

Azja i Afryka
religie – kultury – języki

Azja i Afryka

religie – kultury – języki

redakcja naukowa
Maciej Klimiuk

Wydział Orientalistyczny
Uniwersytet Warszawski
Warszawa 2013

Do druku recenzowali:

dr hab., prof. UW Katarzyna Pachniak

prof. dr hab. Nina Pawlak

Korekta: Piotr Bachtin

Projekt okładki: Stefan Brzostkowski (www.ladnie.pl)

Na okładce wykorzystano zdjęcie autorstwa Macieja Klimiuka, przedstawiające ulicę w Denpasarze, Bali, Indonezja 2010.

© Copyright by Maciej Klimiuk and Authors, Warszawa 2013

ISBN 978-83-903188-6-8

Publikacja dofinansowana przez:

Samorząd Doktorantów Uniwersytetu Warszawskiego

Fundację Universitatis Varsoviensis



**FUNDACJA
UNIVERSITATIS
VARSOVIENSIS**

Adres:

Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Krakowskie Przedmieście 26/28

00-927 Warszawa

e-mail: doktoranci.orient@uw.edu.pl

www.orient.uw.edu.pl

Printed in Poland

Spis treści

Wprowadzenie	7
--------------------	---

JĘZYK

<i>Natalia Laskowska</i> , Malajskość, język malajski, język malezyjski – kilka uwag o wytwarzaniu tożsamości narodowej	13
<i>Krystyna Kołakowska</i> , Cwaniactwo czy strategia komunikacji? Kulturowa perspektywa pojęcia <i>tenkol</i> w języku amharskim	21
<i>Marcin Krawczuk</i> , <i>Grammatica linguae amharicae</i> Hioba Ludolfa (Frankfurt, 1698) – najstarsza gramatyka języka amharskiego.....	33
<i>Sebastian Angres</i> , Kosmiczne koncepcje i terminy w Biblii Hebrajskiej w świetle badań przedwojennych orientalistów	43
<i>Andrzej Babkiewicz</i> , Metafory stanu przedkreacyjnego w <i>Bhagawata-puranie</i>	59

RELIGIA, WIERZENIA, KULTURA

<i>Joanna Drożak-Chojnacka</i> , Opętanie we współczesnej kulturze tamilskiej	77
<i>Karolina Łaszewska</i> , Ambiwalentna natura bogiń Południa Indii – dobrodziejki czy gniewne mścicielki? Analiza kultu bogini ospy Marijamman	89
<i>Anastasiia Kharchenko</i> , Motyw klątwy nadprzyrodzonej w japońskich wierzeniach ludowych.....	99
<i>Monika Bleszyńska</i> , Obraz Drugiego Świata w wierzeniach i legendach Mandżurów i Sibe	109
<i>Przemysław Wach</i> , Obrzęd wypowiedzania <i>adānu</i> do ucha noworodka interpretowany jako rytuał ochronny	115
<i>Natalia Żakowska</i> , <i>Raga</i> – muzyczny fenomen kultury indyjskiej.....	129
<i>Aleksandra Skowron</i> , Akt religijno-egzystencjalny a współczesny „pluralizm religijny” w twórczości Abe Masao.....	141

HISTORIA

<i>Piotr Bachtin</i> , Grzech, miłość idealna, zboczenie. Przejawy i formy męskiej homoseksualności w kulturze przednowoczesnego Iranu.....	157
<i>Karolina Zygmantowska</i> , Szpiedzy, badacze i nauczyciele. Japońskie odkrywanie Mongolii na przełomie XIX i XX w.....	175
<i>Karolina Broma-Smenda</i> , Władczynie w starożytnej Japonii.....	187
<i>Jędrzej Greń</i> , List jako źródło historyczne w kulturowym, społecznym i językowym kontekście XVI-wiecznej Japonii – problemy i perspektywy badawcze.....	201
<i>Maciej Czyż</i> , Rzeźba terenu i klimat jako jedne z czynników wpływających na zatrzymanie ekspansji Bizancjum i kształtujących granicę Cesarstwa w Syrii.....	215
<i>Zuzanna Augustyniak</i> , Od poddanych do społeczeństwa obywatelskiego – ewolucja w postrzeganiu mieszkańców Etiopii na podstawie najważniejszych kodeksów prawnych	229

LITERATURA

<i>Maja Lenczowska</i> , Teatr Tsubouchiego Shōyō jako narzędzie syntezy kulturowej w Japonii przełomu XIX i XX w. na przykładzie dramatów <i>Kiri hitoha</i> (1894-95) i <i>Shinkyoku Urashima</i> (1904)	239
<i>Marta Magdalena Ławniczak</i> , Wokół interpretacji <i>Kazunomiya sama otome</i> (<i>Zapiski o życiu jej wysokości księżniczki Kazu</i>) Ariyoshi Sawako (1931-1984)	251
<i>Amelia Macioszek</i> , Tang Ying (1682-1756) i jego przedstawienie mowy serca garncarza w zbiorze poezji <i>Taoren xin yu</i>	261
<i>Justyna Kurowska</i> , O walce sztuki ze śmiercią. Gwałtowna śmierć i śmierć zbiorowa jako temat współczesnej powieści w języku hindi.....	269
<i>Justyna Wiśniewska-Singh</i> , Idealna żona i wzorowa wdowa – tradycyjne role kobiece w dobie przemian społecznych we wczesnej powieści hindi.....	285
<i>Małgorzata Wróblewska</i> , Irańska proza kobieca początków XXI w. – wielki rozkwit czy rewolucja we współczesnej literaturze irańskiej?	299
<i>Aleksandra Gutowska</i> , Mongolscy pisarze młodego pokolenia na tle procesu demokratyzacji Mongolii	307
Noty o autorach.....	315

Wprowadzenie

W ostatnich kilkunastu latach o Azji i Afryce napisano w Polsce wiele, a każdy rok przynosi kolejne publikacje. Są to tak prace naukowe, jak i popularnonaukowe, przekłady literatur orientalnych i afrykańskich czy artykuły prasowe. Wśród tych wszystkich książek i artykułów znajduje się wiele cennych oraz rzetelnych opracowań, przybliżających nam jeszcze bardziej języki oraz kultury Azji i Afryki. Te wszystkie publikacje potwierdzają, jak duże jest obecnie zainteresowanie kulturami azjatyckimi i afrykańskimi w Polsce. Takim wyznacznikiem mogą być także studia azjatyckie i afrykańskie, które wciąż przyciągają nowych studentów. Otwierane są kolejne katedry, ukierunkowane w swoich badaniach na Azję i Afrykę, i to na uniwersytetach, które dotychczas nie miały tradycji orientalistycznych. Rozwijane są również nowe specjalności i kierunki badawcze, niedostępne dotychczas w Polsce. Popularność zyskują kursy języków orientalnych, ale także zajęcia dotyczące kultury krajów azjatyckich i afrykańskich.

Książka *Azja i Afryka. Religie – kultury – języki* jest publikacją zbiorową, o charakterze naukowym. Przedstawia dokonania najmłodszych badaczy, skupionych wokół Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W książce odnaleźć można artykuły z zakresu takich dziedzin, jak: arabistyka, islamoznawstwo, malaistyka, iranistyka, hebraistyka, semitystyka, etiopistyka, indologia, japonistyka, sinologia czy mongolistyka. W wielu wypadkach są to badania pionierskie w skali naszego kraju, nad którymi wcześniej nie były prowadzone szczegółowe studia. Zdaje się także, że niektóre tematy są jedynie przyczynkiem do dalszych rozważań, zostały podjęte po raz pierwszy w literaturze polskojęzycznej albo autorzy dopiero rozpoczęli prowadzenie badań. Poszczególne artykuły zostały zgrupowane tematycznie w czterech rozdziałach.

Zagadnienia dotyczące języka omówione zostały w rozdziale pierwszym, który otwiera tekst Natalii Laskowskiej na temat malezyjskiej tożsamości narodowej, której istotnym wyznacznikiem jest język malajski i język malezyjski. Autorka podkreśla, że obydwie nazwy języków w kontekście Malezji są poprawne, ale oznaczają coś zgoła innego. Szczegółowym zagadnieniom językowym poświęcony jest artykuł etnolingwistyczny Krystyny Kołakowskiej, w którym autorka omawia złożoność pojęcia *tenkol* w języku amharskim. Pojęcie *tenkol* dotyczy podejrzliwości, uznawanej za

jedną z charakterystycznych cech kultury amharskiej. Również język amharski, a dokładniej najstarsza gramatyka tego języka – *Grammatica linguae amharicae* Hio-ba Ludolfa, wydana w 1698 r. we Frankfurcie, i jej znaczenie dla poznania amharskiego, są tematem artykułu Marcina Krawczuka. Autor uwypukla w artykule niektóre fakty językowe, które nie są obecne we współczesnym języku amharskim. Tekst Sebastiana Angresa przedstawia kosmiczne koncepcje i terminy w Biblii Hebrajskiej. Autor zarysowuje to zagadnienie w kontekście dokonań przedwojennych orientalistów, opisując przy tym krytykę, która na nich spadała. Rozdział pierwszy zamyka studium autorstwa Andrzeja Babkiewicza poświęcone metaforom stanu przedkreatywnego w *Bhagawata-puranie*, tekstu o dużym znaczeniu dla myśli filozoficzno-religijnej hinduizmu. Przy badaniu metafor uwzględnione zostały dokonania językoznawstwa kognitywnego.

W rozdziale drugim znajdują się artykuły odnoszące się do religii, wierzeń ludowych oraz kultury. Joanna Drożak-Chojnacka zajmuje się zjawiskiem opętania przez demona (*peja*), charakterystycznego dla obrzędowości Indii Południowych. Demonem w tym wypadku jest dusza człowieka, który zmarł przedwcześnie bądź został zamordowany. Z opętaniem, także w kulturze tamilskiej, wiąże się nierozłącznie instytucja egzorcyzmów, mających dar komunikowania się z bóstwami panteonu tamilskiego. Boginie (*amman*) z Południa Indii, a przede wszystkim boginię Marijamman i jej kult przedstawia artykuł Karoliny Łaszewskiej. *Amman* z jednej strony mogą pomagać człowiekowi przez całe jego życie, ale z drugiej strony mogą sprowadzać na niego różnego rodzaju nieszczęścia oraz choroby, zwłaszcza ospę, której „mateczką” jest właśnie Marijamman. Jednym z najbardziej znanych motywów w literaturze i folklorze jest klątwa, którą to kwestię w japońskich wierzeniach ludowych podejmuje Anastasiia Kharchenko. Punktem wyjścia do rozważań jest pojęcie *tatari*, związane bezpośrednio z koncepcją *kami* – centralnym elementem sintoizmu. Obraz Drugiego Świata w wierzeniach i legendach Mandżurów oraz Sibe jest tematem poruszonym przez Monikę Błęszyńską. Mandżurowie oraz plemię Sibe postrzegają zaświaty jako Drugi Świat, co stawia ich w opozycji do Chińczyków. Drugi Świat nie jest jednorodny, z wyraźnymi wpływami tybetańskimi oraz chińskimi. Wierzeniom poświęcony jest także tekst Przemysława Wacha, który omawia obrzęd wypowiedziania *adānu* do ucha noworodka. *Adān* to sposób nawoływania muzułmanów do modlitwy. Może być także wypowiedziany do ucha noworodka niedługo po jego narodzeniu, z zastrzeżeniem jednak, że w tym wypadku nie następuje modlitwa, którą poprzedza *adān* słyszany z meczetu. Artykuł Natalii Żakowskiej dotyczy *ragi* – pojęcia występującego w indyjskiej terminologii muzyki klasycznej i oznaczającego specyficzny gatunek muzyczny, którego tradycja jest w Indiach wciąż żywa. Ostatnim tekstem w rozdziale drugim jest artykuł Aleksandry Skowron, która przedstawia rozważania Abego Masao nad religijnością w kontekście spotkania i dialogu międzyreligijnego.

Część trzecią – historyczną – otwiera artykuł Piotra Bachtina, wpisujący się w studia genderowe i traktujący o homoseksualizmie w przednowoczesnym Iranie. Autor omawia ogólnie traktowanie praktyk homoseksualnych w islamie, homoerotyzm w języku, sufizmie i literaturze. Artykuł Karoliny Bromy-Smendy poświęcony jest poszczególnym władczyniom starożytnej Japonii, co pozwala sądzić, że pozycja kobiety w Japonii nie zawsze była niższa od pozycji mężczyzny. Autorka rozpoczyna wywód od mitologii japońskiej, przedstawia boginię Amaterasu i szamanekę Himiko, a następnie przechodzi do omówienia poszczególnych cesarzowych. Karolina Zygmantowska opisuje w swoim artykule wielowymiarowe stosunki Mongolii z Japonią na przełomie XIX i XX w. W artykule znalazło się przedstawienie wypadów badawczych oraz szpiegowskich, a także japońskich intensyfikacji działań wojskowych na terenie Mongolii. Natomiast Jędrzej Greń zajmuje się listem jako źródłem do badań historycznych, kulturowych oraz językowych XVI-wiecznej Japonii. Listy z tamtego okresu są jednym z cennych źródeł historycznych, co autor próbuje wykazać w przykładowej analizie kilku z nich. Artykuł Macieja Czyża dotyczy czynników geograficznych, takich jak klimat oraz rzeźba terenu, które wpłynęły na zatrzymanie ekspansji Bizancjum oraz ukształtowały granicę Cesarstwa w Syrii. Rozdział zamyka artykuł Zuzanny Augustyniak na temat etiopskich kodeksów prawnych.

Rozdział czwarty poświęcony jest literaturom Azji i Afryki. Dwa pierwsze artykuły dotyczą literatury japońskiej. Maja Lenczowska opisuje postać Tsubouchiego Shōyō, któremu dotychczas nie poświęcono żadnego tekstu naukowego w języku europejskim, i jego dwa dramaty: *Liść Paulowni* oraz *Nowy dramat o Urashimie*. Natomiast Marta Ławniczak przedstawia sylwetkę pisarki Ariyoshi Sawako, pełniącą ważną rolę we współczesnej japońskiej literaturze kobiecej, i poddaje analizie jej powieść historyczną *Zapiski o życiu jej wysokości księżniczki Kazu*. Poezji chińskiej poświęcony jest artykuł Amelii Macioszek, która uwagę kieruje na Tang Yinga, szeroko utalentowanego kaligrafa, poetę, garncarza i dramaturga, oraz przedmowę do jego zbioru poezji *Taoren xin yu*, mającą charakter manifestu grupy społecznej garncarzy. Kolejne dwa teksty dotyczą literatury tworzonej w języku hindi. Justyna Kurowska analizuje zagadnienie śmierci i agonię wywołaną zamieszkami. Korzysta przy tym z dwóch powieści – *Ciemności* Bhiszmy Sahniego oraz *Godziny policyjnej w mieście* Wibhuti Narajana Raja. Rolom kobiecym i ich przedefiniowaniu na początku XX w. w Indiach Północnych poświęcony jest artykuł Justyny Wiśniewskiej-Singh, która swój wywód opiera na wczesnych utworach hindi. Małgorzata Wróblewska w swoim tekście stawia pytania o współczesną prozę kobiecą początków XXI w. w Iranie. Stwierdza, że proza tworzona przez irańskie kobiety to nowy nurt literatury irańskiej, będący odbiciem obecnej rzeczywistości i spowodowany kryzysem wartości. Tom zamyka artykuł Aleksandry Gutowskiej, która przedstawia wybrane sylwetki mongolskich pisarzy młodego pokolenia w kontekście procesów demokratyzacji Mongolskiej Republiki Ludowej.

26-27 kwietnia 2012 r. Rada Doktorantów Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego zorganizowała konferencję naukową, na której można było usłyszeć większość tekstów, które znalazły się w niniejszej książce. Celem konferencji było przede wszystkim zapoznanie się z badaniami prowadzonymi przez młodsze środowisko wydziału. Całe przedsięwzięcie nie byłoby możliwe bez pomocy wielu osób. Mam tu na myśli pracowników poszczególnych Zakładów i Katedr WO UW oraz Komitet Organizacyjny, a przede wszystkim: Katarzynę Szczepańską, Zuzannę Augustyniak, Katarzynę Sidło, Dorotę Wanacką oraz Martę Ławniczak. Można żywić nadzieję, że idea regularnych spotkań naukowych doktorantów oraz młodych pracowników WO UW pozostanie żywa w kolejnych latach.

W imieniu Wydziałowej Rady Doktorantów WO UW oraz własnym dziękuję Samorządowi Doktorantów UW oraz Fundacji Universitatis Varsoviensis za wsparcie finansowe w wydaniu publikacji. Dziękuję również prof. Ninie Pawlak z Katedry Języków i Kultur Afryki oraz prof. Katarzynie Pachniak z Katedry Arabistyki i Islamiistyki za recenzje niniejszej monografii. Zuzannie Augustyniak pragnę podziękować za pomoc przy zdobywaniu środków finansowych oraz cały trud przygotowywania publikacji, zaś Piotrowi Bachtinowi za wnikliwą korektę oraz liczne uwagi.

Maciej Klimiuk

JĘZYK

Natalia Laskowska

Malajskość, język malajski, język malezyjski – kilka uwag o wytworzeniu tożsamości narodowej

„Malajskość” jest pojęciem, które poniekąd definiuje konstytucja Federacji Malezji. Desygnaty terminu „Malaj” określone są w artykule 160(2): Malajem lub Malajką jest osoba, która (między innymi) wyznaje islam, na co dzień posługuje się językiem malajskim oraz stosuje się do malajskich zwyczajów¹. Choć może się to wydawać zaskakujące, potrzeba wprowadzenia do ustawy zasadniczej zapisu wyznaczającego cechy i granice przynależności etnicznej stanowiła wynik złożonego procesu narodzin niepodległej Malezji. Jednym z głównych celów przyświecających twórcom konstytucji malezyjskiej było wyrównanie szans wszystkich obywateli nowego państwa w dostępie do władzy, edukacji i zasobów. Określenie „malajskości” miało służyć akcji afirmatywnej na rzecz rdzennej ludności kraju – Malajów, których możliwości rozwoju zostały zatrzymane na ponad sto pięćdziesiąt lat trwania kolonialnej okupacji brytyjskiej.

W 1957 r., kiedy Komisja Reida² przygotowywała projekt konstytucji, specjalne przywileje³ dla Malajów, które zapewniają pozycje w administracji, stypendia, ziemię i preferencyjne traktowanie w sferze działalności gospodarczej, miały być zapisem

¹ Konstytucja Malezji, art. 160(2): *‘Malay’ means a person who professes the religion of Islam, habitually speaks the Malay language, conforms to Malay custom and – (a) was before Merdeka Day born in the Federation or in Singapore or born of parents one of whom was born in the Federation or in Singapore, or is on that day domiciled in the Federation or in Singapore; or (b) is the issue of such a person.*

² Brytyjski sędzia, Lord William Reid, był przewodniczącym komisji przygotowującej konstytucję Federacji Malajów. Pozostałymi członkami komisji byli: Sir Ivor Jennings – brytyjski ekspert w dziedzinie prawa Wspólnoty Narodów, Sir William McKell – były gubernator generalny Australii, B. Malik – były prezes Sądu Najwyższego Indii oraz Abdul Hamid – sędzia Sądu Najwyższego Pakistanu. S. S. Faruqi, *Document of Destiny: The Constitution of the Federation of Malaysia*, Star Publications (Malaysia) Berhad, Petaling Jaya 2008, s. 5-8.

³ Szczegółowo określa je artykuł 153 Konstytucji Malezji.

tymczasowym⁴. Mimo że upłynęło już ponad pół wieku, żadne znaki na niebie i na ziemi nie wskazują jednak na to, żeby konstytucyjnie uwarunkowana akcja afirmatywna zbliżała się ku końcowi. Specjalne przywileje z funkcji wyrównawczej zaczęły bardziej pełnić rolę narzędzia dominacji, która przejawia się, przede wszystkim, w sferze publicznej. Obecne próby budowania tożsamości narodowej zrównują malajskość z malezyjskością. Niedawna zmiana oficjalnej nazwy języka urzędowego z *Bahasa Melayu* 'język malajski' na *Bahasa Malaysia* 'język malezyjski' jest tego szczególnie wyraźnym przykładem.

Malajskość

Malezja jest krajem wieloetnicznym. Mówi się, odpowiednio, o trzech albo o dwóch głównych grupach ludności: Malajach, Chińczykach i Indusach, albo o Malajach i nie-Malajach. Drugi z tych podziałów szczególnie trafnie wyznacza obecne relacje etniczne na Półwyspie Malajskim. We wschodniej, wyspiarskiej części kraju, stanach Sabah i Sarawak na Borneo, jest to trochę bardziej skomplikowane. Ludność tych stanów określa się zbiorczo mianem *bumiputera* 'synowie ziemi'. Koncepcja *bumiputera* stała się istotna dla pierwszych architektów nowego państwa, w którym okres kolonialny pozostawił głębokie intelektualne i ekonomiczne nierówności.

Choć Malezja oficjalnie uzyskała niepodległość w 1957 r., Brytyjczycy pozostali w kraju jeszcze do 1960 r., kiedy zakończył się stan wyjątkowy⁵. Dla nowego rządu głównym celem było wyrównanie dysproporcji społecznych, pozostawionych przez rządy brytyjskie. Etniczni Malajowie stanowili szczególnie zacofaną grupę pod względem wykształcenia i udziału w gospodarce. Choć nie byli bezpośrednio wykorzystywani przez władze kolonialne, odsunięto ich od dobrobytu i rozwoju, które przynosiły plantacje kuczuku i eksploatacja bogatych złóż cyny, znajdujących się na ich ziemi. W odróżnieniu od nich, ludność chińska, będąca potomkami dziewiętnastowiecznych robotników hut i kopalni cyny, znacznie awansowała, zajmując się handlem, inwestując w edukację i angażując się w służbę cywilną. Chińczycy zamieszkiwali głównie miasta, podczas gdy Malajowie pozostawali skupieni na obszarach wiejskich, zajmując się rolą i rybołówstwem. Trzecia grupa – Indusi, którzy przybyli na ziemi malajskie przede wszystkim jako siła robocza brytyjskich plantacji i projektów infrastrukturalnych, plasowali się pod względem edukacji i rozwoju gospodarczego pomiędzy Chińczykami i Malajami. W 1960 r. 53% populacji Malezji

⁴ A. A. Bari, F. S. Shuaib, *Constitution of Malaysia: Text and Commentary*, Prentice Hall, Petaling Jaya 2009, s. 321.

⁵ W czerwcu 1948 r. doszło do wybuchu powstania antybrytyjskiego, zorganizowanego przez Partię Komunistyczną Malajów. Dalsze walki wojsk brytyjskich z partyzantką komunistyczną spowodowały opóźnienie deklaracji niepodległości Malezji o prawie dekadę.

stanowili Malajowie, 36% Chińczycy, zaś 11% Indusi⁶. Pierwszy premier kraju, Tunku Abdul Rahman⁷, liczył na dołączenie do ziemi Malajów posiadłości brytyjskich na Borneo w nadziei na procentowe obniżenie liczby ludności chińskiej w nowym państwie, zwłaszcza że los brytyjskiego Singapuru, w którym przeważali Chińczycy, nie był wówczas jeszcze jasny. Jeżeli Singapur zostałby dołączony do Malezji, ludność chińska stanowiłaby etniczną większość. Choć ze względów gospodarczych takie posunięcie byłoby korzystne, przywódcy malajscy obawiali się, że Malajowie staliby się mniejszością we własnym kraju. W związku z tym Tunku Abdul Rahman nalegał na dołączenie do nowego kraju prowincji Sabah i Sarawak. Choć ich ludność różniła się etnicznie od Malajów z Półwyspu, byli oni ludnością lokalną – *bumiputera* 'synami ziemi' i na pewno nie byli Chińczykami. Ostatecznie zarówno brytyjskie ziemie na Borneo, jak i Singapur, weszły 31 sierpnia 1963 r. do Federacji Malezji. Członkostwo Singapuru trwało jednak tylko dwa lata, gdyż w sierpniu 1965 r. został on usunięty z Federacji, pozostawiając Malajów w znaczącej większości (56%) względem Chińczyków (34%) i Indusów (9%). W 2010 r. liczba obywateli Malezji wynosiła 26 milionów, spośród których Malajowie oraz pozostali *bumiputera* stanowili 67%, Chińczycy 25% a Indusi 7%⁸.

Termin „Malaj” nie pokrywa się znaczeniowo z *bumiputera*, ponieważ nie wszyscy *bumiputera* są Malajami. Termin *bumiputera*, który jednoczy Malajów z Półwyspu z ludnością Sabah, Sarawak oraz *orang asli*⁹, ma znaczenie głównie polityczne, bez konsekwencji prawnych. Każdej z tych „rodzimych” grup przysługują inne przywileje w ramach akcji afirmatywnej, a największa ich pula przeznaczona jest dla Malajów.

„Malajskość”, jako tożsamość w wymiarze religijnym i kulturowym, wymaga bardziej złożonej analizy antropologicznej. Powstało całkiem dużo publikacji na ten temat¹⁰. W tym tekście pragnę jednak skupić się bardziej na politycznej sferze tego zagadnienia i na pewnej obserwacji historycznej, którą zamierzam zilustrować za

⁶ D. R. SarDesai, *Southeast Asia: past and present*, Westview Press, Boulder 2010, s. 283-284.

⁷ Słowo *tunku* jest tytułem szlacheckim, a nie pierwszym imieniem, co bywa mylone w literaturze polskojęzycznej.

⁸ Jabatan Perangkaan Malaysia, *Population and Housing Census of Malaysia: Population Distribution and Basic Demographic Characteristics (2010)*, Putrajaya 2011, s. 11-12.

⁹ Termin *orang asli* 'ludność rodzima' oznacza autochtonów, którzy zamieszkiwali ziemię obecnej Malezji przed przybyciem z Południowych Chin grupy proto-Malajów (około 2500 lat p.n.e., przodkowie ludności zamieszkującej wyspę Borneo) oraz deutero-Malajów (około 300 lat p.n.e., przodkowie nie tylko konstytucyjnych Malajów, obecnej większości etnicznej Malezji, ale i większości ludności całego Archipelagu Malajskiego i Filipin).

¹⁰ Serię artykułów o „malajskości” autorstwa między innymi A. Vickersa i V. M. Hooker zredagował T. P. Barnard, *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*, Singapore University Press, Singapore 2006. Dostępna jest również monografia A. Milnera, *The Malays*, Wiley-Blackwell, West Sussex 2008.

pomocą zmian w języku malajskim; społeczeństwo Malezji przed uzyskaniem niepodległości było pod względem religijnym, społecznym i kulturowym znacznie bardziej pluralistyczne i otwarte, niż jest teraz, pomimo oficjalnie obowiązującej ideologii obecnego rządu – „1 Malaysia”¹¹.

Język malajski

Język malajski należy do grupy języków malajsko-polinezyjskich rodziny języków austronezyjskich. Najpowszechniejsze z tych języków, a jest ich około trzystu, to: indonezyjski, malajski, tagalski, jawajski, sundajski, madurski, minangkabau oraz balijski. Język indonezyjski (*Bahasa Indonesia*) jest oficjalnym językiem Indonezji. Współczesny język malajski, malezyjski (*Bahasa Malaysia*), jest oficjalnym językiem Malezji. Obydwa wywodzą się z języka malajskiego (*Bahasa Melayu*), który stał się w XV w. jednym z głównych języków wehikularnych regionu Azji Południowo-Wschodniej. Wynikało to przede wszystkim z ogromnego ożywienia handlu na szlaku pomiędzy Indiami a Chinami. Podczas gdy szlak handlowy łączący Ocean Indyjski z Morzem Chińskim był znany o wiele wcześniej i stanowił źródło potęgi nadbrzeżnych królestw, w XV w. na handel z Azją Południowo-Wschodnią otworzyły się wszystkie największe rynki świata. Wraz ze statkami kupieckimi płynącymi przez Cieśninę Malakka, wzdłuż wybrzeży Półwyspu Malajskiego i Sumatry, rozprzestrzenił się również język malajski. Konkurencją dla niego mógł stanowić język jawajski, za którym stały gospodarczo silne i już wówczas gęsto zaludnione imperia środkowej i wschodniej Jawy. Jednak jawajski był zbyt trudny, ponieważ nie tylko jego gramatyka jest znacznie bardziej skomplikowana niż malajska, ale i złożona stratyfikacja społeczna, która znajduje odzwierciedlenie w niemal wszystkich częściach zdania, jest trudna do opanowania, choć niezbędna w codziennej komunikacji.

Poza czynnikami gospodarczymi, język malajski, będący językiem urzędowym Sułtanatu Malakka (1400-1511), najważniejszego wśród pierwszych południowo-azjatyckich królestw muzułmańskich, stał się również regionalnym językiem islamu, a wraz z nową religią także jego słownictwo rozpowszechniło się na wschodnich ziemiach archipelagu. Równocześnie słownictwo arabskie i perskie na stałe weszło do jego słownika. Zapożyczeń z języka perskiego jest znacznie mniej niż z arabskiego, choć wiele arabskich słów pojawiło się w języku malajskim w formie wtórnych zapożyczeń poprzez język perski. Nie zawsze przybywały one bezpośrednio z Bliższego Wschodu, właściwie do końca XIX w. działo się to przede wszystkim za pośrednictwem kupców i misjonarzy muzułmańskich z Indii. Słowa oryginalnie perskie dotyczą w głównej mierze kultury materialnej, w tym terminologii związanej z że-

¹¹ „1 Malaysia” należy czytać odpowiednio po angielsku „One Malaysia” lub po malajsku „Satu Malaysia”.

glugą, nawigacją oraz wojskowością¹², np.: *daman* 'lina' od perskiego *dāman*, *saudagar* 'kupiec' od *saudagār*, *anjar* 'kotwica' od *langar*, *dastur* 'żagiel' od *dastūr*, czy też *kaya* 'bogaty' od *kiyā*. Domenę semantyczną zapożyczeń z języka arabskiego wyznaczają szeroko pojęte kwestie związane z islamem: edukacja, zagadnienia moralne, polityka oraz wszystko, co wiąże się z samą wiarą¹³. Jednak kluczowe słowo *agama* 'religia' wywodzi się od sanskryckiego *āgama* 'tradycja'.

Spośród wszystkich języków spoza rodziny austronezyjskiej największy wpływ na malajski miał sanskryt. Proces napływu kultury indyjskiej na obszar Malajów był widoczny już około I w., ale nie jesteśmy w stanie stwierdzić, kiedy po raz pierwszy doszło do kontaktu pomiędzy mieszkańcami subkontynentu indyjskiego a ludnością Półwyspu i Archipelagu Malajskiego. Elementy kultury indyjskiej dotarły do Malajów za pośrednictwem indyjskich kupców i misjonarzy, ale przyjęcie niektórych indyjskich wzorców kulturowych było decyzją lokalnych przywódców. Wraz z rozkwitem handlu na szlaku pomiędzy Indiami i Chinami, zaczęły pojawiać się różnice ekonomiczne pomiędzy członkami pierwotnie egalitarnych społeczeństw malajskich. Zamożniejsi i bardziej zaradni sięgali po władzę, zaś w celu jej legitymizacji przybierali indyjskie imiona, a na dworach wprowadzali rytuały hinduistyczne i buddyjskie. Zapożyczano religie, idee władzy, alfabet, literaturę i słownictwo.

Trudno sobie wyobrazić komunikację w języku malajskim bez słów pochodzących z sanskrytu. Podobno można zarówno pisać, jak i mówić, zastępując większość wyrazów pochodzących z sanskrytu słowami bardziej malajskimi¹⁴, choć będzie to wypowiedź dosyć niezgrabna i sztuczna. Jest kilka słów wywodzących się z sanskrytu, bez których porozumiewanie się byłoby znacznie utrudnione, na przykład zaimki względne, *yang* 'który, jaki' oraz *mana* 'które, gdzie, dokąd, jak', pochodzące, odpowiednio, od sanskryckich terminów *yad* 'który, jaki' i *māṇa* 'miara'¹⁵, czy też partykuła przecząca *tetapi* 'ale', pochodząca od sanskryckiego *tathāpi* 'niemniej jednak'¹⁶. Nie mamy danych szacunkowych określających zakres wpływów z sanskrytu. Poza słowami zapożyczonymi w ich oryginalnej lub niemal oryginalnej formie, występuje wiele hybryd sanskrycko-malajskich czy też sanskrycko-arabskich. Niektóre podstawowe słowa niewątpliwie zawierają też sanskryckie pierwiastki, choć często jest to kwestią dyskusyjną. Jako przykład obecności sanskrytu we współczesnym malajskim

¹² R. Jones, *Loan-words in Indonesian and Malay*, KITLV Press, Leiden 2008, s. xxiii-xxiv.

¹³ Lista zapożyczeń arabskich dostępna jest w: R. Jones, *Arabic loan-words in Indonesian: A checklist of Arabic and Persian origin in Bahasa Indonesia and traditional Malay, in the reformed spelling*, School of Oriental and African Studies, University of London, London 1978.

¹⁴ J. Crawfurd, *A Grammar and Dictionary of the Malay Language: With a Preliminary Dissertation*, Smith, Elder & Co., London 1852, s. v-vi.

¹⁵ W. E. Maxwell, *A Manual of the Malay Language*, Kagan Paul & CO., London 1917, s. 10.

¹⁶ J. T. Collins, *Bahasa Sanskerta dan Bahasa Melayu*, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta 2009, s. 93.

może posłużyć tekst Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Oficjalne tłumaczenie artykułu pierwszego Deklaracji brzmi:

*Semua manusia dilahirkan bebas dan samarata dari segi kemuliaan dan hak hak. Mereka mempunyai pemikiran dan perasaan hati dan hendaklah bertindak di antara satu sama lain dengan semangat persaudaraan*¹⁷.

Jedna trzecia słów jest ewidentnie zapożyczeniami z sanskrytu: *semua* 'wszyscy' od *samūha* 'zbiór, zebranie, zgromadzenie', *manusia* 'człowiek' od *manuṣya* 'człowiek', *sama* 'taki sam, razem' od *sama* 'taki sam, podobny, równy', *rasa* 'smak, uczucie' od *rasa*, *antara* 'pomiędzy' od *antara*, *saudara* 'brat' od *sodara*.

Fernand Braudel mówił o regionie Azji Południowo-Wschodniej, że wszystkie jego kraje „historycznie leżą w zasięgu dwóch tych samych ludzkich oceanów, Chin i Indii”¹⁸. W języku malajskim wpływy Indii są bardzo rozległe, zaś Chin nieporównywalnie mniejsze, mimo że stosunki dyplomatyczne z dworami chińskimi były zawierane przez malajskich i jawajskich władców znacznie częściej niż z władcami indyjskimi. Słowa chińskie zaczęły pojawiać się w języku malajskim dopiero pod koniec XVII w. wraz z falą imigracji chińskiej. Potomkowie Chińczyków, którzy przybyli do pracy w kopalniach i hutach, bądź prowadzili własną działalność gospodarczą, stanowią obecnie największą mniejszość etniczną w Malesji oraz są ekonomicznie istotnymi społecznościami w każdym z krajów Azji Południowo-Wschodniej. Wiele zapożyczeń z języka chińskiego dotyczy artykułów spożywczych i gospodarstwa domowego, zatem sfery codzienności. Liczne słowa chińskie są też obecne w języku potocznym oraz w miejskim slangu malezyjskim.

Spośród innych języków azjatyckich, pojawiły się zapożyczenia z języka japońskiego w latach 1942-1945, wraz z okupacją japońską. Większość z nich odnosiła się do terminologii wojskowej. Po zakończeniu drugiej wojny światowej słowa te zostały wyparte z użycia, zachowując się jedynie w literaturze z tego okresu¹⁹. Z języka koreańskiego zapożyczone zostało jedno słowo – *wangkang* 'dżonka'²⁰.

Obecność europejska w regionie również wpłynęła na język malajski. Z języka portugalskiego przyjęte zostały nazwy niektórych przypraw, ubrań i terminologia związana z katolicyzmem. Liczne słowa, szczególnie mające związek z nauką i przekazywane za pomocą kolonialnego systemu szkolnictwa brytyjskiego (w Malesji) i holenderskiego (w Indonezji), także dostały się do języka malajskiego. Również

¹⁷ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 1: *Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa.*

¹⁸ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 285.

¹⁹ R. Jones, *Loan-words in Indonesian...*, s. xxxii.

²⁰ Tamże, s. xxx.

poprzez języki europejskie wprowadzone zostało pojęcie rasowości oraz koncepcja rasizmu. Ani w języku malajskim, ani w indonezyjskim, tajskim czy tagalskim nie istniało wcześniej słowo pojęciowo zbliżone do słowa „rasa”. *Ras* ‘rasa’ oraz polityka rasowa zostały wprowadzone przez władze kolonialne, w celu podzielenia południowoazjatyckich społeczności według wyznaczników etnicznych. Konsekwencje tych podziałów widoczne są po dziś dzień – i często są dosyć bolesne.

Język malezyjski

W 1951 r., niedługo przed uzyskaniem przez Malesję niepodległości, władze brytyjskie powołały komisję mającą zbadać i zarekomendować nowy system edukacji. Komisja ta zaleciła, żeby społeczność chińska i indyjska zrezygnowały z edukacji w swoich językach ojczystych na rzecz języka malajskiego, którym posługiwała się największa, z zamieszkujących kraj, grupa etniczna. Po uzyskaniu przez Malesję niepodległości w 1957 r., rząd wprowadził zalecenia Brytyjczyków w życie²¹. Poza nowym systemem edukacji zaczęto wprowadzać również inne rozliczne strategie narodotwórcze. Chińczycy i Indusi zostali zmuszeni je przyjąć ze względu na ograniczenia w przyznawaniu obywatelstwa po 1957 r. Wcześniej obywatelstwo było przyznawane na podstawie urodzenia, na zasadzie *ius soli*. W niepodległej Malesji warunkiem stała się również znajomość języka malajskiego²². Język malajski stał się tożsamy z językiem Malesji.

Zmiany społeczne w niepodległej Malesji oczywiście nie ograniczyły się jedynie do sfery języka. Społeczeństwo, które niegdyś było pluralistyczne pod względem kultur, religii, ale także relacji międzyludzkich, przestało nim być po 1957 r. Akcja afirmatywna, której celem było zrównanie szans ludności malajskiej, stała się źródłem etnocentrycznej dominacji. Mniejszości zamieszkujące ziemie, które później znane były jako Brytyjskie Malaje, wywodziły się z Europy, Chin, Indii oraz Bliskiego Wschodu. Dochodziło między nimi do nieustającej interakcji, która nie ograniczała się do wymiany dóbr materialnych, ale również idei, wiedzy oraz systemów wartości. Odzwierciedla to wyraźnie bogate w zapożyczenia słownictwo języka malajskiego. Wdzięcznym przykładem religijnego i językowego pluralizmu może być najstarszy na Półwyspie Malajskim zabytek piśmiennictwa muzułmańskiego, inskrypcje na tablicach kamiennych znajdujące się w stanie Terengganu. Na czterech tablicach znajdują się zapisane pismem arabskim w języku malajskim zalecenia prawne wydane przez lokalnego władcę, które niewątpliwie stanowią elementy prawa muzułmańskiego, jednak zamiast słowa *Allāh* ‘Bóg’ użyto w nich terminu sanskryckiego –

²¹ S. K. Gill, *Language Policy in Malaysia: Reversing Direction*, „Language Policy” 4, 2005, s. 245.

²² Tamże, s. 246-247.

*Devatā*²³. Wówczas wydawało się to naturalne. Obecnie prawo w niektórych stanach Malezji wprowadza restrykcje w użyciu terminów odnoszących się do religii²⁴.

W 1972 r. rząd Malezji powołał do istnienia grupę językoznawców, której zadaniem było stworzenie i wprowadzenie do użycia nowych terminów malajskich. Część z tych neologizmów była terminami technicznymi, którym nadano malajski wydźwięk, inne zaś miały stać się zamiennikami niektórych obecnych wcześniej zapożyczeń. Do 1988 r. stworzono pół miliona nowych słów malajskich²⁵. W tym kontekście język malezyjski można postrzegać jako pewien element strategii narodotwórczej, który jest oparty na języku malajskim. Jeżeli zadajemy sobie pytanie, które z określeń jest bardziej poprawne: „język malajski” czy „język malezyjski”, odpowiedź brzmi: obydwa są poprawne, ale nie jednoznaczne. Używając jednego albo drugiego, będziemy mieli na myśli coś zupełnie innego.

²³ Z. Nasohah, *Pentadbiran undang-undang Islam di Malaysia*, Utusan Publications & Distributors, Kuala Lumpur 2004, s. 11-12.

²⁴ Osoby niebędące muzułmanami nie mają, na przykład, prawa do posługiwania się terminami, które ustawodawca uważa za „islamskie”. Obszernie pisze o tym P. G. Riddel, *Islamization, Civil Society, and Religious Minorities in Malaysia*, w: K. S. Nathan, M. H. Kamali (red.), *Islam in Southeast Asia: Political, Social, and Strategic Challenges for the 21st Century*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2005.

²⁵ S. K. Gill, *Language Policy in Malaysia...*, s. 249.

Krystyna Kołakowska

Cwaniactwo czy strategia komunikacji? Kulturowa perspektywa pojęcia *tenkol* w języku amharskim

Odwiedzając Etiopię czy też czytając opracowania na temat jej kultury, często można natrafić na stwierdzenie, że Amharowie są bardzo nieufni, a ich postawa świadczy o swego rodzaju cwaniactwie. Natomiast sam język amharski uważany jest za pełen symbolizmu i metaforyki, często służących jako broń ochraniająca Amharów przed światem zewnętrznym. Pogląd ten uwidacznia się jedynie w kontekście Amharów oraz niekiedy Tigrajczyków, rzadko zaś w stosunku do licznych pozostałych narodowości Etiopii, co z kolei sugeruje, iż swego rodzaju obłuda jest cechą ich tożsamości. Tożsamość zbiorowa, zwana również kolektywną, to złożony mechanizm, na który składa się taki zespół czynników jak: poczucie wspólnoty kulturowej, historycznej, biologicznej (pokrewieństwo), religijnej, terytorialnej oraz wiara we wspólny cel i jednomyślność w jego osiągnięciu. Przy czym analiza tożsamości czy to całego narodu, czy też pojedynczej grupy etnicznej nie może przebiegać w oderwaniu od kultury danej nacji. Kultura zaś rozumiana jako „materialna i umysłowa działalność społeczeństw oraz jej wytwory”¹ nie może być rozpatrywana w separacji od języka, będąc jej integralną częścią. Wzajemna i obustronnie oddziaływująca relacja łącząca język i kulturę sprawia, iż nie można badać języka bez zrozumienia środowiska kulturowego, w jakim on funkcjonuje oraz prawidłowe zrozumienie kultury nie jest możliwe bez należytego rozpoznania obyczajów językowych danej społeczności. Koncepcja ta, zaproponowana zarówno przez Edwarda Sapira, jak i Benajmina Lee Whorfa, stwierdza, że poszczególne akty użycia języka są zakorzenione w kulturze człowieka. Skutkiem nieodłącznego związku pomiędzy językiem a kulturą jest pojmowanie języka jako części tożsamości ludzkiej. Bazując na teorii zaprezentowanej przez Roberta Brocka Le Page’a i Andrée Tabouret-Kellera, język rozumiany jest jako

¹ Za: *Słownik Języka Polskiego PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, <http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=2565197> [30.08.2012].

„[...] a series of <<acts of identity>> in which people reveal both their personal identity and their search for social roles”². W świetle takiej interpretacji sam akt mówienia jest przejawem aktywności kulturowej, a więc i tożsamości. W ogólnym rozumieniu język i kultura są wspólne wszystkim ludziom, a sama analiza języka rozumianego w powyższy sposób może przebiegać zarówno na płaszczyźnie psychologicznej/kognitywnej, jak i socjologicznej. Jednakże na żadnym z tych gruntów nie ma konieczności odseparowania od siebie obydwu tych dziedzin³.

Jedną z charakterystycznych cech Amharów – jak również, choć w mniejszej mierze Tigrayczyków – jest podejrzliwość i wiążące się z nią przebiegłość oraz spryt⁴. Tego typu nieufność objawia się na ogół tym, że Amharowie podejrzewają większość ludzi o złe intencje. Dlatego też z zachowaniem wszelkich zasad etykiety dają wymijające lub dwuznaczne odpowiedzi. Co za tym idzie, ich sądy są niezwykle wyważone i wcześniej gruntownie przemyślane. Dzieje się tak dlatego, że Amharowie przeczuwają, że rozmówca – mimo bycia uprzejmym – może mieć złe intencje. Dlatego też potrafią precyzyjnie wpleść, nawet w komplement, obraźliwy wątek, którego rozmówca nie jest w stanie dostrzec⁵. Człowieka, który posiadał umiejętność subtelnego użycia języka, nazywa się *tenkolennya*⁶, czyli ‘ten, który posiadał umiejętność *tenkol*’. Zaś samo *tenkol* oznacza ‘złośliwe, prowokacyjne lub obraźliwe zachowanie; sztuczkę, podstęp; fortel mający na celu zaszkodzić komuś; nieuczciwość, grę, psotę’⁷. Mimo iż *tenkol* wydaje się cechą z gruntu złą, ponieważ odwołuje się do takich zachowań jak intryganctwo, podżeganie czy też złorzeczenie, to Amharowie nie ukrywają tej cechy swojej osobowości, co więcej, zdaje się ona sposobem na przetrwanie, a nie bezcelową złośliwością. Człowiek, którego określa się mianem *tenkol* nie jest szczery, ale też nie oczekuje szczerości od innych. Poprzez takie zachowanie stara się chronić siebie i swoje interesy⁸. Jednakże czy tego typu postępowanie, będące raczej defensywnym niż ofensywnym, może mieć jakieś pozytywne aspekty? Czy

² R. B. Le Page, A. Tabouret-Keller, *Acts of identity. Creole-based approaches to language and ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 14.

³ K. Risager, *Language and Culture. Global Flows and Local Complexity*, Multilingual Matters Ltd., New York 2006, s. 3.

⁴ R. K. Molvaer, *Socialization and Social Control in Ethiopia*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1995, s. 151.

⁵ Ch. Rosen, *Core Symbols of Ethiopian Identity and Their Role in Understanding the Beta Israel Today*, w: M. Ashkenazi, A. Weingrod (red.), *Ethiopian Jews and Israel*, Israel Social Science Research, New Jersey 1987, s. 59.

⁶ Ujednolicona transliteracja za: *Romanization Guide Transliteration System for Amharic BGN/PC GN 1967 System*, wydanie poprawione i poszerzone, The Geographer, Office of the Geographer, Directorate for Functional Research, Bureau of Intelligence and Research U.S. Bard on Geographic Names, 1972.

⁷ T. L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1990, s. 982.

⁸ Ch. Rosen, dz. cyt., s. 59.

rzeczywiście jest to jedna ze strategii przetrwania, czy też zbędna złośliwość? Odpowiedzi można szukać w samym słowie *tenkol*, jak również w kulturze Amharów.

Rzeczownik *tenkolennya* jest derywatem nieużywanego już w języku amharskim czasownika *tenkole* 'być oponentem w jakiejś sprawie, robić sztuczki, stać się prowokacyjnym, intryganckim; człowiek szkodzący złymi uczynkami; prowokować kogoś do robienia złych rzeczy, zastawiać sidła'⁹. *Tenkole* występuje obecnie w formie poprzedzonej prefiksem bierno-zwrotnym *te-*: *tetenkole*, oznaczającym 'zostać użytym (o sztuczce, fortelu), być zastawionym (o pułapce lub sidłach na wroga); być chytrym, przebiegłym, cwany, podstępny lub złośliwym'¹⁰. Nie bez znaczenia zdaje się przy tym sam prefiks *te-*, którego prymarną funkcją jest tworzenie strony biernej zarówno od czasowników przechodnich, jak i nieprzechodnich. Jednakże sam morfem *te-* wyrażać może również znaczenie nieosobowe i uogólnione, rozumiane jako swego rodzaju norma, ogólnie przyjęta prawda czy też zwyczaj¹¹. Ponadto może być również nośnikiem ironii lub sarkazmu¹².

Czasownik *tetenkole*, jak również jego derywaty, są powszechnie wykorzystywane w związkach frazeologicznych, idiomach czy też przysłowia. Tak częste użycie danego leksemu dodatkowo podkreśla, iż ma on duże znaczenie dla kultury Amharów. Przy czym sam czasownik *tetenkole* oraz jego derywat w postaci rzeczownika *tenkol*, przywodzą przede wszystkim z pozoru pejoratywne skojarzenia, o czym świadczą poniższe kolokacje:

lib tetenkole 'zostać przygotowanym lub wymyślonym (o fortelu) w taki sposób, aby wróg, ktoś z rodziny lub współmałżonek, nie otrzymał żadnego dobra',
tetenkwakole 'robić komuś numery, przeszkadzać komuś, nękać się nawzajem',
atenekole 'podzegać do kłótni',
astenekole 'namówić kogoś do użycia jakiegoś fortelu przeciwko drugiej osobie',
tenkola 'robienie komuś na złość, knucie intryg, ranienie kogoś',
atenkwakol 'sposób krzywdzenia, robienia sztuczek, podstępów',
tenkol yale 'złośliwy, wredny',
yetenkol 'podstępny, wredny',
yetenkol mezgeb 'całkowicie niegodna zaufania osoba',
wist' tenkol 'zakamuflowany podstęp; cel lub efekt, który nie jest od razu wiadomy',
tenkolennya 'przebiegły, knujący, intrygancki, złośliwy, sprytny, chytry'¹³.

⁹ KBT, Kesatē Birhan Tesema, *amarinya mezgebe k'alat*, beartistik matemīya bēt, Addis Abeba 1958, s. 584.

¹⁰ T. L. Kane, dz. cyt., s. 982

¹¹ W. Leslau, *Reference grammar of Amharic*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1995, s. 465

¹² Tamże, s. 467

¹³ Wszystkie przykłady za: T. L. Kane, dz. cyt., s. 983.

Jednakże bez względu na wartościowanie, czy to pozytywne czy też negatywne, słowo to zdaje się nieść w sobie szczególną wartość dla tego kręgu kulturowego.

Leksem ten stosowany jest w przeważającej większości w stosunku do rzeczowników ożywionych. Znalazłam tylko jeden przykład, gdzie słowo to nie odnosi się do człowieka bądź zwierzęcia: ተንኮለኛ ገደል ዝንጁሮ ደጥላል በሬ ያሳልፋል። 'Podstępne urwisko daje schronienie pijakowi, ale pozwala spadać wołom'¹⁴.

Ponadto leksem *tenkol* znajduje swoje zastosowania w przypowieściach biblijnych, gdzie interpretowany jest głównie jako:

a. podstęp:

መዝሙር ዳዊት¹⁵

10:7 አፉ መርገምንና ሸንገላን ተንኮልን¹⁶ የተመላ ነው ከምላሱ በታች ጉዳትና መከራ ነው።

Księga Psalmów

10,7 „Usta jego pełne przekleństwa, zdrady i podstęp, na jego języku udręka i złośliwość”¹⁷.

መጽሐፈ ምሳሌ

12:5 የጻፏቸን አሳብ ቅን ነው የኃጥኣን ምክር ግን ተንኮል ነው።

Księga Przysłów

12,5 „Sprawiedliwych zamiary uczciwe, zamysły nieprawych podstępne”¹⁸.

b. fałszerstwo:

መጽሐፈ ምሳሌ

12:17 እውነተኛን ነገር የሚናገር ቅን ነገርን ያወራል የሐሰት ምስክር ግን ተንኮልን ያወራል።

Księga Przysłów

12,17 „Prawdomówny mówi, co słuszne, a świadek fałszywy – oszustwo”¹⁹.

c. kłamstwo:

ትንቢተ ኢሳይያስ

53:9 ከክፉዎቻችሁ ጋር መቃብሩን አደረጉ፤ ከባለጠጎችሁ ጋር በሞቱ ሆኖም ግፍን አላደረገም ነበር፤ በክፉም ተንኮል አልተገነቡትም ነበር።

Księga Izajasza

¹⁴ M.-S. W. Maskal, *yeabatoch k'irs*, matemyiya bēt teseme, Addis Abeba 1951, s. 66.

¹⁵ Wszystkie cytaty z Biblii Etiopskiej za: <http://bible.org> [30.08.2012].

¹⁶ Wszystkie podkreślenia wyrazów w tekście amharskim i polskim pochodzą od autorki.

¹⁷ Cytaty z Biblii Tysiąclecia za: *Internetowa Biblia*, <http://www.biblia.info.pl/biblia.php> [30.08.2012].

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

53,9 „Grób Mu wyznaczono między bezbożnymi, i w śmierci swej był [na równi] z bogaczem, chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy i w Jego ustach kłamstwo nie powstało”²⁰.

d. grzech:

መጽሐፈ ኢዮብ
6:30 በውኑ በአንደበቴ በደል ይገኛል?
አፌስ ተንኩልን ይለይ ዘንድ አይቸልም?

Księga Hioba

6,30 „Czyż język mój jest występny? Czy podniebienie grzechu nie rozezna?”²¹.

e. zbrodnia:

መዝሙረ ዳዊት
26:10 በአጃቸው ተንኩል አለባቸው፡ ቀኛቸውም መማለጃ ተሞልታለች።

Księga Psalmów

26,10 „[...] w ich ręku zbrodnia, a ich prawica pełna jest przekupstwa”²².

W przykładach zaczerpniętych z Biblii oraz związkach frazeologicznych i kolo-kacjach ujawnia się polisemiczność leksemu *tenkol*. Przy czym jego pole semantyczne oscyluje wokół znaczeń raczej pejoratywnych w rozumieniu kultury Zachodu. Amharowie znani ze swej podejrzliwości niechętnie otwierają się przed obcokrajowcami, co więcej – pozostają skryci nawet w stosunku do swoich pobratymców. Podczas dialogu szczególnie skupiają uwagę na wyrazie twarzy, zmianie tonu oraz doborze słów rozmówcy. Odzwierciedlenia zawołowanego zachowania rozmówców, zarówno dotyczące mowy, jak i samego zachowania interlokutorów, odnaleźć można w języku:

shewernī ‘baczenie kogoś obserwować, udając przy tym, że się tego nie robi’²³,
tegerameme ‘udawać, że patrzy się w jedną stronę, podczas gdy patrzy się w przeciwną’²⁴,

anegget’e ‘wplatać ostre słowa do miłej i spokojnej rozmowy’²⁵,

agbo ‘zawołowana lub niebezpośrednia zniewaga’²⁶,

gushema ‘akt obrażania kogoś w niebezpośredni sposób’,

zurīya nigigir ‘zawołowana lub niebezpośrednia obelga’²⁷,

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ T. L. Kane, dz. cyt., s. 658.

²⁴ Tamże, s. 1928.

²⁵ Tamże, s. 1250.

²⁶ Tamże, s. 1328.

andebetu yetelek'eme 'ten, kto doбира słowa bardzo starannie i jest dyskretny',
 pochodzi od *andebete* 'mowa, język, ton, ostrze [K. K.]'²⁸,
yeneger angeda 'pułapka słowna'²⁹,
anka silant'ya(h) 'rodzaj zgadywanki, podczas której używa się obelg'³⁰,
lebet'a 'ironia; udawana zgoda, która jest w rzeczywistości krytyką'³¹,
shimut' 'niebezpośrednia, podstępna krytyka'³²,
boletik 'polityka; ukryta strategia robienia złych, podstępnych sztuczek'³³,
k'ilmidosh 'sposób mieszania podczas rozmowy faktów z fikcją', pochodzi od
k'elamede 'składać fałszywe obietnice; schlebiać nieszczerze; opowiadać histo-
 rie, mieszając w nich prawdę z fikcją'³⁴.

Amharowie analizują przebieg rozmowy tak, aby się upewnić, czy nie są pod-
 stępnie obrażani. Znani są jako mistrzowie słowa, jednakże tego typu zachowanie
 sprawia, iż są odbierani jako przebiegli oraz niechętni w kontaktach³⁵.

Określenie *tenkolennya* i wiążące się z nim cechy nie tyczą się wybranej, kon-
 kretnej grupy społecznej. Leksem ten stosowany jest również w stosunku do kleru,
 czyli najbardziej poważanej wśród amharskich chrześcijan warstwy społecznej.
 Aşma Giyorgis w swej sławnej historii ludu Oromo w ten sposób ostrzega cesarza
 Menelika II przed knowaniem duchownych:

ስለዚህ እያከህ ጌታየ ምኒልክን ከካህናቱ ተንኮል [tenkol] ጠጽቀው ከሌሎች
 አልፎ ለሌሎች ምና እኔንም ይነሱ ሸመቃ ጠብቀኝ ያነሱ ወገን ነኝና። አሜን።

*Przeto, o Panie, chroń Menelika od intryg kleru, ponieważ obawiam się o niego, nie
 o innych, i oszczędź mnie przed ich sidłami, ponieważ ja także należę do nich.
 Amen*³⁶.

Co więcej jedno z przysłów: ተንኮለኛ መበለት በጦም ዶሮ በፋሲካ አልበት።
 „Przebiegła zakonnica [dodaje] kurę do wielkanocnego *ilbet* [rodzaj postnego da-
 nia]”³⁷, wprost inklinuje złe intencje kleru. W przypadku kultury tak silnie związanej

²⁷ Tamże, s. 1667.

²⁸ Tamże, s. 1239.

²⁹ Tamże, s. 1249.

³⁰ Tamże, s. 1223.

³¹ Tamże, s. 83.

³² Tamże, s. 570.

³³ Tamże, s. 867.

³⁴ Tamże, s. 680.

³⁵ R. K. Molvaer, dz. cyt., s. 125.

³⁶ Aşma Giyorgis, *History of the Gällä and Kingdom Şawä*, w: Bairu Tafla (red.), *Aşma Giyorgis and his Work*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart 1987, s. 118-119.

³⁷ M.-S. W. Maskal, dz. cyt., s. 66.

z kościołem i wiarą chrześcijańską tego typu zachowania językowe mogą się wydawać obrazoburcze, jednakże funkcjonują w mowie. Ich zastosowanie w kontekście związanym z wiarą może świadczyć, iż cecha ta jest tylko z pozoru negatywna. Zatem tego typu zachowanie nie musi oznaczać awersji do innych, jest to raczej sposób bycia, który Amharowie zdają się bardzo sobie cenić.

Zwyczaj nie bycia dosłownym lub wręcz uwielbienia dla wieloznaczności jest do tego stopnia zakorzeniony w świadomości Amharów, iż za mistrza słowa uważa się tylko tego, którego wypowiedź jest pełna niejasności. Przy czym jeden z najwyższych stopni kompetencji językowej i świadomości użycia mowy jest reprezentowany przez *azmarī* 'barda, wędrownego śpiewaka, poetę'. Historyk Ašma Giyorgis w ten sposób opisuje ich sztukę użycia słowa:

አማርኛ ቋንቋ ግን መናገር የዝመረብት ዘመን የተገኘል ዘመን ኑሯል።
 ህጻኑን የኖረን የላስታን መንግሥት አፈረሰ። በብርቱ ግዕዝና ትግርኛ ዓረብ
 የሚያውቅ አማርኛ ቢናገሩት አይሰማም። ከቶውንም አማራው የአማራው
 ቃል አይሰማውም አዝማሪ በጥሩ አማርኛ ቢያዘዋር የሚሰማው የለም³⁸።

Jednakże, okres kiedy amharski był pierwszym językiem [w Etiopii] był w swojej istocie okresem obłudy. [Amharowie] obalili królestwo Lasta, które istniało od 350 [lat]. Osoba, która mówi w ge'ez, tigrinya i arabskim nie zrozumie amharskiego. Tak naprawdę Amhara może nie zrozumieć słów drugiego Amhara. Nikt nie rozumie azmarī, kiedy ten śpiewa w dobrym amharskim.

W tym wypadku zastosowanie leksemu *tenkol*, tłumaczonego jako 'obłuda', jest wyjaśnione w dalszym kontekście wypowiedzi historyka. Obłuda rozumiana jest jako brak jednoznaczności wypowiedzi, który prowadzi do braku zrozumienia, nawet pomiędzy użytkownikami tego samego języka, a nie celowe i świadome zakłamanie.

Nawet wśród innych ludów Etiopii kultura Amharów, a co za tym idzie także ich mowa, uważana jest za pełną symbolizmu i metaforyki. Waga zachowania twarzy i honoru jest tak silna, że dzieci pomiędzy czwartym a dziesiątym rokiem życia uczone są rozpoznawania oszczerstw oraz stosownych do nich odpowiedzi³⁹. Naturalną konsekwencją tego typu zachowań jest złe interpretowanie nawet neutralnych wypowiedzi. Podejrzliwość, będąca głęboko zakorzenioną cechą, sprawia, iż Amharowie zakładają, że intencje większości rozmówców nie są szczerze. W takich okolicznościach szczerłość wypowiedzi musi być szczególnie silnie podkreślona, aby odbiorca miał pewność, iż nie jest oszukiwany. W tym celu używa się z reguły leksemu *yimut*, będącego emfazą prawdomówności⁴⁰. *Yimut* jest derywatem pochodzącym od czasownika **mewete* – *mote* 'umierać, umrzeć, zginąć', metaforycznie ozna-

³⁸ Ašma Giyorgis, dz. cyt., s. 206-208.

³⁹ R. K. Molvaer, dz. cyt., s. 61-62.

⁴⁰ Ch. Rosen, dz. cyt., s. 60.

czającym ‘naprawdę, daję ci swoje słowo honoru’⁴¹. Występuje na ogół w związkach frazeologicznych i idiomach odwołujących się do znaczeń związanych z prawdomością. W celu dodatkowego podkreślenia szczerości wypowiedzi leksem *yimut* może zostać poprzedzony imieniem lub funkcją społeczną osoby będącej autorytetem, np. *haile selassie yimut alawk'im* ‘ja naprawdę nie wiem’, dosł. ‘na śmierć/niech umrze Haile Selassie, ale nie wiem’, czy *abatē yimut* ‘daję ci swoje słowo honoru’, dosł. ‘na śmierć mojego ojca’. Nie jest to wyrażenie kolokwialne, co więcej używa się go w sytuacjach bardzo oficjalnych, np. w sądzie. Jeżeli sędzia chce się upewnić, że któraś ze stron nie dopuszcza się krzywoprzysięstwa, zadaje pytanie *man yimut?* ‘kto powinien umrzeć?’⁴². Aby nie dopuścić się obrazy majestatu sędziego oraz dowieść swojej niewinności oskarżony powinien odpowiedzieć, używając sformułowania *nigus* (lub zamiast *nigus* imię sprawującego władzę) *yimut* dosł. ‘na śmierć króla’⁴³. Tylko w takim wypadku jego wypowiedź jest wolna od podejrzeń i może zostać uznana za szczerą.

Wieloznaczność mowy Amharów przejawia się również w poezji. Tradycyjne wiersze przepełnione są niedopowiedzeniami, ukrytymi znaczeniami, symboliką słowa oraz samego znaku. Figura retoryczna, powszechnie stosowana przez amharskich poetów i odpowiadająca tego typu zachowaniu, znana jest pod metaforyczną nazwą *seminna werk* ‘wosk i złoto’. Jest to rodzaj figury słownej odpowiedzialnej za zestawienie brzmienia wyrazów, pojedynczych sylab, bądź całych wersów. Na jej formę składają się dwie warstwy semantyczne. Pierwsza z nich, powierzchniowa, nazywana jest *sem* ‘woskiem’, druga zaś, niosąca w sobie ukryte znaczenie – *werk* ‘złotem’. Najogólniej *seminna werk* odnosi się do różnego rodzaju figur retorycznych, które ucieleśniają dwuznaczność danej frazy. Dokładniej rzecz ujmując, składa się z zestawienia dwóch podmiotów: „wosku” oraz „złota”, które znajdują się w apozycji. Jednakże nośnikiem znaczenia jest na ogół tylko jedno słowo, odpowiedzialne zarazem za sens „wosku” oraz „złota”. Tego rodzaju zabieg językowy odróżnia tradycyjne, najbardziej cenione wiersze od pozostałych. *Seminna werk* najczęściej występuje w poezji kościelnej, jednakże przepełniona jest nimi także twórczość świecka⁴⁴.

Dzięki zawołanej grze słów, sama poezja często znajduje zastosowanie jako swego rodzaju broń, służąca do zaatakowania kogoś w niebezpośredni sposób. Przykładem tego typu strofy *k'enē* może być wiersz zaadresowany do Negadrasa Tessemy Eshete, ojca niegdyś popularnego w Etiopii piłkarza, Ato Yednekatchew Tessemy. W tym wypadku poeta został poproszony o napisanie pochlebnego utworu na cześć samego Negadrasa, który został sławnym urzędnikiem po walce o wyzwolenie:

⁴¹ T. L. Kane, dz. cyt., s. 304.

⁴² Tamże, s. 304.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ D. N. Levine, *The Flight from Ambiguity*, The University of Chicago Press, Chicago 1985, s. 25-27.

አዳሁለት ፤ አዳሁለት የአግዜር ቸርነት
በንጹራቸን ጸንቶ አርበኛ ስጫወት።⁴⁵

Czy nie widzisz, czy nie widzisz łaski Pana,

Kiedy nasza flaga jest spokojna [w czasach pokoju], patriota się bawi.

Ukryte znaczenie – „złoto” – zakamuflowane jest w słowie አርበኛ *arbennya* ‘patriota, bohater’. Wyraz ten jednocześnie służy podkreśleniu zalet Negadrasa, jak i obrażeniu go, gdyż rozdzielając je na *ar* ‘ekskrementy’ i *bennya* ‘na nas’ cała fraza zyskuje nowe znaczenie „Kiedy nasza flaga jest spokojna, gównem bawi się nami” (poprzez nakazywanie sporządzania wierszy na swoją cześć i chwałę).

Dwuznaczność *seminna werk’* w pewien sposób symbolizuje życie Amharów, którzy z jednej strony unikają dosłownych wypowiedzi nawet podczas codziennej rozmowy, z drugiej zaś w trakcie słuchania starają się analizować każde poszczególne słowo drugiego rozmówcy. Jak odnotował Donald N. Levine, „As an Ethiopian anthropologist once told me, wax and gold is far more than a poetic formula; it is the Amhara <<way of life>>”⁴⁶. Przy czym najmniej jasną figurą stylistyczną, składającą się na skomplikowany system *seminna werk’*, jest w poezji amharskiej *wist’ weyra* ‘wnętrze drzewa oliwnego’. W tym wypadku uwidocznił się tylko „wosk”. Niejednokrotnie aby zrozumieć „złoto”, słuchacz musi znać okoliczności, w których powstał wiersz. Zaś sam twórca w wielu wypadkach zataja przed odbiorcami jakiegokolwiek szczegóły, które mogłyby pomóc w zrozumieniu ukrytego znaczenia⁴⁷. Jest to najwyższej ceniona figura retoryczna w poezji amharskiej. Co więcej, ta koncepcja świadomego ukrywania znaczenia odzwierciedla się także w mowie potocznej „[...] ambiguous discourse functions generally as a preferred medium either for revealing realities or for obfuscating them”⁴⁸.

Wieloznaczność wypowiedzi Amharów, jak również ich podejrzliwość co do szczerości intencji rozmówcy, zdają się czymś więcej niż tylko sposobem bycia. Świadczą one o oświeceniu, swego rodzaju inteligencji, szczególnie pożądanej w tym kręgu kulturowym inteligencji. Najwyższą formą tego typu światłości intelektu jest przy tym poezja *git’im*, która w swej tradycyjnej formie była i jest zarezerwowana tylko dla mistrzów słowa, czyli tych, którzy do perfekcji wyszkolili umiejętność ukrywania prawdziwego znaczenia. W świetle takiej interpretacji *seminna werk’* nie jest jedynie zbiorem figur stylistycznych – to swoista filozofia życia. Co więcej, „wosk i złoto” jest dystynktywną cechą kultury, odróżniającą Amharów od innych nacji, stanowiącą istotną cechę ich tożsamości. Samo „złoto”, a więc ukryte znaczenie wersu, określane jest często mianem *mist’ir*, oznaczającym ponadto ‘tajemnicę, dyskret-

⁴⁵ Za: <http://www.meskot.com/qene.htm> [30.08.2012].

⁴⁶ D. N. Levine, dz. cyt., s. 18.

⁴⁷ Tamże, s. 27.

⁴⁸ Tamże, s. 29.

cję, sekret, niewiadomą, ukryte znaczenie, wewnętrzne znaczenie, najświętszą tajemnicę sakramentu⁴⁹. Przy czym tego samego leksemu w derywowanej formie *mist'irennya* 'dzielenie się sekretem; ktoś, kto jest częścią tajemnicy, powiernik, bliski przyjaciel' używa się w kolokacji *mist'irennya balinjera* w celu określenia możliwie najbliższego z przyjaciół, czyli takiego, któremu można powierzyć nawet sekret.

Złożoność koncepcji *tenkol*, ujawniająca się w analizie leksykalnej tegoż słowa, jak również rozbudowana idea niejednoznaczności manifestowana w poezji amharskiej, każą przypuszczać, iż tego typu zachowanie jest uwarunkowane filozofią życiową Amharów, a nie ich skłonnością do bycia przesadnie podejrzliwymi. Zarzucane im cwaniactwo nie jest konsekwencją celowej złośliwości. Mimo iż zachowanie to często jest odczytywane jako defensywne, w szczególności przez obcokrajowców odwiedzających Etiopię, to w swojej istocie jest ono efektem systemu wartości przyjętego przez Amharów.

W rozumieniu kultury Zachodu nieprawdopodobne jest, że Amharowie są w stanie się porozumieć, mimo pełnych niejasności oraz ukrytych znaczeń wypowiedzi. Na szczególną uwagę zasługuje nietypowy, w pojmowaniu kultury Zachodu, scenariusz komunikacji, na który składa się nie tylko zawyły sposób wypowiedzania się, ale również wnikliwa analiza rozmówcy. Takie zachowanie, postulowane nie tylko przez język, ale również przez cały zespół zachowań towarzyszących konwersacji, jest skutkiem procesu poznania, który zachodzi w człowieku od jego najmłodszych lat.

*A human child understand herself as an intentional agent, and so she automatically starts to see others as intentional agents as well. Later, she comes to understand herself as a mental agent (as having her own beliefs and thoughts that need not be generally shared or valid), and so she, again automatically, starts to see others as mental agents as well*⁵⁰.

W konsekwencji człowiek zdolny jest do poznawania świata poprzez innych ludzi, nie tylko dzięki osobistemu doświadczeniu. Zaś sama konwersacja zakłada analizę zarówno siebie, jak i drugiego rozmówcy, skutkiem czego możliwe jest zrozumienie czyjejś wypowiedzi, gdyż owo zrozumienie nie ogranicza się jedynie do doznań, przeżyć i myśli jednostkowego podmiotu poznającego. „Therefore, knowledge of language is indeed mutually shared, and cannot be transmitted otherwise than by social learning”⁵¹. W takim wypadku naturalnym następstwem „rozumienia innych, jak siebie samych”, zdaje się być odzwierciedlenie tego zachowania w języku, zarówno w pojedynczych słowach, jak i w całych konstrukcjach języko-

⁴⁹ T. L. Kane, dz. cyt., s. 223.

⁵⁰ A. Verhagen, *Constructions of Intersubjectivity. Discourse, Syntax, and Cognition*, Oxford University Press, New York 2005, s. 2.

⁵¹ Tamże, s. 3.

wych. Biorąc za podstawę teorię intersubiektywności mowy ludzkiej, nie dziwi fakt, iż mimo niedopowiedzeń oraz wieloznaczności mowy i twórczości literackiej Amharów, są oni w stanie bez większych przeszkód się porozumieć. Polisemia pojedynczych słów, czy też całych konstrukcji jest jedynie następstwem tego typu zachowania, a nie jego przyczyną.

W świetle tych danych należy zweryfikować pogląd na temat amharskiego *tenkol*, czyli 'cwaniactwa'. Z jednej strony cecha ta odwołuje się do negatywnych przymiotów, takich jak: nieuczciwość, intryganctwo czy też robienie sztuczek i forteli mających zaszkodzić drugiej osobie. Ponadto konotuje wieloznaczność wypowiedzi, zarówno w mowie codziennej, jak i w poezji. Jednakże z drugiej strony tego typu zachowanie nie jest odbierane jako z gruntu złe. Co więcej, zdaje się ono cechą wspólną większości Amharów. Morfem *te-*, poprzedzający współczesną formę czasownika *tenkole*, dodatkowo podkreśla, iż kodowane znaczenie jest rozumiane jako swoista norma czy też zwyczaj. Bycie *tenkolennya* zdaje się konsekwencją wieloznaczności wypowiedzi, swego rodzaju strategią, w której interlokutorzy muszą zachować czujność. Sama zaś niejednoznaczność jest czymś więcej niż tylko strategią przetrwania i ochrony własnych interesów. To cały zespół doświadczeń, składający się na swoistą filozofię Amharów, postulowaną także przez język. W takim wypadku nic więc dziwnego, iż za mistrza słowa uważa się tego, kto wyszkolił do perfekcji umiejętność subtelnego użycia języka, czyli człowieka, który jednocześnie operuje wieloznacznością słów, ale i dostrzega zakamuflowane wątki w cudzych wypowiedziach. Taki człowiek wykazuje się szczególną czujnością oraz inteligencją, stąd też jedna z eksplikacji znajdująca się w słowniku amharsko-amharskim definiuje *tenkolennya* jako 'człowieka działającego rozumem'⁵². Niejednoznaczność postulowana także przez leksem *tenkol* nie jest powodem braku zrozumienia pomiędzy rozmówcami, gdyż każdy Amhara posiada w mniejszym lub większym stopniu taką umiejętność.

Wieloznaczność oraz symbolika mowy i zachowania są jednymi z przymiotów składających się na tożsamość indywidualną oraz etniczną Amharów. Przy czym na wyobrażenie o sobie samym, czyli o jednostkowej roli człowieka w społeczeństwie, składają się głównie dwa czynniki – tożsamość osobowa, zwana również indywidualną oraz tożsamość społeczna, z której w konsekwencji wynika przynależność do danej grupy⁵³. Jednym z najważniejszych czynników składających się na tożsamość etniczną jest wyodrębnienie dystynktywnych cech różnicujących daną kulturę w stosunku do innych. W tym przypadku istotnym wydaje się podział „swoi” (my) –

⁵² *amarnnya mezgebe k'alat*, artistik matemiyā bēt, Addis Abeba 1970, s. 1264.

⁵³ J. A. Fishman, O. García (red.), *Handbook of Language and Ethnic Identity. Disciplinary and Regional Perspectives*, t. 1, Oxford University Press, New York 2010, s. 18.

„nie swoi” (inni) – „obcy”, przy czym wyodrębnienie cech dywersyfikujących dane społeczności zachodzi już na poziomie „swoi” – „nie swoi”: „Integracja własnej grupy, świadomość jej odrębności i szczególnego charakteru dokonuje się w konfrontacji – w zasadzie – z <<nie swoimi>> i jest to podstawowa płaszczyzna wyróżniania <<swoich>>”⁵⁴. Tutaj istotny jest również fakt, że jeśli dana cecha wartościowana jest w dodatni sposób, członkowie danej grupy etnicznej lub etnolingwistycznej mogą ją zaanektować w celu zwiększenia własnej wartości oraz pozycji w społeczeństwie⁵⁵. Jeżeli za pozytywną cechę, co więcej odróżniającą „swoich” od „nie swoich”, w społeczności Amharów uważa się wieloznaczność, w konsekwencji jest ona powielana przez większość członków tej grupy. Amharowie znani są ze swojej dumy wobec dziedzictwa językowego, co więcej – chępią się wieloznacznością swej mowy. Jeżeli w rozumieniu kultury Zachodu za najwyższą formę kompetencji językowych uważa się wyrażanie słowami własnych myśli, w przypadku kultury Amharów będzie zupełnie inaczej. Z podkreśleniem, że niejednoznaczność nie powinna być tutaj odbierana jako zachowanie defensywne, w ogóle powinna oprzeć się jakimkolwiek wartościowaniu, gdyż stanowi ona cechę *stricte* kulturową, postulowaną także przez język oraz szereg zachowań towarzyszących konwersacji. Tego typu postępowanie odzwierciedla się w języku, konkretnie w poezji pod postacią figury stylistycznej zwanej *seminna werk* ‘wosk i złoto’ oraz m.in. w znaczeniu zakodowanym w postaci rzeczownika *tenkolennya*, rozumianym jako ‘przebiegły’. Przy czym przymiot bycia niejednoznaczny uważany jest przez samych Amharów za pozytywny, a zdolność ukrywania prawdziwych znaczeń za cechę wręcz oczekiwaną. Stąd też mistrz słowa jest człowiekiem, który wyszkolił te umiejętności do perfekcji.

⁵⁴ L. Mróz, *Świadomościowe czynniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska” 23 : 2, 1979, s. 158.

⁵⁵ J. A. Fishman, O. García (red.), dz. cyt., s. 20.

Marcin Krawczuk

***Grammatica linguae amharicae*
Hioba Ludolfa (Frankfurt, 1698) –
najstarsza gramatyka języka amharskiego**

W niniejszym artykule po przedstawieniu postaci ojca nowożytnej europejskiej etiopistyki, Hioba Ludolfa, postaram się dokonać analizy jednego z jego dzieł – *Grammatica linguae amharicae*, pierwszej europejskiej gramatyki języka amharskiego, pod kątem jego znaczenia dla poznania historii tego języka.

Podstawowe wiadomości o języku amharskim

Amharski należy do grupy języków semickich, a w jej obrębie do języków zwanych etiopskimi bądź etiosemicznymi¹. Według ostatniego spisu powszechnego przeprowadzonego w Etiopii w 1994 r. stanowi on pierwszy język dla około 17 milionów ludzi, co czyni go drugim największym językiem semickim pod względem liczby użytkowników po arabskim². Z uwagi na wielowiekową dominację amharskojęzycznej ludności w etiopskich strukturach władzy język ten jest rozpowszechniony także poza macierzystym obszarem i stanowi główny język wehikularny Etiopii, co znalazło odzwierciedlenie w przyznaniu mu statusu *working language*³ w konstytucji

¹ Ang. *Semitic Languages of Ethiopia, Ethio-Semitic* bądź z rzadka *Eritrean and Ethiopian Semitic*. Inne języki z tej podgrupy to gyyz (gə'əz), tigrinia, tigre, harari, argobba oraz grupa języków/dialektów guragie. Podstawą wyodrębnienia tej podgrupy (oprócz sytuacji geograficznej, tj. występowania na terenie Etiopii i Erytrei) są wspólne cechy językowe. Por. R. Hetzron, *Ethiopian Semitic. Studies in Classification*, Manchester University Press, Manchester 1972, s. 4-8.

² G. Hudson, *Linguistic analysis of the 1994 Ethiopian census*, „Northeast African Studies” 6 : 3, 1999, s. 89-108.

³ Amh. *yäsəra qʷanqʷa*. Amharski jako jedyny język został w jakikolwiek sposób wyróżniony w konstytucji.

z 1995 r. Na szerokim tle języków afrykańskich amharski można uznać za język dobrze opisany. Stale rosnące piśmiennictwo amharskie obejmuje teksty adresowane do wszelkiej maści odbiorców, a mass media nadające w tym języku są liczne i zróżnicowane.

Czytelnik zainteresowany poznaniem języka amharskiego ma obecnie do dyspozycji wiele gramatyk w najważniejszych językach europejskich, a także po amharsku. W Europie początki badań nad językiem amharskim (jak również nad samą Etiopią) wiążą się nieodłącznie z osobą H. Ludolfa. Jego wydana w 1698 r. *Grammatica linguae amharicae* budzi do dziś szacunek swoją skrupulatnością, zdumiewającą zważywszy zwłaszcza pionierski charakter dzieła⁴. Rzadko zwraca się natomiast uwagę, że *Grammatica...* nie jest jedynie zabytkiem nauki i świadectwem nadzwyczajnych horyzontów jej autora, ale też cennym źródłem do badania gramatyki historycznej języka amharskiego.

Trzeba bowiem pamiętać, że gdy H. Ludolf wydał swoją gramatykę, amharski dopiero zaczynał być językiem piśmiennictwa. Od starożytności językiem administracji i literatury był w Etiopii gə'əz, zaś jako moment zwrotny w zdobyciu przez amharski jego obecnego statusu wskazuje się 1855 r., kiedy to powstała pierwsza kronika cesarska w języku amharskim⁵. Teksty z wcześniejszego okresu nie zostały dotychczas w większości wydane ani całościowo opracowane, zapewne dlatego, iż większość zawierających je rękopisów nigdy nie trafiła do Europy, a ich poznanie było możliwe dopiero dzięki rozwinięciu badań terenowych w samej Etiopii⁶. Wśród tych najstarszych zabytków amharskiego można wyróżnić następujące gatunki: pieśni na cześć cesarzy etiopskich, szereg dzieł teologicznych, glosy i objaśnienia w pomocach do nauki gə'əz zwanych *sāwasəw*, traktaty medyczne, komentarze biblijne *'andəmta*⁷, fragmenty kronik królewskich⁸. Teksty te pozwalają poczynić sze-

⁴ Pełne dane: H. Ludolf, *Grammatica linguae amharicae quae vernacula est Habessinorum*, prostat apud Johannem David Zunerum, Francofurti ad Moenum 1698. Numery stron w dalszej części odnoszą się do tego wydania. W 1986 r. ukazał się reprint.

⁵ J. Mantel-Niećko, *Ethiopian Literature in Amharic*, w: B. W. Andrzejewski, S. Piłaszewicz, W. Tyloch (red.), *Literatures in African Languages*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 303.

⁶ W literaturze przedmiotu określa się ogólnie język tych tekstów jako *Old Amharic*, co tłumaczę jako staroamharski. Należy jednak pamiętać, że mamy tu do czynienia z korpusem tekstów zróżnicowanych chronologicznie (od XV do XIX w.) i dialektalnie.

⁷ Komentarze te, dopiero od niedawna poddawane badaniom naukowym, są nie tylko cennym materiałem językowym, ale przede wszystkim świadectwem bogatej tradycji intelektualnej Etiopczyków i ich orientacji w piśmiennictwie Chrześcijańskiego Wschodu. Pionierskim i fundamentalnym dziełem na temat *'andəmta* pozostaje: R. W. Cowley, *The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

reg spostrzeżeń na temat najdawniejszych dziejów języka. Równie ważnym źródłem – wyjątkowym, bo powstałym poza Etiopią – jest właśnie gramatyka H. Ludolfa.

Nim przejdę do analizowania form językowych z *Grammatica...*, warto przypomnieć pokrótce postać jej autora i tło powstania dzieła⁹.

Hiob Ludolf – człowiek i dzieło



Portret H. Ludolfa

(za: L. Bechstein, *Zweihundert deutsche Männer*, Leipzig 1854)

H. Ludolf urodził się w 1624 r. w Erfurcie (Turyngia). W wieku 15 lat podjął na uniwersytecie w rodzinnym mieście studia w zakresie medycyny i prawa, ale uczęszczał też na zajęcia z języków orientalnych. Ukończywszy studia w 1645 r. udał się do

⁸ Por. S. Strelcyn, *Materiaux pour l'étude de l'ancien amharique*, „Journal of Semitic Studies” 9 : 1, 1964, s. 257-264.

⁹ Zarys biografii H. Ludolfa na podstawie: E. Hammerschmidt, *Äthiopistik an deutschen Universitäten*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1968, s. 7-11; I. Ū. Kračkovskij, *Vvedenie v èfiopskuú filologiu*, Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, Leningrad 1955, s. 54-56; S. Uhlig, *Ludolf, Hiob* [hasło], w: *Encyclopaedia aethiopica*, Vol. 3: He-N, S. Uhlig (red.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, s. 601-603.

Lejdy, gdzie kontynuował studia nad językami. W 1648 r. otrzymał posadę korepetytora w domu barona von Rosenhahna, szwedzkiego ambasadora w Paryżu, na którego polecenie udał się rok później do Rzymu, by w tamtejszych archiwach poszukiwać szwedzkich dokumentów.

W Rzymie miało miejsce wydarzenie, które zaważyło na dalszej karierze H. Ludolfa, a było nim spotkanie z etiopskim mnichem Gorgoryosem w watykańskim klasztorze Santo Stefano dei Mori¹⁰. Gorgoryos (około 1595-1658) pochodził (wedle własnego świadectwa) z arystokratycznego rodu amharskiego. W okresie silnych wpływów jezuitów w Etiopii, Gorgoryos przeszedł na katolicyzm i został sekretarzem patriarchy Afonso Mendesa. Po wygnaniu katolików z Etiopii w 1632 r., tułał się po świecie, by w końcu osiąść we wspomnianym klasztorze w Watykanie. Gorgoryos stał się dla H. Ludolfa przewodnikiem po Etiopii i jej językach, a fakty zebrane podczas wspólnych rozmów i wielotomowej korespondencji spisywał H. Ludolf w swoich kolejnych dziełach.

H. Ludolf mógł w pełni poświęcić się studiom właściwie dopiero po 1676 r., już jako dojrzały człowiek. Do Etiopii nigdy nie pojechał; mimo starań nie nawiązał korespondencji z żadnym z jej cesarzy, dostojników czy uczonych. Po śmierci Gorgoryosa, który utonął podczas podróży z Rzymu do Etiopii w 1658 r., swoje informacje na temat Etiopii czerpał H. Ludolf głównie z korespondencji z hodzą Muradem, Ormianinem pełniącym obowiązki posła w służbie władców Etiopii¹¹. H. Ludolf zmarł we Frankfurcie nad Menem w 1704 r. i do czasu Augusta Dillmanna (1823-1894) jego dzieła były dla całej europejskiej nauki podstawowym źródłem do poznania Etiopii.

***Grammatica...* jako źródło do badań nad językiem amharskim**

Jego gramatyka, napisana dla „tych, którzy pragną rozmawiać ze starożytnym jako i przesławnym chrześcijańskim narodem”, została wydana w 1698 r. We wstępie (f. 2v) zaznacza autor, że choć w Etiopii mówi się wieloma językami, to amharski „wszyscy najpierwsi i najważniejsi w całym królestwie znają i rozumieją”. Opisuje też streszczone powyżej okoliczności powstania dzieła i swoją współpracę z Gorgoryosem oraz przywołuje swoje własne opublikowane prace na temat Etiopii.

¹⁰ O historii tego klasztoru zob. M. Chaîne, *Une monastère éthiopien à Rome au XV et XVI siècle*, b.w., Beyrouth 1911. Klasztor pełnił do XIX w. (również po śmierci ostatnich zakonników) funkcję domu gościnnego dla Etiopczyków odwiedzających Rzym. Obecnie kościół funkcjonuje pod nazwą Santo Stefano degli Abissini.

¹¹ O tej nadzwyczajnie wprost barwnej postaci zob. R. Pankhurst, *The history of Ethiopian-Armenian relations*, „Revue des Études Arméniennes” 12, 1977, s. 294-310.

H. Ludolf podzielił swoje dzieło na sześć ksiąg¹², wśród których postaram się zwrócić uwagę na fragmenty szczególnie ciekawe z językoznawczego punktu widzenia. Skądinąd nawet pobieżna obserwacja pokazuje, że różnice w stosunku do języka współczesnego nie są znaczne. Jednocześnie wyciąganie pewnych wniosków z tekstu H. Ludolfa jest utrudnione o tyle, iż amharski nie miał wówczas (a w pewnym stopniu nie ma nadal) zestandaryzowanej ortografii, a autor ogólną koncepcję pracy zaczerpnął ze swojej gramatyki gyyz z 1661 r., na którą często się powołuje. Trudno zatem rozstrzygnąć przykładowo, czy pisownia ነበርኸ (*näbbärəḥ*, por. gy. ነበርከ *nabbarka*, amh. ነበርሀ *näbbärəḥ*)¹³ jest archaizacją mającą upodobnić amharski do gyyz czy też istotnie wskazuje na rozróżnienie w wymowie [ḥ] i [h]. Dalsze trudności to ograniczone możliwości łaciny w oddawaniu form amharskich¹⁴ i wreszcie sam pionierski charakter dzieła, które H. Ludolf pisał, nie mając od dawna kontaktu z żadnym *native speakerem* – wielokrotnie zresztą w samym tekście dał wprost wyraz swoim wątpliwościom¹⁵.

Przechodząc do obserwacji językowych, w warstwie fonologicznej daje się zauważyć zachowanie [h] (w trzech różnych wariantach ortograficznych) tam, gdzie we współczesnym języku przeszło ono w [ʻ] lub w samogłoskę [a], bądź też zanikło, np.:

ḥand (s. 39) ‘jeden’. por. amh. ‘*and*, tigrinia *ḥanti*, silte ‘*add*,
yəlhəq (s. 42) ‘bardziej’, por. amh. *yələq*, gy. *yəlhəq*,
 ‘*əməḥralleḥu* (s. 14) ‘lituję się’, por. amh. ‘*əmarallehu*, gy. ‘*əməḥər*,
 ‘*asḥayyä* (s. 29) ‘pokazał’, por. amh. ‘*asayyä*.

Zaświadczona jest spirantyzacja [k] > [ḥ] w kontekstach innych niż obecnie, jak na przykład w bezokoliczniku czasownika z drugą spółgłoską rdzenną [k], np. *mānhār* od *näkkärä* (s. 13, amh. *mānkär*). Palatalizacja, proces bardzo istotny w morfologii amharskiego, wydaje się nieobowiązkowa w niektórych kontekstach, gdzie dziś zachodzi zawsze, np. *bäli* ‘mów!’ (r. ź.) zamiast amh. *bäy*.

W zakresie morfologii czasownika charakterystyczne jest, że podając paradygmaty odmiany czasownika, formy zwane *imperfectum* prostym oddawane są przez łacińskie *futurum*, np. ‘*adärg* ‘zrobię’ (s. 15). W języku współczesnym forma ta tylko w specyficz-

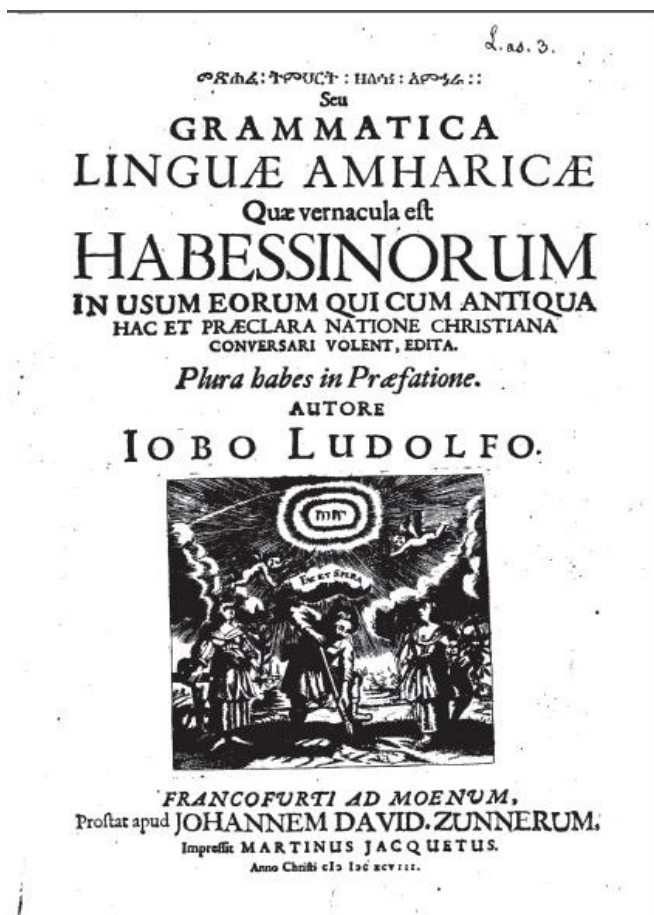
¹² *Liber I De orthographia, Liber II De etymologia, Liber III De nomine, Liber IV De pronomine, Liber V De particulis, Liber VI De syntaxi.*

¹³ W dalszej części w przykładach zastosowano skróty gy. – gyyz, amh. – współczesny amharski.

¹⁴ Przykładowo, formę określaną jako *imperfectum* proste, właściwie niemożliwą do przetłumaczenia, gdyż nie stojącą nigdy samodzielnie, H. Ludolf konsekwentnie oddaje łacińskim czasem przyszłym, np. ‘*əwädd* ‘będę kochał’ (s. 6), ‘*adärg* ‘będę robił’ (s. 15). Czy rzeczywiście *imperfectum* proste mogło występować samodzielnie w takim znaczeniu (co poświadczają inne teksty staroamharskie), czy też jest to tylko przybliżona próba tłumaczenia, trudno osądzić.

¹⁵ Jak sam pisze: *igitur me saepe conjectare oportebat, ad quem Locum In Grammatica status & formatio alicujus vocis referenda esset*, s. 3.

nych wypadkach stoi samodzielnie, natomiast nigdy nie może być orzeczeniem zdania głównego. W staroamharskim zaświadczone są przypadki występowania *imperfectum* prostego jako formy finitywnej, ale raczej nie w charakterze czasu przyszłego¹⁶.



Strona tytułowa *Grammatica linguae amharicae*

Czasownik *näbbärä*, który obecnie klasyfikowany jest jako ułomny (ma formy tylko dla *perfectum* oraz niektóre derywaty nominalne), ma u H. Ludolfa (s. 12) pełną odmianę w znaczeniu 'jestem, trwam pozostaję'. Jako prefiks pierwszej osoby liczby mnogiej *imperfectum* i *iussivus* podaje H. Ludolf *nə-* zamiast współczesnego *'ənnə-*

¹⁶ Przykłady *imperfectum* prostego jako orzeczenia zdania głównego por. np. S. Strelcyn, *Les Mystères des Psaumes, traité éthiopien sur l'emploi des Psaumes (amharique ancien)*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 44 : 1, 1981, s. 80, także w załączniku do gramatyki H. Ludolfa mamy *'ənägrəs* “dicam tibi” (s. 59).

np. *nəwädallän* 'kochamy' (s. 21). Identyczną postać ma ten prefiks w gyyz, tigrinia i harari. Nieregularny czasownik 'alä 'mówić' ma w *imperfectum* trzeciej osoby liczby pojedynczej formę *yəbhalal* (amh. *yəlal*, s. 32). Kopuła ma formy identyczne jak obecnie z wyjątkiem trzeciej osoby liczby mnogiej, gdzie ma postać *nəwačo* (s. 33).

Amharski wykładnik dopełnienia bliższego *-(ə)n* inaczej niż w języku współczesnym może stać przy rzeczowniku nieokreślonym, np. *wändən* 'mężczyznę' (s. 41), przy czym są podane także przykłady na *-(ə)n* dołączone do rzeczownika określonego¹⁷.

Oprócz wyrażenia względnego typowego dla obecnego języka, spotyka się konstrukcję *yä + imperfectum* proste, np. *yä'aynoräw* 'którego nie ma' (amh. *yämmaynoräw*, s. 50) lub *yayəg"äddal* 'którego nie brakuje' (amh. *yämmayəg"äddal* s. 59)¹⁸.

Formy zaimków wykazują nieznaczne różnice w stosunku do języka współczesnego. Sufiks dopełnieniowy trzeciej osoby rodzaju żeńskiego brzmi przy *perfectum* -*wa* zamiast *-at* 'ją, jej' (s. 30), natomiast forma przy *imperfectum* jest taka sama jak obecnie. Zaimek „oni” ma postać 'ərsačo, analogiczna forma we współczesnym języku pełni funkcję zaimka grzecznościowego. Zaimki wskazujące typu *-zzih*, *-zziya* obecnie przyłączane do przyimków wydają się traktowane przez H. Ludolfa jako formy samodzielne o postaci *zeh* 'ten', *zehəč* 'ta' (s. 43).

Zaświadczonych jest kilka przyimków nieobecnych w języku współczesnym, np. *bä'əntä* 'o, naprzeciw' (s. 46), *həyäntä* 'zamiast' (s. 47), *kərkəl* 'oprócz' (s. 48). Charakterystyczną dla staroamharskiego i wspominaną u Ludolfa partykułą jest pytające *-n(ə)*, np. 'addärun 'czy spoczęli?' (s. 47).

W zakresie składni zaświadczono są, obok składni identycznej ze współczesną, przypadki odwrotnej niż współcześnie kolejności elementów we frazie dopełniaczowej, np.:

fätṭari yäsämay 'stworzyciel niebios' (s. 48)
stworzyciel Gen/niebiosa

mäharäs yämədr 'oranie ziemi' (s. 49)
oranie Gen/ziemia

¹⁷ O różnicach w stosowaniu tego morfemu między staroamharskim a współczesnym amharskim zob. R. Richter, *Some linguistic peculiarities of Old Amharic texts*, w: Katsuyoshi Fukui, Eisei Kurimoto, Masayoshi Shigeta (red.), *Ethiopia in Broader Perspective. Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies, Kyoto 12-17 December 1997*, Shokado Book Sellers, Kyoto 1997, s. 543-551.

¹⁸ Szerzej o tym zjawisku zob. G. Goldenberg, *The Semitic Languages of Ethiopia and Their Classification*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 40 : 3, 1977, s. 488.

W tekście ciągłym pojawiają się frazy, w których dopełnienie stoi po czasowniku, np.:

yäsättäwal yäšawən yakəl (s. 54) „on da mu, ile mu będzie potrzebne”¹⁹.
dać/IMPERF/3Pl-jemu Gen-być potrzebnym/PERF-jemu-Acc ilość

Zakończywszy wykład gramatyki, H. Ludolf zamieszcza kilka załączników. Szczególnie interesujący jest pierwszy z nich, czyli amharska wersja jedenastego rozdziału Ewangelii według św. Łukasza, wraz z objaśnieniami gramatycznymi do poszczególnych wyrazów (s. 54-56). Najstarsze znane pełne amharskie tłumaczenie Nowego Testamentu pochodzi z 1814 r.²⁰ Obecność tego fragmentu może wskazywać zatem, że we wcześniejszym okresie były w obiegu przynajmniej fragmenty Biblii w języku amharskim²¹.

Kolejny ciekawy załącznik to *formulae loquendi* (s. 57-58) czyli powitania i pożegnania oraz proste pytania w rodzaju „skąd jesteś?”, „co znaczy to słowo?”. Być może Ludolf zamieścił ten załącznik z myślą o podróżnikach, którzy spełnią jego nigdy nieziszczzone marzenie pojechania do Abisynii²².

Pozostałe załączniki to katolicki Symbol Apostolski, wiersz na cześć Marii napisany przez Gorgoryosa oraz tekst religijny znaleziony *inter schedas Æthiopicas Bibliothecæ Sequierianæ* (s. 59)²³.

¹⁹ Więcej przykładów ze staroamharskiego zob. np. S. Strelcyn, *Les Mystères des Psaumes...*, s. 80.

²⁰ L. Łykowska, *The Mechanisms and Directions of the 'Modernisation' of the Ethiopian Bible Translations (Ge'ez and Amharic) between the 14th and the 21st Centuries*, w: B. Podolak, A. Zaborski, G. Zajęc (red.), *Oriental Languages in Translation. No 2*, Polish Academy of Sciences Press, Cracow 2005, s. 151-153.

²¹ O okolicznościach powstania tego tekstu pisze H. Ludolf m.in. „Est apud me ipsum Gregorii autographum, correctionibus & lituris illius manus, & mendus nonnullis refertum” (s. 53). Być może należy rozumieć stąd, że tłumaczenie zostało dokonane *ad hoc* z gyyz na prośbę H. Ludolfa. Innym wyjaśnieniem mogłoby być istnienie do pewnego stopnia ustalonych tłumaczeń przekazywanych ustnie w toku tradycyjnej edukacji kościelnej. Na jeszcze inną możliwość wskazuje uwaga na s. 4 wstępu, gdzie H. Ludolf pisze, jakoby jezuici przetłumaczyli niektóre księgi biblijne na amharski. Gorgoryos jako konwertyta mógł znać te tłumaczenia.

