami biorącymi początek przy znajdującej się w Kilakkujilkudi świątyni hinduskiego boga Ajjanara (Aiyaṇār / Ayyaṇār)²⁷. Po szkole dżinijskiej (*palli*)²⁸ działającej na szczycie wzgórza, czyli powyżej Pećcippallam, nie pozostały większe świadectwa materialne, zachowała się jedynie podstawa budynku, zapewne świątyni (Champakalakshmi 1976, s. 86; Champakalakshmi 2008, s. 17).

Sama szkoła, od imienia królowej Madewi zwana Madewi Perumpalli (Mātēvi Perumpalli, ‘Wielka Szkoła/Akademia [królowej] Madewi’) działała w Perumalmalej i Samanarmalej przez wiele wieków (Vētācalam 2000, s. 53). W inskrypcjach wspomina się imiona związanych z tą placówką nauczycieli, a także tych wizytujących, przybywających ze Śrawanabelagoli (Vētācalam 2000, s. 8, 55). Jednym z najbardziej znanych nauczycieli miał być wspomniany już Gunasenadewar, związany ze szkołą w Kurandi. Królowa Madewi, małżonka Parantaki Wiranarajany (Parāntaka Vīranārāyaṇa), władcy z dynastii Pandjów (ok. IX/X w.) i założyciela szkoły noszącej jej imię, miała podarować ziemię²⁹, aby na tym wzgórzu można było wybudować stałą świątynię dżinijską. Niestety, świątynia zbudowana z bloków skalnych nie zachowała się.

Āttippudawu to naturalna grotta skalna (*kukai*), w której pozostały po dżinistach inskrypcje i reliefy datowane na IX–X w. Przy wejściu do groty, po prawej stronie na ścianie skalnej zachował się relief przedstawiający tirthankarę, prawdopodobnie samego Wardhamanę Mahawirę (Desai, s. 59) siedzącego w pozycji lotosu, co jest typowym

²⁶ Nazwa prawdopodobnie wiąże się z przekonaniem okolicznej ludności, że miejsce to zamieszkuje hinduska bogini Pećci. W czasach dżinijskich, jak sądzi W. Wedasalam (Vētācalam 2000, s. 66), mogło to być miejsce kultu dżinijskiej jakszini. Pećci (‘Demonica’) lub Perijaćci (Periyācci, ‘Wielka Matka’) to przerażająca postać bogini tamilskiego panteonu wioskowego, w ikonografii zwykle przedstawiana w akcie rozrywania brzucha ciężarnej kobiety, przeżuwania jej jelit i wyjmowania płodu, który będzie dzięki jej opiece niezagrożony. Jakszini, półboskie postacie żeńskie znane z mitologii hinduskiej (Ługowski, s. 84–85), to także w dżinizmie bóstwa opiekuńcze, ale związane z tirthankarami i ich kultem (Balcerowicz 2003, s. 70–71; Vētācalam 1989, s. 56). Terminem jakszini nazywano w Tamilnadu także mniszki dżinijskie (Vēṅkaṭacāmi, s. 87). O kulcie jakszini w tamilskiej tradycji dżinijskiej wspomina się już w *Silappadhikaram*, gdzie mówi się, że jedna z pasterek oddaje cześć jakszini, składając jej ofiary z ryżu gotowanego na mleku (Kannan, Lakshminarayanan, s. 49).

²⁷ Ajjanar to bóg z tamilskiego panteonu hinduizmu wioskowego uchodzący głównie za strażnika granic danej wioski (Caṇmukacuntaram, s. 119); bywa utożsamiany z innym bogiem – Karuppasamim (Karuppacāmi) lub Karuppannasamim (Karuppanṇacāmi). Świątynia w Kilakkujilkudi poświęcona Karuppanasamiemu-Ajjanarowi powstała w 1887 r. (Umamaheshwari, s. 179).

²⁸ Wyraz *palli* oznacza zarówno szkołę/akademię, jak świątynię i klasztor, a także legowiska skalne ascetów dżinijskich. Widać, że nauczanie i samo uprawianie nauki były ściśle powiązane z działalnością klasztorów i miejscem przebywania mnichów, którzy przekazywali wiedzę. Na wieloznaczność tego terminu zwraca uwagę Leslie C. Orr (1998, s. 190), pisząc, że dżinijskie *palli* „łączyły w sobie kilka funkcji instytucjonalnych, w tym działalność w zakresie sprawowania kultu, edukację, organizację monastyczną oraz zapewnianie żywności i schronienia wędrownym ascetom, nauczycielom i pielgrzymom”.

²⁹ Inskrypcje z Pećcippallam w Kilakkujilkudi zawierają informację, że na utrzymanie tego ośrodka władca przekazał dwie weli (*veḷi*) ziemi uprawnej, czyli około pięciu hektarów. Pola te były zlokalizowane w miejscowości znanej dzisiaj jako Kongarpulijankulam (Koṅkarpulijāṅkuḷam) (Umamaheshwari, s. 181), 15 km na zachód od Maduraju, gdzie również znajdują się groty dżinijskie z inskrypcjami w brahmi i watteluttu (Vētācalam 2000, s. 17).

ikonograficznym sposobem przedstawiania tirthankarów³⁰. Otoczony jest z dwóch stron czwórką ludzkich postaci, z których dwie stojące na ziemi wachlują go wachlarzami z włosów jaka (*cāmaram*)³¹, a dwie unoszą się w powietrzu. Uznaje się, że to dwóch jakszów oraz Księżyc (*Cantiraṇ*) i Słońce (*Cūriyaṇ*) (*Vēṭācalam* 2000, s. 62).

Tirthankara nad głową ma trójpoziomowy parasol (*mukkuṭai*)³², w dolnej części jego siedziska widnieją trzy lwy³³, a elementy roślinne zdobią relief na górze. Postać jest naga, bez fryzury, nie ma żadnej biżuterii, co wskazuje na związki z tradycją dżinijską odłamu digambarów (por. Stevenson, s. 79–80). Na piersi ma jednak znak śriwatsa³⁴, mocno wydłużone uszy i wydatne usta, zwłaszcza wargę dolną. Mahawira siedzi wyprostowany w pozycji podobnej do pozycji lotosu, choć jego nogi są ułożone poziomo niemal równolegle, jedna na drugiej w taki sposób, że stopy nie przechodzą na przeciwległe uda, jak w pozycji lotosu, i podeszwy nie są skierowane do góry. Lewa stopa dotyka podłoża, na niej niemal płasko spoczywa stopa prawa. Jego obydwie kolana dotykają siedziska, nogi są więc ustawione niemal płasko. Postać na tak ułożonych stopach trzyma dłonie złożone w podobny sposób, czyli płasko prawą na lewej. Jak w wypadku innych wyobrażeń męskich w sztuce dżinijskiej, Mahawirę przedstawiono jako mężczyznę o bardzo szerokich ramionach i wąskich biodrach, bez zaznaczonej muskulatury. Pełna twarz i usta, szerokie barki i ramiona nie przywodzą na myśl widoku typowego ascety umartwiającego swoje ciało, które w tym wypadku wydaje się jakby pulchne, nabrzmiałe, z widocznym wałeczkim tłuszczem na brzuchu. Pod wyobrażeniem Mahawiry wykuto po tamilsku inskrypcję w piśmie watteluttu, datowaną na X w. (*Vēṅkaṭacāmi*, s. 176; Owen, s. 104).