²² Zwrócić trzeba jednak uwagę na wymienione w tych „rozmówkach” zdanie: *Kətab 'al-därräsāñəm 'əskah'ən* 'list jak dotąd do mnie nie dotarł'. Być może Ludolf miał na myśli raczej korespondencję dyplomatyczną czy handlową. *Nota bene*, w zdaniu tym orzeczenie nie stoi na końcu zdania, jak ma to miejsce zawsze w języku współczesnym.

²³ Nie udało mi się ustalić nic więcej na temat tego tekstu i jego pochodzenia.

Dzieło swoje zwieńczył Ludolf krótkim epilogiem w języku gyyz, w którym m.in. pisze: „Niech Pan nasz i Zbawiciel Jezus Chrystus strzeże cesarza Etiopii wraz z jego chrześcijańskim ludem”, dając tym samym wyraz swojej miłości dla odległego mu kraju i jego języków.

Aż do 1842 r., kiedy to brytyjski misjonarz protestancki Charles Isenberg opublikował swoją gramatykę języka amharskiego, dzieło Ludolfa było w zasadzie jedynym w Europie źródłem wiedzy o tym języku²⁴. Choć nie ma ono już znaczenia praktycznego dla osób pragnących zapoznać się ze strukturą amharskiego, jest nadal czymś więcej niż historyczną ciekawostką, daje bowiem wgląd w ciągle słabo poznany okres w historycznym rozwoju języka.

²⁴ Warto wspomnieć, że egzemplarze tego i innych dzieł H. Ludolfa są w posiadaniu Gabinetu Starych Druków Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Egzemplarz *Grammatica linguae amharicae* (sygnatura 18.18.4.14^a) pochodzi z księgozbioru Józefa Andrzeja Załuskiego (informacja ustna od pracowników Gabinetu). Gramatyka dostępna jest w całości na Google Books.

Sebastian Angres

Kosmiczne koncepcje i terminy w Biblii Hebrajskiej w świetle badań przedwojennych orientalistów

W pierwszych latach XX w. profesor asyriologii Friedrich Delitzsch wygłosił w Berlinie serię odczytów (dwa pierwsze w obecności cesarza Wilhelma II) zatytułowanych *Babel und Bibel*, poświęconych doniosłości odkryć archeologicznych w badaniach Biblii oraz związków pomiędzy kulturami starożytnej Mezopotamii a cywilizacją Hebrajczyków i tekstami biblijnymi.

Byli studenci F. Delitzscha: Hugo Winckler, Heinrich Zimmern i Alfred Jeremias, próbowali zrekonstruować starożytno-orientalną doktrynę astralną, która miała powstać na skutek babilońskich obserwacji astronomicznych, i badali wpływy tej doktryny na różne mitologie świata. Szczególną uwagę poświęcali rzekomym wpływom astralnym w księgach Biblii Hebrajskiej, czyli tak zwanego Starego Testamentu. H. Winckler, H. Zimmern i A. Jeremias byli asyriologami na Uniwersytecie Lipskim. H. Winckler był odkrywcą starożytnego Hattusza, stolicy imperium hetyckiego (na terenach obecnego miasteczka Boğazkale w Turcji). Krytycy nazwali wymienionych powyżej asyriologów niemieckich panbabilonistami, z powodu wyznawanej przez nich dyfuzjonistycznej teorii rozwoju kultur świata, których kolebką miała być starożytna Babilonia. Do grona panbabilonistów zaliczano także niemieckiego orientalistę Eduarda Stuckena – autora pięciotomowego dzieła *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter* – oraz niemieckich asyriologów: Eberharda Schradera i Petera Jensena.

Panbabiloniści od samego początku byli bardzo krytykowani przez swoich oponentów¹. Zarzucano im astralizm, czyli redukcjonistyczne podejście do religii, zakładające, że narracje mitologiczne to nic więcej, jak tylko alegoryczne przedstawienie zjawisk astronomicznych. Krytykowano ich z powodu bardzo wczesnej datacji odkrycia zjawiska precesji osi Ziemi, czyli powolnego ruchu osi Ziemi po okręgu

¹ Jednym z pierwszych krytyków panbabilonizmu był niemiecki jezuita, matematyk i astronom Franz Kugler.

na skutek oddziaływania grawitacyjnego ze strony Księżyca i Słońca². Panbabilonistów krytykowano również z powodu dyfuzjonistycznej teorii rozwoju kultur. Popularność panbabilonistów bardzo zmalała po wojnach światowych, a późniejszym reprezentantem tego nurtu był niemiecki asyriolog i astronom Ernst Weidner.

W 2004 r. Simo Parpola, fiński asyriolog z Uniwersytetu Helsińskiego, opublikował artykuł *Back to Delitzsch and Jeremias. The Relevance of the Pan-Babylonian School to the MELAMMU Project*³, w którym rehabilituje dokonania panbabilonistów w dziedzinach mitologii porównawczej i studiów biblijnych, zaznaczając, że dyfuzjonistyczny model ewolucji kulturowej promowany przez panbabilonistów nigdy nie został obalony przez późniejsze badania⁴.

W dawnych cywilizacjach trudno jest przeprowadzić granicę pomiędzy wczesną religią a astronomią i astrologią. Ludy pierwotne łączyły siły nadprzyrodzone i boskie relacje ze związkami, jakie obserwowano na niebie, a także z fenomenami przyrody⁵.

Starożytny mógł zaobserwować gołym okiem liczne zjawiska astronomiczne. Cała sfera niebios pozornie wiruje ze wschodu na zachód wokół bieguna północnego. Cykl faz Księżyca powtarza się po 29 lub 30 dniach, natomiast w ciągu ponad 27 dni Księżyc zatacza wokoło tę samą ścieżkę na nocnym niebie. Na podstawie obserwacji heliakalnych wschodów i zachodów gwiazdozbiorów można było obliczyć długość roku słonecznego. Niezależnie od nieruchomych względem siebie konstelacji gwiazdnych po niebie wędruje Słońce, Księżyc a także pięć planet (Wenus, Jowisz, Mars, Merkury i Saturn), które widać już o zmierzchu i jeszcze o brzasku, gdy gwiazdziste niebo jest niewidoczne z powodu światła słonecznego. Wymienione ciała niebieskie zostały nazwane mianem Siedmiu Planet Starożytności. Planety poruszają się wzdłuż ekliptyki (wielkiego okręgu na sferze niebieskiej, po którym Słońce widziane z Ziemi porusza się w ciągu roku), odchylenia orbit planet od ekliptyki są nieznaczące. Wenus czasem jest widoczna jako Gwiazda Wieczorna, a czasem - jako Gwiazda Poranna. Obserwując fazy Księżyca i jego wędrówkę na tle gwiazdnych konstelacji w ciągu roku można podzielić pas zodiakalny na 12 przybliżonych odcin-

² Obecnie za odkrywcę precesji uważa się greckiego astronoma żyjącego w II w. p.n.e. Hipparcha z Nikei. Panbabiloniści natomiast twierdzili, że zjawisko precesji było znane już tysiące lat przed Chrystusem.

³ *Melammu* to akkadyjskie słowo oznaczające 'boską aurę'. Projekt MELAMMU bada kulturowe dziedzictwo Asyrii i Babilonii na Wschodzie i Zachodzie.

⁴ S. Parpola, *Back to Delitzsch and Jeremias. The Relevance of the Pan-Babylonian School to the MELAMMU Project*, w: A. Panaino, A. Piras (red.), *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography. Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001*, Università di Bologna & ISIAO, Milano 2004, s. 241.

⁵ J. North, *Historia astronomii i kosmologii*, Książnica, Katowice 1997, s. 97, 117.

ków. Te wszystkie zjawiska astronomiczne mogły zostać zaobserwowane przez starożytnych już w trakcie jednego pokolenia.

Biblia Hebrajska to zbiór ksiąg napisanych w duchu monoteistycznym. Według judaizmu to jedyny prawdziwy Bóg stworzył niebo i ziemię, a kult ciał niebieskich był wyraźnie zakazany: „Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obys nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je wszystkim narodom pod niebem”, Pwt 4,19⁶. Złamanie tego zakazu groziło, według Tory, karą śmierci przez ukamienowanie (zob. Pwt 17,2-7). W Biblii Hebrajskiej i judaizmie absolutnie nie ma mowy o promowaniu jakichkolwiek kultów astralnych, w przeciwieństwie do politeistycznych religii starożytności. W Jr 10,2 czytamy: „Nie przyswajajcie sobie postępowania narodów ani nie obawiajcie się znaków niebieskich, mimo że obawiają się ich narody”. Należałoby jednak dokonać rozróżnienia pomiędzy surowymi przykazaniami Tory wobec wyznawców judaizmu, a możliwością wykorzystania elementów starożytnej doktryny astralnej przez autorów ksiąg biblijnych i adaptacji dawniejszych mitów kosmicznych do monoteistycznej wizji świata.

Starożytno-orientalna doktryna polegała według panbabilonistów na dostrzeżeniu w ziemskich rzeczach i zdarzeniach obrazów i odpowiedników fenomenów niebiańskich. Panbabiloniści rozumeli budowę mezopotamskich, często siedmio-stopniowych, wież świątynnych (zigguratów) jako ziemskie obrazy niebiańskiej piramidy czy drabiny wiodącej do najwyższego nieba boga Anu, której stopnie stanowią orbity Siedmiu Planet poruszających się po zodiakalnym pasie⁷. Drabina (hebr. סֻלָּם *sullam*) stojąca na ziemi i sięgająca wierzchołkiem nieba, którą Jakub ujrzał we śnie (Rdz 28,12) i po której aniołowie Boży (odpowiedniki dawnych bóstw astralnych) wchodzili i schodzili, miała odpowiadać koncepcji zigguratu. Jakub nazwał miejsce, na którym spał מַעְבְּרַת שָׁעַר *szar-haszszamajim* ‘bramą niebios’ i בֵּית יְהוָה *beit-el* ‘domem Bożym’ (Rdz 28,17.19). Nazwa miasta Babilon ma analogiczne znaczenie: *bāb-ili* akad. ‘brama boga’.

W pismach Józefa Flawiusza i Filona z Aleksandrii odnajdujemy potwierdzenia kosmicznego rozumienia świątyni jerozolimskiej i świętych sprzętów liturgicznych judaizmu. Józef Flawiusz oznajmia:

Jeśli bowiem ktoś zastanowi się nad budową Przybytku i obejrzy szaty kapłańskie oraz naczynia, których używamy do świętych obrzędów [...] Jeśli tylko obejrzy te

⁶ Wszystkie cytaty z Biblii za: *Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2003, <http://biblia.deon.pl> [27.05.2012].

⁷ A. Jeremias, *The Old Testament in the Light of the Ancient East. Manual of Biblical Archeology*, t. 1, Williams & Norgate-Putnam, London-New York 1911, s. 15-16, 305-307.

*przedmioty bez uprzedzeń, rozumnie, to dostrzeże, iż każdy z nich zamierzony został jako naśladowanie i wyobrażenie wszechświata*⁸.

Według Józefa Flawiusza i Filona z Aleksandrii miejsce najświętsze przybytku wyobrażało niebiosa, obszar niedostępny dla ludzi w przeciwieństwie do ziemi i morza reprezentowanych przez dwie pozostałe części świątyni: przedsionek i miejsce święte. Cztery rodzaje materiałów, z których sporządzono zasłonę Przybytku i cztery rodzaje nici, z których uszyto szatę arcykapłana miały reprezentować cztery żywioły. Złoty kandelabr zwany menorą przedstawiał Siedem Planet Starożytności, środkowa lampa menory symbolizowała Słońce. Dwanaście chlebów pokładnych oraz dwanaście drogocennych kamieni umieszczonych w czterech rzędach na napierśniku arcykapłana reprezentowało zarówno Koło Zodiaku, jak i miesiące roku kalendarzowego z zaznaczeniem równonocy wiosennej i jesiennej, a także przesilenia letniego i zimowego. Dwa klejnoty spinające szatę arcykapłana miały przedstawiać Słońce i Księżyc, bądź dwie hemisfery nieba. Szata arcykapłana, hebr. *תפוד* *efod*, wyobrażała kosmos, natomiast szarfa opasująca szatę była symbolem oceanu otaczającego Ziemię ze wszystkich stron. Zarówno Filon, jak i Józef Flawiusz przypisywali to alegoryczne rozumienie Przybytku i jego przedmiotów samemu Mojżeszowi, a nie późniejszej tradycji⁹.

W Biblii Hebrajskiej Jeruzolima ze wzgórzem Syjon stanowią centrum świata, miejsce wybrane przez Boga, w którym król Salomon miał wybudować świątynię. W Mi 4,2 czytamy: „Pójdą liczne narody i powiedzą: «Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską, do domu Boga Jakubowego [...], bo z Syjonu wyjdzie nauka i słowo Pańskie z Jeruzalem.»” Syjon jest w judaizmie ziemskim odpowiednikiem góry kosmicznej, której szczytem jest według H. Wincklera północny biegun nieba, wokół którego wiruje cała sfera gwiazd¹⁰.

Świat zachodni przejął tydzień siedmiodniowy po Rzymianach i Grekach, do których dotarł on ze Wschodu. A. Jeremias określał ciągły tydzień siedmiodniowy mianem „izraelskiej osobliwości”¹¹. Dowodził on, podobnie jak H. Winckler¹², że fazy

⁸ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Rytm, Warszawa 2001, ks. III, rozdz. VII,7.

⁹ Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela...*, ks. III, par. 122-123 (rozdz. VI,4); ks. III, par. 144-146 (rozdz. VI,7); ks. III, par. 179-187 (rozdz. VII,7); J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, Rytm, Warszawa 1992, ks. V, par. 212-218 (rozdz. V,4-5); Philo Judeaus of Alexandria, *Works of Philo* (<http://cornerstonepublications.org/Philo/> [27.05.2012]): *Who is the Heir of Divine Things?*, rozdz. XLI, par. 197; *On the Life of Moses, II*, rozdz. XVIII, par. 88; rozdz. XXI, par. 102-103; rozdz. XXIV, par. 117-126; rozdz. XXVI, par. 133.

¹⁰ H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, III, t. 3, Pfeiffer, Leipzig 1906, s. 306; *Arabisch-Semitisches-Orientalisch. Kulturgeschichtlich-mythologische Untersuchungen*, w: *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, Peiser, Berlin 1901, s. 241 i nast.

¹¹ A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 44.

¹² H. Winckler, *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient*, Hinrichs, Leipzig 1906, s. 55 i nast.

Księżycyca nie miały związku z powstaniem siedmiodniowego tygodnia, ponieważ liczba 28 nie jest w żadnym wypadku liczbą lunarną¹³. Siedmiodniowy tydzień odnosi się po prostu do liczby Siedmiu Planet Starożytności i w starożytno-orientalnej cywilizacji było to oczywistością¹⁴. Hebrajski rzeczownik שָׁבִיעַ *szawua* ‘tydzień’ wywodzi się bezpośrednio z liczebnika siedem – שֶׁבַע *szewa*. Podobnie hebrajski czasownik נִשְׁבַע *niszba* ‘przysiągł’ i rzeczownik שְׁבוּעָה *szewua* ‘przysięga’ albo ‘przekleństwo’ pochodzą od liczebnika siedem.

W Biblii Hebrajskiej nawiązaniem do Siedmiu Planet są: שִׁבְעַת הַנְּרוֹת *sziwat hannerot* ‘siedem lamp’ szczerozłotego świecznika (Wj 25,31-40; 37,17-24; Lb 8,1-4; Za 4,2), שִׁבְעַת עֵינַיִם *szewa einajim* ‘siedmioro oczu’ na kamieniu przed arcykapłanem Jozuem (Za 3,9)¹⁵, שִׁבְעַת עַמֻּדִים *ammudim szewa* ‘siedem kolumn’, które wyciosała mądrość w swoim domu (Prz 9,1), siedmiu wysłańców Boga nadchodzących z północy, וְאֵי שֶׁנִּשְׂאִים... שִׁשְׁזָא אַנְשִׁים *sziszza anaszim... weisz-echad* ‘sześciu mężów’ z niszczycielską bronią... ‘i jeden mąż’ z kałamarzem pisarskim (Ez 9,2), gdzie ten ostatni jest reminiscencją Merkurego (babilońskiego boga Nebo)¹⁶, wreszcie eklezjalna rada przy Przybytku w czasie Exodusu, którą stanowili Mojżesz ze swoim rodzeństwem Aaronem i Miriam (Mi 6,4), oraz czwórka synów Aarona (Nadab, Abihu, Itamar i Eleazar), którzy zostali wyświęceni na kapłanów¹⁷. Żona Aarona nosiła imię אֵלִישֶׁבֶת *Eliszewa* (Wj 6,23), które tłumaczone dosłownie oznacza ‘mój Bóg jest Siódemką’.

Liczba siedem występuje w Biblii Hebrajskiej bardzo często, tak jakby była liczbą magiczną. Siedem dni trwało stworzenie kosmosu i świata, Bóg siedem razy zobaczył, że to, co stworzył jest dobre (Rdz 1), siedem lat trwała budowa świątyni Salomona (1 Krl 6,38). Siedem dni trwają zarówno śluby (np. Samsona z Filistynką – Sdz 14,17), żałoby (np. żałoba Józefa po jego ojcu Jakubie – Rdz 50,10¹⁸), jak i główne święta (np. Święto Przaszników – Wj 12,15). Noe zabiera ze sobą na arkę siedem par zwierząt czystych (Rdz 7,2-3), Jakub siedmiokrotnie kłania się Ezawowi (Rdz 33,3), Jakub

¹³ Nie odnosi się ona ani do długości miesiąca synodycznego (29 dni i niecałe 13 godzin), ani gwiazdowego (27 dni i niecałe 8 godzin), i dlatego nie można traktować siedmiodniowego tygodnia jako ćwierci miesiąca księżycowego.

¹⁴ Zob. A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 45, 198-199. Starogreckie i łacińskie nazwy dni tygodnia (współcześnie np. angielskie) nawiązują do Siedmiu Planet lub reprezentujących je bóstw.

¹⁵ Siedmioro oczu Boga to wariant Siedmiu Planet, jako posłańców bóstwa wskazujących jego wolę. Kamień położony przed arcykapłanem Jozuem przywodzi na myśl mezopotamskie kamienie graniczne, na których widniały ikonograficzne przedstawienia astralnej triady (Słońca, Księżycyca i Wenus) oraz wyobrażenia konstelacji gwiazdnych.

¹⁶ H. Gunkel, *Der Schreiberengel Nabû im A.T. und im Judentum*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1, 1898, s. 294-300.

¹⁷ A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 199.

¹⁸ W tradycji żydowskiej obowiązuje siedmiodniowa żałoba po bliskim krewnym, tzw. שִׁבְעָה *szewa* (‘siedem’ w rodzaju męskim).

służy u Labana siedem lat za Leę i siedem lat za Rachelę (Rdz 29,18.27.30), w Egipcie jest siedem lat urodzaju i obfitości, a następnie siedem lat głodu (Rdz 41). Wyleczeni z trądu są oczyszczani przez siedmiokrotne pokropienie (Kpł 14,7), Naaman, wódz wojska króla Aramu, zostaje uzdrowiony z trądu poprzez siedmiokrotne zanurzenie się w rzece Jordan (2 Krl 5). Prorok Balaam z Balakiem królem Moabu trzykrotnie budują siedem ołtarzy, na których składają siedem młodych byków i siedem baranów (Lb 23,1-2.4.14.29-30), Samson ma siedem splotów włosów i zostaje związany siedmioma linami (Sdz 16,7-8.13-14.19), Saul miał czekać na proroka Samuela przez siedem dni w Gilgal (1 Sm 10,8), siedmiu synów Saula zostaje powieszonych na górze (2 Sm 21,9). Hiob ma siedmiu synów i trzy córki przed okresem próby i po (Hi 1,2; 42,13), a przyjaciele trwali z nim w milczeniu przez siedem dni i nocy (Hi 2,13). Mury Jerycha upadają siódmego dnia po siedmiu okrążeniach przez siedmiu kapłanów trąbiących na siedmiu rogach baranich (Joz 6,4). Siedmiokrotnie zostaje powtórzona formuła w trakcie wznoszenia przybytku מִלְּשָׁה אֵת יְהוָה צִוָּה כְּאֲשֶׁר כָּאֲשֶׁר *kaaszer ciwwa JHWH et-Mosze* 'jak JHWH rozkazał Mojżeszowi' (Wj 40,19.21.23.25.27.29.32). Siedem tygodni po Świącie Paschy następuje Święto Tygodni, czyli שַׁבְּעוֹת *Szawuot* (Pwt 16,9-10). Po siedmiu siedmioletnich okresach następował Rok Jubileuszowy, hebr. יוֹבֵל *Jowel* (Kpł 25).

Wymienione przykłady występowania liczby siedem w tekstach biblijnych, bądź przy oznaczaniu czasu trwania wydarzeń, bądź przy siedmiokrotnym powtarzaniu różnych czynności, bądź przy określaniu ilości przedmiotów czy osób, pokazują, że siódemka miała nadzwyczajne znaczenie dla autorów Biblii Hebrajskiej. Koresponduje ono ze starożytną doktryną orientalną, w której Siedem Planet reprezentowało boskie moce władające losami ludzi i świata. Oczywiście księgi biblijne były pisane w duchu monoteistycznym, według Biblii to Bóg decyduje o wszystkim, a nie układy planet czy gwiazd. Czytając uważnie Biblię można jednak dojść do wniosku, że siódemka nie jest traktowana przez autorów i redaktorów Biblii jako zwyczajna liczba, lecz że posiada głębokie znaczenie symboliczne lub mistyczne. Reprezentuje ona doskonałość, pełnię, Boży plan.

Idea zodiaku leży u podstawy liczby dwanaście na starożytnym Wschodzie¹⁹. Babiloński podział ekliptyki na 12 równych trzydziestostopniowych części koresponduje z podziałem roku według miesięcy księżycowych, jak również z obliczeniem miesięcy teoretycznych w celu synchronizacji cykli lunarnego z solarnym²⁰. Od

¹⁹ A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 44.

²⁰ A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 41, 67. Potwierdzono istnienie roku cywilnego w Babilonii, który składał się z dwunastu trzydziestodniowych miesięcy dających razem 360 dni (korespondowały one z podziałem okręgu na 360 stopni). Średnia długość roku słonecznego wynosi jednak 365,24 dni. Babilończycy, podobnie jak później Żydzi, okresowo dodawali miesiąc przestępny. W Egipcie w Tekstach Piramid z czasów faraona Pepiego II zaświadczone dodawanie do kalendarza pięciu dni świątecznych: „Kiedy bogowie urodzili się w czasie pięciu dodatkowych dni”.

jednej pełni do drugiej Księżyc przesuwają się z jednego gwiazdozbioru zodiakalnego do następnego. Po dwunastu obrotach wokół Ziemi Księżyc ponownie spotyka się ze Słońcem w tym samym znaku zodiaku.

Już Athanasius Kircher – niemiecki teolog i jezuita żyjący w XVII w. – rozpoznawał nawiązania do zodiakalnych znaków w błogosławieństwie Jakuba dla swoich synów (Rdz 49)²¹. Tym tropem podążyli tacy badacze jak: E. Stucken, H. Zimmern, H. Winckler, Johannes Lepsius czy Fritz Hommel²².

A. Jeremias, za Augustem Klostermannem, twierdzi, że dwanaście plemion izraelskich faktycznie nigdy wspólnie nie istniało, każde miało jednego z patriarchów za swojego przodka, a tradycje dotyczące odizolowanych klanów zostały później wplecione w historię rodu synów Jakuba²³. Abstrahując od historyczności poszczególnych plemion czy ich założycieli, liczba dwanaście na starożytnym Wschodzie jest konwencjonalnym odniesieniem do zodiaku²⁴. Mamy także dwanaście szczepów Izmaela (Rdz 25,13-16) i dwunastu potomków Nachora (Rdz 22,20-24)²⁵. W nawiązaniu do Księgi Sędziów A. Jeremias dochodzi do wniosku, że dwanaście plemion izraelskich pod jednolitym przywództwem dwunastu sędziów nie jest historią, lecz sztucznym schematem²⁶.

W dwóch snach Józefa widać astralną symbolikę. W pierwszym Józef z braćmi wiązali snopy na polu, snop Józefa podniósł się i stanął, a snopy braci otoczyły go i oddały mu pokłon (Rdz 37,7). W drugim śnie Słońce, Księżyc i jedenaście gwiazd

²¹ A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, t. 1, cz. 1, Romae 1654, s. 21.

²² A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 77.

²³ Ibidem, s. 44; A. Klostermann, *Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia*, Beck, München 1896, s. 30.

²⁴ Widać to w różnych zestawieniach dwunastu plemion Izraela w Biblii. Józef pojawia się jako plemię izraelskie (np. Rdz 49,22-26) lub jego synowie Manasses i Efraim stanowią dwa osobne plemiona (np. Lb 2,18-21). W zależności od powyższego Lewici są włączeni do dwunastki (np. Pwt 33,8-11) lub nie (np. Lb 13), ponieważ Lewici nie zawsze byli traktowani jako plemię. Widać to w Sdz 17,7, gdy pojawia się Lewita z rodu Judy. Lewi oznacza tu urząd czy funkcję sprawowaną przez młodzieńca. W Pieśni Debory (Sdz 5) Juda, Lewi i Symeon nie występują w ogóle, prawdopodobnie dochodzi plemię Baraka (Sdz 5,15), Machir pojawia się w miejscu Manasses, Gilead w miejscu Gada (Zebulon występuje dwukrotnie), a dwunastym plemieniem zostaje nieznane skądinąd Meroz (Sdz 5,23), które zostało przeklęte za brak udziału w świętej wojnie JHWH. Benjamin, hebr. בִּנְיָמִין *binjamin*, oznacza dosłownie 'syn prawicy' lub 'syn południa' analogicznie do nazwy Jemen, gdyż stojąc twarzą do wschodu Słońca prawica reprezentuje południe. Nazwa Benjamin wyklucza poniekąd współlistnienie z plemionami Judy i Symeona, które miały zajmować tereny jeszcze bardziej wysunięte na południe od plemienia Benjamin.

²⁵ A. Jeremias przytacza tradycję, wg której Arabowie uważają się za pochodzących od dwunastu rodów reprezentujących dwanaście znaków zodiaku. Zob. A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 44.

²⁶ Liczba dwunastu sędziów została celowo uzyskana przez włączenie mało znaczących postaci, tzw. „sędziów mniejszych”. zob. A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 161.

oddawało pokłon Józefowi (Rdz 37,9). A. Jeremias dostrzega w snopach braci i jedenastu gwiazdach symboliczne przedstawienie znaków zodiaku²⁷, snop Józefa i sam Józef byłby reprezentacją dwunastego znaku.

W podróży synów Jakuba do Egiptu (biblijnej reprezentacji krainy cieni) widać motyw przechodzenia znaków zodiaku przez rejon podziemia (niewidoczną hemisferę nieba). Za każdym razem Józef zatrzymuje w Egipcie jednego brata, a kiedy zatrzymuje najmłodszego, cykl zostaje zamknięty (hipotetyczna, pierwotna wersja mitu według H. Wincklera i A. Jeremiasa)²⁸. W wersji opowieści, jaką mamy w Biblii Hebrajskiej, faktycznie zatrzymany przez Józefa zostaje jedynie Symeon, natomiast najmłodszy Beniamin zostaje z ojcem w Kanaanie. Jednak na skutek klęski głodu i sprytu Józefa bracia są zmuszeni do trzykrotnego zstępowania do Egiptu²⁹. W tej historii (Rdz 42-46) Józef ciągle dąży do sprowadzenia do siebie swojego umiłowanego brata z tej samej matki, natomiast stary Jakub nie chce puścić w niebezpieczną podróż swojego najmłodszego syna. Beniamin reprezentuje zarówno dwunasty znak zodiaku, jak i ostatni miesiąc roku. Pięciokrotnie więcej prezentów³⁰ (Rdz 43,34) i pięć szat odświętnych (Rdz 45,22) dla Beniamina to symboliczne nawiązanie do pięciu dni świątecznych, tak zwane *epagomenae*, dodawanych do ostatniego miesiąca w kalendarzu egipskim, w celu wyrównania roku cywilnego z solarnym³¹.

Wyrażnym nawiązaniem do znaków zodiaku i ich nieustannego cyklu jest symboliczna ceremonia czytania Tory, w której sześć plemion głosiło błogosławieństwa z góry Garizim, a sześć plemion głosiło przekleństwa z góry Ebal (Pwt 27,12-13; Joz 8,33-35)³². Góry Garizim i Ebal reprezentują dwa szczyty góry kosmicznej, północny i południowy biegun nieba, dwie hemisfery nieba (widoczną ponad horyzontem oraz ukrytą pod horyzontem), świetlną (błogosławieństwo) i mroczną (przekleństwo) połowę cyklu kosmicznego. A. Jeremias zauważa, że umieszczenie po sześć plemion

²⁷ Tamże, s. 64, 77.

²⁸ H. Winckler, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, t. 2, Pfeiffer, Leipzig 1900, s. 62; A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 66-67.

²⁹ Nie licząc zawrócenia z drogi (Rdz 44). W ostatniej podróży do Egiptu uczestniczy cały ród Jakuba.

³⁰ Hebr. מַשְׁכָּת *maset* oznacza 'podarunek'. Beniamin nie otrzymał pięciokrotnie większej porcji jedzenia, lecz pięć razy więcej prezentów niż pozostali bracia. Biblia Tysiąclecia ma błąd w tłumaczeniu.

³¹ A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 66-67.

³² We fragmencie z Księgi Jozuego lud jest podzielony na dwie części, z których jedna jest zwrócona w stronę góry Garizim, a druga jest zwrócona w stronę góry Ebal. Jozue i Lewici odczytują ludowi prawo. Inaczej w Pwt 27,12-13, gdzie to same plemiona stoją na przeciwległych górach, błogosławią i przeklinają. Już w następnych wersach to Lewici oznajmiają ludowi przekleństwa, co świadczy o wielokrotnym przeredagowaniu tekstu.

na każdej z gór świadczy o świadomym nawiązaniu do znaków zodiaku i nieustannego cyklu ich wschodów i zachodów³³.

W obecnym tekście błogosławieństwa Jakuba (Rdz 49) pierwotne motywy astralne nie zawsze są wyraźne³⁴. Przejrzystą symbolikę widać w błogosławieństwie Jakuba dla Judy, właściwego patriarchy Judejczyków, czyli Żydów. Juda trzykrotnie zostaje przyrównany do lwa, raz do lwiatka (הַיְהוּדָה אֶרְיֵה גִּיר *gur arje Jehuda* 'Judo, szczęściu lwa') i dwukrotnie do dorosłego lwa (hebr. אֶרְיֵה אַרְיֵה *arje, lawi*), który podnosi się od zdobyczy, czai się i nikt nie jest w stanie go spłoszyć (Rdz 49,9). Następnie mamy trzykrotne nawiązanie do władzy, do jej atrybutów (טַרְטֵם *szewet* 'berło', מַחְקֶה *mechokek* 'buława') i do przyszłego wybawiciela (שִׁילֹה *szilo* 'jego władca')³⁵, któremu należeć się będzie posłuszeństwo narodów (Rdz 49,10). Są to klarowne odniesienia do najjaśniejszej gwiazdy w gwiazdozbiornie Lwa – Regulus. Jej nazwa oznacza w łac. 'księcia' lub 'małego króla'. U Babilończyków i Persów Regulus był jedną z „gwiazd królewskich” dzielących sferę niebieską na cztery i pomocnych przy oznaczaniu przesileni i równonocy. Jako „strażnik północy” Regulus korespondował z przesileniem letnim. Dominująca pozycja Judy wśród braci (Rdz 49,8: „Judo, ciebie sławić będą bracia twoi [...] Synowie twego ojca będą ci oddawać pokłon!”) odpowiada kulminacyjnemu punktowi na niebie zajmowanemu przez znak Lwa w Erze Byka. Kiedy punkt Barana (punkt równonocy wiosennej) znajdował się w Byku, przesilenie letnie znajdowało się w punkcie Lwa. A. Jeremias wnioskuje z tego, że motywy zodiakalne w błogosławieństwie Jakuba zgadzają się z Erą Byka³⁶.

Pektorał arcykapłana miał dwanaście drogocennych kamieni różnych rodzajów osadzonych w czterech rzędach. Na każdym kamieniu miało być wyryte, jak na pieczęci, imię jednego z dwunastu plemion izraelskich³⁷ (Wj 28,15-21). W tym wyrocznym napiersniku przechowywano święte losy: אֲרִימִים *urim* 'światłość' i תִּמְמִים *tummim* 'doskonałość' (Kpł 8,8). Podczas gdy szlachetne kamienie oznaczały zodiak, święte losy reprezentowały antytezę życia i śmierci, zgody i sprzeciwu, światła i ciemności. Nie wiemy, jak posługiwano się pektorałem³⁸. Tradycja świętych losów została przy-

³³ A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 67.

³⁴ Tamże, s. 77. Późniejsi redaktorzy mogli nie rozumieć oryginalnej metaforyki kosmicznej lub wręcz przeciwnie, mogli próbować ją ukryć, w celu podkreślenia monoteistycznych aspektów nowej religii.

³⁵ Liczne interpretacje dotyczące niejasnego *szilo* zostały zebrane w: A. Posnanski, *Shiloh – ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Hinrichs, Leipzig 1904.

³⁶ A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 41.

³⁷ Rodzi to jednak pytanie, który zestaw dwunastki był wymieniony na kamieniach pektorału. Por. wyżej.

³⁸ Według niektórych przykład zastosowania losów *urim* i *tummim* mamy w 1 Sam 14,41-42, nie ma tam jednak wzmianki o pektorałe.

pisana Mojżeszowi w błogosławieństwie dla Lewiego (Pwt 33,8). Biblijny napierśnik arcykapłana odpowiada babilońskim tablicom losu noszonym przez boga³⁹.

Dwanaście chlebów pokładnych (Kpł 24,5-9) koresponduje z dwunastoma miesiącami roku i dwunastoma znakami zodiaku. Podobnie dwanaście kamieni zabranych z rzeki Jordan na pamiątkę cudownego przejścia, które postawiono w Gilgal (Joz 4), reprezentuje stacje zodiaku i symboliczną budowę nowego świata⁴⁰. Sama nazwa miejscowości Gilgal, hebr. גִּלְגָּל (od czasownika גִּלְגַּל *gilgel* 'toczył się'), oznacza święty okrąg kamienny⁴¹. Odlew morza stojącego na dwunastu bykach w świątyni Salomona (1 Krl 7,23-25) jest kolejnym nawiązaniem do zodiaku (niebiańskiego świata) i kosmicznego oceanu. Podobna symbolika występuje w powołaniu proroka Elizeusza, który orał dwunastoma parami [wołów] (1 Krl 19,19), czy w dwunastu źródłach oazy Elim (Wj 15,27; Lb 33,9).

Terminem bezpośrednio oznaczającym konstelacje zodiakalne w Biblii Hebrajskiej jest מַזָּלוֹת *mazzalot* (2 Krl 23,5), prawdopodobnie z wariantem מַזָּרוֹת *mazzarot* (Job 38,32).

Nie ulega wątpliwości, że autorzy biblijni znali długość roku słonecznego. Wiadć to w liczbie lat życia patriarchy Henocha – jedyne patriarchy, który nie umarł, lecz został zabrany przez Boga – i w liczbie dni potopu. W Rdz 5,23-24 czytamy: „Ogólna liczba lat życia Henocha: trzysta sześćdziesiąt pięć. Żył więc Henoch w przyjaźni z Bogiem, a następnie znikł, bo zabrał go Bóg”. Całkowity czas trwania potopu od momentu, gdy „trysnęły z hukiem wszystkie źródła Wielkiej Otchłani i otworzyły się upusty nieba” (Rdz 7,11) do całkowitego wyschnięcia ziemi (zob. Rdz 8,14) wynosi 365 dni (zwykły żydowski rok lunarny plus dziesięć dni), czyli długość roku słonecznego. Na podstawie tego E. Stucken i H. Winckler widzieli w potopie jedynie zjawisko astronomiczne powtarzające się każdego roku⁴². W kosmologii hebrajskiej, podobnie jak w kosmologii mezopotamskiej, ponad sklepieniem nieba znajduje się ocean kosmiczny. W Rdz 1,7-8 czytamy: „Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, Bóg nazwał to sklepienie niebem”. Potop, rozumiany jako fenomen niebiański, wiązałyby się ze wzrostem i opadem wód kosmicznych – czyli tych znajdujących się ponad sklepieniem nieba – co wyrażałoby się zmienną wędrówką Słońca (barki słonecznej) po niebie, w zimie nisko, a w lecie

³⁹ A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 50-52; A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 137. Tablice losu nosili bóg Nebo (kosmiczny skryba), Bel (ojciec bogów i pan zodiaku) oraz Marduk (zwycięzca nad Tiamat). Relacja babilońskich tablic losu do biblijnego napierśnika wyrocznego została omówiona w: A.R.S. Kennedy, *Urim and Thummim, Ephod, Teraphim*, w: *Assyriologische und Archäologische Studien. Hermann V. Hilprecht zu seinem fünfundzwanzigsten Doktorjubiläum und seinem fünfzigsten Geburtstage (28. Juli) gewidmet von seinen Kollegen, Freunden und Verehrern*, Hinrichs, Leipzig 1909, s. 225 i nast.

⁴⁰ Jozue jest typem wybawiciela przynoszącego nową erę, natomiast wody Jordanu i armie Kananejczyków symbolizują wodne czy kosmiczne potwory, moce ciemności i chaosu.

⁴¹ A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 155.

⁴² A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 273.

wysoko ponad linię horyzontu. Pomimo tych interpretacji A. Jeremias widział w opowieści o potopie ślad zdarzenia historycznego, autentycznej klęski żywiolowej.

Bohaterem znanym z motywów solarnych jest biblijny Samson. Imię Samson, hebr. שִׁמְשׁוֹן *Szimszon*, jest zdrobnieniem rzeczownika Słońce, hebr. שֶׁמֶשׁ *szemesz* (od semickiego boga Szamasza). Samson urodził się niedaleko miasta שִׁמְשׁוֹן עִיר *Ir-Szemesz* ‘miasto Słońca’ (Joz 19,41), zwanego także שֵׁיט שֶׁמֶשׁ *Beit-Szemesz* (Bet-Szemesz) ‘dom Słońca’. Samson rozdarł lwa gołymi rękami (Sdz 14,5-6). Motyw zwycięstwa nad lwem nawiązuje do wejścia Słońca w znak Lwa w okresie letnim i jest charakterystyczny dla starożytnych wybawicieli. Zabójcami lwów mieli być sumeryjski Gilgamesz, asyryjski Aszurbanipal, grecki Herakles, czy biblijny Dawid. Samson zemścił się na Filistynach podpalając ich zboża, winnice i ogrody (Sdz 15,4-5), co jest nawiązaniem do żaru słonecznego, jako przyczyny pożarów. Nadludzka siła Samsona tkwiła w jego długich włosach. Samson jako Boży nazirejczyk nigdy nie obcinał włosów. Siedem warkoczy Samsona jest metaforycznym przedstawieniem promieni słonecznych. Kiedy włosy Samsona zostały obcięte za sprawą zdradzieckiej Dalili, Samson osłabł. Skrócenie włosów (promieni) Samsona, jego uwięzienie i oślepienie to nawiązania do zachodu Słońca w cyklu dziennym, bądź do słabszego oddziaływania Słońca zimą w cyklu rocznym. Pomimo licznych motywów solarnych występujących w opowieści o Samsonie, A. Jeremias nie wyklucza możliwości istnienia historycznego pierwowzoru tej postaci.

Przykładem biblijnego patriarchy obfitującego w motywów lunarne jest Abraham. Imię ojca Abrahama, תֵּרַח *Terach*, jest zniekształceniem hebrajskiego יָרַח *jerach* ‘miesiąc lunarny; Księżyc’. Rodzina Abrahama wyruszyła z Ur chaldejskiego i osiedliła się w Charanie (Rdz 11,31). Oba miasta były głównymi ośrodkami kultu boga Księżyca – Sina: Ur na południu, a Charan na północy Mezopotamii. Pierwotne imię Abrahama, אַבְרָם *Awram*, oznacza ‘wzniosłego ojca’, i według panbabilonistów jest nawiązaniem do boga Księżyca Sina, który był określany mianem „ojca bogów”. Abraham jest pasterzem, podobnie jak Sin, którego owcami i bydłem były w mitologii mezopotamskiej gwiazdy. Abraham wędruje ze wschodu na zachód, podobnie jak Księżyc. Gdy bratanek Abrahama Lot został wzięty do niewoli, Abraham dobrał sobie trzystu osiemnastu najbardziej doświadczonych spośród służby swego domu (zob. Rdz 14,14) i uratował Lota. Liczba wojowników Abrahama koresponduje z liczbą nocy w roku lunarnym, w czasie których Księżyc jest widoczny na niebie⁴³. Termin określający wojowników Abrahama, חַנִּיכִים *chanichim*, pochodzi od rdzenia חָנַךְ *chanach* ‘poświęcił, wyszkolił’. Z tego samego rdzenia wywodzi się imię patriarchy Henocha, hebr. חֲנוּךְ *Chanoch* ‘poświęcony, wyszkolony’, czy żydowskiego święta Chanuka, hebr. חֲנֻכָּה *Chanukka*, upamiętniającego poświęcenie świątyni jerozolim-

⁴³ Rok lunarny ma 354 dni. Przyjmując, że przez trzy noce w miesiącu Księżyc jest niewidoczny, otrzymamy 318 nocy, w których Księżyc jest wyraźnie widoczny.

skiej w czasie powstania Machabeuszy. Według panbabilonistów Chanuka była pierwotnie astronomicznym świętem przesilenia zimowego⁴⁴. Wszystkie wymienione nazwy: *chanichim*, *Chanoch*, *Chanukka* byłyby wobec tego nawiązaniem do roku solarnego bądź lunarne. A. Jeremias, w przeciwieństwie do H. Wincklera i E. Stuckena, uważał Abrahama za postać historyczną, której życie zostało przedstawione w formie legendarnej i ubarwionej motywami mitologicznymi.

Biblijne terminy הללוהו *hallelujah* ‘chwalcie Boga’ czy הללילים *hillulim* ‘radosne okrzyki’ pochodzą od dźwiękonaśladowczego czasownika הלל *hallel* ‘wychwalał, śpiewał’. Już niemiecki orientalista Paul de Lagarde dostrzegł związek pomiędzy hebrajskim *hallelujah* a arabskim określeniem nowego półksiężyca *hilal*⁴⁵. W Torze jest przykazanie dęcia w srebrne trąby z okazji radosnego święta nowiu Księżyca (Lb 10,10). Widoczny rąbek nowego Księżyca był utożsamiany z mieczem, którym Bóg pokonał moce ciemności i potwory chaosu. Czytamy np. w Iz 27,1: „W ów dzień Pan ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym, Lewiatana, węża płochliwego, Lewiatana, węża krętego; zabije też potwora morskiego”. Hebrajskie określenie miesiąca חודש *chodesz* wywodzi się z przymiotnika חדש *chadasz* ‘nowy’ i jest nawiązaniem do rąbka nowego półksiężyca. Nieustannie odradzający się Księżyc był symbolem zmartwychwstania i odnowienia. Drzewa z wizji proroka Ezechiela (Ez 47,12), które każdego miesiąca rodzą nowe owoce i których owoce służą za pokarm, a liście za lekarstwo, są nawiązaniem do życiodajnej mocy Księżyca i jego comiesięcznych narodzin. Żydowskie święto Paschy przypada na wiosenną pełnię Księżyca. Na okres pełni przypadają także Sukkot (Święto Szałasów) i Purim (Święto Losów). Nazwy biblijne nawiązujące do Księżyca to: góra Synaj, hebr. סיני *Sinaj*, pustynia Sin, hebr. מדבר-סין *midbar-Sin* (obie od semickiego boga Sina), miasto Jerycho, hebr. יריחו *Jericho*, i imię Jerach (od Księżyca, hebr. ירח *jareach* lub ירח *jerach*), imię Laban, hebr. לָבָן *Lawan* (od poetyckiej nazwy Księżyca w pełni לבנה *lewana*, dosł. ‘to białe’).

W starożytnych wyobrażeniach Księżyc w nowiu zniknął, ponieważ zostawał pożarty przez potwora chaosu. Przez około trzy dni Księżyc nie jest widoczny na niebie, po trzech dniach niejako powraca do życia. „Trzy dni” stały się motywem wybawienia. W Biblii Hebrajskiej prorok Jonasz zostaje połknięty przez wielką rybę i przebywa w jej wnętrzościach przez trzy dni i trzy noce (Jon 2,1). Wielka ryba to wyobrażenie kosmicznego potwora chaosu⁴⁶. Złe siły były wyobrażane jako kosmiczny smok, wąż, wodne potwory czy olbrzym. Ich wrogie działania manifestowały się podczas zaćmień Słońca i Księżyca, a także przy znikaniu Księżyca na trzy dni w cyklu miesięcznym i przy trzymiesięcznym okresie zimowym w rocznym cyklu

⁴⁴ Tamże, s. 240; A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 27.

⁴⁵ A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 110.

⁴⁶ Zob. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895, s. 322; E. Schrader, H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, wyd. III, Reuther & Reichard, Berlin 1903, s. 366, 388 i nast., 508; A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 306.

solarnym. W mitologiach Mezopotamii i Fenicji siły ciemności i chaosu utożsamione były z morzem, ich personifikacjami była sumeryjska bogini Tiamat pokonana przez Marduka, czy ugarycki Jam pokonany przez Baala. W przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone czy przez rzekę Jordan panbabiloniści widzieli reminiscencje mitycznego zwycięstwa nad potworami praoceanu⁴⁷. W Ps 74,13-14a czytamy: „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana [...]”.

Nawiązaniem do mezopotamskiej bogini Isztar, utożsamianej z planetą Wenus, jest postać biblijnej Estery, hebr. אֶסְתֵּר *Ester*. Opiekunem Estery był Żyd Mordechaj, hebr. מֹרְדֳּכַי *Mordochaj*, którego imię koresponduje z babilońskim bogiem Mardukiem. W czasie, gdy Mordechaj i Haman toczyli ze sobą spór, ponieważ Mordechaj nie chciał kłaniać się Hamanowi, Estera została wyniesiona na królową, a jej wrogowie zostali zniszczeni. Isztar, do której nawiązuje imię Estera, była określana mianem „królowej nieba”⁴⁸. Według panbabilonistów motywem nawiązującym do planety Wenus był motyw bezpłodności. Kiedy w mezopotamskim micie Isztar, bogini miłości i zmysłowości, zstąpiła do podziemia, na ziemi ustała wszelka aktywność seksualna i rozrodczość. Gdy Abraham z Sarą powędrowali do Negebu, „kraju południa”, i król Geraru Abimelech chciał pojąć Sarę za żonę – nie wiedział bowiem, że Sara była już mężatką – wtedy wszystkie kobiety w domu Abimelecha stały się bezpłodne. Dopiero po oddaniu Sary i modlitwie Abrahama, Bóg uzdrowił kobiety Geraru z niepłodności (zob. Rdz 20,17-18). Niepłodnymi w Biblii były Saraj, Rebeka, Rachel, żona Manoacha (później matka Samsona) i Anna (później matka Samuela). Dzięki Bożej interwencji wszystkie te kobiety uzyskały potomstwo. Podkreślenie ich bezpłodności mogło być nawiązaniem do okresów niewidoczności planety Wenus i konsekwencji jej mitycznego zejścia do podziemia. Innym odniesieniem do Wenus wydaje się motyw doskonałego kobiecego piękna, któremu nie mogli się oprzeć królowie czy herosi. Biblijnymi pięknosciami były: Batszeba, która uwiodła króla Dawida, Dalila, która poskromiła niepokonanego Samsona, Estera, która uratowała Żydów w imperium króla Achaszwerosza, a także Sara i Rebeka.

W Biblii możemy doszukać się różnych reprezentacji kosmicznego dualizmu dnia i nocy, lata i zimy, widocznej i ukrytej hemisfery niebios, życia i śmierci. „Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą”, Rdz 1,16. W raju rośnie drzewo życia i drzewo poznania, to drugie okazało się być tożsamym z drzewem śmierci. Egipt, „dom niewoli” (Wj 13,3), i pustynia są przeciwstawione Ziemi Obiecanej, krainie „opływającej w mleko i miód” (Wj 33,3). Nawiązaniem do kosmicznego dualizmu są też święte losy *urim* i *tummim* na pierśniku arcykapłana, dwie kolumny w świątyni Salomona, czy podwójna nazwa góry objawienia: Synaj, nawiązująca do Księżyca, i Horeb, hebr. חֹרֵב *Chorew*, kore-

⁴⁷ Tamże, t. 2, s. 93.

⁴⁸ H. Winckler, *Altorientalische Forschungen...*, s. 1 i nast.

spondująca wg H. Wincklera i A. Jeremiasa ze Słońcem (od czasownika חָרַב *charaw* 'był suchy')⁴⁹.

Autorzy ksiąg biblijnych, czerpiąc obficie ze starożytno-orientalnej doktryny, przeciwstawiali się równocześnie jej politeistycznym (babilońskim i egipskim) elementom. A. Jeremias podaje fragmenty z Księgi Izajasza, jako przykłady monoteistycznego protestu przeciwko astralnemu politeizmowi, w których Bóg ogłasza się zarówno twórcą pomyślności, jak i niedoli, stwórcy niebios i suwerennym władcą jego zastępów, czyli planet i gwiazd. „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko [...] Ja własnoręcznie rozpiąłem niebo i rozkazuję wszystkim jego zastępom”, Iz 45,7.12b. Szatan, księżę mocy ciemności, nie jest w judaizmie żadną opozycją dla Boga, lecz tylko jego sługą (Hi 1,6–2,7; Za 3,1-2). Kosmiczny dualizm został podporządkowany monoteizmowi. Drugim przykładem jest opowieść o wieży Babel (Rdz 11,1-9), której cel jest religijny, a nie historyczny, i która wydaje się być protestem przeciwko astralnej religii reprezentowanej przez zigguraty⁵⁰.

A. Jeremias uważał zrozumienie starożytnej doktryny orientalnej za epokowe odkrycie i klucz do etymologii literatury biblijnej. H. Winckler podkreślał, że znajomość kosmicznej metaforyki i mitologicznych motywów starożytności mogła towarzyszyć zarówno wierze, jak i całkowitemu sceptycyzmowi co do relacjonowanych zdarzeń, innymi słowy, że stosowane w tekstach biblijnych, czy też innych tekstach starożytnych, konwencje czy symbolika astralna nie świadczą o historyczności danych opowiadań, ale także nie negują ich historyczności⁵¹.

W artykule zostały przedstawione wybrane aspekty badań przedwojennych orientalistów nad wpływami starożytnej doktryny astralnej w Biblii Hebrajskiej. Poglądy poszczególnych panbabilonistów różniły się szczegółami. Spuścizna pozostawiona przez panbabilonistów jest olbrzymią i stanowi bogatą skarbnicę wiedzy o Biblii, starożytnych mitologiach, astrologii itd. Nie powinno się negować całego dorobku szkoły panbabilonizmu z powodu np. zbyt wczesnej datacji zjawiska precesji.

Niektóre zarzuty stawiane panbabilonistom⁵² tracą swoją podstawę w świetle konkluzji kopenhaskiej szkoły minimalizmu biblijnego z ostatnich dekad⁵³. Szkoła ta

⁴⁹ A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 99.

⁵⁰ A. Jeremias, dz. cyt., t. 1, s. 313; A. Jeremias, dz. cyt., t. 2, s. 254 i 276.

⁵¹ Tamże, s. x, 79.

⁵² Zob. G. Schiaparelli, *Astronomy in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1905, s. v-vi.

⁵³ Por. G. Athas, 'Minimalism': *The Copenhagen School of Thought In Biblical Studies*, transkrypcja wykładu (<http://jmm.aaa.net.au/articles/9246.htm> [27.05.2012]), University of Sydney 1999.

sytuuje redakcję ksiąg biblijnych w okresach perskim i hellenistycznym, a więc w czasach, gdy można już mówić o właściwej astrologii⁵⁴. Późna datacja powstania Biblii Hebrajskiej wyjaśniałaby ewentualne odniesienia Starego Testamentu do koncepcji zodiaku czy figur zodiakalnych znanych ze świata hellenistycznego. Niewątpliwie tematyka astralnych wpływów w Biblii jest zagadnieniem kontrowersyjnym. Nie powinno się jednak piętnować naukowców zajmujących się tą problematyką, a taka sytuacja miała niestety miejsce w przypadku panbabilonistów⁵⁵.

⁵⁴ Zob. A. Sołtysiak, *Bogowie nocy – Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Nomos, Kraków 2003, s. 57.

⁵⁵ Zob. S. Parpola, dz. cyt., s. 240 i nast.

Andrzej Babkiewicz

Metafory stanu przedkreacyjnego w *Bhagawata-puranie*

Bhagawata-purana (*Bhāgavata-purāṇa*; BhP) to tekst, którego znaczenie dla rozwoju myśli filozoficzno-religijnej hinduizmu trudno przecenić¹. Chociaż dzieło w swojej ostatecznej postaci powstało między VI a IX w., to sięga do dużo starszych wyobrażeń epoki wedyjskiej i bramińskiej. W tym obszernym dziele (tekst podzielony jest na 12 ksiąg i liczy około 18 tysięcy dwuwierszy) poruszone są tematy charakterystyczne dla gatunku puranicznego, ale uporządkowane doktrynalnie przez kompilatorów i wyrażone piękną, często archaizowaną poezją.

BhP stanowi dojrzałe podsumowanie wcześniejszej myśli teologicznej, w tym również kosmogonicznej. Tekst nie wnosi wiele nowych treści kosmogonicznych, za to porządkuje wcześniejszy materiał tradycji bramińskiej przedstawiając dość spójny opis kreacji. W tekście BhP można zauważyć głęboki namysł nad omawianymi zagadnieniami i dążenie do zachowania ich logicznej spójności, czym różni się znacznie od powszechnie panującego wyobrażenia na temat literatury puranicznej.

Fazy kreacji świata występujące w tekście BhP

BhP przy kilku okazjach wymienia etapy kreacji świata², na przykład przy opisie dziesięciu tematów dzieła³ jako pierwsze wymienia dwa etapy kreacji: emanację

¹ J. L. Shastri (red.), *Bhāgavata-purāṇa with Sanskrit Commentary Bhāvārthabodhinī of Śrīdhara Svāmin*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999 (wyd. I 1983). W tekście na oznaczenie *Bhagawata-purany* stosuję skrót BhP; podaję kolejno numer księgi, rozdziału i wersetu.

² Sanskrycki termin *sarga*, używany powszechnie na określenie stworzenia świata w literaturze sanskryckiej, pochodzi od pierwiastka czasownikowego \sqrt{sr} 'biec', 'płynąć', 'emanować', 'wypuszczać', 'czynić widocznym'. W kontekście kosmogonicznym najlepiej oddaje go polski termin emanacja, jednak ze względu na jego kulturową specyfikę (zob. N. Budziszewska, *Procesy kreacyjne według Moksadharmy*, „Studia Indologiczne” 18, 2011, s. 6) wyłączenie jego użycie może prowadzić do błędnych wniosków. W artykule dlatego używam wymiennie

pierwotną i wtórną (*sarga, visarga*). Dalej tekst definiuje emanację pierwotną (*sarga*) jako powstanie żywiołów, ich miar, zmysłów i rozumu (*bhūta-mātra-indriya-dhiyām janma*), a emanację wtórną (*visarga*) jako etap człowieczy (*pauruṣa*). Tak więc porządek kreacji dzieli się na dwie części – w pierwszej wyłaniają się składniki rzeczywistości, w drugim tworzy się z nich Człowiek (*puruṣa*)⁴ tożsamy ze światem.

Drugi podział etapów kreacji przedstawiony w tekście BhP cechuje się większą szczegółowością. Tekst mówi o dziesięciu etapach⁵, ale zastrzega, że dzielą się one na dwie części – emanację naturalną (*prākṛta-sarga*) i emanację modyfikującą (*vaikṛta-sarga*). Te dwie części nie pokrywają się jednak z dwoma etapami wymienionymi przed chwilą (*sarga, visarga*) – np. wśród dziesięciu etapów nie pojawia się powstanie Człowieka (*puruṣa*). Oto dziesięć etapów emanacji przedstawionych w BhP:⁶

Emanacja naturalna (*prākṛta-sarga*):

1. wielki byt (*mahat*),
2. tożsamość (*aham-tattva*),
3. żywioły i ich miary (*bhūta, mātra*),
4. zmysły wiedzy i czynu (*jñāna-kriya-indriya*),
5. bogowie i umysł (*deva, manas*),
6. ciemność (*tamas*).

Emanacja modyfikująca (*vaikṛta-sarga*):

7. sześć rodzajów istot nieruchomych (*mukhya*),
8. dwadzieścia osiem rodzajów zwierząt (*tiryāṅc*),
9. ludzie i bogowie (*arvāk-srota, deva*),
10. stworzenie pierwszych synów prarodzica Brahmy nazywanych Kumarami (*kumāra*).

Etap dziesiąty w BhP zaliczony jest zarówno do emanacji naturalnej, jak i modyfikującej (*prākṛta* i *vaikṛta*).

Dziesięć wymienionych faz emanacji nie uwzględnia wielu etapów stworzenia, pojawiających się w innych partiach tekstu, ale wyraża rozróżnienie na stworzenie

terminów: „stworzenie”, „emanacja”, „ewolucja” i „kreacja”, zdając sobie jednocześnie sprawę z różnic semantycznych występujących między tymi określeniami.

³ BhP, 2.10.1-3.

⁴ Sanskryt używa terminu *puruṣa* zarówno na określenie absolutu jak i indywidualnej jednostki ludzkiej. Rozgraniczam w tekście te dwa znaczenie poprzez użycie małej litery, gdy chodzi o „człowieka podległego iluzji świata” (*māyā*), natomiast dużej litery, jeśli chodzi o „Człowieka-absolut” wyłaniający świat lub będący światem.

⁵ BhP, 3.10.14-29.

⁶ BhP, 3.10.14-29.

pierwotnych składników rzeczywistości i wtórne stworzenie zamieszkujących świat gatunków istot. Pierwszy etap to stworzenie matrycy – Człowieka-kosmosu i ten etap jest stworzeniem *sensu stricto*. Drugi etap jest już tylko stworzeniem modyfikującym – wariantem (*vaikṛta*) pierwszego.

Postulowana w BhP dziesięcioetapowa kreacja świata nie pokrywa się z opisami, na które natrafiamy podczas lektury kosmogonicznych fragmentów tekstu. By uchwycić kolejne fazy kreacji świata postanowiłem sporządzić ich własną listę, bazując na fragmencie streszczającym opis kreacji⁷, w którym zadający pytania Widura pragnie ponownie usłyszeć o stworzeniu świata. Aby kontynuować dalszy opis od narodzin Brahmy z kwiatu lotosu, mówca Majtreja najpierw streszcza dotychczas przedstawione zagadnienia.

Z opisu możemy wyłonić uporządkowaną strukturę faz emanacji, która dobrze pasuje do etapów stworzenia opisanych w innych fragmentach BhP. Oto proponowana przeze mnie lista siedmiu faz pierwszego etapu emanacji:

1. stan przedkreacyjny,
2. narodziny wielkiego bytu (*mahat*),
3. emanacja pierwotna (*sarga*),
4. narodziny złotego jaja (*aṇḍa*),
5. emanacja wtórna (*visarga*), powstanie świata (*virāj*) i Człowieka (*puruṣa*),
6. budzenie Człowieka,
7. narodziny Brahmy z lotosu.

Fragmety nawiązujące do stworzenia świata rozrzucone są po całym tekście BhP, ale można wyróżnić trzy większe działy zajmujące się wyłącznie interesującym nas zagadnieniem. Te trzy fragmenty (dalej nazywane rozmową A, rozmową B i rozmową C), choć przedstawiają podobny schemat emanacji świata, różnią się od siebie licznymi, często kluczowymi dla rozumienia całości szczegółami. Użyta jest w nich też odmienna terminologia i inaczej rozłożone są akcenty.

Według mnie te trzy rozmowy ukazują kreację z różnych perspektyw, co jest zarówno ciekawym zabiegiem artystycznym, jak i obnażeniem bezradności autora wobec pogodzenia ze sobą odmiennych punktów widzenia oraz ostatecznego opisanie tak stworzenia świata, jak i powstałej rzeczywistości, która wymyka się ludzkiej percepcji i wykracza poza zasięg władz umysłowych. Można powiedzieć, że rzeczywistość według autora tekstu jest wielowątkowa, wielowarstwowa i umożliwia jednoczesne istnienie licznych jej interpretacji. Taki pluralizm poznawczy owocuje zastrzeżeniem mówcy, że opisuje on proces kreacji wedle swych możliwości, a jed-

⁷ BhP, 3.20.9-18.

nocześnie w zgodzie z opinią tradycji (*yathā-mati, yathā-śruta*)⁸. Odmierna perspektywa widoczna w trzech rozmowach podkreślana jest przez różnice stylu, języka i priorytetów. Ważnym elementem rozmów, na co dalej zwracam szczególną uwagę, są pytania lub zdania inicjujące – one to wskazują na perspektywę opisu.

*Rozmowa A*⁹

Rozmowa A przedstawia kosmogonię z teologicznej perspektywy. Parikszit podkreśla wolicjonalny charakter stworzenia. Każdy akt stwórczy poprzedza pragnienie stwórcy – najczęściej wyrażone przy użyciu form dezyderatywnych. Jest to pierwsza w tekście, a jednocześnie najprostsza prezentacja, która dużą wagę przykładą (szczególnie w dziesiątym rozdziale) do nad-jaźni, nad-żywołu i nad-losu (*adhy-ātma, adhi-bhūta, adhi-daiva*). Czynnikiem pobudzającym każdy następny etap kreacji jest kompleks czasu, czynu i natury rzeczy (*kāla-karma-svabhāva*).

*Rozmowa B*¹⁰

W rozmowie B stworzenie opisane jest z perspektywy zabawy Boga. Majtreja personifikuje proces kreacji nadając osobowość wyłaniającym się elementom rzeczywistości. Akt stworzenia dokonuje się pod wpływem kolejnych, coraz to drobniejszych przejawień Wisznu, które wnikają w każdy element, by go ożywić. Opis jest dokładniejszy od rozmowy A, skupiony na poszczególnych stanach i kolejności wyłaniania się elementów (*tan-mātra, bhūta*). Czynnikiem pobudzającym kolejne fazy emanacji jest kompleks czasu, Magii¹¹ i cząstki (*kāla-māyā/ḡuṇa-aṃśa*).

*Rozmowa C*¹²

W rozmowie C mówcę Kapilę interesuje przede wszystkim relacja człowieka (*puruṣa*) z Przyrodą (*prakṛti*). Mówca rozpoczyna od określenia celu pouczenia, jakim jest wyzwolenie się od wpływu przymiotów Przyrody. Rozmowa przedstawia kreację z perspektywy spętanego człowieka, który musi się wyzwolić (*vimucyeta*

⁸ BhP, 3.6.36.

⁹ BhP, 2.5, 2.10. Rozmowa Parikszita z Śuką oraz Brahmy z Naradą. Wątek rozpoczęty w piątym rozdziale, choć oddzielony pokazną partią tekstu, kontynuowany jest w rozdziale dziesiątym drugiej księgi.

¹⁰ BhP, 3.5-3.6. Rozmowa Widury z Majtreją.

¹¹ Termin najczęściej tłumaczony jako 'iluzja, ułuda' ja decyduję się tłumaczyć jako 'Magia' ze względu na pierwotne znaczenie terminu, a także ze względu na domniemany wspólny źródłosłów terminów.

¹² BhP, 3.26. Rozmowa Dewahuti z Kapilą.

puruṣaḥ)¹³. Kapila przedstawia dokładny opis symptomów i funkcji składników stworzenia. Analizuje cztery wewnętrzne władze poznawcze człowieka, przyporządkowując je czterem aspektom Wisznu znanym z tekstów pañcaratry (*pañcarātra*): świadomość (*citta = vāsudeva*), tożsamość (*ahaṃkara = sañkarṣaṇa*), umysł (*manas = aniruddha*) i rozum (*buddhi = pradyumna*)¹⁴. Opis zawiera też niespotykany w innych rozmowach fragment dotyczący budzenia uśpionego Człowieka przez wchodzące w niego władze.

Stan przedkreacyjny przedstawiony w trzech rozmowach

Mówiąc o stanie przedkreacyjnym¹⁵ w kontekście BhP mamy na myśli to, co istniało przed przejawieniem się świata z jego elementami składowymi. Mówimy o stanie, w którym nie ma czasu, przestrzeni, żywiołów czy władz poznawczych, które to elementy ewoluują podczas kreacji. Nie ma więc niczego, co ma związek z percepowaną rzeczywistością ani też z władzami poznawczymi. Autorzy BhP są w pełni świadomi problemu, jaki nastęrcza myślenie i mówienie o czymś tak abstrakcyjnym¹⁶. Sytuacji nie ułatwia fakt, że autorzy opierają się na wcześniejszych opisach kreacji, pochodzących z szeroko pojętego Objawienia – a więc opisach odległych czasowo i odmiennych treściowo.

Rozmowa A

W rozmowie A Narada chce poznać kształt i podstawę (*rūpa, adhiṣṭhāna*/

¹³ BhP, 3.26.1.

¹⁴ Na temat tekstów pañcaratry i kosmogonii w nich opisanej zob. M. Czerniak-Drożdżowicz, *Porządek kreacji (sṛṣṭi-krama) w Paramasanhicie*, „Studia Indologiczne” 8, 2001, s. 25-38.

¹⁵ Synonimicznie, w dalszej części artykułu, używam terminów „stan przedkreacyjny, absolut”, „pierwotny byt”, a w kontekstach monoteistycznych terminu „Bóg” lub „Pan” (*bhagavan*). W teologii puranicznej stan przedkreacyjny został już w pełni utożsamiony z upaniszadowym brahmanem (*brahman*), a ten z kolei w kontekście wisznuickim, który reprezentowany jest przez BhP, z Najwyższym Władcą (*Īśvara*), Bogiem (*Bhagavan*), pierwszym Człowiekiem (*Parama-puruṣa*), a bardziej specyficznie z Wisznu (*Viṣṇu*) nazywanym Narajaną (*Nārāyaṇa*) czy Wasudewą (*Vāsudeva*).

¹⁶ Zob. BhP, 1.1.1; 1.17.23; 10.14.2; 5.25.9:

*utpatti-sthiti-laya-hetavo 'sya kalpāḥ/sattvādyāḥ prakṛti-guṇāyad-ikṣayāsan
yad-rūpaṃ dhruvam akṛtaṃ yad ekam/ātman nānādhāt katham u ha veda tasya vartma
Zaiste jak może zrozumieć drogę/granicę (vartman) tego,
którego życzenie jest przyczyną stworzenia, utrzymania i zniszczenia,
którego spojrzeniem są przymioty przyrody poczynając od istności (sattva),
którego kształt jest niezmienny i niestworzony,
i który sam będąc jedynie jaźnią stworzył wielość.*

adhara)¹⁷ tego, z czego wymanował świat i w czym się wszystko zawiera (*saṁstha*). Byt (*tattva*), będący źródłem świata, nazywa on najwyższym/dalekim (*para*)¹⁸, a źródło świata porównuje do pająka (*ūrṇa-nābhi* – dosłownie ‘mającego włókna w pępek’) ¹⁹. Narada przyjmuje, że to jego ojciec Brahma jest tym źródłem wszechrzeczy, jednak wątpliwości budzi w nim pokuta (*tapas*), której ojciec się oddaje²⁰. Brahma, odpowiadając synowi, zaprzecza swej tożsamości z podstawą i źródłem wszechrzeczy. Twierdzi, że on tylko rozświetla/upiększa świat już rozświetlony przez samoświatelnego (*sva-rociś*)²¹, który rozpałił ogień, słońce, księżyc i gwiazdy²². Ostatecznie Brahma oznajmia, że wszystko co istnieje – rzeczy, czyny, czas, natura i żywina (*dravya, karman, kāla, svabhāva, jīva*) następuje po Wasudewie/Narajanie, a stworzony Brahma, nakłoniony wzrokiem Pana, stwarza jedynie jego stworzenie ([*tasya*] *srjyamsrjāmīrṣṭo ‘ham*)²³.

Stan przedkreacyjny będący źródłem wszechrzeczy jest animizowany, gdy mówi się o nim w kategoriach pająka, a następnie personifikowany, gdy mówca zrównu-

¹⁷ Pytanie o podstawę (*adhiṣṭhana*) w kontekście kreacji świata pojawia się już w *Rygwedzie* (*Ṛgveda*) 10.81.2,4 (zob. Ravi Prakash Arya, K. L. Joshi (red.), *Ṛgveda Saṁhitā. Sanskrit text. English translation and notes according to the translation of H. H. Wilson and bhāṣya of Sāyaṇācārya*, 4 t., Parimal Publications, Delhi 2001), tłum. A. Ługowski, w: M. Mejer (red.), *Światło Słowem Zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Dialog, Warszawa 2007, s. 9:

*kiṁ svid āsīd adhiṣṭhanam ārambhaṇam katamat svit kathāsītyato
bhūmim janayan viśvakarma vi dyāmaurṇon mahinā viśva-caḥṣāḥ
Jakież to było miejsce i siedlisko? Jakaż podstawa i początek jaki?
Z którego ziemię, tworząc wszechstworzyciel mocą swą niebo odkrył, wszechwidzący.*

¹⁸ BhP, 2.5.2.

¹⁹ BhP, 2.5.5. Metafora stwórcy bytu jako pająka zaczerpnięta jest z *Muṇḍaka* 1.1.17, *Bṛhadāranyaka* 2.1.20, zob. J. L. Shastri (red.), *Upaniṣat-samgrahaḥ containing 188 Upaniṣads*, Motilal Banarsidass, Delhi 2006 (wyd. I 1970).

²⁰ BhP, 2.5.7.

²¹ BhP, 2.5.11.

²² Jak zauważa Śrīdhara Svāmin (najstarszy znany komentator BhP) jest to odwołanie do śruti. Cytuje on:

*na tatra sūryo bhāti na candra-tārakaṁ nemā vidyuto bhānti kuto ‘yam agniḥ
tam eva bhāntamanu bhāti sarvaṁ tasya bhāsā sarvaṁ idaṁ vibhāti.
Nie jaśnieje tam słońce, ni księżyc, ni gwiazdy, ani błyskawice, co więc mówi o ogniu.
Ten świetlisty jedynie wszystko rozświetla, jego blaskiem cały świat jaśnieje.*

W tym kontekście zob. *Bhagavadgītā* 15.6, w: S. F. Michalski-Iwieński, *Bhagavadgītā. Texte sanscrit*, „Publications de la Société Asiatique de Varsovie” 1, Paul Geuthner, Paris 1922:

*na tadbhāsayatesūryo na śaśāṅko na pāvakaḥ
yadgatvā na nivartantetaddhāmaparamaṁ mama
Ani słońce, ani księżyc, ani ogień jej nie oświetlają,
ci, którzy do niej dotrą, nie powracają – oto moja najwyższa siedziba.*

²³ BhP, 2.5.17.

je go z Panem (*bhagavan*). Po tym wstępie rozpoczyna się czterowersetowe wprowadzenie do opisu kreacji²⁴. Brahma oznajmia, że pierwotny, pozbawiony przymiotów stan ma trzy przymioty (*guṇa/liṅga*): istotność, barwność i mrok (*sattva, rajas, tamas*)²⁵. To te przymioty przyjmuje Magia (*māyā*), aby powodować trwanie, powstawanie i niszczenie oraz by związać człowieka. Dodatkowo owe trzy przymioty sprawiają, że nie można poznać aktywności Pana (*sv-alakṣita-gati*)²⁶. Pan, będący stanem przedkreacyjnym, włada Magią (*māyeśa*) i pragnąc swego przejawienia (*vibubhūṣu*) przyjmuje²⁷ czas, czyn i naturę (*kāla, karma, sva-bhāva*).

Rozmowa B

W rozmowie B Majtreja oznajmia, że krok po kroku opíše zabawę Pana, której celem jest trwanie, stworzenie i zniszczenie świata, a która rozprzestrzeniana jest dzięki Magii (*yoga-māyā*)²⁸. Swój opis rozpoczyna od zdania charakterystycznego dla brahmanów i upaniszad, choć o odpowiednio zmodyfikowanej składni: „Pan był jeden przed tym [światem]”²⁹. Pan opisany jest jako *vibhu* – pełen możliwości/wiecznie istniejący/przenikający wszystko. Jest on również jaźnią wszystkich jaźni (*ātmātmanām*)³⁰.

²⁴ BhP, 2.5.18-21.

²⁵ BhP, 2.5.18.

²⁶ BhP, 2.5.20.

²⁷ Natura związku Pana z wymienionymi mocami i „przyjmowanie” ich przez niego w kontekście tej wypowiedzi są niejasne.

²⁸ BhP, 3.5.22:

atha te bhagaval-līlā yoga-māyōru-br̥ṃhitāḥ

viśva-sthity-udbhavāntārthā varṇayāmy anupūrvaśaḥ

Oto po kolei opiszę ci zabawę Pana, szeroko rozpostartą dzięki jogicznej Magii, których celem jest stworzenie, trwanie i zniszczenie świata.

²⁹ BhP, 3.5.23:

bhagavān eka āsedam agra ātmātmanām vibhuḥ

ātmechhānugatāv ātmā nānā-maty-upalakṣaṇaḥ

Przed [powstaniem] tego [świata], gdy podjął za własnym pragnieniem,

Pan, jaźń [wszystkich] jaźni, potężny, naznaczony mnogością myśli był sam jeden.

bhagavān eka āsedam agre – wypowiedź ta przywołuje wcześniejsze oznajmienia np. *Śatpatha Brāhmaṇa*, 2.5.1.1: *prajāpatir ha vā idam agra eka evāsa* „Zaiste na początku pan stworzeń był tym [światem] – właśnie jeden”. Oddzielenie w wersji BhP czasownikiem *idam agre* pozwala Śrīdharze (*Śrīdhara Svāmin*) interpretować je jako „przed tym [światem]” (*idam viśvam agre = sṛṣṭeḥ pūrvaṃ*), a nie „na początku [był] tym [światem]”, co dodatkowo podkreśla transcendencję stanu przedkreacyjnego. Ta drobna zmiana ma poważne konsekwencje interpretacyjne w stosunku do całej wcześniejszej tradycji.

³⁰ To nawiązuje do takich stwierdzeń jak epitet z *Hymnu do Pana stworzeń* 10.121.2, gdzie absolut nazwany jest dawcą jaźni (*ātma-dā*).

Dwie ostatnie pady omawianego wersetu skonstruowane są tak, by można je było odczytywać na kilka sposobów. Najpierw pojawia się okolicznik czasu: *āt-mecchānugata* (locativus absolutus)³¹, który ze względu na dwuznaczność terminu *anugata* ‘ten, który poszedł za czymś’ lub ‘stłumiony’ możemy rozumieć: „gdy jego pragnienia zostały stłumione” lub „gdy podążał za swymi pragnieniami”. Po nim następuje określenie owego jednego, istniejącego przed stworzeniem jako *[a]-nānā-maty-upalakṣana*. Ze względu na „złanie się” (*saṁdhi*) poprzedniego wyrazu ze złożeniem nie wiemy, czy należy odczytać je jako: „cechujący się mnogością myśli” czy „cechujący się brakiem mnogości myśli”. Dzięki temu zabiegowi otrzymujemy kilka obrazów stanu przedkreacyjnego. W pierwszym wszystkie pragnienia absolutu są wygaszone, a on wyciszony i pozbawiony wszelkiej aktywności psychicznej. W drugim wręcz przeciwnie – absolut jest aktywny mentalnie i spełnia pragnienia wynikłe z jego jaźni. Możliwa jest też trzecia interpretacja, że jego pragnienia są wyciszone, ale w nim zachodzi pełna aktywność mentalna.

Kolejny werset³² opisuje ten pierwotny byt jako jedyne władcę lub jedyne jaśniejącego (*eka-rāṭ*) i obserwatora (*draṣṭṛ*)³³, który nie może niczego dostrzec, gdyż, choć wzrok jego nie śpi, to jego możność jest uspiona (*supta-śaktir asupta-dṛk*). Dlatego myśli o sobie jako o nieistniejącym (*asanta*)³⁴. W kolejnym wersie Majtreja koncentruje swą uwagę na uspionej możności (*śakti*), której naturą jest byt i niebyt (*sad-asad-ātmikā*), którą nazywa się Magią (*māyā*)³⁵ i wielokrotnie podkreśla jej przynależność do Pana³⁶.

³¹ Zbliżony termin (*svecchā-maya*) pojawia się w podobnym kontekście w Bhp, 10.14.2. Jego użycie tam jest pozytywne i odróżnia ciało Pana, które jest *svecchā-maya* od ciała utworzonego z żywiołów *bhūta-maya*. Śrīdhara Svāmīn dopuszcza dwie interpretacje terminu w jednej dając ekwiwalent do *anugata* = rozpuszczenie (*laya*).

³² Bhp, 3.5.24:

sa vā eṣa tadā draṣṭā nāpaśyad dṛśyam eka-rāṭ

mene 'santam ivātmānaṁ supta-śaktir asupta-dṛk

Wówczas on, jedyny władca i obserwator, nie zobaczył przedmiotów.

Ten, którego moce były uspione, ale spojrzenie nie spało, pomyślał o sobie niczym o nieistniejącym.

³³ Wzmianki o obserwatorze zaczerpnięte są z filozofii sankhji, gdzie puruszę odróżnia się od przyrody jako jej obserwatora, np. *Samkhya-kārika*, 61 (tłum. za F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej kwestie* wybrane. Część 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, s. 192):

prakṛteḥ sukumāratarāṁ na kiñcid astīti me matir bhavati /

yā dṛṣṭāsmīti punar na darśanam upaiti puruṣasya

Nad prakṛti nie ma nic delikatniejszego (niczego bardziej wstydlwego) – takie jest moje mniemanie;

Gdy się bowiem zmiarkuje, że ją obejrzał purusza, już nie pokazuje mu się na oczy.

³⁴ Oznajmienie to wpisuje się w upaniszdowy dyskurs, czy źródłem wszechrzeczy jest byt (*sat*) czy niebyt (*asat*). Przypisanie tych dwóch sfer wpływowi Magii wraca do wzmiankowanego stwierdzenia z *Rygwedy* 10.129.1, że na początku nie było ani bytu, ani niebytu.

³⁵ Bhp, 3.5.25:

Rozmowa C

W rozmowie C Kapilę interesuje przede wszystkim relacja człowieka (*puruṣa*) z Przyrodą (*prakṛti*), dlatego nie opisuje on stanu pierwotnego, a raczej symptomy (*lakṣaṇa*) obu bytów. Autor rozpoczyna od postulatu celu pouczenia – „dzięki poznaniu symptomów bytów człowiek wyzwala się od przymiotów Przyrody”.

W rozmowie C o stanie przedkreacyjnym możemy wnioskować z symptomów, którymi cechuje się człowiek w swej najgłębszej istocie. Opisany jest on jako: wieczny, pozbawiony przymiotów, samoświatny (*svayam-jyotis*), mający wewnętrzne światło/którego siedziba jest wewnątrz (*pratyag-dhāman*)³⁷. On to dla zabawy zbliża się do Przyrody i gdy widzi, jak emanuje ona z siebie byty, natychmiast ulega omroczeniu. Epitety, którymi Kapila opisuje człowieka (*īśa, vibhu, sākṣin* itd.) są identyczne z tymi, którymi opisywany jest Człowiek będący źródłem stworzenia, ale w przeciwieństwie do poprzednich rozmów, akt stwórczy jest przedstawiony w pejoratywnym świetle. Czytelnik od początku dostrzega zagrożenie i przysze cierpienia człowieka zbliżającego się do Przyrody. Autor na każdym kroku podkreśla więzy (*hṛdaya-granṭhi*) i omroczenie, które powoduje akt stwórczy.

Metaforyczne ujęcie stanu przedkreacyjnego

Mówienie o tak abstrakcyjnym bycie, jakim jest stan przedkreacyjny, jest możliwe jedynie dzięki wyrażeniu go w terminach bardziej znanych codziennemu doświadczeniu. Jeżeli, jak udowadniają George Lakoff i Mark Johnson³⁸, metafory są niezbędne do mówienia o czasie, przestrzeni czy rozumie, to o ileż bardziej konieczne są do opisu stanu przedkreacyjnego, który nie tylko wymyka się percepcji, ale również jakiemukolwiek doświadczeniu. Ów problem zauważa autor BhP, gdy stwierdza, że „słowa wraz z umysłem zawierają, nie osiągnąwszy absolutu”³⁹.

*sā vā etasya saṁdraṣṭuḥ śaktiḥ sad-asad-ātmikā
māyā nāma mahā-bhāga yayedam nirmame vibhuḥ
O szczęśliwy, owa moc obserwatora, istota bytu i niebytu,
dzięki której potężny [Pan] odmierzył ten [świat] zwana jest Magią.*

³⁶ Natura związku Pana z Magią nie jest w tym kontekście szczegółowej wyjaśniona.

³⁷ BhP, 3.26.3.

³⁸ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Aletheia, Warszawa 2010, s. 29-32.

³⁹ BhP, 3.6.40:

*yato 'prāpya nyavartanta vācaś ca manasā saha
ahaṁ cānye ime devās tasmai bhagavate namaḥ
Słowa wraz z umysłem, ja [Brahma] i inni bogowie nie osiągnąwszy Go zawierają. Temu Panu pokłon.*

W dalszej części artykułu chciałbym wykazać, że bez plastycznych, nakładających się na siebie metafor, nie byłoby możliwe pogodzenie sprzecznych twierdzeń tradycji. To metafory umożliwiają osiągnięcie poczucia stanu zrozumienia tak abstrakcyjnego konceptu, jakim jest stan przedkreacyjny, a uchwycenie różnych metaforycznych perspektyw niweluje sprzeczne twierdzenia napotymane w tekście.

Problem z opisem stanu przedkreacyjnego wiąże się z niemożnością stwierdzenia, czy przedstawiony obraz należy traktować jako metaforę, czy wierny opis. Taką pewność uzyskujemy po weryfikacji empirycznej, niemożliwej w tym wypadku. Czasem autorzy sugerują, że wyrażają się w kategoriach metaforycznych, na przykład stosując słowo *iva* 'jakby, niczym'. Innym razem użycia metaforycznego domyślamy się, gdy celem opisu jest uwypuklenie tylko jednego aspektu zjawiska. Gdy czytamy, że absolut jest pająkiem (*ūrṇa-nābhi*), nie mamy pojmować go w kategoriach fizyczności pająka. Autor chce jedynie ukazać relację Boga i świata w kategoriach relacji pająka i pajęczyny. Problem pojawia się, gdy jest mowa o stanie przedkreacyjnym jako o człowieku/Człowieku – czy jest to metafora personifikująca, czy opis dosłowny? Podobnie jest ze stwierdzeniem „stan przedkreacyjny to światło”.

W swych dalszych rozważaniach przyjmuję, że każdy opis stanu przedkreacyjnego ma metaforyczną naturę⁴⁰, z zastrzeżeniem, że są takie metafory, które uwypuklają więcej aspektów stanu przedkreacyjnego i są również takie, które wybiórczo podkreślają tylko jeden jego aspekt.

Ujęcie metaforyczne

W dalszej analizie podążam za zrozumieniem metafor przyjętym przez G. Lakoffa i M. Johnsona⁴¹. Przyjmuję, że pojęcia metaforyczne:

- a. umożliwiają zrozumienie jednej rzeczy (zjawiska) w kategoriach innej rzeczy (zjawiska),
- b. uwypuklają pewne aspekty zjawiska, a ukrywają inne,
- c. istnieją w życiu codziennym w myślach, pojęciach i czynach – często w postaci nieświadomionej.

Rzecz (zjawisko), które chcemy zrozumieć używając pojęć metaforycznych to domena docelowa. Kategorie, w których opisujemy inne zjawisko to domena źródłowa. Domena docelowa jest zazwyczaj bardziej abstrakcyjna i mniej bliska codziennemu doświadczeniu niż domena źródłowa.

⁴⁰ Takie podejście jest usprawiedliwione poglądem samej tradycji indyjskiej (BhP, 3.6.40), która twierdzi, że słowa nie mogą opisać absolutu, więc każde stwierdzenie jest jedynie opisem przybliżonym – a więc metaforą.

⁴¹ G. Lakoff, M. Johnson, dz. cyt.

Schemat poznawczy człowieka u swojej podstawy opiera się na prostym oglądzie rzeczy. Na pierwszym etapie poznania człowiek nadaje obiektowi rozważań status przedmiotu, a następnie umieszcza go w przestrzeni względem innych obiektów⁴². Pierwszy zabieg (metafora ontologiczna) zakłada, że każdy byt tak fizyczny (góra, mgła), jak i нефizyczny (myśl, rozum, piękno, życie, kolor) ma granice i zawartość (części składowe). Drugi zabieg (metafora orientacyjna) pozwala człowiekowi na zorientowanie w przestrzeni danej rzeczy i umieszczenie jej w relacji z innymi obiektami.

Z metaforami orientacyjnymi wiąże się nadawanie wartości (pozytywnej lub negatywnej) położeniu względem siebie obiektów (na górze, na dole, z przodu, z tyłu, obok) oraz ruchowi (w dół, do góry, do przodu, w głąb). To wartościowanie można uznać za dość uniwersalne (góra – to dobrze, dół – źle, głąb – to tajemnica itd.), ale pewne jego elementy są uwarunkowane kulturowo⁴³. Metafory ontologiczne umożliwiają patrzeć na każdą z rzeczy w kategoriach pojemnika (kosza, kubła, garnka, skrzyni, worka), z którego można coś wyjąć lub do którego można coś włożyć.

Te dwa typy metafor umożliwiają myślenie i mówienie o świecie. Nawet skomplikowane akty, jak postrzeganie czy komunikacja, daje się dzięki nim opisać: postrzeganie pojmowane jest w kategoriach przemieszczania rzeczy (obraz) i wkładania go do pojemnika (umysł), komunikacja pojmowana jest w kategoriach przemieszczania rzeczy (idea) między dwoma obiektami (mówca i słuchacz).

Metafory ontologiczne i orientacyjne funkcjonują często w formie nieuświadomionej, są one „podstawowymi narzędziami” pojmowania rzeczywistości.

Trzecią kategorią metafor, której będę używał w dalszym wywodzie jest metafora strukturalna. Jest ona znacznie bardziej złożona i bogata treściowo niż poprzednio omówione typy metafor. W jej przypadku jedna lepiej znana struktura pojęciowa nakładana jest na inną w celu jej lepszego zrozumienia. Oto jeszcze raz trzy interesujące nas typy metafor:

1. metafory ontologiczne

– obiekt rozważań pojmowany jako rzecz mająca kształt i części składowe:

- obiekt rozważań to pojemnik,
- obiekt rozważań to punkt w przestrzeni.

2. metafory orientacyjne

– obiekt rozważań pojmowany jest jako zajmujący pozycję w przestrzeni:

- góra – dół; daleko – blisko; wewnątrz – na zewnątrz; przód – tył itp.

3. metafory strukturalne

– jedno pojęcie nadaje strukturę metaforyczną innemu

- np. animizacja i personifikacja.

⁴² Tamże, s. 41-63.

⁴³ Tamże, s. 51-54.

Metafory ontologiczne i orientacyjne

Chociaż stan przedkreacyjny znajduje się poza jakąkolwiek doświadczalną rzeczywistością, myśląc o nim nie można obyć się bez metafor – tak ontologicznych, jak i orientacyjnych. Przyjrzyjmy się stwierdzeniom z rozmowy A. Narada zadaje pytania dotyczące stanu przedkreacyjnego pojmowanego jako absolut⁴⁴. Jest on tym, „z czego powstał świat” (*yataḥ sṛṣṭam idam*) – stan przedkreacyjny opisany jest w kategoriach pojemnika, z którego wszystko się wyłania. Cała rzeczywistość powstała podczas kreacji wychodzi z tego pojemnika. Dalej absolut jest tym, „w czym się wszystko zawiera” (*yat-samsthā*) – czyli pojmowany jest w kategoriach pojemnika o granicach tak szerokich, że zawiera w sobie wszystko, co istnieje. Metafora ta nie zakłada ruchu na zewnątrz, jak poprzednia, ale trwanie wszystkiego w absolicie. W tych dwóch stwierdzeniach odnajdujemy metafory ontologiczne – „stan przedkreacyjny to wielki pojemnik, który wszystko zawiera” i „stan przedkreacyjny to pojemnik, z którego wszystko pochodzi”.

W tym samym wersecie⁴⁵ odnajdujemy metaforę orientacyjną: absolut jest tym, „co jest daleko” (*yat param*). Użyłem tu specjalnie polskiego słowa daleko, choć *para* najczęściej tłumaczone jest jako ‘to co jest najwyższe’. Sanskryckie słowo *para* oznacza miejsce odległe w przestrzeni, niekoniecznie zorientowane w górze. Przypisuje się mu jednak kulturowo znaczenie, które w języku polskim wyrażane jest przez metaforę wysokości (najwyższe, górujące itd.) – odległe znaczy dobre, tajemnicze, transcendentne.

Przeciwstawna do powyższej metafora orientacyjna pojawia się w rozmowie C⁴⁶. Absolut jest tu pojmowany w kategoriach człowieka (*puruṣa*), który jest daleko od Przyrody (*prakṛteḥ paraḥ*) i ma siedzibę/światło wewnątrz (*pratyag-dhāman*). Absolut jest tu człowiekiem obleczonym w ciało i zmysły. To on w głębi swej natury jest transcendentny wobec Przyrody – jest stanem przedkreacyjnym. *Pratyāñc* oznacza ‘do wewnątrz’ albo ‘w odwrotnym kierunku’. Termin *dhāman* to ‘siedziba, dom’ lub ‘moc, chwała, światło’. Mamy więc obraz bytu jaśniejącego wewnątrz i bytu mającego dom/siedzibę wewnątrz, bądź też bytu, którego dom i światło znajdują się w odwrotnym kierunku. To piękna metafora orientacyjna, wyrażająca kierunek poszukiwania siedziby/światła/wyzwolenia. Stan przedkreacyjny jest ukryty. Odkrycie światła/siedziby wewnątrz siebie, czyli w kierunku odwrotnym do zwykłego (*pratyāñc*) jest gwarancją dostrzeżenia siebie (*ātma-darśana*), czyli odkrycia stanu przedkreacyjnego.

Zatem w opisach stanu przedkreacyjnego odnajdujemy dwie przeciwstawne metafory orientacyjne – jest on zarówno daleko (*para*), jak i w środku (*pratyāñc*).

⁴⁴ BhP, 2.5.1.

⁴⁵ BhP, 2.5.1..

⁴⁶ BhP, 3.26.1.

Metafory strukturalne

Przejdźmy do metafor strukturalnych związanych ze stanem przedkreacyjnym. Narada w BhP⁴⁷ nazywa absolut podstawą (*adhiṣṭhāna*). Pierwiastek czasownikowy $\sqrt{sthā}$ wraz z prefiksem *adhi-* oznacza 'stać na czymś, stać ponad czymś, nadzorować, osiągać'. Od niego wywodzi się termin *adhiṣṭhāna* 'miejsce przebywania', ale także 'podstawa, wsparcie, fundament' oraz 'moc, autorytet'. Już w samym zakresie semantycznym tego terminu widzimy niezwykle rolę metafory i metonimii. Stanie nad kimś (metafora orientacyjna) oznacza dominację, władzę i kontrolę. By zrozumieć ten wyraz w kontekście absolutu, należy odkryć domeny źródłowe, wynikające z użycia terminu w różnych kontekstach: *adhiṣṭhāna* może oznaczać: 'bezpieczne miasto, osadę zapewniającą dogodne życie', 'rydwan, na którym stoi wojownik, by dominować nad wrogiem', 'fundament, na którym stoi domostwo'. Zgodnie z tymi domenami źródłowymi można postrzegać absolut w kategoriach miasta, rydwanu wojennego lub fundamentu, na którym wznosi się konstrukcja świata.

Spójrzmy na następną metaforę strukturalną – „stan przedkreacyjny to światło”⁴⁸. W tekście, spośród wielu sanskryckich ekwiwalentów światła, w tym wypadku został użyty pierwiastek czasownikowy \sqrt{ruc} mający za sobą długą tradycję, często wykorzystywany w podobnych kontekstach już w Rygwedzie⁴⁹. Oznacza on 'jaśnieć, błyszczeć, świecić', ale również 'upiększać, radować'. Absolut jest więc samoświecącym (*sva-rocis*), ale również radującym się w sobie (taka interpretacja pokrywa się z określeniem absolutu w BhP jako *ātma-rāma* 'odnajdujący radość w sobie'⁵⁰). Kontekst jednak zwraca naszą uwagę ku pierwszej interpretacji – Samoświecący rozświetlił wszystko, a Brahma rozświetla świat po nim, tak jak czyni to słońce, księżyc, ogień czy gwiazdy. Metafora „stan przedkreacyjny to światło” uwypukla cechę absolutu, jaką jest wszechobecność oraz „oświetlanie wszystkiego”, to znaczy czynienie jasnym, pięknym, wyrazistym, zrozumiałym.

Przyjrzyjmy się na koniec metaforom animizującym i personifikującym absolut. Narada nazywa go pajakiem (*ūrṇa-nābhi*)⁵¹. Polskie słowo „pająk” przywołuje wyidealizowany model poznawczy pająka – kosmate małe stworzenie o licznych odnóżach. Jednak sanskrycki ekwiwalent można przetłumaczyć jako „włókno-pępki”, co zwraca uwagę na istotę pająka, jaką jest tworzenie pajęczyny. Pająk jest źródłem pajęczyny, która wcześniej była w nim zawarta – absolut jest źródłem świata, który w nim spoczywał. Jest to więc w pewnym sensie metafora pojemnika, jednak przywołanie pa-

⁴⁷ BhP, 2.5.1.

⁴⁸ BhP, 2.5.11.

⁴⁹ Gdzie indziej w podobnych kontekstach używa się pierwiastka $\sqrt{bhā}$ 'świecić, jaśnieć, pojawiać się, wydawać się'. Zob. S. F. Michalski-Iwieński, dz. cyt., *Bhagawad-gita* 15.6.

⁵⁰ BhP, 1.7.1.

⁵¹ BhP, 2.5.5.

jąka nadaje absolutowi animistyczny charakter – w przeciwieństwie do „światła” czy „podstawy”, pająkowi nie sposób odmówić życia.

Rozmowa B zaczyna się od stwierdzenia, że tematem dyskusji będą zabawy (*lilā*) Pana w postaci stworzenia, trwania i zniszczenia świata⁵². Absolut, będący stanem przedkreacyjnym, bawi się tworząc świat. Opis zaczyna się od stwierdzenia: Pan (*bhagavan*) był jeden przed tym światem. Stan przedkreacyjny jawi się jako osoba z wszelkimi jej władzami. Złożony schemat ludzkiej osobowości nakładany jest na stan przedkreacyjny. Jest on jaźnią wszystkich jaźni (*ātmātmanām*) – metafora naczynia (jestestwo) zawierającego wszelkie jaźnie. Werset mówi o jego pragnieniach (*icchā*), myślach (*mati*), wzroku (*drś*) i mocach (*śakti*). Absolut nazwany jest jedynym władcą/jaśniejącym (*eka-rāj*) – co z jednej strony przywołuje obraz świecącego słońca, ale z drugiej – króla roztaczającego swą władzę.

Metafory a odmiennosc perspektywy

Metafory zmieniają się w zależności od przedstawianej perspektywy. Dlatego niezwykle ważny jest kontekst wypowiedzi – pytania zadawane przez dyskutantów oraz cel, jaki zakłada prelegent. To te czynniki determinują pojawianie się kolejnych metafor, czyli zakrywanie pewnych sfer opisywanej rzeczywistości i uwypuklanie innych, ważniejszych w danym kontekście. Jednych metafor używa autor opisując stworzenie z perspektywy doskonałego absolutu (metafora pełnego naczynia, pająka, światła), innych z perspektywy uwarunkowanego człowieka (metafora niedoskonałości, snu, więzów), innych gdy chce zaakcentować elementy składowe rzeczywistości (metafora fundamentu, naczynia), innych gdy podkreśla rolę absolutu jako osoby (metafora człowieka, zabawy), a jeszcze innych – gdy podkreśla akt twórczy (metafora narodzin, łona, zespolenia, łąknienia) itd.

Oto lista wybranych domen źródłowych, zmieniająca się w zależności od prezentowanej perspektywy:

domena docelowa = stan przedkreacyjny

perspektywa	domeny źródłowe
1. niezmienny absolut	– pełne naczynie, pająk, światło;
2. człowiek	– stan jawy, wolność od więzów i brudu;
3. składniki rzeczywistości	– fundament, nasienie;
4. świadomość	– Człowiek, stan zabawy;
5. akt twórczy	– złączeni mężczyzna i kobieta.

⁵² BhP, 3.5.22.

Nakładając na siebie metafory związane ze stanem przedkreacyjnym, można pogodzić nawet sprzeczne sądy dotyczące absolutu. Przywołanie odpowiedniej domeny źródłowej pozwala na zmianę perspektywy, a kiedy nie traci się jednocześnie z pola widzenia innych domen źródłowych, uwypuklone w danej metaforze aspekty nie przesłaniają innych możliwości oglądu.

**RELIGIA
WIERZENIA
KULTURA**

Joanna Drożak-Chojnacka

Opętanie we współczesnej kulturze tamilskiej

Celem tego artykułu jest przedstawienie i interpretacja zjawiska opętania przez *peja* (tamil. *pēy*), demona najsilniej zakorzenionego w tradycji i folklorze Indii Południowych. Inspiracją i podstawą moich rozważań na temat demonologii i egzorcyzmów była praca Isabelle Nabokov, *Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals*.

Zjawisko opętania obecne w kulturze tamilskiej nie jest tożsame z opętaniami znanymi z tradycji zachodniochrześcijańskiej. Bytem opętującym nie jest tu demon – epifania zła, ale dusza człowieka zmarłego przedwcześnie, która się w ten byt demoniczny przemieniła. Demon w folklorze południowoindyjskim nie jest istotą złą w gruncie rzeczy, ale pozbawionym za życia miłości, tragicznym kochankiem, który szuka swojej drugiej połowy i pragnie się z nią połączyć.

Trzynastego dnia po śmierci dusza człowieka, który popełnił samobójstwo, został zamordowany, zmarł na skutek czarnej magii lub w innych, równie tragicznych, okolicznościach, przeistacza się w wędrującego ducha, nad którym nikt nie będzie w stanie sprawować kontroli i który najprawdopodobniej będzie nękać żyjących. Dokuczać mu będą: olbrzymi głód, narastające pragnienie i niespełnione za życia żądze.

Ofiara, czas i miejsce

Ofiara demona nie jest przypadkowa; istnieje szereg okoliczności, które doprowadzają do powstania szczególnej więzi między nią a demonem, jaką jest nawiedzenie¹. Isabelle Nabokov zwraca szczególną uwagę na podobne miejsce zamieszkania, wiek, przynależność kastową i zawód miłosny². Według tamilskich opowieści ludo-

¹ Z powodu niemożności oddania w j. polskim w całości bogactwa tamilskiego czasownika *pīti* i jego angielskiej kalki 'to catch', w pracy najczęściej używane przeze mnie terminy to 'nawiedzenie' i 'opętanie'.

² I. Nabokov, *Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals*, Oxford University Press, New York 2000, s. 83-84.

wych ofiarami *peja* są zazwyczaj młode, dojrzałe dziewczęta, „pachnące swą nastoletniością”. Natomiast na zaloty ze strony demona nie są narażone dziewczynki i kobiety w „kwiecie wieku”³. Ponadto uważa się, że bojaźliwe kobiety są „łatwiejszą zdobyczą” dla *peja*, gdyż w porównaniu z mężczyznami mają słabszą kondycję fizyczną i psychiczną⁴.

I. Nabokov⁵, prowadząc w latach 1990-1991 szczegółowe studium przypadku, przedstawia losy Śanti, 23-letniej kobiety z okolic Selam. Dziewczyna od najmłodszych lat czuła się opuszczona, pozbawiona była też opieki ze strony ojca, który we wczesnych latach jej dzieciństwa zostawił matkę. Wychowanie w niekompletnej rodzinie i ciągłe ubóstwo zaowocowały pochopną decyzją o rychłym zamążpójściu.

Starszy od niej o piętnaście lat mąż okazał się nieodpowiedzialnym hulaką. Częste kłótnie przyczyniły się do ucieczki dziewczyny i powrotu do domu rodzinnego. Niestety po niespełna sześciu miesiącach zmarła matka Śanti, a ojciec dziewczyny wygnał ją do domu męża. Taki przebieg wydarzeń spowodował załamanie nerwowe. Zgorzkniała, stała się apatyczna, bardziej krytyczna, straciła apetyt i zainteresowanie światem. Przyczyną niecodziennego zachowania dziewczyny okazał się *pej*. Po wypróbowaniu wszelkich domowych sposobów i pomocy lekarskiej jej rodzina decyduje się na wezwanie egzorcysty. Roderick L. Stirrat⁶ tego typu sekwencje zachowań traktuje jako prelude do faktycznego przejęcia przez *peja* kontroli nad ciałem i duszą człowieka. By doszło do egzorcyzmów potrzebna jest publiczność i główni aktorzy, czyli ofiara demona, demon i egzorcysta. W dalszej kolejności niezbędne są odpowiednie miejsce i czas.

Zastanawiając się nad kwestią czasu w kontekście rytuału wypędzania demona, musimy uznać słuszność przekonania, że niektóre dni uważa się za szczególnie szczęśliwe do rozpoczęcia pewnych spraw i przeprowadzenia rytuałów, a inne za niepomysłne⁷.

S. Bhakthavatsala Bharati zwraca uwagę na kulturowo uwarunkowaną specyfikę czasu, w myśl której wtorek i piątek są dniami najbardziej odpowiednimi do

³ *Ciru vayatup peṅkaḷukkup pēy piṭippatillai. Vayatu mutirnta peṅkaḷukkum pēy piṭippatillai. Mārāka pūppaṭainta peṅkaḷ maṇamāṇa ḷavayatu peṅkaḷākiyōrukku māṭṭum pēy piṭippatu unṭu*, w: Kē. Ē. Kuṇacēkaraṇ, *Nāṭṭuppuṛa maṇṇum makkaḷum*, Niyū Ceñcuri Puk Havus Piraiveṭ Limiṭeṭ, Ceṇṇai 1988, s. 129.

⁴ *Uṭal valimaiyilum maṇa valimaiyilum āṅkaḷaivīṭa kuṛaintavarkaḷāṇa peṅkaḷ payantapōtu 'pēy' piṭittuk koṇṭatākak kaṭṭic collappaṭṭatu*, w: tamże, s. 125.

⁵ I. Nabokov, *Religion Against the Self...*, s. 74-76.

⁶ R. L. Stirrat, *Demonic Possession in Roman Catholic Sri Lanka*, „Journal of Anthropological Research” 33 : 2, 1997, s. 138.

⁷ Por. *Kuḷantai piṛanta nēram, peṅ pūppaṭainta nēram, tirumaṇam naṭakkum nēram pōṇṛavaikaḷai maiyamākak koṇṭa jōṭiṭam iṅṛum perumpāṇmaiyaṇa makkaḷāl nampapaṭukiratu*, w: Kē. Ē. Kuṇacēkaraṇ, dz. cyt., s. 93.

przeprowadzenia rytuału⁸. Wbrew temu sądowi niektórzy uzdrowiciele decydują się na egzorcyzmy w czasie najbardziej niebezpiecznym i tym samym niezwykle atrakcyjnym dla nawiedzającego demona, tj. podczas pełni księżyca lub w południe⁹. Świadome odrzucenie tradycyjnie ustalonego kalendarza rytualnego ma gwarantować szybsze nawiązanie kontaktu z bytem demonicznym i zmusić go do ujawnienia się.

Dla ludzi wierzących w zjawisko opętania przestrzeń, w której przeprowadza się rytuał uzdrawiania, nie jest jednorodna, tzn. „są w niej rozdarcia, pęknięcia: są fragmenty przestrzeni jakościowo różne od innych”¹⁰. Co więcej przestrzeń ta dzieli się na obszar – jak pisał Mircea Eliade – „mocny, ważny, święty i jedyny”¹¹, który pozostaje w opozycji do całej reszty. Najistotniejszym elementem tej układanki pozostaje jednostkowe, indywidualne doświadczenie niejednorodności, które z tych opozycji wynika. Tak jak próg¹² drzwi, tak i koło, jakie kreśli egzorcyzta przed rozpoczęciem rytuału, wskazuje nam miejsce, w którym dojdzie do przerwania ciągłości przestrzeni (rozdarcie, pęknięcie). Próg, tak samo jak koło, jest symbolem przejścia. Rozdarcie jest *de facto* aktem hierofanii, tj. objawienia się świętości, która wskazuje nam „punkt stały”, jest tym, co ustanawia świat, ukierunkowuje go i organizuje. Jest to konieczne, ponieważ: „nic nie może zacząć się, dokonywać się – dopóki nie zyskamy orientacji, ukierunkowania”¹³. Dlatego też egzorcyzta stara się umieścić siebie i ofiarę demona w „środku świata”, skąd możliwe jest nawiązanie kontaktu zarówno z istotami boskimi, jak i demonicznymi. Innymi miejscami ułatwiającymi nawiązanie kontaktu demona z uzdrowicielem są pola kremacyjne, tereny dzikie, opustoszałe, lub miejsca, w których doszło do nawiedzenia.

Pej jako element

Pej jest elementem, który podtrzymuje istnienie i funkcjonowanie lokalnych społeczności zajmujących się uzdrawianiem. Dzięki wierze w istnienie demonów kultywuje się tradycję i przeciwdziała marginalizacji grup społecznych, zajmujących

⁸ S. B. Bharati, *Coromandel Fisherman. An Ethnography of Paṭṭanavar Subcaste*, Pondicherry Institute of Linguistics and Culture, Pondicherry 1999, s. 233-234.

⁹ Tamże, s. 237.

¹⁰ M. Eliade, *Święty obszar i sakralizacja świata*, w: A. Mencwel (red.), *Wiedza o kulturze. Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 143.

¹¹ Tamże.

¹² Tradycyjnie, o poranku, po wysprzątaniu domu, kobiety w Indiach Południowych przed wejściem do budynku tworzą *kolam* (*kōlam*) – piękny, symetryczny wzór usypany z grubo zmielonej mąki ryżowej ma chronić dom i jego mieszkańców przed wszelkim złem, urokami oraz atakami demonów.

¹³ Tamże.

się leczeniem. Szczególną uwagę należy zwrócić na charakterystyczną symbiozę pomiędzy *pejem* a uzdrowicielami. Tylko specjalnie przygotowany i posiadający odpowiednią wiedzę egzorcysta jest w stanie nawiązać kontakt z bytem nieproszo- nym. Z kolei *pej* musi potwierdzać swoje istnienie w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości współczesnych Indii. W świecie zdominowanym przez naukę i racjo- nalizm jego objawienia coraz rzadziej są identyfikowane jako przeżycie religijne, a coraz częściej interpretowane jako objaw choroby psychicznej.

Egzorcysta i egzorcyzmy

Przynależność kastowa definiuje lokalny podział pracy i dostęp do rytuału. Ka- stę i zawód z nią związany nabywa się na drodze urodzenia. Dlatego miejscowi eg- zorcyci, należący do społeczności uzdrowicieli, nabywają swoje prawa i umiejęt- ności na mocy przynależności kastowej.

Tamilijskim prototypem egzorcysty są pambejjkaranowie (*pampaikkāraṅ*)¹⁴, specjaliści, którzy ucieleśniają tańczące bóstwa takie jak Kali (*Kālī*)¹⁵ i Angalapara- mesuwari (*Aṅkālaparamēcuvārī*)¹⁶. Z relacji I. Nabokov wynika, że mają oni dar ko- munikowania się z mocami nadprzyrodzonymi, bóstwami panteonu tamilijskiego i duszami osób przedwcześnie zmarłych, które przeistoczyły się w *peje*¹⁷.

Przebieg egzorcyzmów na przykładzie przypadku Śanti

Egzorcyzmy Śanti odbyły się podczas nowiu księżyca, na polu kremacyjnym przylegającym do świątyni bogini Angalaparamesuwari w Mel Malejjanurze. Jak się wierzy, dokładnie w tym samym miejscu i przy identycznym ustawieniu planet bo- gini ta wyleczyła Śiwę z szaleństwa.

U bram świątyni Angali, przed właściwym rozpoczęciem rytuału wypędzenia egzorcysta dokonał aktu inwokacji, w którym oznajmił demonowi swoje przybycie. Muzyk-egzorcysta poinformował *peja* o swoich zamiarach oraz o miejscu, w którym ten powinien się zjawić. Demon obiecuje przybyć w ustalone miejsce, ale w zamian pragnie ofiary. Zwykle w tym momencie nieprzytomna ofiara upada na ziemię, a jej

¹⁴ Należą oni do kasty pariasów; grają na specjalnych bębnach *pambej* (*pampai*) i *udukkej* (*uṭukkai*) podczas uroczystości religijnych i egzorcyzmów. Zob. E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, t. 2, Government Press, Madras 1909, s. 77.

¹⁵ Jedna z postaci bogini Parwati (Pārvati), małżonki Śiwy (Civaṅ). Przedstawiana jako spon- soryfikowany gniew bogini. Zob. D. R. Kinsley, *Hindu Goddess. Visions of the Divine Feminine In the Hindu Religious Tradition*, University of California Press, London 1988, s. 118.

¹⁶ Znana również jako Angalamman (Aṅkālamman), jedna z bogiń tamilijskiego panteonu. Świątynie ku jej czci znajdują się głównie w pobliżu pól kremacyjnych. Opiekuje się opętany- mi i pomaga w rytuałach oczyszczających.

¹⁷ I. Nabokov, *Religion Against the Self...*, s. 78.

krewni składają dary dla obłaskawienia *peja*. Najczęściej są to dmuchany ryż, cygara, arak, wino palmowe, chleb, suszone ryby i kurczaki.

W określonym miejscu i czasie rozpoczęły się właściwe egzorcyzmy. Na ziemi został narysowany krąg, który stanowić będzie przestrzeń rytualną. W jego centrum (*axis mundi*), z twarzą zwróconą na wschód umieszczono opętaną Śanti. Krąg symbolizuje uwięzienie demona wewnątrz figury geometrycznej, która stanowi jednocześnie ochronę dla ofiary¹⁸. Muzycy otoczyli Śanti, natomiast rodzina i obserwatorzy ustawili się w dodatkowym kręgu za ich plecami. Po inwokacji wzniesionej do najważniejszych bogów i lokalnych bóstw tamilskich, główny śpiewak, stojący na czele muzyków-egzorcystów, donośnym głosem wprowadził kobietę w stan transowy. Głównym celem jest otrzymanie wyczerpujących informacji na temat tożsamości demona. Lider wypytuje o imię, wiek, kastę, dom rodzinny i inne wiadomości, które mogą pomóc w zidentyfikowaniu *peja*. Prośby o kontakt z demonem mogą trwać godzinami. Pochlebstwa, komplementy i groźby nie wywierają na nim większego wrażenia. Nierzadko muzycy zmuszeni są do wielogodzinnej i niezwykle wyczerpującej gry na instrumentach, co ma pomóc w nawiązaniu z nim bezpośredniego kontaktu: „Zazwyczaj nocą egzorcysta, odpowiadając odpowiednim rytuałom, biczując *peja* [ukrytego w ciele i duszy Śanti], krzycząc na niego, tańcząc w ekstazie, wyspiewując formuły magiczne i rytmicznie uderzając w membrany bębna *udukkej*, stopniowo wypędza demona”¹⁹. Aby szybciej wejść w stan transowy, ofiarę przymusza się do nieustannego wpatrywania się w płomień kamfory, a w okolicach jej twarzy i ramion wyciska się sok z limonki, która stanowić ma esencję bogini Angalamman. W końcu kobieta zaczyna się kołysać i kręcić głową raz w jedną, raz w drugą stronę. Muzycy zwiększają tempo śpiewu i zacieśniają wokół niej krąg. Ciało kobiety staje się coraz bardziej bezwładne, jej warkocz rozplata się, włosy falują w rytm muzyki. Wreszcie kobieta zapada w głęboki trans, a główny egzorcysta może rozpocząć przepytывanie *peja*. Gdy tylko demon wyjawia swoje imię, egzorcysta natychmiast pyta go o okoliczności i przyczynę nawiedzenia Śanti. W odpowiedzi *pej* bierze odpowiedzialność za rozpad związku dziewczyny. W tej części rytuału uzdrowiciel prosi byt o opuszczenie ciała opętanej, na co najczęściej demon wyraża zgodę. W dalszej części egzorcyzmów demon zmuszony zostaje do powrotu do włosów ofiary, przez które wcześniej dostał się do jej ciała. Gdy ten warunek zostanie spełniony, egzorcysta spleta włosy w węzeł, w którym *pej* zostaje uwięziony²⁰. Następnie specjaliści rytualni ury-

¹⁸ I. Nabokov, *Expel the Lover, Recover the Wife: Symbolic Analysis of a South Indian Exorcism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 3 : 2, 1997, s. 297.

¹⁹ *Perumpālum iravu vēlaikaḷil utukku icaittup pāti, āṭi, ataṭṭi, aṭittu, cataṅkumuraikaḷ ceytu pēy viratṭuvār*, w: Kē. Ē. Kuṇacēkaraṅ, dz. cyt., s. 125.

²⁰ Włosy kobiece w kulturze tamilskiej postrzegane są ambiwalentnie. W tym szczególnym przypadku, jak twierdzi Gananath Obeyesekere, splecione kołtun włosów odzwierciedla lubieżną naturę demona i symbolizuje jego genitalia. Zob. G. Obeyesekere, *Medusa's Hair. En*

wają głowę kurczakowi, a jego zakrwawioną szyjkę wpychają w usta *peja* (kobiety). Kiedy demon zaczyna się krztusić i prosić o pomoc, na rękach kobiety umieszcza się kamień. Zataczając się pod wpływem symbolicznego ciężaru pragnień *peja*, zaczyna uciekać w pobliże drzewa, którym okazuje się tamaryndowiec (*puḷiyamaram*)²¹, gdzie ostatecznie gubi ów kamień. Wcześniej wykonany węzeł zostaje odcięty i przybity do pnia drzewa²². W trakcie tej czynności kobieta traci przytomność. Jest to punkt kulminacyjny rytuału. *Pej* zostaje wypędzony i, co ciekawe, po przebudzeniu jego ofiara nie pamięta nic z tego, co się wydarzyło.

Egzorcyciści zazwyczaj sprawdzają skuteczność odprawionego rytuału. Bywa bowiem, że demon powraca, a wtedy egzorcyzm należy powtórzyć. Tylko w wypadku zastąpienia demona przez boginię można mieć całkowitą pewność, że wypędzanie „bytu nieproszonego” odniosło zamierzony skutek. Zwykle rytualne oddanie osoby nawiedzanej pod opiekę bogini odbywa się następnego ranka po przeprowadzonych egzorcyzmach. Jednak w wypadku Śanti było inaczej. Rytuał oddania dziewczyny pod opiekę bogini rozpoczął się o godzinie 22.30 tuż po zakończonym egzorcyzmie. Ta niepomysłna godzina została celowo wybrana przez uzdrowicieli. Przyciemnione światło księżycy i migoczące lampki oliwne towarzyszyły im w przygotowaniach do inicjacji. Podczas gdy dziewczyna z przymkniętymi oczami i zaciśniętymi dłońmi siedziała z twarzą zwróconą na wschód, egzorcyści złożyli ofiarę bogini i rozpoczęli uroczystą inwokację ku jej czci. W dalszej części można zaobserwować przygotowania Śanti do zbliżającego się rytuału. Dziewczyna zostaje wykąpana i ubrana w piękne, jaskrawożółte sari charakterystyczne dla wyznawców Angali. Jej twarz, ręce i ramiona pokrywa się pastą z kurkumy, czoło dekoruje ogromną cynobronową kropką (*poṭṭu*), a we włosy wplata kwiaty jaśminu. Podczas gdy Śanti zaczyna śpiewać pieśni pochwalne ku czci bogini, jej twarz wykrzywia grymas bólu i cierpienia, a ciało sztywnieje. Trzymając ręce nad głową, szarpie się, zwija i uderza pięściami o ziemię. Następnie gwałtownie odchyła się do tyłu i spazmatycznie powtarza wszystkie czynności od początku. Nagle muzyka ustaje, a główny śpiewak zwraca się do „boskiego gościa”: „Kim jesteś?”. Bóstwo odpowiada przez usta Śanti: „Angalaparamesuwari”.

Muzycy witają boginię donośnym dźwiękiem bębnów i radują się z jej przybycia. Następnie opisują wielkie cierpienie nawiedzanej dziewczyny i pytają boginię, czy znowu pozwoli, aby jakiś inny *pej* zawładnął jej duszą i ciałem. Angali obiecuje

Essay on Personal Symbols and Religious Experience, The University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 37.

²¹ Łac. *Tamarindus Indica*; tamaryndowiec w folklorze tamilskim uznaje się za drzewo niepomysłne i niebezpieczne dla człowieka. Jego rozgrzewające właściwości powszechnie znane są w Tamilnadu. Według wierzeń przyciąga złe duchy, demony i powoduje tajemnicze choroby. Zob. B. Beck, *Colour and Heat In South Indian Ritual*, „Man. New Series” 4 : 4, 1969, s. 553.

²² *Am marattil avaḷatu talai muṭiyai koñcam eṭuttu āṇiyāl araintu viṭṭatum*, w: Kē. Ē. Kuṇacēkaraṇ, dz. cyt., s. 125.

chronić dziewczynę i opiekować się nią po wsze czasy. Uradowani muzycy umieszczają na głowie dziewczyny bransoletkę zwaną silamby (*cilampu*), która symbolizuje całkowite oddanie się bóstwu i wyprowadzają ją ze stanu transowego. Dla scementowania powstałej więzi pomiędzy boginią i wyznawcą przeprowadza się kolejne rytuały, dopiero wtedy można powiedzieć o pomyślnym zakończeniu rytuału oczyszczenia. Demon, zastąpiony przez boginię, zostaje wypędzony na zawsze.

Znaczenie rytuału

Zbadany i opisany przez I. Nabokov²³ rytuał oczyszczenia ma charakter zdecydowanie lokalny, bowiem każde terytorium i każda społeczność ma własną kulturę i odmienne elementy, które odróżniają je od siebie. Jak zauważył Peter Claus²⁴, wspólnym mianownikiem odprawiania rytualnych egzorcyzmów jest pragnienie wypędzenia demona oraz stosowanie w tym celu podobnych praktyk i narzędzi, którym przypisuje się właściwości magiczne i oczyszczające, tj. biczowanie *peja* w ciele ofiary gałązkami z miodli indyjskiej (*vēppamaram*)²⁵, obrzucanie jej symbolicznymi przedmiotami oraz używanie różnorodnych substancji drażniących, prowokujących *peja* do wyjawienia swojej tożsamości i tym samym szybszego uwolnienia od niego.

Bez względu na fakt, czy opętanie jest prawdziwym stanem mistycznym doświadczanym przez kobietę, wynikiem z przejęcia kontroli nad jej ciałem przez złego ducha, czy zjawiskiem patologicznym wpływającym z jej fatalnego stanu psychicznego, nie ulega wątpliwości, że rytuał służy nie tylko pozbyciu się *peja*. Umożliwia kobiecie, zazwyczaj pogodzonej ze swym losem, odzyskanie nadziei, wyrażenie swoich lęków, frustracji i niezadowolenia wynikłego z niesatysfakcjonującego ją pożycia małżeńskiego i pozycji kobiety w społeczeństwie indyjskim. Z powyższego można wnioskować, że rytuał dodatkowo pełni funkcję oczyszczającą i wyzwalającą nie tylko od *peja*, ale i nieszczęścia, które symbolizował.

Interpretacja zjawiska opętania w ujęciu naukowym

Elisabeth Schömbucher przedstawia przegląd różnorodnych modeli opętania i wyodrębnia cztery główne paradygmaty. Ich analiza porównawcza wyróżnia podej-

²³ I. Nabokov, *Religion Against the Self...*, s. 76-85.

²⁴ P. J. Claus, *Spirit Possession and Spirit Mediumship from the Perspective of Tulu Oral Tradition*, „Culture, Medicine and Psychiatry” 3 : 2, 1979, s. 33.

²⁵ Łac. *Azadirachta Indica*; w hinduizmie ceniona za swoje wychładzające i lecznicze właściwości, stosowana w medycynie i rytuałach religijnych.

ście psychologiczne, socjologiczne, kosmologiczne i performatywne (psychologiczna interpretacja zjawiska, czerpiąca z medycyny i psychoanalizy).

Model socjologiczny

Współcześnie, jak zauważa Karin Kapadia²⁶, opętanie w Tamilnadu jest powiązane z pozycją społeczną. Im jest ona wyższa, tym wyższy w hierarchii byt „zainteresuje się” ewentualną ofiarą. Badaczka zauważa również, że opętanie ma charakter dziedziczny, tzn. przechodzi z ojca na syna. Męski potomek dziedziczy po swoim ojcu nie tylko przynależność kastową, geny, ale również przychyłość bytów nadprzyrodzonych lub jej brak²⁷.

W ujęciu socjologicznym opętanie może być postrzegane jako element socjotechniki, czyli działania zmierzającego do uzyskania pożądanego zachowania jednostek lub grup społecznych, przyjmujący ich skuteczność za główne lub jedno z głównych kryteriów analizy²⁸. Jego funkcją jest podtrzymywanie systemu kastowego. Bramin będzie dotknięty „piętnem wyższości” i doświadczać będzie kontaktów z istotami boskimi, a przedstawiciele najniższych kast będą przyciągać jedynie byty nieczyste. Nawet ta dziedzina życia została w odpowiedni sposób zagospodarowana, tak by była potwierdzeniem słuszności i adekwatności tradycyjnego podziału społeczeństwa – jakim jest system kastowy – i zachowania *status quo*.

Model psychologiczny

Model psychologiczny w głównej mierze bazuje na koncepcji freudowskiej. Demon miałby tutaj symbolizować podświadome, stłumione popędy seksualne, w szczególności związane z erotyką analną²⁹. Badacze (Roderick L. Stirrat³⁰, I. Nabokov³¹, Sudhir Kakar³²) zwracają jednak uwagę na niedoskonałości jego teorii i uważa-

²⁶ K. Kapadia, *Dancing the Goddess: Possession and Class in Tamil South India*, „Modern Asian Studies” 2 : 30, 1996, s. 435.

²⁷ W wypadku kobiet sytuacja wygląda inaczej. Z natury słabe i nieczyste, są szczególnie wrażliwe na peja. Obok wydzielin menstruacyjnych, szczególnie pociągające dla demona jest mleko z piersi karmiącej kobiety oraz sam stan błogosławiony, połów i strach. Zapach krwi i kobiecego mleka przyciąga peja i czyni z kobiety wyjątkowo atrakcyjną ofiarę.

²⁸ *Socjotechnika* [hasło], w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3977167/socjotechnika.html> [06.06.2012].

²⁹ A. M. di Nola, *Diabeł*, Universitas, Kraków 2004, s. 15.

³⁰ R. L. Stirrat, *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 111.

³¹ I. Nabokov, *Religion Against the Self...*, s. 72.

³² S. Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors. A Psychological Inquiry into India and Its Healing Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1991, s. 241-242.

ją, że w niekompletny sposób tłumaczy zachowania ludzkie. Badając zjawisko opętania, I. Nabokov bliższa jest ujęciu strukturalisty Talcotta Parsonsa, który otwarcie krytykował Zygmunta Freuda za to, że jego: „koncepcja mocno upraszczała i ograniczała się do rozpatrywania powiązań między osobowością jednostki a jej sytuacją i środowiskiem bez uwzględnienia interakcji społecznych tej jednostki jako systemu”³³. Według I. Nabokov³⁴ ofiarami demonicznych ataków są zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Jednakże kobiety, ze względu na swą wrodzoną nieczystość, są bardziej podatne i atrakcyjne dla bytu opętującego. Nawiedzenia są w ujęciu badaczki odzwierciedleniem życiowych porażek, niezadowolenia kobiet z mężów, teściów, a przede wszystkim z roli społecznej, jaką pełnią. Niski status kobiet w Indiach, a także w całej Azji Południowej, oznacza brak możliwości awansu społecznego i dostępu do władzy³⁵. Ograniczenie możliwości samodecydowania idzie w parze z aranżowanym małżeństwami, często w bardzo młodym wieku i z o wiele starszymi mężczyznami oraz z brakiem niezależności finansowej. W tej koncepcji opętanie może być ucieczką przed narastającą frustracją lub furtką do awansu społecznego. Opętana kobieta zyskuje aprobatę, szacunek i zainteresowanie otoczenia³⁶. Nikt nie waży się jej krytykować, ponieważ jej zachowanie wyraża wolę boską lub gniew demona³⁷.

Zdaniem Gananatha Obeyesekerego³⁸ i Kakara³⁹ osoby opętane charakteryzują się osobowością histeryczną, która manifestuje się płytkością i chwiejnością uczuć, strachem przed nawiązaniem relacji seksualnych oraz skłonnością do dramatyzowania i teatralności. W paradygmacie psychologicznym opętanie jawi się jako świadome „przedstawienie”, dzięki któremu można uzyskać pożądane korzyści lub rekompensować sobie pewne niedostatki.

Model kosmologiczny

Model ten jest wynikiem poszukiwania odpowiedzi na pytania o pochodzenie, ewolucję i strukturę wszechświata. Dla ludzi wierzących w zjawisko opętania „fragmenty przestrzeni są jakościowo różne od innych [fragmentów]”⁴⁰. Co więcej gdy za

³³ T. Parsons, *Osobowość a system społeczny*, w: A. Mencwel (red.), dz. cyt., s. 244.

³⁴ I. Nabokov, *Religion Against the Self...*, s. 72-73.

³⁵ E. Schömbucher, *Gods, Ghosts and Demons: Possession in South Asia*, w: H. Brückner, L. Lutze, A. Malik (red.), *Flags of Fame. Studies in South Asian Culture*, Manohar, Delhi 1993, s. 244.

³⁶ I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A study of Shamanism and Spirit Possession*, Routledge, London 2003, s. 77.

³⁷ E. Schömbucher, dz. cyt., s. 245.

³⁸ G. Obeyesekere, dz. cyt., s. 86.

³⁹ S. Kakar, dz. cyt., s. 47.

⁴⁰ M. Eliade, dz. cyt., s. 143.

pośrednictwem hierofanii dochodzi do pęknięcia jednorodności przestrzennej, przejawia się sacrum i zaciera podział pomiędzy tym, co realne, a tym, co pozazmysłowe. Następuje objawienie się rzeczywistości absolutnej, która ustanawia świat, organizuje i ukierunkowuje⁴¹. W tym modelu zjawisko opętania jest jednym z elementów porządkujących świat i przywracających mu równowagę.

Model performatywny

W tym modelu zjawisko opętania nie jest rozpatrywane jako ekstatyczne przeżycie religijne, ale jako dolegliwość wywołana zaburzeniami psychicznymi lub uszkodzeniami układu nerwowego. Opętanie zostało sklasyfikowane jako jednostka chorobowa przez DSM IV (Klasyfikacja chorób i zaburzeń psychicznych oraz zaburzeń zachowania Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego). Zgodnie z tym paradygmatem opętanie uchodzi za formę odmiennego stanu świadomości i traktowane jest jako zaburzenie transowe i opętaniowe⁴². Co ciekawe dopiero w 1994 r. zostało włączone do światowej listy chorób (*International Classification of Diseases and Related Health Problems ICD-10, F44.3*)⁴³.

Dla członków społeczeństwa, nawet tych najmniej wykształconych, historie o zjawach, duchach itp. należą do sfery nadprzyrodzonej; między tymi zjawiskami, działaniami magicznymi, a faktami dostarczanymi drogą zwyczajnej percepcji i naocznego doświadczenia przebiega wyraźna linia demarkacyjna. Człowiek przesądny, często także człowiek religijny, wierzy w dwa porządki rzeczywistości, jeden wyraźny i namacalny – drugi podporządkowany koniecznym prawom ruchu, inny, niedotykalny, „duchowy” – tworzący jak gdyby sferę mistyczną otaczającą ten pierwszy⁴⁴.

Świat realny i pozazmysłowy są równoprawne, a wiedza na ich temat przekazywana jest w drodze tradycji. Naturalne jest to, że matka uczy dorastającą córkę gotować, ofiarowuje jej przepisy i całe swoje doświadczenie w tej dziedzinie. W ten sam sposób ujawnia jej wszystko, co wie na temat duchów i demonów, licząc na to, że ona uczyni to samo ze swoją córką. Pula informacji, jaką otrzymuje uczennica,

⁴¹ Tamże.

⁴² *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, American Psychiatric Association, Washington DC 2003, s. 784.

⁴³ *The ICD-10 Classification of Mental and Behavioural Disorders*, <http://www.who.int/classifications/icd/en/GRNBOOK.pdf> [22.04.2012].

⁴⁴ L. Levy-Bruhl, *Partycypacja mistyczna*, w: A. Mencwel (red.), dz. cyt., s. 359-360.

zawiera już sposób interpretowania zjawisk nadprzyrodzonych. Jakikolwiek odstępstwa są możliwe jedynie w wypadku zmiany środowiska i odrzucania tradycyjnej wiedzy i wartości wpajanych przez rodzinę.

Na zjawisko opętania powinno się spoglądać wieloaspektowo i aby osiągnąć jego pełne zrozumienie, należy zastosować podejście holistyczne i uwzględnić wszystkie modele opętania. Z naukowego punktu widzenia zastosowanie tylko jednego z nich doprowadzi nas do błędnych wniosków i niepełnego zrozumienia zjawiska. Należy jednak pamiętać, że najwłaściwszą drogę ku zrozumieniu wskażą nam sami zainteresowani, a postrzeganie obcej kultury i jej przejawów przez pryzmat własnej zawsze będzie krzywdzące i niewłaściwe.

Karolina Łaszewska

Ambivalentna natura bogiń Południa Indii – dobrodziejki czy gniewne mścicielki? Analiza kultu bogini ospy Marijamman

W południowoindyjskim stanie Tamilnadu dominujące miejsce w ludowym panteonie hinduskim zajmują bóstwa żeńskie znane pod zbiorczą nazwą *amman*¹. Boginie te, których główną przedstawicielką jest „ospowa mateczka” Marijamman, cechuje porywczy charakter i gwałtowne zmiany nastrojów, które nie pozostają obojętne dla otaczającego je świata i mają znamienity wpływ na ogólną kondycję ich wyznawców. *Amman* mogą być niezmiernie pomocne człowiekowi we wszystkich sferach jego życia, które kontrolują – od narodzin, poprzez małżeństwo, aż po śmierć. Mogą także skutecznie uprzykrzyć życie wiernym, dziesiątkując stada bydła czy sprowadzając choroby – najczęściej ospę.

Tamilskie bóstwa żeńskie – ogólna charakterystyka

Tamilskie bóstwa żeńskie, występujące również pod nazwą *ūramman*, czyli ‘opiekunki wsi’, pilnie strzegą granic podlegających im ludzkich osiedli². Boginie dbają, by zamieszkująca wioskę ludność żyła dostatnio i spokojnie, a trzoda i pola rodziły obficie. *Amman* jako strażniczki osady, w zależności od zaistniałej sytuacji, stają do walki z demonami i innymi zagrażającymi wiosce nieczystymi mocami, które szczególnie upodobały sobie rozstaje dróg czy tereny pograniczne. Boginie przybierają wówczas wojowniczą i niszczycielską postawę wobec świata i zagrażających mu sił nieczystych. Stąd też tak częsta obecność małych świątynek poświęconych boginiom, które można dostrzec na skraju domostw, a które mieszkańcy wsi budują w celu zapewnienia sobie bezpieczeństwa.

¹ Tamil. ‘matka, kobieta, bogini’ w: J. Kusio, *Amman* [hasło], w: A. Ługowski (red.), *Słownik mitologii hinduskiej*, Dialog, Warszawa 1996, s. 22.

² A. van Voorthuizen, *Mariyamman's Sakti: the Miraculous Power of a Smallpox Goddess*, Brill, Boston 2001, s. 250.

*Charakterystyczne [jest to], że bogini objawia ciemną stronę swej natury w związku z funkcjami przywracania ładu we wszechświecie. Przeistacza się bowiem w groźną postać wyruszając do walki z demonami zagrażającymi porządkowi świata. Chociaż wykonuje pozytywne funkcje, jej złowrogię, nieobliczalną skłonności zagrażają nieraz istnieniu*³.

Ogarnięta żądzą niszczenia bogini, nie mogąc się pohamować, stanowi często zagrożenie również dla niewinnych istot. Mitologia indyjska zna wiele przypadków, w których sytuacja stała się na tyle poważna, że konieczna była interwencja małżonka bogini – boga Śiwy (Civan), który musiał ją powstrzymać, aby ład i porządek mogły z powrotem zapanować na ziemi⁴.

Zdarza się, że daną boginię czci się i rozpoznaje jedynie w konkretnej okolicy, a dokładnie w wiosce, w której sprawowany jest jej kult. Jednak, mimo tych ograniczeń, panuje ona niepodzielnie na swoim terenie, gdzie nikt nie kwestionuje jej racji, a niewielki zasięg kultu w niczym nie umniejsza rangi bóstwa⁵. Wyjątkiem od powyższej reguły jest bogini Marijamman, której sława obiegła już niemal całe Indie Południowe, czyniąc z niej jedno z najpotężniejszych bóstw tamilskiego ludowego panteonu. Pretenduje ono do zajęcia miejsca pośród takich bogiń jak Kamakszi (Kāmāṭci) czy Minakszi (Mīnāṭci), które czczone są obecnie na terenie całego Subkontynentu⁶. Co więcej, wiara w cudowne zdolności tej bogini jest tak silna, że przełamuje tabu podziałów kastowych, łącząc ze sobą w wierze różne, często skrajne i zwalczające się wzajemnie grupy społeczne⁷. W związku z tym, szeregi wyznawców bogini Marijamman zasilają zarówno bramini, czyli przedstawiciele najwyższych w hierarchii członków społeczeństwa, jak również najniżej sytuowani na drabinie społecznej hindusi. Dzięki Marijamman niemożliwe dotąd alianse społeczne stają się realne, a wspólne spotkania wiernych z różnych środowisk w świątyniach bogini nikogo nie zaskakują. Wierni dzielą bowiem między sobą obawę przed chorobą, którą Marijamman może na nich ściągnąć i, pragnąc uchronić siebie i swoich najbliższych przed zachorowaniem, wspólnie oddają jej cześć, powodowani strachem. Sama bogini – czego potwierdzenie znajdujemy w jej mitologii – łączy w sobie dwie skrajności – pierwiastek bramiński i niedotykalny. W wyniku niefortunnych zdarzeń będących jej udziałem, zostają one włączone w jej ciało, czyniąc ją częściowo nieczy-

³ A. Piekarska-Maulik, *Dewi* [hasło], w: A. Ługowski (red.), dz. cyt., s. 56.

⁴ Tamże, s. 56.

⁵ A. Diesel, *The Suffering Mothers. The Hindu Goddesses as Empowering Role Models for Women*, „Alternation Journal. Special Edition” 2, 2005, s. 36.

⁶ J. Kusio, *Marijamman* [hasło], w: A. Ługowski (red.), dz. cyt., s. 123.

⁷ Y. Nishimura, *A Study on Mariyamman Worship in South India: A Preliminary Study on Modern South Indian Village Hinduism*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokio 1987, s. 2.

stą rytualnie⁸. Przypieczętowuje to niejako zawieszenie różnic klasowych na czas święta czy wizyt w świątyni.

Wachlarz specjalności bogiń wioskowych Południa Indii jest niezwykle zróżnicowany i rozciąga się na wszelką działalność człowieka, niezależnie od pozycji, jaką zajmuje on w społeczeństwie. Sami wyznawcy Marijamman twierdzą jednak, że bogini przychylniej traktuje wiernych z nizin aniżeli tych z wyżyn społecznych, gdyż serca tych ludzi, w jej przekonaniu, są czystsze i bardziej otwarte na jej przyjęcie⁹. Marijamman, podobnie jak wszystkie bóstwa żeńskie z ludowego panteonu, które reprezentuje, ze względu na swą ambiwalentną naturę nie poddaje się łatwej klasyfikacji. W wierzeniach Tamilów bogini zawsze pełni podwójną rolę – niebezpieczną i nieprzewidywalną. Zmienność jej nastrojów, niedająca się nigdy przewidzieć, sieje strach w sercach wyznawców i skłania ich do szczególnej ostrożności w podejmowaniu jakiegokolwiek aktywności o charakterze zarówno rytualnym, jak i świeckim.

Ciepło i chłód – ambiwalencja bogini

Już samo imię bogini sugeruje tę zmienność. Otóż *mari* – pierwszy człon jej imienia – według ludowej etymologii znaczy ‘deszcz’, który bogini sprowadza na ziemię w okresie suszy, obniżając znacząco temperaturę powietrza. Jak twierdzą Tamilowie, leczy on choroby takie jak ospa, mające swe podłoże właśnie w gorącu¹⁰. Poprzez deszcz bogini zapewnia urodzaj i ochłodę, której z utęsknieniem wypatrują ludzie i zwierzęta po wyniszczającej suszy. Marijamman dysponuje też mocą zdolną powstrzymać opady i ściągnąć na wioskę palące słońce, jeśli tylko uzna to za słuszne¹¹. Postać bogini uosabia biegunowość podstawowych terminów – ciepła i zimna – co właśnie czyni ją zdolną oddziaływać na zjawiska zachodzące w przyrodzie¹². Jej gniewna postawa reprezentuje gorąco, podczas gdy łagodna – chłód. Przez to, że łączy ona w sobie powyższe skrajności, jej zachowanie cechuje się gwałtownymi zmianami nastrojów. Bogini może płynnie przechodzić ze stanu wyciszenia do

⁸ Marijamman jeszcze jako śmiertelna kobieta, została pozbawiona głowy przez rodzonego syna, który dokonał dekapitacji matki na rozkaz swego ojca. Została jednak ponownie przywrócona do życia. Niestety na skutek pomyłki jej ciało otrzymuje głowę niedotykalnej kobiety, która w tym samym czasie straciła życie (syn bogini jednym cięciem niechcący pozbawił głów obie kobiety).

⁹ M. Trawick Egnor, *The Chanded Mother or What the Smallpox Goddess Did When There Was No More Smallpox*, „Contribution to Indian Studies” 8, 1984, s. 29.

¹⁰ Y. Nishimura, dz. cyt., s. 10.

¹¹ Inna interpretacja nakazuje tłumaczyć wchodzący w skład imienia bogini termin *mari*, jako derywat od tamilskiego czasownika ‘zmieniać’. I tak najczęściej bywa interpretowane imię Marijamman jako ‘Zmieniona Matka’. S. Wadley, *Woman and Hindu Tradition*, „Signs” 3 : 1, 1977, s. 114.

¹² Tamże, s. 2.

gniewu, czyli odpowiednio z chłodu do nadmiernego rozgrzania, i wpływać na najbliższe otoczenie. Taka dwoista natura czyni ją niezwykle niebezpieczną, bowiem niewiele trzeba, żeby wprowadzić ją z równowagi.

Działalność Marijamman na rzecz wiernych w największym stopniu uwarunkowana jest przybieranym aspektem, dobroczynnym bądź złowrogim, który warunkuje jej zachowania. Pierwszy z nich, pozytywny i najbardziej pożądanym, ukazuje ją niezwykle pomocną ludziom i zwierzętom uciekającym się pod jej opiekę. Marijamman jest wtedy zadowolona i pokazuje światu twarz dobrotliwej, kochającej i współczującej matki¹³. Ludowa tradycja, przypisując Marijamman opiekuńcze cechy, utożsamia ją z boginią Parwati (Pārvati) – żoną boga Śiwy, zaliczając ją tym samym w skład Wielkiej Tradycji hinduizmu, do której z zasady ludowe bóstwa nie należą. Marijamman jako żona jest wielce pomyślną istotą i reprezentuje życiodajne moce. Sprowadza na ziemię dający chwilę wytchnienia od upału kojący chłód, który charakteryzuje wtedy stan jej umysłu i temperaturę ciała. Jak stwierdza Joanna Kusio: „jednocześnie Marijamman postrzegana jest jako dziewicza bogini uosabiająca siły płodności. W swej świątyni przebywa sama, nie ma męża ani dzieci, zachowuje czystość, źródło swej mocy”¹⁴. Bogini, przybrawszy taką właśnie postać, jest potencjalnie niebezpieczna dla wioski i zamieszkujących ją ludzi. Zagroza światu, gdyż ta sama tradycja, która postrzega żonę jako najpomyślniejszą z istot mogących stąpać po ziemi, zalicza dziewicę do sfery niebezpieczeństwa. Od najdawniejszych czasów Tamilowie widzieli w kobiecie niebezpieczną moc, którą wyrażają mity o boginiach dziewicach, będących esencją tej energii, którą należy ujarzmić¹⁵. Wiąże się to nierozwalnie z koncepcją *aṇaṅku* (*anangu*), utajonej siły drzemiącej w kobiecie, która jest potencjalnie niebezpieczna. Należy rozpatrywać ją w kontekście *karpu* (*karpu*), czyli cnoty o znamionach boskości, tożsamej z ascetycznym modelem życia, który wyklucza wszelkie niegodne zachowania mężatki¹⁶. Kobiety, które nie rozpoczęły jeszcze życia seksualnego, dysponują niespożytą energią w nadmiarze. Siła ta, potencjalnie szkodliwa, dopiero „objęta kontrolą [mężczyzny/męża] działa dobroczynnie,

¹³ Sam termin *amman* znaczy ‘matka’.

¹⁴ J. Kusio, *Amman...*

¹⁵ D. Shulman, *Tamil Temple Myths*, Princeton University Press, Princeton 1980, s. 140.

¹⁶ Posiadanie *karpu* zobowiązuje kobietę do stosowania się do szeregu ograniczeń, takich jak całkowity zakaz obcowania z innymi mężczyznami czy niestosownych myśli. Idealna żona, czyli modelowa nosicielka *karpu*, musi całkowicie podporządkować się mężowi, rzetelnie wypełniać swoje obowiązki domowe. G. L. Hart III pisze o sytuacjach, kiedy kobiety, tu konkretnie żony króla, opisywane w starotamilskiej antologii *Purananuru* (*Puranānūru*), jako idealne towarzyszki, miały wyjątkowo ostre zęby, w które wyposażała je natura. Chodziło o to, żeby obawiały się ich języki, gdy mówiły zbyt głośno, przeszkadzając królowi. G. L. Hart III, *Woman and the Sacred in Ancient Tamilnadu*, „The Journal of Asian Studies” 32 : 2, 1973, s. 237.

przynosi pomyślność, jest ostoją ładu i porządku¹⁷. Dlatego też Marijamman jako nietknięta jeszcze ręką żadnego mężczyzny, nie ma nikogo, kto mógłby pokierować jej moc na właściwe tory, a „*anangu* dobroczynne działanie przynosi [dopiero] wtedy, gdy się dokonuje połączenie pierwiastka męskiego i żeńskiego w akcie seksualnym¹⁸. Kamil Zvelebil zwraca uwagę, że przez *anangu* kobieta zdaje się owładnięta pewnego rodzaju chorobą, z którą mężczyzna musi wygrać i zjednać ją sobie, w przeciwnym razie zniszczy wszystko¹⁹. Zjawisko *anangu* tłumaczy wybuchowy temperament bogini i trudne do przewidzenia zachowania, które prowadzą do wielu dotykających ludzkość nieszczęść. Zagniewana i samotna bogini staje się przyczyną wszelkich klęsk oraz kataklizmów, jakie nawiedzać będą mieszkańców wioski, którzy nie wypełnili odpowiednio jej woli. Upał, susza i choroby dręczyć będą miejscową ludność dopóki bogini nie zostaną złożone stosowne ofiary i nie zostanie ona rytualnie „ostudzona”²⁰.

Antropomorficzne wyobrażenie Marijamman

Powyższy, dualistyczny podział manifestacji bogini znajduje odzwierciedlenie także w wizerunkach Marijamman. Wyobrażenia antropomorficzne skrajnie od siebie różne w jednym z aspektów pokazują boginię jako kobietę siedzącą w majestatycznej pozie, trzymającą w rękach atrybuty swego boskiego małżonka Śiwy, jak trójząb czy bębenek *utukkai*, ale także zieloną papużkę – symbol płodności, bądź trzcinę cukrową. Groźny wizerunek może zaś przedstawiać Marijamman trzymającą w dłoniach miseczkę po brzegi wypełnioną krwią, czy głowę zwyciężonego demona i sztylet²¹. Samotne boginie mają wiele ramion, w których dzierżą różne rodzaje broni, podczas gdy mężatki mają tylko dwie ręce i są zdecydowanie mniejsze od swoich partnerów, którzy zajmują centralne miejsce w całej kompozycji²². Boginie w złowrogich manifestacjach dosiadają dzikich zwierząt, jak lew, tygrys czy leopard, które dopełniają ich przerażających wyobrażeń. Ponadto boginie, najczęściej w dobroczynnym aspekcie, układają dłonie w geście odpędzającym strach lub gwarantującym dobrobyt – *abhaya mudra* czy *varada mudra*²³.

¹⁷ J. Kusio, *Anangu* [hasło], w: A. Ługowski (red.), dz. cyt., s. 24.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ K. Zvelebil, *Tiru Murukan*, International Institute of Tamil Studies, Madras 1981, s. 21.

²⁰ Na potrzebę zawarcia związku małżeńskiego, aby uspokoić i złagodzić niszczycielskie zapędy bogini, zwraca również uwagę L. E. Gatwood, *Devi and The Spouse Goddess; Women, Sexuality and Marriage in India*, Manohar Publishers & Distributors, New Delhi 1985, s. 6.

²¹ A. von Voorthuizen, dz. cyt., s. 250.

²² K. Ganesh, *Mother Who Is Not a Mother: In Search of The Great Indian Goddess*, „Economic and Political Weekly” 25, 1990, s. 60.

²³ Tamże, s. 58.

Choroba – kara za grzechy czy błogosławieństwo bogini?

Podstawową sferą aktywności Marijamman jest ludzkie zdrowie. Zarazy, będące specjalnością bogini, która na tym polu działa bezwzględnie, są skuteczną bronią w jej ręku. Marijamman odpowiada za fizyczną kondycję swoich wyznawców, sprowadzając na nich rozmaite problemy zdrowotne, bądź uwalniając ich od nich. Orężem bogini jest przede wszystkim ospa²⁴. Choć choroba ta od dawna nie występuje już na Subkontynencie Indyjskim²⁵, pamięć o niej jest wciąż żywa wśród ludzi, co skutecznie umacnia pozycję Marijamman w panteonie tamilskich bóstw. Jej wyznawcy wierzą, że bogini wyprowadzona z równowagi ukarze ich w zemście za przewinienia właśnie chorobą, a lista „wykroczeń” odbieranych przez bóstwo jako afront jest długa. Poza niedochowaniem czystości rytualnej (również w domu) i noszeniem niestosownych ubrań, najczęstszym z powodów zachorowań jest niedopełnienie rytuału, czego bogini nie toleruje i co surowo potępia, doświadczając winowajców ospą. Ponowną „przychyłość bogini można sobie zapewnić [jedynie] przez [...] [systematyczne] oddawanie czci i składanie jej ofiar”²⁶.

W ludowej etiologii chorobę metaforycznie interpretuje się jako formę *śakti*, czyli bogini, i dzieli na dwa typy – spowodowane gorącem i wodą. Podział ten podyktowany jest warunkami atmosferycznymi sprzyjającymi rozwojowi ospy. Najwięcej zachorowań odnotowuje się bowiem w najzimniejszych (mokrych) i najgorętszych miesiącach roku. Jako że pora gorąca znacznie ułatwia rozprzestrzenianie się wirusów, okres ten jest czasem najwyższej aktywności bogini. Woda, oprócz tego że cudownie chłodzi rozgrzane ciało, leczy, jak twierdzą wyznawcy ospowej Mateczki, rozmaite choroby. W Samajapuram (Camayapuram), gdzie znajduje się największe sanktuarium Marijamman, istnieje praktyka polegająca na spryskiwaniu wiernych wodą z pobliskiej rzeki Kaweri (Kāviri) zmieszanej z płatkami jaśminu, mlekiem czy wodą różaną. Wierni, przeświadczeni o cudownych właściwościach leczniczych tej mieszanki piją ją podczas ceremonii świątynnych. Wyznawcy bogini uznają za oczywiste, że woda ta uleczy ich ciało, jeśli są naprawdę gorliwymi wyznawcami Marijamman²⁷.

Mieszkańcy Południa Indii wierzą, że kiedy do ich domów zawita choroba oznacza to, że bogini we własnej osobie zaszczyciła ich swoją obecnością. Istnieją dwie możliwości interpretacji jej odwiedzin. Z jednej strony uważa się, że Marijam-

²⁴ Marijamman przypisuje się również odpowiedzialność za występowanie takich chorób jak odra czy świnka.

²⁵ Ostatni przypadek zachorowania na ospę odnotowano w Indiach w 1975 r., zob. T. Olakowski, *Największe osiągnięcia i niepowodzenia Światowej Organizacji Zdrowia w zakresie zwalczania chorób zakaźnych w XX stuleciu*, „Przegląd Epidemiologiczny” 67, 2007, s. 108.

²⁶ J. Kusio, *Amman...*

²⁷ Y. Nishimura, dz. cyt., s. 15.

man pofatygowała się osobiście, aby ukarać winowajców za ich niegodne czyny²⁸. Wówczas zewnętrzne symptomy choroby, jak wysoka gorączka i wypryski skórne, interpretowane są następująco: Marijamman, przebywając podczas takiej wizyty w ciele chorego, torturuje go pod postacią ospy, obsypuje jego ciało krostami uznanymi za skutek poparzeń w zetknięciu z ogniem gniewu bogini, który pali ciało od środka²⁹. Towarzysząca temu wysoka temperatura podsycana jest żarem nienawiści i żądzy zemsty Marijamman. Kondycja chorego i jego dalsze losy leżą w rękach bogini. Rezygnuje się nawet z wizyty u lekarza, gdyż mogłoby to jedynie jeszcze bardziej rozłościć *amman*, która w następstwie odebrałaby pacjentowi życie. Inna możliwość zakłada, że Marijamman zawitała do domu chorego kierowana matczyną miłością i pragnie go wyróżnić. Przebywa w jego ciele, które płonie rozgrzane siłą jej uczucia. Powstałe wtedy pęcherze interpretowane są jako matczyne pocałunki³⁰, którymi bogini obsypała chorego w nagrodę za oddaną służbę. W obydwu wypadkach mówi się o „perłach ospowych”, które bogini rzuca na chorego, aby następnie w asyście służek zebrać je z powrotem, co oznacza koniec choroby.

Pobudki działania bogini nigdy nie są znane do końca, dlatego w takich okolicznościach zalecana jest szczególna ostrożność i powściągliwość w działaniu, gdyż każde niewłaściwe posunięcie ciągnie za sobą daleko idące skutki. Jedynie, co pozostaje rodzinie chorego, to traktować przebywającą pod ich dachem boginię z należytą czcią i szacunkiem oraz pilnować, aby chory przestrzegał diety bogatej w pokarmy o właściwościach chłodzących organizm³¹.

²⁸ Choroba może być również postrzegana jako atak demona, przed którym Marijamman musi ochronić swoich wyznawców, w: A. van Voorthuizen, dz. cyt., s. 251.

²⁹ Pęcherze skórne mogą być także wynikiem zewnętrznych poparzeń. Jeden z mitów mówi o tym, jak bogini, niesłusznie posądzona o niedochowanie *karpu*, zostaje wrzucona w ogień. Wychodzi cało z opresji, jednak jej skóra ulega poważnym poparzeniom. Bogini zakłada na nagie ciało spódniczkę z liści drzewa „weppam” (*vēppam*), które mają właściwości silnie wychładzające ciało i łagodzące podrażnienia skóry, i dokonuje zemsty na swych oprawcach. Od tamtej pory Marijamman, w jednej ze swych manifestacji, nazywana jest Karumari (*Karumāri*), czyli ‘Czarna Mari’, ze względu na czarny kolor zwęglonej skóry. Treść mitu w: Ā. Tacaratan, *Māriyamman kataippāṭal*, Pāvai Printers (P) Ltd., Chennai 1995, s. xxi.

³⁰ Tamil. *muttu, muttam*. Zob. M. Trawick Egnor, dz. cyt., s. 26.

³¹ Według tradycji tamilskiej pokarmy dzielą się na dwie kategorie: o charakterze chłodzącym i rozgrzewającym ludzkie ciało. Przy czym w spożywaniu artykułów zaliczanych do tej drugiej grupy, czyli gotowanych potraw, należy zachować szczególną ostrożność w okresie choroby. Produkty obniżające temperaturę ciała, szczególnie polecane w okresie rekonwalescencji, jak maślanka czy kefir, są bardzo pomocne w obniżaniu temperatury, w: Y. Nishimura, dz. cyt., s. 15.

Śmierć jako „narzędzie” deifikacji. Mitologia bogini

Podłoży porywczej i zmiennej natury Marijamman należy doszukiwać się w krzywdach, jakich doznała jeszcze za swojego ziemskiego życia. Mitologia bogini rzuca nowe światło na przyczyny jej gwałtownych zachowań i dostarcza wielu istotnych szczegółów z czasów, kiedy nie dokonała się jeszcze jej transformacja w istotę nadprzyrodzoną. Wierzenia zakładają, że każde z żeńskich bóstw wioskowych żyło kiedyś wśród ludzi i wiodło normalne, acz nieszczęśliwe życie³². Mitologię bogini można podzielić na dwie kategorie: (1) opowieści o Marijamman jako przykładnej żonie, która na skutek niesprawiedliwości wyrządzonej jej przez mężczyznę i doznanych krzywd ginie śmiercią samobójczą; (2) opowieści mówiące o jej cudownych narodzinach na ziemi. W obydwu wypadkach bogini jako młoda dziewczyna zostaje upokorzona czy zaatakowana przez mężczyznę i bierze odwet na oprawcy, stając się boginią zemsty³³. Dręczona i nękanie przez swych mężów za życia kobiety, dopiero po śmierci, która przeistoczyła je w byty nadprzyrodzone, mszczą się za doświadczone krzywdy. Nie oznacza to jednak, że każda kobieta po śmierci staje się boginią. Musi zostać spełniony jeden bardzo ważny warunek – śmierć, której doświadcza, powinna być „zła”, czyli przedwczesna i niezawiniona. Zjawisko złej śmierci *keṭṭatu maraṇam*, obecne w ludowej kulturze tamilskiej, jest powodem ponownego powrotu bogini na ziemię. Jest to śmierć gwałtowna i niespodziewana, która zawsze stoi w opozycji do tak zwanej dobrej śmierci *nalla maraṇam*, czyli naturalnego zgonu³⁴. Żle doświadczona przez los kobieta powraca już pod postacią bogini i odpłaca się swym oprawcom. Odbiera im po kolei wszystko, co stanowi dla nich jakąkolwiek wartość, by ostatecznie zabrać ich samych. Bogini osiągnie spokój dopiero wtedy, kiedy zaspokoi swój głód krwi i żądzę zemsty. Wiele z tych mitycznych opowieści odtwarza się podczas corocznych świąt, podczas których masowo uśmierca się zwierzęta ofiarne, symbolizujące katów Marijamman, aby bogini, czując ich krew, na nowo mogła przeżywać rozkosz wygranej.

Jest tylko jeden sposób, aby przebłagać boginię, żeby zaniechała zemsty – ustanowić jej kult w miejscu, w którym zginęła i codziennie oddawać jej cześć. Należy także pamiętać o stosownych ofiarach. Rodzaj składanych darów uwarunkowany jest manifestacją bogini. Marijamman w swym łagodnym aspekcie przyjmuje jedynie potrawy wegetariańskie. Natomiast w groźnym – wyłącznie mięsne. Jak podaje Anna Piekarska-Maulik: „krwawe obrzędy są bardzo archaiczną formą kultu bogini. Choć

³² D. Kinsley, *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Tradition*, University of California Press Berkley, Berkley 1986, s. 200.

³³ W. Harman, *Promises Made to Goddesses: Women's Boons and Men's Fears*, w: U. Niklas (red.), *Kolam: A Mirror of Tamil Culture*, 3 : 1, International Institute of Tamil Studies, Cologne 1999.

³⁴ N. Peyer, *Death and Afterlife in a Tamil Village*, Lit Verlag, Münster 2003, s. 28.

klóć się z popularną bramińską ideą *ahinsy*, czyli niewyrządzania krzywdy żywym istotom, przetrwały do dziś. U podłoża ich bowiem tkwi przekonanie, że bogini, która związana jest z płodnością, musi być stale odżywiana. Istnieje ograniczona ilość energii we wszechświecie. Aby dawać życie, bogini musi je także odbierać, zasilając się krwią ofiar³⁵.

Wyobrażenia bogiń wioskowych indyjskiego Południa, należących do kręgu śiwaickiego z jednej strony kreują je na mściwe, złowrogie istoty, lubujące się w krwi czy alkoholu, z zastępami demonów w swej świecie, czekające jedynie na ludzki błąd³⁶; z drugiej strony postrzegane są jako opiekunki o łagodnym usposobieniu, pomocne ludziom. Oba wizerunki funkcjonują równoprawnie w świadomości wyznawców. Z jednej strony czują oni strach, z drugiej – bezgraniczną miłość i wdzięczność za dobrobyt (przynajmniej do czasu, kiedy bogini znów nie wpadnie w gniew). Powinni oni postępować niezwykle ostrożnie, każde ich posunięcie musi cechować wyczucie, aby nie ściągnąć na siebie zbyt dużej uwagi Marijamman, która mogłaby dopatrzeć się uchybień w rytuale czy niewłaściwych zachowań swego wyznawcy i surowo go za nie ukarać.

³⁵ A. Piekarska-Maulik, *Dewi* [hasło], w: A. Ługowski (red.), dz. cyt., s. 58.

³⁶ N. Venkota Ramanayya, *An Essay on the Origin of the South Indian Temple*, Madras Methodist Publishing House, Madras 1930, s. 223.

Anastasiia Kharchenko

Motyw klątwy nadprzyrodzonej w japońskich wierzeniach ludowych

Klątwa nadprzyrodzona należy niewątpliwie do najbardziej rozpowszechnionych motywów w światowym folklorze i literaturze. Podstawowym elementem znaczeniowym tego pojęcia jest celowe wyrządzenie komuś krzywdy, na co wskazuje chociażby etymologia angielskiego słowa *curse*. Pochodzi ono od galijskiego *cúrsa-chadh*, które znaczyło właśnie ‘wyrządzenie krzywdy’ czy ‘okrutne potraktowanie’¹.

Motyw klątwy wielokrotnie występuje już w Starym Testamencie. Tak, Księga Rodzaju opowiada o klątwie, nałożonej przez Boga na Adama i Ewę podczas wygnania ich z Raju, wskutek której cały ród ludzki pozbawiony został życia wiecznego i skazany na życie pełne bólu i cierpienia. Innym przykładem biblijnym jest historia Kaina, który za zbrodnie bratobójstwa został przeklęty przez Boga i poniósł karę tułaczki i wiecznego potępienia. Bogata w historie o klątwach jest również mitologia grecka. Wystarczy wspomnieć chociażby mit o jasnowidzącej Kasandrze, która w młodości odrzuciła miłość boga Apolla i została za to ukarana, gdy on w gniewie rzucił na nią klątwę, sprawiając, że ludzie przestali wierzyć w jej przepowiednie².

Przykłady klątw, jakie znajdujemy w folklorze kultur Zachodu, mogą być bardzo różnorodne: od tych rzucanych przez złe czarownice na nowo narodzone księżniczki w niemieckich i francuskich bajkach ludowych, aż po klątwy wypowiedane przez mnichów, którzy zostali wypędzeni ze swoich klasztorów przez aroganckich panów feudalnych, w tradycyjnych angielskich i irlandzkich legendach³. Co ciekawe, w zachodnim folklorze nadzwyczajne zdolności do rzucania klątw przypisywane były przede wszystkim osobom o niskiej pozycji społecznej, między innymi żebrakom, starym kobietom i wdowom. Zgodnie z interpretacją przyjmowaną przez wielu badaczy folkloru, takich jak na przykład Patrick Power, John Lockhart i James Matisoff,

¹ J. Garry, H. M. El-Shamy, *Archetypes And Motifs In Folklore and Literature: A Handbook*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk, NY 2005, s. 312.

² Tamże, s. 312-313.

³ Tamże, s. 315.

dla przedstawicieli pozbawionych władzy grup społecznych to właśnie klątwy stanowiły jedyną możliwą formę protestu przeciwko opresji ze strony tych, którzy posiadali władzę⁴.

Etymologia i znaczenie pojęcia *tatari*

Polskie słowo „klątwa” tłumaczone bywa na język japoński na dwa sposoby: *no-roi* bądź *tatari*, przy czym ten pierwszy termin bliższy jest pojęciu „złego uroku”, a ten drugi – „kary boskiej”. W niniejszym artykule zamierzam skupić się na *tatari*, które, jak sądzę, odgrywa szczególnie ważną rolę w japońskim światopoglądzie religijnym. Pojęcie to związane jest bowiem w sposób bezpośredni z pojęciem *kami*, będącą centralnym elementem doktryny sintoizmu – japońskiej religii rodzimej. Termin *kami*, tłumaczony zazwyczaj na polski jako ‘bóstwo’, ‘bóg’ lub ‘duch’, jest bardzo pojemny i dość trudny do dokładnego zdefiniowania. Najogólniej można stwierdzić, że odnosi się on do wszelkich bytów dysponujących nadzwyczajną mocą i uznawanych za święte, godne czci, nietykalne, nieskalane i czyste⁵. *Kami* czczone przez Japończyków są niemal niezliczone⁶ i charakteryzują się wielką różnorodnością. Oprócz występujących w starożytnych mitach bóstw kosmologicznych, które przypominają nieco postaci panteonu greckiego, zalicza się do nich bóstwa uosabiające wszelakie zjawiska przyrodnicze (np. wiatr, deszcz czy grzmoty), obiekty naturalne (takie jak góry, kamienie i rzeki), obiekty wytworzone przez człowieka (m.in. domy i pola ryżowe), rośliny i zwierzęta a także deifikowanych przodków i wybitne postaci historyczne⁷. Niektórzy badacze języka japońskiego, między innymi Johannes Rahder, dostrzegają pokrewieństwo etymologiczne między wyrazem *kami* a starojapońskim słowem *koba*, które przetrwało do dziś w formie *kowai*, co znaczy ‘budzący grozę’, ‘straszny’⁸.

O tym, że pojęcie *kami* w sposób bezpośredni wiązało się dla starożytnych Japończyków z poczuciem czci i nieokreślonego lęku, świadczy również etymologia słowa *tatari*, które dzisiaj używane jest najczęściej w znaczeniu ‘nadprzyrodzona klątwa’, ale pierwotnie oznaczało po prostu ‘uobecnienie się bóstwa w świecie fizycznym’⁹. Owo pierwotne znaczenie słowa *tatari* odzwierciedlone jest w samej

⁴ Tamże, s. 318.

⁵ W. Kotański, *W kręgu sintoizmu. Tom 1. Przeszłość i jej tajemnice*, Dialog, Warszawa 1995, s. 50.

⁶ Tradycyjnie mówi się o ośmiu milionach bóstw (jap. *yaoyorozu no kami*), ale jest to raczej liczba symboliczna.

⁷ G. Katō, *A Historical Study of the Religious Development of Shintō*, tłum. Sh. Hanayama, Japanese Society for the Promotion of Science, Tokyo 1973, s. 11-12.

⁸ W. Kotański, dz. cyt., s. 80.

⁹ K. Miyamoto, *Tatari* [hasło], w: *Minkan shinkō jiten (Słownik wierzeń ludowych)*, T. Sakurai (red.), Tōkyōdō Shuppan, Tōkyō 1980, s. 181.

budowie odpowiadającego temu wyrazowi chińskiego znaku 祟, który składa się z dwóch elementów: *kami* 示 'bóstwo'¹⁰ oraz *deru* 出 'wydostawać się, wychodzić'. Innymi słowy, można stwierdzić, że zdolność do rzucania klątw stanowi jeden z konstytutywnych atrybutów *kami*, co świadczy o wyjątkowo istotnym znaczeniu tematu *tatari* dla całej japońskiej religijności.

Japońskie słowniki religioznawcze określają *tatari* jako „nieszczęścia zsyłane ludziom przez wszelkiego rodzaju byty nadprzyrodzone w następstwie czynów, które były sprzeczne z ich wola”¹¹. Za czyny mogące wywołać boski gniew uważano między innymi zbrukanie świątyń i innych miejsc sakralnych, nieuzasadnione przeniesienie świętych relikwii, zaniedbywanie kultu danego bóstwa, ścinanie świętych drzew, zabijanie zwierząt służących danemu *kami* lub będących jego manifestacją oraz inne formy naruszenia tabu religijnych. Sądzono, że niemal każde bóstwo lub duch może być potencjalnym sprawcą *tatari*, choć niektórym z nich przypisywano większe ku temu predyspozycje niż innym. Nieszczęścia, jakie kojarzono z działaniem *tatari*, mogły być bardzo rozmaite, poczynając od tych dotyczących konkretnych jednostek (np. choroby fizyczne i umysłowe, a także uraz lub śmierć w wyniku nieszczęśliwego wypadku), a kończąc na tych oddziaływujących na całe społeczności (chodzi tu przede wszystkim o epidemie, pożary, powodzie i inne klęski żywiołowe)¹². Wszystkie nieszczęśliwe zdarzenia, które jawiły się ludziom jako gwałtowne, nieprzewidywalne i przerażające, próbowano tłumaczyć w kategoriach klątwy nadprzyrodzonej, interpretując je jako przejawy boskiego gniewu. Przeciwdziałanie skutkom *tatari* było domeną przede wszystkim wywodzących się z ludu działaczy religijnych, takich jak górcy asceci *shugenja* lub wędrowni mnisi *hijiri*. Najpierw za pomocą wróżb próbowali oni ustalić, które konkretnie bóstwo rzuciło ową klątwę, a następnie, w zależności od wyników wróżby, wykonywali odpowiednie rytuały mające tę klątwę usunąć¹³.

Motyw *tatari* w zabytkach japońskiego piśmiennictwa

Motyw *tatari* występuje w japońskim folklorze i literaturze od czasów najdawniejszych. Pierwsze wzmianki dotyczące klątwy nadprzyrodzonej znajdziemy już

¹⁰ Znak 示 jest elementem znaczeniowym znaku *kami* 神 'bóstwo'.

¹¹ Tamże. Por. także M. Kurabayashi, *Tatari* [hasło], w: *Shintō jiten* (Słownik sintoizmu), M. Anzu, Y. Umeda (red.), Jinja Shimpōsha, Tōkyō 2000, s. 489; *Tatari* [hasło], w: *Shinwa densetsu jiten* (Słownik mitów i legend), H. Asakura, Sh. Inoguchi i (red.), Tōkyōdō Shuppan, Tōkyō 1963, s. 291-292.

¹² K. Miyamoto, dz. cyt., s. 181-182.

¹³ Tamże, s. 182. Szerzej zob. A. Bachurin, *Unusual Phenomena, Divination and Monoimi in the Heian Period*, w: J. C. Baxter (red.), *Interpretations of Japanese Culture: View from Russia and Japan*, International Research Center for Japanese Studies, Yoshida Insatsu K. K., Kyoto 2009, s. 157-163.

w *Kojiki*, czyli *Księżde dawnych wydarzeń* – najstarszym zachowanym dziele japońskiego piśmiennictwa, które powstało około 712 r. i stanowi zbiór mitów i podań opisujących dzieje Japonii od momentu jej stworzenia przez parę bóstw-demiurgów aż do lat panowania cesarzowej Suiko, czyli do pierwszej połowy VII w. Jedna z legend zawartych w *Kojiki* opowiada o wydarzeniach, które doprowadziły do śmierci czternastego władcy Japonii, cesarza Chūai. Pewnej nocy, kiedy Chūai w obecności swojej małżonki, cesarzowej Jingū, oddawał się grze na *koto* (rozdam japońskiej cytry), Jingū opętało potężne bóstwo i jej ustami nakazało Chūaiowi zrezygnować z dotychczasowych planów wojennych i bezzwłocznie wyruszyć na podbój cudownego kraju o nazwie Silla¹⁴, który znajdował się jakoby po drugiej stronie morza. Chūai, który z jakiejś przyczyny nie uwierzył tym słowom, odłożył cytrę, głośno oskarżając bóstwo o kłamstwo. Skutek tego nierozsądnego czynu był niemal natychmiastowy. Kiedy przybocznicy cesarza, zaniepokojeni jego nagłym milczeniem, zbliżyli się do niego, trzymając pochodnie, okazało się, że Chūai nie żyje. Aby uśmierzyć gniew bóstwa spowodowany zachowaniem jej męża, Jingū zmuszona była przeprowadzić wielką ceremonię oczyszczającą w skali całego kraju, a następnie na czele potężnej floty wypłynęła na podbój Silli, która to kampania wojenna zakończyła się dużym sukcesem¹⁵.

Trzeba zaznaczyć, że japońskie pojęcie *tatari* nie do końca pokrywa się jednak z pojęciem „kary boskiej” w naszym, zachodnim rozumieniu, czego nie sposób nie zauważyć, analizując użycie tego określenia w japońskich tekstach, zarówno tych starożytnych, jak i współczesnych. Podstawowa różnica zdaje się polegać na tym, że ludzkie czyny, które przedstawia się jako bezpośrednią przyczynę *tatari*, bardzo często mają charakter przypadkowy i nieumyślny – nie wynikają ze złej woli sprawcy, a zatem raczej nie mogą być zaliczone do kategorii czynów „karygodnych” w znaczeniu, w jakim zwykle to znaczy¹⁶. Za przykład może tu służyć chociażby legenda o bóstwie imieniem Yato, która zawarta jest w dokumencie z VIII w. pt. *Hitchi-no kuni fudoki (Opisy obyczajów i ziem prowincji Hitachi)*. Według tej legendy bóstwo Yato, mające wygląd potwornego węża o rogatej głowie, zamieszkiwało pewną porośniętą trzcinał dolinę w zachodniej części prowincji Hitachi. Każdy, kto przechodząc tą doliną miał nieszczęście zobaczyć Yato na własne oczy, stawał się ofiarą klątwy. Cała jego rodzina popadała w ruinę, a on sam umierał, nie pozostawiawszy po sobie potomków. Koniec końców, klątwę tę udało się przerwać niejakiemu Matachi z rodu Yahazu, który wypędził groźne bóstwo w góry, ustalił granicę między jego domeną a ziemią należącą do ludzi i uczynił Yato bóstwem opiekuńczym swojego

¹⁴ Chodzi o jedno z trzech królestw dawnej Korei.

¹⁵ *Kodziki: Zapisi o dejanijach driewnosti*, t. 2, Je. Pinus (tłum.), „Szar”, Sankt Peterburg 1994, s. 287-289. Zob. także przekład polski: *Kojiki, czyli Księga dawnych wydarzeń*, W. Kotański (tłum.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

¹⁶ Por. W. Kotański, dz. cyt., s. 61.

rodu, wznosząc świątynię ku jego czci¹⁷. Chociaż legenda ta do pewnego stopnia przypomina występujące w wielu kulturach świata przypowieści o bohaterach pokonujących smoki, jej cechą wyróżniającą jest to, że w roli sprawcy spadających na ludzi nieszczęść nie występuje tutaj złowrogi potwór, który ostatecznie powinien zostać zniszczony, lecz gniewne bóstwo, któremu z założenia należy się cześć i szacunek. Owo bóstwo ewidentnie ma swoje boskie prawo do tego, aby okrutnie karać nieszczęśliwych, którzy je rozgniewali, nawet jeśli jedyna ich wina polegała na przypadkowym pojawieniu się w nieodpowiednim miejscu i czasie.

Tatari a koncepcje grzechu i pokuty w sintoizmie

Aby zbliżyć się do zrozumienia tej dosyć niezwykłej dla przedstawiciela kultury Zachodu koncepcji kary boskiej, zagadnienie *tatari* rozpatrywać należy w kontekście specyfiki sintoistycznego pojmowania grzechu i pokuty, które zasadniczo różni się od koncepcji chrześcijańskich czy buddyjskich. W starojapońskich modlitwach, które do dziś używane są w liturgii sintoistycznej, wymienia się dwa typy grzechów: są to tak zwane *amatsutsumi* 'grzechy niebiańskie' oraz *kunitsutsumi* 'grzechy ziemskie'. „Grzechy niebiańskie”, których nazwa wynika z tego, że według mitu po raz pierwszy popełnione one były w niebie, dotyczą między innymi niszczenia i zanieczyszczania należących do wspólnoty pól uprawnych, bezprawnego przywłaszczenia cudzych posiadłości oraz niewłaściwego obchodzenia się z zabitymi zwierzętami. Wszystkie *amatsutsumi* w istocie określić można jako czyny związane z łamaniem norm pierwotnego społeczeństwa rolniczego. Bardziej kłopotliwa jest kategoria „grzechów ziemskich”, która obejmuje między innymi grzech kazirodstwa, zadawanie ran istotom żywym, uszkodzanie ciał istot martwych, rzucanie złych uroków, a także trąd i inne choroby skóry, naloty szkodliwych owadów i ptaków oraz budzące grozę zjawiska niebieskie, takie jak błyskawice i komety¹⁸. Jak widać, w jednym rządzie postawione zostały tu zarówno świadome i wolne ludzkie działania, jak i sytuacje zachodzące niezależnie od woli człowieka. Zarówno to, co moglibyśmy określić jako przyczyny kary boskiej, jak i to, co należałoby interpretować jako jej skutki.

Rozważając owo problematyczne zagadnienie „grzechów ziemskich” i analizując znaczenie, jakie nadaje się pojęciu grzechu w starożytnych japońskich tekstach, badacze sintoizmu dochodzą do kilku ważnych wniosków na temat przekonań moralno-religijnych, które charakterystyczne były dla pierwotnego społeczeństwa japońskiego i które do pewnego stopnia przetrwały w japońskiej świadomości aż po dziś dzień.

¹⁷ Za: N. Miyata, *Kami kannen (Koncepcja kami [w japońskiej religii ludowej])*, w: *Nihon shūkyō jiten (Encyklopedia japońskich religii)*, Y. Ono, S. Shimode i in. (red.), Kōbundō, Tōkyō 1994, s. 618-619.

¹⁸ T. Hirano, *Tsumi to harai no kōzō (Struktura grzechu i pokuty)*, w: *Shintō sekai no kōzō (Struktura świata według sintoizmu)*, Perikansha, Tōkyō 2001, s. 118-122.

Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że podstawowa zasada moralności w sintoizmie ma charakter niewoluntarystyczny. Dopiero w nowszych czasach pojęcie grzechu zaczęło być kojarzone z aktami złej woli, podczas gdy w pierwotnym sintoizmie istotne były tylko konsekwencje czynu, nie zaś jego umyślność bądź nieumyślność. Jeśli dostrzegano bardziej lub mniej negatywne konsekwencje jakiegoś czynu, wnioskowano, że był to czyn zły społecznie i moralnie nieczysty, a jego wykonawca widocznie naraził się jakimś mocom i został za to ukarany. Karę boską pojmowano jako pewien rodzaj ostrzeżenia, przez które bóstwo wyrażało swą dezaprobatę dla złych czynów człowieka, uświadamiając mu, że jego zachowanie było niewłaściwe i nawołując go w ten sposób do poprawy¹⁹.

Drugą istotną cechą światopoglądu sintoistycznego było przekonanie, że każdy popełniony grzech w sposób nieunikniony skutkuje karą boską, podczas gdy każde nieszczęśliwe wydarzenie z pewnością jest następstwem czyjegoś złego czynu. Jak się wydaje, właśnie z tej charakterystycznej dla pierwotnego sintoizmu wiary we wzajemne związki wszechrzeczy wynika nasze wrażenie pomieszania przyczynowo-skutkowego w wyliczeniu „grzechów ziemskich”. Na przykład tak odrażająca choroba jak trąd w mniemaniu starożytnych Japończyków niezaprzeczalnie świadczyła o tym, że chory popełnił w przeszłości jakiś wstrętny bogom występki. Można by rzec, że osoby chore na trąd popełniały grzech już samym faktem swojego istnienia, gdyż widok ich oszpeconej skóry budził w ludziach wstręt i strach, przypominając im o skłonności człowieka do złych i nieczystych czynów²⁰.

Kolejnym ważnym aspektem moralności sintoistycznej była idea odpowiedzialności zbiorowej za grzechy osobiste, która wynikała z przekonania, że kara boska za pewien występki spaść może nie tylko na samego grzesznika, lecz na całą wspólnotę, do której należy. Trzeba zaznaczyć, że myślenie w kategoriach zbiorowości jest w ogóle bardzo charakterystyczne dla światopoglądu sintoistycznego, w ramach którego jedyną sensowną drogą postępowania dla wszystkich bytów jest wspólne dążenie do ogólnego ładu i harmonii, a jednostka uzyskuje znaczenie tylko jako element większego układu społecznego. A więc dla uniknięcia niszczycielskich skutków boskiego gniewu nie wystarczyłoby, żeby po prostu osądzić i ukarać winowajcę. Konieczne było tu przeprowadzenie zbiorowej ceremonii, mającej na celu rytualne oczyszczenie ciała i ducha każdego z członków wspólnoty²¹. Według mitu zawartego w *Kojiki*, taką właśnie ceremonię zorganizowała cesarzowa Jingū po śmierci męża w wyniku boskiej klątwy.

Ostatnią wreszcie cechą myślenia sintoistycznego, o której warto wspomnieć przy okazji omawiania pojęcia *tatari*, jest głęboka wiara w to, że każde, nawet naj-

¹⁹ W. Kotański, dz. cyt., s. 61.

²⁰ Por. T. Hirano, dz. cyt., s. 126-127.

²¹ Tamże, s. 133. Por. także W. Kotański, dz. cyt., s. 59.

cięższe przewinienie przed bóstwami może ostatecznie zostać odkupione. Jak zauważa wielu badaczy sintoizmu, chrześcijańska koncepcja niezmywalnego grzechu pierwotnego jest tej religii zupełnie obca. W sintoizmie grzechy postrzegane są raczej jako przykre, lecz dające się naprawić błędy, a nie jako piętna niemożliwe do wymazania. Należy tylko znaleźć odpowiedni sposób, aby odzyskać stan czystości duchowej i fizycznej, który został utracony wskutek własnego bądź cudzego niewłaściwego zachowania, a można będzie spodziewać się przebaczenia, a nawet pomocy i opieki ze strony bóstw²².

Choć charakterystyczna dla pierwotnego sintoizmu koncepcja grzechu uległa z upływem czasu pewnym zmianom pod wpływem zachodnich idei, ogólnie stwierdzić można, że wymienione wyżej pierwotne przekonania wciąż stanowią podstawę japońskich wierzeń dotyczących klątwy nadprzyrodzonej²³.

Japońskie wierzenia ludowe. Trzy kategorie sprawców *tatari*

Wierzenia ludowe (*minkan shinkō*), określane też czasem jako religia ludowa (*minkan shūkyō*), to nurt przeciwstawiany religiom instytucjonalnym, takim jak m.in. tak zwany sintoizm świątynny (*jinja shintō*). Nurt ten ma charakter wieloskładnikowy, niejednolity oraz synkretyczny i łączy w sobie elementy zapożyczone z najróżniejszych tradycji wierzeniowych. Przede wszystkim czerpie z sintoizmu i buddyzmu, ale także konfucjanizmu, taoizmu, chińskiej szkoły dualistycznej Ying-Yang, a w epoce nowożytnej nawet z chrześcijaństwa²⁴. Skrajny synkretyzm wynika z charakterystycznej dla japońskiego myślenia religijnego pragmatycznej postawy *genze riyaku*, która polega na kierowaniu się w życiu raczej zyskiem doczesnym aniżeli wartościami duchowymi. Z całej różnorodności koncepcji, proponowanych w ramach tej czy innej doktryny religijnej, wybierane były przez lud jedynie elementy najbardziej w jego rozumieniu pożyteczne, podczas gdy idee abstrakcyjne, trudne do przełożenia na realia życiowe, nie znajdowały swojego odzwierciedlenia w wierzeniach lokalnych. Rzecz jasna, akceptacja zasad tylko jednej religii postrzegana była jako postawa mało rozsądna²⁵.

Zgodnie ze słownikiem japońskiej religii ludowej, szczególne skłonności do rzuca-
nia klątw przypisywano trzem kategoriom *kami*: po pierwsze mściwym duchom *goryō*,

²² T. Hirano, dz. cyt., s. 102.

²³ Tamże, s. 135.

²⁴ H. Hasebe, *Minzoku shūkyō no shosō (Różne aspekty religii ludowej)*, w: M. Taniguchi, K. Matsuzaki (red.), *Minzokugaku no kōgi. Seikatsu bunka e no apurōchi (Wykłady o folklorystyce. Kultura życia codziennego)*, Yachiyo Shuppan, Tōkyō 2006, s. 223-224.

²⁵ M. Araki, *Minzoku shūkyō no sōron (Ogólne uwagi na temat religii ludowej)*, w: *Nihon shūkyō jiten...*, s. 605.

po drugie potężnym bogom wywodzącym się z tradycji Ying-Yang, a po trzecie zwierzęcym bóstwom będącym posłańcami wyższych bogów sintoistycznych.²⁶

Słowem *goryō* określano dusze osób zmarłych śmiercią gwałtowną lub tragiczną, które – kierowane poczuciem urazy i chęcią zemsty – sprowadzały na kraj nie-szczęścia w postaci epidemii, głodu, pożarów i innych klęsk żywiołowych²⁷. Kult *goryō* rozwinął się w Japonii we wczesnym średniowieczu, w epoce Heian (794-1191), czemu sprzyjała napięta sytuacja społeczna związana z częstymi wybuchami śmiertelnych chorób zakaźnych wśród ludności miejskiej. Według *Nihon Sandai Jitsuroku* (*Prawdziwej historii trzech japońskich rządów*, 901), w 863 r. na rozkaz cesarza Seiwa (850-880) w dolnej części ogrodu cesarskiego Shinsen'en w Kioto odbyła się pierwsza publiczna ceremonia mająca na celu uspokojenie mściwych duchów. Do oficjalnych bóstw panteonu shintoistycznego dołączono wtedy sześć tragicznie zmarłych postaci historycznych, których duchy podejrzewano o bycie źródłem *tatari*. Spośród nich szczególną czcią otoczony został duch księcia Sawary – niedoszłego następcy japońskiego tronu, który w 785 r. z powodów politycznych został wysłany na banicję na wyspę Awaji, ale w czasie wędrówki do celu zagłodził się. Aby ułagodzić ducha zmarłego księcia, jemu jako jedynemu w historii Japonii pośmiertnie nadano tytuł cesarski i osadzono na tronie pod imieniem Sudō tennō²⁸.

Wśród innych postaci epoki Heian, które zostały deifikowane w ramach kultu *goryō*, wymienić warto poetę i urzędnika dworskiego Sugawarę no Michizane, który w 903 r. zmarł na wygnaniu w wyniku fałszywego oskarżenia o zdradę stanu, oraz wybitnego wojownika Tairę no Masakado, który podniósł rebelię przeciwko władzy cesarskiej i został zabity przez wojska rządowe w 940 r.²⁹ Obaj są do dziś czczeni w świątyniach sintoistycznych: Sugawara no Michizane jako bóg nauki, poezji i kaligrafii, a Taira no Masakado jako bóstwo opiekuńcze miasta Tokio. Do najbardziej znanych *goryō* epoki nowożytnej należy natomiast siedemnastowieczny rolnik Sakura Sōgōrō, który według legendy w 1653 r. wraz z całą rodziną został stracony na krzyżu za podanie petycji do szoguna w sprawie obniżenia podatków, jakimi obciążani byli mieszkańcy jego wsi. W późniejszych czasach duch Sakury Sōgōrō stał się popularnym bóstwem ludowym, do którego kierowano modlitwy o pokój i harmonię w rodzinie³⁰. Każdy z tych przykładów odzwierciedla głęboko zakorzenione w japońskich wierzeniach ludowych przekonanie, że poprzez należyte czczenie groźnego bóstwa człowiek może nie tylko złagodzić jego gniew i uniknąć skutków *tatari*, ale nawet nakłonić go do pomocy w różnych trudnościach życiowych. Owe dualistyczne spojrzenie na naturę *kami* wywodzi się z wyrażonej jeszcze w starożytnej kronice

²⁶ K. Miyamoto, dz. cyt., s. 181-182.

²⁷ N. Miyata, *Goryō* [hasło], w: *Minkan shinkō jiten...*, s. 126.

²⁸ N. Miyata, *Kami kannen...*, s. 613.

²⁹ Tamże.

³⁰ H. Hasebe, dz. cyt., s. 228-229.

Kojiki koncepcji *aramitama* ‘duszy gwałtownej’ i *nigimitama* ‘duszy łagodnej’, które stanowią dwa wzajemnie powiązane aspekty każdego bóstwa³¹. Kończąc wątek kultu *goryō*, warto dodać, że chociaż tradycja deifikacji osób zmarłych jest wciąż kontynuowana w Japonii w czasach współczesnych, dzisiaj powodem do tego najczęściej nie jest już strach przed klątwą mściwego ducha, lecz chęć utrwalenia pamięci zmarłego oraz uhonorowania jego zasług³².

Druga kategoria bóstw, które w wierzeniach ludowych postrzegane były jako potencjalni sprawcy klątw, to potężni bogowie wywodzący się z chińskiej tradycji Ying-Yang, np. bóstwo metalu – Konjin. Konjin występować mógł w dwóch postaciach – jako bóstwo niebiańskie (w aspekcie Yang), bądź jako bóstwo ziemskie (w aspekcie Ying), przy czym w obu przypadkach był on wrogi ludzicom, chociaż w swoim aspekcie niebiańskim miał nieco łagodniejszy charakter. Wierzano, że w zależności od roku, miesiąca i dnia kalendarza księżycowego bóstwo to zmieniało swoje położenie względem stron świata i kierunek, który zajmowało w każdym określonym momencie, uznawano za bardzo niepomysłny. Według popularnego przesądu, „stawanie na drodze” Konjinowi skutkowało mogło nawet śmiercią siedmiu bliskich osób winowajcy, co określano wyrażeniem *Konjin no nanagoroshi*, czyli ‘siedem morderstw Konjina’. W epoce Heian, kiedy kult Konjina rozwijał się szczególnie dynamicznie, w środowisku arystokracji pojawił się zwyczaj zwany *katatagae* ‘zmiana kierunku’. Jeśli człowiek, mający wyruszyć w podróż, odkrywał, że jego punkt docelowy leży w niepomysłnym kierunku, pierwszego dnia zaczynał on jechać w zupełnie inną stronę i dopiero następnego ranka, po spędzeniu nocy w tymczasowym schronieniu, kierował się ku swojemu celowi. W ten sposób unikano poruszania się w linii prostej i chroniono się przed klątwą Konjina³³.

Trzecią wreszcie kategorią groźnych *kami* były tak zwane *misaki*, czyli zwierzęce bóstwa będące posłańcami wyższych bogów sintoistycznych. Zaliczano do nich przede wszystkim lisy, które według wierzeń ludowych potrafiły opętać ludzi i wyrażać im krzywdę oraz węże, które uznawano za zwierzęta szczególnie mściwe i bezlitosne³⁴. Na przykład w zbiorze legend ludowych *Opowieści z Tōno* (*Tōno monogatari*, 1910), spisanych przez pioniera japońskiej folklorystyki Yanagitę Kunio (1875-1962), znaleźć można historię o tym, jak wszyscy członkowie pewnej zamożnej rodziny, której służący przypadkowo zabili węża w czasie kośby, w krótkim czasie po tym wydarzeniu zatruli się grzybami i zmarli³⁵.

³¹ Szerzej zob. N. Miyata, *Kami kannen...*, s. 616-618.

³² Szerzej zob. K. Komatsu, *Who Oversees the Spirit? A Reassessment of the Custom of Deifying Humans*, w: D. L. Howell (red.), *History and Folklore Studies in Japan*, International Research Center for Japanese Studies, *Yoshida Insatsu K. K.*, Kyoto 2006, s. 9-25.

³³ T. Kamiya, *Konjin* [hasło], w: *Minkan shinkō jiten...*, s. 127.

³⁴ K. Miyamoto, dz. cyt., s. 182.

³⁵ K. Yanagita, *Tōno monogatari* (*Opowieści z Tōno*), Shinchōsha, Tōkyō 1973, s. 27-28.

Oprócz wymienionych typów *kami*, w japońskich wierzeniach ludowych zdolność do rzucania klątw przypisywano również wielu innym przedstawicielom mocy nadprzyrodzonych. Istnieją nawet legendy opowiadające o *tatari* nakładanych na ludzi przez bóstwa buddyjskie, mimo że w oficjalnej doktrynie buddyzmu nie ma miejsca na takie pojęcia jak „boski gniew” lub „boska kara”³⁶.

Na sam koniec warto dodać, że wierzenia ludowe dotyczące *tatari* wciąż pozostają żywe i zajmują ważne miejsce we współczesnym japońskim folklorze. W japońskojęzycznym Internecie krąży dziś mnóstwo strasznych opowieści o klątwach, a artykuły o „przeklętych miejscach” są włączane do przewodników turystycznych po wszystkich regionach Japonii. I choć występujące w tego typu opowieściach realia wraz z upływem czasu ulegają zmianom, kryjący się za nimi sposób myślenia ludowego pozostaje w swej istocie niezmienny.

³⁶ K. Miyamoto, dz. cyt., s. 182.

Monika Błeszyńska

Obraz Drugiego Świata w wierzeniach i legendach Mandżurów i Sibe

Drugi Świat (mandż. *jai jalan*) to świat, do którego udają się dusze Mandżurów i Sibińczyków po śmierci. Termin pochodzi od mandżurskiego złożenia dwóch wyrazów *jai* 'drugi, kolejny, inny' oraz *jalan* 'świat'. Według szamańskiej legendy w pewnym momencie w przeszłości na ziemi było tylu ludzi, że nie mogła ona ich pomieścić. W związku z tym pierwszy szaman udał się w podróż w poszukiwaniu wrót, przez które ludzie w sędziwym wieku mogliby przejść i żyć dalej. Po znalezieniu i otwarciu tychże wrót, ludzie zaczęli umierać, a rolą szamanów było odprowadzić ich dusze w nowe miejsce.

Postrzeganie zaświatów jako Drugiego Świata jest charakterystyczne dla Mandżurów i Sibińczyków, wywodzących swe wierzenia z szamanizmu. Jest to również element odróżniający ich od Chińczyków, wśród których obecnie żyją.

Mandżurowie oraz spokrewnione z nimi plemię Sibe należą do ludów tunguskich, wchodzących w skład altajskiej grupy językowej¹. Kolebką tego nieznanego bliżej w Europie ludu są tereny północno-wschodniej Mandżurii. Na początku XVII w. rozdrobnione plemiona tunguskie zostały zjednoczone pod wodzą księcia Nurchaczego. Wprowadzony przez niego system wojskowo-administracyjny zwany *gûsa*, przyczynił się do asymilacji podbitych klanów oraz rozpowszechnienia języka i obyczajów rodu panującego. Wnuk Nurchaczego, Abahaj, w 1635 r. w trybie administracyjnym zmienił nazwę swego ludu na Mandżu oraz nazwę dynastii z Hou Kin na C'ing. W 1644 r. Mandżurowie na prośbę chińskich możnowładców wkroczyli do zniszczonych wojną domową Chin, zajęli ogarnięty chaosem Pekin i ustanowili swoją dynastię dynastią panującą. Na cesarskim tronie potomkowie C'ingów zasiada-

¹ Altajska grupa językowa zwana jest także ligą, a w jej skład wchodzi języki mongolskie, tureckie i tunguskie. Upodobnienia, które wykazują te języki, powstały wskutek długotrwałych kontaktów między ich użytkownikami. Zdaniem polskich badaczy języków altajskich języki te nie wywodzą się od jednego języka praaltajskiego. Por. S. Godziński, *Współczesny język mongolski*, Dialog, Warszawa 1998, s. 5-6.

li aż do 1911 r., kiedy to w Chinach została proklamowana republika. W czasie II wojny światowej, z pomocą Japończyków, Mandżurowie ustanowili państwo Mandżukuo, obejmujące swym zasięgiem dawne mandżurskie terytorium. W 1945 r. Mandżukuo przestało istnieć, a Mandżurowie zostali włączeni w skład pięciu mniejszości narodowych Chin. Obecnie przynależność do mandżurskiej mniejszości narodowej deklaruje około 10 milionów osób, którzy w przeważającej większości posługują się językiem chińskim, a języka mandżurskiego nie znają w ogóle.

Jeśli chodzi o Sibe, w XVIII w. zostali oni przesiedleni na tereny dzisiejszego Sinkjangu w celu ochrony zachodniej granicy imperium. Liczebność Sibińczyków szacuje się na około 120 tysięcy. W przeciwieństwie do mandżurskich krewnych w kontaktach między sobą posługują się nadal językiem mandżurskim, wydają literaturę pisaną alfabetem mandżurskim i kultywują swoje własne zwyczaje².

Opis obrazu Drugiego Świata powstał w oparciu o legendy zawarte w dwutomowej publikacji Jerzego Tulisowa *Legendy Ludów Mandżurii*, oraz zawartej w tomie pierwszym tychże legend – szamańskiej legendzie pt. *Kronika Szamanki Niszan* publikacji *Manchu Customs and Superstitions* autorstwa M. L. C. Bogan oraz sibińskiej etnografii *Sibe uksurai an tachin*³.

W mitologii mandżurskiej Drugi Świat znajduje się daleko na północy bądź zachodzie, z kolei wierzenia sibińskie dopuszczają możliwość występowania tej krainy wysoko ponad ziemią, o czym będzie mowa dalej. Dotrzeć mogą do niego dusze ludzi uważanych za świętych, zmarłych w wyniku nagłej śmierci, małych dzieci i kobiet. Bezpiecznie do Drugiego Świata może podróżować jedynie dusza szamana, na przykład w czasie odprowadzania duszy zmarłego. W nielicznych przypadkach w rejon Innego Świata zachodzą dusze żywych ludzi.

Mandżurowie, podobnie jak inne ludy tunguskie, są przekonani, iż dusza lubi wybierać się na wędrówki po świecie. Do eskapad dochodzi zwykle w nocy, gdy człowiek śpi, lub podczas codziennej drzemki. W czasie takiej wędrówki słaba dusza ludzka jest łatwą zdobyczą dla krążących po świecie szkodliwych duchów. Jeśli złapią one duszę lub jeśli w swej wędrówce dotrze ona do Drugiego Świata, wtedy to jej właściciel zaczyna chorować. Jeżeli nie uda się w dostatecznie krótkim czasie powrócić duszy do ciała, wtedy człowiek umiera, a jego dusza zostaje w Innym Świecie, lub też pozostaje na ziemi i pod postacią złego ducha zaczyna szkodzić ludziom.

² Pismo mandżurskie oparte jest na klasycznym piśmie mongolskim. Dla ułatwienia odczytywania skomplikowanego pisma mongolskiego, Mandżurowie wprowadzili do niego kilka zmian, w postaci kółek i kropek, które umożliwiają odczytanie wyrazów. Por. J. Tulisow, *Krótki kurs języka mandżurskiego*, Dialog, Warszawa 2004, s. 4-10.

³ J. Tulisow, *Legendy ludów Mandżurii*, t. 1, Warszawa 1997; J. Tulisow, *Legendy ludów Mandżurii*, t. 2, Warszawa 1998; *Kronika Szamanki Niszan*; M. L. C. Bogan, *Manchu Customs and Superstitions*, Southern Materials Center, Taipei 1977 (i inne wyd.); H. Tungkeri, *Sibe uksurai an tachin*, b.w., b.m.w., 1989.

Człowiek może utracić swą duszę także w efekcie porwania jej przez pomocników władcy Innego Świata – Erlik Chana (Ilmun Chan). Na niebezpieczeństwo utraty duszy są narażeni szczególnie ludzie obdarzeni wyjątkowymi umiejętnościami. W legendzie o szamance Niszan utalentowany młody myśliwy traci swoją duszę właśnie z rozkazu Erlika:

*Gdy wieść o tym doszła
uszu Ilmun chana
Ów postął demona,
który Surgudaja
duszyczką zawładnął
i precz uprowadził⁴.*

Po uprowadzeniu duszy młody człowiek zaczyna chorować i wkrótce umiera. Dopiero podróż szamanki do królestwa Ilmun Chana i sprowadzenie duszy myśliwego do ciała powoduje jego powrót do życia.

Zdarza się, że człowiek umiera poza granicami wsi czy osady, z której pochodzi, i nie można ustalić, co było bezpośrednią przyczyną śmierci. W takim wypadku dochodzi do zebrania starszyzny, która rozpatruje każdy taki przypadek. Starszyzna debatuje nad możliwymi przyczynami śmierci i decyduje o sposobie pochówku, który ułatwi duszy zmarłego odnalezienie drogi do Innego Świata. Odprawienie odpowiedniego rytuału jest bardzo ważne, gdyż niedopełnienie któregoś z obowiązków może spowodować, że dusza powróci do wsi i zacznie szkodzić jej mieszkańcom. W związku z tym starszyzna dokonuje wszelkich starań, aby odprawić ją zgodnie z tradycją i z pożytkiem dla duszy zmarłego. Jeżeli zmarły był mężczyzną, to jego ciało zostaje pochowane na cmentarzu należącym do jego klanu. Jeżeli zmarła osoba była płci żeńskiej, wtedy o pochówku decyduje stan cywilny denatki. W przypadku kobiet zamężnych pochówek odbywa się na cmentarzu należącym do klanu męża, natomiast ciało dziewczyny niezamężnej porzuca się na stepie. Sibińczycy uważają bowiem, że dziewczynka nie należy do klanu rodziców. Dopiero zamążpójście, będące wejściem do rodziny męża, jest równoznaczne z wstąpieniem do klanu.

Na stepie porzucane są także ciała bardzo małych dzieci. Wierzy się bowiem, że dusza małego dziecka ma niebiańską naturę, jest pozbawiona ziemskich pragnień i słabości, i bez trudności odnajdzie drogę do Innego Świata. Pochowanie dziecka w ziemi lub kremacja jego ciała, może skazać jego małą duszę na tułaczkę po świecie żywych w postaci ducha i uniemożliwić mu ponowne odrodzenie.