P. B. Desai (s. 59) pisze, że inskrypcja przy wejściu do Ćettippudawu dotyczy nauczyciela imieniem Abhinandana Bhattar z Kurandi (*Apinantaṇa Paṭārār*), więc być może to on był owym Asztopawasim, ascetą poszczącym przez osiem dni. Jego uczniami byli Kankanandi Bhattar, Abhinandan Bhattar I, Abhimandala Bhattar i Abhinandan Bhattar II (por. Champakalakshmi 1976, s. 87). Być może był on także fundatorem tej płaskorzeźby (*Vēṭācalam* 2000, s. 63).

We wnętrzu groty, wysoko na ścianie na wprost wejścia znajduje się pięć płaskorzeźb w jednym rzędzie (*Vēṅkaṭacāmi*, s. 176). Są to reliefy przedstawiające trzech tirthankarów w otoczeniu dwóch osób każdy; z lewej strony jest także wyrzeźbiony wizerunek jakszini

³⁰ W ikonografii tirthankarowie przedstawiani są w dość podobny sposób, zazwyczaj w pozycji siedzącej lub stojącej, bez cech charakterystycznych, jak typowe rysy twarzy, uczesanie, szaty (a właściwie ich brak), czy towarzyszące im przedmioty. Identyfikacji dokonuje się zazwyczaj poprzez obecne na wyobrażeniu inne symbole, z którymi tradycja łączy danego tirthankarę, jak na przykład lew w wypadku Mahawiry czy wąż w wypadku Paśwanathy. Symbole te umieszcza się na piedestale posągu lub na siedzisku, na którym zasiada dana postać.

³¹ Wachlarze te służyły do odganiania owadów latających i były insygniami władzy.

³² Parasole w dawnych Indiach to symbole władzy. W ikonografii dżinijskiej parasole trzypoziomowe przypisane były arhantom (*arukaṇ*, sanskr. *arhant*), świętym dżinijskim. Arhant to tytuł tirthankarów (Balcerowicz 2003, s. 67). Trzy warstwy czy poziomy parasola miały symbolizować trzy światy, które pokonał tirthankara (Manoranjithamoni, s. 181).

³³ Symbolem Mahawiry jest właśnie lew, stąd identyfikacja tej postaci, która właściwie nie ma innych cech charakterystycznych. Identyfikacji tirthankarów często dokonuje się właśnie na podstawie analizy elementów piedestałów czy siedzisk, na których są oni przedstawiani w rzeźbie. I tak na siedziskach Mahawiry zazwyczaj widnieją lwy, Adinatha czy Ryszabha ma byka, a w otoczeniu Paśwanathy ukazane są węże (Manoranjithamoni, s. 181).

³⁴ Śriwatsa (*śrīvatsam*, sanskr. *śrīvatsa*) to w dżinizmie szczególnie znak pomyślności widniejący na piersiach tirthankarów. W hinduizmie zdobi pierś boga Wisznu.

Ambiki (Ampikā, sanskr. Ambikā), czyli dżinijskiej bogini płodności (por. Vēṭācalam 1989, s. 59–74), zaś z prawej strony jakszini Padmawati (Patmāvati, sanskr. Padmāvati) (por. Vēṭācalam 1989, s. 74–77).

Ambikę ukazano jako kobietę-wojowniczkę dosiadającą lwa, która w rękach trzyma łuk i strzały, czym przypomina hinduską boginię Durgę (Turkkai, sanskr. Durgā) w jej postaci Mahiszasuramardini (Makicācuramarttiṇi, sanskr. Mahiṣāsūramardhiṇī, ‘Zabójczyni demona Mahiszy’)³⁵, na co zwraca uwagę Leslie C. Orr (2005, s. 18)³⁶. Ambika atakuje w walce postać męską siedzącą na słoni, zapewne demona, mierząc do niej strzałą z łuku (Owen, s. 105). Mężczyzna trzyma miecz w dłoni i ma tarczę, więc wyraźnie nie atakuje, ale się broni (Desai, s. 58). Majilej Sini. Wenkatasami uznaje, że jest to wyobrażenie przedstawiające Śastę (Cāstā)³⁷, czyli hinduskiego boga Ajjanara (Vēṅkaṭacāmi, s. 176), którego świątynia znajduje się dziś niedaleko od wejścia do grot. Mieszkańcy okolicznych wiosek nazywają tę jakszini po tamilsku Kotttrakirija (Korrākiriya), czyli ‘Ta, której Działania [są] Niezwyciężalne’, co przywodzi na myśl znaną z tamilskiej poezji klasycznej zwycięską boginię wojny Kottrawej (Korravai, ‘Zwycięska’), którą ostatecznie utożsamiono właśnie z Durgą (Vēṭācalam 2000, s. 65; Mahalakshmi, s. 99). P.B. Desai (s. 58–59) uznaje, że przedstawiona w ten sposób postać żeńska to łączona z Mahawirą jakszini Siddhajika (Cittāyikkā, sanskr. Siddhāyikā) (por. Vēṭācalam 1989, s. 77). Zarówno Ambikę, jak i Siddhajikę przedstawiano w ikonografii jako postać dosiadającą lwa (Vēṭācalam 1989, s. 68, 77), stąd wynikają niekiedy trudności w ich identyfikacji.

Postać Padmawati jest największych rozmiarów, boginię ukazano w pozycji siedzącej (Vēṅkaṭacāmi, s. 176). Jej identyfikacja jest jednak niepewna, P.B. Desai (s. 59) uznaje, że to ponownie wyobrażenie jakszini Siddhajiki, z czym nie zgadza się W. Wedasalam, uznając ją za wyobrażenie Ambiki (Vēṭācalam 2000, s. 64). Z kolei Leslie C. Orr porównuje jej przedstawienie do wyobrażeń hinduskiej bogini Annapurny (Annapūrṇā, ‘Pełna Jadła’), jakie znajduje się w innych miejscach niedaleko Maduraju, pochodzących również z tego samego okresu (VIII–IX w.).

Poniżej reliefów z tirthankarami znajdują się trzy tamilskie inskrypcje w piśmie watteluttu, również datowane na IX–X w. (Vēṭācalam 2000, s. 63; Vēṅkaṭacāmi, s. 176). Pojawia się w nich ponownie imię Gunasadenawara, przełożonego klasztoru w Kurandi, który wraz ze swoimi uczniami miał doprowadzić do powstania tych rzeźb (Desai, s. 58; Umamaheshwari, s. 181; Owen, s. 105).