W szczególności sposób Sibińczycy traktują tak zwanych ludzi bożych. W ich szeregi zaliczani są egzorcyści, szamani, lamowie, *dooči* oraz *siang tung* – kapłanki

⁴J. Tulisow, *Legendy ludów Mandżurii*, t. 1..., s. 106.

i znachorki kultu lisa. Uważa się, że ich dusze idą prosto do nieba i, w przeciwieństwie do zwykłych ludzi, potrafią rozpoznać, że umarli i znalazły się w Innym Świecie. Aby zapewnić jak najszybszą drogę do Drugiego Świata, ciała ludzi bożych są poddawane kremacji, a rytuały pogrzebowe odprawiane są przez przedstawicieli tej samej grupy (mandż. *giran.jafambi*). Lamów Sibińczycy kremują w pozycji siedzącej, a prochy składają do specjalnie w tym celu zbudowanych stup⁵. Sądzą bowiem, że pochowanie lamy bezpośrednio w ziemi mogłoby spowodować, iż jego dusza uda się do podziemi.

Małżonkowie są przez Sibińczyków chowani w niedalekiej odległości od siebie. Wierzy się bowiem, że śmierć nie stanowi kresu trwania związku małżeńskiego i zmarli nawet po śmierci pozostają w tym związku. Małżonkowie chowani są w ściśle określony sposób. Jeśli jako pierwszy umrze małżonek, który za życia trudnił się szamaństwem, to jego ciało poddaje się kremacji. Ciało współmałżonka kremuje się po jego śmierci. W przypadku, gdy pierwszy umiera małżonek świecki, jego ciało chowa się do ziemi. Dopiero po śmierci małżonka-szamana, jego ciało jest wykopywane i oba ciała poddaje się kremacji. Jeśli oboje małżonkowie nie należeli do *samdi* ('ludzie boży'), to ich ciała chowa się na cmentarzu rodowym mężczyzny, a między trumnami konstruuje się mostek łączący oba groby. Mostek pomaga w przemieszczaniu się dusz małżonków.

Ważnym elementem jest ubranie zmarłego w odpowiedni strój oraz dostarczenie niezbędnych do życia przedmiotów. Aby dopełnić obowiązków, ciało zmarłego ubiera się w lniany lub bawełniany strój. Do szycia stroju nie można wykorzystać ani wełny, ani satyny. Uważa się bowiem, że w Innym Świecie dusza ubrana w ten sposób mogłaby zostać pomyłona ze zwierzęciem. Męski strój może być w kolorze niebieskim lub szarym, strój kobiecy jest w kolorze różowym lub niebieskim. Strój nie może być zapinany na guziki, ich nieobecność rekompensuje się tasiemkami. Wierzy się, że dusza po śmierci zapomina w pierwszej chwili jak rozpinać guziki, dlatego też mogłaby nie mieć możliwości oswobodzić się ze stroju. Wiązane tasiemki rozwiązują ten problem.

Trumna jest wykonywana przez wyspecjalizowanych rzemieślników, którzy przy jej składaniu nie używają gwoździ. Trumnę ozdabia się w tybetańskie sentencje pomyślności, maluje kwiaty lotosu, a w ścianie wierci się mały otwór. Otwór służy duszy za pewnego rodzaju drzwi – umożliwia jej wydostanie się na zewnątrz.

Powszechnie wierzy się, że złe duchy boją się ptactwa. W związku z tym do trumny zmarłego wkładana jest poduszka w kształcie kurczaka. Ma ona z jednej strony strzec duszę ludzką w czasie jej podróży do Innego Świata, a z drugiej sprawić, by nie bała się po przebudzeniu.

Krewni zmarłego wyposażają go także w pieniądze, alkohol i jedzenie, żeby mógł przekupić napotkane duchy, oraz przedmioty codziennego użytku, które będą

⁵ Stupa (mandż. *subargan*, mong. *suburghan*, tyb. *mczo'd rten*, sanskr. *stūpa*) to budowla sakralna wznoszona w krajach, gdzie dominującą religią jest buddyzm.

mu potrzebne w „nowym życiu”. Zwykle przedmioty codziennego użytku wkłada się do trumny, uprzednio spakowawszy je do małej skrzynki. Zdarza się, że przed włożeniem do skrzynki przedmioty mające służyć zmarłemu są uszkodzane. Związane jest to z przekonaniem, że to, co zniszczone w świecie doczesnym, w Innym Świecie będzie wyglądało zupełnie jak nowe.

Jeżeli rodzina uzna, że jakiegoś drobiazgu zapomniano złożyć ze zmarłym lub też, że zmarły mógł zużyć zapakowane przedmioty, może przesłać nowe rzeczy do Innego Świata. Najłatwiejszym sposobem na przesłanie brakujących przedmiotów jest ich spalenie w intencji zmarłego. Drugim sposobem jest przekazanie ich przez innego zmarłego. Oznacza to, że jeśli właśnie zmarł jakiś inny krewny, można włożyć do jego trumny przedmioty do przekazania i poprosić go o dostarczenie ich wskazanej duszy.

Jak już zostało wspomniane, Inny Świat znajdować się może daleko na północy lub na zachodzie. Dusza, która wyrusza w tę podróż, ma nie tylko dużą odległość do pokonania. Droga może czasem prowadzić przez ciemne i gęste lasy, a czasem przez wysokie i skaliste góry. Dusza musi też przebyć rzeki, których nazwy zostały przeniesione z doczesnego świata. Pierwszą napotkaną rzeką jest Żółta Rzeka, którą zmarły może przekroczyć po uiszczeniu odpowiedniej opłaty złożonej z jedzenia, alkoholu oraz z papierowych pieniędzy. Opłatę pobiera Łagi Kuternoga – mandżurski przewoźnik dusz. Jest to bardzo osobliwa postać. Posiada jedno oko, powykrzywiane uszy, świeci łysiną i ma krzywe ręce. Dodatkowo kuleje na jedną nogę. Kolejną napotykaną przez duszę rzeką jest Czerwona Rzeka, którą bardzo trudno pokonać samemu – jest to możliwe jedynie przy pomocy duchów opiekuńczych wysłanych przez szamana. Mandżurowie sądzą, iż po pokonaniu przeszkód naturalnych droga, po której podróżują, rozwidla się na trzy gościńce. Drogą wschodnią podróżują dusze osób, które zginęły w walce. Droga środkowa zarezerwowana jest dla dusz, które będąc ludźmi wiodły uczciwe i prawe życie. Natomiast trzecia droga wiedzie do Mamy, która odpowiada za odprawianie dusz do kolejnych wcieleń i obdarowywanie ludzi potomstwem. Ułatwieniem dla podróżującej duszy ma być blask świeczki palonej tylko po to, aby dusza mogła bezpiecznie dotrzeć do kresu swej podróży. Mandżurowie pekińscy wierzą, że podróż do Innego Świata trwa tyle, co wypalenie się świeczki⁶.

Dusza, która dotarła szczęśliwie na miejsce, otrzymuje nowy dom z zagrodą i może zacząć wieść nowe życie, otoczona przez zmarłych przodków. W nowym miejscu trudni się ona zajęciami, które wykonywała za życia. Człowiek, który za życia był pisarzem bądź szewcem, po śmierci dalej będzie wykonywał swoją pracę. Dlatego też istotne jest, aby co jakiś czas przysyłać mu nowe materiały i przybory do pracy, żeby nie wracał na ziemię w poszukiwaniu surowców.

Inny Świat jest rządzony przez Erlik Chana, o którym nie ma szczegółowych informacji w dostępnych nam źródłach. Można się jedynie domyślać, iż jest to postać

⁶ Por. M. L. C. Bogan, dz. cyt., s.67-98.

zapożyczona od mieszkających niedaleko Mongołów. Mongołowie, mówią o nim trochę więcej i można sądzić, że Erlik był niegdyś *burchanem*⁷ i mieszkał w niebiosach razem z Ulgenem. Po tym jak Ulgen stworzył człowieka, Erlik się zbuntował i działał na jego szkodę. Ulgen nie mógł tolerować takiego zachowania i strącił Erlika do podziemi, aby więcej nie szkodził człowiekowi⁸. Później Erlik podzielił się władzą z Omosi Mamą, której postać odnotowuje kronika szamanki Niszan.

Mandżurski Inny Świat jest bardzo zróżnicowany. Występują w nim elementy rodzime, jak palenie świeczki, czy przekonanie o niebiańskiej naturze małych dzieci. Można się także doszukać wpływów obcych: tybetańskich – inskrypcje ryte na trumnach, chińskich – zakładanie na głowę zmarłego czapki z mandaryńskimi piórem i guzikiem, oznaczającym urzędową pozycję zmarłego, mongolskich – zapożyczenie postaci Erlik Chana. Wszystkie te elementy zostały przejęte przez Mandżurów i obecnie tworzą bogaty obraz Innego Świata, gdzie każda dusza żyje zgodnie ze swoim przeznaczeniem i oczekuje dnia ponownych narodzin.

⁷ Mong. *burchan* 'bóg, bóstwo'.

⁸ S. Kałużynski, *Tradycje i legendy ludów Mongolii*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1978, s. 105-106.

Przemysław Wach

Obrzęd wypowiedzania *adānu* do ucha noworodka interpretowany jako rytuał ochronny

Pod terminem *adān* zazwyczaj kryje się charakterystyczny sposób nawoływania muzułmanów do modlitwy o ustalonych porach dnia. Polega on na bardzo głośnym wypowiedzeniu ustalonej formuły, która ma oznajmić wiernym, że nadszedł jej czas, bądź też, że niedługo on nastąpi. Takie przypomnienie stosuje się przed każdą z pięciu obowiązkowych modlitw w islamie (*ṣalāt*, l. mn. *ṣalawāt*) oraz przed modlitwą piątkową (*ṣalāt al-ǧum'a*). W kontekście rytuałów związanych z nowonarodzonym dzieckiem znaczenie tego terminu zmienia się. Chodzi mianowicie o wypowiedzenie tej samej formuły, którą słyszy się z minaretów przy meczetach, do ucha dopiero co narodzonego niemowlęcia. Brzmi ona następująco¹:

Allāh akbar! Allāh akbar! Allāh akbar! Allāh akbar!
ašhadu anna lā ilāha illā Allāh. ašhadu anna lā ilāha illā Allāh.
ašhadu anna Muḥammadan rasūl Allāh. ašhadu anna Muḥammadan rasūl Allāh.
ḥayya 'alā aṣ-ṣalāt. ḥayya 'alā aṣ-ṣalāt.
ḥayya 'alā al-falāḥ. ḥayya 'alā al-falāḥ.
Allāh akbar! Allāh akbar!
lā ilāha illā Allāh!

¹ Jest to tylko jedna z wersji *adānu*. Zbiory prawa muzułmańskiego podają cztery nieznaczące się od siebie różniące, zwykle liczbą wersów, wersje. *Adān* zawsze musi być wypowiedzany w języku arabskim. Podana tutaj piętnastowersowa wersja miała być używana przez Bilāla Ibn Rabaḥa, byłego etiopskiego niewolnika wybranego przez Mahometa na pierwszego mu'ezzina w historii islamu. Sunna proroka Mahometa zaleca używać naprzemiennie tych wersji w celu zachowania tradycji i ożywienia jej różnorodnej i usankcjonowanej istoty. Zob. Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn 'Abd Allāh at-Tawīǧarī, *Al-muḥtaṣar fī al-fiqh al-islāmī fī daw' al-Qur'ān wa s-sunna*, Bayt al-Afkār ad-Duwaliyya, Riyād 2010, s. 454-455.

Bóg jest najwyższy! Bóg jest najwyższy! Bóg jest najwyższy! Bóg jest najwyższy!
Zaświadczam, że nie ma bóstwa prócz Boga. Zaświadczam, że nie ma bóstwa
prócz Boga.
Zaświadczam, że Mahomet jest wysłannikiem Boga. Zaświadczam, że Mahomet
jest wysłannikiem Boga.
Spieszcie na modlitwę. Spieszcie na modlitwę.
Spieszcie ku zbawieniu. Spieszcie ku zbawieniu.
Bóg jest najwyższy! Bóg jest najwyższy!
Nie ma bóstwa prócz Boga!

W takim znaczeniu *adān* pojawia się w sunnie proroka Mahometa. Istnieją trzy hadisy poruszające ten temat. Wszystkie zostały podane przez Ibn Qayyim al-Ğawziyyę w jego traktacie *Tuĥfat al-mawdūd bi-aĥkām al-mawlūd* (*Podarunek tego, co najukochańsze spośród orzeczeń dotyczących noworodka*). Pierwszy przekazany został przez Abu Rāfi‘ego²: „Zobaczyłem, że wysłannik Boga wypowiada *adān* do ucha Al-Ĥasana Ibn ‘Alego w chwili, gdy urodziła go Fatima”³. Drugi z przytoczonych przez uczonego hadisów pochodzi od Al-Ĥusayna Ibn ‘Alego, który twierdzi, że prorok Mahomet powiedział: „Ten, komu urodziło się dziecko, niech wypowie *adān* do jego prawego ucha a *iqāmę* do jego lewego ucha, aby odegnąć od niego Umm aṣ-Šibyān”⁴. Ostatni przypisuje Al-Bayhaqi Ibn ‘Abbāsowi⁵, który miał stwierdzić, że „Prorok wypowiedział *adān* do Al-Ĥasana Ibn ‘Alego w dniu, w którym się urodził i *iqāmę* do jego lewego ucha”⁶.

Iqāmę, która pojawia się w tych hadisach, można sklasyfikować jako rodzaj *adānu*. Jest to bowiem drugie i ostateczne wezwanie do modlitwy tuż przed jej rozpoczęciem. W swojej formule różni się od *adānu* wyłącznie w jednym miejscu. Tuż przed *takbīrem*⁷ muezzin wtrąca dwa krótkie identyczne wersy *qad qāmat aṣ-ṣalāt. qad qāmat aṣ-ṣalāt* ‘Modlitwa już się rozpoczęła. Modlitwa już się rozpoczęła’. Jest to raczej informacja dla ludzi zebranych już w meczecie na modły niż wezwanie do niej. W kontekście rytuału związanego z narodzinami dziecka chodzi o, analogicznie do *adānu*, wypowiedzenie formuły *iqāmy*, tym razem do lewego ucha niemowlęcia.

² Towarzysz proroka Mahometa, zmarły po 662 r.

³ Ibn Qayyim al-Ğawziyya, *Tuĥfat al-mawdūd bi-aĥkām al-mawlūd*, Manār li-an-naṣr wa-at-tawzī‘, Dimašq 1998, s. 23.

⁴ Tamże, s. 24.

⁵ ‘Abd Allah Ibn [al-]‘Abbās (zm. 687) to jeden z towarzyszy proroka Mahometa, jego brat stryjeczny. W tradycji muzułmańskiej uchodzi za szczególnie uczonego. Autor zachowanego wyłącznie w cytatach komentarza do Koranu.

⁶ Ibn Qayyim al-Ğawziyya, dz. cyt., s. 24.

⁷ Termin ten oznacza wypowiedzenie zdania: *Allāh akbar!* ‘Bóg jest najwyższy!’, które zawarte jest w *adānie* i *iqāmie*.

Te trzy przytoczone tradycje, choć *isnādy* – łańcuchy przekazicieli dwóch ostatnich – są słabe (*da'if*), są podstawą prawną dla zasadności rytuału wypowiedzania *adānu* do ucha nowonarodzonego dziecka. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w przepisach prawa muzułmańskiego. W *Kitāb al-fiqh 'alā al-madāhib al-arba'a* czytamy:

*Zaleca się adān do prawego ucha noworodka, tak jak zaleca się iqāmę do lewego. Tak samo zaleca się go w czasie pożaru i w czasie wojny oraz za ramieniem po-drożnego. Także do ucha zmarłego i epileptyka*⁸.

Zatem *adān* użyty w tym obrzędzie został inaczej sklasyfikowany prawnie niż *adān* wypowiedzany przez muezzina w meczecie. Uzyskał on, a wraz z nim i cały obrzęd, status *mandūb*, czyli rzeczy pożądanej oraz rekomendowanej jako miłej Bogu, lecz także i takiej, od której odejście nie wiąże się z żadną karą. Natomiast *adān* w kontekście nawoływania do modlitwy jest *farḍ al-kifāya*, czyli obowiązkiem nałożonym na całą społeczność wierzących (*ummę*), który musi być spełniony przez dostateczną jej część.

Słowa *adānu* wypowiedzane do ucha niemowlęcia zazwyczaj jego ojciec, co służy przypomnieniu, że to na nim spoczywa główna odpowiedzialność za dziecko w nadchodzącym okresie⁹. Może tego dokonać też inny męski członek rodziny ze względu na swój autorytet. Zaszczyc ten może spotkać także kogoś, kto odbył pielgrzymkę do Mekki (*al-hāǧǧ*), *hocę* lub imama, ponieważ wiedzą jak należy przeprowadzić ten rytuał¹⁰.

Do ucha niemowlęcia słowa powinno się raczej szeptać, choć w Internecie można zobaczyć film, na którym mężczyzna krzyczy maluchowi nad uchem, co spotkało się z nieprzychylnymi komentarzami internautów¹¹. Formułę *adānu* należy wypowiedzieć do ucha dziecka zaraz po narodzinach, przed tym jak zostanie nakarmione¹².

Największa różnica między *adānem* wypowiedzany do ucha niemowlęcia, a tym słyszany z meczetu jest związana z funkcją tego drugiego jako nawoływania do modlitwy. Po *adānie* z minaretu przy meczecie muszą nastąpić modły. Pięć modlitw (*aṣ-ṣalawāt al-ḥamsa*) w ciągu dnia i modlitwa piątkowa (*ṣalāt al-ǧum'a*) to ważny obowiązek każdego muzułmanina, a odstąpienie od niego uważany jest za znaczny grzech. Jednak po *adānie* do ucha małego dziecka nie ma żadnej modlitwy.

⁸ 'Abd ar-Raḥman Ibn Muḥammad 'Awḍ al-Ġazīrī, *Kitāb al-fiqh 'alā al-madāhib al-arba'a*, t. I, Maktabat al-Īmān bi-al-Manṣūra, Al-Qāhira 1999, s. 317.

⁹ A. R. Gatrada, A. Sheikh, *Birth customs. Meaning and significance*, w: A. R. Gatrada, A. Sheikh (red.), *Caring for Muslims patients*, Radcliffe, Oxford 2007, s. 69.

¹⁰ N. M. Dessing, *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage, and Death among Muslims in the Netherlands*, Peeters, Amsterdam 2001, s. 26.

¹¹ Zob. <http://www.youtube.com/watch?v=3KjaY6bWOXA&feature=related> [10.01.2012].

¹² A. R. Gatrada, A. Sheikh, *Muslim birth Customs*, „Archives of Disease in Childhood. Fetal and Neonatal Edition” 84, 2001, s. F6-F8.

Ciekawe jest to, że *adān* nie pojawia się przy modlitwie pogrzebowej (*ṣalāt al-ġanāza*)¹³. Oba obrzędy mogą się ze sobą łączyć symbolicznie. Dopatrzeć się w tym można świadomego zabiegu polegającego na zaznaczeniu przyjścia na świat człowieka przez wypowiedzenie do jego ucha wezwania do modlitwy zaraz po narodzinach oraz ogłoszeniu jego odejścia przez specjalną modlitwę pogrzebową. Choć to tylko moja interpretacja, nasunęła mi się myśl, że życie każdego muzułmanina jest rozumiane w islamie jako nieustająca modlitwa, albo też dokładniej – uświęcający czas oczekiwania na nią, pełen regulacji rytualnych, przygotowujących ludzi do obcowania ze Stwórcą. Podobne spostrzeżenia mieli autorzy książki *Caring for Muslims patients*¹⁴ w rozdziale poświęconym obrzędom narodzin w islamie. Podają oni nieco inną wersję przebiegu tego rytuału, twierdząc, że *iqāma* występuje tylko przy modlitwie pogrzebowej, przy której brak *adānu*. Zauważają jednak, że oba rytuały: ten obywający się przy narodzinach i ten po śmierci, ujmują życie ludzkie w symboliczną klamrę i tłumaczą to w następujący sposób: „Nasz pobyt na ziemi jest krótki – odpowiada kilku minutom dzielącym *adān* i *iqāme* – więc życie powinno być przepędzone mądrze, pilnie i niezamarnowane”¹⁵.

Złe duchy zagrażające nowonarodzonemu dziecku

Hadisy zaprezentowane przez Ibn Qayyima Al-Ġawziyyę wskazują na obecność rytuału wypowiedzania słów *adānu* do uszu nowonarodzonego dziecka w czasach proroka. Niewątpliwie obrzęd ten wszedł do islamu pod wpływem wierzeń ludowych z okresu przedmuzułmańskiego – *al-ġāhiliyyi*. Świadczy o tym drugi z przetłumaczonych hadisów, w którym pojawia się postać Umm aṣ-Ṣibyān. Dosłownie nazwa ta w języku arabskim oznacza ‘Matkę Chłopców’ i związana jest z nie w pełni określonym monstrum, czy też złym duchem płci żeńskiej, o szpetnym wyglądzie, który niekiedy przybierał postać pięknej kobiety i porywał mężczyzn, zmuszając ich do ślubu. Tych, którzy nie poddawali się jej woli, nieznośnie dręczyła. Ponadto wydawała z siebie krzyk powodujący obłęd lub śmierć. Miała to być istota o głowie kobiety i ciele suki lub krowy, albo wielki ptak, który zlatywał na ziemię, by zabijać noworodki – zwłaszcza chłopców. Przypisuje jej się związki z dżinnami (miała być ich służką) i światem niewidzialnym. Demon ten jest obecny w opowieściach ludowych z terenów górskiego Jemenu Północnego, Państw Zatoki Perskiej i terenów Arabii Saudyjskiej położonych w pobliżu Jemenu¹⁶. Należy sądzić, że wierzenia związane

¹³ Tamże, s. 461.

¹⁴ A. R. Gatrads, A. Sheikh, *Birth customs. Meaning and...*, s. 69.

¹⁵ Tamże, s. 69.

¹⁶ Arwā ‘Uṭmān, *Qirā’a fi as-sardiyya aṣ-ṣa’biyya al-yamaniyya. 70 hikāya ṣa’biyya*, Bayt al-Mawrūt aṣ-Ṣa’bī, Ṣan’ā’ 2005, s. 75-79; ‘Abd ar-Raḥīm Būhāhā, *Tuqūs al-‘ubūr fi al-islām, dirāsa*

z tym złym duchem były obecne na Półwyspie Arabskim zarówno przed, jak i po nastaniu islamu. Na fakt, że Umm aṣ-Ṣibyān pojawia się w tym hadisie zwraca również uwagę ‘Abd ar-Raḥīm Būhāhā i komentuje to w następujący sposób:

Tekst Ibn Qayyima wprowadza elementy legendarne, które są odzwierciedleniem okresu przejściowego pomiędzy myśleniem religijnym i myśleniem mitycznym. [...] Jest w tym wiara w magiczną moc ukrytą w aḍānie, zdolną odpędzić złe moce i ochronić dziecko przed nimi. Stanowi to przedłużenie starych wierzeń, które rozprzestrzeniły się w al-ḡāhiliyyi i które były silnie obecne w ludzkich duszach. Wydaje się także, że pozostawiły widoczny wpływ na teksty religijne i zachowania określonych grup muzułmanów¹⁷.

Rytuał ten ma więc także (jak się dalej przekonamy – przede wszystkim) charakter ochronny. Ma ustrzec dziecko przed działaniem złych mocy wyobrażanych pod postacią Umm aṣ-Ṣibyān. Nasuwa się także wniosek, że został on wprowadzony przez islam wraz z odpowiadającymi mu wierzeniami Arabii sprzed nadejścia tej religii. Widać tu wyraźny związek między tym obrzędem a światem niewidocznych dla ludzi duchów, które Arabowie nazywają džinnami. Duchy te przetrwały w wierzeniach muzułmańskich do dzisiaj i sama święta księga – Koran potwierdza ich istnienie. Są pośród nich złe i dobre duchy (także duchy muzułmanie), a każdy z nich może wywierać różny wpływ na ludzi w zależności od swojego do nich usposobienia bądź humoru. Arabska wyobraźnia wypełniła otaczającą przestrzeń wielką ich ilością. „Pośród ogromnego odosobnienia pustyni arabskiej każdy dziwny dźwięk jest z łatwością brany za szemranie džinna, a każdy dziwny widok za demoniczną zjawę¹⁸. W wierzeniach muzułmańskich są to byty inteligentne, obok ludzi i aniołów, które stworzone zostały z ognia bez dymu. Umm aṣ-Ṣibyān czasami zaliczana jest do džinnów, jako że ich klasyfikacja jest dość dowolna i obejmuje szereg magicznych stworzeń: *ḡūle*, *‘ifrīty*, *si‘le* a często także szatany (*ṣayāṭīn*)¹⁹. Umm aṣ-Ṣibyān miałyby być najbardziej podobna do tych pierwszych ze względu na płęć i strategię kuszenia mężczyzn przez przybranie postaci pięknej kobiety oraz dietę składającą się głównie z ludzkiego mięsa. Ich wpływ na człowieka może być różny. Mogą powodować jego śmierć, choroby, ataki epilepsji, lub zaważnąć nim, zmieniając jego osobowość²⁰.

fi al-maṣādir al-fiqhiyya, Al-Intiṣār al-‘Arabī, Bayrūt 2009, s. 67 (przypis); Ibn Qayyim al-Ġawizyya, dz. cyt., s. 24 (przypis).

¹⁷ ‘Abd ar-Raḥīm Būhāhā, dz. cyt., s. 67.

¹⁸ W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, Adam and Charles Black, London 1894, s. 130.

¹⁹ *The Encyclopaedia of Islam*, t. II, Brill, Leiden 1986, s. 547.

²⁰ S. Qush, *Scientific Discoveries in correlation to the Glorious Qur’an*, Dar Al-Thakafa, Dauha b.r.w., s. 53-55.

W przypadku niebezpieczeństwa ze strony potwora, który upodobał sobie pożeranie niemowląt, wierni sięgali po tekst *adānu* i *iqāmy* poświadczających wielkość Boga, brak jakichkolwiek jego współtowarzyszy oraz to, że Mahomet był Jego wysłannikiem. Słowo *Allāh* powinno być pierwszym słowem usłyszanym przez człowieka na nowym świecie. Razem z *šahādq* tworzą oś, wokół której obracać będzie się jego życie²¹. Należy tu zwrócić uwagę na fakt, że słowa te niekoniecznie pasują do obrzędu interpretowanego jako obrzęd ochronny przed złą siłą. Nie mówią przecież nic o konkretnym demonie, nie ma w nich także prośby o ochronę małego dziecka. Na tej podstawie można stwierdzić, że wraz z nastaniem islamu zmieniła się nieco forma tego rytuału. Ludzie nie przestali wierzyć w niebezpieczeństwo związane ze złymi mocami, ani też nie zaprzestali używania określonych magicznych formuł do ich zneutralizowania. Jednak zamiast wypowiedziania jakiegoś „pogańskiego” zaklęcia – być może zawierającego w swojej treści elementy mające zapewnić dziecku ochronę przed złymi duchami – zaczęto posługiwać się tekstem o bardziej muzułmańskim charakterze. Prawdopodobnie użyto właśnie *adānu*, dlatego że służył on do odganiania dżinnów w ogóle. Przy jego pomocy odstraszano zwłaszcza *gūle* i wypędzano złe duchy z opętanych²². Dżinny mają wybitnie bać się dźwięków *adānu*; jak powiedział prorok Mahomet zaczynają one swą niecną działalność po zapadnięciu zmroku, dlatego nakazuje się wtedy wracać dzieciom do domów, a kończą ją z pierwszym pianiem koguta, bądź pierwszym nawoływaniem do modlitwy. Szatany uciekają od *adānu*, nie mogąc go znieść, a w ramadanie są całkiem spętane²³. *Adān* był także wypowiedziany nad osobą dotkniętą paralizem – chorobą, która miała być powodowana przez złe duchy. W końcu rytuał wypowiedziania *adānu* i *iqāmy* do uszu noworodka miał według Ḥalīla Ibn Ishāq²⁴ chronić dziecko przed różnego rodzaju chorobami²⁵, czyli właściwie przed działalnością dżinnów. Słowa te służyły więc idealnie jako zastępnik dżahilijskich metod ochronnych przed potężnym dżinnem. Niewykluczone, sądząc na podstawie przytoczonych wyżej hadisów, że takiej poprawki mógł dokonać sam prorok Mahomet.

Choć *adān* nie jest częścią Koranu, to nadal jest on jednym z najbardziej znanych i rozpoznawalnych muzułmańskich tekstów religijnych. Mimo, że sam nie jest

²¹ A. R. Gatrads, A. Sheikh, *Birth customs. Meaning and...*, s. 68.

²² *The Encyclopaedia of Islam*, t. II..., s. 1078-1079; *The Encyclopaedia of Islam*, t. I..., s. 188.

²³ Tamże, t. II, s. 548; ‘Umar Sulaymān al-Ašqar, *‘Ālam al-ġinn wa-š-šayātīn*, Qaṣr al-Kitāb, Al-Bulayda 1978, s. 23.

²⁴ Ḥalīl Ibn Ishāq al-Ġundī (zm. około 1365 r.), autor *Muḥtaṣaru* – dzieła uważanego za wzorcową pozycję prawa muzułmańskiego szkoły malikijskiej respektowanego przez muzułmanów z Afryki Północnej i Wschodniej.

²⁵ N. M. Dessing, dz. cyt., s. 26.

modlitwą, zawiera jednak takie elementy, jak *šahāde*. Nie dziwi więc, że i dla niego znaleziono zastosowanie „magiczne”, tak jak uczyniono z fragmentami Koranu²⁶.

Nieczystość nowonarodzonego dziecka

Dziecko w wierzeniach arabskich sprzed nastania islamu i po nim było szczególnie narażone na zgubne działanie złych uroków rzucanych przez ludzi bądź dżinny²⁷. Świadczy o tym ogromna ilość amuletów ochronnych przeznaczonych dla dzieci, używanych dawniej na Półwyspie Arabskim.

Należy się zastanowić, dlaczego nowonarodzone muzułmańskie dziecko uważane jest za tak szczególnie narażone na oddziaływanie złych mocy. Pierwszy nasuwający się wniosek jest taki, że malutki człowiek jest jeszcze bardzo słaby i przez to niezdolny do obrony przed potężnymi duchami. Uważam jednak, że odpowiedzi należy szukać gdzie indziej. To niebezpieczeństwo wynika raczej ze stanu nieczystości, w którym znajduje się kobieta i jej dziecko w czasie połogu i przez okres następujący po nim. Ma to, jak się zdaje, związek z krwią pojawiającą się przy porodzie. Stosunek muzułmanów do krwi jest bowiem ambiwalentny. Z jednej strony jest to siedlisko życia, a z drugiej – źródło nieczystości. Warto podkreślić, że Koran zakazuje spożywania krwi obok wieprzowiny i padliny²⁸. W szari'acie pojawia się specjalny termin na określenie krwi porodowej – *nifās* a kobietę, która powiła dziecko nazywa się *nufsā'*. Już sam rdzeń tych słów wskazuje na bliskość pojęć krwi i duszy (*nafs*) w kulturze arabskiej²⁹. Położnica według prawa muzułmańskiego jest w swym stanie bardzo podobna do kobiety miesiączkującej (*ḥā'id*)³⁰. Dotyczą jej podobne ograni-

²⁶ Najodpowiedniejsze do zaklania są według muzułmanów następujące fragmenty Koranu: sura 1, werset Tronu (2, 255), sura 113, sura 114, sura 36 oraz szereg krótszych wersetów. Zob. więcej w: N. M. Dessing, dz. cyt., s. 139-144. Cały Koran jako przedmiot też ma posiadać właściwości odstrasżające dżinny i działanie „złego oka”. Istnieje przesąd, że zanim ludzie wprowadzą się do nowowbudowanego domu, należy w nim umieścić Świętą Księgę, aby je stamtąd wypędzić. Zob. *The Encyclopaedia of Islam*, t. II..., s. 549. Miniaturowe Korany są często używane przez muzułmanów jako amulety ochronne, np. taksówkarze wieszają je na lusterkach w swoich samochodach lub kładą poniżej przedniej szyby. Na jemeńskich pasach, do których przytroczona jest *ḡanbiyya*, często widać małe kieszonki na miniaturki Koranów.

²⁷ Podobnie narażeni na uroki byli ludzie cechujący się niezwykłą urodą, nowożeńcy, kobiety ciężarne i położnice, a wśród zwierząt konie. Zob. M. M. Dziekan, *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Dialog, Warszawa 1993, s. 106, 109.

²⁸ M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Verbinum, Warszawa 1997, s. 53.

²⁹ Ibn Manẓūr tłumaczy ten związek następująco: „Krew (*dam*) nazywa się duszą (*nafs*), ponieważ uchodzi ona wraz z jej wypłynięciem”, za: 'Abd ar-Raḥīm Būhāhā, dz. cyt., s. 44.

³⁰ Dowody na to przedstawia 'Abd ar-Raḥīm Būhāhā. Spozstrzega przy tym, że termin *nifās* oznacza właśnie krew porodową lub krwawienie w okresie po porodzie, a nie samo rozwiązanie. Zob. Tamże, s. 44-49.

czenia; nie można jej się modlić, pościć, okrażać Al-Ka‘aby (*tawāf*) i odbywać stosunków seksualnych z mężem dopóki się nie oczyści³¹. Dochodzą do tego także inne zakazy, różne dla rozmaitych szkół prawnych i odłamów islamu takie jak zakaz dotykania i czytania Koranu³², przebywania w meczecie, obcinania paznokci i włosów, opuszczania męża, stawiania sobie baniek, używania *kuḥlu*, henny i wykałaczk (siwāk)³³. Warto zwrócić uwagę, że w tekstach prawa muzułmańskiego rzadko używa się powszechnego w języku arabskim słowa *wilāda* ‘poród’ i jego synonimów. Właściwie robi się to zazwyczaj przy definicji terminu *nifās* ‘krew porodowa’. Świadczy to o tym, że dla prawników muzułmańskich najważniejsza w porodzie jest pojawiająca się krew i wynikające z tego faktu przepisy prawne dotyczące nieczystości³⁴.

Przepisy prawa muzułmańskiego w tym wypadku zgadzają się z przekonaniem muzułmanów. Przepytana przez Nathalię M. Dessing matka, wywodząca się z surinamskich imigrantów w Holandii, odpowiada: „Przez piętnaście lub szesnaście dni jest się słabą i nieczystą. Przez ten czas jest więc zabronione spanie z mężem”³⁵. Inna kobieta, pochodząca z Turcji, stwierdza podobnie: „Przez czterdzieści dni nie wolno ci kochać się z mężem, ani odmawiać codziennej modlitwy”³⁶. To przekonanie o nieczystości kobiet po porodzie znalazło swój oddźwięk w rytuałach izolujących. Nim jednak opiszę ich przebieg i związek z obrzędami ochronnymi, chciałbym zwrócić uwagę, że wszystkie one będą dotyczyły zarówno matki, jak i dziecka. Nieczystość bowiem ma tę cechę, że przechodzi swobodnie między osobami i rzeczami. Prawo muzułmańskie wypracowało na to zjawisko specjalny termin – *sarāya*. O takim swobodnym przepływie nieczystości w islamie mogą świadczyć wszystkie tabu związane z kobietami menstruującymi, w tym zakaz dotykania ich inaczej jak przez okrycie³⁷. Nieczystość matki przechodzi zatem na dziecko.

Ze względu na swoją nieczystość kobieta jest odsuwana od codziennych obowiązków i przez pewien czas razem z dzieckiem nie opuszcza domu. Czas tego odseparowania może być różny w zależności od kręgu kulturowego. W Turcji okres ten nazywa się *lohusalk* i może trwać dwadzieścia dni (*küçük kurk*), czterdzieści dni (*büyük kurk*) lub przez inny okres. Kończy się on uroczystością zwaną *kurklama*, podczas której ma miejsce rytualna kąpiel służąca ochronie matki i dziecka przed złymi mocami³⁸. Kobiety

³¹ W tym stanie uzyskuje ona czystość rytualną w taki sam sposób, jak po odbyciu stosunku. Zob. Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd Allāh at-Tawīḡarī, dz. cyt., s. 439-441.

³² Szyici zezwalają takiej kobiecie na czytanie Koranu, ale bez dotykania.

³³ ‘Abd ar-Raḥīm Būhāhā, dz. cyt., s. 60.

³⁴ Tamże, s. 44-45.

³⁵ N. M. Dessing, dz. cyt., s. 22.

³⁶ Tamże.

³⁷ Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd Allāh at-Tawīḡarī, dz. cyt., s. 440.

³⁸ N. M. Dessing, dz. cyt., s. 22.

z Maroka unikają wychodzenia z domu, bo jak twierdzą, przez pierwsze trzy miesiące „otwarty jest grób kobiety” oraz jest ona podatna na działanie duchów³⁹.

Wydaje się, że izolacja ta, przynajmniej w kulturze muzułmańskiej, wynika z potrzeby uzyskania czystości przez kobietę i jej dziecko, a ta przychodzi wraz z zanikiem krwawienia poporodowego (*nifās*), które – jak twierdzą uczeni *faqīhowie* – trwa zazwyczaj około czterdziestu dni, a może przedłużyć się nawet do sześćdziesięciu⁴⁰. Takie spostrzeżenie wydaje się jeszcze bardziej prawdopodobne, jeśli weźmie się pod uwagę, że sunna Proroka wyraźnie wskazuje na obowiązek obmycia rytualnego (*ḡusl*) kończącego izolację położnicy⁴¹. Tak komentuje to ‘Abd ar-Raḥīm Būhāhā:

Obmycie rytualne (ḡusl) jest uważane za obrzęd oczyszczający, który towarzyszy porodowi, usuwa nieczystość z matki i umożliwia jej wejście do jej naturalnego otoczenia, zwłaszcza, że stan kobiety menstruującej i położnicy jest uważany za nienaturalny i wymaga specjalnego traktowania oraz określonych środków zapobiegawczych⁴².

Zbieżność długości okresu pozostawiania przez kobietę i dziecko w domu oraz czasu, w ciągu którego pozostaje ona nieczysta rytualnie, pozwala na stwierdzenie, że to właśnie ta nieczystość jest powodem odsunięcia matki od normalnego trybu życia.

Co więcej, w wierzeniach ludowych wyraźnie widać, że w tym okresie matka i jej dziecko są bardziej podatni na wpływ złych mocy. Powodu tego należy się doszukiwać ponownie w nieczystości. Dżinny w wierzeniach muzułmańskich często zamieszkują obok pustyni, ruin, targów i progów miejsc kojarzonych z nieczystością. Do takich siedlisk zaliczają się: toalety, łaźnie, odległe zaułki, gdzie składa się śmieci lub gdzie płynie brudna woda, podstawy ścian nad rynnami, lamusy, zagrody dla zwierząt, cmentarze, czy inne miejsca, w których załatwia się potrzeby fizjologiczne⁴³. Tradycja proroka Mahometa zakazuje modlitwy w łaźniach i cmentarzach z powodu znajdujących się tam nieczystości i obecności złych duchów, co byłoby pretekstem do oddawania im czci⁴⁴. Obok łaźienki nie powinno się również stawiać kołyski z małym dzieckiem, ponieważ dżinny zwykły zamieszkiwać w pobl-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd Allāh at-Tawīḡarī, dz. cyt., s. 439; ‘Abd ar-Raḥīm Būhāhā, dz. cyt., s. 61.

⁴¹ Ibn Rušd w *Bidāyat al-Muḡtahid* wskazywał na różnicę w poglądach prawników muzułmańskich co do jakości tego oczyszczenia. Zob. ‘Abd ar-Raḥīm Būhāhā, dz. cyt., s. 61.

⁴² Tamże, s. 61-62.

⁴³ *The Encyclopaedia of Islam*, t. II..., s. 548; I. A. Mehar, *Al-Islam. Inception to conclusion*, BookSurge Publishing, b.m.w. 2006, s. 15; ‘Umar Sulaymān al-Ašqar, dz. cyt., s. 22.

⁴⁴ ‘Umar Sulaymān al-Ašqar, dz. cyt., s. 22-23.

żu wody⁴⁵. Wydaje się, że właśnie z tego powodu także krew silnie przyciąga dżinny. Z tej przyczyny osobami szczególnie narażonymi na ich działanie byli rzeźnicy⁴⁶. Analogicznie, matka i jej dziecko – oboje przebywający w stanie nieczystości na skutek kontaktu z krwią – także są podatni na wpływ wrogich mocy. Stąd brały się wszelkie przesady dotyczące zagrażających im dżinnów i związane z nimi rytuały, mające zapewnić ochronę nowonarodzonemu dziecku. W wyobraźni nomadów zamieszkujących Półwysep Arabski, krew porodowa na tyle silnie przyciągała złe duchy, że była ona bezpośrednią przyczyną zagrożenia życia osób nią dotkniętych ze strony złych duchów. Pogląd ten umacniał się poprzez fakt, że w rzeczywistości matka i jej dziecko często umierali w tym ważnym momencie, jakim są narodziny, lub też w okresie następującym bezpośrednio po nim.

***Adān* – moc chroniąca przed zgubnym wpływem demonów**

Koran i sunna proroka Mahometa negatywnie wyrażają się o osobach używających magii i o magii w ogóle. Możemy znaleźć hadisy mówiące o tym, że karą za czary jest śmierć⁴⁷. Większość przedmuzułmańskich sposobów ochrony przed „złym okiem” została zakazana, choć sama kultura muzułmańska następnie rozwinęła podobne środki przeciw „złemu oku”. Można zatem stwierdzić, że *adān* do ucha noworodka pojawił się w islamie w identyczny sposób, jako zastępnik dżahilijskiej praktyki odegnania dżinnów i ochrony dziecka.

W późniejszych wiekach, wraz z rozwojem prawa muzułmańskiego, dla poszczególnych praktyk, które zostały przejęte przez islam z wierzeń dżahilijskich, szukano nowych, bardziej odpowiadających duchowi islamu, uzasadnień. Dotyczy to większości rytuałów arabskich, które weszły w obręb islamu. Można podać tu przykład obrzezania, które – choć zawsze kojarzone było z hanifami wyznającymi arabską odmianę monoteizmu (*hanīfiyya*) – dopiero w islamie nabrało charakteru oczyszczającego, pozwalającego męskim członkom społeczności wiernych na wiązanie się z muzułmańskimi obowiązkami⁴⁸. Przyjąć można, że podobny zabieg miał miejsce w przypadku wypowiedzenia *adānu* do ucha nowonarodzonego dziecka.

Ibn Qayyim al-Ğawziyya tak wyjaśnia jego występowanie:

⁴⁵ N. M. Dessing, dz. cyt., s. 23.

⁴⁶ I. Spalińska, *Arabskie wierzenia i przesady w zakresie magii na podstawie roczników pism At-Turāt aš-ša'bī*, niepublikowana praca magisterska, Zakład Arabistyki i Islamistyki, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1982, s. 23-24.

⁴⁷ *The Encyclopaedia of Islam*, t. IX..., s. 569.

⁴⁸ Patrz więcej w: P. Wach, *Rytuał męskiego obrzezania w prawie muzułmańskim na podstawie traktatu Ibn Qayyima al-Ğawziyyi pt. Tuḥfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd*, niepublikowana praca magisterska, Katedra Arabistyki i Islamistyki, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2011, s. 96-105.

Tajemnicą wypowiedzania adānu (ta'dīn) – Bóg jest wszechwiedzący – jest to, że pierwszym, co dociera do uszu człowieka, są Jego słowa, łącznie się z majestatem Pana i Jego Wspaniałością, i to, że šahāda jest pierwszą rzeczą, z którą wchodzi do islamu. Było to dla niego niczym nauka o znaczeniu islamu przy jego przyjściu na świat, podobnie jak przypomina mu się słowa o jedynobóstwie, kiedy go opuszcza. Nie jest wykluczone, że ślad wypowiedzenia adānu dociera do jego serca i wpływa na niego, nawet jeśli nic by nie poczuł⁴⁹.

Ślad *adānu* wypowiedzianego w chwili narodzin ma pozostać w człowieku przez całe jego życie. Ma wywierać wpływ na jego serce, a w konsekwencji odbić się na jego wierze⁵⁰. Wydaje się, że takie muzułmańskie uzasadnienie zostało wprowadzone dopiero później, a sama praktyka ma jednak swoje źródło w przedmuzułmańskich obrzędach ochronnych. Świadczy o tym dalsza część tekstu arabskiego uczonego, który – pomimo że żył siedem wieków po nastaniu islamu – nadal widział w tym obrzędzie metodę odpędzania złych mocy:

Jest w tym także inna korzyść, a mianowicie ucieczka szatana od słów adānu. [Szatan] obserwował go [dziecko], aż się urodzi, więc wystawia się go na mękę, którą wyznaczył i której chciał Bóg. Gdy jego szatan chce związać się z nim po raz pierwszy, słucha tego, co go osłabia i złości⁵¹.

W tej wypowiedzi wyraźnie widać pomieszanie elementów muzułmańskich z pogańskimi, zaczerpniętymi z okresu dżahilijskiego. Umm aš-Šibyān została zastąpiona przez szatana, który bardziej odpowiada myśleniu religijnemu, lecz nadal pozostaje on niewidocznym, złowrogim stworem, który chce szkody dopiero co narodzonego człowieka i wyczekuje w ukryciu przed ludźmi na odpowiednią chwilę. Poddaje się on magicznej sile słów *adānu* tak samo jak jego poprzedniczka-demon; odpędzają go one, osłabiają i bardzo denerwują. Taka zmiana postaci jest zupełnie normalna, jeśli zauważymy, że szatan nieraz uważany jest po prostu za jeden z rodzajów dżinnów. Al-Ġāhiz uważał szatany za dżinny niewierne, nieuczciwe, wrogie, niegodziwe⁵². Innym dowodem na bliskość szatanów i dżinnów jest to, że zarówno jednym, jak i drugim przypisywano moc opętania ludzi, zwłaszcza poetów, którzy w taki właśnie sposób mieli uzyskać dar tworzenia poezji⁵³. Ciekawe jest także to, że

⁴⁹ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, dz. cyt., s. 24.

⁵⁰ 'Abd ar-Raḥīm Būhāhā, dz. cyt., s. 66.

⁵¹ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, dz. cyt., s. 24.

⁵² *The Encyclopaedia of Islam*, t. IX..., s., 406.

⁵³ Tamże, s. 407. Można spostrzec, że w wyobrażeniu Arabów w czasach Proroka istniał silny związek między magią i poezją. Obie „moce” pochodziły od dżinnów. Także sam prorok

autor cytowanego powyżej fragmentu używa zwrotu „jego szatan”. Ma to zapewne związek z muzułmańskim wierzeniem, że każdy człowiek ma swoich dwóch nieodłącznych towarzyszy, którzy będą o nim świadczyć w Dniu Sądu⁵⁴. Są to tak zwane *qarīny* ‘towarzysze’. Jednym z nich jest *ṣayṭān* nazywany niekiedy džinnem, namawiający nieustannie ludzi do grzechu. Drugi to anioł, który stara się przekonywać ich do czynienia dobra. Ten zły ma być wrzucony do ognia piekielnego wraz z człowiekiem, którego zwiódł. Wyjątek miał tu stanowić *ṣayṭān* proroka Mahometa, którego ten ostatni przekonał do przyjęcia islamu,⁵⁵ co także wskazuje na podobieństwo džinnów i szatanów, jako że jedno i drugie mogły się przekonać do misji Mahometa. Zatem antropomorficzne wyobrażenie Ibn Qayyima al-Ġawziyyi o złej sile, która zagraża dziecku, jest następstwem myślenia arabskich mieszkańców pustyni Półwyspu Arabskiego sprzed pojawienia się islamu i, jak się wydaje, nigdy nie opuściło tej religii. Jest to całkiem oczywiste, jeśli przypomnimy sobie, że Koran i tradycja Proroka Mahometa poświadczają istnienie niewidzialnych mocy wszędzie dookoła, a wielu muzułmanów żyjących współcześnie przypisuje przykre zdarzenia, które się im przytrafiają, właśnie ich działaniom.

Przekonanie o złym duchu powodującym śmierć noworodków trwało niezmiennie nawet po pojawieniu się islamu, ponieważ nowa religia przejęła wierzenia o džinnach praktycznie bez zmian, potępiając jedynie oddawanie im czci na równi z Bogiem. Umm aṣ-Ṣibyān musiała na dobre zagościć w wyobraźni muzułmanów. Za każdym razem, kiedy nowonarodzone dziecko dotykała jakaś choroba, lub gdy po prostu umierało, przypisywano to jej złemu działaniu. O powszechności tego przeswiadczenia świadczy fakt, że dwaj słynni muzułmańscy lekarze – Ar-Rāzī (865-935) i Ibn Sinā (980-1037) opisując przypadłość dotykającą noworodki, cechującą się atakami epilepsji i lękami nocnymi, użyli właśnie nazwy Umm aṣ-Ṣibyān do opisanie tego zjawiska⁵⁶. Trudno jest ocenić, na ile Ar-Rāzī był przekonany o istnieniu tego demona. Z kolei Ibn Sinā, definiując słowo džinn, twierdził stanowczo, że nie stoi za nim nic prawdziwego⁵⁷. Pomimo to, użycie takiej nazwy odzwierciedla wyraźnie ówczesne wierzenia. Ludzie zgłaszający się po pomoc z chorymi dziećmi musieli używać tych słów, streszczając, o co im chodziło. Być może nadanie chorobie nazwy

Mahomet był oskarżany przez wrogich mu Mekkańczyków, chcących umniejszyć znaczenie jego posłannictwa, zarówno o stosowanie magii (*siḥr*) jak i poezji (*šīr*).

⁵⁴ Tamże. Są one jednak czymś innym, niż dwa anioły spisujące złe i dobre uczynki każdego człowieka.

⁵⁵ *The Encyclopaedia of Islam*, t. IV..., s. 643.

⁵⁶ Nazwa ta została następnie przetłumaczona dosłownie na łacinę jako *Mater puerorum*. Brak zrozumienia folkloru arabskiego powodował wiele konfuzji wśród badaczy historii medycyny. Zob. E. Kahle, *Mater puerorum, the history of a term*, „Histoire des Sciences médicales” 17, 1982, s. 319-322.

⁵⁷ *The Encyclopaedia of Islam*, t. II..., s. 547.

demonia Umm aṣ-Ṣibyān miało za zadanie ułatwienie komunikacji i przemówienie do wyobraźni prostych muzułmanów.

Nie sposób jest, obserwując rytuał wypowiedania *adānu* do ucha dziecka, nie skojarzyć go z magicznym zaklinaliem rzeczywistości. Choć stał się on integralną częścią islamu w głównej mierze dlatego, że został uzasadniony prawnie w oparciu o hadisy z proroczej tradycji, to faktycznym powodem jego wejścia do nowej religii był „bardzo złożony aspekt przenikania się obydwu dziedzin [magii i religii – dop. P. W.] – szczególnie na poziomie rytuałów”⁵⁸. Takim pomieszaniem myślenia religijnego i magicznego cechuje się ostatni akapit tekstu w dziele Ibn Qayyima Al-Ġawziyyi poświęcony temu zagadnieniu:

*Jest w tym i inne znaczenie, a mianowicie to, żeby wezwanie do Boga, do jego religii islamu i do oddawania mu czci było wcześniejsze niż wezwanie szatana, tak jak natura (fiṭra), według której Bóg stworzył ludzi była wcześniej niż zmiany, których dokonał w niej szatan*⁵⁹.

Uczony stara się w taki sposób wykazać słuszność przeprowadzania rytuału wypowiedania *adānu* nad uchem noworodka. Z jednej strony nadal widzi czyhającego w ukryciu przed ludzkim wzrokiem złego ducha, z drugiej użył tu religijnego pojęcia *fiṭra*, któremu myśliciele muzułmańscy przypisują szereg znaczeń. W tym przypadku najważniejsze jest jednak to, które tłumaczy *fiṭrę* jako ludzką naturę, według której Bóg stworzył człowieka, aby ten był gotów przyjąć Jego religię – islam, co miałyby być dla niego naturalne. Na taki przyrodzony charakter *fiṭry* wskazuje także sunna proroka Mahometa, w której pojawiają się takie hadisy: „Żadna z dusz nie rodzi się inaczej jak tylko według *fiṭry*”, „Matka każdego człowieka rodzi go według *fiṭry*”, „Żaden noworodek nie rodzi się inaczej jak tylko według *fiṭry*”⁶⁰.

Znaczenie tych słów wytłumaczono w następujący sposób:

*Każdy nowonarodzony rodzi się z wiedzą o Najwyższym Bogu i z pewnością [o Jego istnieniu – dop. P. W.]. Nie ma więc nikogo, kto nie byłby pewny, że ma swojego Stwórcę, który go stworzył z niczego, nawet jeśli nazywałby Go innym imieniem i nawet jeśli dodawałby Mu współtowarzyszy*⁶¹.

⁵⁸ J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1995, s. 21.

⁵⁹ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, dz. cyt., s. 24.

⁶⁰ Ḥusayn ‘Abd Allāh al-‘Alā, *Ḥiṣāl al-fiṭra fi al-fiqh al-islāmī, dirāsa muqārīna ma’a at-ṭibb al-ḥadīth*, Dār aḍ-Ḍiyā’ li-Naṣr wa-t-Tawzī’, Kuwayt 2004, s. 35

⁶¹ Tamże, s. 36.

Zatem każdy człowiek według muzułmanów rodzi się z wrodzoną predyspozycją do czczenia Boga, a co za tym idzie – do zbawienia. Polega ona na intuicyjnym przekonaniu, że został sprowadzony na ten świat właśnie przez Niego i w celu przyjęcia islamu. Ibn Qayyim al-Ğawziyya wskazuje jednak, że szatan od samego początku, od pierwszych chwil po narodzinach będzie starał się zmienić *fitrę* dziecka, aby skierować je na złą drogę.

W jaki sposób mógłby to robić? Należy pamiętać, że wyobrażenie większości Arabów z epoki *ġāhiliyyi* i wczesnego islamu (a zapewne i późniejszych) o dżinnach było bardzo antropomorficzne. Zatem ich sposób oddziaływania na ludzi musiał polegać na wpływaniu na ich zmysły, nawet jeśli następowało to w sposób w ich odczuciu magiczny. Duchy mają więc głos, podobnie jak ludzie, i to właśnie za jego pomocą próbują kontrolować ludzi. Koran wspomina o szatanie, który woła, mówi, obiecuje i szepcze. Zwłaszcza to ostatnie wyrażenie (*waswasa*) jest mocno związane ze zgubnym wpływem demona⁶². Jest także ważne z punktu widzenia omawianego rytuału.

Zadaniem, jakie sobie postawiłem, było przedstawienie sytuacji, która według islamu ma miejsce przy narodzinach każdego człowieka. Oto przychodzi na świat nowy człowiek, zupełnie niezdolny do obrony przed czyhającym już w pobliżu złym duchem, który tylko wyczekuje sposobności wyszeptania do ucha noworodka rzeczy profanujących jego uswięconą – bo nadaną przez Boga – naturę, która ma mu pomagać w dojściu do zbawienia. Bronić tego dziecka mogą wyłącznie dorośli muzułmanie, lecz i oni potrafią to robić w jedyny znany sobie sposób, czyli użyć słów zaklinających, odpędzających zło: *adāanu* i *iqāmy*. Należy je wyszeptać do ucha noworodka jak najszybciej, aby wezwanie do wyznawania prawdziwej religii Boga wpłynęło na niemowlę wcześniej niż niepożądane podszepty szatana. Człowiek „zagłusza” słowa złego i odpędza go.

Słowa *adānu*, które słyszy dziecko zaraz po porodzie są bardzo ważne ze względu na jego późniejszy rozwój w zgodzie z wytycznymi religii muzułmańskiej. Ich znaczenie ochronne mogło zaniknąć z czasem. Obecnie są one raczej interpretowane jako natchnienie młodego muzułmanina do poddania się woli Boga. Są pierwszą rzeczą, z którą spotyka się w życiu, a co za tym idzie – islam jest pierwszą rzeczą, która na niego wpływa. Mogą być uważane za symboliczne wezwanie do stania się dobrym wyznawcą tej religii⁶³.

⁶² *The Encyclopaedia of Islam*, t. IX..., s. 408. Interesujące jest to, że od słowa oznaczającego głos dżinnów wzięły swoją nazwę instrumenty muzyczne *ma'āzif*. Być może właśnie to było powodem negatywnego stosunku muzułmańskich szkół prawnych do muzyki. Zob. A. Benyamin, *Islam wobec muzyki*, „Bliski Wschód” 8, 2011, s. 86-98.

⁶³ N. M. Dessing, dz. cyt., s. 26.

Natalia Żakowska

Raga – muzyczny fenomen kultury indyjskiej

Raga jest kluczowym pojęciem występującym w indyjskiej terminologii muzyki klasycznej, określającym specyficzny gatunek muzyczny. Termin ten wywodzi się z sanskrytu (*rāga*) i oznacza ‘kolorować’, ‘zaczernieniać’, ‘rozkoszować się’¹. Kolor czerwony kojarzony bywa w Indiach z namiętnością, nie dziwi więc fakt, że głównym zadaniem kompozycji jest oddanie emocjonalnego i uczuciowego wyrazu utworu. Odzwierciedlające się w muzyce uczucia i emocje uzależnione są od społeczeństwa, w którym kształtują się i funkcjonują. W *radze* odsłaniają się różnorodne modele komunikacji muzycznej. Są one bezpośrednio uzależnione od dziedzictwa, do którego się odwołują.

Raga w przekazie oralnym i w źródłach pisanych

Nadrzędną cechą muzyki azjatyckiej jest jej oralny charakter. Ponieważ nie posługuje się ona tak ściśle sformalizowanym zapisem jak muzyka kultury Zachodu, najważniejszy staje się aspekt wykonawczy. Dzieło muzyczne jest wówczas zdarzeniem, które pozostaje nieuchwytnie i nigdzie trwale się nie zapisuje. Istnieje jedynie w pamięci wykonawców i odbiorców². Nigdy nie przybiera tym samym skończonej, zamkniętej postaci, lecz tworzy strukturę zmienną i otwartą. Muzycy wykonujący *ragę* opierają się na technice improwizacji i posiadają dużą swobodę wykonawczą, proponując własne rozwiązania melodyczne i rytmiczne oraz wnosząc do utworu indywidualny ładunek emocjonalny. W ich umysłach cały czas funkcjonuje idealny, abstrakcyjny model wykonywanej *ragi*, jednak wymienione wyżej czynniki wydają się mieć w stosunku do tego modelu znaczenie nadrzędne. Oralność *ragi* powoduje zatem, że tkwi w niej nieskończony potencjał muzyczny, ogromne możliwości twórcze i wykonawcze. Za każdym razem, gdy muzycy wykonują *ragę*, komponują ją

¹ *Raga* w hin. *rāg*, tamil. *rākam* ‘kolor (szczególnie czerwony)’, ‘frazja muzyczna’, ‘melodia’.

² Patrz: W. J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 55.

niejako od nowa, chociaż oczywiście odwołują się do teoretycznych reguł, które precyzyjnie definiują i określają wewnętrzną organizację utworu³. Utwór taki jest zatem w pewnym sensie tworzony na poczekaniu, bez przygotowania, co znacznie utrudnia jego analizę techniczną. Podjęcie próby takiej analizy jest konieczne, jeśli chce się zrozumieć muzykę indyjską. Stąd też *raga* do tej pory pozostaje w centrum zainteresowania muzykologów i orientalistów. Rozpatrywana jest wówczas przez pryzmat swojej wewnętrznej organizacji. Jednym ze sposobów analizy jest zestawienie ze sobą przynajmniej kilku wykonań i określenie, które elementy pozostają niezmiennymi, a które podlegają modyfikacjom. Wyłania się wówczas to, co jest w muzyce stabilne (a przynajmniej względnie stabilne), jak i to, co jest indywidualne i niepowtarzalne.

Indie posiadały bogatą tradycję muzyczną na długo przed pojawieniem się *ragi*. Wraz z rozwojem i rozprzestrzenianiem się tej struktury muzycznej dawne gatunki muzyczne zaczęły zanikać, a ich repertuar stopniowo się zmieniał. Wkrótce ich miejsce zajęły nowe formy opierające się na *radze*⁴. W chińskich źródłach pisanych opisujących historię dynastii Sui znajdują się zapiski o muzyce indyjskiej. Pojawia się tam informacja o inskrypcji *Kudumijamalaj* (tamil. *Kudumiyāmalai*) w tamilskiej świątyni datowanej na VI w. Zawarty w niej termin *grama-raga* (sansk. *grāma-rāga*) odnosił się do siedmiu typów melodii. Koncepcję tę rozwinął w VIII-IX w. Matanga w swoim traktacie muzycznym *Bryhaddeśi* (sansk. *Brhaddeśi*). Zaproponował podział na 32 *grama-ragi* wraz z licznymi ich odmianami, które nazywał dialektami⁵. Jako pierwszy zdefiniował *ragę* jako strukturę melodyczną posiadającą szczególny wydźwięk emocjonalny. Zwrócił tym samym uwagę zarówno na aspekty techniczne, jak i estetyczne dzieła: „[...] ten szczególny porządek dźwięków i linia melodyczna, która zachwyca słuchacza, tym właśnie jest *raga*”⁶.

Traktaty muzyczne z dawnych czasów definiują *ragę* głównie w odniesieniu do jej tonalnego charakteru – poprzez skalę, słabe i mocne dźwięki, czy wykorzystane motywy melodyczne. Ale już około XII w. Nanjadewa zaobserwował, że: „istnieje wiele wariantów *rag* i niezwykle trudno jest je zdefiniować, podobnie jak wiele jest smaków słodkości – trudno opisać ich smak, każdy musi doświadczyć go samemu”⁷. Podobnie jak dla Matangi, tak i dla niego terminy oraz aspekty techniczne zdają się nie wystarczać do opisu *ragi*. A zatem aby prawdziwie jej doświadczyć, należy skupić

³ *Ragę* pierwszy zdefiniował i opisał w X w. indyjski uczony Matanga, jej forma klasyczna powstała dopiero w XVI w.

⁴ J. Bor, *The raga guide. A Survey of 74 Hindustani Ragas*, Wyastone Estate Limited, Manmouth 1999, s. 4.

⁵ *Indian Music* [hasło], w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, http://www.oxfordmusiconline.com/public/book/omo_gmo [15.03.2012].

⁶ J. Bor, dz. cyt., s. 1.

⁷ Tamże, s. 1.

się na aspekcie wykonawczym i przeżyć ją osobiście w trakcie przedstawienia. Termin *grama-raga* przestał być używany już około XII w.

Jednym z największych problemów, z którym wciąż borykają się muzykologowie, jest próba klasyfikacji *rag*. W teoretycznym dziele muzycznym *Sangita ratnakara* (sansk. *Sangīta ratnākara*, XIII w.), autorstwa Śaryngadewy pojawia się segregacja *rag* ze względu na miejsce pochodzenia. W kolejnym traktacie muzycznym *Sangita makaranda* (sansk. *Sangīta makaranda*, XIV w.), przypisywanym Naradzie, *ragi* pogrupowane są według różnych kryteriów, takich jak ornamentyka, ilość wykorzystywanych stopni skali (pięciu, sześciu lub siedmiu) czy cech „płciowych”. Ważny też okazał się czas i pora, kiedy wykonuje się *ragę*. Brak natomiast przyporządkowania *rag* określonym skalom. Początkowo mówiło się o sześciu *ragach* męskich, następnie także o sześciu *ragach*-żonach, tak zwanych *ragini* (sansk. *rāgini*). Każdej żonie w niedługim czasie przypisano sześciu synów i sześć pasierbic. Koncepcje takie pojawiały się w literaturze muzycznej Indii na przestrzeni XIV-XIX w. Zgodnie z poglądami teoretyka indyjskiego Damodary (około 1625 r.) istniało tylko 36 *rag* głównych⁸. Trudno zatem mówić o skończonej ilości *rag*, może być ich bowiem nieskończenie wiele⁹. Istotną koncepcję przedstawił żyjący w XVII w. uczony muzyk Pundarika. Pochodził z południa Indii, a w drugiej połowie życia przeniósł się na północ, gdzie zajął się tworzeniem systemu klasyfikującego tamtejsze *ragi*. Jako pierwszy zaproponował posłużenie się rodzajami skal (sansk. *melā*). Jego teorię rozwinął w późniejszych czasach jeden z najważniejszych teoretyków muzycznych, Bhatkhande (ur. 1860 – zm. 1936). Jest autorem wielu cennych publikacji poświęconych teorii i praktyce muzyki indyjskiej, w tym czterotomowego *Hindustani sangita paddhati* (sansk. *Hindustānī saṅgīta paddhati*) czy *Kramik pustak malika* (sansk. *Kramik pustak mālīkā*). Jest to podstawowa lektura dla każdego adepta klasycznej muzyki indyjskiej hindustani. Autor zgromadził tam ogromną kolekcję różnorodnych gatunków muzycznych¹⁰. Zawarte są tam także informacje teoretyczne o muzyce indyjskiej. Jego klasyfikacja *rag* opiera się na dziesięciu skalach heptatonicznych *that* (sansk. *thāt*). Wszystkie *ragi* przypisane są jednej z dziesięciu skal *that*¹¹. Jednak jego teoria okazała się nieścisła, gdyż zgodnie z nią wielu *rag* nie da się sklasyfikować. Ich skale bowiem nie pasują do żadnego z dziesięciu *that* lub też, z uwagi na swoją specyfikę, mogłyby być zaklasyfikowane do dwóch skal *that* równocześnie. Poza tym podziałem pozostają także *ragi* oparte na skalach sześcio- i pięciostopniowych. Stąd

⁸ Wyróżnił on sześć *rag* męskich, z których każda miała po pięć żon.

⁹ W repertuarze wykonawcy znajduje się nawet około pięćdziesięciu *rag*.

¹⁰ W dziele tym znajdują się oparte na *radze* wokalne kompozycje należące do takich gatunków, jak *dhrupad*, *dhamar*, *khjal*, *thumri* czy *tarana*.

¹¹ B. C. Wade, *Music in India. The Classical Traditions*, Prentice Hall, New Jersey 1979, s. 79-82.

też wielu innych teoretyków próbowało stworzyć nową klasyfikację¹². Jak do tej pory nikomu się to jednak nie udało. Sformułowanie nowego systemu wymagałoby szczegółowego prześledzenia nie tylko historycznych źródeł pisanych poświęconych *radze*, ale także przeanalizowania samych *rag*. W dużej mierze są one spuścizną tradycji ustnej, stąd niemożliwe jest ich wierne odtworzenie. Ponadto *ragi* hindustani (tradycja północnych Indii) różnią się od *rag* karnatik (tradycja południowych Indii). Mimo że mogą nosić te same nazwy, opierają się na zupełnie innych skalach. Stwarza to kolejny problem w klasyfikacji. We współczesnej praktyce muzycznej pojawiły się rozwiązania alternatywne – grupowane i zestawiane ze sobą są wówczas tylko wybrane *ragi*. Tym, co łączy wszystkie *ragi*, jest dążenie do symetrii i równowagi. Zasadę tę odkrył wybitny muzykolog indyjski Nazir Ali Jairazbhoy. Zauważył, że struktura ta przede wszystkim zorientowana jest na uzyskanie zrównoważonego modelu. W praktyce wygląda to tak, że każdy dźwięk tetrachordu znajduje swoje doskonałe (czyli kwintowe lub w postaci kwarty czystej) odbicie w tetrachordzie następującym po nim¹³.

Aspekty strukturalne *ragi*

W teorii i praktyce muzycznej Indii *raga* tworzy zorganizowaną i wewnętrznie uporządkowaną strukturę melodyczną wyrażającą przeżycia estetyczne, także przeżycia religijne. Stanowi podstawę dla kompozycji wokalnych i instrumentalnych oraz dla improwizacji. *Ragi* mogą opierać się na podobnych skalach, przy czym każda z nich może stanowić podstawę dla powstania nieskończonej liczby kompozycji czy improwizacji. Wszystkie posiadają też własne cechy charakterystyczne, takie jak sekwencje dźwięków wstępujących *arohana* (sansk. *ārohana*) i zstępujących *awarohana* (sansk. *avārohana*). Od nich zależy skala¹⁴, a także sposoby ornamentacji, którym podlegają motywy, frazy melodyczne, czy konstrukcja całego utworu. Każdej *radze* ponadto przypisany jest jej własny wyraz emocjonalny i nastrój określony przez odpowiednią tonację *džati* (sansk. *jāti*). Siedem podstawowych dźwięków skali w muzyce indyjskiej określa się terminem *swara* (sansk. *svara*). W nauce gry, śpiewu czy notacji zapisuje się je sylabami: *Sa* (sansk. *ṣaḍja*), *Re* (sansk. *ṛṣabha*), *Ga* (sansk. *gāṇdhāra*), *Ma* (sansk. *madhyama*), *Pa* (sansk. *pañcama*), *Dha* (sansk.

¹² Jednym z nich był wybitny śpiewak gatunków klasycznych oraz uznany teoretyk muzyczny, Omkarnath Thakur (1897-1967). Odrzucił zupełnie pomysł klasyfikacji *rag* w odniesieniu do konkretnej skali. Jako kryterium podziału uznał aspekty melodyczne.

¹³ N. A. Jairazbhoy, *The Ragas of North Indian Music. Their structure & Evolution*, Popular Prakashan, Bombay 1995, s. 151-168.

¹⁴ Indyjski uczoney z Tamilnadu, Wengat Mukhi Swami (XVII w.), stworzył system muzyczny, który opiera się na siedmiu dźwiękach, których kombinacja tworzy *rage*. Wymyślił i opisał 72 kombinacje, z których obecnie wykorzystuje się jednaście. *Thata* [hasło], w: L. Frédéric, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. 2, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1998, s. 308.

dhaivata) *Ni* (sansk. *niṣāda*)¹⁵. Muzyka indyjska używa dwunastu półtonów. Podwyższone może być tylko *Ma* i nazywa się je wówczas *tivra* (sansk. *tivra*). Obniżeniu ulegają *Re*, *Ga*, *Dha*, *Ni*, nazywane *komal* (sansk. *komal*)¹⁶. Dźwięki *Sa* i *Pa* są niealterowane. Pomiędzy dźwiękami skali występują mikrotony¹⁷. Skala *śuddha* (sansk. *śuddha*), która składa się jedynie z dźwięków naturalnych, odpowiada zachodniej skali durowej. W przedstawieniu stosuje się zazwyczaj trzy oktawy lub rejestry: dolny *mandra* (sansk. *maṅdra saptak*), środkowy *madhja* (sansk. *madhya saptak*), górny *tar* (sansk. *tār saptak*)¹⁸. Każda oktawa dzieli się na niższy tetrachord lub pentachord (sansk. *purvāṅga*, od *Sa* do *Ma* i od *Sa* do *Pa*) oraz na wyższy tetrachord lub pentachord (sansk. *uttarāṅga*, od *Pa* do *Sa* i od *Ma* do *Sa*)¹⁹. W muzyce indyjskiej dźwięki nie mają precyzyjnie określonej wysokości, co może powodować różnice w wykonawstwie. Takie mikrotonowe wariacje dźwięków określa się zazwyczaj jako *śruti* (sansk. *śruti*). Model *arohana-awarohana*, opierający się na siedmiu dźwiękach skali, tworzy *ragę* kompletną *samapurna* (sansk. *samapūrṇa* 'kompletna'), na sześciu zaś – *ragę śadawa* (sansk. *śādava*). Każda *raga* zbudowana jest przynajmniej na pentatonice *audawa* (sansk. *auḍava*). Zawsze też zawiera *Sa*, czyli tonikę (pierwszy dźwięk skali), a także *Ma* i *Pa*. Możliwa też jest sytuacja, kiedy ilość dźwięków wstępujących nie równa się ilości dźwięków zstępujących i odwrotnie. Dźwięków tych może też być znacznie więcej z uwagi na dodatkowe występowanie we wzorcu *awarohana-arohana* podwyższonych lub obniżonych stopni skali. Wówczas *ragi* takie określa się jako *miśra* czy *samkirna*, czyli 'mieszane'. Kolejnym wyróżnikiem *ragi* są użyte w nich *pakady* (sansk. *pakad*), czyli motywy i frazy melodyczne. Tym, co jednak wydaje się najbardziej decydować o unikalnym charakterze danej *ragi*, jest jej linia melodyczna *ćalan* (sansk. *calana* 'poruszanie się')²⁰. Jest to określona seria dźwięków, które w pewien sposób determinują dalszy rozwój utworu. Wszystko to składa się na zbiór zasad gramatycznych, do których muzyk musi się odnosić. Należy pamiętać jednak o oralnym charakterze *ragi* i braku ścisłej notacji. Z jednej strony więc zasady te determinują konstrukcję utworu, a z drugiej dają wykonawcom swobodę wyboru ujawniającą się w prowadzeniu melodii, sposobie budowania napięcia, ornamentyce i różnorodnych detalach wykonawczych.

¹⁵ W tradycji muzyki karnatik jest to sylaba *Ri*, zaś w tradycji muzyki hindustani *Re*. Siedem *swara Sa Re Ga Ma Pa Dha Ni* odpowiadają nazwom solmizacyjnym muzyki Zachodu *do re mi fa sol la si*.

¹⁶ B. C. Wade, dz. cyt., s. 37-38.

¹⁷ Pomiędzy *Sa* i *Re* może pojawić się największa odległość trzech mikrotonów.

¹⁸ B. C. Wade, dz. cyt., s. 29.

¹⁹ A. Danielou, *Introduction to the Study of Musical Scales*, Munshiram Manoharlal Publ., New Delhi 1999, s. 109.

²⁰ B. C. Wade, dz. cyt., s. 59-63.

Kultura muzyczna Indii nie jest jednorodna, stąd *ragi* hindustani i karnatik różnią się od siebie. Styl północny charakteryzuje się rozbudowaną melodyką i znaczącą rolą instrumentów strunowych. Widać tu wpływy muzyki perskiej i arabskiej. W stylu południowym dominuje natomiast rozbudowana, skomplikowana rytmika (bardziej złożona w stosunku do tradycji hindustani), toteż bardzo istotną funkcję pełnią tam bogato zróżnicowane instrumenty perkusyjne. W *radze* zauważalne są ponadto wpływy muzyki Bliskiego Wschodu, a także muzyki europejskiej, co uwiadacza się w instrumentarium i formach kompozycyjnych. Funkcję instrumentów melodycznych pełnią zazwyczaj chordofony *sitar* lub *sarod*. Za stronę perkusyjną odpowiada *tabla* lub *pakhawaj*. W tle słychać dźwięk *tampury*, cztero- lub pięciostrunowego instrumentu pełniącego rolę burdonu. Przez cały czas trwania utworu instrument ten wybrzmiewa jednym z głównych dźwięków *ragi*. Pozwala to innym instrumentom na dostrajanie się do siebie. Budowę formalną *ragi* przyrównuje się niekiedy do formy sonatowej, zauważyć można dominujące konstrukcje typu ronda, znane są też formy o dwóch tematach.

Konstrukcja formalna *ragi* określa zasady komponowania i improwizacji. Skala *ragi* zależna jest od nastrojenia instrumentu, konieczne też jest zestrojenie w grupie. *Raga* może składać się z dwóch części głównych: rozpoczynającego utwór *alapu* (sansk. *ālāp*) i następującego po nim *gatu* (sansk. *gat*). *Alap* należy do formy otwartej i w związku z tym nie wiąże się z żadnym cyklem rytmicznym. *Gat* tworzy formę zamkniętą, opierającą się na określonym rytmicznie wzorcu. Obie części mogą przybierać postać jedno- lub kilkuczęściową²¹. *Alap* zaczyna się od *alapu* właściwego, gdzie prezentowana jest charakterystyczna dla danej *ragi* skala, frazy muzyczne i przypisany jej nastrój. Następnie muzycy prezentują porządek wstępowania i zstępowania dźwięków. Wskazują także te dźwięki, wokół których budowane jest napięcie *ragi*, *wadi* (sansk. *vādī*) i *samwadi* (sansk. *samvādī*) oraz akcentują ważniejsze frazy muzyczne *pakady*. Z chwilą, gdy wyłania się puls, ale jeszcze bez odwołania do konkretnego cyklu rytmicznego, oraz gdy grane są kombinacje trzech, czterech dźwięków w oparciu o odpowiednią skalę *ragi*, mamy do czynienia z *dżorem* (sansk. *jor*), kolejną częścią *alapu*. Następnie tempo utworu się zwiększa, a elementy rytmiczne zaczynają przeważać nad melodycznymi. W dalszym ciągu brak cyklu rytmicznego, za to wkracza miarowy puls. Mamy wówczas do czynienia z kolejną częścią *alapu* znaną jako *dźhala* (sansk. *jhālā*). Budowane są tu pewne struktury sygnalizujące *talę* (sansk. *tāla* 'rytm', 'metrum [w muzyce]') i cykle rytmiczne, które są w pełni realizowane dopiero w *gacie*. *Dźhala* jest zatem jego zapowiedzią. Podobnie jak *dźor*, może tworzyć oddzielne części przedstawienia lub nie pojawić się wca-

²¹ Bardzo często *alap* prezentowany jest w formie czteroczęściowej i wówczas składa się z części *sthai*, *antara*, *sanćar* i *abhog*. Niektórzy muzykolodzy proponują bardzo skomplikowany podział *alapu* i wyszczególniają w nim nawet trzynaście części. Jednym ze zwolenników a zarazem autorów takiej koncepcji jest Bimalakanto Raychoudhuri.

le. Wówczas *raga* przybiera postać jednoczęściową, ma charakter powolny, pozbawiona jest pulsu i regularnego rytmu. Następujący po *alapie gat* może składać się z takich części, jak *wilambit* (sansk. *vilambit*), *laja* (sansk. *laya*) i *drut* (sansk. *drut*)²². Jeśli jest dwuczęściowy, to wówczas najczęściej pomija się *laję*. Każda z jego części może opierać się na innym cyklu rytmicznym. Ponieważ tworzy on formę zamkniętą, ma ściśle określoną kompozycję. Wykonywany jest zawsze w oparciu o konkretną *talę*, a tempo utworu stopniowo zwiększa się. Zdecydowane przyspieszenie pulsu zazwyczaj realizuje *laja*. Ważne jest, aby wszystkie części *gatu* korespondowały ze sobą. Cała *raga* zbudowana jest w formie zapytania *sthaji* (sansk. *sthāyī*) i granej o tetrachord wyżej odpowiedzi *antara* (sansk. *antarā*). W tle słychać trzecią linię melodyczno-rytmiczną, wykonywaną w niższym rejestrze. Każda z części *apalu* i *gatu* kończy, a jednocześnie łączy się z następną za pomocą kadencji *mohry* (sansk. *mohrā*).

Ragamala – malarskie przedstawienia rag

Począwszy od XIV w. w indyjskiej literaturze poświęconej zagadnieniom muzycznym *ragi* opisywano kilkoma wersami w sanskrycie. *Ragom* przypisywano pochodzenie boskie, a w XIII w. każdej z *rag* nadano patronujące bóstwo. W jednym z utworów opisany jest mędrzec Narada. Zostaje zabrany do przestworzy niebiańskich, gdzie spotyka dusze, istoty duchowe *rag* męskich i żeńskich dotkliwie zranionych przez wykonujących ich niekompetentnych muzyków. *Ragi* personifikowano, utożsamiano z postaciami boskimi, pięknymi kobietami i dzielnymi mężczyznami. Wkrótce zaczęto je uwieczniać w malarstwie *ragamala* (sansk. *rāgamāla* ‘girlanda *rag*’) szczególnie popularnym w XVI i XVII w. Określone kolory, a także tematyka romantyczna lub religijna oddawały uczucia i stany emocjonalne, jakie przypisane są danej *radze*. *Raga Adana* zilustrowana jest jako asceta ze splątanymi włosami, który siedzi na skórze tygrysa i oddaje się medytacji. *Ragini Asawari* przybrała natomiast postać młodej zaklinaczki węży o śniadej cerze. Inna *ragini*, *Gaud Malhar*, to piękna dziewczyna leżąca na łożku usłanym kwiatami, oczekująca na swego ukochanego. Jedną z najpopularniejszych *rag* do końca XIX w. pozostawała *ragini Dhanaśri*, portretowana jako zalewająca się łzami młoda kobieta, która maluje portret nieobecnego przy niej ukochanego. Prawie zapomniana już dziś *raga Bibhas* była niegdyś jedną z istotniejszych. Wykonywano ją o zmierzchu. W malarstwie reprezentuje ją para kochanków, a ukochany jest zwykle bogiem miłości Kamadewą. Jego znakiem rozpoznawczym są strzała lotosowa oraz łuk opleciony kwiatami²³. Przez wiele wieków niezwykle ważna była *raga Bhairaw*. Jest doskonałym przykładem na to, jak długo może być zachowana ciągłość tradycji. Jest jedną z najstarszych *rag*, co potwierdza

²² B. C. Wade, dz. cyt., s. 125, 170.

²³ J. Bor, dz. cyt., s. 16, 18, 24, 46, 68.

jej pierwotna pentatoniczna konstrukcja. Obecnie posługuje się już skalą heptatoniczną. Swoją nazwę zawdzięcza Śiwie, który właśnie jako Bhairawa manifestuje się jako groźny i przerażający bóg. Tak również jest sportretowany: trzyma bębenek, trójząb, szyję oplata mu wąż niczym naszyjnik, ma jasną karnację, bije od niego światło i jest poczerniony popiołem. We włosach splecionych jak u mędrca widnieje półksiężyc i rzeka Ganges, bóg nosi skórę słonia, ma troje oczu i jest bardzo przystojny. Wzbudza strach i szacunek. Oddaną i wierną małżonką Bhairawy jest Bhairawi. *Ragini* tę zazwyczaj malowano pod postacią małżonki Śiwy czczącej lingam, falliczny symbol swego małżonka, w kapliczce jemu poświęconej²⁴. Na artystów tworzących *ragamale* duży wpływ miały rysunki wraz z opisami wykonane własnoręcznie przez uznanych teoretyków: Śubhakandrę (około 1550 r.), Meśakarnę (około 1570 r.), czy Damodarę. W XIX w. *ragamala* wciąż była żywą sztuką cieszącą się uznaniem. Obecnie ma ona jedynie wartość historyczną.

Rola i sposoby funkcjonowania *ragi* w społeczeństwie

Ustalenie źródła pochodzenia *rag* jest zadaniem niezwykle trudnym. Niektóre z nich rozwinęły się z prostych linii melodycznych, popularnych pieśni i przyspiewek. Niekiedy pomocne w określeniu ich początków okazują się nazwy. Mogą one wskazywać na miejsce pochodzenia, szczególnie jeśli noszą nazwy miejscowości²⁵, grup etnicznych, plemiennych²⁶. *Ragi* takie jak *Imam* czy *Śahana* sygnalizują wpływy kultury islamu. Czasami także przybierają imiona swoich twórców²⁷. Niektóre *ragi*, ich nazwy i elementy struktury przetrwały przez wieki²⁸, inne natomiast zupełnie wyginęły i zostały zastąpione nowymi kompozycjami. Zdarza się też, że *raga* uważana za nową jest w istocie wskrzeszoną formą dawnej, zapomnianej *ragi*, wariacją, a nawet twórczą kompilacją kilku *rag*²⁹. Każda szkoła muzyczna oraz mistrzowie i nauczyciele posiadają własny styl wykonawczy, który przekazują swoim uczniom. Te same *ragi* mogą się zatem od siebie różnić. Na ich niejednorodny charakter wpływa też czas, nieustanna ewolucja gatunków muzycznych. Trudno też wskazać związki między *ragami* hindustani a karnatik. Nawet jeśli noszą one te same nazwy, to może być to ich jedyne podobieństwo, gdyż ich konstrukcja formalna pozostaje

²⁴ Tamże, s. 34.

²⁵ Wymienić tu można takie *ragi*, jak *Malawa*, *Karnataka*, *Bangla* czy *Sindhu*.

²⁶ Tu zaliczamy następujące *ragi*: *Saweri* (*Asawari*), *Gudźari* czy *Saka*.

²⁷ Są to takie *ragi*, jak *Mijan ki Todi* (kompozytor: Mijan Tansen), czy *Wilas Khani Todi* (kompozytor: Wilas Khan – syn Tansena).

²⁸ Przykładem jednej z najstarszych zachowanych i wciąż wykonywanych *rag* jest *raga Bhairawa*.

²⁹ Wyrastająca z tradycji hindustani *raga Bhimpalasi* powstała ze związku dwóch *rag*: *Bhim* i *Palasi*. (B. C. Wade, *Music in India. The Classical Traditions*, Prentice Hall, New Jersey 1979, s. 74-75).

zupełnie odmienna. Nowe *ragi* powstają nieustannie. Przyporządkowywanie *ragi* do pory dnia czy roku można obserwować już od XI w. Tradycja ta przetrwała w muzyce hindustani do dziś. Zasada ta nie obowiązuje w muzyce karnatik. Wykonanie *ragi* o określonej porze dnia od najdawniejszych czasów wiązało się z powszechnymi wierzeniami, że niesie to ogólną pomyślność. Z czasem stało się jednym z najistotniejszych wyznaczników wykonawczych *ragi* w tradycji hindustani. W traktacie *Sangita narajana* (sansk. *Saṅgīta nārāyaṇa*) pochodzącym z XVII w. czytamy, że niestosowanie się do grania w wyznaczonych porach dnia, a nawet o konkretnych godzinach, zwiastuje niepomyślność i to, że przedstawienie może się nie powieść³⁰. Stosowanie się do takich reguł postępowania wiązało się z wiarą w sprawowanie kontroli nad siłami natury. Należało także bezwzględnie przestrzegać zasad wykonawczych i pamiętać o atrybutach danej *ragi*. Wiosenna *raga* Hindol powodowała, że pięknie rozkwiwały kwiaty. *Ragi* z grupy *malhar*, takie jak *Megh* czy *Mijan-ki-malhar*, wykonywane podczas pory deszczowej o dowolnej godzinie mogły wywoływać opady deszczu³¹. Z uwagi na to, że *radze Dipak* przypisywano ogniotwórcze właściwości, unikano jej wykonywania. *Raga Marwa* powinna być grana o zmierzchu, podczas zachodu słońca. Słuchaczom udziela się wówczas nastrój niepokoju i oczekiwania.

Znaczenie *rag* początkowo wynikało z wymiernych korzyści, jaki przynosiły. Prowokowały ponadto określone nastroje, a gdy wykonawcy osiągnęli zamierzony cel, przedstawienie należało do udanych³². Istniało także przeświadczenie, że *ragi* wpływają korzystnie na zdrowie (terapeutyczna moc muzyki). We wspomnianym źródle *Sangita narajana* pojawia się myśl, iż ważna jest skala, na jakiej opiera się *raga*. Te, które opierają się na skalach heptatonicznych, wpływają korzystnie na długość życia, sławę, fortunę, dobrą reputację, sukces, zdrowie, powodzenie w interesach. *Ragi* heksatoniczne przynoszą szczęście biorącym udział w walce, wzmagają ich odwagę, bohaterstwo i techniczne umiejętności. Pentatoniczne świetnie sprawdzają się w przypadku choroby lub gdy komuś dzieje się krzywda. Przepędzają lęki i strach, odpowiadają także za korzystny wpływ planet na życie człowieka (korzyści astrologiczne). O terapeutycznych właściwościach *rag* rozprawiali głównie uczeni działający za czasów panowania dynastii Mughali (panowali od XVI do wczesnego wieku XIX). Muzykę wówczas ściśle wiązano z astrologią³³.

Ragi występują też w filmach indyjskich. *Raga Deś* jest bardzo popularna w całych Indiach, stąd też często pojawia się w tamtejszych produkcjach. Oddaje wówczas patos czy uczucia patriotyczne, tak jak ma to miejsce w filmie *The Legend of*

³⁰ R. Widdess, *Raga*, Centre of South Asian Studies, SOAS, London 2006, s. 2-4.

³¹ J. Bor, dz. cyt., s. 115-116.

³² Jedną z form krytyki muzycznej jest przedstawienie *ragi* rysunkowo. Gdy przedstawienie wypadło dobrze, w gazecie ukazuje się rysunek zadowolonej i ładnej twarzy *ragi*. Jeśli przedstawienie nie podobało się słuchaczom, twarz *ragi* jest brzydka i wykrzywiona.

³³ R. Widdess, dz. cyt., s. 2-4.

*Bhagat Singh*³⁴. W anglojęzycznym filmie indyjskim *Morning Raga* (*Poranna raga*, reż. Mahesh Dattani, 2004) nieprzypadkowo pojawia się *raga Todi*, którą zgodnie z tradycją wykonuje się wczesnym rankiem. W innym popularnym filmie – *Dźalsaghar* (hin. *Jalsāghar*, ang. *The Music Room*, reż. Satyajit Rai, 1958) wybrzmiewa poważna, o dramatycznym wydźwięku *raga Malhar*. Doskonale ilustruje wewnętrzny konflikt głównego bohatera. Jedną z ulubionych *rag* reżyserów indyjskich jest pełna patosu i tęsknoty *raga Darbari Kanada*. W malarstwie portretuje się ją jako walecznego króla, który pokonał słońca i w jednej ręce trzyma jego kiel, w drugiej zaś miecz. Jej autorstwo przypisywane jest Tansenowi, nadwornemu artyście króla Akbara (około 1589 r.). W dość charakterystyczny sposób kompozycję tę wykorzystano w bollywoodzkim dramacie miłosnym i eposie historycznym *Mughal-e-Azam* (hin. *Mugal-e-āzam*, ang. *The Greatest of the Mughals*, reż. K. Asif, 1960) rozgrywającym się w czasach panowania wspomnianego króla. Podczas sceny, w której jedna z głównych bohaterek uwięzionych przez króla Akbara zanosi się płaczem, słychać akompaniament *Darbari Kanada*, która wyraża uczucia melancholii i jednocześnie przywołuje czasy panowania wielkiego władcy. *Raga Malhar*, wykonywana w trakcie pory deszczowej bywa przedstawiana w malarstwie pod postacią wędrownego ascety. W takiej formie pojawia się również w bengalskiej noweli *Anandamath* (autor Bankim Chatterjee, 1882). Symboliczna, patriotyczna pieśń *Wande mataram* wykonana jest do *ragi Malhar* przez grupę joginów maszerujących w noc monsunową³⁵.

Chociaż *raga* to przede wszystkim termin muzyczny, znalazł on swoje szersze odbicie w języku i funkcjonuje jako metafora. Spotykamy zatem sformułowania: „mówić tylko o sobie”, „przechwalać się” (hin. *apnā rāg alāpnā*), „rozwódzić się nad jednym tematem” (hin. *apnā rāg alāpte jānā*), „podążać za *ragą*/klasycznym stylem śpiewu” (hin. *rāgadārī*), „dobrze się bawić”, „dobrze spędzać czas” (hin. *rāg-rang main rahnā*), „opowiadać długą historię”, „długo mówić” (hin. *rāg purnā*). Pojęcie *ragi* jest zatem głęboko zakorzenione w kulturze indyjskiej i odnosi się do różnych sfer doświadczenia ludzkiego, a nie tylko do muzyki.

Nie ma w muzyce kultury Zachodu odpowiednika *ragi*. Najbliżej jej do perskiego *dastgāhu*, arabskiego *makamu*, muzyki tureckiej i Azji Centralnej, jawajskiego *pathetu*. Wszystkie wymienione style to złożone struktury melodyczne pełniące

³⁴ Jest to dramat historyczny utrzymany w konwencji filmów bollywoodzkich, w reżyserii Rajkumara Santoshiego, 2002. Bohaterem jest walczący o wyzwolenie Indii spod okupacji brytyjskiej bojownik Bhagat Singh. Film opiera się na autentycznych wydarzeniach.

³⁵ Pieśń ta została zaadaptowana przez słynnego poetę indyjskiego Rabindranatha Tagore'a do melodii innej *ragi* i stała się patriotycznym symbolem indyjskich ruchów wyzwoleniczych w XX w.

określone funkcje estetyczne, kulturowe, niektórzy muzykolodzy definiują je w kategoriach modusu. Termin modusu bywa często wykorzystywany, może nawet nadużywany, w przypadku podejmowania próby zdefiniowania systemów muzycznych Azji – systemów modalnych. Harold Powers w swojej publikacji *The structure of musical meaning: a view from Banaras*, porównuje związki strukturalne *ragi* z systemami leksykalnymi. Systemy leksykalne tworzą struktury zbudowane z wykładników językowych znaczeń (wyrazy, leksemy), które można wyrazić w danym języku za pomocą środków, jakimi język ten dysponuje. Posiadają własną wewnętrzną strukturę, która tworzy skomplikowaną sieć formalnych, strukturalnych i funkcjonalnych współzależności, występujących między jednostkami w systemie leksykalnym danego języka. Podobnie rzecz ma się ze strukturą, jaką tworzy *raga* – tutaj także odnajdujemy takie współzależności³⁶.

Współcześnie w Indiach kontynuowana jest tradycja muzyki klasycznej i *ragi* są wciąż bardzo popularne. Wśród wybitnych wykonawców nie sposób nie wspomnieć Ravi Shankara, Ali Akbar Khana, czy Bombay Jayashri. Ponadto obserwujemy zjawisko odwrotne do tego, które miało miejsce w Chinach – tam muzyka europejska i instrumenty nie były chętnie adaptowane. W Indiach natomiast przyjmują się one bardzo szybko. Muzycy indyjscy chętnie eksperymentują z odmiennymi prądami, szczególną popularnością cieszy się jazz (z uwagi na rozbudowane frazy melodyczne i rytmikę). *Raga* zyskuje dzięki temu nowy wymiar, nie zatracając przy tym swoich cech formalnych.

³⁶ Więcej na ten temat w: H. Powers, *The structure of musical meaning: a view from Banaras*, „Perspectives of New Music” 14 : 2-15 : 1, 1976, s. 308-34.

Aleksandra Skowron

Akt religijno-egzystencjalny a współczesny „pluralizm religijny” w twórczości Abe Masao

Celem artykułu jest refleksja nad problematyką zdefiniowania religijności w kontekście spotkania i dialogu międzyreligijnego. W tym względzie analizuję rozważania Abego Masao (1915-2006)¹ – buddysty, a zarazem przedstawiciela trzeciej generacji filozoficznej szkoły z Kioto² (jap. *Kyōto ha*), założonej przez Nishidę Kitarō³

¹ Abe ukończył studia w zakresie filozofii na Uniwersytecie Kiotyjskim, a następnie dzięki stypendium Rockefellera (1955) przez dwa lata studiował w Stanach Zjednoczonych zachodnią filozofię na Uniwersytecie Columbia oraz teologię i etykę chrześcijańską w Seminarium Teologii Połączonych (Union Theological Seminary). Wykładał przez wiele lat na takich uczelniach amerykańskich, jak: Uniwersytet Columbia, Princeton, Szkoła Wyższa Claremont (Claremont Graduate School), Carleton College, Uniwersytet Hawajski, Uniwersytet w Purdue. Ponadto pracował na takich uniwersytetach japońskich, jak chociażby: Uniwersytet Ōtani, Uniwersytet w Narze, Uniwersytet Hanazono, Uniwersytet Kiotyjski. W latach osiemdziesiątych XX w. Abe wraz z Johnem B. Cobbem, Jr. utworzyli grupę skupiającą chrześcijańskich teologów i buddyjskich uczonych – Międzynarodową Grupę Teologicznego Spotkania Buddyjsko-Chrześcijańskiego (International Buddhist-Christian Theological Encounter Group). Abe uczestniczył w Międzynarodowych Buddyjsko-Chrześcijańskich Konferencjach (International Buddhist-Christian Conferences), z których trzecia, odbywająca się w 1987 r., zaowocowała powstaniem Stowarzyszenia na Rzecz Buddyjsko-Chrześcijańskich Studiów (Society for Buddhist-Christian Studies). Abe był jednym z członków założycieli tego stowarzyszenia. Brał również udział w publicznych dyskusjach na temat dialogu buddyjsko-chrześcijańsko-judaistycznego. Por. D. W. Mitchell, *Preface*, w: D. W. Mitchell (red.), *Masao Abe: a Zen Life of Dialogue*, Charles E. Tuttle, Boston-Rutland-Vermont-Tokyo 1998, s. xii-xv; G. Tokiwa, *Abe Masao Shi o itami: sasageru sanji (Abe Masao: pośmiertny hołd)*, „FAS” 55, grudzień 2006, s. 1-2.

² Filozoficzna szkoła z Kioto – grupa japońskich filozofów XX w., którzy opracowali oryginalny system myśli poprzez rozważania odwołujące się z jednej strony do intelektualnych i duchowych tradycji Azji Wschodniej, a z drugiej do filozofii i religii Zachodu. Trzej wiodący przedstawiciele filozoficznej szkoły z Kioto to: Nishida Kitarō (1870-1945), Tanabe Hajime (1885-1962) oraz Nishitani Keiji (1900-1990).

Por. <http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school> [29.05.2012].

(1870-1945). Prezentowane przez Abego ujęcie jest wynikiem doświadczeń zdobytych w ciągu wielu lat spotkań, polemik i dyskusji z wyznawcami innych religii, przede wszystkim chrześcijaństwa i judaizmu.

Abe zdaje sobie sprawę, iż koncepcje metafizyczne⁴ mogą otworzyć swoistego rodzaju przepaść pomiędzy stronami spotkania, z tego względu w swych rozważaniach odwołuje się on do doświadczenia religijnego, jednak, co warto dodać, rozumianego w ściśle określony sposób. Analiza tak pojętej religijności w nieunikniony sposób prowadzi do pytania: w jakim stopniu odwołanie do określonego aktu religijno-egzystencjalnego może być owocne w spotkaniu i dialogu międzyreligijnym? Ponadto pojawia się kwestia, czy owa próba zdefiniowania religijności nie przesuwając rozdzwięku występującego na płaszczyźnie metafizycznej w sferę doświadczenia.

Ogólna charakterystyka definicji religijności w ujęciu Abego

Podstawę całej refleksji Abego stanowi koncepcja zdefiniowanego przez niego doświadczenia religijnego. W swych rozważaniach Abe nie definiuje ostatecznej rzeczywistości, czy też Absolutu, ale sposób, w jaki człowiek dociera do ostatecznej rzeczywistości. Można natomiast stwierdzić, iż Abe opisuje ostateczną rzeczywistość poprzez akt religijno-egzystencjalny człowieka. Nie jest to jednak ostateczna rzeczywistość rozumiana jako kategoria metafizyczna, ale rzeczywistość przeżywana i obecna w codziennym życiu.

Warto w tym miejscu podkreślić dwie cechy charakterystyczne dla podejścia Abego. Po pierwsze, nie jest on zainteresowany metafizycznym obrazem świata⁵. Jego zdaniem metafizyka jest istotna, jednak zawsze pozostaje ograniczona pojęciami i koncepcjami. Chociaż wskazują one na prawdziwą religijność, to jednak nigdy nie są

³ Nishida Kitarō (1870-1945) – jego myśl została uhonorowana mianem „filozofii Nishidy” (jap. *Nishida tetsugaku*). Wysiłki Nishidy zaowocowały ukształtowaniem się głównego kierunku filozoficznego dyskursu znanego pod nazwą filozoficznej szkoły z Kioto. Nishida podkreślał, że interesuje go stanowisko, które jest najbardziej bezpośrednie i fundamentalne. Jak stwierdził: „*Mu* ‘nicość’ oznacza *zettai mujunteki jikodōitsu* ‘absolutnie sprzeczną samotożsamość’”. Por. M. Yusa, *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002, s. 303; A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Nozomi, Warszawa 2007, s. 27.

⁴ Metafizyka w swym szerokim znaczeniu filozoficznym odnosi się do dwóch kwestii. Po pierwsze, zajmuje się ogólną naturą rzeczywistości, rozważając problem istnienia (bądź nieistnienia) najogólniejszych praw i zasad, które rządząby wszystkim tym, co realne. Po drugie, metafizyka wiąże się z pytaniem o to, co jest prawdziwe w sensie ostatecznym. Por. E. Craig, *Metaphysics* [hasło], w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (red.), Routledge, London-New York 1998, s. 338.

⁵ Por. np. M. Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 1995, s. 54.

w stanie oddać jej w pełni. Abe w zdecydowany sposób przedkłada doświadczenie bezpośredniego wglądu w naturę rzeczywistości nad refleksję metafizyczną. Jak twierdzi:

Czy nie jest tak, że to bezpośredni wgląd jest czymś oryginalnym i refleksja może pojawić się tylko na skutek takiego wglądu? W związku z tym refleksja [myślenie dyskursywne – A. S.], oznacza jakby spojrzenie wstecz i dlatego jest wtórna, a nie pierwotna. W przeciwieństwie do refleksji bezpośredni wgląd, który nigdy nie „spogląda za siebie”, jest pierwotny i fundamentalny⁶.

Po drugie, akt religijno-egzystencjalny w ujęciu Abego ma charakter uniwersalny. Tym samym, dla Abego akt ten staje się podstawą do spojrzenia na inne światopoglądy religijne, a zarazem fundamentem koncepcji spotkania i dialogu międzyreligijnego, a w szczególności próbą odpowiedzi na pluralizm religijny współczesnego świata.

Podstawę rozważań Abego na temat religijności stanowi jego interpretacja buddyjskiego „oświecenia”⁷ (sansk. *bodhi*, chiń. *wu*, jap. *satori*), a w szczególności nawiązania do szkoły zen⁸. Jednak wskutek doświadczeń związanych z dialogiem międzyreligijnym ujęcie Abego wykracza poza ramy buddyjskie, a przedstawiony przez niego opis ludzkiej religijności jest próbą uwzględnienia rozmaitych postaw religijno-egzystencjalnych człowieka. Chociaż takie podejście może budzić kontrowersje (gdyż bazuje na buddyjskim fundamencie), to jednak Abe przyjmując uniwersalność rozważanego przez siebie aktu, pragnie odnaleźć go także w innych religiach, a nie tylko w buddyzmie.

Rozważając religijność człowieka, jego religijną „drogę”, Abe wyróżnia trzy fazy. Nie jest to jednak droga w dosłownym tego słowa znaczeniu. Pomiędzy kolejnymi

⁶ M. Abe, *Kongen kara no shuppatsu (Wychodząc od podstaw)*, Hōzōkan, Kioto 1996, s. 65.

⁷ „Oświecenie” nie oznacza zdobycia wiedzy w zwyczajnym tego słowa znaczeniu, ani nie wskazuje na wgląd o charakterze filozoficznym, gdyż jest to akt stanowiący wykroczenie poza dualizm przedmiotu i podmiotu poznania. Por. I. Fischer-Schreiber, F. K. Ehrhard, M. S. Diener, *Enlightenment* [hasło], w: *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Shambhala, Boston 1991, s. 189.

⁸ Zen (sansk. *dhyāna*, chiń. *chan*, jap. *zen*) – odłam buddyzmu Wielkiego Wozu (sansk. *mahāyāna*, chiń. *dacheng*, jap. *daijō*) nawiązujący do „oświecenia” historycznego Buddy. Zen odwołuje się również do dwudziestu ośmiu patriarchów indyjskich. Ostatnim z nich był Bodhidharma (chiń. Putidamo, jap. Bodaidaruma, V-VI w. n.e.). Pierwszymi japońskimi mistrzami byli Kakua (XII w. n.e.) i Myōan Eisai (1141-1215). W Japonii można wyróżnić takie szkoły zen, jak *rinzai*, *sōtō*, *ōbaku*. Zen przeciwstawiany jest amidyzmowi, który nawołuje, aby człowiek zdał się na ‘inną moc’ (jap. *tariki*) – moc Buddy Amidy. Jednak w zen, tak jak w amidyzmie, podstawową kwestią jest zanegowanie własnego ego. Akt „oświecenia”, o którym mówią mistrzowie zen, oznacza ujrzenie autentycznej struktury rzeczywistości. Wypowiedzi mistrzów zen najczęściej przyjmują formę paradoksowych sądów zwanych *koanami* (jap. *kōan*). Por. A. Kozyra *Japońska filozofia* [hasło], w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 257, 258.

fazami nie ma bowiem przejścia ani żadnej ciągłości, gdyż konieczny jest „przełom” totalny i egzystencjalny. W tym sensie nie ma tutaj stopniowego dochodzenia do celu. Jak twierdzi Abe:

Chociaż wyjaśnienie dotyczące relacji pomiędzy trzema fazami [wyjaśnienie przedstawionego przez Abego modelu – A. S.] jest raczej logiczne, nie mamy tu oczywiście do czynienia jedynie z logicznym, co raczej z palącym egzystencjalnym problemem. „Negacja” jako środek, poprzez który przewyżczona jest nieciągłość pomiędzy niższymi i wyższymi fazami, nie jest wyłącznie logiczną negacją, ale „wyrzeczeniem” w ostatecznym egzystencjalnym sensie⁹.

Dualizm jako wyjściowa faza ludzkiej egzystencji

Zwyczajna perspektywa postrzegania świata, określona w ujęciu Abego jako „pierwsza faza” na religijnej „drodze” człowieka, wysuwa na pierwszy plan zagadnienie dualizmu przedmiotu i podmiotu poznania. Dualizm jest podstawą funkcjonowania rozróżniającego, świadomego siebie „jednostkowego ja”. Abe podkreśla jednak, iż ani rzeczywistości, ani autentycznej ludzkiej egzystencji nie można uchwycić w dualistyczny sposób¹⁰.

Według Abego dualizm charakterystyczny dla „jednostkowego ja” dotyczy wszelkich jego funkcji – odczuć i woli, a nie tylko poznania¹¹. Tak pojęty dualizm jest nieodłączną cechą ludzkiej egzystencji, a zarazem fundamentalnym problemem w życiu każdego człowieka, nawet jeśli nie zdaje on sobie z tego sprawy¹². W tym względzie Abe wyszczególnia kilka nierozzerwalnie ze sobą powiązanych aspektów dualizmu: uprzedmiotowienie, alienację, przywiązanie oraz niepokój. Jak podkreśla Abe, człowiek w oparciu o dualizm traktuje swoje „ja” jako punkt odniesienia w stosunku do wszelkich obiektów postrzegania, odczuć i woli¹³. Taka perspektywa oznacza jednak, że „jednostkowe ja” jako podmiot relacji przyjmuje pozycję niejako z zewnątrz, a zarazem uprzedmiotawia zarówno siebie, jak i świat. Powoduje to rozdarcie pomiędzy człowiekiem a światem, ale, co najistotniejsze, powoduje pęknięcie w samym człowieku, który właśnie z tego powodu nie jest takim, jakim jest naprawdę. Jak twierdzi Abe:

⁹ M. Abe, *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989, s. 16.

¹⁰ Tamże, s. 223-227.

¹¹ M. Abe, *Buddhism and Interfaith...*, s. 64-65.

¹² M. Abe, *Zen and Western Thought...*, s. 6-7.

¹³ M. Abe, *Zen and Modern World. A Third Sequel to Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 2003, s. 131.

Kiedy świadomość wytwarza dychotomię pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania, ta dychotomia ukazuje się nie tylko w relacji ja – inni, ale w ludzkim „ja” jako takim. Oznacza to, że poprzez świadomość ludzkie „ja” jest podzielone na: „ja” jako podmiot świadomości i „ja” jako przedmiot świadomości. Samoświadomość [świadomość swojego „ja” – A. S.] pociąga za sobą to rozdarcie i poprzez to przywiązanie do własnego „ja”, a zarazem jego alienację. Musimy zrozumieć, że wraz z tym oddzieleniem od innych występuje zawsze inna, głębsza separacja od samego siebie. Wraz z przywiązaniem do innych zawsze istnieje inne, poważniejsze przywiązanie do własnego „ja”¹⁴.

Abe podkreśla, iż dualizm przenika wszelkie sfery ludzkiego życia, w tym sensie jest nieodłącznym problemem ludzkiej egzystencji. W szczególny sposób wyróżnia on jednak dwie pary powiązanych ze sobą koncepcji, a mianowicie: dobra i zła, życia i śmierci. Jak twierdzi:

Życie i śmierć są wspólne ludziom i zwierzętom, ale tylko dla człowieka, który jest świadomy swego własnego „ja”, „fakt” życia i śmierci staje się poważnym problemem. Nie chodzi tu o abstrakcyjne rozważania nad śmiercią – dla człowieka bolesne jest to, że on sam kiedyś musi umrzeć. Życie i śmierć nie są dla człowieka jedynie pewnym zjawiskiem w świecie natury, gdyż łączy on je z problemem wartości. Życie jest czymś pożądanym, a śmierć zniechęcającym. Z tego względu człowiek stara się pokonać śmierć, celowo dążąc do wiecznego życia. Z drugiej strony, ponieważ uznano, iż dobro i zło nie mają związku ani z instynktem, ani z nieświadomą reakcją, ale mają swoją podstawę w wolnej woli, to problem dobra i zła jest charakterystyczny dla człowieka. Ponadto, kwestie życia i śmierci oraz dobra i zła, chociaż w istocie różnią się od siebie, dotyczą głębi ludzkiej egzystencji i nie jest możliwe ich rozdzielenie. Na przykład w buddyzmie uważa się, że to czy człowiek rodzi się jako mężczyzna, czy jako kobieta zależy od prawa karmana [(sanskryt. karma, jap. gō) – A. S.], innymi słowy od uczynków w poprzednich wcieleńach. Natomiast w chrześcijaństwie przyjmuje się, iż śmierć pojawiła się jako kara za grzech¹⁵.

Wkroczenie na religijną drogę

Zdaniem Abego tylko wtedy, gdy dualizm staje się egzystencjalnym problemem dla konkretnego człowieka – to znaczy, gdy cierpienie powoduje pytania, na które nie jest on w stanie odpowiedzieć, opierając się na podmiotowo-przedmiotowej

¹⁴ M. Abe, *Buddhism and Interfaith...*, s. 65.

¹⁵ M. Abe, *Zen ni okeru shōji to zenaku (Problematyka życia i śmierci (sansary) oraz dobra i zła w zen)*, „FAS” 56, lipiec 2007, s. 12.

perspektywie postrzegania świata – pojawia się możliwość religijnego przełomu¹⁶. W rozważanym ujęciu konfrontacja z dualizmem oznacza, iż człowiek staje w końcu przed pytaniem o sens własnego istnienia w perspektywie tego, co ostateczne. Kluczową rolę w tym względzie pełnią frustracja i zwątpienie (wynikające z niemożności znalezienia niepodważalnej odpowiedzi w oparciu o warunkujące się nawzajem, przeciwne, a tym samym relatywne koncepcje), a ich kumulacja oznacza pierwszy z wyszczególnionych przez Abego przełomów religijnych¹⁷. Abe stwierdza, iż:

Takie poczucie braku oparcia zakorzenione jest w świadomości ludzkiej [która działa w oparciu o dualizm podmiotu i przedmiotu poznania – A. S.]. Religia rozwiązuje problem fundamentalnego braku oparcia i w prawdziwym znaczeniu tego słowa ukazuje drogę prowadzącą do przezwyciężenia tego problemu. Właśnie dlatego dla człowieka, który intuicyjnie wyczuwa ten brak oparcia staje się ona ważnym problemem, nawet wtedy, gdy jest on młody i zdrowy¹⁸.

Abe podkreśla więc, że nie tylko cierpienie spowodowane chorobą czy też starość stanowią okazję do głębokich przemyśleń na temat sensu istnienia.

Pierwszy przełom oznacza dla Abego totalną negację o charakterze głęboko religijnym i zarazem egzystencjalnym, a nie teoretyczno-pojęciowym¹⁹. W doświadczeniu tym następuje stwierdzenie niesubstancjalności wszystkiego – stwierdzenie, iż „wszystko jest puste”²⁰. Abe nie zajmuje się jednak metafizycznym wymiarem przywołanej relacji (to znaczy tej mówiącej, iż „wszystko jest puste”). Interesuje go bowiem odkrycie przez człowieka relatywności sprzecznych pojęć, koncepcji i w takim też sensie relatywności świata, w którym żyje. Wszelkie przeciwne, a tym samym warunkujące się nawzajem koncepcje, które stanowiły do tej pory podstawę ludzkiego życia, okazują się takim samym źródłem rozterki, żadna z nich nie stanowi bowiem pewnego fundamentu. W tym sensie zostały one sprowadzone do jednej wspólnej kategorii, która oznacza, iż nie gwarantują one człowiekowi pewności, ani nie dają możliwości autentycznego zdefiniowania czegokolwiek (w sposób niepodważalny). Z tego właśnie względu można mówić o totalności rozważanego przez Abego aktu religijnego. Dotyczy on bowiem całokształtu dotychczasowego postrzegania i odbierania przez człowieka świata oraz samego siebie.

Pierwszy przełom jest niezwykle istotny w ujęciu Abego, nie tylko dlatego, że jest koniecznym krokiem na drodze do wyzwolenia od dualizmu, ale dlatego, iż bez niego nie można mówić o głębszej religijności człowieka. Przełom ten jest nieod-

¹⁶ M. Abe, *Zen and Western Thought...*, s. 8, 9, 16-17, 226.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ M. Abe, *Kongen kara no shuppatsu...*, s. 5-6.

¹⁹ M. Abe, *Zen and Western Thought...*, s. 15-16.

²⁰ Tamże, s. 8.

łącznym elementem drugiej fazy, bez którego nie byłaby ona możliwa. Jednak druga faza nie sprowadza się jedynie do tego aktu. Rozważany przełom otwiera przed człowiekiem trzy możliwości: stanowisko zbudowane jedynie w odniesieniu do przebytej negacji (to znaczy bazujące na religijno-egzystencjalnym stwierdzeniu, iż nic nie stanowi niepodważalnego punktu oparcia), albo odnalezienie pewnej religijnej afirmacji (która zdaniem Abego jest niepełna, nie do końca prawdziwa), albo kolejny przełom religijny²¹. Abe uważa, iż człowiek potrafi odnaleźć głęboką afirmację religijną w drugiej fazie – afirmację, która jest odpowiedzią na negację pierwszego przełomu. Jednak zdaniem Abego afirmacja ta jest zawsze uprzedmiotowiona poprzez metafizyczne ujęcie, które jej towarzyszy.

W tym względzie istotny jest problem dualizmu, który zdaniem Abego charakteryzuje zarówno pierwszy przełom, jak i drugą fazę. Według Abego pierwszy przełom oznacza negację zwyczajnej perspektywy postrzegania rzeczywistości (charakterystycznej dla fazy pierwszej), a tym samym w pewien sposób odnosi się do niej, stanowiąc jej relatywne przeciwieństwo²². Abe podkreśla jednak, iż zmienił się sposób uprzedmiotowienia – z afirmującego podział pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania, pomiędzy „ja” i rzeczywistością, na ten, który neguje ten podział, sprowadzając wszystko do egzystencjalno-religijnego stwierdzenia, iż nic nie stanowi punktu oparcia²³.

Wszystkie postawy charakterystyczne dla fazy drugiej przeszły głęboką religijno-egzystencjalną negację, która sama z siebie wiąże się z uprzedmiotowieniem i z dualizmem, a jednocześnie przyjęły w stosunku do niej (tej negacji) jakieś stanowisko, jeśli tylko nie nastąpił kolejny przełom. Tym samym, stanowiska takie wciąż bazują na dualizmie, chociaż jest to dualizm wyższego rzędu – rozróżniający między fazą pierwszą a drugą.

Z tego względu należy stwierdzić, iż mamy tu do czynienia z „ja transparentnym”. Zwykłe „jednostkowe ja”, które posiadało formę, zostało zanegowane [dosł. umarło] i w tym sensie można mówić o transparencji, jednak samo „ja” nie znikło, pozostało bowiem w formie „ja transparentnego”. Podobnie nie ma formy w zwykłym tego słowa znaczeniu Bóg jako Osoba lub Budda Amida²⁴ jako „ciało chwalebne

²¹ Tamże, s. 8-18.

²² Tamże, s. 8, 9, 11.

²³ Tamże.

²⁴ Budda Amida (sansk. *amita*, jap. *amida*) jako bodhisattva Hōzō (sansk. Dharmākara Bodhisattva, jap. Hōzō bosatsu) złożył czterdzieści osiem ślubowań, w których zobowiązał się prowadzić do „oświecenia” wszelkie czujące istoty. Zgodnie z osiemnastym ślubowaniem każdy, kto będzie recytował z wiarą jego imię odrodzi się w Czystej Ziemi (sansk. *sukhāvātī*, jap. *jōdo*), gdzie bez trudu dostąpi „oświecenia”. Kluczową rolę w tym względzie pełni inwokacja *nenbutsu* (sansk. *namo amitābhāya buddhāya*, jap. *namu Amida butsu*), która oznacza

*Buddy*²⁵ [(sansk. *sambhogakāya*, jap. *hōjin*) – A. S.] i [jedynie – A. S.] w tym sensie można mówić o zanegowaniu uprzedmiotowienia oraz o braku formy [nie jest to jednak ostateczne wyzwolenie od uprzedmiotowienia, gdyż pozostaje „transparentna forma” Boga lub Buddy – A. S.]. Pojęcie „transparentnej formy” odnosi się więc zarówno do Chrystusa, jak i do Buddy Amidy²⁶.

Przywołany powyżej przykład Boga i Buddy Amidy nie wyczerpuje możliwych koncepcji metafizycznych przejawiających się w drugiej fazie. Jednak przykład ten obrazuje w dokładny sposób rozważany przez Abego problem „transparentnej formy” (dualizmu wyższego rzędu).

Ostateczny przełom a definicja pełnej religijności

Abe podkreśla, iż wyróżnione przez niego fazy są konieczne, aby nastąpiło pełne przebudzenie religijne. Oczywiście, z perspektywy ostatecznego przebudzenia taki podział nie jest istotny, gdyż został przekroczony wszelki dualizm. Według Abego dobrze jest jednak wyróżnić omawiane fazy, gdy analizujemy religijną drogę człowieka²⁷.

W pierwszym przełomie negacja „ja” musi być całkowita, ale jej rezultatem jest negacja uprzedmiotowiona (tzn. będąca przeciwieństwem afirmacji), która ponownie musi być całkowicie zanegowana²⁸. Abe wyraża to w następujący sposób: „Kiedy zostanie przekroczone pojęcie «transcendencji transparentnej» [np. osobowego Boga czy Buddy Amidy – A. S.], wtedy dopiero po raz pierwszy nastąpi urzeczywistnienie «ja bez formy»²⁹ (jap. *musō no jiko*)³⁰. Rozważany cytat ukazuje jednocześnie, iż Abe sprowadza autentyczną religijność do interpretowanego na własny sposób doświad-

dosłownie ‘Chwała Buddzie Amidzie’. Por. Inagaki Hisao, *Amida* [hasło], w: *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Stone Bridge Press, Berkeley 1992, s. 5.

²⁵ Teoria „trzech ciał Buddy” (sansk. *trikāya*, jap. *sanshin*) omawia trzy aspekty relacji pomiędzy Buddą i relatywnym światem. „Ciało chwalebne” symbolizuje Buddę jako przedmiot kultu, wiary. Por. I. Fischer-Schreiber, F.K. Ehrhard, M.S. Diener, *Trikāya* [hasło], w: *The Shambhala Dictionary...*, s. 229-230.

²⁶ M. Abe, S. Yagi, *Hisamatsu Shin'ichi no chūshinteki tachiba o satoru* (Zrozumienie stanowiska Hisamatsu Shin'ichi), w: M. Abe, S. Hisamatsu, S. Yagi, *Kaku no shūkyō* (Religia „przebudzenia”), Shunjusha, Tokio 1986, s. 220.

²⁷ Tamże, s. 221.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. H. Inagaki, *Musō* [hasło], w: *A Dictionary of Japanese...*, s. 217. Należy podkreślić, iż dla Abego pojęcie „ja bez formy” jest koncepcją religijną, która oznacza wyzwolenie od dualizmu formy i jej braku. „Ja bez formy” nie jest więc przeciwieństwem ja posiadającego formę.

³⁰ M. Abe, S. Yagi, *Hisamatsu Shin'ichi no chūshinteki tachiba o satoru...*, s. 221.

czenia „oświecenia”, które w szerszym kontekście religijnym oznacza ostateczny przełom i związaną z nim fazę (trzecią z rozważanych w niniejszym artykule)³¹.

Ten drugi przełom jest nazywany przez Abego absolutną negacją czy też, innymi słowy, „samo-negującą się” negacją. Zdaniem Abego, termin ten wskazuje na totalność aktu i wyzwolenie od dualizmu jako takiego, to znaczy od uprzedmiotawiającego stanowiska jako takiego. Jednak zastosowane przez Abego określenie może być mylące, gdyż negacja zawsze odnosi się do „tego, co neguje”. Z tego właśnie względu Abe określa ją jako „samo-negującą się”, aby podkreślić, iż nie ma tu odwołania się do czegokolwiek, nawet do negacji traktowanej w przedmiotowy sposób. Rozważana negacja nie jest koncepcją logiczną, ale odnosi się do aktu religijnego wyrażającego absolutną pokorę człowieka. W kontekście absolutnej negacji wszystko jest takie samo, w tym sensie, iż wszystkie stanowiska i koncepcje podlegają temu religijno-egzystencjalnemu aktowi. Nie jest to jednak identyczność pojmowana w kategoriach metafizycznych. Rozważany przełom nie skutkuje bowiem przyjęciem nowego metafizycznego stanowiska. Nie dochodzi tu do znalezienia nowego punktu oparcia, który w pewien uprzedmiotowiony sposób rozwiązywałby problem dualizmu sprzed przełomu. Takie podejście oznaczałoby jedynie kolejną dualistyczną postawę o charakterze wyższego rzędu, ponieważ nadal stanowiłaby ona nawiązanie do wcześniejszych stanowisk. Absolutna negacja, która dotyczy wszelkich stanowisk dualistycznych, sama nie jest stanowiskiem dualistycznym, w tym sensie jako negacja jest zarazem afirmacją w najgłębszym religijnym znaczeniu. Jako negacja nie opiera się na żadnym stanowisku i nie nawiązuje do niego, jako afirmacja nadaje autentyczny wymiar światu, który przepelniony jest rozmaitymi stanowiskami i koncepcjami³².

Abe podkreśla, iż bez absolutnej negacji prawdziwa afirmacja nie jest możliwa³³. Nie oznacza to jednak, iż absolutna negacja poprzedza afirmację w sensie czasowym. Nie można też twierdzić, iż absolutna afirmacja jest czymś wtórnym w stosunku do absolutnej negacji. Obie bowiem stanowią jeden i ten sam akt religijno-egzystencjalny³⁴.

Afirmacja oznacza akceptację różnicowania i indywidualności³⁵. Powstaje pytanie: skoro nie jest to różnicowanie metafizyczne, to jakie? Warto przypomnieć, iż absolutna negacja traktuje w jednakowy sposób wszelkie stanowiska, koncepcje i punkty oparcia (odniesienia) i jednocześnie sama nie jest stanowiskiem. W takim kontekście człowiek i świat uzyskują swe autentyczne znaczenie, które nie jest zbudowane w nawiązaniu do jakichś punktów odniesienia czy też, innymi słowy,

³¹ Odnośnie do koncepcji Abego na temat miejsca innych religii w przedstawionym przez niego modelu por. M. Abe, *Buddhism and Interfaith...*, s. 32-37.

³² Por. np. M. Abe, *Buddhism and Interfaith...*, s. 60-61.

³³ M. Abe, *Zen and Western Thought...*, s. 16.

³⁴ Tamże, s. 127.

³⁵ Tamże, s. 5, 18.

w oparciu o te czy inne koncepcje lub stanowiska³⁶. Nie oznacza to jednak, iż człowiek odcina się od świata pojęć i koncepcji, ale z religijno-egzystencjalną pokorą funkcjonuje pośród nich, ponieważ nie ma dla niego innego sposobu życia. Wyzwolenie od dualizmu nie oznacza bowiem odejścia do jakiejś innej sfery, ale życie w świecie, tu i teraz. Abe uważa, iż absolutna afirmacja dotyczy życia w całym jego wymiarze. Na tym polega absolutność i zarazem totalność afirmacji. W tym też sensie autentyczna, pełna religijność nie jest odrębna od żadnej płaszczyzny ludzkiego życia.

Warto podkreślić, iż według Abego przełom z drugiej do trzeciej fazy następuje tylko raz, ale człowiek pozostaje i żyje w absolutnej negacji i absolutnej afirmacji.

Definicja religijności a spotkanie międzyreligijne

W kontekście spotkania i dialogu międzyreligijnego w rozważaniach Abego kluczowe znaczenie zyskują druga faza i ostateczny przełom oraz trzecia faza. W drugą fazę zostają przez Abego wpisane wszelkie głęboko religijne stanowiska, które związane są jednocześnie z pewną określoną metafizyczną wizją świata będącą wyrazem afirmacji³⁷. Ta wizja nie jest jednak wynikiem teoretycznych spekulacji, ale znajduje swe źródło i inspirację w doświadczeniu religijnym. Chociaż afirmacja taka jest zdaniem Abego obarczona dualizmem, to wyraża egzystencjalną akceptację dla faktu, iż człowiek nie znajdzie odpowiedzi na swe rozterki, odwołując się jedynie do wymiaru relatywnego. Taka postawa nie odrzuca właściwej dla człowieka potrzeby sensu ostatecznego, to znaczy potrzeby odpowiedzi na pytanie o sens i wartość istnienia. Ta potrzeba stanowi niezwykle istotny element w ujęciu religijności przedstawionym przez Abego. Bez niej nie byłoby bowiem możliwe urzeczywistnienie żadnego z omawianych przez niego przełomów.

Przedstawione przez Abego ujęcie może jednak budzić silne kontrowersje, powstaje bowiem pytanie, na jakiej podstawie uznaje on swe definicje niepełnej i autentycznej religijności za wiążące i wpisuje rozmaite religijno-metafizyczne stanowiska w drugą fazę? Z drugiej strony ani chrześcijaństwo, ani buddyzm nie zajmują uprzywilejowanej pozycji w rozważanym modelu, gdyż właściwe im stanowiska religijno-metafizyczne zostają przez Abego potraktowane w jednakowy sposób.

To właśnie w kontekście drugiej fazy istotna staje się kwestia „pluralizmu religijnego”, czyli wielości odmiennych, a czasami nawet sprzecznych stanowisk religijnych, które stawiają człowieka przed szeregiem fundamentalnych pytań dotyczących miejsca własnej religijności na tle innych światopoglądów. Abe ujmuje ten problem w następujący sposób:

³⁶ M. Abe, *Zen and Western Thought...*, s. 227; M. Abe, *Buddhism and Interfaith...*, s. 55.

³⁷ M. Abe, *Buddhism and Interfaith...*, s. 32-37.

Jak skonfrontować się z religijnym pluralizmem, podtrzymując stwierdzenie fundamentalności własnej wiary? Czy inne religie są fałszywe, niepełne, czy też równie prawdziwe w porównaniu z własną wiarą? W jaki sposób dialog międzyreligijny i wzajemne zrozumienie pomiędzy religiami są tak naprawdę możliwe bez rozmycia własnej wiary? Być może najpoważniejszym i zasadniczym pytaniem jest to dotyczące istnienia czegoś wspólnego, czegoś uniwersalnie prawdziwego dla wszystkich religii, innymi słowy: „Czy istnieje podstawowa jedność albo wspólny fundament światowych religii?”. Z tego wynika następne pytanie, a mianowicie: „Jeśli istnieje taka podstawowa jedność lub wspólny fundament, to czym on jest?”³⁸.

Jak warto zauważyć, pytania te mają często charakter nie tyle teoretyczny, ale egzystencjalno-religijny, i w takim właśnie wymiarze, zdaniem Abego, leży ich autentyczna wartość. W tym też sensie stanowią one autentyczne wyzwanie.

Według Abego kluczowym pytaniem jest to dotyczące istnienia lub braku pewnej fundamentalnej podstawy, która stanowiłaby istotę religii jako takiej, a tym samym była wspólnym jądrem rozmaitych religii. Zdaniem Abego tak postawione zagadnienie dotyka kwestii fundamentu o charakterze metafizycznym i jest obarczone relatywnością możliwej, pozytywnej lub negatywnej, odpowiedzi. W tym sensie Abe odnosi się krytycznie zarówno do jednych, jak i do drugich stanowisk³⁹. Abe uważa, iż próba odnalezienia odpowiedzi na pytanie o wspólny fundament rozmaitych religii (to znaczy o istotę religijności jako takiej) może jednak ponownie stać się źródłem autentycznej i głębokiej rozterki. Innymi słowy, autentyczna, głęboko egzystencjalna konfrontacja z pluralizmem religijnym może i powinna stanowić szansę na ostateczny przełom⁴⁰.

Abe podkreśla, iż przepaść pomiędzy różnymi stanowiskami religijnymi może zostać zasypana jedynie na płaszczyźnie religijno-egzystencjalnej⁴¹. Jego zdaniem to właśnie w spotkaniu i dialogu międzyreligijnym, poprzez zmierzenie się z różnymi stanowiskami metafizycznymi, wyrażanymi przez odmienne tradycje religijne, człowiek ma szansę zdać sobie sprawę z niesionych przez nie ograniczeń, a tym samym wykroczyć poza te ograniczenia, jednocześnie je akceptując⁴². Doświadczenie takie można określić słowami pokory, negacji, a jednocześnie głębokiej afirmacji, innymi słowy –

³⁸ Tamże, s. 41.

³⁹ Tamże, s. 40-50.

⁴⁰ Tamże, s. 40-42.

⁴¹ Abe uważa, iż autentyczne spotkanie międzyreligijne wymaga absolutnej religijnej pokory od jego uczestników, to znaczy wyzwolenia od wszelkich teoretycznych, konceptualnych punktów odniesienia. Por. M. Abe, *Zen and Modern...*, s. 110-116; M. Abe, *Buddhism and Interfaith ...*, s. 32-36.

⁴² Nie chodzi tutaj jednak o bezkrytyczną akceptację, ale o spojrzenie na innego uczestnika dialogu i jego religię bez własnych ograniczeń konceptualnych. Więcej na ten temat por. M. Abe, *Buddhism and Interfaith...*, s. 40, 42, 50.

ostatecznego przełomu⁴³. W takim właśnie kontekście Abe stosuje swoją koncepcję aktu religijno-egzystencjalnego w odniesieniu do spotkania i dialogu międzyreligijnego.

Stanowisko Abego jest próbą wpisania swej własnej religijności w dużo szerszy kontekst innych wiar i światopoglądów. Ponadto wyraża ono potrzebę odnalezienia pewnego sensu w wielości i różnaitości stanowisk, z którymi Abe się zetknął. Chociaż Abe pragnie przedstawić ujęcie, w którym wszystkie religie zachowałyby swoją różnorodność i unikalność, to jednak także jego podejście nie jest wolne od wstępnych założeń, gdyż za punkt wyjścia przyjmuje on określony akt religijno-egzystencjalny rozumiany w kontekście buddyjskim.

Powstaje problem, w jaki sposób religie, w których taki akt jest niemożliwy do urzeczywistnienia, znajdują równoprawne miejsce w proponowanym przez Abego ujęciu. Kluczowym zagadnieniem jest zachowanie własnej unikalności w odniesieniu do charakterystycznych dla nich aktów religijnych. Chociaż ujęcie Abego traktuje religijno-metafizyczne stanowiska w ten sam sposób, to jednak uznaje je za niepełną religijność. Takie podejście może być uznane za krzywdzące. Istotniejszym problemem jest jednak kwestia doświadczenia religijnego. Warto podkreślić, iż zdaniem Abego ostateczna rzeczywistość – mająca miejsce poprzez akt religijno-egzystencjalny człowieka – może wyrażać się w dowolny sposób. W tym sensie ostateczna rzeczywistość jest więc nieograniczona, jednak zawsze związana z konkretną ludzką egzystencją, wyraża się tą określoną egzystencją⁴⁴. Takie ujęcie pozwala na dowolny przejaw religijności w trzeciej fazie (w tym sensie podejście to jest otwarte na rozmaite przejawy religijności). Jednak problemem pozostaje poprzedzająca tę fazę ściśle określona droga religijna. Idealnym rozwiązaniem byłoby otrzymanie formuły, która obejmowałaby wszelkie akty religijne, taka jednak, ze względu na swój idealny charakter, wydaje się niemożliwa.

Dialog ze swego założenia jest interakcją interpersonalną, konkretnym procesem kształtowanym w relacji z drugim człowiekiem, nie można go zatem traktować w kategoriach rozwiązań ogólnych. Określenie własnego stanowiska w spotkaniu i dialogu międzyreligijnym w odniesieniu do pojmowanego przez siebie doświadczenia religijnego jest jednak potrzebne, gdyż pozwala zestawić je z doświadczeniami charakterystycznymi dla pozostałych stron spotkania. Istotnym jest założenie Abego, iż człowiek może doświadczyć ostatecznej rzeczywistości bez względu na wyznawaną przez siebie religię. Założenie to świadczy o otwartości jego postawy. W tym kontekście można stwierdzić, iż refleksja Abego otwiera dyskusję nad pewne-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 32-33.

go rodzaju odpowiedniością pomiędzy aktami religijnymi charakterystycznymi dla jego ujęcia, a tym co charakterystyczne dla drugiej strony dialogu, w którym uczestniczył. Innymi słowy, nad doświadczeniem rozpatrywanym w następujący sposób: co w danej religii może odpowiadać określonemu aktowi religijnemu charakterystycznemu dla innej religii? Odpowiedzi na to pytanie nie można jednak sprowadzić do ścisłej formuły, ale do refleksji bazującej na własnej religijności poszczególnych uczestników dialogu.

HISTORIA

Piotr Bachtin

Grzech, miłość idealna, zboczenie. Przejawy i formy męskiej homoseksualności w kulturze przednowoczesnego Iranu

Do czasu głębokich przemian społeczno-kulturowych, które zaczęły zachodzić w Iranie w XIX w. – w dużej mierze w wyniku zintensyfikowanych kontaktów z Zachodem – powszechne było utrzymywanie przez mężczyzn relacji o charakterze seksualnym z chłopcami lub młodymi, pozbawionymi zarostu, mężczyznami¹. Podobnie było na całym obszarze muzułmańskiego Bliskiego Wschodu: w krajach arabskich oraz w Turcji².

W pochodzącym z X w. (powstałym prawdopodobnie około 1080 r.) *speculum principis*³ zatytułowanym *Qābus-nāme*, dziele autorstwa Unsurā al-Ma'ālego, władcy z dynastii Zijarydów⁴, dedykowanym jego synowi, Gilān Szāhowi, pada wprost

¹ Za początek panowania opisywanego w niniejszym artykule paradygmatu męskiej homoseksualności roboczo przyjmuję przejście władzy przez kalifów z dynastii Abbasydów (750-1258) – z uwagi na opisywaną poniżej, chronologicznie najwcześniejszą, postać Abū Nuwāsa, żyjącego w latach 756-814. Za przybliżony kres owego paradygmatu przyjmuję natomiast II poł. XIX w. – jako okres wzmagających się społeczno-kulturowych transformacji za panowania irańskiej dynastii Kadżarów (1794-1925). Przyjęte ramy czasowe mają oczywiście charakter umowny. W żaden sposób nie można mówić o jednoznacznym „początku” ani „końcu” opisywanego tutaj modelu męskiej homoseksualności. Sam termin „homoseksualność” („homoseksualizm”) również został przyjęty umownie – opisywane zjawiska cechuje nieprzystawalność do terminologii odnoszącej się do współczesnych zachodnich realiów.

² Na temat świata arabskiego zob. m.in. Kh. El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, The University of Chicago Press, Chicago 2005. Na temat Turcji Osmańskiej zob. m.in. D. Ze'evi, *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, University of California Press, Berkeley 2006.

³ *Specula principum* (łac. 'lustra dla książąt') – średniowieczny gatunek literacki, obejmujący teksty pisane dla władców (książąt, królów), w których zawarte były rady, jak skutecznie rządzić i postępować jako władca.

⁴ Zijarydzi – dynastia panująca w Mazanderanie i Gorganie w latach 928-1090.

stwierdzenie o dobrodziejstwie płynącym ze zmieniania obiektów pożądania, które powinny stanowić zarówno kobiety, jak i młodzi niewolnicy/służący (*gholāmhā*). Co znamienne, Unsur al-Ma'āli – przedkładając przyjaźń nad miłość, która ma być źródłem cierpienia i bólu – stwierdza, że obiektami miłosnych uczuć mogą być wyłącznie mężczyźni. Zarówno kobiety, jak i mężczyźni wzbudzają zatem męskie pożądanie, ale tylko w relacji męsko-męskiej może być mowa o prawdziwej przyjaźni i o prawdziwej miłości⁵.

W safawidzkiej⁶ Persji w wielu miastach funkcjonowały tzw. *amradchānehā* – domy publiczne, w których chłopcy/młodzieńcy (*amradhā*) pełnili usługi seksualne. Instytucja *amradchāne* była w owym czasie w pełni oficjalna, a „męskie” domy publiczne odprowadzały podatki do państwowej kasy⁷. *Amradchānehā* funkcjonowały – jawnie bądź niejawnie – przez następne stulecia.

Znany był również zwyczaj zwany *ādamdāri* (co można by tłumaczyć jako ‘trzymanie [u siebie] mężczyzny’). *Ādamdāri* polegało na utrzymywaniu przez mężczyzn młodszych mężczyzn jako swoich towarzyszy. Nie można wykluczyć, że zwyczaj ten przetrwał do współczesności, choć zgromadzenie danych na ten temat jest praktycznie niemożliwe⁸.

Pederastyczny model homoseksualizmu, obecny w Persji, w krajach arabskich i w Turcji, ukształtował się i trwał w opozycji do oficjalnych nauk islamu, które jednoznacznie potępiały stosunki seksualne między przedstawicielami tej samej płci – choć relacjom lesbijskim poświęcano w patriarchalnym dyskursie dużo mniej miejsca⁹.

Homoseksualizm w islamie

Islam uznaje kontakty seksualne między przedstawicielami tej samej płci za grzech. Głównym uzasadnieniem tej opinii, a także podstawowym punktem odniesienia dla duchownych i filozofów muzułmańskich – sunnickich i szyickich – jest fragment *Koranu*, w którym mowa o ludzcie Lota. Fragment ten stanowi muzułmań-

⁵ Por. m.in. A. Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, Berkeley 2005, s. 157-159.

⁶ Safawidzi – dynastia panująca w Persji w latach 1501-1722.

⁷ O *amradchānehā* zob. m.in. A. Najmabadi, dz. cyt., s. 37.

⁸ A. Najmabadi, dz. cyt., s. 24.

⁹ O lesbijkach w kulturze muzułmańskiej zob. m.in. S. O. Murray, *Woman-Woman Love in Islamic Societies*, w: S. O. Murray, W. Roscoe (red.), *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York University Press, New York-London 1997; K. Górak-Sosnowska, *Nieobecne i niewidoczne. Lesbijki w świecie islamu*, w: K. Górak-Sosnowska (red.), *Queer a islam. Alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich*, Smak Słowa, Sopot 2012, s. 99-110. O lesbijkach w Iranie zob. m.in. W. Floor, *A Social History of Sexual Relations in Iran*, Mage Publishers, Washington 2008, s. 320, 333-334, 350-351.

ski wariant biblijnej przypowieści o Sodomie i Gomorze, choć nazwy tych miast nie padają w świętej księdze islamu:

I [przekazałem wam] Lota! Kiedy powiedział on do swego ludu: „Czy będziecie popełniać bezecne czyny, jakich nie popełnił przed wami żaden ze światów? Oto przychodzicie przez namiętność do mężczyzn zamiast do kobiet. Tak, jesteście ludem występny!” I odpowiedzią jego ludu były tylko słowa: „Wyprowadźcie ich z waszego miasta! To są ludzie, którzy się uważają za czystych!” I My uratowaliśmy jego i jego rodzinę – z wyjątkiem jego żony, która była wśród pozostających w tyle. I zesłaliśmy na nich deszcz. Popatrz więc, jaki był ostateczny koniec grzeszników!”¹⁰

Według większości uczonych muzułmańskich koraniczna przypowieść o Locie opowiada o pederastach, utrzymujących relacje seksualne z chłopcami i z młodzieńcami. Byli jednak autorzy, którzy interpretowali ów przekaz jako dotyczący mężczyzn dokonujących gwałtów na obcych mężczyznach. W obu interpretacjach chodzi o „aktywną” rolę w stosunku seksualnym¹¹.

To właśnie tej aktywnej roli dotyczy arabski termin *liwāt*, którego nie należy tłumaczyć po prostu jako ‘homoseksualizm’, a raczej – starając się odnaleźć najbliższy mu odpowiednik w zachodniej terminologii – jako ‘pederastię’. Chociaż *liwāt* teoretycznie oznacza ‘stosunek analny z innym mężczyzną’ niezależnie od przyjmowanej roli, to jednak w praktycznym użyciu odnosił się on właśnie do pederastii¹². Mężczyznę dopuszczającego się *liwāt* nazywano *lūtī* (l. mn. *alwāt*).

Jak zauważa Khaled El-Rouayheb, tak pojęty *liwāt* nie był przez uczonych arabskich uznawany za chorobę ani schorzenie. Był on traktowany raczej jako rodzaj praktyki seksualnej – której wszak nie pochwalano i która wymagała od muzułmiana okazania skruchy¹³. Natomiast zupełnie inny wydźwięk niósł ze sobą termin *ubna*, którą uznawano jednoznacznie za chorobę przynajmniej od czasów Abū Bakra ar-Rāzīego¹⁴. Mężczyzna dotknięty *ubna* – *ma’būn* – odczuwał chęć bycia penetrowanym analnie. W szesnastowiecznym traktacie medycznym Dāwūda al-Anṭākīego znajdujemy teorię tłumaczącą etiologię tej choroby: ma ją wywoływać obecna w żyłach odbytu substancja borowa, wywołująca swędzące rany, popychające chorego do szukania ulgi w penetracji analnej. Inni uczeni u źródeł *ubna* dopatrywali się

¹⁰ Koran, J. Bielawski (przeł.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, sura 8:80-84, s. 191.

¹¹ Kh. El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 17.

¹² Tamże, s. 16.

¹³ Tamże, s. 19.

¹⁴ Tamże. Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyā ar-Rāzī (pers. Mohammad-e Zakarijā-je Rāzi; 865-925) – perski lekarz, chemik, alchemik i filozof.

obecności robaków w odbycie. Jako remedium na *ubna al-Anṭākī* zalecał specjalne maści lub proszek ze spalonej sierści hieny¹⁵.

Ma'būn (określany również mianem *muḥannaṭ* lub *'ilq*¹⁶) postrzegany był jako zniewieściał i nienasycony seksualnie mężczyzna, który przez *ubna* zatracił męskie cechy i upodobił się do kobiety. Nie dotyczyło to w żadnym stopniu *abwāt*, którzy, mimo że uprawiali *liwāt*, nie wyrzekali się swej męskości. Jak pisze Kh. El-Rouayheb:

*Liwāt był po prostu jedną z pokus, na które wystawiony był mężczyzna. Z drugiej strony, preferencja do pełnienia pasywnej-receptywnej roli w stosunku seksualnym postrzegana była jako absolutna antyteza męskości*¹⁷.

Jim Wafer, pisząc o *liwāt*, odwołuje się do jednego z podstawowych w islamie i w filozofii muzułmańskiej pojęć – *nafs*. *Nafs* jest – zwłaszcza w sufizmie, mistycznym nurcie w islamie – swojego rodzaju wrogiem duszy (*ruh*), tym, co w człowieku egoistyczne, niskie, zwierzęce¹⁸. Pojęcie to można by tłumaczyć, szukając dlań odpowiednika we freudowskiej terminologii, jako *id* – nadając mu jednak jednoznacznie pejoratywny wydźwięk. Jak zauważa J. Wafer, między innymi u Dżalāloddina Rumiego, jednego z najwybitniejszych irańskich poetów, żyjącego w XIII w., *nafs* traktowany jest jako element „kobiecy”, „zniewieściał”, a zatem kojarzący się również z chłopcem, wykorzystywanym do celów seksualnych (*ma'būn*)¹⁹.

Zdaniem J. Wafera, tak jak dobry muzułmanin stara się podporządkować *nafs* boskiej woli, tak też – poprzez dokonanie aktu penetracji na innym mężczyźnie – podporządkowuje go niejako islamowi. W akcie penetracji spełniać ma się bowiem poniekąd – w wymiarze seksualnym – muzułmański obowiązek szerzenia i propagowania islamu (*dżihād*), a

*[...] fakt, że nafs rozumiany jest jako byt poniekąd analogiczny do mężczyzny przyjmującego seksualnie rolę pasywną, sugeruje, (...) iż w symbolice świętej wojny [dżihād] zawiera się element erotyczny*²⁰.

W tym kontekście bardziej zrozumiałe wydają się słowa wybitnego arabskiego poety Abū Nuwāsa (756-814), który utrzymywał, że kontakty seksualne z chrześcijań-

¹⁵ Tamże, s. 19-20.

¹⁶ Tamże, s. 16.

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ O *nafs* zob. m.in. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of South Carolina Press, s. 112-114.

¹⁹ J. Wafer, *Muhammad and Male Homosexuality*, w: S. O. Murray, W. Roscoe (red.), *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York University Press, New York 1997, s. 92.

²⁰ Tamże, s. 93.

skimi, żydowskimi i zoroastryjskimi chłopcami są „obowiązkiem każdego muzułmanna [...]”. Jak pisze J. Wafer:

Abū Nūwas nie precyzuje, dlaczego uznawał to za obowiązek, ale wydaje się jasne, że było tak dlatego, iż w ten sposób podporządkowywał nie-muzułmańskich chłopców muzułmaninowi. [...] Jest w tym głęboka ironia. Jeśli zredukujemy początkową symbolikę islamu do jego podstawowych elementów, pociąga to za sobą potraktowanie nie-muzułmanów, czy też „nie-muzułmańskich” elementów duszy, jako katamitów²¹, a także podbijanie ich poprzez homoseksualną agresję. Innymi słowy, zakłada to przewyższenie sodomii za pomocą sodomii²².

Homoerotyzm w języku

Opisany wyżej pederastyczny model męskiego homoseksualizmu istniał również w Persji, czego odbicie i dowód stanowiły liczne określenia pasywnych i aktywnych partnerów, występujące w języku perskim. Wiele z tych określeń perski zapożyczył z arabskiego. Dla strony pasywnej (*maful*) były to, między innymi, następujące terminy: *ma'aszuq* ‘ukochany’, *amrad* ‘pozbawiony brody młodzieniec’, *ma'abun* (*ma'būn* w sperszczonej wymowie), *szāhed* dosł. ‘świadek’, a w domyśle ‘świadek Boga/boskiego piękna’²³, *manzur* ‘ogładany’, ‘podziwiany’ (określenie to pochodzi od terminu *nazar*, oznaczającego ‘podziwianie’, ‘wpatrywanie się’), *kudak* ‘dziecko’, ‘chłopiec’, *mochannas* (*muḥannaṭ* w sperszczonej wymowie), *nou-chatt* (określenie pierwszego zarostu na twarzy młodzieńca, a także samego młodzieńca, u którego ten zarost się pojawił), *bi-risz* ‘bez brody’ (w odniesieniu do młodzieńców pozbawionych w pełni rozwiniętego zarostu), *pesar* po persku ‘chłopiec’ oraz ‘syn’, *sāde* lub *sāde-roch* ‘o nagim obliczu’ – pozbawiony zarostu, *obnei* (słowo to pochodzi od arabskiego *ubna*, wymawianego w języku perskim jako *obne*, i stanowi synonim *ma'abun*)²⁴. Istniały też określenia wulgarne i obraźliwe, takie jak *szarmut*, *malut* ‘męska dziwka’ albo *kuni* (wyraz obelżywy pochodzący od *kun* – ‘odbyt’)²⁵.

²¹ Katamita (łac. *catamitus*, z gr. Ganimedes – w mitologii greckiej młodzieniec porwany przez Zeusa, uczyniony przezeń podczaszym na Olimpie) – w starożytnym Rzymie młodszy utrzymanek starszego mężczyzny w relacji o charakterze pederastycznym. Słowo to (zwłaszcza w języku angielskim – *catamite*) bywa stosowane w znaczeniu ogólnym, w oderwaniu od historycznego kontekstu.

²² J. Wafer, dz. cyt., s. 92-93.

²³ O koncepcji *szāheda* i *szāhedbāzi* będę pisał w dalszej części artykułu, w odniesieniu do sufizmu i mistycznej poezji miłosnej.

²⁴ S. Szamisā, *Szāhedbāzi dar adabijāt-e fārsi*, Enteszārāt-e Ferdous, Tehrān 1381 [2002], s. 13.

²⁵ W. Floor, dz. cyt., s. 294.

Aktywnego partnera (*fā'el*) określano natomiast między innymi jako: *gholāmbāre* lub *gholāmpāre* (*gholām* oznacza niewolnika, służącego lub młodzieńca; *gholāmbāregi* to synonim sodomii), *dżamālparast* 'miłujący piękno/urodę', *suratparast* 'miłujący [piękne] oblicze', *baczczebāz* 'zabawiający się z chłopcami/młodzieńcami', czy wreszcie *mouzun*, co dosłownie oznacza osobę lub rzecz elegancką, o do- brych proporcjach²⁶.

Zwraca uwagę fakt, że w przypadku „ukochanych” stosowana terminologia jest wyraźnie ambiwalentna – niektóre z określeń mają pozytywny wydźwięk (np. *szāhed*), niektóre zaś zdecydowanie pejoratywny („medyczne” *ma'abun/obnei* czy wulgarne *kuni*). Pojawiają się też określenia niewartościujące (*kudak*), wszystkie jednak odnoszą się albo do wewnętrznej natury „ukochanego” (np. jako chorego na *obne*), albo do wyglądu, wskazującego na jego wiek.

Wyrazy określające „miłujących” odnoszą się natomiast nie tyle do ich natury, co wskazują na zachwyty nad urodą „ukochanego”. Jedyny termin spośród wymienionych, który wymyka się tej regule, to *mouzun*, będący zresztą określeniem zdecydowanie pozytywnym.

Sam „homoseksualizm” określany bywał rozmaicie, przy czym wszystkie terminy wskazują na przyjmowaną „aktywną” perspektywę. Mówiono zatem o: *szāhedbāzi* 'zabawianiu się z *szāhedami*', *dżamālparasti* 'umiłowaniu piękna/urody', *baczczebāzi* 'zabawianiu się z chłopcami/młodzieńcami'²⁷, *lewāt*, *lewāte* (odpowiedniki arabskiego *liwāt*), *eghlām* ('upodobanie do *gholāmów*'; odpowiednik arabskiego *iglām* i synonim *gholāmbāregi*), *kār* – wyraz w swym podstawowym sensie oznaczający 'pracę', 'robotę', 'czynność'²⁸.

Odbijający się w języku perskim jaskrawy podział na stronę *fā'el* i *maful* świadczył o zakorzenionym w kulturze muzułmańskiej szczególnym pojmowaniu „homoseksualizmu”. Stosunki seksualne między mężczyznami opierały się na jasnym podziale ról. Koncepcja i tożsamość homoseksualisty, który może zmieniać role seksualne i uprawiać seks oraz budować związki uczuciowe z mężczyznami niezależnie od wieku, statusu społecznego i innych czynników, były kulturze muzułmańskiej raczej nieznanymi, a na pewno nieakceptowanymi. Należy jednocześnie zaznaczyć, że pederastyczny model męskiej miłości z pewnością nie był jedynym występującym w przednowoczesnych społeczeństwach muzułmańskich; nie wiemy, co działo się za zamkniętymi drzwiami domów i czy ów jasny podział ról był rzeczywiście zawsze zachowywany i respektowany.

²⁶ S. Szamisā, dz. cyt., s. 13.

²⁷ Ciekawe, że we współczesnej perszczyźnie słowo *baczcze* oznacza w zasadzie wyłącznie 'dziecko', podczas gdy kiedyś odnosiło się również do nastolatków, młodzieńców, por. A. Najmabadi, dz. cyt., s. 60. Termin *baczczebāzi* posiada obecnie negatywne konotacje i jest rozumiane jako 'pedofilia'.

²⁸ S. Szamisā, dz. cyt., s. 13.

Warto zwrócić uwagę, że, jak pisze Afsaneh Najmabadi:

W przypadku Iranu i dużej części świata muzułmańskiego, praktyki seksualne generalnie nie były postrzegane jako niezmiennie i dane na całe życie wzorce orientacji seksualnej. [...] Seks waginalny z żonami służył wypełnieniu prokreacyjnego obowiązku, podczas gdy inne czynności [seksualne] związane były z przyjemnością [czerpaną z] władzy, płci, wieku, klasy i pozycji²⁹.

Seks mężczyzn z chłopcami, młodzieńcami lub innymi mężczyznami nie wyznaczał ani nie determinował ich tożsamości. Ograniczał się on do sfery czystej praktyki seksualnej, w której stawką była przyjemność, władza i dominacja. Sprzeciw islamu wobec stosunków homoseksualnych nie pokrywał się ze społeczną praktyką, z utwalonym kulturowo modelem seksualności, charakterystycznym dla przednowoczesnych społeczeństw muzułmańskich, w którym w pierwszej kolejności funkcjonował podział na męskie (aktywne) i nie-męskie (pasywne, podporządkowane męskiemu). Mężczyzna przyjmujący rolę aktywną (*fā'el*) mógł sobie zatem podporządkowywać, poprzez akt penetracji, „pasywne” (to znaczy: nie-męskie; *maf'ul*) podmioty (przedmioty jego pożądania): kobiety, dziewczęta oraz młodzieńców.

Homoerotyzm w sufizmie i w literaturze

Oficjalne potępienie stosunków jedнопłciowych przez islam kontrastowało nie tylko ze społeczną praktyką, ale również z przejawianiem się homoerotyzmu w sferze literackiej i mistyczno-filozoficznej. Również w Iranie obie te sfery wzajemnie się przenikały i spletały w wielu dziełach poetyckich i u wielu twórców, którzy często nie tylko inspirowali się sufizmem, ale również sami niejednokrotnie należeli do bractw sufickich lub mieli z sufimi bezpośredni kontakt na różnych etapach życia. Trudno określić sufizm mianem jednorodnego nurtu w obrębie islamu – był to bowiem zróżnicowany prąd filozoficzno-mistyczny, wyrosły również z tradycji poza- i przedmuzułmańskich, a poszczególni mistrzowie suficy często odżegnywali się od związków z jakąkolwiek doktryną religijną, nie mówiąc o różnicach występujących pomiędzy poszczególnymi sufimi – oraz pomiędzy powstającymi wokół mistrzów bractwami czy zakonami.

Tym niemniej, to właśnie w bractwach sufickich i w sufickich koncepcjach należy doszukiwać się źródeł idei *dżamālpārasti* ‘umiłowania piękna/urody’ jako sposobu kontemplacji Boga i boskości. Jak pisze Anwar Nasri w studium *Dżamālpārasti dar adab-e 'erfāni* (*Dżamālpārasti w literaturze mistycznej*): „Istotą *dżamālpārasti* jest

²⁹ A. Najmabadi, dz. cyt., s. 20.

zwrócenie uwagi na piękno bytu i doświadczenie urody i chwały Boga w stworzonych przez Niego istotach³⁰.

W obliczach urodziwych chłopców i młodzieńców zgromadzonych podczas sufickich obrzędów wielu mistyków doszukiwało się odbicia boskiego piękna i potwierdzenia doskonałości Boga w Jego ziemskich przejawach. *Nazar*, czyli 'wpatrywanie się', 'podziwianie', stało się jednym z centralnych pojęć i praktyk, wokół których budowano skomplikowaną filozofię bytu i dociekano natury Boga. Jak pisze Everett K. Rowson:

Już dosyć wcześnie – prawdopodobnie w połowie dziewiątego wieku – niektórzy spośród mistyków muzułmańskich zaczęli utrzymywać, że widzą w pięknie nastoletnich chłopców „świadectwo” piękna i dobroci Boga i zapoczątkowali praktykę wpatrywania się w takich chłopców jako formę ćwiczenia duchowego. Taki chłopiec nazywany był w języku sufich świadkiem (szāhed)³¹.

U źródeł koncepcji *nazar* tkwiło szczególne rozumienie piękna/urody, które stanowić miało zarazem wyraz boskiego piękna, jak i drogę ku połączeniu się ze Stwórcą. Bóg zaznaczał swoją obecność w świecie między innymi poprzez piękno gładkolicich młodzieńców-*szāhedów*:

Według mistyków uprawiających dżamālparasti, uroda [dżamāl] ma swoje źródło w Bogu i stanowi jeden z boskich atrybutów, poprzez który Bóg daje nam o sobie znać. Uroda jest przewodnikiem, kierującym do Boga, jest główną drogą ku pobożności i ku poznaniu Boga; podstawowym atrybutem Boga jest konkretne, ludzkie oblicze, które stanowi najważniejszy przejaw Jego chwały; w końcu zaś jedynie poprzez piękno można Go dojrzeć i zrozumieć³².

Doskonałą okazję do uprawiania *dżamālparasti* stanowiły obrzędy *samā'*, podczas których sufi recytowali poezję i grali na instrumentach, starając się wprowadzić w stan religijnej ekstazy. Częstym elementem *samā'* był również ekstatyczny taniec³³. Jak zauważa między innymi A. Nasri, *dżamālparasti* nieraz stanowiło w tych obrzędach element równie ważny, co muzyka, śpiew czy taniec:

³⁰ A. Nasri, *Dżamālparasti dar adab-e 'erfāni (az qarn-e szeszom tā hasztom)*, w: *Nāme-je pārsi, sāl-e dahom, szomāre-je dowwom, tābestān-e 1384* [nr 2 (rocznik X), lato 2005], s. 55.

³¹ E. K. Rowson, *Homosexuality in the Medieval Islamic World: Literary Celebration vs. Legal Condemnation*, wykład wygłoszony podczas konferencji *Gender and Alterity in Near Eastern Societies* 6 kwietnia 1995 r. na Uniwersytecie Princeton, za: A. Najmabadi, dz. cyt., s. 17.

³² A. Nasri, dz. cyt., s. 55.

³³ O *samā'* zob. *SAMĀ'*, w: *The Encyclopedia of Islam. New Edition*, Brill, London-Leiden 1995, t. VIII, s. 1018.

[*Odbywało się to*] w ten sposób, że część uczniów, w towarzystwie swojego szejcha³⁴, zbierała się w chānqāhu³⁵, a szejch wybierał niektórych spośród młodzieńców w charakterze szāhedów na czas danego posiedzenia, po czym kazał śpiewać i grać pieśniarzom i muzykom, znajdującym się w chānqāhu, w przekonaniu, że przyglądanie się pięknemu obliczu i słuchanie dźwięków muzyki łagodzi zmysły i przygotowuje serce do przyjęcia ukrytych, niedostępnych treści³⁶.

Mystyk Ruzbehān Baqli Szirāzi (1128-1209) utrzymywał, że podczas seansów szāhedbāzi doznawał niezwykłych wizji, „takich jak taniec z Bogiem, czy ssanie języka przez anioły i Proroka”³⁷. Podobnym wizjom niewątpliwie daleko było do muzulmańskiej ortodoksji. Insynuowanie sodomicznego charakteru zgromadzeń sufich, panującego w bractwach i klasztorach sufickich „zwyrodnienia” i rozpasania szybko stało się jednym z najczęściej wysuwanych argumentów ze strony przeciwników mistycyzmu muzulmańskiego, uznających go za sprzeniewierzenie się zasadom islamu³⁸. Dlatego też sami sufi często podkreślali, że *dżamālpārasti* i *szāhedbāzi* miały wyłącznie kontemplacyjny, symboliczny i duchowy wymiar. Musimy jednak pamiętać, że immanentną częścią sufickich koncepcji było swoiste zespolenie erotyki z duchowością, nieustanne zmienianie się planów i perspektyw (cielesnej/ziemskiej i duchowej), „ciągłe oscylowanie pomiędzy dwoma poziomami doświadczenia [...]”³⁹. W wielu koncepcjach miłości idealnej, budowanych przez irańskich filozofów i mistyków, nieustannie przenikały się i zazębiały owe dwa „plany”, dwie płaszczyzny: boska i ludzka.

W pismach Awicenny (980-1037) znajdujemy – w kontekście homoerotycznym – rozróżnienie na „miłość czystą” (*‘eszq-e pāk*), czy też „miłość naturalną” (*mohabbat-e tabī‘i*), która nie zawiera w sobie elementu *stricte* seksualnego, oraz na miłość, w której pojawia się „zwierzęcy instynkt” (*qawwe-je hejwāni*), sprawiający, że staje się

³⁴ *Szejch* (z arab. ‘mężczyzna w podeszłym wieku, starzec’; inaczej: *pīr* – pers. ‘starzec’) – w sufizmie duchowy przywódca, mistrz kierujący bractwem/zakonem.

³⁵ *Chān(e)qāh, chānegāh* (z pers. *chāne* ‘dom’) – rodzaj klasztoru, w którym gromadzili się i mieszkali sufi.

³⁶ A. Nasri, dz. cyt., s. 58.

³⁷ W. Floor, dz. cyt., s. 297-298, za: J. Wafer, *Vision and Passion*, w: S. O. Murray, W. Roscoe (red.), dz. cyt., s. 122.

³⁸ Maria Składankowa przywołuje zarzuty pewnego XII-wiecznego autora szyickiego, który „[...] zarzuca im [sufim] wesołe, rozwiązłe życie, obżeranie się, korzystanie z pieniędzy, które dają im ludzie nieuczciwi, by się oczyścić z grzechu, lenistwo i oddawanie się praktykom polegającym na śpiewach i tańcach, które są przez islam potępiane, wreszcie stosunki z młodymi chłopcami – kochankami.” Zob. M. Składankowa, *Kultura perska*, Ossolineum, Wrocław 1995, s. 164.

³⁹ B. Kowalska, *Queerowanie islamu*, w: K. Górak-Sosnowska (red.), dz. cyt., s. 50.

ona nienaturalna i niemożliwa do zaakceptowania. Awicenna wydziela trzy stopnie, czy też trzy przejawy miłości: 1) *mo'ānaqe* 'obejmowanie'; 2) *taqbil* 'całowanie'; 3) *mobāze'e* 'stosunek płciowy'. Pierwsze dwa punkty dotyczą przejawów „czystej” męsko-męskiej (czy raczej: męsko-chłopięcej) miłości⁴⁰:

Całowanie chłopców [ulād] i obejmowanie ich bierze się z naturalnej, przyrodzonej miłości [mohabbat-e tabi'i wa hobb-e zāti], która właściwa jest całemu żyjącemu stworzeniu i pochodzi od prawdziwego Ukochanego [ma'aszuq-e haqiqi – Bóg]⁴¹.

Wystąpienie stosunku płciowego powoduje, że miłość, zbrukana pożądaniem, ztraca swój idealny, boski wymiar⁴². To rozróżnienie legło u podstaw pojmowania „czystej miłości” przez wielu uczonych muzułmańskich.

Jednym z pierwszych wielkich mistyków, uznających „(...) ludzkie istnienie i piękne oblicze za lustro, w którym odbija się piękność i dobroć Boga”⁴³ był Ahmad Ghazāli (1061-1123/1126). Ghazāli jest autorem bardzo sugestywnego opisu, w którym starał się zobrazować naturę uczucia miłośnika ('*āszeq*) do ukochanego (*ma'aszuq*). Według Ghazālego prawdziwym szczęściem i spełnieniem '*āszeqa* ma być krótka chwila połączenia się z *ma'aszuqem* – chwila, w której nieuchronnie musi się on zatracić, przestać istnieć w wymiarze jednostkowym:

Jeśli mamy do czynienia z prawdziwą miłością, miłośnik staje się pokarmem Ukochanego; to nie Ukochany jest pokarmem miłośnika, bo Ukochany nie mógłby się w miłośniku pomieścić [...] Motyl, który stał się miłośnikiem płomienia, ma za pokarm, dopóki jest jeszcze wystarczająco daleko, światło jutrzenki. Jest to pierwszy znak porannego blasku, który go przywołuje i przyjmuje. Ale musi on lecieć dalej, dopóki się z nim nie połączy. Kiedy już doń dotrze, nie postępuje naprzód w kierunku płomienia, bo to płomień rozwija się w nim. To nie płomień stanowi dla niego pokarm, to on stanowi pokarm dla płomienia. I w tym tkwi wielka tajemnica. Przez ulotną chwilę staje się on swoim własnym Ukochanym (bo jest płomieniem). I na tym polega doskonałość⁴⁴.

⁴⁰ Warto tutaj dodać, że język perski posiada określenie *bus-o-kenār*, które oznacza właśnie 'całowanie i obejmowanie/pieszczoty', a zatem odpowiada pierwszym dwóm punktom czy przejawom miłości w klasyfikacji Awicenny.

⁴¹ *Rasā'el-e Ebn-e Sinā*, Ziā'oddin Dorri (tłum.), Ketābchāne-je Markazi, Tehrān 1360 [1981], s. 115-117, za: S. Szamisā, dz. cyt., s. 26.

⁴² Tamże.

⁴³ A. Nasri, dz. cyt., s. 59.

⁴⁴ H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 2010, s. 282. Tłumaczę z przekładu francuskiego H. Corbina, który konsekwentnie stosuje pisownię Aimé ('Ukocha-

‘Ejnojlozāt Hamadāni (1098-1131), mistyk, matematyk i filozof, rozwijał koncepcję miłości idealnej Ahmada Ghazālego, którego był ulubionym uczniem, i dokonał podziału miłości na trzy kategorie: pierwsza z nich, zwana przezeń miłością mniejszą (*‘eszq-e saghir*), to miłość człowieka do Boga; druga – tzw. miłość większa (*‘eszq-e kabir*) – to miłość Boga do jego poddanych, ludzi. Trzecim rodzajem miłości, którego Hamadāni nie definiuje wprost, jest „[...] owa miłość doczesna [*‘eszq-e madżāzi* dosł. ‘miłość alegoryczna’], miłość człowieka do człowieka, która stanowi podstawę zjawiska *dżamālparasti*”⁴⁵. Tę miłość określa Hamadāni mianem miłości pośredniej (*‘eszq-e miāne*). Hamadāni uważał, że miłość ziemską stanowi zasłonę (*hedżāb*) przed absolutnym boskim pięknem, „[...] tak, aby oko miłośnika przywykło do promienia boskiego piękna i dobroci, ażeby mógł on potem znieść świetlistość Boga w spotkaniu z Nim”⁴⁶.

Z kolei słynny trzynastowieczny poeta i mistyk, Dżalāloddin Rumi zwany Moulānā (1207-1273), sprzeciwiał się *szāhedbāzi*, uznając tę praktykę za pretekst do uprawiania zdrożności i przyczynę duchowego i moralnego zbłądzenia sufickich szejchów⁴⁷. Co ciekawe, Rumi posługiwał się w tym kontekście terminem (*al-*)*lewāte* (wariant *lewāt*), dając do zrozumienia, że pomiędzy szejchami oraz ich uczniami dochodziło do kontaktów mających jednoznacznie seksualny charakter. Znaleźć można też u Rumiego fragmenty, w których opisuje on strach chłopców/młodzieńców przed padnięciem ofiarą dojrzałego mężczyzny⁴⁸, jak na przykład w tym ustępie *Masnawi-je ma’anawi* (*Masnawi*⁴⁹ duchowego):

*Znalazł mężczyzna małego chłopca,
A chłopiec zbladł ze strachu, bojąc się jego zamiarów.
Mężczyzna powiedział: Nie bój się, mój piękny
Bo jeśli zechcesz, możesz być też na górze!
Jeśli się mnie boisz, wiedz, że jestem mochannas [pasywnym homoseksualistą].
Usiądź więc na mnie jak na wielbłądzie i ujeżdżaj mnie*⁵⁰.

ny’) majuskułą właśnie, dając do zrozumienia, że chodzi tutaj o Boga. Wydaje się jednak, że nie należy tracić z oczu owej podwójności i zmienności planów: z ludzkiego do boskiego i na odwrót.

⁴⁵ A. Nasri, dz. cyt., s. 60.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ S. Szamisā, dz. cyt., s. 123.

⁴⁸ Jest to zresztą powracający motyw w perskiej i w arabskiej literaturze.

⁴⁹ *Masnawi* – forma liryczna, szczególnie rozpowszechniona w klasycznej poezji perskiej, tureckiej i w urdu, w której kolejne dwuwiersze rymują się ze sobą według wzoru AA-BB-CC itd. *Masnawi duchowe* Dżalāloddina Rumiego stanowi najsłynniejszy przykład dzieła w tym gatunku.

⁵⁰ Dżalāloddin Rumi (Moulānā), *Cholāse-je Masnawi*, Enteszārāt-e Dāneszghāh-e Sepāhijān-e Enqelāb-e Irān, 1355 [1976], Daftar-e dowwom, bejty: 3155-3157, za: S. Szamisā, dz. cyt., s. 125:

*Keng rafti kudaki rā jāft chord
Zard szod kudak ze bim-e qasd-e mard*

Rumi używa tutaj wspomnianego już wyrazu *mochannas*, w potocznym sensie odnoszącego się do mężczyzn czerpiących przyjemność z penetracji analnej. *Mochannas* był w popularnym rozumieniu mężczyzną, który nie będąc już *amradem* – pozbawionym brody młodzieńcem – utrzymywał lub pragnął utrzymać jego status, co często wiązało się z celowym goleniem zarostu w celu upodobnienia się do *amrada*. W kulturze muzułmańskiej zarost właśnie stanowił podstawowy wyznacznik dojrzałości seksualnej mężczyzn, a więc – w przypadku jego braku – określał przynależność do świata niedojrzałych seksualnie chłopców/młodzieńców (mogących pełnić rolę *maful*), a w przypadku jego pełnego rozwinięcia – do świata mężczyzn (będących *fā'el*)⁵¹.

Z kolei w poemacie dydaktycznym *Golestān (Ogród różany)* autorstwa Sa'adiego z Szirazu (1213-1295) znajdujemy opowieść o chłopcu, który stał się obiektem gorących uczuć podmiotu lirycznego. Chłopiec ów opuszcza jednak swego *'āszeqa* w poszukiwaniu innych mężczyzn. Poeta czyni w tym miejscu dramatyczne wyznanie:

*Wróć, by mnie zabić, bo śmierć przy tobie
Milszą jest mi od życia po tobie*⁵².

W końcu chłopiec wraca, okazuje się jednak, że na jego twarzy zdążył pojawić się zarost. Staje się wówczas przedmiotem drwin niegdyś zakochanego w nim poety, który zwraca się doń w następujący sposób:

*Idź do tego, który jest twym wierzycielem,
Kokietuj tego, który ciebie kupił*⁵³.

*Goft: Iman bāsz, ej zibā-je man
Ke to chāhi bowad dar bālā-je man!
Man agar houlam mochannas dān marā
Hamczu osztor barneszin mirān marā*

⁵¹ Przy czym pierwszy, młodzieńczy zarost pojawiający się na twarzach dojrzewających chłopców zwano w perskiej poezji *mehrgiāh*, co można by przetłumaczyć jako 'miłosna roślina'; 'roślina miłości', a chłopcy, u których pojawiał się *mehrgiāh*, uważani byli za najbardziej pożądanych i najpiękniejszych. Tkwił w tym pewien tragizm, świadomość niedalekiej utraty obiektu miłości i pożądania, który wkrótce nieuchronnie dojrzeje i przejdzie do świata aktywnych – *fā'el* – mężczyzn.

⁵² Ten i następane fragmenty *Golestānu* cytuję za: A. Kasrawi, *Dar pirāmun-e adabijāt*, s. 69 [paginacja wersji dostępnej w Internecie]:

*Bāz āi o marā bokosz ke pizset mordan
Choshtar az pas az to zendegāni kardan*

⁵³ Tamże:

*Pisz-e kasi rou ke talabkār-e tost
Nāz bar ān kon ke charidār-e tost*

Oraz:

*Przed rokiem odszedłeś jako jeleń,
Lecz w tym roku wrócisz jako gepard⁵⁴.*

Dokonała się przemiana. Chłopiec powrócił nie jako gładkolicy młodzieniec, lecz jako mężczyzna, który nie mógł stanowić miłosnego ani erotycznego przedmiotu zainteresowania dla swego byłego *‘āszeqa*. Gdyby zaś nadal pragnął być jego *ma’aszuqem*, nieuchronnie stałby się *mochannas* – z którym podmiot liryczny nie chciał mieć nic wspólnego. Warto w tym miejscu przytoczyć kolejny fragment z *Ogrodu różanego*:

*Tatar [Mongol], który zabije mochannasa
Jest Tatarem, którego zabijać nie należy⁵⁵.*

Trzeba podkreślić, że słowa te napisał Sa’adi w czasie inwazji mongolskiej na Iran. Mongoł stanowi tu zatem jak najbardziej dosłowną figurę wroga-mordercy i najeźdźcy. Okazuje się jednak, że to *mochannas* uosabia absolutne zło, a zabijający go Mongoł niejako „oczyszcza się” poprzez swój czyn. Trudno znaleźć w perskiej literaturze bardziej wyrazisty – i szokujący zarazem – przejaw dychotomicznego, spolaryzowanego modelu „homoseksualizmu”, który przez wieki dominował – i w dużym stopniu dominuje nadal – w krajach Bliskiego Wschodu.

Sufizm przez kilka wieków kształtował życie intelektualne w Persji, a także intensywnie wpływał na tematykę, język i symbolikę perskiej literatury. Motyw miłości *‘āszeqa* do *ma’aszuqa* (zwanego nieraz *mahbubem* lub *habibem* – obydwie określenia wywodzą się z arabskiego i mają znaczenie zbliżone do *ma’aszuq*) stanowił jeden z podstawowych tematów lirycznych wykorzystywanych przez poetów⁵⁶.

Kolejnym motywem, który trafił do poezji perskiej jako element opisowy, a następnie przekształcił się i nabrał nowych, metaforycznych znaczeń, był motyw wina⁵⁷ (*mej* lub *bāde*) oraz młodzieńca, który to wino roznosił i nalewał (*sāqi*):

⁵⁴ Tamże:

*To pār berafte-i czu āhu
Emsāl biāmadi czu juzi*

⁵⁵ Tamże:

*Tatari ke koszad mochannas rā
Tatari rā degar nabājad koszt*

⁵⁶ Na marginesie niniejszych rozważań warto zwrócić uwagę, że wszystkie te określenia zostały zapożyczone z arabskiego w formie męskiej; z rzadka pojawiają się formy żeńskie, jak *ma’aszuqe*, jednoznacznie dające do zrozumienia, że przedmiot liryczny jest płci żeńskiej.

⁵⁷ Obecny zresztą w arabskiej poezji klasycznej (por. poezje Abū Nuwāsa).

Jako że kobiety żyły w zupełnym odosobnieniu i były towarzysko wykluczone z uczestniczenia w męskich spotkaniach, wino na przyjęciach roznoszone było pośrednio przez młodzieńców [...] Spotkania te stanowiły dla ich uczestników okazję do podziwiania i zakochiwania się w roznosicielach wina (sāqi) na tyle często, iż pojęcia ukochanego oraz sâqiego w wielu gazalach⁵⁸ się ze sobą splatają i mieszają, a sâqi i ukochany stają się jedną osobą⁵⁹.

Wino było ważnym elementem sufickich zgromadzeń, co stanowi kolejny dowód – obok tańca, muzyki i śpiewów czy melorecytacji – swobodnego traktowania przez sufich surowych reguł islamu, który zakazywał wszelkich używek odurzających oraz wspomnianych wyżej form rozrywki. Podobny miał być – w wymiarze duchowym – cel odurzania się winem, które, mącąc umysł, miało go jednocześnie wyostrzać i wyczulać na ukryte treści oraz pobudzać emocje, ułatwiając kontakt z Bogiem.

Zarówno postać ukochanego, jak i *sâqiego* pojawia się już we wczesnej poezji nowoperskiej, mającej charakter dworski. W pochodzących z tego wczesnego okresu panegirykach ukochanym jest niewolnik/służący lub turecki żołnierz⁶⁰. Oto, jak do młodego, tureckiego żołnierza zwraca się Farrochi (zm. 1037) w jednym z wierszy:

*Odeszło wojsko, a z nim owo miażdżące wojska bóstwo
Niech nikt nigdy nie oddaje swego serca żołnierzowi!*⁶¹

Wojskowy rodowód ukochanego, którego znamy z wczesnej poezji perskiej, sprawił, że wypełniły ją epitety, metafory i atrybuty związane z walką. Miało to wpływ na prezentowany w tej poezji ideał miłości, która pozostawała niespełniona, ale przede wszystkim – stanowiła zagrożenie:

⁵⁸ Gazal – gatunek liryczny, charakterystyczny zwłaszcza dla poezji perskiej oraz tworzonej w urdu, rozwinięty z arabskiej kasydy. Gazal zazwyczaj składa się z 4 do 15 bejtów, tj. podwójnych półwersów. Za najwybitniejszego poetę posługującego się tym rodzajem wiersza uznaje się Hâfeza z Szirazu (1319-1389). Zob. przyp. 62.

⁵⁹ *Homosexuality in Persian Literature*, w: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/homosexuality-iii> [27.10.2012 r.].

⁶⁰ Miało to swoje historyczne uzasadnienie: kalifowie abbasydscy jako pierwsi zaczęli cenić Turków za ich zdolności bojowe oraz urodę. W ich ślad poszli Gaznawidzi, Seldżuci i Chorezmszachowie. Tureckich żołnierzy pojmano podczas wypraw wojennych, między innymi w regionie Kaukazu, w Indiach czy w Azji Centralnej. Por. *Homosexuality in Persian Literature...*

⁶¹ Farrochi, *Divân*, Tehrân 1311 [1932], za: *Homosexuality in Persian Literature...*

*Laszkar beraft o ân bot-e laszkar-szekan beraft
Hargez mabâd kas ke dahad del be laszkari*

Ukochany jest często opisywany jako mężczyzna uzbrojony w miecz, tutek lub inną broń. Zdenerwowany przez kochankę, może dobyć miecza i go zaatakować; jednak kochanek, oddany i pokorny, cieszy się z furii ukochanego, jako z najbardziej upragnionego znaku jego uwagi i czuje się szczęśliwy, mogąc zostać przez niego śmiertelnie powalonym, przedkładając jego obelgi i napaść nad lekceważenie i objętność⁶².

Literackimi obiektami męskich uczuć byli jednak nie tylko wyidealizowani niewolni żołnierze. Spotykamy również w poezji perskiej, między innymi, figury młodzieńców zoroastryjskich (*moq-baczcze*) i chrześcijańskich (*tarsā-baczcze*). Zwraca uwagę fakt, że wszystkich ich łączy (poza wiekiem i wyglądem – a najważniejszy jest tutaj brak brody czy, generalnie, rozwiniętego zarostu) „obcość” i podległość, przejawiająca się w ich „pogaństwie” i w niższym statusie społecznym: mamy do czynienia z Turkiem⁶³, niewolnikiem, sługą, chrześcijaninem, zoroastrianinem – nie zaś z Persem, stanu wolnego, mużulmaninem. Choć w wysublimowanym świecie poezji to *ma'aszuq* zdobywał przewagę nad, beznadziejnie w nim zakochanym, *‘āszegem*, to jednak poezja ta wyrastała z ówczesnych realiów i przejawiał się w niej model homoseksualności, który podsumował cytowany Abū Nuwās, mówiący o mużulmańskim obowiązku spółkowania z „niewiernymi” chłopcami.

Homoerotyzm zdomował się w poezji nowoperskiej – najważniejszej sferze aktywności literackiej w Iranie – już u jej zarania i przejawiał się w niej aż do XX w., kiedy to został ostatecznie zastąpiony poprzez nowy ideał heteroseksualnej miłości, zaczerpnięty z literatury europejskiej. Jednym z ostatnich pisarzy, w którego twórczości jawnie występowały wątki homoerotyczne, był Iradż Mirzā (1874-1926), autor między innymi satyrycznego utworu *‘Āref-nāme*, w którym obok aluzji do homoseksualizmu pojawiały się odważne sądy o złej sytuacji kobiet w ówczesnym społeczeństwie irańskim i postulaty równouprawnienia kobiet i mężczyzn⁶⁴.

⁶² Tamże.

⁶³ Należy zwrócić jednak uwagę, iż „Turek” nieraz bywał Turkiem tylko z nazwy – z czasem bowiem wyraz ten zaczął być stosowany w poezji perskiej dla określenia pięknego chłopca w ogóle, jak np. w słynnym fragmencie wiersza Hāfeza:

*Agar ān Tork-e szirāzi be dast ārad del-e mā rā
Be chāl-e hendujasz bachszam Samarqand o Bochārā rā
Jeśli ten Turek z Szirazu zdobędzie moje serce,
Za jeden jego indyjski pieprzyk oddam Samarkandę i Bucharę.*

⁶⁴ Por. I. Mirzā, *‘Āref-nāme*, w: *Divān*, Tehrān 1349 [1970].

Już dość dawno w zachodniej humanistyce zadomowił się pogląd, iż tradycyjna, przednowoczesna koncepcja piękna, charakterystyczna dla szeroko pojętej kultury muzułmańskiej, odbiegała od koncepcji zachodnich. To, co miało ją odróżniać, to jej „androgyniczny” charakter: piękno jest ideą i wartością samą w sobie, nie stanowi atrybutu czy przywileju „płci pięknej”; piękno nie posiada „płci”.

W tym kontekście Michel Foucault w *Historii seksualności* pisał o okcydentalnej nauce o płci (*scientia sexualis*), którą przeciwstawiał orientalnej sztuce kochania (*ars erotica*). Foucault odwoływał się w swoich analizach do odmiennego podejścia do rozkoszy, która w orientalnej sztuce kochania ma być wartością i fenomenem *per se*; ma być odczuwana w bezpośrednim doświadczeniu bez obostrzeń i zakazów społeczno-kulturowych, bowiem „rozkosz brana jest tutaj w rachubę nie w stosunku do absolutnego prawa tego, co dozwolone, i tego, co zabronione [...]”⁶⁵.

Choć tego typu klasyfikacje i generalizacje, w których przeciwstawia się Orient Okcydentowi lub odwrotnie, mogą budzić zastrzeżenia⁶⁶, nie sposób nie zwrócić uwagi na owo idealistyczne traktowanie piękna, wyraźnie przejawiające się – na gruncie irańskim – w języku i w sztukach plastycznych. A. Najmabadi zwraca uwagę, że aż do epoki późnych Kadżarów (1794-1925) do opisu kobiecej i męskiej urody używano takich samych określeń⁶⁷. Badaczka podkreśla sufickie korzenie „ponadpłciowego” rozumienia piękna i urody, a także, co za tym idzie, „ponadpłciowy” wymiar miłości i pożądania⁶⁸:

⁶⁵ M. Foucault, *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 56.

⁶⁶ Por. m.in. L. Rocha, *Scientia Sexualis versus Ars Erotica: Foucault, Van Gulik, Needham*, „Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences” 42, 2011, s. 328-343.

⁶⁷ A. Najmabadi, dz. cyt., s. 11.

⁶⁸ Kwestii przemian modelu irańskiej seksualności, które dokonały się – czy zaczęły się dokonywać – właśnie w epoce Kadżarów, poświęca A. Najmabadi pierwszą część przywoływanej tutaj książki. W przemianach tych istotną rolę odegrały według autorki wzmożone kontakty Iranu z Europą, które skutkowały wyparciem „tradycyjnej” homoseksualności w obliczu oburzenia i zniesmaczenia Europejczyków. A. Najmabadi przytacza interesujące relacje podróżników z Europy, których niesłychanie dziwił i irytował rozpowszechniony w Iranie męski homoseksualizm. Z drugiej strony, podróżujący do Europy Irańczycy przeżywali równe zdumienie – połączone tym razem z zachwytem – na widok europejskich mężczyzn pozbawionych zarostu (których poczytywali za *amradów*) oraz kobiet, nieokrytych hidżabem i swobodnie poruszających się w przestrzeni publicznej oraz wchodzących w interakcje z mężczyznami. Irańczycy opisywali Europę jako raj pełen hurys i pięknych młodzieńców (*hur o ghelmān*), co dowodzi powszechności wizji rajy jako miejsca niekończącej się seksualnej rozkoszy i spełnienia. W obliczu zintensyfikowanych kontaktów ze światem Zachodu Irańczycy zaczęli jednak wypierać się homoseksualizmu, który przedstawiali odtąd jako model „homospołeczny” (*homosocial*). Irańscy reformiści z końca XIX w. i z pierwszej połowy

Kadžarski Iran wyszedł od koncepcji miłości osadzonej w sufickich, alegorycznych skojarzeniach. Miłość i pożądanie były w tym dyskursie ściśle związane z pięknem i mogły zostać wzbudzone w mężczyźnie zarówno przez pięknego młodzieńca, jak i przez piękną młodą kobietę. We wczesnej sztuce kadżarskiej, na przykład, piękno nie było rozróżnione ze względu na płeć⁶⁹.

To, co zwraca uwagę w kontekście niniejszych rozważań, to, z jednej strony, owo absolutyzowanie piękna, którego nie łączy się z płcią, a z drugiej – ewidentnie patriarchalny i androcentryczny model seksualności, w którym podstawą był wielokrotnie tutaj przywoływany podział na stronę *fā'el* i *mafūl*. Mężczyzna był zatem odbiorcą piękna, które w jego oczach mogło się objawiać zarówno w urodzie kobiety, jak i młodzieńca, jednak owej „ponadpłciowości” towarzyszył ściśle określony model (homo)seksualności, w którym każdemu przeznaczony były jasno sprecyzowane role i funkcje – wyznaczone przez wiek, pozycję społeczną, czy stan majątkowy. Przełamanie tego modelu groziło stygmatyzacją i wykluczeniem (*ma'abun/mochannas*) –

choć groźba ta dotyczyła w pierwszej kolejności „zdrady” roli i pozycji aktywnej, dominującej. Mężczyzna uprawiający seks z drugim mężczyzną (nawet dojrzałym), dopóki nie przyjmował roli pasywnej, wykraczał wprawdzie poza przyjęty, standardowy model pederastycznej homoseksualności – nie popełniał jednak aktu „zdrady”.

XX w. za główną przyczynę (przynoszącego wstyd) homoseksualizmu uznawali wykluczenie kobiet z przestrzeni publicznej i noszenie przez nie hidżabu. Homoseksualizm miał być według nich efektem skrajnej segregacji płciowej, zastępczą realizacją męskiego popędu płciowego na innych mężczyznach. Jednym z najbardziej zaangażowanych krytyków irańskiego „barbarzyństwa” był historyk Ahmad Kasrawi (1890-1946), który w cytowanej tutaj książce *Dar pirāmun-e adabijāt (O literaturze)* z mocą sprzeciwiał się sufizmowi i perskiej literaturze klasycznej (zwłaszcza dziełom Sa'adiego) jako propagującym homoseksualizm, zaciemniającym umysły, mieszającym ludziom w głowach i nieodpowiednim dla młodzieży (mogącym ją bowiem zdemoralizować). A. Kasrawi usiłował się też odnosić do ówczesnej zachodniej nauki i dowodził, że homoseksualizm jest chorobą i zboczeniem, a homoseksualności nie są w zasadzie mężczyznami, a rodzajem „trzeciej płci”.

⁶⁹ A. Najmabadi, dz. cyt., s. 4.

Karolina Zygmantowska

Szpiedzy, badacze i nauczyciele. Japońskie odkrywanie Mongolii na przełomie XIX i XX w.

Początek nowożytnych kontaktów mongolsko-japońskich wyznacza 1873 r. Wtedy to grupa mnichów ze świątyni Nishi Honganji w Kioto wyruszyła na kontynent w celu przeprowadzenia badań nad rozwojem buddyzmu w Chinach i nawiązania współpracy z tamtejszymi społecznościami buddyjskimi¹. W czasie podróży mnisi przemierzali rozległe połacie Chin, docierając aż do Mongolii Zewnętrznej², skąd przywieźli pierwsze, aktualne informacje o tym regionie i jego mieszkańcach. Wyprawa mnichów była możliwa dzięki intensywnym procesom modernizacyjnym, które rozpoczęły się w Japonii po zakończeniu ponad dwustuletniego okresu izolacji (1633/39-1854) i reformie systemu władzy w 1868 r.³ W ramach przemian zniesiono m.in. obowiązujący dotychczas zakaz wyjazdu z kraju, z czego Japończycy zaczęli skwapliwie korzystać. Wśród wyjeżdżających za granicę liczną grupę stanowili mnisi buddyjscy, w tym przede wszystkim przedstawiciele sekty *Jōdo Shinshū* (*Sekta Czystej Ziemi*), do której należała świątynia Nishi Honganji. Motywem działalności mnichów

¹ J. Boyd, *Japanese Mongolian Relations, 1873-1945. Faith, race and strategy*, Global Oriental, Folkstone-Kent 2011, s. 59.

² Po upadku dynastii Yuan w 1368 r., Mongołowie zostali zmuszeni do wycofania się z Chin z powrotem na Wyżynę Mongolską. Brak silnego przywództwa doprowadził do podziałów i powstania słabych, pozbawionych politycznego znaczenia księstw. Mimo prób zjednoczenia nie udało się stworzyć spójnego, silnego państwa i w 1636 oraz 1691 r. region ten dobrowolnie podporządkował się nowej potędze, która wyrosła na stepie – Mandżuom (od 1644 r. dynastia Qing). Przyłączonym do imperium ziemiom Mongołów nadano dwojaki status. Tereny południowe, przyłączone w 1636 r., stały się integralną częścią cesarstwa, znaną jako Mongolia Wewnętrzna. Terytoria północne, przyłączone w 1691 r., zdołały natomiast zachować częściową niezależność i zaczęły być określane nazwą Mongolia Zewnętrzna.

³ Zakończenie okresu izolacji przyniosło kryzys władzy w Japonii, który w 1868 r. doprowadził do obalenia istniejącego od 1192 r. systemu, na czele którego stał dowódca wojskowy tytułowany siogunem. W wyniku tzw. restauracji Meiji urząd sioguna został zniesiony a bezpośrednia władza nad państwem powróciła w ręce cesarza.

było nie tyle zainteresowanie światem zewnętrznym, co chęć umocnienia pozycji buddystów w kraju. Po restauracji władzy cesarskiej japoński buddyzm, jako religia ściśle powiązana z obaloną siogunatem, spotkał się z falą prześladowań ze strony nowego rządu, który dążył do usunięcia śladów starego systemu i wzmocnienia powiązanego z dworem cesarskim sintoizmu. Próbuąc ratować się przed represjami mnisi szukali sposobu na zmianę nastawienia władz. Jednym z nich były wyjazdy zagraniczne i działalność misyjna, przez którą buddyjskie sekty starały się dowieść swojej przydatności dla kraju⁴.

Rozwój kontaktów mongolsko-japońskich w latach 1876-1901

W 1876 r. Japończycy, dążąc do umacniania swojej pozycji na arenie międzynarodowej i poprawy sytuacji ekonomicznej, wymusili na sąsiadującej Korei podpisanie traktatu o stosunkach dyplomatycznych i handlowych. Umowa ta dawała im specjalne przywileje na terenie pozostającego do tej pory w izolacji, jeśli nie liczyć wasalnych relacji z Chinami, państwa. „Otwarcie” Korei oznaczało *de facto* początek imperialistycznej polityki Japonii oraz stało się źródłem późniejszych konfliktów z Chinami i Rosją, najgroźniejszymi rywalami Japonii o wpływy w regionie. Po sukcesie w Korei Japończycy zaczęli żywo interesować się sytuacją polityczno-gospodarczą w imperium Qing. W 1879 r. dowództwo japońskiej armii wysłało na kontynent grupę wojskowych, których zadaniem było wybadanie sytuacji w poszczególnych regionach Chin. Jednym z wysłanych oficerów był Fukushima Yasumasa, wydelegowany na kilkumiesięczną misję wywiadowczą do Mongolii i północnych Chin. Zadaniem Fukushimy była obserwacja ruchów wojsk rosyjskich na granicy rosyjsko-chińskiej, rozciągającej się wzdłuż terytorium Mongolii Wewnętrznej, wybadanie stosunku ludności mongolskiej do Japończyków oraz znalezienie potencjalnych sprzymierzeńców wśród zamieszkujących region Chińczyków. Rezultatem pięcioletnich obserwacji Fukushimy był raport zatytułowany *Rinbō heibi raku* (*Zarys przygotowań wojennych sąsiada*), który przygotował dla szefa Sztabu Generalnego Cesarskiej Armii, generała Yamagaty Aritomo. Rok później dokument został przedstawiony cesarzowi Meiji. Podobne misje szpiegowskie zlecono również w następujących latach. W 1881 r. do stolicy Mongolii Zewnętrznej – Ich Chüree (dziś Ułan Bator) przybył major Yamamoto Kiyokatsu, japoński attaché wojskowy w Sankt Petersburgu, wracający do kraju po odbyciu służby, a w 1885 r. w podróż po Mongolii i Syberii został wydelegowany porucznik Hagino Suekichi. Niestety nie znaleziono do tej pory materiałów, które opisywałyby szczegóły powyższych misji. Na podstawie informacji wywiadowczych zgromadzonych w latach 1879-1885, w 1887 r.

⁴ Więcej patrz: B. Victoria, *Zen na wojnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

powstała kilkutomowa rozprawa zatytułowana *Shina chishi sōtaibu* (*Kompletna topografia Chin*), której szósty tom poświęcony był w całości Mongolii, Mandżurii i Qinghai (prowincja sąsiadująca z Tybetem) oraz zamieszkujących je ludów. Podobną pozycję zatytułowaną *Shina chishi* (*Topografia Chin*) wydano również 6 lat później. 15 tom tego dzieła zawierał 215 stron szczegółowych informacji na temat geografii Mongolii, jej sytuacji politycznej i gospodarczej oraz populacji⁵.

Stopniowo również japońska opinia publiczna szerzej zaczęła interesować się Mongolią. W 1885 r. w Japonii wydano tłumaczenie sensacyjnej, pseudonaukowej pracy zatytułowanej *The Identity of Great Conqueror Ghengis Khan with the Japanese Hero Yoshitsune. An Historical Thesis* opublikowanej w 1879 r. w Londynie. Jej autor, Suematsu Kenchō, były dziennikarz i rządowy stypendysta w Cambridge, opierając się na przekazach z okresu Edo (1600-1868) oraz swojej znajomości japońskiej i mongolskiej historii stworzył teorię, zgodnie z którą Czyngis-chan nie był rdzennym Mongołem, lecz pochodzącym z Japonii wojownikiem, Minamoto Yoshitsune, bratem pierwszego sioguna, Minamoto Yoritomo i jednocześnie jednym z ulubionych japońskich bohaterów. Nie wiadomo, jak na teorię Suematsu zareagowali czytelnicy w Wielkiej Brytanii, ale w Japonii, została ona przyjęta entuzjastycznie i w ciągu pół roku od publikacji stała się bestsellerem⁶.

Ponownie zainteresowano się Mongolią w Japonii w 1893 r. za sprawą wspomnianego już Fukushimy Yasumasy, który w 1887 r. awansował do stopnia majora i został attaché wojskowym w Berlinie. W czasie swojego pobytu w Niemczech założył się on podobno, że po zakończeniu służby wróci do Japonii drogą lądową. Major, zapewniwszy sobie stosowne pozwolenia u władz rosyjskich i chińskich, opuścił konno Berlin w lutym 1892 r. Półtora roku później, w czerwcu 1893 r., dotarł do Władystoku, przemierzając po drodze bezdroża Syberii, Mongolii (spędził tam blisko półtora miesiąca) i Mandżurii. Podróż Fukushimy spotkała się z szerokim odzewem w japońskiej prasie, z dnia na dzień czyniąc go bohaterem i nowym ideałem japońskiego mężczyzny – nieustraszonego obieżyświata i poszukiwacza przygód. Relacje z jego podróży drukowano w najpoczytniejszych japońskich gazetach jeszcze kilka miesięcy po jej zakończeniu. Sam Fukushima w trakcie wyprawy otrzymał awans, a po powrocie do kraju nagrodzono go orderem. Przywiózł ze sobą dokładne informacje na temat rosyjskich i chińskich umocnień w Mandżurii i na Syberii oraz pierwsze pewne wiadomości dotyczące budowy Kolei Transsyberyjskiej⁷.

⁵ J. Boyd, dz. cyt., s. 39-41.

⁶ J. Miyawaki-Okada, *The Japanese Origins of the Chinggis Khan Legends*, „Inner Asia Journal” 8 : 1, 2006, s. 123-134.

⁷ J. Boyd, dz. cyt., s. 41-42.

Tuż przed wybuchem konfliktu z Chinami (1894-1905)⁸ ponownie uaktywniła się sekta *Jōdo Shinshū*. W lipcu 1894 r. władze świątyni Nishi Honganji jako jedne z pierwszych wyraziły swoją opinię na temat działań Japończyków na kontynencie oświadczając, że pozostają wierne cesarzowi i państwu. Równocześnie zawarły umowę z dowództwem japońskiej armii, na podstawie której ustalono, że każdej buddyjskiej wyprawie do Chin właściwych, Mongolii lub na Syberię będzie towarzyszył podróżujący *incognito* wojskowy, odpowiedzialny za zbieranie informacji. Rozpoczęło to okres wieloletniej współpracy mnichów buddyjskich i armii na tym terenie. W przypadku Mongolii efektem współpracy między armią i świątynią była m.in. aktywność kapitana Hanady Nakanosuke, który jako Shimazu Shōgetsu, mnich z Nishi Honganji, w latach 1887-1899 prowadził działalność wywiadowczą we wschodniej Syberii, Mongolii i Mandżurii. Z kolei Higashi Honganji, inna ze świątyń *Jōdo Shinshū*, dzięki jednemu ze swoich mnichów Teramoto Endze, późniejszemu słynnemu badaczowi Tybetu, doprowadziła w 1901 r. do pierwszej wizyty mongolskich i tybetańskich dostojników buddyjskich w Japonii, w trakcie której trzynastu duchownych nie tylko spotkało się z przedstawicielami świątyni, lecz również zostało przyjętych na audiencji u cesarza Meiji. Przywódcą tej misji został ustanowiony właśnie Teramoto, cieszący się ze względu na swoje działania w czasie tak zwanego powstania bokserów⁹ dużym szacunkiem mnichów¹⁰.

⁸ Wojna była wynikiem rywalizacji o wpływy na Półwyspie Koreańskim. Bezpośrednią przyczyną konfliktu był wybuch powstania ludowego w Korei, które w 1894 r. stało się dla Chin i Japonii pretekstem do wysłania do Korei pomocy wojskowej dla koreańskiego rządu. Między chińskimi i japońskimi oddziałami doszło do starcia, w wyniku którego Japończykom udało się wypędzić oddziały chińskie i przenieść działania wojenne na teren Mandżurii, gdzie dokonali m.in. desantu na Półwysep Liaotuński i zdobyli port wojenny Lūshun (Port Artur). W marcu 1895 r., kiedy wojska japońskie zagroziły Pekinowi, rząd chiński zdecydował się na kapitulację. Rozmowy pokojowe zakończyły się podpisaniem traktatu, w którym Chiny godziły się m.in. na uznanie pełnej niezależności Korei, przejęcie przez Japonię Tajwanu i Pescadorów oraz Półwyspu Liaodung. Praw do tego statniego Japonia musiała się zrzec w wyniku tzw. potrójnej interwencji, przeprowadzonej wspólnie przez Rosję, Francję i Niemcy.