W części wzgórza zwanej Pećcippallam na wschodniej ścianie wzgórza wykuto w rzędzie osiem reliefów przedstawiających tirthankarów, jedno miejsce przygotowane na

³⁵ Kiedy żaden z bogów nie mógł pokonać groźnego demona, uczyniła to bogini Durga. Jej najsłynniejsze w Tamilnadu wyobrażenie to płaskorzeźba z około VII w. znajdująca się w jednej z grot skalnych wykutych w Mamallapuram (Māmallapuram) w czasach panowania dynastii Pallawów. Idea kobiety siedzącej na grzbiecie lwa i walczącej z demonem była zatem znana także dżinistom tamilskim.

³⁶ Leslie C. Orr (2005, s. 18) zauważa, że południowoindyjskie wyobrażenia jakszini, w tym Ambiki, odbiegają od ikonograficznych przedstawień bogiń dżinijskich obecnych w Indiach Północnych, a bardziej przypominają boginie hinduskie z Południa Indii, na przykład boginię Parwati (Pārvatī), małżonkę Śiwy (Śiva). L.C. Orr dostrzega wyraźne podobieństwo pomiędzy przedstawieniem Ambiki w grocie w Kilakkujilkudi ze słynną reprezentacją bogini Mahiszasuramardini z Mamallapuram.

³⁷ Śasta (Cāstā, sanskr. Śāstr, ‘nauczyciel; pan, władca’) dziś w Tamilnadu identyfikowany jest z Ajjanarem, jednak terminem tym nazywano w Tamilnadu także Buddę, Mahawirę, jak i nauczycieli tradycji buddyjskiej i dżinijskiej.

plaskorzeźbę pozostaje puste (Vētācalam 2000, s. 66–67). Trzy postacie wyrzeźbiono w pozycji siedzącej, pięć – w stojącej.

Cztery reliefy przedstawiają stojącego Parśwanathę (Pārcuvanātar, sanskr. Pārśvanātha)³⁸, za którym wije się wąż³⁹ i rozpościera swój kaptur nad jego głowę (Desai, s. 59). Jedna z plaskorzeźb przedstawia Parśwanathę w otoczeniu stojącej po jego lewej stronie kobiety i klęczącego po prawej stronie mężczyzny, po obu stronach tirthankary na wysokości jego ramion jakby unoszą się w powietrzu dwie męskie postacie, z których jedna trzyma nad głową dużych rozmiarów głaz. Jest to przedstawienie znanej z mitologii sceny, w której Kamatha (Kamaṭaṇ, sanskr. Kamaṭha), wróg Parśwanathy, chciał go zabić, ciskając w niego kamień. Szczęśliwie Dharanendra obronił tirthankarę, a Kamatha, uznając swój błąd, ukląkł i oddał tirthankarze cześć. Widoczna kobieta trzymająca parasol to jakszini Padmawati, małżonka Dharanendry (Vētācalam 1989, s. 75; Vētācalam 2000, s. 68; Kannan, Lakshminarayanan, s. 50).

Piątą postacią stojącą jest Bahubali (Pākupali, sanskr. Bāhubalin)⁴⁰, przedstawiony w otoczeniu swoich sióstr: Brahmi (Pirāmi, sanskr. Brahmī) i Sundari (Cuntari, sanskr. Sundarī) (Vētācalam 2000, s. 67). Postaci tirthankarów w pozycji siedzącej nie zidentyfikowano (Vētācalam 2000, s. 70; Kannan, Lakshminarayanan, s. 49–50), wszyscy mają nad głową rozpostarty trzypoziomowy parasol (*mukkuṭai*), typowy symbol obecny w ikonografii tirthankarów.

Poniżej reliefów zachowało się sześć inskrypcji w języku tamilijskim w piśmie watteluttu, datowanych na VIII–X w. (Vētācalam 2000, s. 66; Vēṅkaṭacāmi, s. 176). Są to przeważnie inskrypcje donacyjne, wymieniające imiona osób wspierających klasztor dżinijski w Kurandi działający pod przewodnictwem Gunasenadewara (Desai, s. 59). Wśród sponsorów klasztoru wymieniono m.in. Wardhamanę Panditę (Vartamāṇap Paṇṭitar, sanskr. Vardhamāna Paṇḍita), Dejwabaladewę (Teyvapalatēvar), Andalaĵjana (Antalaiyāṇ). Napisy przekazują także imiona ascetów dżinijskich związanych z tym miejscem, z którym donatorzy byli powiązani więzami rodzinnymi. Byli to m.in. Adżitasenadewa, Balaćan-dradeśa, Ćandraprabha, Gowardhanadewa, Nemidewa (Raman, s. 71). Wymienia się także imię Gunamati (Kuṇamati), która była matką znanego nauczyciela Adżdżanandiego

³⁸ Parśwanatha, uznawany za 23. tirthankarę, uchodzi za bezpośredniego poprzednika Mahawiry (Stevenson, s. 33, 48–50). Liczba reliefów być może wiąże się z czterema ślubami, czy zobowiązaniami, jakie Parśwanatha miał nałożyć na społeczność mnichów, czyli zakazy zabijania, mówienia nieprawdy, kradzieży i posiadania majątku (Stevenson, s. 49).

³⁹ Wąż ten ma jednak ludzką głowę i górną część ciała, dolna część pozostaje ukryta za wizerunkiem tirthankary. Uznaje się, że jest to przedstawienie jakszy imieniem Dharanendra (Taraṇēntiraṇ, sanskr. Dharanendra) w jego teriomorficznej postaci. Dharanendra jako pół-kobra swoim kapturem ochrania Parśwanathę (Vētācalam 1989, s. 75). Ponieważ wiele legend dżinijskich łączy postać Parśwanathy z węzami, jego identyfikacja ikonograficzna wydaje się być prosta. Jak pisze John E. Cort (s. 73), we wczesnych wyobrażeniach ikonograficznych tirthankarowie raczej nie mają wyraźnych cech rozpoznawczych, jednak w wypadku Parśwanathy jego identyfikacja jest zazwyczaj możliwa właśnie dzięki obecnemu w przedstawieniach węzowi, który rozpościera swój kaptur nad jego głowę.

⁴⁰ Bahubali to jeden z synów Ryszabhy (sanskr. Rṣabha), pierwszego w obecnej erze tirthankary (Stevenson, s. 51). Otaczany jest czcią, zwłaszcza przez digambarów, a główne miejsce jego kultu znajduje się w Karnatace, w miejscowości Śrawanabelagola. Dżiniści z okolic Maduraju utrzymywali w średniowieczu bliskie kontakty właśnie z tym ważnym ośrodkiem kultu i nauki odłamu digambarów. Obecność rzeźby Bahubalego, znanego także pod imieniem Gomata lub Gomateśwara, znanego jedynie południowindyjskim digambarom, świadczy o ich związku z tym miejscem i jest typowa dla dżinijskiej architektury świątynnej Południa Indii (Stevenson, s. 285; Champakalakshmi 2008, s. 20).