⁹ Ludowe powstanie w północno-wschodnich Chinach w latach 1899-1901 o charakterze nacjonalistycznym i antydy nastycznym. Wymierzone było w mandżurską dynastię Qing i cudzoziemców, przede wszystkim misjonarzy. Jego inicjatorem było tajne stowarzyszenie *Yi-hequan* (tłum. *Pięść w imię sprawiedliwości i pokoju*), którego członków potocznie określano mianem bokserów.

¹⁰ Działal on wtedy m.in. na rzecz usunięcia ze świątyni Yonghegong w Pekinie stacjonujących tam rosyjskich oddziałów i zdobycia pożywienia dla głodujących mnichów. Zob. J. Boyd, dz. cyt., s. 61.

Intensyfikacja japońskich działań wojskowych na terenie Mongolii

Po powstaniu bokserów względna równowaga sił między mocarstwami zainteresowanymi chińskim terytorium została zaburzona. Głównym powodem była polityka Rosji, która w ramach ochrony swoich interesów w Chinach i działań międzynarodowego korpusu interwencyjnego wprowadziła wojska na tereny Mandżurii i nie wycofała ich po zakończeniu działań wojennych. Japoński rząd, w obawie przed próbą przejścia przez Rosjan terytorium Półwyspu Koreańskiego, zainicjował negocjacje mające za zadanie zabezpieczenie interesów swojego kraju w tym regionie poprzez ustalenie wyraźnych granic rosyjskiej i japońskiej strefy wpływów. Jednocześnie Japończycy zaczęli sondować ruchy wojsk potencjalnego przeciwnika. W latach 1902-1903 w Pekinie zainicjowano serię spotkań z udziałem m.in. attaché wojskowego, pułkownika Aokiego Nobuzumi, konsula generalnego Uchidy Yasuyi oraz dyrektora nowopowstałej akademii policyjnej w Pekinie, Kawashimy Naniwy. W czasie spotkań powstał pomysł stworzenia siatki szpiegowskiej, obejmującej swoim zasięgiem Mongolię i Mandżurię¹¹. Trzon siatki stanowić mieli tak zwani *tairiku rōnin* dosł. 'kontynentalni samurajowie bez pana'. Była to specyficzna grupa poszukiwaczy przygód i podróżników, którzy zaczęli pojawiać się w Chinach po restauracji władzy cesarskiej i działali tam praktycznie aż do połowy lat 40. XX w.. Mimo różnorodnych powodów dla których znaleźli się na kontynencie ich cechą wspólną było żywe zainteresowanie wzmocnieniem pozycji Japonii w Chinach i działaniem na rzecz ochrony jej interesów. Dlatego też wielu z nich chętnie angażowało się w działalność wojskową i wywiadowczą. Takimi właśnie *tairiku rōninami* byli na przykład wydelegowany do działalności szpiegowskiej w regionie Ich Chüree, Ōshima Yokichi lub wysłany do Mandżurii i Mongolii Wewnętrznej, Yokogawa Shōzō¹².

W ramach budowania siatki szpiegowskiej Japończycy zacieśnili również swoją współpracę ze sprzyjającymi im mongolskimi książętami. Główną rolę odegrał tu władca prawego *choszunu* Karachin¹³, książę Günsennorow (Güngsangnorubu). Po-

¹¹ Tamże, s. 48.

¹² Efektem ich misji szpiegowskich było m.in. zdobycie dokładnych informacji na temat linii kolejowych w Mandżurii i Mongolii. Ōshima opublikowała nawet na ich podstawie w 1928 r. książkę *Man-Mō tetsudōko* (*Sieć kolejowa w Mandżurii i Mongolii*).

¹³ Jednostka administracyjna istniejąca w Mongolii od około XIV w. *Choszuny* powstały po upadku mongolskiej dynastii w Chinach, w wyniku rozdrobnienia władzy i rozpadu państwa na kilka niezależnych księstw zwanych *chanatami*. Pierwotnie nazwą *choszun* określano dziedziczną domenę, nadawaną potomkom chana i nominalnie podporządkowaną *chanatowi*. Po przyłączeniu Mongolii do imperium Mandżurów *choszuny* stały się jedną z podstawowych jednostek administracyjnych na ziemiach mongolskich, podlegających tzw. *ajmakom*, które Mandżurowie utworzyli na miejsce zlikwidowanych *chanatów*. Jednym z takich

czątki współpracy Günsennorowa z Japończykami datuje się na 1903 r. Wtedy to książę, znany jako jeden z bardziej postępowych mongolskich przywódców i zwolennik edukacji, wraz z kilkoma mandżurskimi dostojnikami został zaproszony do Osaki na Piątą Krajową Wystawę Przemysłową (Daigokai naikoku kangyō hakurankai). Wizyta w Japonii musiała wywrzeć duże wrażenie na dostojniku. Po powrocie do kraju przystąpił do rozbudowy sieci szkół w swoich włościach, uzupełniając je o instytucje edukacyjne dla kobiet i szkołę wojskową. Jako wykładowców postanowił zatrudnić Japończyków¹⁴. W ten sposób do *choszunu* trafili młoda nauczycielka Kawahara Misako i kapitan Itō Ryūtarō. Oficjalnym zadaniem Kawahary było nauczanie w żeńskiej szkole Ikusei. Nieoficjalnie natomiast miała gromadzić informacje o ruchach wojsk rosyjskich w regionie i nastrojach wśród Mongołów. Podobna była rola kapitana, który pełnił przy tym obowiązki instruktora w szkole wojskowej w *choszunie*.

Wybuch wojny japońsko-rosyjskiej w lutym 1904 r. zintensyfikował szpiegowskie działania Japończyków w Mongolii. Do Ich Chūree został wydelegowany kolejny *tairiku rōnin*, Narita Yasuteru. Zaczęto również organizować specjalne oddziały przeznaczone do prowadzenia sabotażu i wywiadu wzdłuż linii telegraficznych i linii kolejowych transportujących zaopatrzenie dla wojsk rosyjskich na Dalekim Wschodzie. Ich członkowie, podzieleni w niewielkie kiluosobowe grupy, podróżowali przebrani za Mongołów. Znajdowali się wśród nich zarówno regularni wojskowi, jak i *tairiku rōninowie*. Jedna z takich grup przybyła w lutym 1904 r. do *choszunu* Karaczin. W jej skład wchodził wspomniany już Itō Ryūtarō i Yokogawa Shōzō. Niewielki oddział pozostał tam 3 dni i odebrał od Kawahary zebrane przez nią informacje¹⁵. Ona sama wróciła do Japonii dopiero zimą 1906 r. Zyskała też uznanie japońskiej opinii publicznej dzięki licznym publikacjom w prasie opisującym m.in. jej działalność edukacyjną w Mongolii. W 1909 r. ukazał się drukiem jej pamiętnik z czasów pobytu w Chinach i Mongolii zatytułowany *Mōko miyage (Pamiętka z Mongolii)*, zawierający nie tylko wspomnienia autorki, lecz również szczegółowe dane na temat jej działalności w *choszunie*, dokładną topografię i podział administracyjny regionu oraz informacje o tamtejszej ludności, jej zwyczajach i tradycjach religijnych.

choszunów był prawy *choszun* Karaczin, znajdujący się we wschodniej części Mongolii Wewnętrznej w regionie miasta Chifeng.

¹⁴ T. Nakami, *Mongol Nationalism and Japan*, w: Li Narangoa, R. Cribb, *Imperial Japan and National Identities in Asia, 1895-1945*, Routledge, London 2003, s. 91-93.

¹⁵ W sumie doliczono się 46 operacji przeprowadzonych przez powyższe oddziały. Nie miały one wielkiego znaczenia strategicznego, ale przyczyniły się do rozproszenia uwagi przeciwnika. Spośród członków oddziałów, w czasie działań wojennych życie straciło tylko dwóch, w tym Yokogawa Shōzō. Por. J. Boyd, dz. cyt., s. 51.

Za swoją działalność wywiadowczą Kawahara została ponadto nagrodzona Orderem Drogocennej Korony, szóstej klasy¹⁶.

Zwycięstwo w wojnie z Rosją znacząco zmieniło sytuację w Azji Centralnej. Carat stracił dominującą pozycję w Chinach i, zepchnięty do północnej Mandżurii, zaczął intensywnie szukać możliwości zagwarantowania sobie kontroli przynajmniej nad tym regionem. 30 lipca 1907 r. w Sankt Petersburgu doszło do zawarcia porozumienia między Rosją a Japonią, na mocy którego obie strony zobowiązywały się do poszanowania dotychczas zawartych traktatów, uznania niepodległości i integralności Chin oraz utrzymania na ich terenie *status quo*. Traktat ten zawierał także tajną część, w której szkicowo podzielono Mandżurię na część północną i południową wzdłuż linii przebiegającej od Morza Japońskiego do Bargi (półpustynna równina w północno-wschodniej części dzisiejszej Mongolii Wewnętrznej). Japonia uznawała Mandżurię północną i Mongolię Zewnętrzną za specjalną strefę wpływów rosyjskich w zamian za co Rosja zaakceptowała specjalne prawa Japonii w Korei i Mandżurii południowej. Mongolia Wewnętrzna była zasadniczo wyłączona z tego podziału. Porozumienie to potwierdzono później jeszcze raz w roku 1910¹⁷.

Japończycy kontynuowali gromadzenie wiadomości o Mongolii i Mandżurii. W latach 1906-1911 dowództwo japońskiej armii wydelegowało kilkunastu ludzi, celem gromadzenia informacji wywiadowczych o tych terenach. Niektórzy z nich, jak Miura Minoru, Sō Seikichi, Sakurai Yoshitaka czy pułkownik Morita przywieźli do Japonii wielostronicowe, szczegółowe raporty z podróży, znacznie wzbogacające wiedzę Japończyków o regionie i zamieszkującej go ludności¹⁸. Ponadto w 1907 r. w Changchun, pod patronatem tamtejszego attaché wojskowego, Moriyamy Toshitō, wdrożono program wzajemnego nauczania języka między Mongołami i Japończykami. Również japońscy naukowcy zaczęli zwracać uwagę na Mongolię. Szczególną rolę odegrał tu „ojciec japońskiej antropologii” Torii Ryūzō, twórca teorii Azji Północno-Wschodniej jako prehistorycznego źródła, z którego wyewoluowały wszystkie

¹⁶ Było to wtedy trzecie co do ważności odznaczenie państwowe, przyznawane przede wszystkim kobietom.

¹⁷ Y. Matsusaka, *Imagining Manmō: Mapping the Russo-Japanese Boundary Agreements in Manchuria and Inner Mongolia, 1907-1915*, „Cross-Currents E-Journal” 2, 2012, s. 6-13, <http://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-2> [20.08.2012].

¹⁸ Raport Miury Minoru z jego podróży do Mongolii Zewnętrznej (1906 r.) zawierał na przykład szczegółowe informacje o stolicy państwa – Urdze, jej uproszczonej mapę, a także o statusie i polityce prowadzonej przez Rosjan na tym terenie. Raport Sō Seikichiego (1906 r.) o tym samym regionie zawierał z kolei informacje na temat stanu dróg i transportu w Mongolii Zewnętrznej, geografii regionu, zwyczajów miejscowej ludności, wpływów buddyzmu i pozycji Dalai Lamy. Z kolei raporty Mority (1908r.) i Sakurai (1907r.) poświęcone były Mongolii Wewnętrznej i zawierały m.in. szczegółowe wytyczne dotyczące granic terytorium, jego topografii, sieci dróg i rozmieszczenia ludności. Zob. <http://www.jacar.go.jp> [20.08.2012].

dalekowschodnie ludy. W 1906 r. Ryūzō został wysłany do *choszunu* Karachin jako nowy nauczyciel i doradca na dworze księcia Günsennorowa. Miał również, podobnie jak robiła to przed nim Kawahara Misako, pełnić rolę informatora i propagatora relacji japońsko-mongolskich. Swój dwuletni pobyt Torii wykorzystał do przeprowadzenia badań nad miejscową ludnością i jej zwyczajami. Wyniki opublikował w 1911 r. w książce zatytułowanej *Mōko ryokō (Mongolska podróż)*, pierwszej japońskiej pracy antropologicznej dotyczącej Mongolii¹⁹. Dużo uwagi temu krajowi poświęcił również sinolog i historyk Shiartori Kurakichi, który prowadził badania nad rolą plemion mongolskich w historii Azji. Rozwijał on także teorię austriaka Antona Bollera, włączając język japoński do grupy języków uralско-ałtajskich, w skład której wchodziły języki grupy tureckiej, mongolskiej i mandżursko-tunguskiej. Także inny sinolog i historyk, Kuwabara Jitsuzō, poświęcił część swoich prac badaniom nad rolą Mongołów w dziejach Chin²⁰.

Wpływ deklaracji niepodległości na relacje mongolsko-japońskie

W 1911 r. okres względnego spokoju w Chinach dobiegł końca. Źródłem przemian stał się wybuch antydy nastycznego powstania w Wuchangu, które doprowadziło do proklamowania Republiki Chińskiej 1 stycznia 1912 r. i do obalenia mandżurskiej dynastii. Dramatyczną sytuację imperium Qingów postanowili wykorzystać Mongołowie. Jako pierwsi przystąpili do działania książęta z Mongolii Zewnętrznej. Ich niechęć do obcej dynastii budziła przede wszystkim reformatorska działalność dworu cesarskiego w Pekinie mająca na celu przekształcenie Chin w nowoczesne, zdolne do obrony swoich interesów państwo. Jedną z wprowadzonych zmian było zniesienie zakazu osiedlania się Chińczyków w Mongolii połączone z reorganizacją i wzmocnieniem zarządu wojskowego na tym terenie, uzasadniane koniecznością ochrony regionu przed rosnącymi rosyjskimi wpływami. Mongolskie elity w obawie przed utratą resztek niezależności i zalewem chińskich kolonizatorów skupiły się wokół VIII Bogd Dżebcundampy – zwierzchnika kościoła buddyjskiego w Mongolii, nazywanego również Bogd Gegeenem. W lipcu 1911 r. pod jego przewodnictwem odbyło się historyczne spotkanie kościelnych i świeckich dostojników mongolskich, na którym podjęto decyzję o oderwaniu kraju od Chin. Jego rezultatem był wydany 30 listopada nakaz bezzwłocznego opuszczenia mongolskiego terytorium przez

¹⁹ Więcej informacji na temat Toriiego i jego badań można znaleźć w: H. I. Pai, *The Cultural Comparative Perspective in Torii Ryuzo's 'Far East': The Search for Japanese Antiquity in Prehistoric Korea*. w: *Embracing the Other. The Interaction of Korean and Foreign Cultures. Proceedings of the 1st World Congress of Korean Studies. III*, The Academy of Korean Studies, Songnam 2002.

²⁰ J. Boyd, dz. cyt., s. 58-59.

chińskiego *ambana*²¹ Santuo, proklamowanie 29 grudnia 1911 r. niepodległości i ogłoszenie Bogd Gegeena chanem Mongolii.

W tym samym czasie ważyły się losy Mongolii Wewnętrznej. W grudniu 1911 r. w Pekinie miało miejsce zebranie kilkudziesięciu południowomongolskich książąt, na którym mieli oni podjąć decyzję o dalszym postępowaniu w związku z rozwojem sytuacji w Chinach. Ze względu na różnice zdań wśród dostojników spotkanie nie przyniosło jednoznaczonego rozwiązania, ale część możnowładców, w tym książę Günsennorow, zdecydowała się na wystąpienie z prośbą o wsparcie mongolskich dążeń niepodległościowych do rządu Japonii. Japończycy odpowiedzieli udzielając zarówno wysokich pożyczek (łącznie około 200 tysięcy dolarów), jak i wysyłając swoich przedstawicieli, aby pośredniczyli w dostawach broni. Dobrze rokująca współpraca nie trwała jednak długo. Rewolucyjna zawierucha w Mongolii zagroziła rosyjsko-japońskiemu *status quo*. Proklamowanie niepodległości stało się powodem do wprowadzenia przez Rosję, pod pretekstem ochrony swoich obywateli, dodatkowych oddziałów na terytorium Mongolii Zewnętrznej. To z kolei wywołało obawy Japończyków względem dalszych działań caratu i bezpieczeństwa ich interesów w Mongolii Wewnętrznej. W związku z tym zaproponowali Rosjanom kolejne, dokładniejsze określenie zasięgu stref wpływów. Trwające do 8 lipca 1912 r. negocjacje zakończyły się podpisaniem tajnego traktatu, zgodnie z którym strefy rozgraniczono linią demarkacyjną biegnącą od przecięcia rzeki Toula/Taoer²² z południkiem 122°, wzdłuż rzek Ulunchur i Muszisz, aż do do zlewiska Muszisz i Chaldaitaju, a stamtąd wzdłuż granicy między prowincją Heilongjiang i Mongolią Wewnętrzną, aż do najdalszego punktu styczności granic Mongolii Wewnętrznej i Zewnętrznej. Ponadto Mongolię Wewnętrzną podzielono na wysokości Pekinu wzdłuż południka pekińskiego (116°27') na część zachodnią pod kontrolą rosyjską i część wschodnią, znajdującą się w strefie wpływów japońskich²³. Już w trakcie trwania negocjacji, w marcu 1912 r., japońskie władze wydały oficjalny zakaz udzielania jakiegokolwiek materialnej pomocy walczącym o niepodległość Mongołom. Mimo to grupa około trzydziestu Japończyków (wśród nich również oficerów wojskowych) zorganizowała wspólnie z kilkudziesięcioma Chińczykami przerzut broni i amunicji z południowej Mandżurii do Mongolii Wewnętrznej. Przewóz nielegalnych ładunków trwał do lipca 1912 r. i zakończył się brutalnym starciem z chińskimi oddziałami, w których zginęło ponad pięćdziesiąt osób, w tym trzynastu obywateli Japonii²⁴. Japończycy zignorowali też próby nawiązania kontaktu ze strony rządu Mongolii Zewnętrznej.

²¹Nazwa określająca mandżurskiego namiestnika rezydującego na terytorium Mongolii.

²² Według *Dziejów Mongolii* Baabara nazwa rzeki brzmiała Tolaho (Baabar, *Dzieje Mongolii*, Dialog, Warszawa 2005).

²³ Y. Matsusaka, dz. cyt., s.14-20.

²⁴ J. Boyd, dz. cyt., s. 79-80.

W grudniu 1912 r. mongolski rząd wysłał do Sankt Petersburga swoją pierwszą misję dyplomatyczną. W jej trakcie starano się bez powodzenia nawiązać kontakty z przedstawicielami innych państw, przede wszystkim Francji, Wielkiej Brytanii i Japonii. Kwestia niepodległości Mongolii była dla tych państw zbyt mało istotna, by narażać dla niej dobre stosunki z Rosją. Zagraniczni dyplomaci pod byle pretekstem odmawiali spotkań z mongolskimi dyplomatami. Japoński ambasador oświadczył nawet, że będzie mógł spotkać się z Mongołami dopiero, kiedy podejmą ich ambasadorowie Francji i Wielkiej Brytanii²⁵. Mongołowie nie zamierzali jednak łatwo się poddawać, tym bardziej, że zaczęli zdawać sobie sprawę, iż Rosja nie poprze ich dążenia do suwerenności w takim stopniu, w jakim by chcieli. Zaczęli więc szukać innego sojusznika. Na początku 1913 r. mongolski rząd wydelegował ministra spraw wewnętrznych – Da Lamę Cerenczimedę i jego zastępcę – Czin-wang Gonczigsürena do Japonii w celu podjęcia próby nawiązania stosunków dyplomatycznych. Posłowie, za pośrednictwem mieszkającego w Chajlarze²⁶ kupca Miyazato Yoshimaru, skontaktowali się z japońskim konsulem w Harbinie. Miyazato dyskretnie poinformował go, że rząd Mongolii pragnie nawiązać relacje dyplomatyczne i handlowe z Japonią, ale przez wzgląd na polityczne okoliczności nie może uczynić tego jawnie. Dlatego Cerenczimed i Gonczigsüren jako przedstawiciele mongolskich władz chcieliby uzyskać pomoc ze strony konsula w dotarciu do Japonii przez Mandżurię. Konsul jednak, świadomy istnienia tajnych umów japońsko-rosyjskich, odmówił Mongołom pomocy. Cerenczimed i Gonczigsüren ponowili prośbę, lecz ponownie spotkali się z odmową. W tej sytuacji postanowili, omijając konsula w Harbinie, nawiązać kontakty ze znajdującym się w Changchunie²⁷, dowództwem japońskich oddziałów wojskowych stacjonujących w Mandżurii. Tu jednak również odmówiono im współpracy i posłom nie pozostało nic innego, jak powiadomić rząd w Ich Chüree o porażce i w lipcu 1913 r. wyruszyć w drogę powrotną do Mongolii²⁸.

Wydawać by się mogło, że po zakończonej niepowodzeniem wyprawie do Harbinu, Mongołowie zrezygnują z szukania kontaktu z Japonią. Jednak na początku września 1913 r. do Ich Chüree przybył podający się za przedstawiciela rządu japońskiego Kodama Kamekichi, rzekomo mający za zadanie nawiązanie kontaktów z Mongoliami²⁹. Japończyk został życzliwie przyjęty przez mongolskie władze i w ciągu

²⁵ Baabar, dz. cyt., s. 195.

²⁶ Jeden z głównych ośrodków miejskich w Mongolii Wewnętrznej.

²⁷ Miasto w północno-wschodnich Chinach, we wschodniej części Niziny Mandżurskiej. W latach 1932-1945, pod nazwą Hsinking, było stolicą utworzonego na tym terenie i kontrolowanego przez Japończyków państwa Mandżukuo.

²⁸ C. Batbajar, *Kodama Mitsui püüs, Chüreeend bajsan Japonczuud (1911-1921 on)*, Szindźlech Uchaany Chewleliin „Erdem” kompan, Ulaanbaatar 1993, s. 19-21.

²⁹ Informacje o wyprawie Kodamy dotarły do japońskiego MSZ 11 września 1913 r. za pośrednictwem rosyjskiej ambasady. Według nich podający się za pracownika Kolei Południowo-mandżurskiej Kodama pojawił się w Mongolii Wewnętrznej latem 1913 r. Ponieważ urząd-

niespełna miesięcznego pobytu spotkał się zarówno z Bogd Gegeenem, jak również najważniejszymi przedstawicielami rządu m.in. premierem Sajn Nojon-chanem Namnansürenem, ministrem spraw zagranicznych Czin-wang Chanddordżem oraz rosyjskim konsulem generalnym Aleksandrem Millerem. W trakcie składanych wizyt Kodama wspierał się sześciopunktowym „oświadczeniem” zawierającym m.in. zapewnienia o szacunku i przyjaznych uczuciach, jakimi Japończycy darzą Mongołów, japońskim pragnieniu nawiązania przyjaznych stosunków z Mongolią oraz nadziei na nawiązanie w przyszłości bliskich kontaktów między oboma państwami. Biorąc pod uwagę fakt, że Kodama udał się do Mongolii najprawdopodobniej samowolnie, bez żadnych konsultacji z japońskimi władzami, jego rozmowy z mongolskimi dostojnikami były bezpodstawne i bezcelowe. Wizyta stała się jednak inspiracją dla nieświadomych tego mongolskich dostojników, którzy zainspirowani działaniami Japończyka, postanowili zwrócić się ze swoimi postulatami do samego cesarza Taishō. W adresowanym do niego liście Bogd Gegeen, jako władca Mongolii, proponował nawiązanie kontaktów dyplomatycznych i wymiany handlowej, zachęcał do przystania do Mongolii japońskich przedstawicieli oraz prosił o pomoc w zjednoczeniu Mongolii Zewnętrznej i Wewnętrznej. Zadanie przekazania listu powierzono Sajn Nojon-chanowi, który został wyznaczony na szefa kolejnej misji udającej się do Petersburga na rozmowy z Rosjanami w sprawie dalszych losów Mongolii. Ten jednak nie będąc w stanie samemu nawiązać kontaktu z japońskimi dyplomatami, poprosił o pomoc Rosjan. 14 stycznia 1914 r. rosyjski ambasador – Nikołaj Malewski-Malewicz złożył wizytę ministrowi spraw zagranicznych Japonii – Makino Nobuakiemu, przynosząc ze sobą korespondencję Bogd Chana do cesarza Japonii. Zaskoczony Makino próbował dowiedzieć się czegoś na temat treści mongolskiego listu, ale uzyskał jedynie ogólności. Oświadczył zatem, że bez konsultacji ze zwierzchnikami nie jest w stanie podjąć decyzji, co z tymi dokumentami zrobić i poprosił Rosjanina o ich przechowanie na czas konsultacji. Dwa dni później poinformował Malewskiego, że rząd japoński zdecydował się odesłać list Bogd Chana do Urgi, nie zapoznając się nawet z jego treścią i byłby wdzięczny za rosyjskie pośrednictwo w tej kwestii³⁰.

Tymczasem poselstwo Sajn Nojon-chana zbiegło się z rosyjsko-chińskimi negocjacjami mającymi na celu określenie statusu Mongolii, uwieńczonych 5 listopada 1913 r. opublikowaniem deklaracji, zgodnie z którą Chiny godziły się uznać autono-

nicy MSZ najwyraźniej nie mieli pojęcia, kim był Kodama, wystosowano w tej kwestii zapytanie do zarządu Kolei. Z uzyskanej odpowiedzi wynikało, że Kodama Kamekichi był kapitanem rezerwy marynarki wojennej, zatrudnionym przez Kolej Południowomandżurską, jako specjalista zajmujący się badaniem możliwości eksploatacji zbiorników wodnych w Mandżurii i Mongolii. Po otrzymaniu tych informacji rząd japoński oficjalnie odzęgnął się od działań kapitana i jego negocjacji z Mongołami, a Rosjan proszących o jego usunięcie z Urgi poinformował, że Kodama opuścił miasto 25 września. Tamże, s. 27-29.

³⁰ Tamże, s. 22-26.

mię Mongolii Zewnętrznej zamiast jej całkowitej niepodległości oraz prawo mongolskiego rządu do samodzielnego prowadzenia polityki handlowej i przemysłowej (polityka zagraniczna i terytorialna miała nadal pozostać w gestii Chin). Konsekwencją chińskiej deklaracji była rosyjsko-chińska konferencja z udziałem Mongołów, która rozpoczęła się 8 września 1914 r. w Kiachcie. Spotkanie miało na celu wymuszenie na Mongołach zgody na powyższe ustalenia. W wyniku trwających do 6 czerwca 1915 r. negocjacji określono status Mongolii Zewnętrznej jako autonomicznego regionu Chin z Bogd Gegeenem jako przywódcą oraz Mongolii Wewnętrznej jako integralnej części Republiki Chińskiej. Tym samym skończyły się mongolskie marzenia o zjednoczeniu i niepodległości.

Niespełna pół wieku kontaktów przyniosło wielkie zmiany w relacjach mongolsko-japońskich. Mongolia, jedna z wielu prowincji Chin, uboga i słabo zaludniona, urosła w krótkim czasie w oczach Japończyków do rangi jednego z militarnie najważniejszych regionów na kontynencie azjatyckim. Jej strategiczne położenie na granicy rosyjsko-chińskiej uczyniło z niej obiekt rywalizacji między Rosją, Japonią i Chinami. Ostatecznie walka o wpływy w regionie doprowadziła w 1915 r. do oficjalnego podziału kraju na będącą integralną częścią Chin Mongolię Wewnętrzną i autonomiczną Mongolię Zewnętrzną, włączone nieoficjalnie już wcześniej w japońską i rosyjską strefę wpływów. Wzrostowi militarnego znaczenia Mongolii towarzyszyło nasilające się zainteresowanie ze strony japońskich badaczy, snujących teorie dotyczące pochodzenia Japończyków i ich powiązań z koczownikami zamieszkującymi Wyżynę Mongolską. Ich publikacje, jakkolwiek właściwie od początku w mniejszym lub większym stopniu powiązane z propagandą wojskową, wniosły istotny wkład w rozwój ówczesnej altaistyki.

Mimo tajnego traktatu z Rosją Japończycy kontynuowali próby wciągnięcia Mongolii Zewnętrznej w swoją strefę wpływów, paradoksalnie przyczyniając się jedynie do zacieśnienia rosyjskiej kontroli na tym terenie. W 1921 r. Mongolia Zewnętrzna przeszła rewolucję ludową, a w 1924 r. proklamowano powstanie Mongolskiej Republiki Ludowej, sowieckiego satelity, który przez następne dwadzieścia lat pełnił rolę strefy buforowej między dwoma ekspansjonistycznie nastawionymi imperiami. Roli tej kres położyła dopiero klęska Japonii w II wojnie światowej.

Karolina Broma-Smenda

Władczynie w starożytnej Japonii

„Droga japońskiej kobiety” nie była łatwa ani wolna od dyskryminacji. W zależności od epoki status kobiety i jej funkcja w społeczeństwie zmieniały się. Współcześnie pokutuje pogląd, że japońskie kobiety są dyskryminowane, a ich pozycja społeczna jest niższa niż mężczyzny.

Jak było w starożytności?¹ Można zaryzykować stwierdzenie, iż kobiety w starożytnej Japonii cieszyły się dość dużymi przywilejami (np. w porównaniu z sytuacją kobiet w średniowiecznej Europie). Powstające w ówczesnych czasach kodeksy *ritsuryō* (japońskie kodeksy prawa karnego i administracyjnego) regulowały sytuację prawną kobiet.

Co więcej, Chińczycy, którzy przybyli do Japonii z poselstwem w III w., byli zaskoczeni swobodą, jaką cieszyły się japońskie kobiety. Zgodnie z etyką konfucjańską kobiety były uznawane za istoty niższego rzędu. Tym większe było zdumienie Chińczyków, gdy okazało się, że rządy w kraju sprawuje kobieta. Zgodnie z konfucjańskim przysłowiem kobieta u władzy to „kura piejąca o świcie”, czyli całkowite odstępstwo od normy i przyjętych zasad.

W latach 539-770 na japońskim tronie zasiadało dwudziestu cesarzy. Wśród nich znalazło się sześć kobiet (dwie z nich dwukrotnie piastowały godność cesarską): Suiko (pan. 593-628, nr 33²), Kōgyoku (pan. 642-645, nr 35; powróciła na tron w latach 655-661 jako Saimei, nr 37), Jitō (pan. 686-697, nr 41), Genmei (pan. 707-715, nr 43), Genshō (pan. 715-724, nr 44) oraz Kōken (pan. 749-758, nr 46; powróciła na tron w latach 764-770 jako Shōtoku, nr 48).

Jednak cesarzowe panujące między VI a VIII w. to nie jedyne kobiety u władzy w dziejach starożytnej Japonii. Należy wszak zacząć od początku, czyli od mitologii.

¹Posługując się terminem starożytna Japonia mam na myśli okres od czasów najdawniejszych (tj. mitologicznych) to końca epoki Heian, czyli mniej więcej do 1185 r.

²Numer panowania.

Amaterasu i Himiko

W japońskiej mitologii można doszukać się śladów matriarchatu. Najważniejszym bóstwem panteonu sintoistycznego jest bogini Amaterasu. Jej imię można przetłumaczyć jako 'Wielka i Święta Bogini Świecąca na Niebie'.

Amaterasu została wydana na świat przez Izanagiego – bóstwo męskie. Izanagi wraz z boginią Izanami uznawani są za demiurgów-twórców archipelagu japońskiego. Dwaj bracia bogini to Tsukiyomi – bóg księżyca oraz Susanoo – bóg burzy.

Ojciec powierzył Amaterasu we władanie Wysoką Równinę Niebios. Wraz z początkiem jej rządów nad Japonią po raz pierwszy zaświeciło życiodajne słońce. Bogini jako uosobienie Słońca jest związana z kultem solarnym, a co za tym idzie – z uprawą roli. Jako pierwsza zapoczątkowała uprawy rolnicze, by wyżywić ludzi zamieszkujących ziemię.

Wzięła więc [Amaterasu – K. B.] ziarna prosa, pszenicy oraz fasoli i zasadziła na suchych polach, z kolei ryż posiała na mokrych polach. [...] Następnie włożyła sobie do ust jedwabniki i poczęła rozdzielać z nich włókno jedwabne. I tak oto zapoczątkowała sztukę hodowli jedwabników³.

Amaterasu jawi się jako zapobiegliwa i gospodarna bogini. Jest uosobieniem piękna, dobra i mądrości. Bogini nie tylko zapoczątkowała pierwsze uprawy, uchodzi ona również za protoplastkę rodu cesarskiego, z którego wywodzą się wszyscy cesarze zasiadający na japońskim tronie (łącznie z obecnie panującym cesarzem nr 125 Akihito; na tronie od 1989).

Do 1868 r. w Japonii obowiązywała oficjalna historia kraju, według której począwszy od wnuka bogini Amaterasu – księcia Ninigi – panuje do dziś jedna i ta sama dynastia cesarska. Książę Ninigi na rozkaz babki zszedł z Wysokiej Równiny Niebios na ziemię i zapoczątkował dynastię władców. Gdy boski wnuk był gotowy, by wraz ze swoją świętą ruszyć w drogę, Amaterasu powiedziała: „Kraj japoński jest tym krajem, w którym powinni rządzić nasi potomkowie. Ty idź i rządz! Tron cesarki trwać będzie wiecznie jak niebo i ziemia i będzie rozkwitać po wsze czasy”⁴.

Ninigi zszedł z niebios na wyspę Kiusiu, gdzie rozpoczął swoje rządy. Powierzone mu przez babkę przedmioty: lustro, miecz i klejnoty są uznawane do dziś za regalia władzy cesarskiej.

³ *Nihonshoki (Kronika japońska)*, w: *Nihon koten bungaku taikai (Kompendium klasycznej literatury japońskiej)*, t. 1, Iwanami Shoten, Tōkyō 1976, s. 102.

⁴ Cyt. za: J. Tubielewicz, *Mitologia Japonii*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986, s. 64.

Za pierwszego cesarza uznawany jest wnuk Ninigiego – Kamuyamoto Iwarehiko. Po udanym podboju Japonii, w 660 r. p.n.e., osiadł w Kashiharze, gdzie rozpoczął budowę stolicy. Kamuyamoto panował 76 lat. Pośmiertnie otrzymał imię Jimmu. Uznawany jest za pierwszego cesarza Japonii i za założyciela państwa japońskiego, albowiem od roku 660 p.n.e. liczy się lata istnienia cesarstwa.

Postacią historycznie powiązaną z Amaterasu jest szamanka Himiko, której imię tłumaczy się jako 'księżniczka słońca'. Istnienie Himiko udokumentowane jest przez pierwszą kronikę chińskiej dynastii Wei.

W przekazie *Wajinden* (*Przekaz o ludzie Wa*) chińscy kronikarze opisują kraj Wa⁵. Nazwa ta najpewniej odnosiła się do lokalnego ośrodka władzy – królestwa (których było wówczas kilkanaście rozrzuconych po całej Japonii). Dzisiejszym badaczom trudno dokładnie zlokalizować królestwo Wa, z powodu błędu w opisie geograficznym. *Wajinden* opisuje florę, faunę, społeczeństwo i kulturę kraju Wa. Chińscy kronikarze z dezaprobatą relacjonują, że wojna, która toczyła się w kraju Wa, zakończyła się wraz z przejściem władzy przez kobietę – Himiko.

Wcześniej w kraju tym [Wa] przez siedemdziesiąt albo osiemdziesiąt lat rządy sprawował król. Wybuchła jednak rewolta i plemiona przez wiele lat atakowały się nawzajem. Później władzę przejęła kobieta. Nazywa się Beimihu [Himiko – K. B.]. Posiada szamańskie umiejętności, dzięki którym sprawuje kontrolę nad swym ludem. Nie jest już młoda, ale nie posiada męża. Jej młodszy brat wspiera ją w zarządzaniu krajem. Niewiele osób widziało ją od czasu, gdy została królową. Podobno usługuje jej aż 1000 kobiet. Przed jej oblicze dopuszczony jest tylko jeden mężczyzna. To on przynosi jej posiłki i przekazuje wiadomości⁶.

Himiko była niezamężna i posiadała szamańskie zdolności. Z kroniki dowiadujemy się, że chroniła ją siła zbrojna. Niestety nie wiadomo do końca, jaki był jej status – czy była tylko szamanką, czy skupiała pełnię władzy. Z pewnością utrzymywała kontakty z Chinami, jej rząd w 238 r. wysłał poselstwo do cesarza Wei, który udzielił jej sankcji konfucjańskiej. Tym samym Himiko otrzymała status trybutariusza względem państwa Wei. W 247 r. Himiko zwróciła się do cesarza Wei z prośbą o pomoc, gdyż między jej królestwem a „królem kraju Kuna” (kolejny lokalny ośrodek władzy na archipelagu japońskim, położony na południe od kraju Wa) doszło do konfliktu⁷. Nie znana jest odpowiedź Chin i dalsze losy konfliktu.

⁵ *Wajinden* stanowi fragment *Wei chih* (*Dzieje dynastii Wei*), które z kolei są częścią *San kuo chih* (*Dzieje trzech królestw*) skompilowanych w latach 280-297 r.

⁶ T. Ishikawa (red.), *Kokoro – The Soul of Japan*, The East Publications Inc., Tokyo 1986, s. 257-258.

⁷ Zob. C. Totman, *Historia Japonii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 63.

Himiko dzięki swoim umiejętnościom dobrze władała podległym jej ludem. Jej mocnym punktem była siła duchowa, którą zdaniem chińskiego kronikarza czerpała dzięki „uprawianiu drogi diabłów”. Najprawdopodobniej zmarła około 248 r. Po jej śmierci władzę w kraju przejął mężczyzna.

Podczas wojny zmarła Beimihu [Himiko]. By ją uczcić, pobudowano wielki kurhan. [...] Następnie władzę po niej przejął mężczyzna, ale lud nie był posłuszny królowi. Wybuchła wojna, podczas której zginęło ponad 1000 ludzi. Nową władczynią została Yiyu [Iyo – K. B.] – 13-letnia kuzynka zmarłej Beimihu. Wówczas w kraju zapanał pokój⁸.

Nowy władca został zdetronizowany, a napięcie w kraju opadło, gdy na władczynię wybrano 13-letnią szamankę o imieniu Iyo. Chińska kronika opisuje ją jako spadkobierczynię Himiko, kogoś w rodzaju jej córki. Podobnie jak jej poprzedniczka, Iyo zajmowała się magią i szamanizmem oraz utrzymywała kontakty z Chinami.

Jak dalej potoczyły się losy Iyo i rządzonego przez nią „państwa”, niestety nie wiadomo. Mniej więcej od 266 r. przez kolejne 150 lat w kronikach chińskich nie pojawia się żadna wzmianka o kraju Wa – okres ten w dziejach Japonii nazywany jest „okresem zagadką” z powodu braku źródeł historycznych.

Cesarzowa Jingū

Kolejną kobietą-władczynią była legendarna cesarzowa Jingū (pan. 201-269). Nie wiadomo, czy istniała naprawdę, czy na jej postać złożyło się wiele legend i opowieści. Do 1868 r. uznawano ją za piętnastą władczynię Japonii, ale jej imię zostało usunięte z listy.

Jingū była żoną cesarza Chūaia (pan. 192-200, nr 14), nieustraszonego i dzielnego wodza. Według kroniki *Nihonshoki* (*Kronika japońska*, 720 r.) już jako młoda kobieta wyróżniała się błyskotliwym umysłem i wyjątkową urodą.

Mimo młodego wieku była rozumna i błyskotliwa. Jej lico było tak piękne, iż nawet jej ojciec był zdumiony jej nadzwyczajną urodą⁹.

Najprawdopodobniej była szamanką – dlatego też pojawiają się teorie, że ona i Himiko mogły być tą samą osobą.

Cesarz Chūai zmarł na Kiusiu, kiedy pojechał na wyprawę zbrojną przeciwko zbuntowanym plemionom. *Nihonshoki* podaje, że cesarz został ukarany śmiercią za krnąbrność wobec bóstw. Jingū towarzyszyła mężowi w tej wyprawie. Jako szamanka

⁸ T. Ishikawa (red.), dz. cyt., s. 260-261.

⁹ *Nihonshoki* (*Kronika japońska*)..., t. 1, s. 330.

miała kontakt z bóstwami, które odradzały cesarzowi walkę z plemionami i sugerowały podbój kraju Silla (obecnie Korea). Cesarz nie usłuchał ani bóstw, ani małżonki, za co został pokarany śmiercią. Po śmierci męża, Jingū wzięła sprawy w swoje ręce.

Cesarzowa utrzymywała śmierć męża w tajemnicy i zajęła się rządzeniem krajem w jego imieniu. Na początku spacyfikowała rewoltę plemion, a następnie zajęła się przygotowaniem wyprawy do Korei. W tym czasie była już w zaawansowanej ciąży, zwróciła się więc do bóstw z prośbą o powstrzymanie porodu, aż do chwili gdy wróci z Korei na Kiusiu. Bóstwa jej usłuchały.

W celu opóźnienia porodu cesarzowa podwiązała sobie pod łonem kamień. Jingū w męskim stroju wyruszyła na zamorską wyprawę, która, dzięki pomyślności bóstw zakończyła się sukcesem.

Zimą, dziesiątego miesiąca rozpoczętego pod znakiem Drugiej Ziemi i Wieprza, w dniu Drugiego Metalu i Byka, wyruszyła Jingō [Jingū – K. B] znad zatoki Wani. Zaraz też bóg wiatru wzbudził wicher, a bóg morza podniósł fale. Wszystkie wielkie ryby morskie wypłynęły na powierzchnię i otoczyły statek. Wkrótce jednak powiał silny wiatr w pomyślnym kierunku, tak że żaglowce bez użycia wiosel ni sterów dopłynęły na falach bezpośrednio do Shiragi¹⁰. [...] Król Shiragi, drżąc z przerażenia nie wie, co począć. [...] Ze strachu odchodził od zmysłów. Nagle powiedział przytomniejąc.

- Słyszałem, że na wschodzie jest kraina bogów, a zwie się Dziedziną Słońca. Jest też tam święty władca, a nazywają go Panującym Bogiem. To niewątpliwie są wojska tego państwa. Czyż warto więc wysłać nasze wojska i bronić się przed nim?¹¹

Zwycięska cesarzowa powróciła na Kiusiu i urodziła syna – księcia Homudę. Przyrodni bracia księcia chcieli usunąć Homudę i jego matkę z walki o tron. Cesarzowa wyszła z tej walki zwycięsko, ponieważ zyskała przychyłność bóstw spełniając ich żądania i fundując poświęcone im chramy. Homuda został cesarzem Ōjinem (pan. 270-310, nr 15).

Z czasem lokalne ośrodki władzy zaczęły rywalizować o wpływy na terenie archipelagu japońskiego. Od połowy V do połowy VI w. rozpoczął się okres dominacji władców z regionu Kinai (obecnie Kansai), nazywanych również władcami z Yamato. Wokół rodu władców z Yamato, nazywanych *ōkimi* 'wielki pan' skupione były rody możnowładców, które cieszyły się wysokim statusem społecznym. Niektóre rody wywodziły się z dawnych federacji plemiennych, wcześniej niezależnych od Yamato.

¹⁰ Shiragi to japonizowana nazwa królestwa Silla.

¹¹ Fragment z księgi IX *Nihonshoki*, w: W. Kotański, *Dziesięć tysięcy liści*, PWN, Warszawa 2012, s. 57.

Inne zaś wykształciły się z grup podległych, pełniących wyspecjalizowane funkcje wobec władców Yamato.

Władcy z Yamato wzmacniali swoją potęgę ekonomiczną, polityczną i militarną. Z kontynentu zaczęli napływać imigranci (głównie z Półwyspu Koreańskiego i Chin), którzy byli bardzo cenionymi rzemieślnikami. Cesarstwo chińskie stało się wzorem do naśladowania dla japońskich „reformatorów”. Czynniki te sprawiły, że na wyspach japońskich zaczęła się centralizować władza. Był to długotrwały proces, który zaowocował powstaniem dworu z cesarzem jako władcą¹².

Cesarzowa Suiko (pan. 593-628, nr 33)

Do końca VI w. na dworze japońskim dominował ród Soga. Przedstawiciele tego rodu byli zwolennikami buddyzmu. W 538 r. za panowania cesarza Kinmeia (pan. 539-570, nr 29) buddyzm został oficjalnie wprowadzony na wyspy japońskie. Ważny jest również fakt, że w ówczesnej Japonii nie istniała zasada dziedziczenia tronu z ojca na syna. Bardzo dużo w kwestii sukcesji tronu mieli do powiedzenia przedstawiciele dominujących rodów.

Następcą Kinmeia był jego syn – cesarz Bidatsu (pan. 572-585, nr 30). Jego żoną była księżniczka Nukatabe (ur. 554 – zm. 628) – siostrzenica Soga no Umako (ur. 551 – zm. 626) – głowy rodu Soga. Po śmierci kolejnego cesarza Yōmeia (pan. 585-587, nr 31), księżniczka Nukatabe wraz z wujem rozpoczęła działania mające na celu osadzenie na tronie ich kandydata. W wyniku ich intryg przyrodni brat Nukatabe został zamordowany.

Siódmego dnia szóstego miesiąca Soga no Umako wraz z pozostałymi urzędnikami na rozkaz księżniczki Kashikiya [Nukatabe – K. B.] zlecił swoim sojusznikom, by wraz z podległymi im wojownikami zabili księcia Anahobe¹³ i księcia Yakabe¹⁴. Jeszcze tej samej nocy poplecznicy Umako otoczyli rezydencję księcia Anahobe. Pierwszy z wojowników, który dotarł na poddasze, ugodził księcia w ramię. Raniony książę spadł z poddasza i próbował uciec do przybudówki. Wówczas został zabity.

Następnego dnia zabito księcia Yakabe. [...] Spotkał go taki los, ponieważ popierał kandydaturę księcia Anahobe¹⁵.

¹² Zainteresowanych tematem centralizacji władzy na wyspach japońskich odsyłam do cyklu artykułów J. Tubielewicz, *Na drodze do scentralizowanego państwa japońskiego*, „Japonica” 8, 1998, s. 11-22; *Na drodze do scentralizowanego państwa japońskiego (część II)*, „Japonica” 9, 1998, s. 11-25; *Na drodze do scentralizowanego państwa japońskiego (część III)*, „Japonica” 10, 1999, s. 19-29.

¹³ Książę Anahobe (ur. ? – zm. 587) był synem cesarza Kinmeia i Soga no Oanenkimi.

¹⁴ Książę Yakabe (ur. 539 – zm. 587) był synem cesarza Senka (pan. 535-570, nr 28).

¹⁵ *Nihonshoki (Kronika japońska)...*, t. 2, s. 161-162.

Kolejnym władcą został książę Hatsusebe – przyrodni brat Nukatabe i siostrzeniec Umako¹⁶. Hatsusebe panował jako cesarz Sushun (pan. 587-592, nr 32). Jednak współpraca między cesarzem a Umako się nie układała. Wkrótce też władca został zabity przez mordercę, który był nasłany przez Umako.

Umako postanowił osadzić siostrzenicę na tronie, ponieważ chciał uniknąć sporów między wpływowymi rodami o sukcesję tronu po śmierci cesarza. Nukatabe rozpoczęła rządy jako cesarzowa Suiko – trzydziesty trzeci władca Japonii. Była to pierwsza cesarzowa nie tylko w Japonii, ale również w tym regionie świata.

Na następcę tronu i regenta został powołany książę Shōtoku (ur. 572 – zm. 622), który był wnukiem Kinmeia i bratankiem Suiko. Najprawdopodobniej nominacja ta miała maskować niespotykaną do tej pory sytuację, jaką było osadzenie kobiety na cesarskim tronie. Zdania są podzielone, ale uważa się, że rzeczywistą władzę kraju sprawował właśnie Shōtoku. Jednakże Suiko uchodziła za kobietę obdarzoną intelektem i silnym charakterem.

Najważniejsze dokonanie współrządów Suiko i Shōtoku to ustanowienie buddyzmu religią państwową w 594 r. W tym czasie powstało około 50 nowych świątyń buddyjskich. Cesarzowa wspierała ich budowę oraz sama je fundowała.

Dwór Suiko utrzymywał kontakty z Chinami, dzięki czemu nastąpił rozwój rodzimej twórczości. Z kolei Shōtoku dążył do zwiększenia autorytetu japońskiego władcy. Tym działaniom zapewne przyświecał przykład cesarza Chin jako władcy absolutnego. W 603 r. został wprowadzony system rang urzędniczych nadawanych przez władcę. Co więcej, najprawdopodobniej za czasów panowania Suiko zaczęto używać tytułu *tennō* ‘cesarz’ zamiast *ōkimi*.¹⁷

Shōtoku zmarł przed Suiko, zatem sprawa sukcesji została ponownie otwarta. Suiko nie dokonała ostatecznego wyboru między dwoma możliwymi kandydatami: wnukiem cesarza Bidatsu oraz synem Shōtoku. Po raz kolejny decyzja została podjęta przez możnowładców. Większość Sogów opowiedziała się za potomkiem cesarza Bidatsu, który rozpoczął panowanie jako cesarz Jomei (pan. 629-641, nr 34).

Cesarzowa Kōgyoku (pan. 642-645, nr 35)/ cesarzowa Saimei (pan. 655-661, nr 37)

Główną małżonką cesarza Jomeia została księżniczka Takara (594 – 661) – prawnuczka cesarza Bidatsu. Cesarska para miała troje dzieci: dwóch synów – którzy odegrali w dziejach Japonii bardzo ważne role – książąt Nakanōe (ur. 626 – zm. 671)

¹⁶ Ojcem księżniczki Nukatabe i księcia Hatsusebe był cesarz Kinmei. Matką Nukatabe była Soga no Kitashihime, zaś matką Hatsusebe była Soga no Oanenokimi. Obie były siostrami Umako. Książę Anahobe był rodzonym bratem Hatsusebe.

¹⁷ Zob. J. Tubielewicz, *Na drodze do scentralizowanego państwa japońskiego*, „Japonica” 8, 1998, s. 21.

i Ōamę (ur. ? – zm. 686) oraz księżniczkę Hashihito (ur. ? – zm. 665). W tym czasie Sogowie dalej nadawali ton sprawom państwowym, a najbardziej wpływowym przedstawicielem tego rodu był wnuk Umako – Iruka (ur. 610 – zm. 645).

Wiosną, piętnastego dnia pierwszego miesiąca, główna małżonka cesarska [Takara – K. B.] przyjęła godność cesarską. [...] Syn Soga no Emishi¹⁸ – Iruka przejął pieczę nad rządami. Tym samym stał się człowiekiem potężniejszym od ojca¹⁹.

Po śmierci Jomeia, 48-letnia Takara zasiadła na cesarskim tronie. Wkrótce została intronizowana na cesarżową Kōgyoku. Jest ona jedną z tych władczyń, w imieniu których państwem rządził ktoś inny. W tym przypadku był to Soga no Iruka. Jego bezpośredni wpływ na władzę nie podobał się księciu Nakanōe. By ukroczyć rządy Sogów, Nakanōe zawiązał spisek z przedstawicielem innego rodu – Nakatomi no Kamatarim (ur. 614 – zm. 669). Ród Nakatomi to kolejny ród możnowładców, który walczył o wpływy na dworze i rywalizował z rodem Soga. Od 669 r. rodowi Nakatomi zostało nadane nazwisko Fujiwara.

Iruka został zabity w obecności cesarżowej podczas oficjalnego spotkania z delegacją koreańską. Być może również sama Kōgyoku brała udział w przygotowaniach do zamachu. W rezultacie tego wydarzenia ród Soga został obalony.

Kōgyoku zdecydowała się abdykować. Jednakże Nakanōe nie został cesarzem. Kōgyoku została zastąpiona przez swojego brata – rozpoczęły się rządy cesarza Kōtoku (pan. 645-654, nr 36). Badacze ciągle próbują dociec, czemu w zaistniałej sytuacji Nakanōe nie został intronizowany jako cesarz.

Fakt ten zastanawia tym bardziej, iż Nakanōe, który był oficjalnie mianowany następcą tronu, po śmierci Kōtoku po raz kolejny nie został mianowany władcą²⁰. Książę osadził na tronie swoją matkę. Kōgyoku wróciła na tron w wieku 61 lat jako cesarżowa Saimei. Tym razem władzę w jej imieniu sprawował Nakanōe.

W 661 r. Saimei zorganizowała wyprawę zbrojną do Korei, ponieważ królestwo Silla zaatakowało królestwo Paekche, z którym Japonia handlowała i utrzymywała stosunki dyplomatyczne. Saimei zdecydowała się na wysłanie pomocy zbrojnej. W wyprawie, która miała ruszyć na ratunek Paekche z Kiusiu, brali udział również dwaj synowie cesarżowej. Niedługo po dotarciu na miejsce cesarżowa zmarła. Wyprawa zakończyła się porażką, w 663 r. wojska japońskie zostały ostatecznie rozbite. Nakanōe powrócił z Kiusiu i został intronizowany na cesarza Tenji (pan. 668-671, nr 38).

¹⁸ Emishi (ur. ? – zm. 645) był synem Umako i ojcem Iruki.

¹⁹ *Nihonshoki (Kronika japońska)...*, t. 2, s. 236.

²⁰ Istnieje teoria, według której książę Nakanōe miał romans z własną siostrą – księżniczką Hashihito, która była żoną cesarza Kōtoku. Zob. J. Tubielewicz, *Mężczyźni i kobiety w starożytnej Japonii*, Nozomi, Warszawa 2000.

Cesarzowa Jitō (pan. 690-697, nr 41)

Rządy kolejnej władczynie i jej męża cesarza uznawane są za wyjątkowe w historii Japonii. Księżniczka Uno no Sasara (ur. 645 – zm. 702) była jedną z córek cesarza Tenji. W wieku 12-13 lat została żoną swojego wuja – księcia Ōamy. Dzielnie towarzyszyła swojemu małżonkowi w wyprawie do Korei. W trakcie tej kampanii urodziła syna – księcia Kusakabe (ur. 662 – zm. 689).

Cesarz Tenji dążył do umocnienia rządów rodu cesarskiego, zależało mu również, by sukcesja tronu przechodziła z ojca na najstarszego syna. Dlatego też swoim następcą uczynił księcia Ōtomo (ur. 648 – zm. 672) – swojego pierworodnego syna urodzonego przez damę niskiej rangi. Wybór ten godził w ambicje księcia Ōamy.

Po śmierci Tenjiego w 672 r. wybuchła krwawa wojna domowa (*jinshin no ran*). Zwycięsko wyszedł z niej Ōama, który rozbił wojska bratanka. Uno no Sasara niezłomnie wspierała męża podczas działań wojennych. Ōama rozpoczął rządy jako cesarz Tenmu (pan. 673-686, nr 40), a wraz z nim współrządziła jego główna małżonka – Uno no Sasara, kobieta obdarzona intelektem i bardzo silną wolą. Pozycja Tenmu była bardzo silna, najpewniej dlatego, iż władzę zdobył w wyniku wojny. Tenmu reformował państwo, dążąc do utworzenia scentralizowanego systemu władzy skupionej w ręku cesarza. Uno no Sasara uczestniczyła w decyzjach męża i najprawdopodobniej pod jej naciskiem Tenmu swoim następcą obwołał księcia Kusakabe. Mimo tej nominacji, cesarz jako przyszłego władcę widział swojego innego syna – księcia Ōtsu (ur. 663 – zm. 686), którego matką była starsza siostra Uno no Sasary.

Zgodnie z zapisem w *Nihonshoki*, gdy Tenmu umierał, powierzył wszystkie sprawy kraju cesarzowej i następcy tronu.

Piętnastego dnia cesarz [Tenmu – K. B.] wydał rozkazy, podług których wszystkie duże i małe sprawy wagi państwowej winny być przedstawiane głównej cesarskiej małżonce [Uno no Sasara – K. B.] oraz następcy tronu²¹.

Ōtsu cieszył się popularnością na dworze, co niepokoiło Uno no Sasarę. Chcąc zapewnić sukcesję tronu swojemu synowi, postanowiła działać. Ledwo zakończyły się ceremonie pogrzebowe Tenmu, Ōtsu został aresztowany za udział w spisku przeciwko następcy tronu. Już następnego dnia książe został skazany na śmierć. Wyrok niezwłocznie wykonano.

Niestety książe Kusakabe zmarł wkrótce po ojcu. Kusakabe i Ōtsu nie byli jedy- nymi synami Tenmu. Cesarzowej-matce bardzo zależało na ustabilizowaniu sytuacji w rodzie cesarskim. Pragnęła, by kolejnym władcą został jej małoletni wnuk – syn

²¹ *Nihonshoki (Kronika japońska)...*, t. 2, s. 479.

księcia Kusakabe. W tej sytuacji, by nie dopuścić pozostałych synów Tenmu do władzy, sama zasiadła na cesarskim tronie jako cesarzowa Jitō.

Jitō kontynuowała reformy męża, co zaowocowało promulgowaniem kodeksu *Taihō* (*Taihō ritsuryō*) w 702 r. Był to kodeks zawierający akty prawa karnego oraz postanowienia administracyjne. Uderzał w interesy możnowładców, wprowadzał państwową własność ziemi oraz biurokrację urzędniczą. Kodeks ten czynił z Japonii kraj funkcjonujący w oparciu o prawa bazujące na chińskich wzorcach, z cesarzem jako władcą absolutnym.

Jitō brała aktywny udział w tworzeniu kodeksu. Osobiście nominowała ludzi na urzędy i wydawała nowe zarządzenia. W 690 r. z rozkazu cesarzowej zaczęto przeprowadzać spisy ludności.

Cesarzowa przeniosła również siedzibę dworu cesarskiego z dotychczasowej siedziby w Asuka do nowo zbudowanej stolicy w miejscowości Fujiwara. Kolejnym ważnym aspektem jej rządów było pojawienie się na scenie politycznej Fujiwary no Fuhito (ur. 659 – zm. 720), który był synem Nakatomi no Kamatariego. Wkrótce ród Fujiwara będzie dominował na dworze cesarskim i prowadził politykę mariaży córek z cesarzami, co zapoczątkował sam Fuhito.

Jitō, podobnie jak jej zmarły cesarski małżonek, celebrowała stare obrzędy sinto. Zapewne miało to służyć potwierdzeniu boskości rodu cesarskiego. Za czasów Tenmu i Jitō kult bogini Amaterasu został rozpowszechniony i stała się ona najważniejszym bóstwem w panteonie sinto. Głównym miejscem jej kultu został chram w Ise (*Ise jingū*), gdzie cesarzowa wielokrotnie pielgrzymowała.

Gdy zabrakło potencjalnych kontrkandydatów, Jitō abdykowała na rzecz swojego wnuka, który rozpoczął rządy jako cesarz Monmu (pan. 697-707, nr 42). Aż do śmierci Jitō wspierała rządy wnuka i czuwała nad nim. Po jej śmierci rolę tę przejęła matka cesarza – księżniczka Abe (ur. 661 – zm. 721).

Cesarzowa Genmei (pan. 707-715, nr 43) i cesarzowa Genshō (pan. 715-724, nr 44)

Księżniczka Abe była dużo młodszą siostrą cesarzowej Jitō. Abe została wydana za męża za księcia Kusakabe. Podobnie jak starsza siostra, była zdecydowana i aktywna politycznie. Po śmierci Jitō przejęła pieczę nad Monmu. W 707 r. cesarz jednak niespodziewanie zmarł.

Abe zasiadła na tronie, powołując się na prawo ustanowione przez swojego ojca – cesarza Tenji. Zgodnie z tym prawem sukcesja tronu powinna przechodzić z ojca na syna²². Zatem kolejnym cesarzem powinien być zostać syn Monmu – książę

²² Prawo to nie jest zapisane w żadnym z zachowanych kodeksów. Jak już wspomniano, cesarzowi Tenji zależało, by tron przechodził na najstarszego syna.

Obito (ur. 701 – zm. 756). Jednakże nie był na tyle duży, by przejąć po ojcu obowiązki cesarskie. Abe zachowała się podobnie jak siostra i zdecydowała się sprawować władzę do czasu, aż Obito dorośnie na tyle, by móc zasiąść na cesarskim tronie. Abe została intronizowana jako cesarzowa Genmei.

W 710 r. Genmei dokończyła budowę nowej, okazałej stolicy w Narze. Powstała ona na planie ówczesnej stolicy Chin. Mieścił się w niej pałac cesarski, rezydencje arystokratów, a przede wszystkim biura i urzędy. Ponieważ budowa nowego miasta od podstaw niosła za sobą wielkie koszty, Genmei podjęła próbę zwiększenia podatków oraz monetaryzacji skarbu państwa.

Na rozkaz cesarzowej ukończono kompilację *Kojiki* (*Księga Dawnych Wydarzeń*, 712 r.) – kroniki obejmującej dzieje Japonii od powstania pierwszych bytów i stworzenia wysp japońskich, poprzez zesłanie potomka bogini Amaterasu na ziemię i historię podboju Japonii, skończywszy na opisie panowań trzydziestu trzech cesarzy. Ponadto w czasach Genmei zaczęto sporządzać *fudoki*, czyli opisy ówczesnych prowincji japońskich.

W 715 r. Genmei abdykowała i przekazała tron swojej córce – księżniczce Hidace (ur. 680 – zm. 748). Wówczas Obito miał 14 lat. Być może Genmei uznała, że wciąż jest zbyt młody na wypełnianie obowiązków cesarskich. Hidaka panowała jako cesarzowa Genshō.

Genshō nie była obdarzona takim zmysłem rządzenia jak matka i ciotka. W 719 r. dopuściła do władzy Obito. W 720 r. ukończono pracę nad *Nihonshoki* – kroniką, w której, podobnie jak w *Kojiki*, zamieszczono opisy kosmogonii i teogonii oraz historię ziemskiej dynastii cesarskiej pochodzącej od boskiego wnuka. W 724 r. Genshō abdykowała. Obito oficjalnie przejął rządy jako cesarz Shōmu (pan. 724-749, nr 45).

Za panowania Genmei i Genshō, Fujiwara no Fuhito znacznie umocnił swoją pozycję. Jedną z jego córek była żoną cesarza Monmu i matką Shōmu. Druga zaś została wydana za Shōmu, stając się główną małżonką cesarską. Z kolei jego synowie pełnili ważne funkcje na dworze.

Listę cesarzowych zamyka Kōken, której zachowanie i decyzje sprawiły, że po jej śmierci na cesarski tron nie powoływano więcej kobiet.

Cesarzowa Kōken (pan. 749-758, nr 46)/ cesarzowa Shōtoku (pan. 764-770, nr 48)

Kōken, czyli księżniczka Abe (ur. 718 – zm. 770), była córką cesarza Shōmu. Zarówno cesarz jak i jego główna małżonka – matka księżniczki Abe – byli wyznawcami i propagatorami buddyzmu. W jego duchu wychowali również córkę. Po abdykacji ojca niezamężna księżniczka Abe zaczęła rządy jako cesarzowa Kōken. Podobnie jak ojciec wiele czasu poświęcała religii, w związku z czym fundowała świątynie, klasztory i posągi (w tym posąg Wielkiego Buddy w Narze). Kōken sprawiała wraże-

nie władczyni absolutnej, ponieważ, nie licząc się z budżetem państwa, skupiała się głównie na wznoszeniu licznych świątyń. W rzeczywistości cesarzowa pozostawała pod wpływem matki, z którą była bardzo zżyta. Na władzę i decyzje podejmowane przez cesarzową miał również wpływ Fujiwara no Nakamaro (ur. 706 – zm. 764) – wnuk Fuhito. Nakamaro był protegowanym cesarzowej-matki i robił błyskotliwą karierę na dworze. Również Kōken była przywiązana do Nakamaro. Posądzano ich nawet o romans.

W 758 r. Kōken abdykowała, przekazując następstwo tronu księciu Ōi (ur. 733 – zm. 765), który rozpoczął rządy jako cesarz Junnin (pan. 758-764, nr 47). Decyzja ta została podjęta zgodnie z oczekiwaniami Nakamaro. Nowy cesarz promował Nakamaro, który zaczął sprawować realną władzę w kraju. Tym samym stracił zainteresowanie Kōken, która poczuła się boleśnie rozczarowana i upokorzona.

Niebawem zmarła cesarzowa-matka. Kōken popadła w depresję i podupała na zdrowiu. Opuściła więc stolicę i udała się na leczenie do pałacu Hora²³, gdzie poznała mnicha Dōkyō z rodu Yuge (ur. ? – zm. 772). Miał on renomę skutecznego uzdrowiciela, dlatego też został wezwany do pałacu. Cesarzowa została uleczone, a przy tym bardzo zżyła się z mnichem. Być może zostali kochankami. Nie wiadomo czy naprawdę mieli romans, aczkolwiek z całą pewnością wiele ich łączyło. Zgodnie z kroniką *Shoku Nihongi (Dalszy ciąg kroniki japońskiej, 797 r.)* Kōken darzyła Dōkyō wielkim szacunkiem i zaufaniem²⁴. Aluzje co do faktycznego charakteru relacji łączącej władczynię i mnicha – ze szczególnym naciskiem na seksualną naturę ich związku – pojawiają się dopiero w późniejszych źródłach.

W 762 r. Kōken przyjęła święcenia buddyjskie i kontynuowała nauki u Dōkyō. Junnin podburzany przez Nakamaro skrytykował relację byłej cesarzowej i mnicha, co bardzo oburzyło Kōken i zaowocowało wybuchem wojny domowej. Siły Junnina i Nakamaro zostały pokonane, a Kōken ponownie wstąpiła na tron, tym razem jako cesarzowa Shōtoku, z Dōkyō u boku. Wspólnie mieli uczynić z Japonii państwo buddyjskie.

Dōkyō został obsypany przez cesarzową licznymi tytułami i przywilejami, z których ochoczo korzystał i promował własną rodzinę. W 766 r. Shōtoku zrównała jego pozycję ze swoją i mianowała Dōkyō „świętobliwym władcą” (*hōō*). Miał on takie same przywileje i dochody jak cesarz, dzięki czemu mógł sprawować realną władzę. Sytuacja ta bardzo nie podobała się Fujiwarom, którzy zostali odsunięci od władzy.

W 769 r. na dwór cesarski dotarła przepowiednia od bóstwa Hachiman, czczonego w świątyni na Kiusiu. Zgodnie z przepowiednią Dōkyō powinien zostać cesarzem. Shōtoku zapaliła się do tej idei, jednak poselstwo wysłane do świątyni Hachi-

²³ Pałac Hora był rezydencją cesarską wzniesioną przez Nakamaro na północ od Nary.

²⁴ Zob. M. Kanert, *Starożytna Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 84.

mana w celu potwierdzenia przepowiedni wróciło z rozczarowującą odpowiedzią. Przepowiednia nie była prawdziwa i Dōkyō nie został cesarzem.

Mnich i cesarzowa byli nierozłączni aż do śmierci Shōtoku w 770 r. Dokładne przyczyny jej śmierci nie są znane. Sugerowano nawet otrucie przez Fujiwarów, którzy próbowali odzyskać swoje wpływy. Niemal natychmiast po śmierci cesarzowej osadzili oni na tronie nowego cesarza – Kōnina (pan. 770-781, nr 49). Dōkyō zaś został oskarżony o udział w spisku mając na celu przejęcie władzy cesarskiej. Nie skazano go na śmierć, musiał jednak opuścić stolicę.

Począwszy od Suiko, kolejne władczynie mogły wstąpić na tron, ponieważ miały poparcie przedstawicieli wpływowych rodów, Soga czy Fujiwara. Możliwość realizacji własnej polityki, chcąc zdominować dwór cesarski i mieć wpływ na władzę w kraju. Kobiety często zasiadały na tronie w sytuacji, gdy nie było odpowiedniego męskiego kandydata lub następcy tronu nie osiągnął odpowiedniego wieku.

Warto jednak podkreślić, że nie wszystkie cesarzowe były zdominowane przez żądnych władzy możnowładców. Jitō współrządziła wraz ze swym mężem – cesarzem Tenmu. Dopilnowała także, by jej wnuk mógł wstąpić na tron. Również Genmei dbała, by linia cesarska założona przez Tenmu nie wygasła. Linia ta została zakończona po śmierci cesarzowej Shōtoku, która była ostatnią rządzącą kobietą. Najpewniej z powodu kryzysu w jakim znalazła się Japonia po jej panowaniu przestano mianować kobiety następczyniami tronu.

Kobiety „powróciły” na tron dopiero w epoce Edo (1600-1868). Podobnie jak w starożytności powodem osadzenia kobiety na tronie był albo brak męskiego kandydata, albo jego zbyt młody wiek. Sytuacja taka miała miejsce dwukrotnie. W 1629 r. na tron wstąpiła księżniczka Okiko (ur. 1623 – zm. 1696), która rozpoczęła rządy jako cesarzowa Meishō (pan. 1630-1643, nr 109). Okiko była jedynym dzieckiem cesarza Gomizunoo (pan. 1611-1629, nr 108), który podjął decyzję o abdykacji. Kolejną władczynią była Gosakuramachi (pan. 1763-1770, nr 117). Jej brat w roku jej intronizacji miał 5 lat.

W 2001 r. na świat przyszła księżniczka Aiko – jedyne dziecko następcy tronu księcia Naruhito (ur. 1960). Narodziny dziewczynki wywołały w Japonii dyskusję na temat zmian w prawie sukcesyjnym, ponieważ japońska konstytucja zabrania obejmowania tronu przez kobiety. Dyskusje te zakończyły się wraz z narodzinami księcia Hisahito (ur. 2006) – syna księcia Akishino (ur. 1965). Hisahito jest trzeci w kolejności do tronu, po swoim wujku oraz ojcu.

Nr panowania	Imię cesarskie	Imię książęce	Lata życia	Lata panowania
29	Kinmei		509-571	539-570
30	Bidatsu		538-585	572-585
31	Yōmei	Ōe	?-587	585-587
32	Shusun	Hatsusebe	553-592	587-592
33	Suiko	Nukatabe	554-628	592-628
34	Jomei	Tamura	593-641	629-641
35	Kōgyoku	Takara	594-661	642-645
36	Kōtoku	Karu	596-654	645-654
37	Saimei	zob. Kōgyoku	zob. Kōgyoku	655-661
38	Tenji	Nakanōe	626-671	668-671
39	Kōbun	Ōtomo	648-672	672
40	Tenmu	Ōama	?-686	673-686
41	Jitō	Uno no Sasara	645-702	690-697
42	Monmu	Karu	683-707	697-707
43	Genmei	Abe	661-721	707-715
44	Genshō	Hidaka	680-748	715-724
45	Shōmu	Obito	701-756	724-749
46	Kōken	Abe	718-770	749-758
47	Junnin	Ōi	733-765	758-764
48	Shōtoku	zob. Kōken	zob. Kōken	764-770
49	Kōnin	Shirakabe	709-782	770-782

Lista cesarzy od numeru 29
(opracowanie własne)

Jędrzej Greń

List jako źródło historyczne w kulturowym, społecznym i językowym kontekście XVI-wiecznej Japonii – problemy i perspektywy badawcze

List stanowi trudną do jednoznacznego, metodologicznego ujęcia formę wypowiedzi pisemnej zarówno dla literaturoznawców¹, jak i historyków². Wynika to przede wszystkim z faktu, że list – jako forma komunikacji pokonującej dystans przestrzenny pomiędzy nadawcą i adresatem – najczęściej stanowi substytut dialogu pomiędzy stronami korespondencji. Dlatego też, mimo pojawiającego się w poszczególnych kulturach czy okresach historycznych skonwencjonalizowania form epistolarnych (np. starożytny Rzym, współczesny list motywacyjny itp.)³, treść listów jest wyjątkowo zróżnicowana. Brak im tego, co Stefan Krakowski nazywa „określonym w praktyce celem treściowym”, czyli ustalonej tematyki typowej na przykład dla kroniki czy żywotu świętych⁴. Elementami znaczącymi w definicji listu są przede wszystkim jego forma oraz funkcja komunikacyjna. Jan Ursyn z Krakowa, humanista z drugiej połowy XV w. pisał: „List (Epistola) jest to, zdaniem naszych przodków, swego rodzaju wysłannik informujący o naszych, a niekiedy cudzych sprawach, jest to wierny tłumacz naszych myśli, któremu powierzamy wiadomości, jakie chcemy przekazać czasem we własnym, czasem w czyimś imieniu tym, którzy są z dala od nas”⁵.

W niniejszym artykule zajmuję się listem przede wszystkim jako źródłem historycznym i jego użytkową wartością komunikacyjną, która sama może stanowić świa-

¹ Zob. S. Skwarczyńska, *Wokół teorii listu (Paradoksy)*, w: S. Skwarczyńska, *Pomiędzy historią a teorią literatury*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975, s. 178-186.

² Por. S. Krakowski, *List jako źródło historyczne*, w: „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 40 : 8, 1986.

³ Por. I. Adamczewska, *List [hasło]*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, G. Gazda, S. Tynecka-Makowska (red.), Universitas, Kraków 2006, s. 385.

⁴ S. Krakowski, dz. cyt., s. 6.

⁵ Jan Ursyn z Krakowa, *O sposobie pisania listów wraz z wzorami listów i mowami*, L. Winniczuk (przeł., red.), Ossolineum, Wrocław 1957, s. 13.

dectwo źródłowe do poznania rzeczywistości historycznej późnośredniowiecznej Japonii. Na wybranych przykładach postaram się ukazać, w jaki sposób charakterystyczne cechy korespondencji jako formy komunikacji oraz listu jako formy wypowiedzi pisemnej (komunikatu) typowe dla danej kultury i okresu wpływają na możliwości poznania historycznego oraz w jaki sposób warunkują one kwestię metodologii pracy nad samym źródłem.

Dla historii Japonii schyłku średniowiecza (XVI w.) korespondencja stanowi jedno z najcenniejszych źródeł historycznych⁶. Jest to wyraźnie widoczne zwłaszcza w zakresie historii społecznej i relacji między przedstawicielami poszczególnych grup społecznych. W swoich rozważaniach posługuję się przykładami korespondencji pomiędzy reprezentantami elity kupieckiej ówczesnej Japonii a wojownikami (samurajami) sprawującymi władzę lokalną lub ponadlokalną. W tym przypadku korespondencja jako zbiór zaadresowanych komunikatów posiada także wartość poza-treściową, ponieważ poprzez swoją formę przekazuje informacje na temat wzajemnych relacji obu stron oraz osób trzecich (użyte formy językowe i tytułatura, honoryfikatywne luki w tekście przed nazwiskami osób dostojnych, pozycja podpisu nadawcy i nazwiska odbiorcy, częstotliwość kontaktów itd.). Na wartość źródłową korespondencji wpływa także fakt, iż list tworzony na bieżąco (czy wręcz pod wpływem chwili) może nosić ślady edycji przez autora (np. skreślenia, poprawki, dopiski).

Za przykład posłużą mi przede wszystkim zbiory korespondencji japońskich rodów kupieckich z drugiej połowy XVI w.⁷. Wybór ten podyktowany jest dwiema głównymi przyczynami. Po pierwsze – wydaje się, że stanowią one dobry przykład do niniejszych rozważań, ponieważ w odróżnieniu od korespondencji odbywającej się pomiędzy wojownikami duży odsetek stanowią listy o charakterze prywatnym i półoficjalnym. Po drugie zaś, jednym ze źródeł tego rodzaju jest wyjątkowy pod względem formy i objętości zbiór listów Imai Sōkyū. Źródło to ma formę zeszytu, do którego autor lub jego sługa kopiował listy wysyłane przez siebie oraz, rzadziej, listy otrzymane lub korespondencję osób trzecich dotyczącą rodziny Imai⁸. Dzięki temu można względnie dobrze i w chronologicznym porządku prześledzić występujące tam wątki.

⁶ Por. *Gaisetsu komonjogaku. Kodai chūsei hen* (Podstawy dyplomatyki. Starożytność i średniowiecze), Yoshikawa Kōbunkan, Tōkyō 1983, s. 199-208.

⁷ *Kamiya monjo oyobi kiroku* (Dokumenty i zapiski rodu Kamiya), w: *Fukuoka ken shi shiryō* (Źródła do historii prefektury Fukuoka), t. 6, Fukuoka ken, Fukuoka 1932, s. 178-214; *Shimai monjo* (Dokumenty rodu Shimai), w: *Fukuoka ken shi. Kinsei shiryō hen. Fukuoka han machigata* (Historia prefektury Fukuoka. Źródła nowożytne. Mieszczanstwo księstwa Fukuoka), t. 1, Nishi Nihon Bunka Kyōkai, Fukuoka 1987, s. 2-42.

⁸ *Imai Sōkyū shosatsudome* (Kopie listów Imai Sōkyū), w: *Sakai shi shi zokuhen* (Historia miasta Sakai. Kontynuacja), t. 5, Sakai shi yakusho, Sakai 1974, s. 897-930.

W niniejszym artykule staram się także omówić kwestię, w jaki sposób konwencja prowadzenia korespondencji w późnośredniowiecznej Japonii ograniczała zasób informacyjny (treściowy) listu, który jako źródło jest dostępny współczesnemu historykowi. Jednocześnie zwracam uwagę na potrzebę modyfikacji modeli komunikacji w zależności od czynników typowych dla danego okresu historycznego oraz określonego kręgu kulturowego.

List jako źródło historyczne w świetle teorii komunikacji

Wydaje się, że korespondencja listowa precyzyjnie pasuje nawet do najprostszycy modeli teorii komunikacji⁹. Model: Nadawca (kodowanie) → Komunikat/Przekaz (kod) → Adresat/Odbiorca (odkodowanie) dobrze odwzorowuje większość sytuacji występujących w nowożytnej i współczesnej korespondencji, gdy przekaz informacji następuje w sposób obiektywny (mechaniczny), nie powodując zmian w komunikacie (np. za pośrednictwem poczty, łączy internetowych itp.). W tym przypadku nadawca ma świadomość, że pełen przekaz informacyjny, który chce zakomunikować adresatowi, musi być spisany w formie tekstu. Musi być on także wystarczająco wyczerpujący – uzupełniony wszystkimi informacjami, które, zgodnie z wiedzą nadawcy, nie są dostępne adresatowi z kontekstu. Stąd też z metodologicznego punktu widzenia tego rodzaju korespondencja stanowi cenny przykład źródła historycznego, w którym badacz ma przed sobą pełen komunikat zamierzony przez nadawcę, który w niezmienionej formie miał otrzymać adresat. Na potrzeby niniejszych rozważań taki pełen komunikat przekazany w sposób obiektywny nazwałem „komunikatem A”. Przykładem tego rodzaju korespondencji zawierającej pełny komunikat może być list doby nowożytnej¹⁰ czy współczesna pocztówka.

Przykład 1

Szef angielskiej faktorii handlowej Richard Cocks do faktora Richarda Wickhama:

*Hirado w Japonii, 12 grudnia 1614*¹¹

Panie Wickham, myślałem, że Pan oraz Edmund Sayers przyjdziecie na kolację. Oczekiwałem również, że to samo zrobi kapitan Adams. Jednak przyszedł Pański gospodarz i powiedział mi, że zatrzymała Was brzydka pogoda. Wysyłam Johna Phebie z kilkoma świeżymi rybami dla Pana i kapitana Adamsa. Myślałem nawet, żeby pójść samemu, ale piszę teraz do mojego krajana Eatona i myślę, że pogoda

⁹ Por. W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 20-33.

¹⁰ Por. L. Winniczuk, *Wstęp*, w: Jan Ursyn z Krakowa, dz. cyt., s. VIII.

¹¹ Data według kalendarza juliańskiego.

nie zachęca, żeby udać się do Was łądem. Polecam się Edmundowi Sayersowi, Panom Juanowi i Damianowi, i pozostaję Pańskim przyjacielem do usług. Richard Cocks¹².

Przykład 2

Pocztówka z lat 60. XX w.:

11.?.196? [data nadania niewyraźna]

Kochani Rodzice. Otóż donoszę Wam, że od kilku dni przebywam już w Sanatorium. Czuję się dobrze, również czuje się dobrze Włodziu. Staram się jak najwięcej wypoczywać, kąpiele trochę mnie osłabiają, ale trudno trzeba się leczyć. Kochani Rodzice bardzo Was proszę gdyby sobie Zosia nie mogła poradzić z Lolą to na parę dni zabierzcie ją do siebie. Przesyłamy serdeczne pozdrowienia z Ciechocinka dla Mamy Taty i Józia, oraz Czesi i Ferdka. Basia z Włodziem¹³.

Jednak z historycznego punktu widzenia także w europejskim kręgu cywilizacyjnym list nie musi być pełnym przekazem w komunikacji między nadawcą i odbiorcą. Przykładem może być sytuacja, gdy między nadawcą komunikatu a adresatem pojawia się dodatkowy element w postaci zaufanego posłańca (pośrednika), który ustnie uzupełnia otrzymany od nadawcy komunikat tekstowy. W przypadku korespondencji nowożytnej może to mieć miejsce w sytuacji, gdy według nadawcy zagrożona może być tajemnica korespondencji, i/lub gdy od zaufanego pośrednika oczekuje się osobistego wkładu w treść komunikatu.

Przykład 3

Król Jan Kazimierz do Ludwiki Marii:

Mińsk, 9. maja 1664

Z największą radością i zadowoleniem dowiedziałem się z listu pana Corade, pisanego do mego doktora, Brauna, o polepszeniu stanu Twego zdrowia i o pewnej nadziei zupełnego wyzdrowienia w krótkim czasie, za co dziękuję pokornie Bogu błogostawionemu. A nie mogąc się powstrzymać od wypowiedzenia Ci wielkiego zadowolenia, jakie w sercu czuję, posyłam do Ciebie dworzanina Kąckiego, aby wyraził radość w moim zastępstwie; i zdając się na to, co Ci powie zresztą ustnie w moim imieniu, ściskam Cię z całego serca¹⁴.

W tej sytuacji wydaje się, że należy zmodyfikować podstawowy model komunikacji przytoczony na początku. Obecność pośrednika sprawia bowiem, że współ-

¹² *The English Factory in Japan*, t. 1, A. Farrington (red.), The British Library, London 1991, s. 268.

¹³ Ze zbiorów autora.

¹⁴ W. Czermak, *Listy Jana Kazimierza do Maryi Ludwiki z lat 1663-1665*, Towarzystwo Historyczne, Lwów 1891.

czesny badacz dysponuje treścią przekazu, którą można nazwać „komunikatem B” – najczęściej streszczeniem lub komunikatem zastępczym, którego celem jest jedynie przekazanie informacji o wysłaniu posłańca, z zadaniem przekazania istotnego, docelowego komunikatu. Zatem źródłem historycznym staje się jedynie mniej znaczący fragment komunikacji między obiema stronami, w którym nadawca sugeruje, streszcza lub sygnalizuje poruszany problem, a dokładniejsze omówienie przed adresatem pozostawia się w gestii pośrednika. Jednocześnie dwa istotne komunikaty, czyli: Nadawca → Pośrednik oraz: Pośrednik → Adresat pozostają poza światłem rzucającym przez dostępne współcześnie źródło. W tej sytuacji praca z listem, jako źródłem historycznym, wymaga szczególnego podejścia metodologicznego, w którym niedostatek informacji tekstowej (faktograficznej) musi być zrekompenzowany analizą tych elementów znaczących, które są możliwe do uzyskania z „komunikatu B”.

List w rzeczywistości historycznej XVI-wiecznej Japonii

Powyższe rozważania teoretyczne są szczególnie istotne w przypadku późnośredniowiecznej Japonii. Problemem jest nie tylko niewielka ilość zachowanej korespondencji prywatnej (w przypadku kupców), lecz również obowiązująca ówczesnie w tym kraju konwencja epistolograficzna, która znacznie ograniczała objętość tekstową listów. Inaczej niż w Europie, gdzie w epoce Odrodzenia list staje się na nowo jednym z gatunków wypowiedzi retorycznej¹⁵, w Japonii pełni przede wszystkim funkcję utylitarną. Można podać dwie główne przyczyny tego stanu rzeczy. Jako pierwszą z nich można wskazać panujące w Japonii przeświadczenie o przewadze słowa mówionego nad pisany. Zarówno w codziennej komunikacji, jak i podczas procesów sądowych świadectwo ustne miało większą siłę niż pisane, a najważniejsze sprawy zawsze omawiano¹⁶.

Przykład 4

Książę Kuroda Nagamasa do kupca Kamiya Sōtana, około 1600 r.:

*Przesyłam wiadomość, że dotarły do mnie dwie baryłki wina ryżowego oraz trzy suszone ślimaki morskie. Ucieszyłeś mnie. Co do nas, to jako że niedługo przyjeżdżamy do prowincji, porozmawiamy o wszystkim. Uszanowanie.
1 dnia 7 miesiąca¹⁷.*

¹⁵ Por. L. Winniczuk, dz. cyt., s. IX.

¹⁶ S. Kuramochi, *Koe to kao no chūsei shi (Głos i wyraz twarzy w historii średniowiecznej)*, Yoshikawa Kōbunkan, Tōkyō 2007, s. 50-53.

¹⁷ *Kamiya monjo...*, s. 187-8. Tu i w kolejnych przytaczanych datach japońskich miesiące oznaczają miesiące księżycowe.

Drugim czynnikiem, który sygnalizowano już wyżej, było powszechne wykorzystywanie posłańców. Pośredników tych można podzielić na dwa zasadnicze typy. Pierwszy z nich, występujący rzadziej, stanowią osoby przypadkowe, które przy okazji własnej działalności (podróży) przewoziły listy. Należeli do nich przykładowo kupcy, którzy przemieszczali się pomiędzy poszczególnymi japońskimi wyspami i przy tej okazji przewozili korespondencję osób, którym odpowiadał cel ich podróży. Ze względu na obiektywizm tego rodzaju przekazu, nadawca zmuszony był opisać zamierzoną kwestię dokładnie. Dzięki temu treść tego rodzaju komunikatu zbliża się do podstawowego modelu komunikacji (nazwanego „komunikatem A”), stanowiąc relatywnie rozbudowane źródło ze względu na większą ilość zawartych informacji. Do drugiego, znacznie częściej występującego typu posłańców, należą osoby bliskie nadawcy i/lub adresatowi (słudzy, wasale, podkomendni itp.). Szczególnie korespondencja prywatna lub półoficjalna odbywała się z wykorzystaniem zaufanych pośredników, przez co w tego rodzaju listach w większości przypadków mamy do czynienia z daleko posuniętą konwencjonalizacją zwrotów językowych, niedostatkami zarysowanego kontekstu oraz zwięzłością i lakonicznością wypowiedzi pisemnej. Współczesny badacz dysponuje zatem jedynie „komunikatem B”, często stanowiącym zaledwie omówienie lub zasygnalizowanie poruszanego w korespondencji problemu:

Przykład 5

Kupiec Imai Sōkyū do wojownika Fuse shikibu no jō:

Oby nie było granic Twej pomyślności w Nowym Roku. Dziękuję za to, że pomyślałeś o mnie, jak również za list i dwadzieścia miedziaków. Cieszę się z Twej wielkiej życzliwości. Następnie, co się tyczy Twojej sprawy, to przekazałem szczegółową prośbę panu Wadzie Gensuke zgodnie z tym, co sam mi przekazałeś. Tak więc porozmawia z Tobą Fujimoto. Uszanowanie.

15 dnia 1 miesiąca [1570]¹⁸.

Powyższy przykład ukazuje, w jaki sposób zaufany posłaniec – Fujimoto najprawdopodobniej najpierw udaje się od Fuse do Imai Sōkyū, a następnie z jego odpowiedzią wraca do swojego pana. W liście widoczny jest ten drugi etap kontaktu. Istota problemu pozostaje poza treścią przekazywaną przez źródło. Należy jednak zaznaczyć, że w przypadku listów wysyłanych przez bardziej znaczące osoby (głównie książąt feudalnych) posłaniec mógł dysponować dodatkowym listem (tak zwane *soejō* ‘pismo załączone’), w którym także szczegółowo przedstawione były w formie

¹⁸ *Imai Sōkyū shosatsudome...*, s. 925.

pisanej¹⁹. W przypadku dostępnej korespondencji do kupców, tego rodzaju listy, o ile występowały, nie zachowały się.

Powszechna obecność pośredników, zarówno przypadkowych, jak i zaufanych, w japońskim modelu korespondencji wpływa także na brak informacji dotyczącej miejsca przebywania obu stron, co znacznie zmniejsza wartość źródłową listu. Często nie da się ustalić miejsca nadania i/lub odbioru listu.

Przykład 6

Toyotomi Hideyoshi do kupca Kamiya Sōtana, koniec XVI w.:

Prezent z dwóch beczulek sake shironeri i trufli był wyjątkowo starannie przygotowany. Cieszę się z tego podarunku. Przekazuje [to postaniec] Yamanaka Kitsunai.

6 dnia 2 miesiąca²⁰.

Oprócz braku informacji na temat miejsca przebywania osób wymieniających listy ich wartość poznawczą obniża także niestosowanie w bieżącej korespondencji datacji rocznej, a jedynie dziennej i miesięcznej. W przypadku mniej obfitych zbiorów korespondencji, wydarzeń nieopartych innymi źródłami historycznymi, czy listów mniej znanych osób fakt ten najczęściej uniemożliwia poprawną chronologizację zachowanej korespondencji. Ma to szczególne znaczenie w przypadku szesnastowiecznych kupców, których archiwa są bardzo nieliczne. Przykładowo, w wypadku wpływowego rodu kupieckiego Kamiya z miasta Hakata na północnym krańcu wyspy Kiusiu dla XVI w. zachowało się około 25 listów, z których mniej niż połowa może być względnie precyzyjnie datowana na podstawie innych źródeł. Nawet w przypadku listów Sena no Rikyū, jednej z najbardziej znanych postaci historycznych w Japonii, na zebrany przez Komatsu Shigemiego zbiór 221 listów jedynie cztery zawierają datację roczną, a aż 30 nie posiada nawet datacji dziennej czy miesięcznej²¹. Ustalenie choćby przybliżonej chronologii wymaga zatem analizy porównawczej z innymi dostępnymi źródłami, biografiami adresatów lub osób wymienionych w korespondencji. Jednak w tym przypadku także nie można mówić o pewności, ponieważ aż 39 listów nie ma adresatów²². Okazuje się, że często jedynym narzędziem przy datowaniu listu jest analiza zmieniającego się wraz z upływem czasu stylu literackiego autora²³.

¹⁹ K. Yamada, *Sengoku no komyunikēshon (Komunikacja w okresie wojen domowych)*, Yoshikawa Kōbunkan, Tōkyō 2002, s. 95-96.

²⁰ *Kamiya monjo...*, s. 179.

²¹ S. Komatsu, *Rikyū no tegami (Listy Rikyū)*, Shōgakkan, Tōkyō 1996, s. 10-13.

²² Ogólnie 64 listy (29%) pozbawione są adresata i/lub dat.

²³ S. Komatsu, dz. cyt., s. 388.

Cennym wyjątkiem od tej reguły jest wspomniany we wstępie zbiór korespondencji Imai Sōkyū, kupca z Sakai w centralnej Japonii, w którym znajduje się ponad 130 kopii listów z lat 1569-1571. Zbiór ten stanowi jedno z najcenniejszych źródeł do poznania historii i roli społeczno-politycznej kupców japońskich w omawianym okresie.

Analiza oparta o konteksty orientalistyczne

Poruszone powyżej problemy badawcze związane z wykorzystywaniem korespondencji jako źródła do poznania historii i społeczeństwa późnośredniowiecznej Japonii niosą z sobą daleko idące konsekwencje metodologiczne. Braki chronologiczne oraz ograniczenie konwencją zawartą w źródle warstwy informacyjnej mogą powodować trudności przy wykorzystaniu tego rodzaju źródła do badań faktograficznych. I rzeczywiście w japońskiej historiografii faktografia tego okresu oparta jest przede wszystkim na dokumentach²⁴ oraz różnego rodzaju źródłach narracyjnych²⁵.

W tej sytuacji wydaje się, że wykorzystanie listów prywatnych i półoficjalnych z omawianego okresu może mieć znaczenie szczególnie w zakresie badań nad zagadnieniami dotyczącymi historii społecznej i kultury Japonii. W tych przypadkach bowiem problemy datacji czy braków w faktografii i warstwie informacyjnej są drugorzędne wobec ukazywanych przez korespondencję relacji między poszczególnymi ludźmi, należącymi często do różnych grup społecznych (zwłaszcza kupców, wojowników, mnichów, wpływowych chłopów itd.). Nie sposób nie zgodzić się ze Stefanią Skwarczyńską, która twierdzi, iż „list w swej podstawowej postaci należy niewątpliwie do dziedziny kontaktów międzyludzkich, a tym samym do dziedziny tworów językowych kształtujących bezpośrednio samo życie społeczne”²⁶.

W zakresie orientalistyki badania te wymagają jednak szczególnego podejścia metodologicznego opartego o konteksty: językowy, kulturowy i społeczny, które cechują nie tylko dany okres historyczny, ale przede wszystkim są typowe dla kultury operującej charakterystycznym dla siebie kodem komunikacyjnym.

Siłą rzeczy podstawowym narzędziem metodologicznym staje się analiza językowa tekstu. Silnie honoryfikatywny język japoński daje cenne wskazówki na temat charakteru wzajemnych relacji między stronami korespondencji. Dzięki tego rodzaju analizie badacz jest w stanie dokładnie określić hierarchię nie tylko osób wymieniających listy, ale także wspominanych w nich osób trzecich. Jednocześnie, dzięki opisywanej powyżej konwencjonalizacji treści listów, istotne zwroty honoryfikatywne występują z dużą częstotliwością, a ich znaczenie z reguły jest jednoznaczne. Do najczęściej pojawiających się w korespondencji wyrazów i form honoryfikatywnych można zaliczyć:

²⁴ Niektóre z nich również mogą mieć formę listów, jednak o funkcji oficjalnej.

²⁵ *Gaisetsu komonjogaku...*, dz. cyt., s. 5-8.

²⁶ S. Skwarczyńska, dz. cyt., s. 181.

1. *go/gyo/o/on* + czasownik/rzeczownik – uniwersalny prefiks honoryfikatywny, stosowany zawsze wobec adresata²⁷, np. *gyoi* ‘opinia, rozkaz osoby dostojnej’,
2. *makari* + czasownik ‘robić coś skromnie’, stosowane przez nadawcę tylko wobec swoich działań, np. *makarikosu* ‘skromnie udawać się dokąds’,
3. *mōsu* ‘mówić lub robić coś skromnie lub neutralnie’, stosowane przez nadawcę tylko na swój temat lub wobec osób o niższej pozycji w hierarchii,
4. *ōsetsukeru* ‘powiedzieć coś osobie niżej w hierarchii, wydać polecenie, rozkaz’,
5. czasownik + *kudasu* ‘robić coś dla osób postawionych niżej w hierarchii’, np. *watashikudasu* ‘przekazać coś „w dół”’,
6. czasownik + strona bierna (*-raru, -ru* itd.) – w znaczeniu honoryfikatywnym²⁸ ‘robić coś dostojnie’, stosowane przez nadawcę wobec działań adresata, np. *okaeri nasaruru yoshi* ‘fakt, że wracasz’,
7. *ketsuji* – brak jednego ze znaków w ciągu tekstu występujący przed nazwiskiem, imieniem lub tytułem osoby szczególnie dostojnej, np. Ody Nobunagi, sioguna itd.

Analiza językowa może mieć znaczenie także w celu ustalenia przynajmniej ogólnej lokalizacji nadawcy i/lub adresata, a więc także w kwestii ustalenia faktografii. Szczególnie cenne są w tym przypadku czasowniki oznaczające ruch w kierunku góra-dół:

1. *noboru* ‘udawać się do stolicy (tj. Kioto), do miejsca położonego w kierunku stolicy, miejsca przebywania osoby dostojnej’, dosł. ‘wspinać się’,
2. *kudaru* ‘jechać ze stolicy lub jej okolic do prowincji, opuszczać miejsce przebywania osoby dostojnej, znaczenie odwrotne do *noboru*’, dosł. ‘schodzić w dół’.

W tym wypadku jednak analiza językowa ma swoje ograniczenia, ponieważ, jak widać powyżej, czasowniki oznaczające ruch góra-dół mogą być wykorzystywane także przy opisywaniu społecznych relacji hierarchicznych. Przykładowo czasownik *noboru* może oznaczać udawanie się nie tyle do Kioto, co do miasta lub zamku stanowiącego lokalne centrum w prowincji czy też aktualnego miejsca przebywania adresata, księcia feudalnego itp. I analogicznie, odwrotne znaczenie może wyrażać czasownik *kudaru*. Poniższe przykłady obrazują, w jaki sposób poszczególne wyrazy przekazują informacje dotyczące hierarchii osób oraz przestrzennego umiejscowienia wydarzeń:

Przykład 7

Kobayakawa Josui do kupca Kamiya Sōtana, przełom XVI i XVII w.:

²⁷ Por. R. Huszcza, J. Majewski, Ikushima M., *Gramatyka japońska*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 533-534.

²⁸ Tamże, s. 514.

Kōrai hibashi no gi, Sōya Issa [no] tokoro made mōshikudashi^a sōrō tokoro, sashiagerare^b shūchaku sōrō, shōgun sama gogekō^c shidai ni, kikoku mōsu beku^d sōrō aida, sono setsu mōsu beku^c sōrō, kyōkyō kingen.

Kugatsu muika.

W sprawie koreańskich szczypców do węgla. Wystateś^a je do domu Sōya Issy. Cieszę się, że mogłem wręczyć^b je siogunowi. Jako że siogun wyjeżdża ze stolicy^c, muszę wracać^d do prowincji. Odezwe^e się wtedy. Uszanowanie.

6 dnia 9 miesiąca²⁹.

Na powyższym przykładzie widać, w jaki sposób list, którego warstwa informacyjna jest względnie uboga, dzięki analizie językowej staje się źródłem do poznania relacji w określonej grupie osób – w tym przypadku wojowników i przynajmniej jednego kupca (adresat). Dzięki poniższym czasownikom badacz jest w stanie odtworzyć hierarchię wśród stron korespondencji, jak również osób jedynie wymienionych w liście:

- a. *mōshikudasu* ‘przekazywać coś komuś niżej w hierarchii’,
- b. *sashiageru* ‘dawać coś komuś dostojnemu (wyżej w hierarchii)’,
- c. *go + gekō* ‘zjeżdżać do prowincji ze stolicy (o osobach wyżej w hierarchii)’,
- d. *kikoku mōsu beku* ‘wracać do prowincji (nadawca skromnie/neutralnie o sobie)’,
- e. *mōsu beku* ‘mówić, robić (nadawca skromnie/neutralnie o sobie)’.

Hierarchia ta wygląda następująco: 1. siogun, 2. Kobayakawa Josui (nadawca), 3. Kamiya Sōtan (adresat), 4. Sōya Issa. Najmniej rozpoznawalna różnica w hierarchii występuje między pozycjami 3 i 4.

Jako kolejny przykład może posłużyć list wysłany przez kupca do chłopów:

Przykład 8

Kupiec Imai Sōkyū do chłopów ze wsi Yosumi:

Tōsho goryōsho, zenzen sujime [o] motte, Wa[da] I[ga no kami Koremasa] dono yori watashi kudasare sōrō^a aida, daikan toshite Sōchin, Hayashi Nisuke sa-shi-tsu-ka-wa-shi^b sōrō, sono i [o] erare^c, kitto sashidashi^d [,] shūnō kan'yō [ni] sōrō.

Hachigatsu nijūkunichi.

Ten majątek cesarski na skutek wcześniejszych ustaleń został mi przekazany^a [pod zarząd] od pana Wa[dy Koremasy gubernatora prowincji] I[ga]. Dlatego też wysyłałem^b jako moich przedstawicieli Sōchina i Hayashiego Nisuke. Po przyjęciu^c

²⁹ *Kamiya monjo...*, s. 187.

tego do wiadomości najważniejsze jest, abyście [sporządzili] kataster^d i zebrali ryż na podatek.

29 dnia 8 miesiąca [1569]³⁰. [podkr. – J. G.]

Podkreślone zwroty można przetłumaczyć w następujący sposób:

- a. *watashi kudasare sōrō* ‘zostało przekazane „w dół” (nadawca skromnie o sobie),
- b. *sashitsukawasu* ‘wysłać kogoś niżej postawionego od siebie’,
- c. *eraru* ‘zostać przyjętym’ – forma neutralna,
- d. *sashidashi* ‘kataster’, dosł. ‘coś przekazywanego „w górę” (*sashidasu*), czyli od chłopów do pana’.

W powyższym liście kupiec przekazuje postawionym niżej od siebie chłopom informację na temat otrzymania zarządu nad ich wsią. Jednak poprzedni zarządca, wojownik Wada Koremasa, stoi wyraźnie wyżej od niego. Z kolei czasowniki *sa-shitsu-ka-wa-su* oraz *eraru* występujące w formie neutralnej implikują tym samym nadrzędność nadawcy w stosunku do osób, do których się odnoszą. W przykładzie 8 mamy więc do czynienia z hierarchią: 1. Wada Koremasa, 2. Imai Sōkyū (nadawca), 3. Sōchin i Hayashi Nisuke (przedstawiciele nadawcy), 4. chłop z Yosumi (adresaci).

Perspektywy badawcze

Poza analizą językową, która jest w stanie pomóc w zwiększeniu wartości źródłowej często krótkich i lakonicznych tekstów korespondencji, odrębną kwestię stanowi analiza w kontekście kulturowym i społecznym. Mimo zarysowanych powyżej problemów związanych z wykorzystaniem prywatnej i półoficjalnej korespondencji kupieckiej jako źródła historycznego wspierającego badania faktograficzne nie ulega wątpliwości, iż jest to cenne źródło przydatne zwłaszcza do badań nad dziejami kultury i społeczeństwa późnośredniowiecznej Japonii. Jego wartość opiera się przede wszystkim na fakcie, iż stanowi ono jedno z niewielu nienarracyjnych źródeł z epoki, będąc rzadkim świadectwem bezpośrednich relacji pomiędzy przedstawicielami różnych grup społecznych. Dodatkowo, druga połowa XVI w. jest w tej materii szczególnie znaczącym okresem, ponieważ wraz z początkiem XVII w. i budową nowego systemu polityczno-społecznego przez siogunów z rodu Tokugawa, role poszczególnych grup społecznych oraz ich wzajemne relacje uległy daleko idącym zmianom³¹. Oczywiście należy jednocześnie zaznaczyć, że ze względu na niewielką ilość zachowanej prywatnej korespondencji i jej ograniczenie do przed-

³⁰ *Imai Sōkyū shosatsudome...*, s. 908.

³¹ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Ossolineum, Wrocław 1984, s. 279-281.

stawicieli elit, trudno ją uznać za źródło reprezentatywne dla szerokich grup japońskiego społeczeństwa. Co ciekawe, zachowane w kupieckich archiwach listy o prywatnym lub półoficjalnym charakterze rzadko dotyczą spraw handlowych. Jeśli pojawiają się w nich kwestie związane z działalnością kupiecką, to znów w kontekście relacji z wojownikami i realizowania dla nich różnego rodzaju zamówień prywatnych. Tak więc także i w tym przypadku stanowią one źródło informacji przede wszystkim na temat relacji o charakterze społecznym.

Listy wymieniane przez kupców i wojowników rzucają światło na szereg kwestii dotyczących japońskiej kultury epoki końca średniowiecza. Mimo daleko posuniętej konwencjonalizacji w epistolografii tego okresu listy stanowią bogate źródło informacji na temat obowiązującej ówczesnie etykiety, zwyczajów, czy mód panujących w wyższych kręgach społecznych. Poza okresową wymianą podarunków lub grzeczności, na szczególnie miejsce zasługuje tu ceremonia herbaciana *chanoyu*, często pojawiająca się w omawianej korespondencji. Wspólne spotkania przy zielonej herbacie, zdobywanie, a następnie wspólne podziwianie słynnych utensyliów (np. czariki, naczynka na herbatę itd.) miały nie tylko walor estetyczny, lecz także służyły jako ważny środek komunikacji i integracji grup społecznych.

Przykład 9

Matsui Yūkan do kupców Shioya Sōetsu, Sōtotsu, Sōkyū i Sōya, przed 1582:

Najbliższego 28. Pan [Oda Nobunaga] przyjeżdża do stolicy. Przywozi z sobą utensylia do ceremonii herbacianej. W Kioto odbędzie się spotkanie przy herbacie. [Nobunaga] chce, aby obecny był Sōshitsu z Hakaty. Nakazał to wczoraj, osiemnastego. Jego wolą jest, abyście wszyscy przygotowali utensylia i przyjechali do stolicy. Jeśli jest tam Sōshitsu, chcę, aby przekazano mu tę informację. Dlatego wystawiam ten list. Uszanowanie.

19 dnia 1 miesiąca³².

[...]

Na przykładzie listów Imai Sōkyū, który prowadził rejestr kopii wysyłanej korespondencji, widać wyraźnie, jak powszechnym sposobem komunikacji był list w późnośredniowiecznej Japonii. Przez pierwszy miesiąc prowadzenia rejestru (8-9 miesiąc 1569 r.) spod pędzla Sōkyū wyszło 69 pism adresowanych do ponad 60 osób³³. Nic dziwnego zatem, że listy te nie mogły być długie, a panujący powszechnie zwyczaj korzystania z usług zaufanych posłańców dodatkowo wpływał na konwencjonalizację ich treści i zubożenie warstwy faktograficznej. Jednak mimo to wydaje

³² *Shimai monjo...*, s. 11-12.

³³ *Imai Sōkyū shosatsudome...*, s. 897-912.

się, że tego rodzaju przekazy, nazwane wyżej „komunikatami B”, mogą stanowić cenne źródło historyczne. W tym przypadku jednak, aby móc wykorzystać korespondencję do badań historycznych – w szczególności do dziejów japońskiego społeczeństwa – sprawdza się odmienne podejście metodologiczne, oparte o to, co w niniejszym artykule zaproponowałem nazwać „kontekstami orientalistycznymi”. Wydaje się bowiem, że w badaniach nad historią krajów spoza europejskiego kręgu kulturowego (zwłaszcza przy jednoczesnym ograniczeniu lub brakach źródłowych) niezbędne jest podejście badawcze, które umożliwi zmaksymalizowanie dostępnego przekazu źródłowego. Wydaje mi się, że w takim przypadku analiza językowa i kulturowa stanowią uniwersalne mechanizmy poznawcze nie tylko dla historii późnośredniowiecznej Japonii, lecz także dziejów innych społeczeństw Azji i Afryki.

Maciej Czyż

Rzeźba terenu i klimat jako jedne z czynników wpływających na zatrzymanie ekspansji Bizancjum i kształtujących granicę Cesarstwa w Syrii

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czemu ruch syryjskiej granicy Cesarstwa ku południu został zatrzymany, trzeba uwzględnić kilka czynników. Pierwszym z nich była zmiana sytuacji w świecie muzułmańskim. W Iraku i Persji powstało obszerne władztwo Bujjidów. W Egipcie usadowił się kalifat Fatymidów i to za ich sprawą Bizantyńczycy nie potrafili utrwalić swego zwierzchnictwa nad Damaszkiem i innymi okręgami w Syrii. W poprzednim okresie przeciwnikiem było państwo Hamdanidów, ale, w przeciwieństwie do Aleppo, Kair i Bagdad były poza zasięgiem Bizancjum. Druga różnica między państwem Sayf ad-Dawli a nowymi przeciwnikami polegała na tym, że Hamdanida z wojowania z Bizancjum uczynił swą *raison d'être* i swoimi ciągłymi atakami zmuszał Bizancjum do reakcji. Podstawy panowania Fatymidów i Bujjidów były inne. Owszem, opinie bizantyńskich kronikarzy, jakoby wszystkie plemiona muzułmańskie zjednoczyły się przeciwko nim pod wodzą Fatymidów, nie były pozbawione pewnych podstaw. Przejmując władzę w Egipcie i Syrii, prezentowali się oni jako obrońcy przed bizantyńską nawałą. Kalif Al-Mu'izz, przemawiał do podbitych Egipcjan: „Oświadczył im, że nie przybył, by pomnażać swe włości i poddanych, lecz dlatego, że pragnął dżihadu i zwycięstwa muzułmanów”¹. W innym momencie stwierdził, że przygotowuje się do pielgrzymki, potem zaś ruszy na dżihad, na Konstantynopol².

¹ Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn 'Alī al-Maqrīzī (dalej: Al-Maqrīzī), *Itti'āz al-ḥunafā*, t. 1, Al-Qāhira 1996, s. 133.

² Tamże, t. 1, s. 231; o tej propagandzie Fatymidów pisał przede mną M. Canard, *L'impérialisme des Fatimide et leur propagande*, „Annales de l'Institut d'Etudes Orientales” VI, Institut d'Etudes Orientales, Alger 1947, s. 167, za: P. E. Walker, *The “crusade” of John Tzimiskes in the light of new Arabic evidence*, „Byzantion” 50, 1980, s. 305-6, przypis 15.

Jednakże Fatymidzi czerpali swój autorytet przede wszystkim z rzekomego pochodzenia od Alego i Fatimy, córki Mahometa. Za swych arcyprzeciwników uważali zaś nie Bizancjum, ale konkurencyjny kalifat Abbasydów. Skylitzes pisał o nich, że nie mają w zwyczaju upajać się zwycięstwem, lecz chcą pokoju nawet wtedy, gdy mają przewagę³. To nałożony na drodze do Bagdadu Egipt, a nie na Bizancjum kierowali raz po raz *gros* swoich sił. Al-Mu'izz w rozmowach z posłem Bizancjum zapraszał go do siebie po tym, jak zdobędzie Bagdad, tak, jak zapraszał go do siebie wcześniej, kiedy zdobędzie Egipt⁴. Po konflikcie o Antiochię Al-Mu'izz zawarł z Bizantyńczykami rozejm, a kiedy zbiegły przed Bizantyńczykami *kadi* Adany próbował go przed tym powstrzymać, kalif był z tego niezadowolony⁵. W późniejszym czasie wódz Fatymidów Manğūtakīn deklarował, że nie ma zamiaru najeżdzać Bizancjum i że nie pozwala swoim towarzyszom na wyrządzanie krzywdy terytorium bizantyńskiemu⁶. Umierający wezyr Ibn Killis doradzał kalifowi Al-'Azizowi utrzymanie pokoju z Bizancjum⁷. Liutprand twierdzi nawet, że Bizancjum wezwało fatymidzkie wojska do pomocy w walce z buntownikami w Kalabrii i Apulii⁸.

Bujjidzi również byli zajęci rywalizacją między członkami swojej dynastii. Oba państwa były szyckie, a że większość ich muzułmańskich poddanych była sunnitami, miały sporo problemów wewnętrznych. Symbolem tego zajęcia się wewnętrznymi rozrachunkami, mimo zagrożenia bizantyńskiego, może być stwierdzenie szejka z Nāblusu, że gdyby miał dziesięć strzał, dziewięć wystrzeliłby w Maghrebczyków⁹ a jedną w Rzymian¹⁰.

Warto także zwrócić uwagę, że po pokonaniu wyprawy cesarza Romana Argyrosa do Syrii, zwycięskie plemiona arabskie nie dały się ponieść zapałowi i zaproponowały Bizancjum korzystne warunki¹¹. Jeszcze bardziej wyrazisty, choć dużo mniej

³ J. Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, B. Flusin, J.-C. Cheynet (tłum.), P. Lethielleux, Paris 2003, XIV.8, s. 224.

⁴ Al-Maqrīzī, dz. cyt., t. 1, s. 226.

⁵ Tamże, t. 1, s. 209.

⁶ Yahyà Ibn Sa'īd Ibn Yahyà al-Anṭākī (dalej: Al-Anṭākī), *Tārīḥ al-Anṭākī al-ma'rūf bi-ṣilat tāriḥ Awtihā*, 'Umar 'Abd as-Salām Tadmurī (red.), b.w., Bayrūt 1990, s. 223-4. Czynił to, by przekonać *duksa* Antiochii do rezygnacji z interwencji na rzecz Hamdanidów.

⁷ Abu Shuja' Rudhrawari, Hilal b. Muhassin, *Continuation of The Experiences of The Nations*, D. S. Margoliouth (tłum.), Basil Blackwell, Oxford-London 1921, s. 195-6.

⁸ L. Cremonensis, *Antapodosis*, w: P. Chiesa (red.), *Liudprandi Cremonensis Opera Omnia*, CCCM 156, Turnhout 1998, 2.45.

⁹ Afrykańskie wojska Fatymidów.

¹⁰ Al-Maqrīzī, dz. cyt., t. 1, s. 210.

¹¹ Al-Anṭākī, dz. cyt., s. 417; M. Psellos, *Kronika, czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*, O. Jurewicz (tłum.), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985, s. 9-10, 26 – autor również wspomina o umiarkowaniu zwycięzców. W gruncie rzeczy późniejsze dobre potraktowanie Romana Diogenesa przez Seldżuków po zwycięstwie pod Mantzikertem jest też ilustracją dla tego zjawiska, zob. tamże, VII.26, s. 219; J.-B. Chabot (red., tłum.), *Chronique*

pewny, jest fragment kroniki Mateusza z Edessy, według którego muzułmanie byli przerażeni odniesionym niespodziewanie u schyłku rządów Nicefora Fokasa zwycięstwem nad Bizantyńczykami:

Kiedy przywódcy niewiernych zobaczyli zagładę rzymskich oddziałów, byli przestraszeni, stali się bardzo napięci i rzekli: Cała ta krew Rzymian, którą przelaliśmy, nie przyniesie nam korzyści, bo Rzymianie przybędą i zniszczą muzułmanów. Zostańmy przyjaciółmi i zawrzyjmy sojusz z dowódcą Rzymian i jego oficerami. Weźmy od nich przysięgę i pozwólmy im pójść w spokoju do ich kraju¹².

Istnieje uzasadnione podejrzenie, że ten fragment kroniki Mateusza z Edessy jest wytworem jego wyobraźni. Takie wyobrażenie nie powstałoby jednak, gdyby nie pasowało pod pewnymi względami do owych czasów. Nauka kilku dziesięcioleci gorzkich porażek sprawiła, że muzułmanie nie mieli ochoty wyprawiać się na Bizantyńczyków, a wcześniejsza ekspansja bizantyńska sprawiła, że w przeciwieństwie do dotychczasowego agresywnego etosu już sama obrona stawała się dla muzułmanów celem¹³. Rezygnacja z dalszych podbojów mogła być odpowiedzią na bardziej pokojowy nastrój muzułmanów, który wynikał ze strachu przed Bizancjum, wytworzonego w wyniku ich wcześniejszych zwycięstw¹⁴.

de Michel le Syrien, Ernest Leroux, Paris 1905, t. 3, XIII.6 s. 136 – autor nie wspomina bynajmniej o pobłażliwości Arabów, ale może to być spowodowane tym, że w tymże miejscu przedstawia tę bitwę i następne nieszczęścia jako karę boską za powrót do prześladowania monofizytów; J. Skylitzès, dz. cyt., XVIII.7, s. 317 – autor wspomina o najeździe arabskim po owej bitwie.

¹² A. E. Dostourian (red., tłum.), *Armenia and the crusades. Tenth to twelfth centuries. The chronicle of Matthew of Edessa*, Lanham, New York-London 1993, I.16, s. 26-7. Według innego, bardziej wiarygodnego źródła, bitwa odbyła się w roku 362 A.H., zaś *domestyk* zmarł w niewoli w roku 363 A.H., zob. Al-Anṭāki, dz. cyt., s. 149. Oba wydarzenia miały zatem miejsce kilka lat po śmierci Nicefora Fokasa. Aby uznać prawdziwość tej historii musielibyśmy założyć, że do muzułmanów wieść o tym wydarzeniu dotarła ze znacznym opóźnieniem, co jest mało prawdopodobne.

¹³ Nie oznacza to, że dawny etos zanikł. Al-Mu'izz i Sayf ad-Dawla deklarowali tak chęć obrony muzułmanów, jak i marszu na Konstantynopol. Niemniej, wobec rosnącej przewagi Bizancjum, obrona stawała się głównym zadaniem władców muzułmańskich. Ibn al-Aṭīr chwając pewnego władcę stwierdził, że za jego panowania „*At-Tuğūr* były bezpieczne”, zob. Izz ad-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Abī al-Karam aš-Šiyabānī Ibn al-Aṭīr (dalej: Ibn al-Aṭīr), *Al-Kāmil fi at-tārīḫ*, Bayrūt 1994, t. 5, s. 486. Osiągał to nie środkami militarnymi, ale dobrymi stosunkami z Bizancjum, zob. tamże, s. 485.

¹⁴ Tamże, s. 363 – „w sercach muzułmanów pojawił się wielki strach w stosunku do Rzymian”, nikt nie chciał z nimi walczyć; tamże, s. 367 – autor wzmiankuje strach muzułmanów i to, że nikt nie próbował powstrzymać Bizantyńczyków; tamże, s. 370 – autor wspomina „wielki strach” przed Niceforem Fokasem; tamże, s. 376 – brak obrony; tamże, s. 434 – autor wspomina, że w obliczu sukcesu *katepano* Antiochii w górach An-Nuṣayriyya fatymidzki wódz ogłosił dżihad w Syrii, ale zapewnił *katepano*, że uczynił to tylko prewencyjnie (i że nie ma zamiaru atakować Bizancjum); *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expan-*

Motorem podbojów na granicy syryjskiej była w połowie X w. arystokracja wojskowa. Bazyli II, kiedy uwolnił się od kurateli generałów ze wschodnich rubieży, przekierował ekspansję na Bułgarię. Zapewne miał na to wpływ fakt, że wychowywał się w stolicy, leżącej niemalże nad bułgarską granicą. Pewien Bizantyńczyk stwierdził, że jako pochodzącego z dalekiej Azji Mniejszej nie dotyczy go konflikt między Bizantyńczykami z Tracji a Bułgarami, nie żywi w stosunku do Bułgarów złych uczuć¹⁵. Analogicznie, Bazyli nie czuł niechęci do muzułmanów – Ibn al-Aṭīr pisze o nim wręcz jako o wielce im przychylnym¹⁶. Oprócz tego, rezygnując z aktywnej polityki wschodniej osłabiał tych, którzy stanowili zagrożenie dla jego władzy. Podobnie sytuacja wyglądała także w dziesięcioleciach po jego śmierci za sprawą rywalizacji arystokracji wojskowej i aparatu urzędniczego ze stolicy¹⁷. Utrzymywanie pokoju na granicy syryjskiej odbierało buntowniczej arystokracji dochód, prestiż i okazję do zgromadzenia wojska. Bazyli nie zrezygnował zupełnie z aktywności w tym regionie, jednak głównie odpowiadał na wcześniejsze ataki, nie prowadząc systematycznej polityki podboju, jak w Bułgarii. Duże wyprawy prowadził zaś sam, nie dając żadnemu z generałów okazji do wybicia się na zbyt wysoką pozycję. Cesarz Roman Argyros próbował później zdobyć chwałę, prowadząc wyprawę do Syrii, ale poniósłszy porażkę, skorzystał z propozycji utrzymania status quo. Jean-Claude Cheynet twierdzi, że to administracja cywilna Bizancjum optowała za podbojami¹⁸. Jednak nie

sion in the Tenth Century, A.-M. Talbot, D. F. Sullivan (tłum., red.), Dumbarton Oaks, Washington 2005, II.9, s. 81 – autor wzmiankuje strach muzułmanów i brak przeciwstawiania się Bizantyńczykom za Nicefora Fokasa; Al-Anṭākī, dz. cyt., s. 136-7 – autor pisze o wielkim strachu przed Bizantyńczykami i wzmiankuje, że muzułmanie nie próbowali ich powstrzymywać; M. Psellos, dz. cyt., III.7-8, s. 24-5 – autor wspomina o pokojowym nastawieniu „barbarzyńców” z Aleppo i o tym, że nie było powodu wszczynać z nimi walki; *La traité sur la Guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, H. Mihaescu (red.), G. Dagron (red., tłum.), CNRS, Paris 1986, Préambule o.1, s. 32 – autor sygnalizuje, że najazdy arabskie osłabły o ponad połowę; J.-B. Chabot (red., tłum.), dz. cyt., t. 3, XIII.3, s. 124 i XIII.4 s. 128 – autor pisze na temat lęku Arabów; Abū al-Farağ Ġamāl ad-Dīn Ibn al-ʿIbrī (Bar Hebraeus, dalej: Ibn al-ʿIbrī), *Tārīḥ az-zamān*, Ishāq Armaleh (tłum.), b.w., Bayrūt 1986, s. 66 – autor wzmiankuje lęk Arabów; Ibn al-ʿIbrī, dz. cyt., s. 67 – Hamdanida Abū Tağlib po odniesieniu zwycięstwa nad Bizancjum i wzięciu *domestyka* do niewoli starał się postępować wobec niego dobrze, bo chciał „umocnienia miłości” z Bizantyńczykami; Ibn al-ʿIbrī, dz. cyt., s. 68 – namiestnik Damaszku dostał rozkaz nieprzeciwstawiania się Bizantyńczykom, ze względu na ich siłę.

¹⁵ J. Skylitzès, dz. cyt., XVI.42 s. 300-2.

¹⁶ Ibn al-Aṭīr, dz. cyt., t. 5, s. 466.

¹⁷ M. Psellos, dz. cyt., VI.8, s. 83; VI.1-6, s. 164-6; VII.59, s. 187 – o konflikcie stronnictwa wojskowego i cywilnego; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, H. Evert-Kappesowa (tłum.), PWN, Warszawa 1968, s. 266 – o owej rywalizacji; tamże, s. 273-4 – o arystokracji urzędniczej zmniejszającej nakłady na armię.

¹⁸ J.-Cl. Cheynet, *La conception militaire de la frontière orientale (IXe-XIIIe siècle)*, w: A. Eastmond (red.), *Eastern approaches to Byzantium. Papers from the Thirty-third Spring*

oznacza to, że wojsko było im przeciwne, wszak marzący o podbojach Roman Argyros pochodził z arystokracji wojskowej, zaś dowódca Jerzy Maniakes zajął Edesę. Izaak Komnen zaś przeciwstawił się ekspansji „nie dlatego, że patrzył złym okiem na rozrost terytorialny Cesarstwa”¹⁹, lecz ze względu na brak środków finansowych²⁰.

J.-Cl. Cheynet zauważa także, że za podbojem nie poszły ani przeprowadzka prostej ludności dotychczasowego pogranicza, przyzwyczajonej do walki granicznej, ani kadry arystokracji wojskowej, gdyż cesarze nie rozdysponowali zdobyczej ziemi. Gęsta siatka granicznych twierdz nie sprzyjała jego zdaniem najazdom, a miejscowa ludność nie była do nich nawykła²¹. Ale u Al-Anṭākīego mamy wzmiankę o etnicznych Syryjczykach (*Suryān*) dokonujących na rozkaz cesarza najazdów, co może być świadectwem dostosowywania się miejscowej ludności do nowych warunków²². Ponadto, o ile w *dukacie* Antiochii doświadczeni w walkach Ormianie byli istotnie tylko obsadą twierdz, o tyle w wypadku dużej części granicy położonej dalej na wschód byli jej tradycyjnymi mieszkańcami. Sądzę również, że chrześcijańska ludność gór nadbrzeżnych potrafiła walczyć. Granica nie przebiegała przecież przez gęsto zaludnione terytoria, lecz, jak zauważa Psellos, którego J.-Cl. Cheynet cytuje, spoczywała na „przepaściach, górach, rzekach”, w których nie było „gęstej siatki ufortyfikowanych miast”. Poza tym, J.-Cl. Cheynet twierdzi, że na nowych granicach można było zdobyć najwyżej stada należące do koczowników. Porwane stada zwierząt były ważnym łupem w walkach bizantyńsko-arabskich. Nie wykluczałbym, że walki na mniejszą skalę trwały. Co ważniejsze, jak zauważa J.-Cl. Cheynet, na nowych terytoriach nie zorganizowano armii lokalnej, opierającej się na solidarności miejscowej arystokracji, żołnierzy i chłopów, a inicjatywa walk przeszła w ręce cen-

Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999, Ashgate/Variorum, Aldershot 2001, s. 58. Fragmenty źródeł, które mogą wspierać taką tezę: M. Psellos, dz. cyt., VII.50, s. 184 – Izaak Komnen odmówił przyjęcia ofiarowywanych mu przez barbarzyńców terenów. To właśnie zainspirowało J.-Cl. Cheyneta. Jednak w źródle brak jest wzmianek o „tradycyjnej strefie” Cesarstwa, o której pisze; tamże, III.7, s. 25 i J. Skylitzès, dz. cyt., XVIII.5, s. 315 – doradcy wojskowi odradzali Romanowi Argyrosowi marsz na Aleppo, ale J. Skylitzès podaje, że powodem był lęk przed upalnym terenem walk, a nie niechęć wobec podbojów; M. Psellos, dz. cyt., VII.3, s. 164 – cesarz Michał VI (pan. 1056-1057) zbeształ wojsko za brak dokonań, co mogło oznaczać brak podbojów; Ibn al-Aṭīr, dz. cyt., t. 5, s. 325 – krewny cesarza chciał zatrzymać zdobyte Aleppo, a wódz był przeciwny.

¹⁹ Tamże, VII.50, s. 184.

²⁰ Tamże, VII.50, s. 184; tamże, VII.57-60, s. 187-8 – po objęciu władzy główną troską Izaaka stało się zdobycie pieniędzy na wojsko. Wspomnienie o tym, że poprzedni władcy wydawali pieniądze na cele cywilne, a nie wojskowe w kontekście reform Izaaka, polegających na kasowaniu przywilejów finansowych, wyraźnie oznacza, że Izaak zbierał środki na wojsko. Oczywiście pierwszym celem armii było odparcie najazdów, nie podboje; tamże, VII.59, s. 187 – Psellos opisał wojsko jako chronicznie niedofinansowane.

²¹ J.-Cl. Cheynet, art. cyt., s. 62.

²² Al-Anṭākī, dz. cyt., s. 128, 135.

trum²³. To mogło oddziaływać na nastawienie do podbojów, ale przecież J.-Cl. Cheynet sam twierdzi, że to rezydujący w Konstantynopolu cywile skłonni byli do podbojów. Ponadto, to armie pod dowództwem *domestyka* bądź cesarza dokonywały podbojów, a nie siły lokalne²⁴.

Zatrzymanie bizantyńskiej ekspansji wynikało także z osiągnięcia przezeń naturalnych barier. Jak pisał Psellos:

[...] wydaje się, że doliny i równiny terytorium rzymskiego były okryte jakby przez zasłony. Niektóre były naturalne: przepaści, góry, rzeki, inne stworzone ludzką ręką: miasta i twierdze. Barbarzyńca, który poprowadził konia aż do tych przeszkód, na ich widok nie zsiadał z konia i nie odważył się zapuszczać. Było to jak fosa, która broni dostępu do fortecy²⁵.

Granica bizantyńska, od regionu jeziora Wan prawie po wybrzeże Morza Śródziemnego, osiadła na linii Taurusu Armeńskiego. Te góry biegną prawie równoleżnikowo, zbaczając stopniowo ku południu w miarę posuwania się na zachód. Bizantyńczycy przywiązywali ogromną wagę do warunków terenowych²⁶ i utrzymywania granic sprzyjających obronie: „fos” rzecznych i „murów” górskich. Taktyka bizantyńska była defensywna²⁷ i przez długie lata polegała na unikaniu starcia do czasu narzucenia przeciwnikowi korzystnego dla siebie pola bitwy, co pozwalało odnosić zwycięstwa mimo liczebnej przewagi wroga²⁸ i minimalizować straty²⁹. Granice naturalne ułatwiały to zadanie. Konstantyn Porfirogeneta, sugerując Phasis³⁰ jako dogodną granicę między Bizancjum a Gruzunami, uzasadnił to tym, że Jan Kurkuas – czo-

²³ J.-Cl. Cheynet, art. cyt., s. 63.

²⁴ Trzeba jednak zaznaczyć, że *domestycy* (i niekiedy władcy) wywodzili się z sił regionalnych.

²⁵ E. Kurtz, F. Drexl, *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem adhuc inedita*, t. 1, Società editrice „Vita e pensiero”, Milano 1941, s. 239, za: J.-Cl. Cheynet, art. cyt., s. 64, przypis 16.

²⁶ *La traité sur la Guérilla...*, passim; *What should be observed when the Emperor intends to go on an expedition*, w: J. F. Haldon (red.), *Constantine Porphyrogenitus. Three treatises on imperial military expeditions*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990, s. 83 – kwestie zaopatrzenia w wodę, przepraw przez rzeki i jakości dróg dominują wyraźnie nad problemem obronności miast, które wojsku przyjdzie oblegać; *What should be observed when the great and high Emperor of the Romans goes on campaign*, w: J. F. Haldon (ed.), *Constantine Porphyrogenitus. Three treatises...*, s. 137 – Porfirogeneta zwraca uwagę na przygotowanie do przekraczania rzek.

²⁷ J. F. Haldon, *Byzantium at War. AD 600-1453*, Osprey Publishing, Oxford 2002, s. 36.

²⁸ *La traité sur la Guérilla...*, Préambule 0.3, s. 32 i 34; Préambule 0.4, s. 34.

²⁹ J. F. Haldon, *Byzantium at War...*, s. 36.

³⁰ Phasis to starożytna nazwa Rioni.

łowy wódz bizantyński jego czasów – uważał, że najlepszą granicą jest ta rzeka³¹. Wskazuje to nie tylko na to, że uważano rzeki za dobrą linię obrony, ale i że niejako projektowano granice z wyprzedzeniem, w oparciu o warunki naturalne³². Tłumaczy to także fakt, że po spełnieniu celów strategicznych, Bizantyńczycy wykazywali dużą ustępliwość w kwestii innych oficjalnie podnoszonych żądań, choć deklarowali przecież prawa do terytorium również za tą rzeką. Świadczy to o tym, że cele strategiczne, czyli „uzyskiwanie brakującego” były dla nich ważniejsze, niż „odzyskiwanie utraconego”, że same prawa historyczne nie sprawiały, że należało dane ziemie koniecznie „odzyskać”. Czyż zatem to nie tereny sięgające po wymarzone naturalne granice były owymi „brakującymi”, o których pisał Focjusz, że należy je uzyskać?³³ A czyż historyczne usprawiedliwienie takich podbojów nie miało na celu uczynienia walki o owe terytoria wojnami sprawiedliwymi, tak jak postulował? Również przedstawiony w *De Administrando Imperio* wywód praw Konstantyna do twierdz w Armenii był dosyć słaby, opierał się na niedawnej luźnej zwierzchności i nie mam wątpliwości, że był to tylko pretekst do zajęcia obszarów, z których strategicznego położenia zdawał sobie sprawę i o którym wspomina³⁴.

Generalnie granice bizantyńskie oparte były o bariery naturalne. Granica na Dunaju jest dobrze znana, ale granice na rzekach występowały i w innych rejonach. Słynna jest rzeczka Lamos, nad którą odbywały się wymiany jeńców. Słyszymy także o granicy bizantyńskiej na rzecze Atzaras³⁵. Kroniki Skylitzesa, a zwłaszcza Leona Diakona, pełne są uporzycwych wzmianek o terenach górskich i ich znaczeniu militarnym. Ich znaczenie docenia również Nicefor Fokas³⁶. Możliwe zatem, że Taurus Armeński stanowił substytut dawnej granicy na Taurusie³⁷. Za zatrzymaniem granicy

³¹ G. Moravcsik (red.), R. J. H. Jenkins (red., tłum.), *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio*, Dumbarton Oaks, Washington 1967, 45, s. 213.

³² Analogiczny przykład dostarcza wywód Konstantyna w stosunku do Armenii, gdzie za priorytet uznał zabezpieczenie drogi prowadzącej w głąb Imperium.

³³ H. Ahrweiler, *La frontière et les frontières de Byzance en Orient*, w: M. Berza, E. Stănescu (red.), *Actes du XIVe Congrès International des études byzantines. Bucarest, 6-12 septembre 1971*, Editura Academiei Republicii Socialiste Romania, Bucuresti 1974, s. 210; G. Dagron, *Byzance et la frontière: Idéologie et réalité*, w: O. Merisalo, P. Pahta (red.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003)*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2006, s. 304-6: „Celem cesarza jest utrzymanie i chronienie przez cnotę obecnych dóbr; odzyskanie przez czujną akcję dóbr utraconych; pozyskanie, przez swoje oddanie, zaangażowanie i swe sprawiedliwe zwycięstwa, dóbr brakujących”.

³⁴ G. Moravcsik (red.), R. J. H. Jenkins (red., tłum.), dz. cyt., 44, s. 199-205.

³⁵ Tamże, 46, s. 215 – była to rzeka odgraniczająca Bizancjum od Iberii (Gruzji).

³⁶ *La traité sur la Guérilla...*, I.2, s. 36.

³⁷ J. Shepard, *Constantine VII, Caucasian openings and the road to Aleppo*, w: A. Eastmond (red.), dz. cyt., s. 29 – jeśli słuszny jest domysł Marka Whittowa, że szczególnie zainteresowa-

w tym miejscu przemawiał fakt, że za Taurusem Armeńskim nie istnieje na dłuższym odcinku żadna inna granica naturalna, na której można się było oprzeć. Al-Ġazīra to równina całkowicie nie nadająca się do tego typu walki, do którego Bizantyńczycy zdążyli się przyzwyczaić. Co więcej, Taurus Armeński stanowi potężną granicę klimatyczną, za którą rozpościerają się gorące tereny półpustynne, z powodu upałów nieznosne dla Bizantyńczyków, gorące nawet dla miejscowych Syryjczyków³⁸, za to sprzyjające plemionom arabskim. A X i XI w. to w Syrii i Al-Ġazīrze czas wielkiej aktywności tychże plemion, uwolnionych z karbów realnego zwierzchnictwa państwowego. Konstantyn Porfirogeneta przestrzegał, by zbadać m.in. czy na drodze przemarszu znajduje się woda, wioski (od których, zapewne, można wymusić zaopatrzenie), czy teren jest płaski, czy pofałdowany, trawiasty czy suchy, argumentując to koniecznością zdobycia furazu dla koni³⁹. Problemy wskazane przez Porfirogenetę musiały w oczywisty sposób narastać po dotarciu do bardziej gorących, suchych, płaskich i piaszczystych terenów. Już w Cylicji Bizantyńczycy musieli operować tak, by uniknąć upałów⁴⁰, a były one dla nich poważnym „przeciwnikiem”, skoro Teodoszusz Diakon pisze, że Nicefor Fokas w Syrii „pokonał ognisty żar”⁴¹. Jeszcze większy problem stanowiły upały na terytoriach położonych dalej na południe i w głębi lądu. Leon Diakon wspomina o wyprawie Jana Tzimiskesa w stronę kusząco bogatego Bagdadu („Ekbatany”):

Lecz jego inwazję zatrzymał brak wody i niedobór zaopatrzenia w okolicy, gdyż pustynia zwana Karmanitis⁴² rozciąga się przez te regiony, stwarzając drogę stromą i wyboistą; nie dostarcza żadnej wody i nie okrywa się żadną wegetacją, lecz jest piaszczysta i sucha. Zapakował zatem prezenty przyniesione mu od Aga-

nie cesarzy regionem jeziora Wan wynikało z tego, że w tych okolicach znajduje się jedno z nielicznych dogodnych przejść górskich, byłoby to świadectwem tego, że władcy zdawali sobie sprawę z roli Taurusu Armeńskiego jako naturalnej granicy. Redaktor „De Velitatione” stwierdził, że realia przedstawione w tym dziele przechodzą do historii, ale nadmienił również, że spisuje je, bo mogą się kiedyś znów okazać przydatne. Tymczasem prowadzenie działań opisanych w „De Velitatione” jest możliwe tylko w podobnych do panujących w górach Taurusu warunkach.

³⁸ J.-B. Chabot (red., tłum.), dz. cyt., t. 3, XIII.6, s. 138 – autor uznaje miejsca nad Eufratem za „bardzo gorące”.

³⁹ *What should be observed when the Emperor intends to go on an expedition*, w: J. F. Haldon (red.), *Constantine Porphyrogenitus. Three treatises...*, s. 83.

⁴⁰ J. Skylitzès, dz. cyt., XIV.11, s. 225.

⁴¹ Theodosius Diaconus, *De Expugnatio Cretae Acroasis*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Graeca*, Imprimerie Catholique, t. 113, Paris 1864, V. około 49-51, s. 1053.

⁴² W istocie półpustynne tereny Al-Ġazīry.

*renów, których [wartość] dochodziła do trzech milionów [numizm] w złocie i srebrze i wrócił do Bizancjum*⁴³.

O ograniczeniach klimatycznych informuje także Mateusz z Edessy, cytując rzekomy list Jana Tzimiskesa do władcy Armenii, Aszota III: „Gdyby nie panował nadmierny upał, a droga do miejsc opodal tego miasta nie była pozbawiona wody, co jest naszej cesarskiej mości wiadome, dotarlibyśmy aż do Babilonu (Kairu)”⁴⁴. Żadne inne relacje nie wspominają o obszernych zdobyczach Tzimiskesa w Palestynie, o których informuje Mateusz z Edessy. Są one fantazją. Nie wyklucza to autentyczności listu, gdyż Jan Tzimiskes mógł wyolbrzymić swe sukcesy, niemniej skłaniać powinno do ostrożności.

Równie wymowny, a bardziej wiarygodny, jest fragment kroniki Skylitzesa, w którym wspomina on, że przed wyprawą Romana Argyrosa wielu żołnierzy prosiło cesarza, by zgodził się na propozycje wysłanników Aleppo i zadowolił się trybutem z miasta i zwierzchnością nad nim, a nie podejmował kampanii w Syrii w lecie, gdyż wtedy „[...] woda w tym kraju jest rzadkością i nie można się oprzeć Arabom [Beduinom] którzy są przyzwyczajeni do znoszenia gorąca i palącego żaru tego regionu bez utraty odwagi, podczas gdy Rzymianie, którzy mają pełen rynsztunek, nie potrafią znieść tego sezonu”⁴⁵.

Co znaczące, żołnierze nie doradzali monarsze odłożenia wyprawy na inną porę roku, lecz całkowite jej zaniechanie. Cesarz nie zgodził się z uwagami swojej, doświadczonej najwyraźniej poprzednimi wyprawami, armii. Okazały się one jednak słuszne. Żołnierze, konie i bydło cierpieli z głodu, a przede wszystkim z pragnienia i dyzenterii. Co ważne, Skylitzes wyraźnie wspomina też, że Rzymianom nie sprzyjał otwarty teren, gdzie trudno było zbierać zaopatrzenie (bez bycia wykrytym). Wyprawa ta zakończyła się kompletną porażką, którą wedle Al-Anṭākīego cesarz przypisał właśnie wysokim temperaturom i brakowi wody⁴⁶. Była to ostatnia cesarska wy-

⁴³ *The History of Leo the Deacon...*, X.2, s. 204; o tym wydarzeniu w: Ibn al-Aṭīr, dz. cyt., t.5, s. 376; Al-Anṭākī, dz. cyt., s. 148; Ibn al-Ibrī, s. 57.

⁴⁴ A. E. Dostourian (ed., tłum.), dz. cyt., I.19, s. 32.

⁴⁵ J. Skylitzès, dz. cyt., XVIII.5, s. 315; M. Psellos, dz. cyt., III.7, s. 25 – Psellos wspomina o tym, że najwyżsi dowódcy wojskowi odradzali cesarzowi tę wyprawę, ale nie podaje przyczyn, mówi jedynie o tym, że „bardzo się bali” barbarzyńców. Przedstawia pragnienie podbicia Aleppo jako chwilową fanaberię cesarza, który chciał zyskać chwałę przez sukcesy wojskowe. Wydaje się zatem, że wyraziciele opinii bizantyńskich elit nie widzieli już wówczas sensu w dalszych podbojach w tym kierunku – tamże, III.7, s. 26 i III.11, s. 27; Ibn al-Aṭīr, dz. cyt., t. 5, s. 367 – pierwszy traktat wasalizujący Aleppo był „wieczny”, czego nie podkreślano w innych układach. Może to oznaczać, że Bizancjum uznawało (poza epizodem wyprawy Romana Argyrosa) zhołdowanie tego miasta za definitywne rozwiązanie i nie przewidywało aneksji.

⁴⁶ Al-Anṭākī, dz. cyt., s. 424; o braku wody również Ibn al-Aṭīr, dz. cyt., t. 6, s. 54; o śmierci Bizantyńczyków z pragnienia Al-Maqrizī, dz. cyt., t. 2, s. 179.

prawa do Syrii w tym okresie. Przy omawianiu fragmentów źródeł świadczących o roli klimatu w powstrzymaniu ekspansji bizantyńskiej trzeba wziąć pod uwagę możliwość, że autorzy zamieszczali tym podobne wypowiedzi by zwrócić uwagę, że to nie wrogowie powstrzymywali dalszy zwycięski marsz danego cesarza, ale sama natura. W istocie zatem fragmenty te mają znaczenie literackie, głoszą chwałę cesarza. To, że pasują do propagandowego przekazu, nie eliminuje jednak możliwości ich częściowej prawdziwości. Opisywane przez autorów trudności klimatyczne były jak najbardziej wiarygodne na obszarach, o których mowa w kronikach. W dwóch z trzech wspomnianych przypadków obecność Bizantyńczyków we wskazanych przez autorów miejscach poświadczona jest przez inne źródła. Wyjątek stanowi przypadek opisywany przez Mateusza z Edessy, ale poświadczona w innych źródłach obecność Tzimiskesa w położonym między górami a pustynią Damaszku uwiarygodnia opowieść o żarze hamującym jego dalsze zapędy. Granica bezpośredniej kontroli Bizancjum zatrzymała się nie na skraju pustyni, ale w pewnej odległości od niej. Nie jest to argument przeciwko mojej tezie. Na przestrzeni między bezpośrednimi zdobyciami Bizancjum a pustynią znajdowały się państwa buforowe. Właściwa granica bizantyńska zatrzymywała się natomiast tam, gdzie znajdowała sposobną linię obrony.

Granica mogłaby jednak przesunąć się dalej na południe, gdyby za Taurusem Armeńskim istniała alternatywna linia obrony. Pokazuje to przykład Eufratu. Biegnąc od wschodu wzdłuż Taurusu Armeńskiego, po osiągnięciu Eufratu granica bizantyńska trzymała się na pewnym odcinku prawego brzegu rzeki, by ponownie oprzeć się o linię wzgórz i gór po tym, gdy Eufrat wyraźnie skręca na południe. Nawet mniejsze rzeki mogły stanowić przeszkodę dla armii⁴⁷. Przeprawa przez potężny Eufrat, nawet w górnym biegu i w spokojnych warunkach, mogła zakończyć się utonięciem⁴⁸. W licznych źródłach przekroczenie Eufratu jest odnotowywane, nawet w miejscach, gdzie nie stanowi on granicy państwa, a sam fakt jego przekroczenia nie ma wielkiego znaczenia dla opowieści⁴⁹. Eufrat był postrzegany jako wschodnia granica Rzymu od czasów Pompejusza, przez co stanowił także barierę historyczną, kulturową i psychologiczną. Minęło trzysta lat, odkąd Bizantyńczycy zostali wyparci z Syrii i niewiele mniej odkąd Bułgarzy usadowili się w Myzji, a dowódcy bizantyńscy nadal uczyli się, jak przekraczać rzeki na przykładzie Eufratu i Dunaju⁵⁰. Skylitzes

⁴⁷ J. Skylitzès, dz. cyt., XXI.8, s. 364.

⁴⁸ Leon Diakon wspomina o człowieku, który utonął podczas przeprawy (*The History of Leo the Deacon...*, X.1, s. 202-3).

⁴⁹ *Scriptores post Theophanem, Historiae Byzantinae*, F. Combesius (tłum.), w: J.-P. Migne (red.), dz. cyt., t. 109, V.39, s. 283 (268) i V.40, s. 286 (269); J. Skylitzès, dz. cyt., VI.18, s. 117 i XVI.15, s. 278-9.

⁵⁰ G. T. Dennis (red., tłum.), *Three Byzantine Military Treatises*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 1985, s. 62, za: J.-Cl. Cheynet, *La conception militaire...*, s. 57, przypis 2.

opisuje Eufrat jako słynną rzekę⁵¹. Leon Diakon dodaje, że to „największa rzeka przecinająca Azję” i jest jedną z rzek wypływających z Edenu⁵². Kontynuator Teofanesa, wychwalając Jana Kurkuasa podaje z przesadą, że rozszerzył on panowanie rzymskie po Eufrat i Tygrys⁵³. Bizantyniści twierdzą, że Eufrat i Kaukaz były uważane za idealne granice wschodnie⁵⁴. *Notabene*, Nisibis, Amida, Dārā i Majperkat – najdalsze miejscowości, do których Bizantyńczycy dotarli na południowym wschodzie – były rzymskimi miastami granicznymi. W przypadku Nisibis wiemy, że Bizantyńczycy zdawali sobie z tego sprawę, gdyż Leon Diakon wspomniął słynną obronę tego miasta przez komary⁵⁵. Wzmiankował ją jednak jako przykład cudu św. Jakuba, zaś na północy, w Armenii, Bizantyńczycy przekroczyli zdecydowanie tradycyjną granicę rzymską. Nie wydaje się zatem, by czynnik historyczny miał znaczenie. Jedyna odnotowana przeszkoda w ekspansji to warunki klimatyczne.

Tam, gdzie linia Taurusu Armeńskiego zbliża się do morza, granica bizantyńska dość gwałtownie skręcała na południe, podążając dalej górami zwanymi dziś An-Nuṣayriyya. Ta swoista wypustka terytorium bizantyńskiego sprawia wrażenie nienaturalnego tworu. W istocie jednak jej istnienie jest uzupełnieniem granicy na Taurusie Armeńskim⁵⁶. Podobnie jak w jego przypadku za górami An-Nuṣayriyya brak było bariery, na której można było się oprzeć. Po dolinie Orontesu, która leżała bezpośrednio za nimi, rozpoczynała się zamieszкана przez plemiona arabskie, gorąca i sucha równina przechodząca w Pustynię Syryjską. Bizantyńczycy zdobywali kilkakrotnie miasta nad Orontesem, ale nie starali się ich utrzymać. Za sprawą gór nadbrzeżnych, jak i z powodów logistycznych zachowanie miast nadmorskich było dużo łatwiejsze od strony militarnej, ze względu na przewagę floty bizantyńskiej. O tym, że nadbrzeżne miasta łatwiej było utrzymać od interioru w wypadku walki z plemio-

⁵¹ J. Skylitzès, dz. cyt., V.12, s. 87.

⁵² *The History of Leo the Deacon...*, X.1, s. 202.

⁵³ *Scriptores post Theophanem*, dz. cyt., VI.41, s. 443 (427).

⁵⁴ H. Ahrweiler, art. cyt., s. 210; K. Lechner, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, rozprawa doktorska, München 1954, passim, za: H. Ahrweiler, art. cyt.; C. Mango, *Historia Bizancjum*, M. Dągrowska (tłum.), Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 2004, s. 58.

⁵⁵ *The History of Leo the Deacon...*, X.1, s. 203-4; o owej obronie: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, K. Augustyniak (tłum.), w: M. Starowieyski, *Źródła monastyczne*, t. 7, Tyniec, Kraków 1994, I.11, s. 77-9.

⁵⁶ Bardziej oczywistym przebiegiem granicy byłoby oparcie jej o góry Amanus, dochodzące do morza na północ od Antiochii. Leon Diakon twierdzi, że Nicefor Fokas chciał uczynić Antiochię „trybutariuszką Rzymian” (*The History of Leo the Deacon...*, IV.11, s. 124), czyli – jak zauważa C. Holmes (C. Holmes, *How the east was won' in the reign of Basil II*, w: A. Eastmond (red.), dz. cyt., s. 48) – miastem podległym Bizancjum, ale niebezpośrednio. Antiochia byłaby zatem w zamierzeniu Nicefora miastem buforowym i niewykluczone, że cesarz był zły na zdobywców miasta, gdyż zmusili go do zmiany tej koncepcji.

nami arabskimi, świadczy przykład Fatymidów, którzy w obliczu buntu plemion arabskich Syrii również utrzymali jedynie miasta wybrzeża. Jest to też jedna z możliwości wyjaśnienia niekonsekwencji Bazylego II, który odmawiał wsparcia buntującym się przeciwko Fatymidom potentatom arabskim z interioru południowej Syrii⁵⁷, lecz nie odrzucił podobnej, złożonej w tym samym roku propozycji nadmorskiego Tyru, któremu posłał morzem posiłki⁵⁸. Jeśli wierzyć Skylitzesowi, także zbuntowany przeciwko Fatymidom namiestnik nadmorskiego Trypolisu otrzymał wsparcie Bizancjum⁵⁹. Nisibis, jedno z najdalszych miast zajętych przez Bizancjum, leżało już w strefie zainteresowań nomadów. Kiedy Hamdanidzi prosili plemię Numayr o pomoc, w zamian za jej okazanie zażądało ono Nisibis i Ġazīrat Ibn ‘Umar⁶⁰. Koczownicy wydawali się też najmniej przestraszeni Bizantyńczykami⁶¹, choć i oni z czasem nabrali respektu względem nich. Pustynia była bezpieczna od zagrożenia bizantyńskiego: Sayf ad-Dawla, kiedy wydawało się, że Bizantyńczycy skierują się na Nisibis,

⁵⁷ Al-Anṭākī, dz. cyt., s. 199-200 – Bazyli udzielił władcy Ĥimṣu i przywódcy beduińskiemu Ibn al-Ġarrāḥowi jedynie wsparcia pieniężnego, co zmusiło Ibn al-Ġarrāḥa do rezygnacji z planów uniezależnienia się od Fatymidów; tamże, s. 238 – Bazyli odmówił wsparcia antyfatymidzkiego buntu Manġūtakīna w położonym w głębi kraju Damaszku; S. A. Assaad, *The Reign of Al-Hakim bi Amr Allah (386/996-411/1021). A Political Study*, Arab Institute for Research and Publishing, Beirut 1974, s. 151 – autor uważa, że w trakcie kolejnej rewolty Al-Mufarriġ Ibn al-Ġarrāḥ zwrócił się znów o pomoc do Bizancjum i jej nie uzyskał; Ibn al-Aṭīr, dz. cyt., t. 5, s. 442 – u Ibn al-Aṭīra (pierwsza) prośba Ibn al-Ġarrāḥa o pomoc wygląda inaczej. Zwrócił się on o pomoc sąsiedzką do *dukusa* Antiochii, ale gdy pojawił się cesarz z wielką armią, przestraszył się i uciekł do Bakġūra, który władał podówczas Ĥimṣem. Jest to mało prawdopodobna wersja, nie wiadomo bowiem czemu miałyby się bać armii, która miała stanąć po jego stronie, ani czemu, uciekając przed nią, pojechać miałyby z Palestyny na północ, do Ĥimṣu – czyli w kierunku armii, przed którą rzekomo uciekał.

⁵⁸ Al-Anṭākī, dz. cyt., s. 240-1; Ibn al-Aṭīr, dz. cyt., t. 5, s. 517 – Bazyli wsparł antyfatymidzki bunt ‘Allāqi w Tyrze.

⁵⁹ J. Skylitzès, dz. cyt., XVIII.7, s. 317 – J.-Cl. Cheynet w przypisie 42 utożsamia namiestnika Trypolisu Pinzaracha z Ḥasanem Ibn al-Ġarrāḥem, który z pomocą Bizancjum zbuntował się przeciwko Fatymidom (Al-Anṭākī, dz. cyt., s. 424-5), a który był synem Al-Mufarriġa, któremu wcześniej Bizancjum odmówiło pomocy. Al-Anṭākī i J. Skylitzès niewątpliwie piszą o tej samej osobie, ale u bardziej wiarygodnego w sprawach Syrii Al-Anṭākiego Ibn al-Ġarrāḥ był plemiennym wodzem, zaś namiestnik Trypolisu to u niego kto inny (i to atakujący w tym czasie Bizancjum – tamże, s. 421).

⁶⁰ Ibn al-Aṭīr, dz. cyt., t. 5, s. 483-4; Ġazīrat Ibn ‘Umar to miasto nad Tygrysem, między Amidą a Mosulem. Wraz z Nisibis tworzy pas oddzielający strefę działań Bizancjum od Mosulu i reszty Mezopotamii.

⁶¹ Tamże, t. 5, s. 363 – autor twierdzi, że nikt nie miał odwagi atakować Bazylego Bułgarobójcy poza Arabami (koczownikami), ale i oni się przed tym powstrzymali, kiedy Rzymianie ich „przechytrzyli”.

w którym przebywał, chciał uciec z koczownikami, prawdopodobnie na pustynię⁶²; na pustynię uciekł spod Aleppo jego syn, kiedy zbliżyły się do niego wojska Bazylego II⁶³.

Istniały jednakże jeszcze dwa inne potencjalne powody takiego, a nie innego przebiegu granicy w tym czasie. Pierwszym z nich był cel wypraw bizantyńskich. Ibn al-Wardī twierdzi, że Nicefor Fokas, kiedy zdobył Tars, wszedł na *minbar* głównego meczetu tego miasta i zapytał, gdzie się znajduje. Odpowiedziano mu, że w Tarsie. Odrzekł na to, że znajduje się już w Jerozolimie, bo tylko Tars zasłaniał mu do niej drogę⁶⁴. Na Jerozolimę jako cel wypraw Bizancjum wskazują też Mateusz z Edessy i Ibn al-Ibrī. Wszyscy żyli w czasach wypraw krzyżowych i, znając cele ekspedycji chrześcijańskich w swoich czasach, mogli przypisać podobne dążenia wcześniejszym wyprawom Bizancjum.

Podsumowując, jeśli porównamy sytuację Dunaju, Eufratu w części biegu i (sugerowanej na granicę przez Jana Kurkuasa i Konstantyna Porfirogenetę) Phasis, zobaczymy, że są to rzeki poprzedzone od strony Bizancjum pasami górskimi: Bałkanem, Taurusem Armeńskim i Górami Pontyjskimi przechodzącymi w Mały Kaukaz. Analogiczna jest też w pewnej mierze sytuacja gór An-Nuṣayriyya i Orontesu. Bizancjum pragnęło granicy naturalnej (najlepiej tak gór, jak i rzek), a za nią państwa buforowego. Taka sytuacja została w dużym stopniu osiągnięta, zatem nie trzeba było walczyć dalej. Wszak nawet wojowniczy Jan Tzimiskes uważał, że „Rzymianie mają zwyczaj pokonywać swoich wrogów raczej dobrodziejstwami, niż bronią”⁶⁵ i „zdecydowanie preferował pokój nad wojnę”⁶⁶. Tendencje pokojowe musiały być tym silniejsze, że obszary położone za ustalonymi ostatecznie granicami bezpośrednich rządów Bizancjum ze względu na swój klimat nie sprzyjały Bizantyńczykom i walka na nich była bardzo dla nich kłopotliwa.

⁶² Ibn al-Atīr, dz. cyt., t. 5, s. 345.

⁶³ Tamże, t. 5, s. 367.

⁶⁴ Tamże, t. 5, s. 337, przypis 3; T. Bianquis, *Les Frontières de la Syrie Au XIe siècle*, „Castrum” 4, 1992, s. 141 – autor uznaje Jerozolimę za cel wypraw Bizantyńczyków „aż po śmierć Jana Tzimiskesa”, ale nie podaje, na czym opiera takie zdanie; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Universitas, Kraków 1999, s. 235-6 – autor uznaje, że celem Romana Argyrosa było zdobycie Jerozolimy i wyzwolenie Ziemi Świętej, ale nie podaje, na jakiej podstawie tak twierdzi.

⁶⁵ J. Skylitzès, dz. cyt., XV.18, s. 258.

⁶⁶ *The History of Leo the Deacon...*, IX.11, s. 199.

Zuzanna Augustyniak

Od poddanych do społeczeństwa obywatelskiego – ewolucja w postrzeganiu mieszkańców Etiopii na podstawie najważniejszych kodeksów prawnych

Etiopia jest jednym z najstarszych państw na mapie Afryki. Kraj ten istnieje niezmiennie od X w. naszej ery – najpierw jako Cesarstwo Etiopii, a obecnie jako Demokratyczna Republika Etiopii. Jednym z powodów nieprzerwanego trwania Etiopii jest sprawnie działający aparat państwowy, który doprowadził do powstania jednolitego prawa, obejmującego wszystkich mieszkańców kraju, niezależnie od ich przynależności etnicznej.

Ze względu na fakt, że Etiopię zamieszkują zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie oraz społeczności praktykujące animizm, proces tworzenia prawa był bardzo długi i żmudny. Dodatkowo wraz z rozwojem państwa tworzyły się nowe zależności na linii władca – mieszkańcy kraju, co wymagało wprowadzania kolejnych przepisów oraz modyfikowania starych.

Celem poniższego artykułu jest prześledzenie, na podstawie najważniejszych etiopskich kodeksów prawnych, jak na przestrzeni wieków zmieniały się przepisy prawa cywilnego dotyczące mieszkańców kraju.

Prawo w czasach państwa Aksum

Około I w. na północnym obszarze dzisiejszej Etiopii znajdowała się zorganizowana prowincja osadników pochodzących z tak zwanej Arabii Szczęśliwej (*Arabii Felix*), czyli terenów dzisiejszego Jemenu. Prowincja afrykańska została utworzona na wzór prowincji arabskich: instytucje prawne tworzyła zatem starszyzna plemienna, która na wiecach ustanawiała nowe prawa. Wraz ze stopniową asymilacją osadników na nowym terytorium, nastąpiło przemieszanie się cywilizacji i ludności miejscowej z napływową. Cywilizacja semickich przybyszów, będąca na wyższym sta-

dium rozwoju techniczno-kulturalnego, odgrywała tutaj rolę czynnika dominującego.

W drugiej połowie I w. używany do tej pory przez miejscowych władców tytuł *mukarriba* został zastąpiony tytułem *nyguse negest*, w dosłownym tłumaczeniu 'król królów' albo 'władca władców'. W tym samym okresie założono Aksum – nową stolicę i siedzibę władzy. Od tej pory mieszkańcy państwa Aksum byli poddanymi *nyguse negest*. Wszyscy zarządcy dzielnic, którzy nosili tytuł *nygusa*², mieli obowiązek płać podatki na rzecz państwa oraz wystawiać własną armię złożoną z mieszkańców swojej dzielnicy w sytuacji zagrożenia zewnętrznego. Niewiele jest wiadomości dotyczących konstrukcji prawnej państwa. Oprócz zachowanych inskrypcji na stelach, do tej pory nie znaleziono innych dokumentów, które ściśle określałyby jego budowę.

Od VI w. Aksum zaczyna chylić się ku upadkowi, władza się decentralizuje, a państwo ulega osłabieniu zarówno pod względem gospodarczym, jak i terytorialnym. Na początku X w. dawna stolica zostaje całkowicie opuszczona. Dawni mieszkańcy państwa Aksum, spychani od wybrzeży w głąb lądu, wędrowali coraz dalej po Wyżynie Abisyńskiej, mieszając się z innymi ludami i przeszczepiając na nowy grunt nie tylko swój język i kulturę, ale też nową wiarę – chrześcijaństwo.

Początki Cesarstwa

Po upadku Aksum władzę w rejonie przejęła dynastia Zague, pochodząca z terenów leżących na południe od byłej stolicy. Niewiele wiadomo o okresie panowania Zague. Według jednej z hipotez dynastia ta objęła władzę pomiędzy 940 a 1127 r. i istniała do 1270 r., kiedy to rządy przejął Jykuno Amlak – dziewiąty potomek ostatniego władcy Aksum, Dylneada. Wstąpienie na tron Jykuno Amlaka zapoczątkowało wielowiekową hegemonię ludu Amhara.

Jeżeli chodzi o sytuację polityczno-prawną państwa, nadal obowiązywał system feudalny, w którym najważniejszą osobą był cesarz, jednoczący władzę ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską. Wszyscy mieszkańcy Cesarstwa byli poddanymi cesarza i mieli obowiązek płacenia podatków oraz wystawiania wojska w sytuacji zagrożenia. Poza tym każdy lud zamieszkujący Etiopię stosował się do własnego prawa zwyczajowego. Tylko sprawy najważniejsze, zagrażające funkcjonowaniu państwa były przedmiotem rozpraw przed obliczem cesarza.

¹ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 20.

² *Nygus* (dosł. 'król') – jeden z najstarszych tytułów etiopskich. *Nygus* wyłącznie formalnie podlegał cesarzowi i był faktycznie samodzielnym władcą.

Pierwszy kodeks Cesarstwa Etiopskiego

Aż do XVI w. w Cesarstwie Etiopskim nie funkcjonował jeden, obowiązujący wszystkich poddanych kodeks prawny³. Wprowadzony za czasów cesarza Sertse Dyngyla (1563-1597)⁴ kodeks *Fytha Negest (Prawo Królów)* jest najprawdopodobniej pierwszym kodeksem, który obowiązywał w całym Cesarstwie. Księga ta jest po dzień dzisiejszy powodem do dumy Etiopczyków, choć nie została przez nich napisana. Zgodnie z etiopskimi przekazami sprowadził ją w XV w. na prośbę cesarza Zera Jaykoba (1434-1468) Egipcjanin o imieniu Petros Abdä Säyd⁵. Z kolei Aleksander Bułatowicz, rosyjski wojskowy, który służył na dworze cesarza Menelika II (1889-1913), twierdził, że księga została przetłumaczona z języka arabskiego na język gyyz w 1685 r., za czasów panowania cesarza Ijasu I (1682-1706), na prośbę matki cesarza, *ytiegie* Seble Uengiel⁶. Chociaż dokładna data etiopskiego tłumaczenia księgi nie jest znana, przypuszcza się – na podstawie analizy filologicznej – że dzieło zostało przetłumaczone na język gyyz w XVI w. Tezę tę potwierdzają informacje o praktycznym zastosowaniu *Fytha Negest* zamieszczone w kronikach cesarzy Sertse Dyngyla (1563-1597), Susnyjosa (1607-1632), Ijasu I (1682-1706), Ijasu II (1730-1755) oraz Menelika II.

Informacja o sprowadzeniu księgi do kraju przez cesarza Zera Jaykoba nie znajduje potwierdzenia w źródłach historycznych. Można przypuszczać, że opowieść ta miała na celu wzmocnienie majestatu władcy. Zera Jaykob pragnął ujednoczenia i centralizacji władzy, a jedną z ważniejszych dziedzin, która wymagała standaryzacji, było prawo. Władza cesarska musiała obejmować całe państwo i dotyczyć wszystkich mieszkańców. Z tych samych powodów, dla których decyzję o przywiezieniu księgi do Cesarstwa przypisuje się Zere Jaykobowi, można uzasadnić teorię, że kodeks do Etiopii kazała sprowadzić matka Ijasu I Wielkiego, który był uważany za świętego i reformatorskiego władcę, dążącego do unifikacji systemu administracyjnego oraz „gospodarczego rozwoju całego państwa”⁷. Pojawienie się *Fytha Negest* w Cesarstwie w tym właśnie okresie doskonale wpisuje się w reformatorską działalność cesarza.

Pierwsze tłumaczenie księgi na język gyyz charakteryzuje się trudnym stylem i niedoskonałym językiem, co świadczy o tym, że tłumacz nie był zaznajomiony z terminologią prawniczą i nie znał odpowiednich terminów w języku gyyz, które

³ Zgodnie z analizą filologiczną słowa *atse*, oznaczającego w języku gyyz cesarza (dosł. 'Jego Cesarska Mość'), przeprowadzoną w XVII w. przez Hioba Ludolfa, przyjmuję, że Cesarstwo Etiopskie miało swój początek za czasów panowania Lalibeli, cesarza z dynastii Zague, wobec którego po raz pierwszy użyto zwrotu *atse*.

⁴ W nawiasach podane zostały daty panowania poszczególnych cesarzy.

⁵ Paulos Tzadua, *Fätha nägäst* [hasło], w: *Encyclopedia Aethiopica*, t. 2, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, s. 534-535.

⁶ A. Bułatowicz, *Z wojskami Menelika II. Zapiski z podróży do Etiopii*, Dialog, Warszawa 2000, s. 123. *Ytiegie* – tytuł dworski, przysługujący koronowanym małżonkom cesarza.

⁷ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, dz. cyt., s. 163.

odpowiadałyby terminom arabskim. Co więcej, część przepisów prawnych zawartych w *Fytha Negest* nie odzwierciedla kultury i tradycji Etiopczyków, odnosząc się do kultury arabskiej. Niemniej jednak księga cieszyła się dużym uznaniem wśród uczonych Cesarstwa oraz duchownych należących do Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego, ze względu na częste odniesienia do Pisma Świętego oraz innych uznanych ksiąg kościelnych. Prestiż księgi podnosiło również silne przekonanie Etiopczyków o tym, że kodeks został spisany przez trzystu osiemnastu biskupów chrześcijańskich obecnych na Soborze Nicejskim (325 r.).

W rzeczywistości *Fytha Negest* zostało skompilowane przez koptyjskiego uczonego Abu l-Fada'il ibn al-Assal as-Saffa, który był doradcą prawnym Cyryla III ibn Laqlaqa (1235-1243), siedemdziesiątego piątego patriarchy Aleksandrii⁸. Uczony żył w okresie tak zwanego „złotego wieku literatury koptyjskiej”. Przypisuje się mu autorstwo licznych dzieł teologicznych i prawnych. Niektórzy badacze twierdzą, że kompilacja praw powstała na użytek *episcopalis audientia*, czyli sądów w Egipcie, którym przewodniczyli koptyjscy biskupi. Sam al-Assal as-Saff potwierdził to we wstępie, pisząc, że jego dzieło ma służyć sędziom podczas ich pracy⁹.

Fytha Negest zostało podzielone na dwie części. Część pierwsza poświęcona jest prawu kościelnemu i obejmuje dwadzieścia dwa rozdziały, natomiast część druga to przepisy prawa cywilnego, spisane w dwudziestu dziewięciu rozdziałach. Źródłami pierwszej części kodeksu są Stary i Nowy Testament, pisma Ewangelistów oraz pisma Ojców Kościoła. Druga część dzieła oparta jest w głównej mierze na czterotomowym zbiorze praw, zwanym *Kanonem Królów*.

Kodeks prawny *Fytha Negest* dokładnie określał, że Etiopia jest monarchią absolutną, w której wszyscy mieszkańcy są cesarskimi poddanymi, winnymi Cesarzowi posłuszeństwo. Kodeks – oprócz wskazania powinności mieszkańców Cesarstwa wobec władcy – wyszczególniał również powinności Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego wobec państwa oraz społeczeństwa wobec Kościoła.

Wprowadzenie w XVI w. *Fytha Negest* stanowiło duży postęp w rozwoju prawodawstwa etiopskiego, jednak kodeks ów nie był pozbawiony wad. Jedną z największych jego słabości było nieuwzględnienie przepisów prawnych przestrzeganych przez mieszkańców, którzy nie byli chrześcijanami. Choć bowiem zawarte w księdze prawa dotyczące instytucji państwa były przestrzegane przez wszystkich mieszkańców Cesarstwa, to jednak w pozostałych kwestiach kodeksem kierowali się przede wszystkim etiopscy chrześcijanie, ze względu na wiele odniesień do Pisma Świętego. Zamieszkujący Etiopię muzułmanie nadal polegali na prawie *szari'atu*, natomiast

⁸ O tym, że kodeks etiopski jest jego dokładną i dosłowną kopią świadczą m.in. błędy językowe. Zob.: H. P. Sand, *Roman origins of the Fetha Nagast*, „Journal of Ethiopian Law” 11, 1980, s. 71-81.

⁹ Paulos Tzadua, dz. cyt. s. 534.

ludy nienależące do żadnego z monoteistycznych wyznań opierały się na własnym prawie zwyczajowego.

Reformy ery Menelika II

Etiopia w XIX w. była państwem feudalnym, w którym pozycja człowieka zależała od ilości ziemi, którą posiadał¹⁰. Na samym szczycie piramidy feudalnej stał cesarz, *nyguse negest*, który „był panem wszystkich dóbr swoich poddanych”¹¹ i posiadał najwyższą władzę polityczną. Będąc najważniejszą osobą w państwie, cesarz stanowił „Elitę Jednego”, według słów etiopskiego badacza Assefa Bequele. Silną władzę cesarską umacniała i podtrzymywała religia oraz mity o pochodzeniu *nyguse negest*¹². Dla Etiopczyków cesarz był wybrańcem Boga (*syjume ygziahhier*), pochodzącym w prostej linii od żydowskiego króla Dawida¹³. Cesarz posiadał najwyższą władzę, zarówno kościelną, jak i świecką. Z czasem część tej władzy scedował na dwie elity: kler (*kahynat*) oraz możnowładztwo (*mekuanynt*)¹⁴. Odzwierciedleniem istoty funkcjonowania tych elit jest znane w języku amharskim powiedzenie: „płodność ziemi zależy od możnowładztwa; splendor Kościoła zaś od kleru”¹⁵. *Kahynat* była elitą religijną, składającą się z członków konserwatywnego Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego. Ich władza oraz posiadane przez nich wpływy pochodziły od „turbanów, które nosili na głowie i krzyży, które trzymali w rękach”¹⁶. Nie tylko służyli Bogu, ale też mieli olbrzymi wpływ na życie Etiopczyków. Pośrednio brali również udział w rządzeniu krajem. Jak powiedział w 1945 r. cesarz Hajle Syllasje:

*Kościół jest jak miecz, a rząd jak ramię. Miecz nie może sam ciąć bez pomocy ramienia*¹⁷.

¹⁰ D. N. Levine, *Wax and Gold. Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*, The University of Chicago Press, Chicago 1972, s. 148; R. Pankhurst, *Dynastic Inter-marriage in Medieval and Post-medieval Ethiopia*, w: K. Fukui, E. Kurimito, M. Shigeta (red.), *Ethiopia in Broader Perspective: Proceedings of the thirtieth International Conference of Ethiopian Studies*, Shokado Book Sellers, Kyoto 1977, s. 18, 62.

¹¹ R. Pankhurst, dz. cyt., s. 86.

¹² Assefa Beqele, *The Ethiopian Elite and Inteligensia: A socio-historical Profile*, „Dialogue” 1 : 1, 1967, s. 1-8. Więcej na ten temat w: E. Haberland, *Untersuchungen zum Äthiopischen Königtum*, Harrassowitz, Wiesbaden 1965, s. 173-217, 320.

¹³ D. N. Levine, dz. cyt., s. 150.

¹⁴ Assefa Bequele, dz. cyt., s. 1-8.

¹⁵ D. N. Levine, dz. cyt., s. 155.

¹⁶ Por. Assefa Bequele, dz. cyt., s. 1-8.

¹⁷ Tamże.

Z kolei *mekuanynt* byli ludźmi wyższego urodzenia, pełniącymi w Cesarstwie służbę jako gubernatorzy, zarządcy dzielnic czy sędziowie. Często byli to bogaci właściciele ziemscy. Trzon możnowładztwa stanowili generałowie i dowódcy wojsk cesarskich. Podstawą władzy arystokracji była posiadana ziemia, urodzenie i służba cesarzowi¹⁸. Donald N. Levine twierdzi, że *mekuanynt* należy odróżnić od innych klas społecznych, które uczony dzieli na: królewską szlachtę („royal nobility”), szlachtę lokalną („local nobility”) oraz arystokrację („gentry”). Ten ostatni termin odnosi się do najbliższej rodziny cesarza (*nygusemi bieteseb*) oraz do dalszych krewnych władcy (*mesafynt*), którzy powoływali się na pochodzenie od króla Salomona i często nazywani byli „wodzami Izraela”¹⁹. Niezależnie od podziałów na szlachtę wyższą i niższą wszystkie wcześniej wymienione grupy tworzyli ludzie wykształceni, o podobnym pochodzeniu i prowadzący podobny styl życia. Te wspólne cechy stanowiły o jedności tej grupy, dla której punktem odniesienia był cesarz i jego otoczenie.

W czasie swojego panowania cesarz Menelik II (1844-1913) podbił tereny leżące obecnie na południowym wschodzie oraz zachodzie kraju. Tereny te zamieszkałe były głównie przez ludy muzułmańskie, do tej pory przestrzegające kodeksu prawnego, który powstał z połączenia lokalnych praw zwyczajowych z prawem koranicznym. Menelik II, podbijając kolejne krainy, stosował zasadę postępowania zalecaną przez *Fytha Negest*:

Gdy dotrzesz do miasta lub kraju, aby walczyć przeciwko jego ludowi – proponuj warunki pokoju. Jeśli cię przyjmą i otworzą bramy – zostaną twymi poddanymi i będą płacić ci daniny. Jeśli odrzucą warunki pokoju i wybiorą walkę – idź na przód, by atakować [...].

Oznaczało to ni mniej, ni więcej, tylko niewtrącanie się cesarza w wewnętrzne sprawy danego regionu, o ile będzie on otrzymywał należne państwu podatki²⁰. Warto zaznaczyć, że Menelik II w czasie swojego panowania zmodernizował aparat państwowy. 26 października 1907 r. cesarz powołał pierwszy w historii Cesarstwa Etiopskiego gabinet ministrów, który składał się z dziewięciu stanowisk. Były to następujące urzędy: minister sprawiedliwości, minister wojny, minister „pióra”, minister skarbu, minister administracji, minister handlu i spraw zagranicznych, minister rolnictwa, minister dworu oraz minister pracy. Stworzone zostały również przepisy prawne, które ściśle określały działalność i zakres władzy poszczególnych ministrów. W praktyce jednak znaczenie ministrów było znikome, ponieważ cała władza nadal

¹⁸ Tamże.

¹⁹ D. N. Levine, dz. cyt., s. 155.

²⁰ Cesarz nie był jednak równie konsekwentny, jeżeli chodzi o inne przepisy prawne występujące w kodeksie. Przykładowo, *Fytha Negest* dopuszcza możliwość zawarcia tylko trzech małżeństw w ciągu życia. Tymczasem Menelik II miał co najmniej pięć żon.

należała do cesarza i najwyższych dostojników. Dodatkowo Menelik II formalnie uszeregował istniejące od wieków tytuły, które w istocie były godnościami państwo-wo-wojskowymi. Cesarz określił ściśle ich hierarchię, co było niewątpliwie próbą uregulowania etiopskiego systemu feudalnego²¹.

Kodeksy za czasów Hajle Syllasje

Okres panowania cesarza Hajle Syllasje pod względem prawnym jest czasem ogromnych przemian w postrzeganiu społeczeństwa etiopskiego. Ogłoszona 16 lipca 1931 r. pierwsza w historii konstytucja Cesarstwa Etiopskiego zdawała się ograniczać władzę cesarza, tworząc parlament, sankcjonując istnienie rządu oraz stając się podstawą prawną działalności władz państwowych. Konstytucja składała się z 55 artykułów. Artykuł 1 i 2 potwierdzał jedność etiopskich narodowości, które „tworzą jeden etiopski lud”²² oraz niepodzielność terytorium kraju. W konstytucji po raz pierwszy mieszkańcy Cesarstwa nie zostali nazwani poddanymi, ale obywatelami kraju. W konstytucji z 1955 r. mieszkańcy Etiopii również nazywani są obywatelami i niezależnie od pochodzenia etnicznego mają takie same prawa i obowiązki.

Kolejnym istotnym posunięciem prawnym było wprowadzenie w 1960 r. Kodeksu Cywilnego Etiopii, który dokładnie regulował sprawy cywilne w państwie. Kodeks zawierał przepisy dotyczące nadawania obywatelstwa oraz te dotyczące praw i obowiązków obywatela wobec państwa. Duża część kodeksu poświęcona była sprawom małżeństwa oraz rodziny. Chociaż obydwie konstytucje – zarówno ta z 1931 r., jak i z 1955 r. – zrównywały w prawach i obowiązkach wszystkich mieszkańców Cesarstwa, jednak niektóre artykuły Kodeksu Cywilnego przeczyły tym postanowieniom. Przykładowo artykuł 635 k.c. mówił, że głową rodziny jest mężczyzna, a żona winna jest mu bezwzględne posłuszeństwo²³.

Spółeczeństwo proletariackie okresu Dergu

W 1974 r., wraz z obaleniem Hajle Syllasje, Cesarstwo Etiopskie przestało istnieć. Konstytucja z 1974 r. została zawieszona, a tymczasowy rząd wojskowy wkrótce po obaleniu cesarza ogłosił nową konstytucję. Nowy akt prawny znacznie zmniejszył rolę cesarza oraz wprowadzał silny rozdział państwa od kościoła. Lud Amhara, po raz pierwszy od powstania Cesarstwa, przestał dominować nad innymi grupami etnicznymi w kraju. Jeżeli chodzi o prawne postrzeganie mieszkańców Etiopii, nowe kodeksy

²¹ Jednym z ważniejszych przepisów prawnych wprowadzonym przez Menelika II był zakaz handlu niewolnikami oraz zakaz ich posiadania.

²² Cytat za: A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, dz. cyt., s. 259.

²³ *Civil Code of the Empire of Ethiopia. Proclamation no. 165 of 1960*, „Negarit Gazeta” 19 : 2, 1960.

prawne nie wprowadzały żadnych istotnych zmian. Wszyscy mieszkańcy kraju, niezależnie od koloru skóry, płci oraz przynależności etnicznej, byli równi wobec prawa.

Upadek rządu w 1991 r. zakończył okres komunizmu. Obecnie Etiopia jest parlamentarną republiką federalną, a na czele rządu stoi premier. Władza legislacyjna rozdzielona jest pomiędzy dwuizbowy parlament oraz rząd. Władza sądownicza jest niemal niezależna od władzy prawodawczej i wykonawczej. Prezes i wiceprezes Federalnego Sądu Najwyższego są rekomendowani przez premiera i wyznaczani przez niższą izbę, natomiast innych sędziów federalnych proponuje niższej izbie premier, wedle selekcji przeprowadzonej przez federalną sądową radę administracyjną. Na czele państwa stoi prezydent, przy czym uważa się, że funkcja ta ma głównie charakter administracyjny.

W chwili obecnej w Etiopii widoczny jest rozwój społeczeństwa obywatelskiego, które rozumiem jako społeczeństwo charakteryzujące się aktywnością i zdolnością do samoorganizacji oraz określania i osiągania wyznaczonych celów bez impulsu ze strony władzy państwowej. Na forum publicznym coraz bardziej widoczne są kobiety, które do tej pory znajdowały się na uboczu, jak również mniejszości seksualne, etnicznie i religijne, które czują się w państwie dyskryminowane.

Od paru lat trwają też prace nad zmianami w prawie cywilnym, które uwzględniłyby funkcjonowanie niektórych przepisów prawa zwyczajowego. Powszechnie uważa się, że jeżeli dane przepisy prawa zwyczajowego przez wieki zdawały egzamin jako najwłaściwszy sposób na rozwiązanie danego problemu, powinno się je uwzględnić w prawie cywilnym.

LITERATURA

Maja Lenczowska

Teatr Tsubouchiego Shōyō jako narzędzie syntezy kulturowej w Japonii przełomu XIX i XX w. na przykładzie dramatów *Kiri hitoha* (1894-95) i *Shinkyoku Urashima* (1904)

Tsubouchi Shōyō (坪内逍遥, właśc. Tsubouchi Yūzō, 坪内雄蔵 1859-1935) jest postacią znaną japonistom na świecie, choć nieszczególnie wśród nich popularną. Pisarz, będący na pewno jednym z czołowych autorów, filozofów oraz nauczycieli swojej epoki (obfitującej w humanistów aktywnych w wielu różnych dziedzinach), nigdy nie doczekał się monografii w żadnym języku europejskim. Pozostaje zaliczany do grona klasyków, bez których japońska literatura nie rozwinęłaby się tak, jak to nastąpiło, lecz których dokonań nie można stawiać na równi z wielkimi literatami epoki, takimi jak Natsume Sōseki (夏目漱石, 1867-1916), Mori Ōgai (森鷗外, 1862-1922) czy Futabatei Shimei (二葉亭四迷, 1864-1909). W przeciwieństwie do nich, Shōyō pozostaje kojarzony głównie z przekładami i dziełami teoretyczno-eseistycznymi, na czele z pierwszym w historii pełnym przekładem na japoński dzieł zebranych Williama Szekspira (wydanie pierwsze 沙翁全集 (*Saō zenshū*), 1908-1928, wydanie drugie, poprawione 新修シェークスピア全集 (*Shin Shēkusupia zenshū*), 1933-1935) oraz fundamentalnym tekstem *Esencja powieści* (小説神髓, *Shōsetsu shinzui*, 1885), którym wyznaczył drogę do wprowadzenia w Japonii nowoczesnej powieści psychologicznej.

Poza tymi tekstami, Tsubouchi pozostawił jednak po sobie również wiele autorskich dramatów, będących z punktu widzenia badacza nie mniej interesującym materiałem.

W niniejszym artykule przeanalizuję dwa utwory sceniczne Tsubouchiego pod kątem występujących w nich elementów synkretycznych i syntetycznych oraz postaram się naświetlić, jakie wątki w osobistej i artystycznej biografii pisarza szczególnie predestynowały go do podjęcia działań łączących elementy charakterystyczne dla różnych tradycji artystycznych oraz form i gatunków literackich.

Wychowanie Tsubouchiego między kulturami

Twórczość Tsubouchiego jest mocno osadzona w jego biografii, będącej unikatowym zwierciadłem przemian Japonii po zakończeniu okresu zamknięcia na świat. Tuż przed narodzinami pisarza dotychczasowa izolacja jego ojczyzny została przezwana, gdy komodor Matthew C. Perry wpłynął na wody zatoki Uruga (1853). Kilkaściami kolejnych lat złożyło się na okres znany w historiografii japońskiej jako *bakumatsu* (幕末) ‘końcówka szogunatu’, czas intensywnych niepokojów społecznych, obfitujących w starcia na linii zwolenników oraz przeciwników obalenia władzy sioguna, otwarcia kraju na nowinki z Zachodu oraz reorganizacji państwa.

Właśnie na ten okres przypadła młodość Tsubouchiego. Jako urodzone w samurajskiej rodzinie urzędniczej dziecko, młody Shōyō odebrał jeszcze klasyczną edukację konfucjańską, uczęszczając do szkoły przyklasztornej i kształcąc się w pamięciowej nauce chińskich klasyków. Zdążył także rozsmakować się w popularnej literaturze Edo, stając się gorliwym entuzjastą szeroko dostępnych ilustrowanych powieści popularnego nurtu *gesaku* (戯作).

Kiedy Tsubouchi, niepomny na szalejące wokół zawirowania historii, zaczytywał się w wypożyczanej w lokalnej księgarni beletrystyce, w japońskiej polityce wewnętrznej nastąpiło przesilenie, związane z wstąpieniem na tron cesarza Mutsuhito. Wspierająca go frakcja zwolenników modernizacji, traktując nowego władcę jako symbol, rozpoczęła proces reformowania kraju i wprowadzania w wielu dziedzinach życia wzorców sprowadzonych z Europy.

Starszy brat Tsubouchiego, Nobumasa (坪内信益, 1845-1886) pracował w stolicy i jak mało kto był w stanie wyczuć, skąd wieją polityczne wiatry, toteż szybko stał się rzecznikiem kształcenia Shōyō w językach Zachodu. W związku zaś z tym, że szkoły językowe stanowiły forpocztę nadchodzącej reformy edukacji, młody Tsubouchi znalazł się wśród pierwszych roczników uczniów wdrożonych w nowy system nauki, naśladowujący zachodni model uniwersytecki. Szybko okazał się zdolnym uczniem i łatwo zdobył stypendium, pozwalające mu na opłacaną przez państwo naukę w Tokio, gdzie trafił do Szkoły Kaisei (mającej wkrótce przekształcić się w Uniwersytet Cesarski). Podczas studiów Tsubouchi pierwszy raz zetknął się z literaturą angielską. Zafascynowany nią, szybko zajął się przekładem (początkowo fragmentarycznym) dzieł Waltera Scotta (*Pani Jeziora*), Edwarda Bulwera-Lyttona (*Rienzi, ostatni z trybunów*) czy wreszcie W. Szekspira (*Juliusz Cezar*, przetłumaczony w 1884 r. jako *Kaizaru kidan: Jiyū no tachi nagori no kireaji* [該散奇談：自由太刀余波鋭鋒, *Dziwna opowieść o Cezarze: okruchy niegdyś ostrego miecza wolności*]) i będący pierwszym zachowanym japońskim przekładem całości dramatu W. Szekspira). Te początkowe próby, publikowane pod pseudonimem Haru no yaoboro (春のやおぼろ) bardziej niż przekładami były jednak adaptacjami – silnie zmodyfikowanymi na potrzeby lokalnego czytelnika. Tsubouchi nie miał oporu przed zmienianiem

miejsca akcji, jej przebiegu czy tożsamości bohaterów, by uczynić całość łatwiejszą w odbiorze dla rodaków. Przejawiał wręcz w tym względzie pewien talent oraz zaskakującą kreatywność, cechy, które już wtedy wskazywały, że znakomicie czuje się w artystycznych sytuacjach, wymagających płynnego łączenia inspiracji z różnych kultur.

Droga do teatru

Shōyō chciał jednak być kimś więcej niż zdolnym tłumaczem. W 1886 r. ukazała się wspomniana już praca *Esencja powieści*, stanowiąca zbiór postulatów dotyczących stworzenia nowej prozy japońskiej, otwierającej autorom możliwość realistycznego portretowania psychologii bohaterów. Publikacja szkicu wstrząsnęła sceną literacką, a po jej wydaniu Tsubouchi szybko zajął się realizacją własnych teoretycznych założeń, publikując w ciągu kolejnych trzech lat szereg odcinkowych utworów prozą i podejmując w nich próby stworzenia fabuł w typie dickensowskim, z interesującymi postaciami oraz szerokim tłem społecznym.

Końcówka lat 90. XIX w. często opisywana jest właśnie pod kątem działalności prozatorskiej pisarza, chociaż Tsubouchi był wtedy także aktywny jako wykładowca w Tokijskiej Szkole Specjalistycznej (później przekształconej w Uniwersytet Waseda) oraz organizator seminariów, podczas których wraz z uczniami i przyjaciółmi analizował teksty szekspirowskie, zestawiając je nieraz z tekstami Chikamatsu Monzaemona (近松門左衛門, 1653-1725), najpopularniejszego japońskiego dramaturga epoki Edo (1603-1868).

Owe studia oraz wrodzone zamiłowanie do teatru sprawiły, że gdy pod wpływem klęski swojej mini-powieści *Saikun* (細君, *Żonka*, 1889), Tsubouchi zadeklarował, iż ostatecznie porzuca beletrystykę, jego myśli naturalnie przesunęły się w stronę dramatopisarstwa oraz ambicji by podobne jak w prozie zmiany wprowadzić na polu rodzimego teatru.

***Kiri hitoha* (桐一葉, *Liść Paulowni*, 1894-1895)**

Pierwszym krokiem w kierunku teatralnej rewolucji było sformułowanie jej podstaw teoretycznych. Między październikiem 1893 a kwietniem 1894 Tsubouchi ukończył pracę *Wa ga kuni no shigeki* (我が国の史劇, *Japoński teatr historyczny*). Proponował w niej nową wizję dramatu, czerpiącego z faktów historycznych, lecz przekształcającego je w napisane poetyckim językiem studia psychologiczne, pokrewne historycznym tekstom W. Szekspira.

Kilka kolejnych lat trwała praca nad grupą dramatów, mającą wcielić w życie owe założenia. *Kiri hitoha*, wybrane w niniejszym artykule jako utwór reprezentacyjny spośród historycznych dramatów Shōyō, powszechnie uważa się za najdoskonalszy

sze dokonanie spośród nich¹. Tekst, chociaż strukturalnie przypomina dramat *kabuki*, zawiera mnogość nowych elementów, nietypowych dla japońskiej tradycji dramatopisarskiej.

Geneza utworu

Zainteresowanie materiałem historycznym jako tworzywem pisarskim można prześledzić u Tsubouchiego już od czasów uniwersyteckich. Wiadomo, że między 1880 a 1881 r., będąc pod wrażeniem wziętego autora *gesaku* Kyokutei Bakina (曲亭馬琴, 1767-1848), Shōyō napisał kilka rozdziałów powieści, śledzącej losy nieślubnego syna słynnego samuraja Sanady Yukimury (真田幸村, 1567-1615). Prawdopodobnie podczas zdobywania informacji do tego niedokończonego nigdy utworu, pierwszy raz zainteresował się ostatnimi dniami generała Toyotomiego Hideyoshi (豊臣秀吉, 1536-1598), historycznego zjednoczyciela Japonii, oraz postacią Katagiri Ichinokami Katsumoto (片桐市正且元, 1556-1615), jego oddanego wasala.

Chociaż później, w związku z pracą wokół *Esencji powieści* i promowaniem nowej, realistycznej literatury, Shōyō znacząco oddalił się od swoich wcześniejszych bakinowskich inspiracji, powróciły one wraz z przejściem pisarza w stronę ruchu odnowy teatru. Zaangażowani weń na równi z Tsubouchim znajomi: Takata Sanae (高田早苗, 1860-1938) oraz Okakura Tenshin (岡倉天心, 1862-1913) poprosili Shōyō o sceniczny tekst, który będzie ilustrował ich postulaty. Tsubouchi początkowo odnosił się do projektu z niechęcią, mając już na koncie nieudany dramat *Iruka chūriku* (入鹿誅戮, *Mord na Soga no Iruce*, 1884). Wątpiąc we własne zdolności dramatopisarskie, powierzył spisanie historii opartej na biografii Katagiri Katsumoto, niejakiemu Tsuruce Shasekiemu (鶴田沙石). Shaseki przyjął propozycję, ale po drodze stracił zapal i dwa lata później dostarczył do domu Tsubouchiego niedokończone sześć ak-tów oraz informację, że rezygnuje z zadania. Shōyō poprawił gotowy tekst, dopisując do niego trzy sceny aktu wprowadzającego oraz scenę wizji na górze Yoshino. Powstały utwór miał ostatecznie siedem aktów złożonych z dwudziestu sześciu scen. Pisany był z myślą o konkretnych aktorach², w czym także realizował teorię z *Wa ga kuni no shigeki*, postulującą, by role tworzyć raczej z uwzględnieniem możliwości odtwarzającej ją osoby, niż w zgodzie z powszechnym wyobrażeniem o portretowanej postaci historycznej³.

Chociaż kompozycja i poetyka dramatu są wyraźnie nacechowane stylem Tsubouchiego, w związku ze skomplikowaną genezą tekstu kwestia ostatecznego autor-

¹ Por. np. D. Keene, *A History of Japanese Literature. Volume 4. Dawn to the West: Japanese Literature of the Modern Era - Poetry, Drama, Criticism*, Columbia University Press, New York 1999, s. 412.

² Tamże, s. 410-411.

³ Zob. H. Ozaki, *Tsubouchi Shōyō*, Miraisha, Tōkyō 1965, s. 8-11.

stwa *Liścia paulowni* pozostaje otwarta. Tsubouchi wielokrotnie podkreślał, że nie czuje się komfortowo z taką sytuacją. Mimo to zdecydował się na publikację, oddając dramat do pisma „Waseda bungaku”, gdzie *Liść paulowni* ukazywał się w częściach od listopada 1894 r. do września 1895 r. Do trzeciej części dramat podpisany był „rękopis: pan Tsuruta Shaseki, asysta: Haru no ya” (鶴田沙石氏稿春の谷補, *Tsuruta Shaseki-shi kō Haru no ya ho*), dalej zaś publikowany był już jako dzieło „pana Haru no ya” (春の谷主人, *Haru no ya shujin*).

Tło fabularne

Punktem wyjścia dla fabuły rzeczywiście jest realistycznie przedstawiona sytuacja Japonii na początku XVII w. Po bitwie pod Sekigaharą (1600) w kraju ma miejsce przetasowanie władzy. Frakcja niedawnego politycznego lidera, Toyotomiiego Hideyoshi, jest w odwrocie, a jego niegdysiejszy sojusznik, Tokugawa Ieyasu, szybko rośnie w siłę. Katagiri Katsumoto, jeden z wiernych wasali Hideyoshiego, podejrzewa złe intencje Ieyasu i decyduje się na ryzykowny gambit, mający mu pozwolić na odsłonięcie intrygi konkurenta swojego pana. Proponuje, by oddano mu nadzór nad Yodogimi, konkubinią Toyotomiiego, którą sugeruje w ramach gestu dobrej woli wysłać do podległego Ieyasu regionu Kantō, gdzie będzie służyć jako zakładniczka. Katsumoto liczy, że podczas wizyty w zamku przeciwnika uda mu się jakoś odkryć jego plany. By potajemny pretekst wyprawy nie został odkryty przez szpiegów, Katagiri nie informuje o nim nikogo.

Niestety, w związku z napiętą sytuacją polityczną, zamek Toyotomiiego w Osace jest pogrążony we wzajemnych podejrzaniach wasali. Dlatego, gdy tylko Katagiri wysuwa swoją propozycję, zostaje oskarżony o chęć zdrady. Prym wśród jego oskarżycieli wiodą Ōkura Kyōnotsubone, której syn Ōno Harunaga ma potajemny romans z Yodogimi oraz Shōeini, mamka Toyostomiiego Hideyori, dziedzica Hideyoshiego, wraz z synem Watanabe Kuranosuke. Na skutek ich oskarżeń, będących po części efektami zakulisowych rozgrywek o władzę na zamku, Katagiri zostaje wygnany.

Elementy synkretyczne w utworze

Tsubouchi na kartach *Wa ga kuni no shigeki* podkreślał, iż podczas tworzenia dramatów historycznych i szkicowania ich bohaterów należy przede wszystkim szukać oparcia w autentycznych źródłach dokumentalnych. Dlatego w czasie pracy nad *Liściami paulowni* wiele czasu poświęcił kwerendzie historycznej. Nie zależało mu na fabrykacji bohaterów, starał się oprzeć na ich zgodnym z prawdą odmalowaniu, komponując tragedię wynikającą z okoliczności (jap. *kyōgū higeki*, 境遇悲劇), w które wiarygodnie wplątane będą realistyczne postaci.

Upadek rodu Toyotomi, którego kluczowy moment obrazuje dramat, jawi się u Tsubouchiego jako nieunikniony proces – związany raczej z przeznaczeniem niż historią, rozpoczęty na długo wcześniej i absolutnie niemożliwy do powstrzymania. Bohaterowie nie posiadają możliwości przeciwdziałania biegowi dziejów, przez który zostali porwani. Oddanie dusznej atmosfery wnętrza twierdzy w Osace (umyślnie bliskiej nastrojowi wnętrza elsynorskiego zamku z *Hamleta*) zdaje się główną motywacją Shōyō jako autora⁴.

Takie podejście stoi w opozycji do rozpowszechnionego w Japonii dramtopisarstwa, (jak pisał Tsubouchi: „pseudohistorycznego”), w którym autentyczne zdarzenia są tylko pretekstem, zazwyczaj szybko porzucanym na rzecz snucia własnych, fantastycznych wizji, zaś postaci bohaterów budowane są tak, by mieściły się w ramach kilku określonych konwencją typów. Stojąc w opozycji do wymienionych tendencji, Shōyō podejmuje wysiłek portretowania swoich bohaterów, nawet w tragicznych okolicznościach, jako ludzi do których może odnieść się współczesny człowiek, a nie odzianych w kostiumy historyczne manekinów. Nawet postaci pełniące role antagonistów są dynamiczne, zaś widz/czytelnik ma wgląd w ich motywacje i zachowania.

Tekst *Liścia paulowni* jest w oczywisty sposób efektem wyteżonych studiów Tsubouchiego nad Chikamatsu i W. Szekspirem, można go określić jako próbę „połączenia stylizacji na tradycyjny teatr japoński z charakteryzacją postaci typową raczej dla dramatu zachodniego, zwłaszcza historycznych utworów Szekspira”⁵.

Mimo, że był pisany na potrzeby nowoczesnej trupy *kabuki*, tekst strukturalnie zbliża się do dramatu zachodniego. Nie zawiera typowej dla japońskiego teatru mieszczańskiego obfitej narracji – pasaże przeznaczone dla kantora są mniej rozbudowane i wyraźnie rozgraniczone od dialogów bohaterów, dzięki użyciu zaczerpniętego z poezji rytmu 7-5-7.

Dialogi stanowiące *gros* tekstu są napisane z doskonałym wyczuciem sceny, zawierają przemyślane miejsca na pauzy, na zaczerpnięcie oddechu, czy dźwięk akompaniującego *shamisenu*. Liczba bohaterów została ograniczona, zaś poszczególne sceny są ze sobą związane jednością miejsca i czasu. Chociaż oglądamy losy kilku postaci, każda kolejna odsłona wyraźnie stanowi następny, dobrze przemyślany krok prowadzący do ostatecznego rozwiązania akcji. Szkielet *kabuki*, z którego zaczerpnięto formę, jest tu jedynie ramą, którą Tsubouchi stara się wypełnić nową treścią, niosącą także komentarze społeczne oraz filozoficzne.

Paralel z dramatami W. Szekspira, zwłaszcza *Hamletem*, jest sporo – sylwetka córki tytułowego bohatera, Kagerō mocno nawiązuje do Ofelii (choć obłąkańcza śmierć przez utopienie paradoksalnie przypada w udziale nie jej, a jej niedoszłemu mężowi Ginnojō). Pojawia się również scena przypadkowego przeszycia mieczem

⁴ Y. Kobayashi, *Tsubouchi Shōyō*, Century Books, Tokio, 1969 (wyd. VII 1994), s. 139.

⁵ D. Keene, dz. cyt., s. 411.

podsluchującego sługi, jawnie czerpiąca z epizodu Hamleta i Poloniusza. Wreszcie, zaraz na początku utworu, na scenie pojawia się zjawa Hidetsugu – prawowitego dziedzica tronu, podstępnie zabitego przez Yodogimi, chcącą zabezpieczyć sukcesję dla swego potomka. Jej ukazanie się rozpoczyna właściwą akcję, podobnie jak objawienie się Ducha Ojca w *Hamlecie*.

Sam Tsubouchi tak odniósł się do adaptacji *Kiri hitoha*: „Ponieważ tekst był napisany w formie inspirowanej *maruhon* i *kusazōshi*, nowa zawartość [ukryta w tej starej formie – dop. M. L.] także została zinterpretowana jako kopia dawnych wzorców”. Wiele było oskarżeń, iż dramat „nie trzyma się formy poezji scenicznej (*geki-shishiki*, 劇詩式), korzystając raczej z prozy opisowej (*jojishiki*, 叙事式) a przy końcu przybierając nawet charakterystykę poezji lirycznej (*jojoumi*, 抒情味)”⁶.