(Ajjananti / Accaṇanti sanskr. Āryanandi), o którym wspominają inne inskrypcje z okolic Maduraju (Desai, s. 59, 62), m.in. w Kongarpulijankulam, Anejmalej (Āṇaimalai) i Alaharmalej (Alākarmalai), jak i z innych regionów Tamilnadu (Champakalakshmi 1976, s. 88; Vēṭācalam 2000, s. 72–73).

Na szczycie wzgórza, powyżej Peććippallam zachowały się fundamenty budowli, która była prawdopodobnie świątynią džinijską, a później hinduską⁴¹. Jest tu także niedokończona inskrypcja w piśmie watteluttu z X w. oraz napis w języku kannada z jednym wersem po tamilsku z X–XI w. (Vēṅkaṭacāmi, s. 176–177). Wspomina się w nim o ascetach, którzy przybyli ze Śrawanabelagoli, aby w Samanarmalej utworzyć własny ośrodek monastyczny (*maṭam*), po którym jednak do dziś nic się nie zachowało (Vēṭācalam 2000, s. 77, 87).

Na wzgórzu Samanarmalej w części zachodniej od strony Melkujilkudi znajdowała się jeszcze grotta mieszcząca dwanaście wykutych w skale miejsc do leżenia (Vēṭācalam 2000, s. 61), która jednak współcześnie została zniszczona przez firmy przemysłowe pozyskujące kruszywa skalne, czyli głównie działające w okolicy żwirowni i kamieniołomy (Śrīpāl 1954, p. I; Kannan, Lakshminarayanan, s. 49–50). Nielegalnie działające kamieniołomy przyczyniły się także do zniszczenia skał także w Perumalmalej, gdzie prowadzone prace przy podziemnym wydobyciu kamienia doprowadziły do całkowitego zniszczenia jednego z tamtejszych wzgórz (Aravindan, s. 17)⁴².

Inskrypcje zachowane w Samanarmalej datuje się w większości na okres od ok. VIII do X w. i późniejsze. Są to napisy w języku tamilskim i jeden w kannada, w piśmie zwanym tamilskim brahmi oraz w watteluttu. Tutejsze inskrypcje w brahmi mogą jednak pochodzić nawet z II w. p.n.e. (Umamaheshwari, s. 180). Na samym szczycie wzgórza, powyżej Peććippallam, oraz u jego podnóża znajdują się także inskrypcje i reliefy związane z tradycją hinduską, w tym zniszczone prawdopodobnie w czasie najazdów muzułmańskich z okresu istnienia sułtanatu madurajskiego (1335–1378) świątynie poświęcone bogu Wisznu (Viṣṇu) i Karuppu Samiemu (Karuppu Cāmi, ‘Czarny Pan’)⁴³. Na szczycie zachowała się także džinijska inskrypcja w języku (i piśmie) kannada, z jednym wersem w języku tamilskim, datowana na XII w. Inskrypcja w języku kannada potwierdza, że miejsce to miało bliskie związki z ośrodkiem w Śrawanabelagoli, skąd przybyło dwóch z pięciu wzmiankowanych w inskrypcji ascetów, którzy mieli dokonać tam *sallekhany*, czyli rytualnego zgłodzenia się (Owen, s. 113). Mieli to być Arjadewa (Āryadēva) i Balaćandradewa (Bālaćandradēva), którzy dotarli do Samanarmalej właśnie z Karnataki, aby zakończyć swoje życie ziemskie na tym wzgórzu. Informacje o nich przekazuje także jedna z inskrypcji zachowana w Śrawanabelagoli, skąd przybyli do Samanarmalej (Champakalakshmi 1976, s. 85).

Zgodnie z tradycyjnym przekazem, w Maduraju miało dojść do masakry i wbicia na pal 8.000 džinistów zamieszkujących okoliczne groty, do czego miał się przyłożyć żyjący

⁴¹ W hinduskiej świątyni Karuppanasamiego, która dziś znajduje się u stóp wzgórza w Kilakujilkudi, zachowały się dwa kamienne posągi, które miały być czczone w świątyni na wzgórzu. Dziś traktowane jako wyobrażenia bóstw hinduskich, pierwotnie przedstawiały džinijskich jakszów (Vēṭācalam 2000, s. 73).

⁴² Problem niszczenia zabytków džinijskich w okolicach Maduraju wskutek wydobywania w ich okolicy kruszywa i kamieni nie jest nowy, a był znany już od lat 50. XX w. (Vēṅkaṭacāmi, s. 193; Umamaheshwari, s. 181–182).

⁴³ Karuppu Sami / Karuppasami to bóg z tamilskiego panteonu hinduizmu wioskowego, często łączony z postacią Ajjanara, w którego towarzystwie strzeże granic wioski.

około VIII w. Sambandar (Campantar), jeden ze świętych śiwaickich, poeta okresu bhakti (Veluppillai, s. 337–339, 362). Przekaz o tej masakrze pochodzi wyłącznie z tamilskiej tradycji hinduskiej, a jego interpretacja jest niepewna. Paul Dundas (s. 127) podaje dwie możliwości – być może mamy do czynienia wyłącznie z wydarzeniem mitologicznym, oddającym zwycięstwo bogów hinduskich nad siłami demonicznymi; możliwe jednak, że przekaz ten związany jest z opuszczeniem Maduraju przez dżinistów ze względów ekonomicznym lub wskutek utraty wpływów politycznych i związanego z tym wsparcia ze strony miejscowego dworu.

Wielu badaczy grot dżinijskich z okolic Maduraju wyraźnie wskazuje, że między najstarszymi inskrypcjami w brahmi a tymi w watteluttu istnieje kilkusetletnia przerwa, co świadczyć ma o braku ciągłości obecności dżinistów na tym terenie i ich późniejszym powrocie po kilku wiekach (Champakalakshmi 1976, s. 88; Dundas, s. 127; Owen, s. 112). Niestety, nie sposób dziś jednoznacznie ustalić, czy taka dłuższa, wielowiekowa nieobecność dżinistów w okolicach Maduraju rzeczywiście miała miejsce, a jeśli tak, co było powodem ich powrotu. Być może opuszczenie miasta przez społeczność dżinijską rzeczywiście wiązało się z masakrą wzmiankowaną w źródłach śiwaickich lub prześladowaniami, jakich dżiniści mogli doznawać ze strony wyznawców hinduizmu. Możliwe też, że opuszczenie okolic miasta przez dżinistów mogło wynikać z innych czynników, jak choćby ekonomicznych (brak patronatu władców), geograficznych (susza, brak dostępu do wody), czy jeszcze innych (podjęcie działalności misyjnej w innym miejscu).

W opinii R. Champakalakshmi (2008, s. 29–30) mamy do czynienia z sytuacją niejako powrotu dżinistów do opuszczonych grot, do ich ponownego zagospodarowania na potrzeby ich kultu religijnego. Jej zdaniem dowodzą tego różne pisma stosowane w znajdowanych tam inskrypcjach. Od około III w. p.n.e. do około III w. n.e. w grotach powstawały dość krótkie inskrypcje w piśmie brahmi, a dopiero znacznie później, około VIII w. zaczęły się w tychże grotach pojawiać reliefy z przedstawieniami tirthankarów, którym towarzyszyły już bardziej rozbudowane w treści inskrypcje w piśmie watteluttu i kannada. Oznaczałoby to, że przez kilka, przynajmniej pięć wieków groty te były opuszczone, co R. Champakalakshmi wiąże z tradycyjnym przekazem śiwaickim o pogromie dżinistów w Maduraju. Dżiniści mieliby w IX w. powrócić w okolice Maduraju i ponownie zacząć korzystać z grot wokół miasta (Champakalakshmi 2008, s. 17, 29–30).

Zdaniem R. Champakalakshmi (2008, s. 17–18) widoczny w inskrypcjach w watteluttu „powrót” dżinistów w okolice Maduraju w IX w. miał się wiązać z działalnością głównego ośrodka w Śrawanabelagoli⁴⁴. Wywodzące się stamtąd dwa odłamy (*gaṇa*), czyli senagana i nandigana miały działać głównie na terenach tamilskojęzycznych, stąd w inskrypcjach z Maduraju wymienia się osoby, których imiona zawierają sufiks *-sena* lub *-nandi* (np. Gunasena czy Adżdżanandi). Mnisi związani z tymi nauczycielami mieliby doprowadzić do odnowienia tradycji dżinijskiej i ustanowienia w miejscu dawnych grot nowych ośrodków religijnych i naukowych, stąd pojawiają się nowe reliefy z wyobrażeniami tirthankarów i powstają szkoły dżinijskie. Dawne siedziby ascetów zostały przez przybyszy ze Śrawanabelagoli przekształcone w świątynie podobne świątyniom hinduskim (Champakalakshmi 2008, s. 22–23; por. Owen, s. 113), a w Kurandi powstał nowy ośrodek monastyczny, silnie związany z Samanarmalej (Champakalakshmi 2008, s. 23–24).

⁴⁴ O wpływach ośrodka w Śrawanabelagoli miałyby świadczyć pojawiające się na reliefach wyobrażenia Bahubalego, którego szczególnie czci się właśnie tam. Postać tego tirthankary pojawia się wśród innych w Samanarmalej.

Z postulowanym „powrotem” dżinistów do grot pod Madurajem wiąże się także, poza nowym pismem, pojawienie się płaskorzeźb i reliefów o tematyce religijnej. Przyjmuje się, że od I do VIII w. w madurajskich grotach nie było tego typu przedstawień, choć były one obecne w innych miejscach (Owen, s. 112). R. Champakalakshmi (2008, s. 16) uznaje, że dowodzi to historycznego rozwoju dżinizmu od tradycji początkowo izolującej swoich mistrzów i nauczycieli od reszty społeczeństwa do religii akceptującej teizm i rytualizm, także świątynny, jakie zdominowały wczesnośredniowieczną tamilską kulturę hinduską. Miałyby o tym świadczyć reliefy przedstawiające różnych tirthankarów, jakie od około VIII w. coraz częściej zaczęto rzeźbić w grotach, które dotąd były zamieszkiwane przez mnichów jedynie w porze deszczowej, inaczej pozostawały opuszczone i bez aktywnych wyznawców. Reliefy wyraźnie powstały w wyniku zaistnienia nowej sytuacji społecznej i nadały grotom w Samanarmalej charakteru ośrodków kultu religijnego i miejsc pielgrzymkowych, co trwało do około XIII w., kiedy grotły ponownie opustoszały wskutek utraty patronatu miejscowego dworu i okolicznych mieszkańców (Vēṭācalam 2000, s. 54–55).

Choć powszechnie uznaje się, że w późniejszym okresie groty w Samanarmalej pełniły funkcje religijne, niewiele można powiedzieć o samej praktyce rytualnej. Przypomnieć należy, że w grotach nie ma świątyń, a znajdujemy w nich jedynie reliefy naskalne. Są one w większości wykonane na zewnątrz grot, często dość wysoko, a zatem są raczej niedostępne (Owen, s. 114). W jaki sposób można było oddawać im cześć i sprawować ich kult? W ówczesnej praktyce hinduskiej dominował kult posągów, które przyozdabiano kwiatami i klejnotami, strojono w szaty, ofiarowywano im pożywienie i kąpiele. Te wszystkie praktyki wydają się niemożliwe do wykonania wobec płaskorzeźb umieszczonych wysoko na skale. Inskrypcje także nie mówią nic na ten temat, wzmiankuje się w nich jedynie fundatorów rzeźb i sponsorów szkoły. Wydaje się, że jeśli miała miejsce codzienna adoracja tych wyobrażeń na wzór hinduskiej pudży (*pūcai*, sanskr. *pūjā*), musiały przed rzeźbieniem być ustawione konstrukcje czy platformy z drewna lub bambusa, które umożliwiałyby kapłanom i wiernym swobodny dostęp do nich. Z drugiej strony można założyć, że taki kult nie był codziennie sprawowany, jak nie odprawia się pudży w świątyniach hinduskich przed płaskorzeźbami umieszczanymi na gopurach (*kōpuram*, sanskr. *gopura*), wysokich bramach wznoszonych nad wejściem na teren świątynny, czy obecnych na filarach pawilonów i wimanach (*vimāṇam*, sanskr. *vimāna*), zewnętrznych ścianach budynku świątynnego. Jednak i tego typu płaskorzeźby obmywa się rytualnie i składa im dary, choć wtedy w cyklu corocznym lub co kilka lat. Aby móc odprawić rytuały, ustawia się wysokie bambusowe rusztowania. Być może tak też było w wypadku grot w Samanarmalej. Jest jeszcze inna możliwość, a mianowicie płaskorzeźby te nie były obiektem codziennego kultu, a służyły raczej jako szczególne znaki, dzięki którym pielgrzymi, wędrowni asceci i świeckie osoby z zewnątrz były w stanie rozpoznać, że dana grota należy do społeczności dżinijskiej, a nie hinduskiej. Takie funkcje pełnią hinduskie gopury, widoczne z daleka znaki informujące o świętym miejscu przebywania boga. W kontekście grot dżinijskich, które po wiekach nieużytkowania zostały ozdobione reliefami z przedstawieniami tirthankarów, Lisa N. Owen (s. 98, 114) pisze o sakralizacji krajobrazu czy też jego mapowaniu, czy innymi słowy oznaczaniu przez dżinistów swojego terytorium, wyznaczaniu zasięgu wpływów poszczególnych nauczycieli i linii przekazu. Widoczny z daleka, umieszczony wysoko na skale wizerunek nagiego ascety nie pozostawiał pielgrzymom wątpliwości, że dane miejsce jest w sferze wpływów dżinistów z odłamu digambarów, a w grocie poniżej czy obok znajdują siedzibę asceci i nauczyciele wywodzący się z tego nurtu.

Niewątpliwie zabytki zachowane w Samanarmalej świadczą o wielowiekowej obecności dżinistów w okolicach Maduraju. Wywarli oni istotny wpływ na kulturę i sztukę regionu, także na rozwój pisma tamilskiego, co widać szczególnie na przestrzeni wieków w wyborze sposobu zapisu inskrypcji naskalnych. Świadcstwa archeologiczne w Samanarmalej wskazują także na dużą aktywność madurajskich nauczycieli dżinijskich tak wewnątrz kraju, jak i poza nim. Z analizy inskrypcji i rzeźb wynika, że tradycja dżinijska z Maduraju szczególnie silnie była związana ze Śrawanabelagolą, głównym ośrodkiem dżinijskiego odłamu digambarów w Karnatace.

BIBLIOGRAFIA

- Anandakichenin, Suganya. „A Note on the Jain Presence in and Influence on the Ālvār Poetry”. *Nagabharana: Recent Trends in Jainism (Festschrift to Prof. Hampa Nagarajaiah (Hampana))*, red. P. Chenna Reddy, BlueRose Publishers, 2022, s. 94–110.
- Aravindan, S. „Heritage Value of Perumal Malai”, *Development Matters*, t. 2, nr 7, 2008, s. 15–19.
- Balcerowicz, Piotr. *Dżinizm. Starożytna religia Indii. Historia, rytuał, literatura*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2003.
- Balcerowicz, Piotr. *Early Asceticism in India. Ājīvikism and Jainism*, Routledge, 2016.
- Caṇmukacuntaram, Cu. *Nāṭṭuppurat teyvaṇkaḷ: kaḷaṇciyam, Kāvya*, 2009.
- Champakalakshmi, R. „Kuṇṇḍi Tirukkāṭṭāmpaḷli, an Ancient Jaina Monastery of Tamil Nadu. Studies in Indian Epigraphy Bhāratīya Purābhilēkha Patrikā”. *Journal of the Epigraphical Society of India*, t. 2, 1976 s. 84–90.
- Champakalakshmi, R. „From Natural Caverns to Rock-Cut and Structural Temples. The Changing Context of Jain Religious Tradition in Tamil Nadu.” *Airāvati. Felicitation Volume in Honour of Iravatham Mahadevan*. Varalaaru.com, 2008, s. 13–35.
- Cort, John E. „Bhakti in the Early Jain Tradition. Understanding Devotional Religion in South Asia. *History of Religions*, t. 42, nr 1, 2002, s. 59–86.
- Desai, P. B. *Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*. Jaina Saṃskṛti Saṃrakshaka Sangha, 1957.
- Dundas, Paul. *The Jains*. Routledge, 2002 (wyd. 1–1992).
- Fohr, Sherry E. „Restrictions and Protection. Female Jain Renouncers”. *Studies in Jaina History and Culture. Disputes and Dialogues*, red. Peter Flügel, Routledge, 2006, s. 157–180.
- Jain, Suvarna A. „Heritage Value of Ancient Jain Caves and Monasteries around Vaigai River of Madurai Region”, *Buddhism and Jainism in Early Historic Asia*, University of Kelaniya, 2017, s. 58–66.
- Kannan, R., K. Lakshminarayanan. „Iconography of the Jain Images in the Districts of Tamilnadu (Covering the Museums of the Departments of Archaeology and Museums)”, The Commissioner of Archaeology and Museums, Government Museum, Chennai, 2022 (= *Bulletin of the Chennai (Madras) Government Museum*, t. 17, nr 1).
- Ługowski, Andrzej (red.). *Słownik mitologii hinduskiej*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1994.
- Mahadevan, Iravatham. *Early Tamil Epigraphy. From the Earliest Times to the Sixth Century C.E.* Revised and Enlarged Second Edition, t. 1. *Tamil-Brāhmī Inscriptions*, Central Institute of Classical Tamil, Chennai, 2020 (wyd. 1–2003, wyd. 2 zm. 2013).
- Mahajan, D. G. „Ancient Dravidian Jain Heritage”, *The Proceedings of the Indian History Congress*, t. 19, 1956, s. 70–79.
- Mahalakshmi, R. *The Making of the Goddess. Korṇavai-Durgā in the Tamil Traditions*. Penguin Books India, 2011.
- Manoranjithamoni, C. *History of Tamil Nadu up to 1565 A.D.* Dave-Beryl Publications, Tirunelveli (wyd. 1–2012), 2018.

- Orr, Leslie C. „Jain and Hindu “Religious Women” in Early Medieval Tamilnadu”. *Open Boundaries. Jain Communities and Cultures in Indian History*, red. John E. Cort, State University of New York Press, Albany, 1998, s. 189–212.
- Orr, Leslie C. *Donors, Devotees, and Daughters of God. Temple Women in Medieval Tamilnadu*. Oxford University Press, 2000.
- Orr, Leslie C. „Identity and Divinity. Boundary-Crossing Goddesses in Medieval South India”. *Journal of the American Academy of Religion*, t. 73, nr 1, 2005, s. 9–43.
- Owen, Lisa N. „Transforming the Landscape. Questions of Medieval Reuse and Worship at Ancient Jain Rock-Cut Sites near Madurai”. *Negotiating Cultural Identity. Landscapes in Early Medieval South Asian History*, red. Himanshu Prabha Ray, Routledge, wyd. 2, 2020, s. 97–119 (wyd. 1–2015).
- Raman, K.V. *Some Aspects of Pandyan History in the Light of Recent Discoveries*. University of Madras, 1972.
- Stevenson, Margaret (Mrs. Sinclair Stevenson). *The Heart of Jainism*. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1915.
- Śrīpāl, T. S. *Camaṇarmalai celvōm (Jain Hill)*. Vira Sasana Sangha, 1954.
- Umamaheshwari, R. *Reading History with the Tamil Jainas. A Study on Identity, Memory and Marginalisation*, Springer, 2017.
- Venkataramayya, M. „Samanarmalai Inscriptions”. T.S. Śrīpāl, *Camaṇarmalai celvōm*, Vira Sasana Sangha, 1954, s. 5–6 dodatku.
- Veluppillai, Alvappillai. „The Hindu Confrontation with the Jaina and the Buddhist. Saint Tiruñānacampantar’s Polemical Writings”. *The Problem of Ritual*, red. Tore Ahlbäck, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo, 1993, s. 335–364.
- Vēṅkaṭačāmi, Mayilai Cīṇi. *Camaṇamum tamiḷum*, Vacantā patippakam, 2003.
- Vēṭācalam, Ve. *Iyakki vaḷipāṭu*, Aṇṇam, Civakaṅkai, 1989.
- Vēṭācalam, Ve. *Enperuṅkuṇṇam (camaṇam vaḷartta kuṇṇaṅkal)*. Cāstā paplikēcaṇs, 2000.
- Vose, Steven M. „The Violence of Devotion. Bhakti, Jains, and the Periyapurāṇam in Telling Early Medieval Tamil History (7th to 12th c.)”, *Culture. The Graduate Journal of Harvard Divinity School*, 2006, s. 104–126.
- Woźniak, Jacek. „Brudni, głupi i nienażarci. Buddyści i dżiniści w oczach wisnuickich poetów tamilskich okresu bhakti.” *Poetyka odrzucenia. Szczątki, resztki, przyległości*, red. Monika Nowakowska, Dom Wydawniczy Elipsa, 2024, s. 109–126.
- Zvelebil, Kamil Veith. *Tamil Literature*, Otto Harrassowitz, 1974.

TRZY WIERSZE FORUGH FARROCHZAD

Forugh Farrochzad urodziła się 29 grudnia 1934 roku w Teheranie. Zadebiutowała w 1955 roku tomem *Niewolnica (Asir)*, w znacznej mierze opartym na jej osobistych doświadczeniach (rok wcześniej Farrochzad rozwiodła się z pisarzem i rysownikiem Parwizem Szapurem i utraciła prawo do opieki nad jedynym synem, Kamjarem). W następnych latach poetka opublikowała trzy kolejne zbiory: *Mur (Diwar, 1956)*, *Bunt (Esjan, 1958)* oraz *Ponowne narodziny (Tawallodi digar, 1962)*. Również w 1962 roku wyreżyserowała film dokumentalny *Dom jest czarny (Chane sijah ast)*, ukazujący życie chorych w kolonii trędowatych pod Tabrizem. Dokument ten zdobył Grand Prix na Międzynarodowym Festiwalu Filmów Krótkometrażowych w Oberhausen w 1963 roku. Ostatni tom jej poezji, *Uwierzymy w nadejście zimnej pory roku (Iman bijawarim be aghaz-e fasl-e sard)*, ukazał się po tragicznej śmierci poetki 14 lutego 1967 roku, kiedy to w wieku zaledwie 32 lat zginęła w wypadku samochodowym.

Twórczość Farrochzad – którą można uznać za najwybitniejszą współczesną poetkę irańską – przełamuje literackie tabu, odważnie podejmując tematykę obyczajową i erotyczno-uczuciową z perspektywy młodej, pragnącej wolności i spełnienia kobiety, buntującej się przeciwko konwenansom i ograniczeniom narzucanym jej przez patriarchalne społeczeństwo.

Pierwszy z zamieszczonych tu utworów pochodzi ze zbioru *Bunt*, kolejne dwa z tomu *Ponowne narodziny*¹.

(P.B.)

PRZECHODZIEN

Pewnego dnia nieproszony gość
ze wszystkich dworów wygnany tułacz zabłąkany
przybył zdrożony w północ, kurzem drogi pokryty
by złożyć głowę na piersi kolorowych poduszek przed laty dzierganych
przeze mnie co noc do świtu jedwabnymi nitkami
na których tysiącami migotały w rozmarzeniu oniryczne wzory.

¹ O dotychczasowych tłumaczeniach poezji Farrochzad na język polski wspominam tutaj: Bachtin, Piotr. „Siedem wierszy Forugh Farrochzād.” *O Ty, z jakiegokolwiek przychodzisz krainy, przeczytaj opowiedzianą pieśń... Księga jubileuszowa Profesor Jolanty Sierakowskiej-Dyndo*, red. Sylwia Surdykowska-Konieczny et al., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2022, s. 73–74.

I kiedy mi opadały ciężkie, gorące powieki
z bagna snów słodkich wybijało pnące zielone
spomad stepu nieba wzbijało się światło niczym tuman kurzu
wpleciony w moje czarne włosy zwiślał słońca kwiat
ciepły zefir dłoni delikatnie zsuwał mi pierścionek ze srebrnego palca
rozpalone wargi namiętnie całowały moje wargi
i mężczyzna kładł się ze mną na cichej piersi kolorowych poduszek

Teraz nieproszony gość
ze wszystkich dworów wygnany, tułacz zabłąkany
przyciska do nich swoje ciepłe oczy
och, muszę się pogodzić z gorzkim jadem jego gniewu
gdy go wino zamroczy i śpiewa: Czy zostało jeszcze
nieco wina w winiarni twoich słodkich ust?
Czy dla strudzonego wędrowca
znajdzie się w sercu tej cichej pachnącej chaty
miejsce do spania?

Rzym, 23 sierpnia 1956

CZERWONA RÓŻA

Czerwona róża
czerwona róża
czerwona róża

Zabrał mnie do ogrodu czerwonej róży
i w ciemności wpiął mi czerwoną różę w potargane włosy
aż w końcu
kochał się ze mną na płatkach czerwonej róży
O kulawe gołębie,
o dziewicze drzewa nieplodne i wy ślepe okna
Pod sercem, w głębi łędźwi
wyrasta mi teraz czerwona róża
róża czerwona
czerwona
jak chorągiew
rewolucji

Och jestem w ciąży w ciąży w ciąży

PODARUNEK

Przemawiam z głębi nocy
przemawiam z jądra ciemności
i z samej głębi nocy
miły gościu jeśli przyjdiesz do mojego domu przynieś mi lampę
i okienko przez które
będę zerkać na tłum na radosnej ulicy

Z języka perskiego przełożył
PIOTR BACHTIN

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Palina Apanovich, <i>Voices of Love in Turbulent Times: Political Undercurrents in the Depiction of Love by Women Poets in Belarus and Iraq</i>	3
Urszula Dora, <i>Przestrzeń na obrzeżach rzeczywistości w powieści Başkalarinin Tanrısı ('Bóg innych') Mine Söğüt</i>	13
Paweł Durkiewicz, <i>Towards a Critical Edition of „An Explanation of The Meaning of The Conventional and The Ultimate in the Four Tenet Systems: The Spring Cuckoo's Song of Good Explanations” by Mongolian Buddhist Master Agvaanbaldan (1797–1864): a Preliminary Manuscript Analysis</i>	25
Franciszek Fafiński, <i>Wizerunek psa w przysłowiach sumeryjskich</i>	37
Jedrzej Greń, <i>Terrae incognitae Azji i Aryki w „Opisaniu świata” Marco Polo – zakres, cechy opisu, wiarygodność</i>	53
Shahla Kazimova, <i>Między Wschodem a Zachodem: hybrydowa tożsamość Azerbejdżanu w kontekście postkolonialnym</i>	65
Karolina Kłoszewska, <i>South Indian Hindu Food Offerings and the Importance of Their Ritual Temperature</i>	77
Jakub Królczyk, <i>Literatura wietnamska XVIII wieku: przełom tradycji i nowoczesności w epoce późnych Lê i Tây Sơn</i>	93
Beata Kubiak Ho-Chi, <i>Shōno Yoriko: Literatura jako pole walki</i>	103
Ewa Pałasz-Rutowska, <i>Polska w Japonii. Badania, tłumacze, lektoraty języka polskiego (od 1957)</i>	117
Iga Rutkowska, <i>Ise Kabuki – Znaczenie teatrów kabuki w pielgrzymkach do Ise jako forma obrzędu przejścia w Japonii okresu Edo (1603–1868)</i>	133
Parjanya Sen, <i>Colonial Pedagogy and the Making of the Anglicised Interlocutor: The 'Education' of Tibetans in the Early Twentieth Century</i>	143
Agata Szepe-Vratolis, <i>The Perception of the Polish-Jewish Cuisine in Israel and in the United States. Tracing the Paths of Food Practices</i>	159
Joanna Tuczyńska, <i>Development of Philosophical Concepts in Metaphorization Process and Their Evolutionary Integration in Tagore's Poetry</i>	169
Yung-Yi Wang, <i>Which Model Best Facilitates Cross-Strait Unification? A Comparative Study of Political Integration Proposals</i>	187
Jacek Woźniak, <i>Tradycja dżinijska w dawnym Tamilnadu. Inskrypcje i rzeźby w Samanarmalej pod Madurajem</i>	201

PRZEKŁADY

Forugh Farrochzad, <i>Przechodzień, Czerwona róża, Podarunek</i> (z języka perskiego przełożył Piotr Bachtin)	221
--	-----

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Palina Apanovich, <i>Voices of Love in Turbulent Times: Political Undercurrents in the Depiction of Love by Women Poets in Belarus and Iraq</i>	3
Urszula Dora, <i>The Space on the Outskirts of Reality in the Novel Başkalarinin Tanrısı ('The God of Others') by Mine Söğüt (in Polish)</i>	13
Paweł Durkiewicz, <i>Towards a Critical Edition of "An Explanation of The Meaning of The Conventional and The Ultimate in the Four Tenet Systems: The Spring Cuckoo's Song of Good Explanations" by Mongolian Buddhist Master Agvaanbaldan (1797–1864): a Preliminary Manuscript Analysis</i>	25
Franciszek Fafiński, <i>The Image of a Dog in the Sumerian Proverbs (in Polish)</i>	37
Jedrzej Greń, <i>Terrae incognitae of Asia and Africa in the "Travels of the World" by Marco Polo – Scope, Characteristics of the Description, Credibility (in Polish)</i>	53
Shahla Kazimova, <i>Between East And West: Azerbaijan's Hybrid Identity in The Postcolonial Context (in Polish)</i>	65
Karolina Kłoszewska, <i>South Indian Hindu Food Offerings and the Importance of Their Ritual Temperature</i>	77
Jakub Królczyk, <i>Vietnamese Literature of the 18th Century: The Turn of Tradition and Modernity in the Late Lê and Tây Sơn Periods (in Polish)</i>	93
Beata Kubiak Ho-Chi, <i>Shōno Yoriko: Literature as a Field of Struggle (in Polish)</i>	103
Ewa Pałasz-Rutowska, <i>Poland in Japan. Research, Translators, and Polish Language Courses (since 1957) (in Polish)</i>	117
Iga Rutkowska, <i>Ise Kabuki – The Importance of Kabuki Theatre in Pilgrimages to Ise as a Form of Rite of Passage in Edo-Period Japan (1603–1868) (in Polish)</i> ...	133
Parjanya Sen, <i>Colonial Pedagogy and the Making of the Anglicised Interlocutor: The 'Education' of Tibetans in the Early Twentieth Century</i>	143
Agata Szepe-Vratolis, <i>The Perception of the Polish-Jewish Cuisine in Israel and in the United States; Tracing the Paths of Food Practices</i>	159
Joanna Tuczyńska, <i>Development of Philosophical Concepts in Metaphorization Process and Their Evolutionary Integration in Tagore's Poetry</i>	169
Yung-Yi Wang, <i>Which Model Best Facilitates Cross-Strait Unification? A Comparative Study of Political Integration Proposals</i>	187
Jacek Woźniak, <i>The Jain Tradition in Ancient Tamil Nadu. Inscriptions and Sculptures in Samanarmalai near Madurai (in Polish)</i>	201

LITERARY WORKS

Forugh Farrokhad, <i>Passerby, Red Rose, Gift</i> (translated from Persian to Polish by Piotr Bachtin)	221
--	-----

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 Kamil Burkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)
prof. dr hab. Marzena Czerniak-Drożdżowicz (Uniwersytet Jagielloński)
dr hab. Andrzej Drozd (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki)
mgr Bonnie Glaser (Indo-Pacific, German Marshall Fund)
dr Aneta Gołębiowska-Tobiasz (Uniwersytet Zachodnioczeski w Pilźnie)
dr Justyna Godlewska-Szyrkowa (Uniwersytet Warszawski)
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. Arkadiusz Jabłoński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
prof. dr hab. Marcin Jacoby (Szkola 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 Ayşen Kaim, prof. (Polska Akademia Nauk)
prof. dr hab. Irena Kałużyńska (Uniwersytet Warszawski)
dr Stanisław Kania (Uniwersytet Warszawski)
prof. zw. dr hab. Lidia Kasareklo (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)
dr Magdalena Krzyżanowska (Universität Hamburg)
dr hab. Beata Kubiak Ho-Chi, prof. (Uniwersytet Warszawski)
dr Hanna Kupś (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)
dr hab. Wiesław Lizak (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Alfred 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 (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. 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 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)
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 Witakowski (Uppsala University)
dr hab. Marta Woźniak-Bobińska, prof. (Uniwersytet Łódzki)
prof. dr hab. Grażyna Zajac (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/>)

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

I. Uwagi ogólne

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

II. Format tekstu

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

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

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

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg MLA

Cytaty

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

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

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

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

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.

Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen's Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

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

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytule naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon.
2. 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-ptο-miscellanea-orientaliapto-monograph-series-miscellanea-orientalia/>

„Przegląd Orientalistyczny” wydawany jest przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne od 1949 r. Ukazuje się w języku polskim, a od 2008 r. zawiera także angielskie streszczenia artykułów, które są zamieszczane w bazie „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH: <http://cejsh.icm.edu.pl>) na Platformie Internetowej Centrum Otwartej Nauki ICM UW (CeON). Od roku 2014 w otwartym dostępie (w Bibliotece Nauki, w ramach bazy CEJSH) dostępna jest także pełna wersja artykułów i recenzji. Od 2017 roku na stronie PTO zamieszczona jest pełna wersja numerów PO.

„Przegląd Orientalistyczny” od 2007 r. znajduje się w bazie European Reference Index for the Humanities (ERIH), zweryfikowanej w roku 2011 (dyscyplina: Linguistics, kategoria: NAT – krajowe), a od 2015 r. znajduje się na liście ERIH PLUS: <http://erihplus.nsd.no/>; <https://dbh.nsd.uib.no/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