Recepcja

Pomyślany w opozycji do obowiązującego wówczas w japońskim *kabuki* nurtu *katsugeki* (to jest hiperdramatycznego teatru akcji, opartego co prawda na wydarzeniach historycznych, ale nieskupiającego się na psychologii protagonistów), *Liść paulowni* wywołał sporą reakcję wśród czytelników, którzy albo otwarcie go krytykowali, albo byli urzeczeni jego nowatorstwem. Wydaje się, że grupa niezadowolonych była nieco liczniejsza⁷. Na ich czele stanął Yoda Gakkai (依田學海, 1834-1909), mocno broniący w siedmiu (sic!) kolejnych numerach „Yomiuri shinbun” *katsugeki* i obecnej w nim pochwały idealizmu oraz heroizmu. Z kolei Ueda Bin (上田敏, 1874-1916), także w „Yomiuri” zamieścił swoją szeroką, również rozciągniętą na siedem numerów gazety krytykę, atakującą płytkie i niewłaściwe jego zdaniem nawiązania do tradycyjnego teatru greckiego. Mori Ōgai nienajlepiej ocenił dramat na łamach „Mezama-shigusa” – jednocześnie jednak przyznając: „Z punktu widzenia naszej młodej sceny literackiej, dzieło jest bardzo ważne i można zagwarantować, że jego autor jest jednym z najbardziej wyróżniających się dramaturgów współczesności”⁸. Kilku innych krytyków narzekało na zbyt wielki wpływ W. Szekspira na tekst⁹, zarzut, którym, jak można sądzić, Tsubouchi nie za bardzo się przejął.

Wkrótce po publikacji *Liścia paulowni* Takayama Chogyū (高山樗牛 1871-1902), kilkakrotnie publicznie krytykował koncept „nowego dramatu historycznego”. W odpowiedzi na jego ataki (oraz szereg innych zarzutów) Tsubouchi bronił się tekstem *Shigeki ni tsuite no utagai* (史劇に就きての疑ひ, *Wątpliwości dotyczące teatru historycznego*, wrzesień 1897) wydrukowanym w „Waseda bungaku”. Chogyū odpowiedział w październiku tekstem *Tsubouchi Shōyō ga shigeki ni tsuite no utagai* (坪内逍

⁶ Cyt. za: H. Ōmura, *Tsubouchi Shōyō*, Yoshikawa Kobunkan, Tōkyō, 1958, s. 147.

⁷ Y. Kobayashi, dz. cyt., s. 145.

⁸ Cyt. za: H. Ōmura, dz. cyt., s. 147.

⁹ Zob. D. Keene, dz. cyt., s. 412.

遙が史劇に就きての疑ひ, *Wątpliwości wobec teatru historycznego Tsubouchiego Shōyō*) opublikowanym na łamach „Taiyō”. W tekście tym mocno naciskał na wolność artystyczną twórcy, dla którego postaci i zdarzenia historyczne miały być tylko inspiracją, pobudzającą poetycką wyobraźnię. Fakty, nawet potwierdzone, ale niepasujące do powstałej wizji, można było jego zdaniem ignorować lub modyfikować wedle woli, w celu stworzenia dzieła o wyższej jakości poetyckiej, podległego subiektywnym wizjom autora.

W reakcji na ten tekst, nie mogąc zgodzić się z głoszoną w nim wizją absolutnej wolności twórczej, Tsubouchi wysłał do „Taiyō” ripostę *Shigeki ni tai suru utagai o futatabi Taiyō kisha ni tadasu* (史劇に対する疑ひを再び「太陽」記者に質す, *Po raz kolejny dopytując dziennikarza pisma Taiyō o wątpliwości wokół teatru historycznego*, grudzień 1897). Pisał w niej o potrzebie rozróżnienia między „fantazją odzianą w szaty historii” (史の衣を被った空想, *shi no koromo o kabutta kūsō*) a „fantazją narodzoną z historii” (史から生れた空想, *shi kara umareta kūsō*)¹⁰.

Z najmocniejszym głosem w obronie *Liścia Paulowni* wystąpił Uchida Roan (内田魯庵, 1868-1929). W napisanej z perspektywy 15 lat po publikacji dramatu polemicie, opublikowanej w „Chūō kōron”, pisał:

*W czasie, gdy Shōyō pisał Liść Paulowni, a nasz kraj był despotyczną autokracją – z Danjūrō [chodzi o aktora kabuki Ichikawę Danjūrō IX – dop. M. L.] jako papieżem [...] oraz tekstami Kanamiego [Kanami Kiyotsugu – pionier teatru nō – dop. M. L.] w roli konstytucji. By w takiej chwili zebrać się na odwagę i opublikować nowy tekst dramatyczny, wiedząc jakie wzbudzi on kontrowersje, trzeba było mieć odwagę Lutra podpalającego Biblię. Główną pracą, jaką wykonał Tsubouchi swoją sztuką, było wyważenie bram do Krainy Synaju, w pobliże których wcześniej nie dopuszczano nikogo z zewnątrz. Tym można uciąć wszelką polemikę na temat wartości utworu*¹¹.

I rzeczywiście, z nowej ścieżki, wykarczowanej przez Shōyō w sztywnej dotychczas strukturze *kabuki*, szeroko korzystali potem inni pisarze: Matsui Shōyō (松居松葉, 1870-1933), Takayasu Gekkō (高安月郊, 1869-1944) czy Okamoto Kidō (岡本綺堂, 1872-1939).

¹⁰ Por. Sh. Tsubouchi, *Shigeki ni tai suru utagai o futatabi Taiyō kisha ni tadasu* (*Po raz kolejny dopytując dziennikarza pisma Taiyō o wątpliwości wokół teatru historycznego*), w: S. Tsubouchi, *Senshū* (*Dzieła wybrane*), t. 7., Daiichishobō, Tōkyō, 1977, s. 543

¹¹ Cyt. za: Y. Kobayashi, dz. cyt., s. 145-146.

Shinkyoku Urashima (新曲浦島, Nowy dramat o Urashimie, 1904)

Geneza utworu

Początków drugiego dramatu, który chciałabym omówić, należy szukać w pracy Tsubouchiego w Tokijskiej Szkole Specjalistycznej, którą autor podjął zaraz po otrzymaniu tytułu magistra literatury. Jako wykładowca angażował się mocno w życie uczelni – w 1894 r. przygotował ze studentami widowisko taneczno-teatralne, mające uświetnić szkolne zawody sportowe. Kombinacja elementów choreograficznych i dramatycznych okazała się dla niego fascynująca. Szybko rozpoczął własne badania nad teatrem tanecznym, widząc w nim wehikuł, za pomocą którego być może uda się stworzyć nowe widowisko, łączące elementy sztuki ludowej i wysokiej.

W efekcie tych studiów, w styczniu 1900 r., w pierwszym numerze czasopisma „Kabuki” opublikował szkic *Nozomashiki koto futatsu mitsu* (望ましきこと二つ三つ, *Dwie lub trzy rzeczy, na które mam nadzieję*), pisząc w nim: „Marzy mi się nowy gatunek dramatu muzycznego [楽劇, *gakugeki* – odpowiednik niemieckiego terminu *Musikdrama* – dop. M. L.] w stylu Meiji, niebędącego ani *kabuki*, ani *shingeki*, ani *nō*, ani dramatem z elementami tańca (所作事, *shosagoto*), ani *kyōgen*, ani humorystycznym *Ōsaka niwaku*, a równocześnie niestanowiącym bezpośredniej adaptacji importowanej z Zachodu opery czy pantomimy”¹². W tej nowej formie, stanowiącej owoc studiów nad tradycją japońską i zagraniczną, Shōyō widział materiał na wyjątkowy gatunek, który mógłby stać się japońskim wkładem w kulturę światową i „godnie” reprezentującym nowoczesny kraj widowiskiem. Równocześnie postulował, by ów nowy twór bliski był teatrowi ludowemu, harmonijnie łącząc wyrafinowanie z prostotą, łatwo zrozumiałą dla wszystkich warstw społecznych.

Luźne idee zostały w 1904 r. zebrane w esej *Shingakugekiron* (新楽劇論, *O nowym teatrze muzycznym*). Tekst był zbiorem notatek zapisanych przy okazji konstrukcji utworu dramatycznego, zatytułowanego roboczo *Shinkyoku Urashima* (*Nowa pieśń o Urashimie*). Pomysł napisania sztuki pojawiał się w notatkach Tsubouchiego już w okolicach 1902 r., ale dopiero w kwietniu 1904 r. autor zasiadł do jego bardziej szczegółowej realizacji¹³. Po licznych poprawkach dzieło zostało ukończone dziewiętnastego sierpnia. Ósmego listopada Tsubouchi oddał je do druku w wydawnictwie uniwersyteckim Wasedy.

¹² Cyt. za. Y. Kobayashi, dz. cyt., str. 147

¹³ Przyczyną zwłoki mogło być opublikowane w 1902 r. przez Mori Ōgaia sztuki *Tamaku-shige futari Urashima* (玉匣両浦島, *Historia dwóch Urashimów i inkrustowanego puzderka*). Mori także wzorował się na klasycznym micie, proponując dramat oparty na dialogach stylizowanych na klasyczną poezję w rytmie 7-5.

Tło fabularne

Fabula *Shinkyoku Urashima* powstała w oparciu o znaną legendę o rybaku Urashimie Tarō (浦島太郎). Mężczyzna, w nagrodę za uratowanie zaklętej w morskiego żółwia księżniczki, zostaje zaproszony do podwodnej krainy Boga Smoka, gdzie spędza trzy dni, które po powrocie na powierzchnię okazują się trzystoma latami. Tsubouchi zupełnie zmienił kilka elementów historii, a kilka zaadaptował po swojemu, nie odchodząc jednak od stosunkowo prostej struktury oryginału, którą rozpiął na trzy akty bogato ilustrowane tańcem, muzyką oraz śpiewem.

Nieskomplikowana fabuła posłużyła mu jednak tylko jako tło dla poszukiwań muzycznych i filozoficznych, zaczerpniętych ze studiów nad koncepcjami *Musik-drama* Ryszarda Wagnera. Spośród dramatów Niemca, szczególnie istotny wpływ na *Shinkyoku Urashima* wywarły *Tannhäuser* (1845) oraz tetralogia Nibelungów (*Der Ring des Nibelungen*, 1848-1874).

Elementy syntetyczne w utworze

Urashima wprowadza do japońskiej tradycji dramaturgicznej dwa elementy: syntezę form oraz pojęcie utworu jako alegorii. Pod płaszczykiem prostej opowieści, *Nowy dramat o Urashimie* skrywa umyślnie skomponowaną metaforę, co Tsubouchi kilkakrotnie sam przyznawał¹⁴.

Rybak Urashima, marzący o życiu w innym świecie (czy to na ziemi, czy pod morzem), ma stanowić przykład nieprzystosowanego do egzystencji idealisty. Dopiero pod koniec utworu zdaje sobie sprawę, że jego romantyczne wizje nie miały nic wspólnego z realiami i rozumie, iż nawet piękne idee należy zakotwiczać w rzeczywistości.

Nie chodzi tu jednak tylko o sąd nad podejściem do życia – w tekście *Urashima no gūi* (浦島の寓意, *Morał z Urashimy*), opublikowanym najpierw na łamach „Kabuki”, a następnie uwzględnionym w zbiorze esejów *Bungei sadan* (1907), Shōyō przyznaje, że chodziło mu również o szersze skomentowanie obowiązujących w muzyce oraz performatyce japońskiej tendencji i prądów¹⁵. Swoje przesłanie autor ukrył w dialogach.

Nieprzypadkowo, jeśli wsłuchamy się w ich rytm, odkryjemy, że Urashima przemawia *yōkyoku* (謡曲) – zaśpiewem rodem z teatru *nō*. Tsubouchi tłumaczy, iż głos postaci jest ucieleśnieniem głosu wszystkich artystów, postulujących, by na przełomie wieków stworzyć nowy japoński teatr, czerpiący z wysokiej, wyrafinowanej tradycji *nō*. Z kolei ojciec Urashimy przemawia frazą zaczerpniętą od *gidayū* (義太夫), tradycyjnych narratorów teatru lalkowego. Reprezentuje tym samym zwolenników widowisk mieszczańskich, jak *bunraku* oraz *kabuki*, którzy nie chcą nowego teatru. Morska księżniczka, za którą Urashima pójdzie w głębiny, przemawia w rytmie *na-*

¹⁴ Por. Y. Kobayashi, dz. cyt., s. 154.

¹⁵ Sh. Tsubouchi, *Bundeis sadan*, Shunyōdō, Tokyo, 1907, s. 61-63.

gauta (長唄), pokrewnej *yōkyoku* pieśni do akompaniamentu *shamisenu*, wykorzystywanej w *kabuki*. Wreszcie poławiaczka pereł, kobieta, która swoją morską szantą ostatecznie wywabi Urashimę z morza, śpiewa czystą muzykę ludową.

Jeśli wczytać się w relacje między postaciami, można w nich odnaleźć przekaz, dotyczący tego, jak powinna wyglądać nowa syntetyczna sztuka. Postawa Urashimy jest typowa dla poszukiwaczy nowej formy, mogącej dorównać zachodniej operze. Bohater reprezentuje jednak skrajnie idealistyczną próbę budowania idei bez zwracania uwagi na tradycyjne elementy muzyczne, obecne w teatrze miejskim i ludowym. Taki styl, czerpiący tylko z *nō*, nie jest w stanie dotrzeć do niższych warstw społeczeństwa i nie ma sposobu by uczynić go bardziej zrozumiałym. Dlatego Urashima wdaje się w kłótnię z ojcem – ucieleśnieniem popularnego teatru Edo. Nie widząc drogi porozumienia, rozważa samobójstwo (czyli zaprzestanie poszukiwań), lecz ratuje go morska księżniczka – nagła inspiracja *nagauta*, będącego rodzajowo fuzją *nō* z *kabuki*. Taka synteza wydaje się tym, co wyniesie japońską muzykę na arenę światową. Urashima i księżniczka, pozornie szczęśliwi, schodzą w morskie odmęty.

Po pewnym czasie wychodzi jednak na jaw, że ich połączenie (dotyczy to zarówno postaci, jak i reprezentowanych przez nie gatunków) jest pozbawione naiwności i spontaniczności – powstało z dwóch precyzyjnie wypracowanych i skodyfikowanych form. Urashima, po raz kolejny niezadowolony w swych poszukiwaniach, słyszy ludową pieśń poławiaczki. To ona budzi w nim tęsknotę za światem nad falami oraz niesie przesłanie, że właśnie dodanie ludowo-ludycznego składnika wystarczy, by oczarować nową sztuką wszystkie warstwy społeczne.

Kiedy jednak zbrojny w nową sztukę rybak wraca na brzeg, napotyka ponurą niespodziankę. Jego niegdysiejsi pobratymcy zapomnieli o dawnych tradycjach. Na plaży minęło trzysta lat (reprezentujących, z punktu widzenia Tsubouchiego, kilkadziesiąt lat intensywnej westernizacji), a sam Urashima nie jest w stanie nawet nawiązać kontakt, z ludźmi. Jego klasyczny język pozostaje dla nich niezrozumiały. Jedyną nadzieję stanowią nowe pokolenia – podatne na to, aby od początku wychować je w tradycji szacunku dla dawnej sztuki. Dlatego stary Urashima schodzi ze sceny, wzięty w opiekę przez dwójkę młodych ludzi.

Nawet jeśli nie wdamy się w tę (trzeba przyznać dość zawiłą) warstwę filozoficzną, *Shinkyoku Urashima* pozostaje arcydziełem syntezy. Podczas trwania sztuki, widz ma okazję zetknąć się z różnymi stylami podawania tekstu na scenie oraz towarzyszącego mu tańca. Główny składnik libretta stanowią dialogi w stylistyce *kyōgen*, czasem zapisane jednak w rytmice *kabuki*. Fragmenty śpiewane mieszają elementy *nagauta*, zaśpiewu typowych dla *nō yōkyoku* oraz melorecytacji *katarimono* (語り物). Na tło muzyczne składa się akompaniament *shamisenu* typowego dla *kabuki*, wzbogacony o elementy tradycyjnej muzyki dworskiej *gagaku* (雅楽) – cytrę i lutnię – oraz kilka zapożyczeń z instrumentarium zachodniego.

Wiedząc, że ta fuzja nosi cechy karkołomnego przedsięwzięcia, sam Tsubouchi uznawał ją raczej za eksperyment, zbyt ekstrawagancki do pełnej realizacji na scenie¹⁶. Faktycznie, sztuka wydaje się niewystawialną wizją, zaplanowaną na zbyt wielką skalę. Dzisiaj, podczas większości jej wykonań, inscenizuje się tylko akt wprowadzający.

Recepcja

Mimo oszałamiającej skali, *Shinkyoku Urashima* wzbudziło zachwyt współczesnych wyrafinowaniem wykorzystanej frazy i poetyki. Przez kilka miesięcy analiza tekstu zajmowała czołówki czasopism literackich, artystycznych a nawet młodzieżowych¹⁷. Żaden dramat epoki Meiji nie wywołał tak szerokiego oddźwięku wśród krytyki¹⁸. Krytyk Hasegawa Tenkei (長谷川天溪, 1876-1940) widział w postaci Urashimy uosobienie wszystkich Japończyków okresu Meiji¹⁹. Dramat był porównywany do *Tannhäuser* R. Wagnera (gdzie bohater również wraca na ziemię z rajskiego świata) oraz do *Zatopionego dzwonu* (1896) Gerharta Hauptmanna. Równocześnie traktowano go także jako długooczekiwany, tryumfalny powrót Tsubouchiego na scenę literacką, w działaniach której nie brał czynnego udziału przez kilka poprzednich lat, kiedy aktywniej działał na polu edukacji.

Krótki okres w długim życiu Tsubouchiego, na który przypadało tworzenie oryginalnych tekstów dramatycznych, wciąż czeka na głębszą analizę. Wymienione tu dwa dramaty najlepiej przetrwały próbę czasu i można je jeszcze sporadycznie spotkać na japońskich scenach (w przypadku Urashimy tylko we fragmentach). Z punktu widzenia współczesnego badacza, zwłaszcza zainteresowanego transkulturowością i tym, jak Japonia przyswajała obce formy kulturowe, dorobek dramatyczny Tsubouchiego Shōyō pozostaje jednak bezcennym materiałem, ukazującym wyraźnie, jak w czasach przemian cywilizacyjnych teatr często stanowi przedpole do eksperymentów syntezy kultur.

¹⁶ Y. Kobayashi, dz. cyt., s. 150-151.

¹⁷ Por. H. Ōmura, dz. cyt., s. 164.

¹⁸ D. Keene, dz. cyt., s. 415.

¹⁹ Tamże.

Marta Magdalena Ławniczak

**Wokół interpretacji *Kazunomiya sama otome*
(*Zapiski o życiu jej wysokości księżniczki Kazu*)
Ariyoshi Sawako (1931-1984)**

Proza Ariyoshi Sawako (1931-1984) zajmuje szczególne miejsce we współczesnej japońskiej literaturze kobiecej (*joryū bungaku*) ze względu na różnorodność poruszanej tematyki. Niektóre jej utwory wzbudzały kontrowersje i były przedmiotem ożywionych dyskusji. Wiele z nich zostało sfilmowanych lub zaadaptowanych na sztuki teatralne. Wszystkie jej dzieła literackie wyróżniają się subtelnym, żeńskim sposobem postrzegania świata oraz wnikliwą obserwacją problemów społecznych. Z wrodzoną intuicją i wrażliwością pisarka kreowała swoje literackie postacie, formułowała subiektywne wnioski i rozstrzygała dylematy moralne. Celowo operowała wydłużonym tokiem relacjonowania opisywanych wydarzeń, ażeby uchwycić zawarte w nich ulotne piękno lub zmysłowość¹. Głównymi bohaterkami jej powieści były kobiety, które idąc na przekór przeciwnościom stawianym im przez los, po wielu cierpieniach i wyrzeczeniach zdobywają pełną akceptację w oczach bliskich im mężczyzn, najczęściej postaci drugoplanowych.

Celem artykułu jest zaprezentowanie ostatniej powieści historycznej Ariyoshi Sawako zatytułowanej *Kazunomiya sama otome* (*Zapiski o życiu jej wysokości księżniczki Kazu*), przedstawienie fabuły dzieła, miejsca i czasu wydarzeń, sposobu prowadzenia narracji, charakterystyki głównych bohaterów, przy jednoczesnym przybliżeniu realiów opisywanego kobiecego świata.

Biografia Ariyoshi Sawako

Ariyoshi Sawako swój sukces literacki zawdzięczała erudycji. Nie wahała się podejmować niewygodnych, trudnych i dyskusyjnych tematów, często przemilcza-

¹ E. E. Joan, *The Origins of the Concept of „Women’s Literature”*, w: G. P. Schalow, J. A. Walker (red.), *The Woman’s Hand, Gender and Theory in Japanese Women’s Writing*, Stanford University Press, California 1996, s. 78-81.

nych lub po prostu lekceważonych przez innych pisarzy. Została zapamiętana jako osoba niezależna, która nigdy nie bała się wypowiadać własnych opinii, surowo oceniając rzeczywistość. Interesowali ją ludzie, ich emocje, przeżycia i zachowania. Nosiła w sobie wyidealizowany obraz ojczyzny, a poprzez literaturę dawała upust osobistym rozgoryczeniom i lękom o przyszłość kraju. Była kobietą światową i postępową, czym wyróżniała się na tle swoich rodaczek o tradycyjnych, konserwatywnych poglądach.

Urodziła się 20 stycznia 1931 r., w mieście Wakayama, położonym w środkowo-zachodniej części wyspy Honsiu. Jej matka była członkinią *Seitōsha* (Stowarzyszenie Niebieskich Pończoch), zgrupowania wydającego feministyczne pismo „*Seitō*”² („Niebieskie Pończochy”) i stanowiącego główny ośrodek walki o równouprawnienie kobiet. Wpływ na osobowość Ariyoshi wywarły liczne zagraniczne podróże, które odbywała przez całe życie. Już jako dziecko, w związku z pracą ojca – bankowca, przebywała w latach 1937-1941 w Indonezji (wówczas Indie Holenderskie) na wyspie Jawa, mieszkając w dwóch największych miastach Indonezji: Surabaji i Batawii (obecnie Dżakarta). Tam stawiała swoje pierwsze kroki w edukacji szkolnej. Z chwilą wybuchu wojny na Pacyfiku cała rodzina wróciła do kraju i zamieszkała w domu babki w Wakayamie, gdzie młoda Ariyoshi zetknęła się z tradycją i folklorem tego rejonu. Rodzinne korzenie, tradycyjne wychowanie i wiedza zdobyta w procesie edukacji przyczyniły się do ostatecznego ukształtowania światopoglądu przyszłej powieściopisarki.

W 1952 r., jeszcze przed uzyskaniem absolutorium na Tokijskim Żeńskim Uniwersytecie, wstąpiła do Katolickiej Federacji Studenckiej. W 1956 r. nominowano ją do Nagrody Młodych czasopisma „*Bungakukai*” za debiutanckie opowiadanie *Jiuta* (*Ballada*, 1956). Jednocześnie ten sam utwór nominowano do Nagrody Akutagawy³. W 1959 r., dzięki Fundacji Rockefellera, Ariyoshi wyjechała na prawie roczne stypendium do USA, gdzie studiowała na Sarah Lawrence College w Nowym Jorku. Cztery lata później wyszła za Jina Akirę – reżysera i producenta z branży rozrywkowej. W 1964 r. małżonkowie zdecydowali się na rozwód. Ich córka Ariyoshi Tamao jest pisarką i wykładowczynią na Uniwersytecie Sztuk Pięknych w Osace. W 1965 r. Ariyoshi wyjechała na sześć miesięcy do Chin, ażeby prowadzić badania nad stanem katolicyzmu w państwie środka. Chińską Republikę Ludową odwiedziła później jeszcze czterokrotnie, czego efektem był *Ariyoshi Sawako Chūgoku repōto* (*Raport z Chin Ariyoshi Sawako*, 1978). W 1966 r. wydała powieść *Hanaoka Seishū no tsuma*

² Inicjatorką publikacji była w 1911 r. tzw. „nowa kobieta” Hiratsuka Raichō (1886-1971), pionierka idei feministycznych w Japonii. Zob. więcej w: M. Melanowicz, *Historia literatury japońskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 325-327; P. F. Kornicki, *Meiji Japan: Political, Economic and Social History 1868-1912*, Routledge, London 1998, s. 276- 292.

³ Nagroda Akutagawy to najbardziej prestiżowa nagroda literacka ustanowiona w 1935 r. przez Kikuchiego Kana dla uczczenia pamięci jego przyjaciela i słynnego powieściopisarza Akutagawy Ryūnosuke (1892-1927). Przyznawana jest dwa razy w roku (w styczniu i w lipcu) pod warunkiem, że znajdzie się odpowiedni kandydat do jej otrzymania.

(*Żona Hanaoki Seishū*), opowiadającą o zazdrości i wzajemnej rywalizacji teściowej z synową oraz o lekarzu owładniętym ideą wynalezienia skutecznego środka znieczulającego do stosowania przy operacjach usuwania guzów nowotworowych u pacjentów w dziewiętnastowiecznej Japonii. Książka przyniosła jej międzynarodowy rozgłos. W 1970 r. została uhonorowana nagrodą *Nihon Bungaku Taishō* (Wielka Nagroda Literatury Japońskiej) za opowieść o inicjatorce teatru *kabuki* – *Izumo no Okuni* (*Okuni z Izumo*, 1969). Szerokie uznanie przyniosły jej także: opisująca tematykę rodzinną i społeczną *Kinokawa* (*Rzeka Ki*, 1964)⁴, poruszająca problem rasizmu *Hishoku* (*Nie ze względu na kolor*, 1964) czy traktująca o opiece nad ludźmi starszymi *Kōkotsu no hito* (*Starcze uniesienie*, 1972). Dorobek pisarski zwieńcza utwór poświęcony kobiecie, której losy związane były z transformacją państwa w połowie XIX w., *Kazunomiya sama otome*.

Ariyoshi zmarła niespodziewanie we śnie, 30 sierpnia 1984 r., na skutek niewydolności krążenia. Miała zaledwie 53 lata.

***Kazunomiya sama otome* jako powieść historyczna**

Powieść *Kazunomiya sama otome* ukazywała się pierwotnie w odcinkach, w czasopiśmie literackim „Gunzō” („Grupa”) w latach 1977-1978⁵. Na wzrost popularności utworu, który natychmiast po publikacji stał się bestsellerem, otrzymując Nagrodę Artystyczną Mainichi, wpłynął kontrowersyjny wątek, jakoby tytułowa księżniczka Kazu miała dublerkę w osobie ubogiej dziewczyny, imieniem Fuki. Na motywach opisaną w książce historii o zamianie miejsc służącej z cesarską córką wyprodukowano dwa seriale telewizyjne (*dorama*): pierwszy w 1981 r. i zrealizowany przez wytwórnię Fuji TV, z zapadającą w pamięć rolą Ōtake Shinobu jako Fuki, oraz drugi w 1991 r. na potrzeby telewizji Asahi.

Kazunomiya sama otome, podobnie jak *Izumo no Okuni* czy *Hanaoka Seishū no tsuma*, należy do nurtu historycznego w twórczości Ariyoshi. Osnuta jest na kanwie rzeczywistych wydarzeń z połowy XIX w., gdy księżniczka Kazu, przyrodnia siostra cesarza Kōmeia (1831-1867), została wbrew swej woli żoną czternastego sioguna – Tokugawy Iemochi (1846-1866). Ariyoshi przedstawia odmienną wersję wydarzeń historycznych i twierdzi, że dziewczyną podającą się za księżniczkę była służąca

⁴ W tytułach czterech powieści Ariyoshi pojawia się nazwa rzek. Poza wspomnianą *Kinokawa* są to: *Aridagawa* (*Rzeka Arida*, 1963), *Hidakagawa* (*Rzeka Hidaka*, 1966) i *Kinugawa* (*Rzeka Kinu*, 1975).

⁵ Druk gazetowy zakończono w marcu, a książka ukazała się już w kwietniu 1978 r. Źródło: K. Ibuki, *Meguriatta sakkatachi – Tanizaki Junichirō, Kawabata Yasunari, Inoue Yasushi, Shiba Ryōtarō, Ariyoshi Sawako, Mizukami Tsutomu* (*Spotkani literaci – Tanizaki Junichirō, Kawabata Yasunari, Inoue Yasushi, Shiba Ryōtarō, Ariyoshi Sawako, Mizukami Tsutomu*), Heibonsha, Tōkyō 2009, s. 180.

imieniem Fuki (główna bohaterka powieści), nieświadoma ofiara dworskiej maszyny politycznej. Natomiast autentyczna cesarska siostra uciekła do świątyni buddyjskiej, gdzie znalazła azyl i została mniszką⁶. Inspiracją dla przyjętej przez pisarkę tezy stanowiła opowieść zasłyszana od żony byłego naczelnika wiejskiego⁷, która stwierdziła, że to jej prababka zamiast cesarskiej siostry wyszła za sioguna, zaś prawdziwa księżniczka powiesiła się w spichlerzu należącym do ich rodziny. Pisarka przejrzała liczne źródła historyczne i doszła do zaskakującego wniosku, iż cesarzówna Kazu mogła mieć sobowtóra, tzn. osobę, która podawała się za arystokratkę, a w rzeczywistości pochodziła z dużo niższej klasy społecznej. Opierając się na szczegółach zaczerpniętych z biografii księżniczki, Ariyoshi Sawako wysnuła intrygującą opowieść, w której fikcja literacka perfekcyjnie łączy się z faktami historycznymi, dając czytelnikowi iluzję autentycznego świata.

W świecie wykreowanym przez pisarkę na miejsce księżniczki podstawiona zostaje nawet nie jedna, lecz dwie dublerki – Fuki i Utae. Autorka najprawdopodobniej zbudowała tę teorię na podstawie sprzecznych faktów odnośnie do cech fizycznych księżniczki Kazu, m.in. anatomicznej wady ręki – uszkodzony lewy nadgarstek, sprawiałby, że niemożliwe byłoby praktykowanie przez cesarzównę ceremonii parzenia herbaty, o czym wspominają liczne źródła naukowe. Choć historycy obeszlili się z powieścią niezbyt łaskawie, podważając hipotezę istnienia jakiegokolwiek dublerki, to sugestywnie oddane realia życia dworskiego wzbudzają w czytelniku pełne zaufanie, czyniąc opisywane zdarzenia niezwykle prawdopodobnymi.

Tytułowa postać powieści, Kazunomiya Chikako naishinnō żyła w latach 1846-1877. Urodziła się⁸ jako ósma i zarazem najmłodsza córka cesarza Ninkō (1800-1846) oraz jego konkubiny Hashimoto Tsuneko (późniejszej Kangyōin). Po nagłej śmierci ojca, księżniczka wychowywała się na dworze cesarskim, doskonaląc swoje umiejętności taneczne, śpiew, komponowanie poezji *waka* oraz ucząc się ceremonii herbaty *sadō*. Była dzieckiem zdolnym i obdarzonym licznymi talentami. W 1851 r. została zaręczona z potencjalnym następcą chryzantemowego tronu, księciem Arisugawa Taruhito (1835-1895). Obietnica zawarcia związku małżeńskiego została zerwana

⁶ I. Ch. Mulhren (red.), *Japanese Women Writers. A Bio-Critical Sourcebook*, Greenwood Press, Westport 1994, s. 18.

⁷ Zob. Y. Takahashi, Ariyoshi Sawako „Kazunomiyasama-otome” ron – sono sōzō no hōhō wo megutte (Rozważania na temat „Kazunomiyasama-otome” Ariyoshi Sawako – o metodzie kreacji), „Journal of The School of Marine Science and Technology” 3 : 1, 2005, s. 55-60, http://www2.scc.u-tokai.ac.jp/www3/kiyou/pdf/2005vol3_1/takahashi.pdf [24.02.2012].

⁸ K. Lasky podaje informację o zmianie daty narodzin księżniczki Kazu, która przyszyła na świat w roku Szalonego Konia – 1 sierpnia 1846 r. Według wierzeń ludowych był to zły omen, bo kobietę urodzoną tego dnia cechował upór i egocentryzm, a więc cechy najmniej pożądane przez potencjalnych kandydatów starających się o jej rękę. Dlatego ukryto tę datę, zastępując ją dniem 3 lipca. Zob. K. Lasky, *Kazunomiya: prisoner of heaven*, Scholastic Inc., New York 2004, s. 3.

w chwili, gdy siogunowi potrzebna była kandydatka do politycznego mariażu z dworem cesarza. Niechętna mu siostra władcy uległa po licznych namowach woli panującego i przystała na propozycję poślubienia Tokugawy Iemochiego. Wraz ze swoim orszakiem wyruszyła jesienią 1861 r.⁹ traktem Nakasendō z pałacu cesarskiego w Kioto do Edo. W pieszo-konnej procesji towarzyszyła jej matka Kanyōin oraz wielka¹⁰ świta, na czele której stała Niwata Tsuguko (1820-1867). Przemierzano kraj w powolnym tempie. Po 26 dniach podróży zakończono wędrówkę, docierając do zamku sioguna. Tam odbyły się zaślubiny. W Edo księżniczka spędziła kolejne cztery lata. W okresie żałoby związanej z przedwczesną śmiercią męża ścięła włosy, przyjęła imię Seikan'in no miya i na krótko powróciła do Kioto. Nie miała dzieci, więc kolejnym, a zarazem ostatnim w historii Japonii siogunem został potomek Tokugawy Ieyasu, z bocznej linii rodu – Tokugawa Yoshinobu (1837-1913). W czasie panowania cesarza Meiji (1868-1912), po obaleniu siogunatu, wdowę kolejny raz namówiono do przeprowadzki. Zamieszkała w nowo ustanowionej stolicy kraju, którą zostało miasto Edo, przemianowane z woli władcy na Tokio. Zmarła w wieku 31 lat. Została pochowana obok męża w świątyni Zōjōji w Tokio.

Fabula utworu

Akcja *Kazunomiya sama otome* jest przemyślnie skonstruowana, posiada rozbudowany świat wydarzeń, wzbogacony o liczne wątki mające charakter dopowiedzenia bądź informacji o panującej w ówczesnej Japonii sytuacji politycznej. Ukazuje szczegóły życia dworu cesarskiego oraz panujące na nim konwenanse. Pochodząca z nizin społecznych, młodziutka, czternastoletnia służąca Fuki (postać fikcyjna) bez własnej wiedzy i zgody zostaje zamieszana w spisek Kanyōin (postać historyczna, matka cesarzówny), sprzeciwiającej się zamiarom doradców cesarza, by jej jedyna i ukochana córka została małżonką sioguna. Plan intrygi polegał na znalezieniu odpowiedniej dziewczyny, mogącej odegrać rolę księżniczki w podróży do Edo i dalszym życiu na dworze, u boku Tokugawy. Zgodnie z wolą byłej cesarskiej konkubiny nieświadoma zagrożenia Fuki podejmuje pracę w pałacu cesarzówny. Tam następuje proces adaptacji służki do roli dublerki. Już nie musi ciężko pracować. Sypia w komnacie wraz z księżniczką, towarzyszy jej w codziennych czynnościach, ubierana jest także w jej stroje. Staje się sobowtórem we wszystkim naśladowującym arystokratkę. Wywierana na nią presja, która ma spowodować zatracenie własnej tożsamości i przyswojenie obcej osobowości, ostatecznie doprowadza Fuki do utraty równowagi psychicznej. Kanyōin postanawia pozbyć się obłąkanej dziewczyny, która w swoim

⁹ Podróż trwała od 20 października do 15 listopada 1861 r. Zob. *Women of Royalty. Princess Kazunomiya*, <http://royalwomen.tripod.com/id9.html> [05.05. 2012].

¹⁰ W niektórych źródłach padają stwierdzenia, że samych dworzan, nie licząc tragarzy i służby, było ponad 10 tysięcy. Tamże [12.04. 2012].

paranoicznym stanie jest dla niej bezużyteczna, a jednocześnie stanowi poważne zagrożenie ujawnienia spisku. W miejsce Fuki podstawiona zostaje kolejna fałszywa księżniczka, Kazu, córka naczelnika wiejskiego Utae. Natomiast umyślowo chorą służącą biorą pod opiekę rodzice Utae, zamykając ją w spichlerzu. Tam, pewnego ranka, umiera. Końcowe dwa rozdziały powieści autorka poświęca losom Utae. To ona, według hipotezy Ariyoshi Sawako, poślubiła sioguna i spoczywa w rodzinnym grobowcu Tokugawów.

Miejsce akcji i czas opisanych wydarzeń

Miejsce akcji opisane w powieści można precyzyjnie zlokalizować. Jest nim Kioto, ówczesna stolica kraju, a konkretnie pałac Katsura Gosho oraz rezydencja radcy – *chūnagona*¹¹ Hashimoto Saneakiry (starszego brata Kangyōin), któremu służyła Fuki zanim trafiła do pałacu. Później pisarka przenosi opowieść na trakt Nakasendō. Spośród mijanych wiosek na wyróżnienie zasługuje zajazd Itabana (ostatni przystanek przed Edo), gdzie nieustannie obawiająca się zdemaskowania Fuki ostatecznie postradała zmysły, i osada Takada, gdzie dokonała żywota. Akcja, po dotarciu orszaku do celu podróży, toczy się w Pałacu Wewnętrznym Zamku Edo (Ōku). Warto zaznaczyć, że w dialogach i w opisach często występują różne nazwy geograficzne, takie jak: dzielnica Muromachi w Kioto, gdzie będąc jeszcze dzieckiem pracowała Fuki, czy też nazwy świątyń i rezydencji arystokratów położonych w pobliżu pałacu lub domu rodu Hashimoto. Stanowią one jednak temat rozmów, nie zaś bezpośrednie miejsce akcji.

Sposób skonstruowania dzieła przypomina pamiętnik, dzięki czemu czas w powieści jest dokładnie zdeterminowany. Zgodnie z zamysłem pisarki każdy fragment tekstu jest chronologicznie przyporządkowany konkretnej dacie, składającej się z roku, miesiąca i dnia. Warto odnotować również, że okres, w którym rozgrywają się wydarzenia obejmuje kilka lat. Utwór jest starannie uporządkowany w perspektywie czasowej, trwającej nieprzerwanie od trzeciego dnia, szóstego miesiąca, pierwszego roku ery Man'en, tj. 1860 r., do przełomu pierwszego i drugiego dnia, dziewiątego miesiąca, dziesiątego roku okresu Meiji, czyli 1877 r. Powieść otwiera opis gorącego lata, a dodatkowym wyznacznikiem czasu akcji jest pragnienie głównej bohaterki, aby wziąć udział w zbliżającym się festiwalu Gion (*Gion matsuri*)¹².

Główne bohaterki utworu

Główna bohaterka książki – którą nie jest tytułowa księżniczka Kazu, lecz wymyślona przez pisarkę wkraczająca w dorosłość nosiwoda Fuki – przedstawiona

¹¹ Chūnagon – doradca cesarski, tytuł nadawany jednemu z najważniejszych dworzan panującego, członek kilkuosobowej Rady Cesarskiej.

¹² Sięgające IX w. sintoistyczne święto oczyszczenia, obchodzone w lipcu w Kioto.

została jako pełna energii, tryskająca optymizmem, beztroska i budząca sympatię postać. Początkowo żyła zgodnie z regułami wyznaczonymi przez otaczającą ją społeczność. Pragnieniem dziewczyny było uczestnictwo w paradzie zwieńczającej festiwal Gion. Obrzędowe śpiewy, dźwięki dzwonek, tańce i radosna muzyka stanowiły alegoryczne uzupełnienie jej młodego, niewinnego życia. Postawę, którą prezentowała, można interpretować jako potrzebę powrotu człowieka do pierwotnego sposobu życia, składającego się z prostych czynności i naturalnej harmonii z przyrodą. Wrodzona naiwność, prostoduszność i nieokrzesanie sprawiają, że z trudem przychodzi jej dostosowanie się do zwyczajów panujących w pałacu Katsura Gosho. Tu wszystko było obce, tajemnicze i budzące lęk. Fuki pochodziła z najniższych warstw społecznych, którym nie dane było prawo decydowania o swoim własnym losie, dlatego w pałacu zamiast cieszyć się z ewidentnej poprawy warunków życia, nie czuła się dobrze i bezpiecznie. Nie potrafiła zrozumieć, czego od niej oczekiwano. Jako uboga służka została potraktowana niczym marionetka w rękach Kangyōin, która zupełnie nie liczyła się z jej osobą i traktowała dziewczynę wyłącznie przedmiotowo.

Kiedyś do ulubionych obowiązków Fuki należało nabieranie wody ze studni i przynoszenie jej do kuchni w rezydencji Hashimoto. Latem woda przyjemnie chłodziła ciało i stanowiła element rozrywki w monotonnym życiu służącej. Niewinna scena zabawy podczas nabierania wody ze studni jest swoistą alegorią szczęścia i beztroski. W dalszej części powieści czynność ta zmienia swój charakter, zwiastując przełomowe dla dziewczyny wydarzenie. Pierwsze dotyczy zakończenia służby w rezydencji radcy, o czym Fuki dowiedziała się bezpośrednio po powrocie z wypełnionym wodą cebrem do kuchni. Kolejny raz studnia ukaże się w czasie snu w sypialni księżniczki, a bezdenna, czarna otchłań, z której przyjdzie czerpać wodę, symbolizuje pułapkę, w którą dziewczyna wpadła i z której nie ma już wyjścia. Praca nosiwody przestaje sprawiać radość, a mroczna głębia przeraża. Ostatni, trzeci obraz studni jest reminiscencją pierwszego. Pojawia się, kiedy obłęd dziewczyny osiąga apogeum. Oderwana od rzeczywistości Fuki wyobraża sobie, że znowu pracuje w rezydencji Hashimoto i nabiera wodę, jednak jest to tylko chore złudzenie, doprowadzające oszalałą do śmierci¹³.

Nie mniej nieszczęśliwą bohaterką jest księżniczka Kazu, której również nigdy nie było dane żyć tak, jakby tego chciała. Jako cesarska córka stała się ważną figurą w świecie męskiej polityki dworskiej. Jednak mimo szlacheckiego urodzenia i najwyższej pozycji społecznej nie liczonej z jej opinią, zrywając wcześniejsze zaręczyny i przymuszając do wyjazdu do Edo. Świadczyło to o tym, jak mało istotne dla japońskiego świata władzy były uczucia i pragnienia tej młodej kobiety. O jej losie zdecydowała racja stanu, której otwarcie sprzeciwiła się tylko jedna osoba – matka Kangyōin, trzecia ważna postać w powieści, wyraźnie tęskniąca za dawnym splendorem,

¹³ Powiesiła się zaplątana we własną odzież, myśląc że ciągnie sznur z wiadrem pełnym wody.

który zapewniał jej kochający cesarz. Po jego śmierci została do trzymania się zmuszona dla własnego dobra na uboczu życia dworskiego. Poświęciła się wychowaniu córki. Pomysł zaślubin jej dziecka z siogunem obniżał rangę księżniczki, dlatego była mu przeciwna, jednak jej zdanie niewiele już znaczyło na dworze nowego władcy. Zaplanowała intrygę podmiany arystokratki na służącą. Jej desperackie próby ratowania córki przed popełnieniem megaliansu tylko częściowo usprawiedliwia miłość do własnego dziecka. Kangyōin miała świadomość, że wraz ze ślubem księżniczki Kazu zostanie zdana na łaskę sioguna i jego matki, najważniejszej osoby w Ōku. Tym samym pozycja byłej konkubiny cesarskiej stałaby się bezwartościowa.

Kobieca wizja świata

Kazunomiya sama otome stanowi próbę żeńskiego spojrzenia na historię XIX-wiecznej Japonii¹⁴ z punktu widzenia kobiety. Na pierwszym planie rozgrywa się dramat niewinnej dziewczyny uwikłanej w dworską intrygę. W tle ukazana jest męska walka o władzę u schyłku rządów siogunatu Tokugawa. Akcja powieści toczy się w środowisku kobiet, a poprzez opowiadanie o ich problemach, rozterkach duchowych i upadku moralnym obrazuje ówczesny świat w sposób ewidentnie jednostronny, przyjmując typowo kobiecy punkt widzenia. Poprzez dociekliwą analizę ich czynów, myśli i emocji oraz życiowych planów Ariyoshi wyróżnia czasem skrajnie odmienne oblicza kobiecej psychiki owładniętej najczęściej potrzebą zapewnienia sobie jak największych przywilejów i bezpiecznej pozycji w świecie mężczyzn. Pisarka poświęca prawie całą swoją uwagę ukazaniu wewnętrznych motywacji wpływających na podejmowane decyzje przez stworzone przez siebie literackie postacie, co stanowi o ich determinacji, pasji, poświęceniu, jednocześnie eksponując siłę charakteru oraz upór bohaterek. Kobiety w twórczości Ariyoshi nie można nazwać biernymi, gdyż wyróżnia je jasno sprecyzowane pragnienie i cel, do którego realizacji dążą.

W świecie literackim, gdzie dominują przedstawicielki płci pięknej, a wydarzenia historyczne widziane są i relacjonowane przez kobietę – autorkę, doszło do zamierzonego zakłócenia patriarchalnego systemu porządku i wartości. Nowatorskość *Kazunomiya sama otome* polega na pierwszoplanowym udziale wykluczonych niegdys z dyskursu kobiet, wzmocnieniu ich znaczenia i pozycji społecznej, a także na spojrzeniu na historię państwa z ich perspektywy pod kątem dotychczas nieopisywanym bądź pomijanym w materiałach źródłowych. W prozie Ariyoshi Sawako to kobieta i świat widziany jej oczami, stanowią główny wyznacznik fabuły.

¹⁴ Ariyoshi podawała jako jeden z argumentów powstania utworu brak wcześniejszych prób opisanie tematyki końca okresu Edo przez kobiety. Ten rozdział historii Japonii zawsze prezentowany był przez mężczyzn. Zob. Ariyoshi Sawako, *Sakka no jiden 109 Ariyoshi Sawako (Biografie pisarzy nr 109 Ariyoshi Sawako)*, Nippon tosho sentā, Tōkyō 2000, s. 211.

Rola narratora i problematyczny tytuł

Kompozycja powieści *Kazunomiya sama otome* przywodzi na myśl pamiętnik. Użyte w tytule sformułowanie *otome* oznacza 'to co pozostało', 'zapiski'. Trudności w przekładzie tytułu przysparza fakt, że żadne ze słów używanych powszechnie w języku polskim, jak na przykład pamiętnik, dziennik czy notatnik nie jest zgodne z japońskim oryginałem. Tytuł utworu można tłumaczyć jako *Pamiętnik o jej wysokości księżniczce Kazu*, ale według słownikowej definicji „pamiętnik” to forma dokumentacji wydarzeń, która może być relacjonowana z perspektywy czasu, jednak nie przez osobę trzecią¹⁵. Terminy „dziennik” czy „kronika” także są niewłaściwe, gdyż ich użycie pociąga za sobą konieczność naocznego uczestnictwa w opisywanych wydarzeniach, co nie ma miejsca w przypadku omawianej powieści, niebędącej relacją historyczną. Z kolei zakres semantyczny słowa „notatnik” jest zbyt wąski, by można go było tutaj zastosować. W związku z brakiem odpowiedniego terminu w języku polskim należy przyjąć przy tłumaczeniu tytułu rozwiązanie pośrednie, poprzez oddanie go w następujący sposób: *Zapiski o życiu jej wysokości księżniczki Kazu*. Wyraz „zapiski” również może budzić wątpliwości, ponieważ kojarzy się z formą krótką i zwięzłą, przez co nie do końca oddaje charakter powieści, sugerując zdawkowe informacje wzięte z biografii księżniczki.

Ariyoshi Sawako najprawdopodobniej chciała nawiązać do formy pamiętnikowej jednego z głównych gatunków starożytnej literatury japońskiej okresu Heian (794-1185), uznanego za tradycyjny dla pisarstwa kobiecego. Była to jedynie zamierzona próba stylizacji, ponieważ wydarzenia zawarte w powieści nie odnoszą się bezpośrednio do podmiotu piszącego. Wszechwiedzący narrator opowiada historię usytuowaną na ściśle określonej osi czasowej, a przy tym sam w niej nie uczestniczy. W tym miejscu warto zastanowić się, kto nim jest. Zapoznanie się z treścią utworu pozwala wykluczyć osoby z otoczenia księżniczki, np. damę dworu, garderobianą czy nadworną kronikarkę, która naocześnie, czy nawet z późniejszej perspektywy czasowej, spisuje wspomnienia. W ostatnim bowiem rozdziale dowiadujemy się o śmierci najważniejszych postaci utworu, a więc autor pamiętnika nie mógłby spisać kroniki historycznej wydarzeń, w których by uczestniczył. Jest to wystarczający argument, aby w tytule polskiego przekładu zrezygnować z użycia słów „pamiętnik”, „kronika” czy „dziennik”, a jednocześnie dowodzi tezy, że *Zapiski o życiu jej wysokości księżniczki Kazu* są poprawnym tłumaczeniem tytułu powieści.

Opierając się na powyższej argumentacji, można jednoznacznie stwierdzić, że podmiotem piszącym w powieści, narratorem, jest nie kto inny jak Ariyoshi Sawako,

¹⁵ Pamiętnik – utwór literacki zawierający opisy wydarzeń oparte na bezpośredniej obserwacji autora, jego wspomnieniach i przeżyciach, w: *Słownik Języka Polskiego PWN*, t. 2, PWN, Warszawa 1979, s. 589.

za czym przemawia zarówno koncepcja narratora wszechwiedzącego¹⁶, jak i swobodna zmienność punktów widzenia oraz możliwość wnikania w psychikę bohaterów i obnażania ich myśli.

Reasumując, powieść *Kazunomiya sama otome* zasługuje na uwagę nie tylko ze względu na kontrowersje, jakie wywołały zawarte w niej śmiałe hipotezy odnośnie do dziejów słynnej postaci historycznej. Pisarka włożyła w swój utwór wiele pracy, ażeby przybliżyć współczesnym zapomniane już czasy, w jak najatrakcyjniejszej formie. Starannie zgłębiła źródła historyczne i wiernie oddała atmosferę panującą na dworze cesarza. Ariyoshi wyjątkowo odważnie podeszła do historii i zaproponowała inną, odmienną wizję wydarzeń. Ponieważ polski czytelnik wciąż nie ma dostępu do literatury opisującej ten okres dziejów Japonii z kobiecego punktu widzenia, utwór Ariyoshi w przekładzie na język polski mógłby wypełnić tę lukę.

¹⁶ Zgodnie z teorią Tzvetana Todorova narrator zajmuje uprzywilejowaną pozycję w tekście literackim, gdyż jest siłą sprawczą całej konstrukcji utworu. W przypadku *Kazunomiya sama otome* mamy do czynienia z sytuacją, kiedy akcja odwołuje się do myśli i wspomnień bohaterów, co pozwala przypuszczać, że historię opowiada „z zewnątrz” narrator wszechwiedzący. Warto zaznaczyć, że poza tym, że relacjonuje wydarzenia tak, jakby sam był ich naocznym świadkiem, przyjmuje jednocześnie punkt widzenia konkretnej postaci utworu, najczęściej Fuki, co dodatkowo może wskazywać na zmienny punkt lokalizacyjny, balansujący między perspektywą wewnętrzną a zewnętrzną. Więcej o roli narratora w powieści w: T. Todorov, *Poetyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984 oraz W. Schmidt, *Narratology. An introduction*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2010, s. 89-117.

Amelia Macioszek

Tang Ying (1682-1756) i jego przedstawienie mowy serca garncarza w zbiorze poezji *Taoren xin yu*

Tang Ying 唐英 (1682-1756) pochodził z miejscowości Shenyang w prowincji Liaoning. Był członkiem białej chorągwi armii hanowskiej. Tang to postać szeroko utalentowana (kaligraf, poeta, garncarz, dramaturg) i autor takich dzieł, jak: *O procesie wyrabiania ceramiki* (*Taoye tu bianci* 陶冶圖編次), *Poradnik dla nabywających ceramikę* (*Yaoqi si kao* 窯器肆考), *Relacja ze spraw ceramiki* (*Tao wu xu lue* 陶務敘略), *Ilustrowany przewodnik po wyrabianiu porcelany*¹ (*Taoye tushuo* 陶冶圖說), *Kronika osiągnięć ceramicznych* (*Tao cheng jishi* 陶成紀事), *Manuskrypt o sprawach porcelany* (*Ci wu shiyi yu gao* 瓷務事宜諭稿) czy *Mowa serca garncarza* (*Taoren xin yu* 陶人心語). Tang Ying to postać znana głównie historykom sztuki. Mniej doceniany jest jako poeta, mimo że dwadzieścia trzy jego wiersze znalazły się w zbiorze poezji dynastii Qing.

Tang dość wcześnie rozpoczął swoją karierę urzędniczą, bo już w wieku lat szesnastu zaczął pracować na dworze. W 1723 r. został nadwornym zarządcą do spraw malarstwa². Pięć lat później, w 1728 r., został mianowany asystentem ówczesnie nadzorującego manufakturę Jingdezhen Nian Xiyao 年希堯 (lata zarządzania 1726-1736). Po zakończeniu kadencji Niana objął jego stanowisko i pełnił je do śmierci w 1756 r.

¹ Owo unikatowe dzieło powstało w 1743 r., po tym jak Tang otrzymał z pałacu cesarskiego rozkaz opisanie i ułożenia w odpowiedniej kolejności dwudziestu obrazków przedstawiających proces wyrabiania porcelany. Oryginalne ilustracje autorstwa Ding Guangpenga 丁觀鵬 zaginęły, a sam tekst był cytowany w takich pracach, jak: *Fuliang xianzhi* 浮梁縣志, *Tao shuo* 陶說 Zhu Yana 朱琰 czy *Jingdezhen taolu* 景德鎮陶錄 Lan Pu 藍浦 (14 z 20 ilustracji).

² E. Huang, *China's china. Jingdezhen Porcelain and the Production of Art. In the Nineteenth Century*, praca doktorska, University of California, San Diego 2008, s. 113, <http://escholarship.org/uc/item/43w755pg> [08.04.2012].

Manufaktura Jingdezhen i jej krótka historia

Jeśli chodzi o samą miejscowość Jingdezhen 景德鎮, to jej obecna nazwa pochodzi od nazwy wczesnego okresu w czasie panowania Północnej dynastii Song (960-1279) – Jingde (1004-1007). Została ona nadana na mocy dekretu cesarskiego. Wcześniej Jingdezhen nazywało się Changnanzhen 昌南鎮 (dosł. ‘wieś na południe od rzeki Chang’)³. Powodami, dla których w owym miejscu założono manufakturę, był po pierwsze łatwy transport rzeką Chang do Jeziora Boyang i dalej poprzez rzekę Jangcy do Wielkiego Kanału w kierunku północnym lub przez Jangcy i jezioro Dongting na południe Chin, a po drugie – co o wiele ważniejsze – obecność surowców potrzebnych do wyrabiania porcelany. To właśnie lokalna glina złożona z takich składników, jak kwarc, mika potasowa i skałek przyczyniła się do rozwoju garncarstwa i sławy Jingdezhen.

Pierwsze naczynia zaczęto wyrabiać w X w. Były to głównie wyroby o szkliwie zielonkawym – seladony 青瓷 i inne wczesne rodzaje porcelan. Czasy dynastii Song przyniosły oczywisty wzrost produkcji i wyroby typu *qingbai* 青白, które charakteryzują się białym czerepem powleczonym transparentnym szkliwem o lekko zielonkawej barwie. XIV w. to czas, w którym zaczęto wyrabiać tam pierwsze naczynia błękitno-białe, tak bardzo charakterystyczne dla Chin. W tym czasie również zaczęto wyrabiać naczynia z gliny z wysoką zawartością kaolinu, która była wydobywana z okolic góry Macang. Objęte monopolem wydobywczym z dworu cesarskiego złoża zapewniały wysoką jakość wyrobów, które trafiały do stolicy, a tym samym zmusiły właścicieli pieców prywatnych do używania glin gorszej jakości. Jednakże, w okresie między XVI a XVIII w. złoża w okolicach góry Gaoling stały się głównym miejscem wydobywania najwyższej jakości kaolinu, zarówno dla potrzeb produkcji prywatnych, jak i cesarskich. Sprawilo to równomierny wzrost jakości i rozkwit obydwu ze stron. Szacuje się, że do XVII w. wyroby z pieców prywatnych nie tylko równały się pod względem jakości z tymi produkowanymi na potrzeby dworu, lecz niejednokrotnie je przewyższały⁴. Do sukcesu manufaktury w Jingdezhen przyczynili się też sami jej pracownicy. Tang Ying pisze:

Z uwagi na ogromną liczbę naczyń jest tak, że ten, który zdobi naczynia kobałem, nie pokrywa ich emaliami naszkliwnymi, a ten, który używa farb naszkliwnych, nie maluje kobałem. W rezultacie każdy robi swoje i jedna ręka nie rozdrabnia się.

³ Lan Pu 藍浦, *Jingdezhen taolu* 景德鎮陶錄, w: Xiong Liao, Xiong Wei 熊寥, 熊微 (red.), *Zhonguo taoci guji jicheng* 中國陶瓷古籍集成, Jiangxi kexue jishu chubanshe 江西科學技術出版社, Nanchang 南昌 1999, s. 349.

⁴ Liu Xinyuan, Bai Kun, *A survey of the Hutian kiln-site in Jingdezhen*, S. E. Asian Ceramic Society, New Discoveries in Chinese, b.m.wm 1982.

Inne zajęcia, takie jak: dekorowanie, nacinanie i rytowanie są wykonywane podobnie i są praktykowane w grupach⁵.

Wspomnieć należy również, że udział w pracach manufaktury brała praktycznie cała wieś, np. przy rozdrabnianiu materiałów na kolory stosowane przy dekoracji, czego dokonywano w specjalnych moździerzach umieszczanych na niskich ławkach.

Są tacy, którzy tłuką obydwoma rękoma i tacy, którzy robią to na przemian, raz lewą, raz prawą. Chorzy i upośledzeni, starzy i młodzi, wszyscy oni w ten sposób zarabiają na życie⁶.

W czasach dynastii Ming (1368-1644) zarządzaniem manufakturą zajmowali się eunuchowie. Następnie po upadku dynastii Ming trudnili się tym specjaliści przejeżdżni namiestnicy z pomocą władz lokalnych. Od ery Shunzhi (1644-1662) sytuacja uległa zmianie i wprowadzono nadwornych nadzorców. Wkrótce potem zaczęto budować manufakturę cesarską, w której produkowano porcelanę tylko na użytek dworu cesarskiego i nadzorowaniem jej zajmowali się specjalnie nominowani urzędnicy dworscy⁷. Należy dodać, że istniał podział na piece prywatne i państwowe. W piecach państwowych wypalano wyroby na potrzeby dworu, a w prywatnych – na eksport i dla użytku krajowego.

Tang Ying i ogólna charakterystyka *Taoren xin yu*

Cechą, która wyróżniała Tanga spośród innych urzędników było to, że nie wywyższał się ponad zwykłych ludzi, a wręcz przeciwnie, sam się do nich zniżył. Świadczy o tym fakt, że zaczął się uczyć tego, co musiał nadzorować. Przed przybyciem do Jingdezhen nic nie wiedział o wytwarzaniu porcelany. Jednak szybko zafascynował się garmcarstwem do tego stopnia, że po trwającej trzy lata nauce osiągnął w tej materii mistrzostwo i sam zaczął wyrabiać swoje naczynia nazywane *Tang Yao* 唐窯 ‘wyroby Tanga’. Dzięki temu szybko zjednał sobie poważanie i sympatię lokalnej ludności.

Taoren xin yu to zbiór poezji, który podzielony jest na sześć części według rodzajów wierszy. Razem jest ich ponad 600. Twórczość poetycką Tang Yinga, napisaną prostym, prawie potocznym językiem, cechuje duża różnorodność tematyczna. Pośród najczęściej poruszanych przez niego tematów znajdują się: wdzięczność i oddanie cesarzowi, opisy porcelany (porównywanie do kosztowności; naczyń o kształtach zwierzęcych do prawdziwych zwierząt), opisy wypalania porcelany,

⁵ *Malowanie czerepów (Hua pi 畫坯)*, Zhu Yan, *Tao shuo*, w: Xiong Liao (red.), dz. cyt., s. 259.

⁶ *Wyciskanie czerepów (Yin pi 印坯)*, Zhu Yan, *Tao shuo...*, s. 258.

⁷ Zhao Erxun 趙爾巽, *Qing shi gao* 清史稿, t. 4, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1998, s. 3563-4.

wspomnienie lat spędzonych w Jingdezhen, pożegnanie z zaproszonymi ekspertami w dziedzinie porcelany, którzy przyjechali z innych ośrodków, wyrób porcelany (nieliczne wiersze), jego miejsce w społeczeństwie (określa się półdzikusem, półurzędnikiem itp.), moralizatorstwo (by „wysokie sosny” – urzędnicy – nie wywyższały się ponad „brzoskwinie i śliwy” – zwykłych ludzi), nieśmiertelność poprzez cnotliwe czyny i słowa, pochwała historycznych bohaterów wywodzących się z ludu, porównywanie cech drzew i kwiatów z ludzkimi, sympatyzowanie z ludem, ubolewanie nad rozmiarami klęsk żywiołowych, które ich dotykają, dowody sympatii i poważania ze strony zwykłych ludzi i inne (opisy przyrody, wycieczek, samego Jingdezhen itp.).

Przedmowa do *Taoren xin yu* i zawarty w niej manifest

Przedmowa do zbioru poezji *Taoren xin yu* to swoisty rodzaj manifestu, w którym Tang, jako pierwszy w historii Chin poeta, zwraca uwagę na zaniedbywaną grupę społeczną, jaką są garncarze. Zmusza czytelnika do pochylenia się nad nimi i zmiany ich postrzegania. Już w pierwszych zdaniach padają kluczowe dla całości zbioru argumenty i swego rodzaju wyjaśnienie, dlaczego zajmuje się on takim tematem, jak mowa serca garncarza. Tang Ying stwierdza:

Ceramika to praca fizyczna, a ceramicy są ludźmi pracującymi fizycznie. Jak powszechnie wiadomo, brudzą nie tylko siebie, lecz i całe otoczenie. Zatem dziwić może fakt, że chcą poruszyć temat ich serca a co więcej ich mowy/języka. Twierdzą, co następuje: ponieważ wszyscy wiedzą, że każdy człowiek ma serce, a każde serce ma swój język! Zatem, nie ma żadnej różnicy w tej materii między bogaczami i ludźmi z wyższych sfer a biednymi i skromnymi⁸.

Mowa jest oknem dla serca i duszy. Każdy człowiek może użyć mowy dla wyrażenia stanu umysłu i jest to niezależne od stanu posiadania, jest to wrodzona ludziom umiejętność. Ponieważ ludzie żyją w różnych warunkach, to stan ich umysłu jest w naturalny sposób odmienny, a różnice w stanie umysłu przekładają się na różnice w mowie. Zatem następny z argumentów poety brzmi:

Serca ludzi żyjących w przepychu są przepętnione ekstrawagancją, co sprawia, że i ich mowa staje się ekstrawagancka. Serca bogaczy są aroganckie, zatem ich mowa również jest arogancka i dumna. Serca ludzi biednych i skromnych są wulgarne, a mowa zimna i potoczna. Ludzie często przekraczają swoje granice i wbrew ich przekonaniom dochodzi do niezgodności między tym, co mówi serce, a tym, co

⁸ Zhang Faying 張發穎 (red.), *Tang Ying quanji* 唐英全集, Xue yuan chubanshe 學苑出版社, Beijing 北京 2008, s. 7.

zostaje wypowiedziane. Dochodzi do plotek i napompowanych pogłosek. Wszyscy dążą do sławy niecznymi metodami. Jediną grupą społeczną, która uczciwie pracuje, ignorując to i nie zważając na to wszystko są garnkarze⁹.

Tang¹⁰ wyróżnia 3 rodzaje postaw, które nie mogą charakteryzować dobrego ceramika:

1. Ci, którzy używają ekstrawaganckiej mowy często zwracają uwagę na powierzchowność, nie zważając na detale.
2. Natomiast w wyrobach tych, których mowa jest arogancka nie sposób dojrzeć oznak wielu niedopatrzeń.
3. Z kolei, u tych, których serce jest wulgarnie, a mowa zimna i potoczna, często dochodzi do sytuacji, w której zbyt krytykują szczegóły i nie mają wglądu na ogół rzeczy.

Te trzy postawy nie mogą charakteryzować dobrego garnkarza, bo to, co jest wewnątrz serca, zostaje uzewnętrznione i powoduje, że wyroby się nie udają, a ceramik nie może być wtedy nazwany ceramikiem.

Choć wśród ceramików panuje hierarchia i porządek, to przez fakt, iż dużo czasu spędzają w swojej grupie, są oni bardzo otwarci na innych ludzi. Tang Ying zauważa:

Ceramicy mają swój świat, swój porządek w starszeństwie, swoje zmienne problemy i nastroje. Razem jedzą i piją, śpią, a kiedy pochyli się nad nimi ktoś z wyższych sfer, natychmiast się z nim zaprzyjaźniają. Nie sposób nie zauważyć, że za to wszystko odpowiada „serce” garnkarza. Nie sposób również nie zauważyć, że mowa serca garnkarza [czyli to, co tworzy – dop. A. M.] jest zapisem jego języka. A więc będąc ceramikiem, należy mieć w trakcie aktu twórczego odpowiedni stan umysłu¹¹.

Ów stan umysłu jest czymś, co nie jest wrodzone, jest to uczucie, którego doznaje rzemieślnik podczas wyrabiania ceramiki. Gлина jest specyficznym materiałem, który wymaga odpowiedniego podejścia. Podczas wyrabiania z niej przedmiotów należy wykazać się szczerością serca i dopiero wtedy można osiągnąć odpowiednie rezultaty i stworzyć piękne rzeczy. W życiu codziennym również należy wykazywać się odpowiednim podejściem, nawet w sprawach najbardziej błahych. Wspomniane przez Tanga „wspólne picie i jedzenie”, „spanie” i „zaprzyjaźnianie się z ludźmi z wyższych sfer” są wyrazem charakterystycznego dla ceramików podejścia do świata.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

ta. Jeśli w życiu realizuje się owe zasady i stosuje je również w czasie pracy z gliną, osiąga się stan, w którym umysł osiąga wyższy poziom.

Tang zauważa:

Czasem ceramicy powstrzymują się od mówienia, stąd pochodzi mniemanie o tym, że są oni cisi z natury. Czasem jednak spontanicznie rejestrują swój język poprzez wyrabianie ceramiki, by wyrazić swoje wnętrze. Serce ceramika jest bardzo proste, tak jak orka i jedzenie, kopanie w polu i picie. Wszystko w ich życiu podporządkowane jest prawom natury. Jakże szczęśliwi są ceramicy! Mową garncarzy jest ceramika, co jest rezultatem specyficznych cech, jakie oni posiadają. Ci, którzy nie wyrażają się tworząc ceramikę, również nie zdają sobie sprawy z istnienia serca/umysłu ceramika. Jeśli skreślimy ceramika i zostanie nam jego mowa w postaci wyrobów, co wtedy z tym zrobić?¹²

Wyroby, na które przelano uczucia, bardzo często z łatwością poruszają ludzkie serca i o to chodzi autorowi w słowach: „spontanicznie rejestrują swój język, by wyrazić swoje wnętrze”. Specyficzną dla garncarzy metodą jest przekazywanie tego, co zawarte jest w ich wnętrzu poprzez wyrabiane przedmioty. O tym właśnie mówi Tang Ying w słowach: „mową garncarzy jest ceramika, co jest rezultatem specyficznych cech, jakie oni posiadają”.

W ostatnich kilku zdaniach przedmowy Tang ponownie zachęca czytelników do zauważenia niewidocznej dla przeciętnego człowieka grupy garncarzy:

Podczas mojego pobytu w Jingdezhen przeżywało ono rozkwit, a jakość ceramiki tam wyrabianej osiągnęła pełnię doskonałości. Pośród dymu, ceramiki, szkliv i odpadków spędziłem ponad 10 lat i, sam wyrabiając ceramikę, poznałem znaczenie „mowy serca garncarza”. Podróżnik obserwujący wszystko podczas przechadzek, by uzewnętrznić swe wnętrze, używa języka, sięga po poezję i opisuje to, co stoi przed jego oczyma, nie jest świadomy istnienia serc garncarzy. Wygląda na to, że z pewnością nie zna też mowy ich serc i w przeciwieństwie do mnie obdarza ceramików krzywym uśmiechem¹³.

Tang Ying, określany często jako mistrz opisu przyrody i przedmiotów, z fotograficzną precyzją zarejestrował życie codzienne w Jingdezhen i złożył je w swoisty rodzaj albumu – hołdu dla tak bardzo zaniedbywanej przez wieki grupy społecznej, jaką stanowili garncarze. Przedstawiony powyżej manifest jest wyrazem jego głębo-

¹² Tamże, s. 7-8.

¹³ Tamże, s. 8.

kich przekonań, które narodziły się podczas jego pobytu w Jingdezhen, najpierw w charakterze asystenta, a później głównego zarządcy.

Tang Ying w swojej poezji i przedmowie zmusza nas do spojrzenia na osoby z niższych grup społecznych i ujrzenia w nich ludzi, a nie maszyn bez uczuć, które pracują w brudzie. To tacy sami ludzie jak my, wyraźnie stwierdza Tang. W miejscu, w którym nadrzędne miejsce twórców zajmowali poeci i kaligrafowie, nie mówiono o garncarzach, a tym bardziej o nich nie pisano. Wcześniej, w czasach dynastii Tang i Song (IX-XII w.), opiewano piękne wyroby o niebieskawozielonym szkliwie (seldony), lecz nigdy nikomu nie przyszło do głowy napisanie wiersza o garncarzu. Tang Ying jako pierwszy zauważa, że wyrabianie ceramiki to taki sam rodzaj twórczości artystycznej, jak pisanie poezji czy malowanie. Tam też potrzebne jest odpowiednie podejście, atmosfera i czystość myśli. Inaczej przedmioty się nie udają, tak samo jak poezja, która napisana bez natchnienia nie ma takiego wyrazu, jakiego by oczekiwał czytelnik.

Justyna Kurowska

O walce sztuki ze śmiercią. Gwałtowna śmierć i śmierć zbiorowa jako temat współczesnej powieści w języku hindi

Zamieszki na tle religijnym i etnicznym, zwane zamieszkami komunalistycznymi¹, stanowią jeden z ważnych tematów historiografii, socjologii, a także literatury indyjskiej w języku hindi po 1947 r. Przemoc zbiorowa doczekała się w nich dogłębnej analizy społecznej oraz odnalazła swój bardziej intymny wyraz w prozie pisanej przez świadków przemocy. Pierwsze dzieła zaczęły powstawać bezpośrednio po podziale subkontynentu indyjskiego w 1947 r. i tworzone są aż do dziś. Wiele utworów tej literatury, nawet te skupiające się na wydarzeniach z końca lat czterdziestych, powstało po kilkudziesięciu latach i stanowi opóźnioną reakcję autorów na ich traumatyczne doświadczenia. Można je podzielić ze względu na gatunek, tematykę, przedział czasowy, sposób opisu historii. Niektóre skupiają się na mechanizmach powstawania zamieszek i ich przebiegu, inne na doświadczeniach poszczególnych grup społecznych, jeszcze inne na poszukiwaniu winnego lub na indywidualnych historiach².

Poniższe opracowanie ma na celu przeanalizowanie dwóch powieści – *Ciemności* Bhiszmy Sahniego³ oraz *Godziny policyjnej w mieście* Wibhuti Narajana Raja⁴ – oraz nakreśleniem problematyki śmierci i umierania w zamieszkach. Każdy z autorów opisuje zamieszki z różnych punktów widzenia, obejmując bardzo krótki czas akcji oraz podejmując zagadnienia gwałtownej śmierci i żałoby. Sahni i Raj, jako uczestnicy opisywanych wydarzeń, zawarli w swoich dziełach liczne elementy auto-

¹ G. Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 2; P. R. Brass, *Theft of an Idol: Text and Context in the Representation of Collective Violence*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 9-31.

² Por.: A. Bhalla, *Stories about the Partition of India*, t. 1-3, Harper Collins, New Delhi 1994, s. XXVI; J. Francisco, *In the Heat of Fratricide: The Literature of India's Partition Burning Freshly*, „The Annual of Urdu Studies” 11, 1996, s. 238.

³ B. Sāhani, *Tamas*, Rājkamal Prakāśan, Naī Dillī 2008.

⁴ V. N. Rāy, *Śahar mẽ karfyū*, Sāhitya Upakram, Ilāhābād 2006.

biograficzne. Obie powieści mają strukturę epizodyczną i niezwykle ważna jest w nich atmosfera panująca w mieście. Skupiają się na przedstawieniu losów kilkunastu osób dotkniętych różnego rodzaju przemocą.

Powieść *Ciemność*

Opublikowana w 1972 r. *Ciemność*, jest jedną z bardziej cenionych i dyskutowanych powieści swojego gatunku⁵. W 1975 r. Sahni otrzymał za nią nagrodę Akademii Literatury (Sāhitya Akādmī Puraskār), która jest najważniejszą nagrodą literacką w Indiach. W 1988 r. na podstawie utworu powstał mini-serial telewizyjny w reżyserii Gowinda Nihalani, przy współpracy samego Sahniego. Serial, nakręcony na zlecenie telewizji publicznej, przyczynił się do wzmożonych dyskusji na temat zasadności otwartego pokazywania przemocy i przywoływania bolesnej przeszłości narodu. Zarzuty dotyczyły przede wszystkim promowania komunalizmu i niesłusznego przekonania, jakoby:

[...] *prowokatorzy i tajemniczy źli ludzie, pociągający za sznurki za sceną, zwiedli niewinny i zdezorientowany, lecz odważny lud. Jednocześnie podział pokazany został jako kataklizm, daleki od życia codziennego, w którym ludzkie działanie odegrało znacznie mniejszą rolę niż niewytłumaczalne przeznaczenie*⁶.

Odpowiedzialność ponosi „obcy” – władza i Brytyjczycy. Powieść, którą autor zaczął pisać dopiero w 1971 r., wydaje się nie zauważać dzielącego ją od opisywanych wydarzeń niemal ćwierćwiecza, które upłynęło pod znakiem komunistycznych niepokoju. Powstały kilkanaście lat później serial nie zmienił tej strategii⁷. Autorowi zarzucano nieproporcjonalne i nieobiektywne przedstawienie poszczególnych grup religijnych, przede wszystkim na niekorzyść muzułmanów, a także groteskowe niemal nakreślenie postaci Brytyjczyków. Jednocześnie zaznaczano, iż z dużą łatwością oczyszcza on z jakiegokolwiek winy ludzkie masy, które dopuszczają się zła jedynie w wyniku manipulacji finansowej czy ideologicznej. Wydaje się, że Sahni próbuje rozgrzeszyć swoje pokolenie i zamknąć haniebny rozdział w historii narodu.

Bezpośrednią inspiracją do napisania powieści po upływie niemal trzydziestu lat od podziału Indii była wizyta autora w mieście Bhiwandi w 1971 r., gdzie miał on

⁵ Patrz: G. Rāy, *Hindī upanyās kā itihās*, Rājkaṃal Prakāśan, Nāī Dillī 2005, s. 303; P. Manu, *Bīsvī śatābdī ke ant mẽ upanyās: ek pāṭhak ke noṭṣ*, Naman Prakāśan, Nāī Dillī 2003.

⁶ J. Francisco, dz. cyt., s. 23. Więcej na temat kontrowersji zob. A. Bhalla, *Moral Action in Times of Duragraha: The Representation of the Sikhs in Partition Fiction*, „Social Scientist” 34 : 5-6, 2006, s. 112.

⁷ Na temat konieczności napisania historii od nowa zob. np.: B. Sarkar, *Mourning the Nation: Indian Cinema in the Wake of Partition*, Duke University Press, Durham 2009, s. 237.

szansę ponownie obserwować skutki i następstwa zamieszek na tle religijnym⁸. Widok zniszczeń i cierpienia przywołał wspomnienia z dzieciństwa i przekonał go, że siły, które przyczyniły się do eskalacji przemocy przed laty, nadal są obecne w indyjskim społeczeństwie⁹.

Tytuł utworu nawiązuje do filozoficznej koncepcji kategorii poznawczych, *gun* ‘właściwości bytu’. *Tamas* „określa elementy mroczne, ciężkie i bezwładne, powodujące senność, omroczenie i niewiedzę”¹⁰, ‘ciemność’ lub ‘mrok’¹¹. Tytuł odwołuje się do zbiorowego szaleństwa, którym był podział Indii, czarnego okresu w dziejach oraz do ciemnej, mrocznej, irracjonalnej strony ludzkiej natury, która dała o sobie znać w okresie podziału subkontynentu. Jako przedstawiciel pisarstwa postępowego (*pragativādi lekhan*) Sahni oceniał podział właśnie jako chwilowe szaleństwo, a przy jego opisie skupiał się na psychologii postaci w chwili tragedii¹².

Powieść ma strukturę epizodyczną, co służy pokazaniu szerszego obrazu wydarzeń z kilku perspektyw, w przeciągu krótkiego czasu akcji. Sahni częściowo odpowiada na pytanie, kto i dlaczego zaplanował zamieszki, jak je wywołano, jaką rolę odegrały w tym pogłoski, w jaki sposób zareagowały poszczególne polityczne i religijne grupy oraz jaki był odzew zwykłych obywateli¹³. Pokazuje on także ignorancję władz, które decydują się na interwencję dopiero po czterech dniach rozlewu krwi. Sahni prezentuje trzy grupy – hindusów, muzułmanów i sikhów, wśród których są zarówno atakujący, ofiary, jak i zwykli ludzie, reprezentujący współczucie i humanistyczne wartości.

⁸ Patrz: A. Bhalla, *Partition Dialogues*, Oxford University Press, New Delhi 2006, s. 111-112. O zamieszkach w Bhiwandi w: D. D'Monte, *Bhiwandi: The Anatomy of a Riot*, „Economic and Political Weekly” 5 : 22, 1970, s. 869-871; S. I. Wilkinson, *Votes and Violence: Electoral Competition and Ethnic Riots in India*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 414.

⁹ A. Bhalla, *Partition Dialogues*, s. 111-112.

¹⁰ T. Herrmann, J. Jurewicz, B. J. Koc, A. Ługowski, *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1992, s. 37.

¹¹ T. Rutkowska i D. Stasik używają słowa ‘mrok’, w: T. Rutkowska, D. Stasik, *Zarys historii literatury hindi*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, s. 88. W języku niemieckim tytuł utworu tłumaczony był często jako *Finsternis* ‘ciemność’. Zob. K. Meisig, *Erzähltechniken der Nayī Kahānī. Die Neue Erzählung der Hindi-Literatur*, Harrassowitz, Wiesbaden 1996, s. 38; B. Bomhoff, *Bhisham Sahni*, w: A. Ruckaberle, M. Kämpchen, J. Wehnert (red.), *Indische Literatur der Gegenwart*, München 2006, s. 198.

¹² Więcej o ruchu progresywnym w: P. Gopal, *Literary Radicalism in India: Gender, Nation and the Transition to Independence*, Routledge, London 2007.

¹³ Por.: P. Brass, *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, University of Washington Press, Seattle 2003; P. Brass, *Theft of an Idol...*; G. Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Oxford University Press, New Delhi 2006.

Powieść *Godzina policyjna w mieście*

Godzina policyjna w mieście to napisana w 1988 r. krótka powieść reportażowa, która zyskała rozgłos przede wszystkim ze względu na osobę autora, a także protesty, które wywołała wśród ugrupowań skrajnie prawicowych. Jej autor – Wibhuti Narajan Raj, obecnie emerytowany już komisarz policji i rektor Międzynarodowego Uniwersytetu Hindi w mieście Wardha – zainspirowany został zamieszkami w Allahabadzie w 1980 r., w których brał udział jako oficer policji. Raj przyznaje otwarcie, że – w przeważającej części hinduskie – siły porządkowe brały udział w zamieszkach przeciwko muzułmanom. Mniejszość ta jest przez policję oraz hindusów odbierana jako zagrożenie, wróg i potencjalne źródło przemocy. Bezpośrednie przypisanie winy hindusom spotkało się z natychmiastową reakcją fundamentalistycznej hinduskiej organizacji Vishwa Hindu Parishad (Światowego Komitetu Hindusów). Powieść określano mianem antyhinduskiej¹⁴, a pracę nad powstającym na jej podstawie filmem zostały zablokowane¹⁵.

Powieść wzbudziła mieszane uczucia w kręgach literackich. Niektórzy nazywali ją jedynie gazetową wzmianką, reportażem¹⁶. Utwór ze względu na niewielkie rozmiary oraz stylistykę można rzeczywiście nazwać reportażem z elementami poetyckiej metaforyki oraz dydaktyzmu. Raj przedstawia w nim jedynie trzy epizody z ostatniego dnia sierpnia 1980 r. Dwa z nich związane są ze śmiercią, trzeci z gwałtem na młodej dziewczynie. Narrator jest komentatorem opowiadanych wydarzeń, wypowiadającym się niejednokrotnie z ironią¹⁷. W narracji ważne są również opisy atmosfery panującej w mieście, napięcia i towarzyszących mu zjawisk natury. Najbardziej rozbudowany epizod skupia się na śmierci dziewczynki z ubogiej muzułmańskiej rodziny. Dzięki niemu Raj przedstawia zamieszki także z perspektywy najbardziej pokrzywdzonych. Autor zaprzecza jednak, jakoby stawał po czyjejkolwiek stronie:

*Jako pisarz nie byłem zainteresowany popieraniem hindusów czy muzułmanów. Chciałem tylko opisać spostrzeżenia, jakich dokonałem podczas przemocy komunistycznej*¹⁸.

Godzina policyjna i zamieszki nie nadchodzą niespodziewanie. „Próby” do nich odbyły się kilkukrotnie, dzięki czemu wszyscy aktorzy dramatu doskonale wiedzą,

¹⁴ V. N. Rāy, *Postowie*, w: *Curfew in the City*, C. M. Naim (tłum.), Roli Books, New Delhi 1998, s. 113; C. Lal, *The Punjabi and Dalit Image in Indian Literature: Occasional Essays and Papers*, Anmol Publications, Delhi 1998, s. 24.

¹⁵ C. M. Naim, *Wstęp*, w: *Curfew in the City...*, s. 9, 15. Zob. wywiad Raja z Asifem Farukhim z 29 stycznia 2006, <http://vibhutarain.blogspot.com> [20.05.2012].

¹⁶ C. M. Naim, *Wstęp...*, s. 14-15.

¹⁷ V. N. Rāy, dz. cyt., s. 34.

¹⁸ <http://vibhutarain.blogspot.com> [20.05.2012].

jak się zachowywać. Upał, pot, duchota wzmagają napięcie i oczekiwanie na nieuchronny wybuch przemocy. Sklepy zostają natychmiastowo zamknięte, ludzie uciekają w popłochu do domów, zamykają drzwi i okna. Wkrótce słychać strzały oddawane przez policjantów, a wraz z otwarciem ognia zaczyna się monsunowa ulewa. W ciągu półtorej godziny ginie sześć osób, kilkadziesiąt zostaje rannych, a około trzystu aresztowanych. Do strzelaniny dochodzi za sprawą chłopców, którzy obok muru hinduskiej świątyni zdeponowali ładunek, który co prawda natychmiast okazuje się fajerwerkiem, jednakże sąsiedztwo świętego miejsca determinuje odczytanie zdarzenia jako prowokacji. Hindusi zaczynają napadać na innowierców. Słychać eksplozje i strzelaniny. Rozchodzą się plotki, jakoby muzułmanie szykowali się do ataku na policję. Ulice są opustoszałe, leje deszcz, jedynie policyjne auta patrolują miasto. Wszędzie panuje cisza. Szkoły wypraszają uczniów, którzy narażając się na niebezpieczeństwo muszą dostać się do domów. Transport miejski nie działa, dostawy wody zostają wstrzymane, brakuje jedzenia. Bardzo ważną rolę w komunikacji zaczynają odgrywać pogłoski. Ludzie powracający z miasta dzielą się „faktami”, w przeważającej części jedynie zasłyszczanymi. Nawet osoby o wątpliwej reputacji zyskują uwagę zbiorowości jako dobrze zorientowani w sytuacji informatorzy, mówiący o „dziesiątkach hinduskich trupów, które zalegają w rynsztokach” lub o „policjantach, którzy ładują trupy na ciężarówkę i spławiają je w Jamunie”¹⁹, jak również o „muzułmanach uzbrojonych w noże, ścigających niewinnych hindusów i zabijających, kogo popadnie”²⁰. Te podkoloryzowane wiadomości z miasta wywołują panikę i wzmagają niechęć jednej grupy w stosunku do drugiej. Tłum muzułmanów obrzuca policję kamieniami, ta w odpowiedzi strzela na oślep. Jeden z mężczyzn ginie. Policja odbiera ciało rodzinie.

Zamieszkała przez muzułmanów część miasta zostaje nazwana Pakistanem. Jej mieszkańcy pozostają zabarykadowani w domach, bez jedzenia i wody, podczas gdy hindusi mogą w miarę swobodnie i bezpiecznie poruszać się po swoich dzielnicach pod czujnym okiem patroli.²¹ Policja jednoznacznie opowiada się przeciw muzułmanom: „Podczas każdego zamieszek policja w jakiś sposób pokazywała Pakistańczykom, gdzie ich miejsce”²². Przeszukuje ona tylko domy muzułmanów, co w obliczu faktu, że większość zabitych i rannych to właśnie muzułmanie, wydaje się nielogiczne. W trakcie dochodzenia funkcjonariusze niszczą własność, kradną, obrzucają obelgami i zastraszają. Politycy, administracja i media spotykają się, by omówić działania komisji pokojowej. Wszyscy skupiają się na wyborze przedstawicieli oraz mowach, które obecni znają już na pamięć z lat poprzednich. Większość uczestników

¹⁹ V. N. Rây, dz. cyt., s. 35.

²⁰ Tamże, s. 37.

²¹ Por.: G. Pandey, *Remembering Partition...*

²² V. N. Rây, dz. cyt., s. 42.

zebrania doskonale wie, który z przybyłych polityków dysponuje władzą i środkami na sfinansowanie zamieszek, nikt jednak nie mówi o tym wprost.

Śmierć zbiorowa

Agresja narastająca podczas zamieszek znajduje swoje ujście w różnorodnych formach działania – ataku na własność, kradzieży, podpaleniach oraz ataku na życie i zdrowie członków grupy przeciwnej. Niejednokrotnie akty te kończą się śmiercią po słabszej stronie. Jak podaje Paul Brass, można wyróżnić trzy przyczyny śmierci w zamieszkach: akcje zbiorowe, śmierć spowodowaną przez policję oraz pojedyncze incydenty²³. Do listy tej należy dodać jeszcze „wspomagane samobójstwo”²⁴. Cechą większości śmierci w pogromie jest ich nieheroiczność. Tylko w wypadku samobójstwa, uznawanego za męczeństwo, zmarli traktowani są jak bohaterowie. Jednakże nawet zbiorowe samobójstwo zostaje przedstawione w literaturze w okolicznościach podważających jego podniosłość. W powieści Sahniego widać wyraźne rozróżnienie na dobrą i złą śmierć. W utworze Raja pojawia się natomiast podział na śmierci obojętne i śmierci tragiczne. Inną klasyfikacją śmierci w zamieszkach jest klasyfikacja na zgony anonimowe – zbiorowe śmierci oraz na śmierci bliskiej osoby. Według badacza tanatologii Vladimira Jankelevitcha jest to podział na śmierć w trzeciej i śmierć w drugiej osobie, inaczej nazywane „śmiercią Innego” i „śmiercią Twoją”²⁵. Te pierwsze są najbardziej rozpowszechnionym rodzajem śmierci w zamieszkach. Śmierć ta przejawia się poprzez bezimienne ofiary, których jedynym wyróżnikiem jest ich przynależność religijna, poprzez ciała leżące na ulicach, gnijące w studni, przypadkowe ofiary, które zginęły w niewyjaśnionych okolicznościach. Często jest to jedynie „rzekoma śmierć” – zgon wyimaginowany. Dyskurs na temat takowych śmierci służy propagandzie lub też jest wynikiem pogłosek, kolorowania faktów. Pomagają one w stworzeniu narracji, w której „my” zostaliśmy zaatakowani przez liczniejszych „onych”. Dowodem tego stają się ciała, które ktoś widział, o których ktoś słyszał, które znajdowane były zawsze gdzie indziej, przez kogoś innego, lecz należącego do zainteresowanej wspólnoty.

Śmierć zbiorowa skontrastowana jest z męczeńską śmiercią walczących o religię, broniących się przed wrogiem. W przeciwieństwie do śmierci zbiorowej nie ma ona jedynie wymiaru cielesnego, przeżywa się ją na poziomie społecznym i indywidualnym. Cechy, które podkreśla się w wypadku takiego zgonu, to przede wszystkim

²³ P. Brass, *The Body as Symbol. History, Memory and Communal Violence*, „Manushi” 141, s. 23. Dane o zamieszkach z lat 1900-1995 w: S. I. Wilkinson, dz. cyt., s. 405-444.

²⁴ R. Menon, K. Bhasin, *Borders and Boundaries. Woman in India's Partition*, Kali for Women, New Delhi 2007, s. 42.

²⁵ V. Jankelevitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: S. Cichowicz, J. M. Godzimirski (red., tłum.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa 1993, s. 75.

przynależność religijna zwłok. Niejednokrotnie jest to tożsamość domniemana – wykorzystywana w celach propagandowych do wyolbrzymienia czy umniejszenia liczby zmarłych po jednej stronie konfliktu. Ustalenie, gdzie zanotowano więcej zgonów, jest niezwykle istotne. Po liczeniu i rozpoznaniu ich przynależności, trupy są usuwane, pozbywa się ich naprędce, podrucane są na teren wroga. Czasem istotny staje się rodzaj obrażeń, okoliczności śmierci, zwłaszcza jej okrucieństwo. Także i te informacje wykorzystywane są do podkreślania bezwzględności i gwałtowności wroga. Wygrać należy za wszelką cenę, więc walczyć można w każdy sposób, bez kodeksu honorowego. Wroga można „zastrzelić”, „rozbić mu czaszkę pałąką”, „zmasakrować”, „oblać gorącym olejem”, „zadźgać nożem czy mieczem”, „podciąć gardło”, „obrzucić gorącymi węglami”, „gwałcić kobietę, aż umrze”²⁶.

Anonimowość ofiar wzmaga tendencję do uprzedmiotowienia ciała. Wobec wszechobecnej śmierci, zwłoki stają się rzeczą. Walają się na ulicach, „leżą”, są „porzucane”, trzeba się przez nie „przedzierać”²⁷. Po zakończeniu zamieszek trzeba je jak najszybciej spalić, nie informując nawet rodzin.²⁸ Zgon bywa traktowany jak sukces – przez policję, lub jak strata konieczna – przez polityków i dowodzących walką. Podobnie dzieje się w obozie uchodźców. Ci, którzy stracili domy i bliskich, skonfrontowani są z bezduszną, uprzedmiotawiającą człowieka biurokracją.

Śmierć, a przede wszystkim morderstwo jest nauczka, zemstą, odpłaceniem zbiorowości za jakiś indywidualny zgon. Jest tym, na co przeciwnik zasłużył swoją przynależnością religijną. Śmierć jest albo wynikiem „zbiorowego szaleństwa”, chwilowego zaniku człowieczeństwa, czymś, co zadają ludzie zmanipulowani i oszukani przez władzę – jak w powieści *Ciemność*, albo wynikiem zaplanowanego aktu – politycznego i biurokratycznego planu eliminacji niechcianego „innego”, który zezwala na prześladowania i brutalność policji²⁹.

Sahni próbuje zbadać mechanizmy popychające zwykłych ludzi do sięgnięcia po broń i zabijania. Atakujący zakładają, że osoba będąca celem nie jest wcale ofiarą, lecz agresorem. „My” musimy bronić się przed obcymi, którzy stoją u źródła wszelkiego zła, którzy wywołali zamieszki. Samoobrona nie jest przemocą. Zabójcy pozostają we własnych oczach niewinni. Zawsze zgładzają „innych”, potencjalnie odpowiedzialnych za wcześniejsze morderstwa, i nigdy nie atakują własnych sąsiadów czy znajomych. Zagrożenie zawsze przychodzi z zewnątrz, ze strony ludzi z innej okolicy.³⁰

Jeden z epizodów w powieści *Ciemność* opowiada o parze sikhów, którzy po opuszczeniu wsi szukają schronienia w gospodarstwie muzułmanki. Syn kobiety początkowo chce zabić innowierców, nie jest jednak w stanie tego zrobić, ponieważ:

²⁶ B. Sāhni, dz. cyt., s. 268, 170, 85, 73, 180, 258, 73, 258.

²⁷ Tamże, s. 263.

²⁸ Tamże, s. 270.

²⁹ Por. G. Pandey, *Routine Violence*, Stanford University Press, Stanford 2006, s. 1-44.

³⁰ A. Bhalla, *Partition Dialogues...*, s. 129.

„Zabić jakiegoś niewiernego to zupełnie co innego, niż zabić znajomego, szukającego schronienia w twoim domu”³¹.

Do grupy zgonów traktowanych indywidualnie oraz ocenianych jednoznacznie jako „śmierć dobra” należy przede wszystkim męczeństwo oraz zbiorowe samobójstwo w obronie honoru. Śmierci te są chwalebne i heroiczne, idealizowane i mitologizowane przez społeczność, wpisuje się je w tradycję, w historię męczeństwa danej grupy. Są to śmierci szczególnie opłakiwane i napawające społeczność dumą. Zbiorowość wykorzystuje narrację walki z atakującym wrogiem, który wojnę wywołał, a siebie umieszcza na pozycji broniącego wiary, kobiet i honoru.

Zbiorowe samobójstwo sikhijskich kobiet, opisane przez Sahniego, także jest męczeństwem, udaną próbą ocalenia honoru. Zwraca ono uwagę na niemoc kobiet w czasach społecznego chaosu. Opowieść opiera się na faktycznych zdarzeniach w mieście Thoa Khalsa, nieopodal Rawalpindi, gdzie ponad dziewięćdziesiąt kobiet i dzieci odebrało sobie życie w marcu 1947 r.³² W relacjach podkreślane jest niespotykane bohaterstwo ofiar, cześć oddana tradycji i chwała, która dzięki temu spłynęła na wspólnotę. W opisie samobójstwa podkreślany jest przede wszystkim jego mityczny wymiar. Użyte słownictwo wzmacnia doniosłość i rangę wydarzenia. Kobiety udające się na pewną śmierć mają „lśniące twarze” i „gołe stopy”, „idą z modlitwą na ustach”. Wokół nich słychać odgłosy walki i płądowania wsi. One zaś stąpają w świetle księżyca, pod zasnutym czerwienią niebem i są jak boginie: „jakby *apsary* zstępowały do studni w świetle księżyca”³³.

Samobójstwo ma miejsce ostatniego dnia trwania zamieszek. Duża grupa agresywnych muzułmanów zbliża się do wsi i masakra ludności wydaje się nieunikniona. Sikhijski, prowadzone przez Džasbir Kaur, gromadzą się przy studni:

Džasbir Kaur była pierwszą, która wskoczyła do studni. Nie wykrzykiwała żadnych haseł, ani imion, jedynie podniosła okrzyk „Wahe guru!” i skoczyła. Zaraz za nią, jedna po drugiej, kobiety wspinały się na ścianę studni. Żona Hariego Sinha, stojąc już na górze, zatrzymała się na moment, wciągnęła swojego czteroletniego syna i trzymając go za rękę, skoczyła. Żona Dewa Sinha rzuciła się w odmęt przytulając do piersi niemowlę. Żona Prema Sinha zostawiła na brzegu studni syna. Dziecko wepchnęła do wody żona Gjana Sinha, zwracając go tym samym w objęcia matki. W przeciagu kilku minut dziesiątki kobiet i dzieci utopiło się w tej studni. Gdy Turcy rzeczywiście zaczęli zbliżać się z lewej strony do gurudwary, odgarniając po drodze trupy, nie ocalała tam już ani jedna kobieta. Z wnętrza studni do-

³¹ B. Sāhanī, dz. cyt., s. 240.

³² Więcej w: U. Butalia, *Community, State, and Gender: On Women's Agency during Partition*, „Economic and Political Weekly” 17, 1993, s. WS 33-14.

³³ B. Sāhanī, dz. cyt., s. 261-262.

chodziły krzyki i lament kobiet oraz płacz dzieci. Mieszają się one z płynącymi od strony wsi głośnymi okrzykami „Bóg jest wielki!” i „Chwała Bogu!”³⁴.

Ciemność cytuje jeden z bardzo ważnych argumentów, wykorzystywanych w celu uprawomocnienia zbiorowej przemocy wobec kobiet – przeświadczenie, iż ich czystość jest nieodzowna dla zachowania siły i honoru społeczności³⁵. Przekonanie to prowadzić może do sytuacji, gdy mężczyźni w obliczu zagrożenia – faktycznego lub wymagowanego – zabijają kobiety ze swojej grupy, by w swoim mniemaniu uchronić je przed wrogiem³⁶. Znamienne jest, że śmierci tej nie określa się mianem „samobójstwa”, lecz „ofiary”, „poświęcenia” lub „męczeństwa”³⁷. Jak zauważa Gyanendra Pandey, kluczowe w relacjach z zamieszek jest celebrowanie tego rodzaju przemocy jako nie-przemocy w imię przekonania, że przemoc zadana samemu sobie dla wyższych celów nie może być zakwalifikowana jako przemoc³⁸. Zdaniem Bhaskara Sarkara opis samobójstwa dokonany w *Ciemności* powoduje, że faktyczna rola kobiety wobec przemocy religijnej, mianowicie rola ofiary, zostaje przysłonięta, zdominowana i zafałszowana przez patriarchalny mit bohaterstwa³⁹. Czytelnik nigdy nie pozna motywacji i perspektywy kobiecej na sprawy przemocy, bohaterstwa i męczeństwa. Kobiety nie są bohaterkami, lecz ofiarami męskiej dominacji. Purnima Mankekar natomiast zauważa, że samobójstwo sikhijek pokazane jest ambiwalentnie: „Przedstawione są jako bohaterki, które mają odwagę odebrać sobie życie, ale jednocześnie powodowane irracjonalnym religijnym szałem”⁴⁰. Warto również zaznaczyć, że żadna z sikhijskich kobiet, oprócz Džasbir Kaur, nie jest wymieniona z imienia. Wszystkie są jedynie czyjimiś żonami, matkami. Jako żony i matki muszą za wszelką cenę uniknąć splamienia honoru męża, rodziny, całej społeczności. Jeśli nie odbiorą sobie życia, czeka je – przynajmniej tak ich los widzi wspólnota – gwałt, przymusowe nawrócenie, ślub z innowiercą i rodzenie dzieci innej wiary. Ciała kobiet są terytorium męczyzny, które trzeba obronić lub poświęcić, należy za wszelką cenę uniknąć dostania się go w ręce wroga⁴¹. Kobieta i jej ciało stają się obiektem

³⁴ Tamże.

³⁵ B. Sarkar, dz. cyt., s. 247.

³⁶ Zeznania świadków w: R. Menon, K. Bhasin, dz. cyt., s. 31-64.

³⁷ Patrz: U. Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from Partition of India*, Viking, Delhi, 1998, s. 133-184.

³⁸ G. Pandey, *Community and Violence: Recalling Partition*, „Economic and Political Weekly” 32 : 32, 1997, s. 2043-2044. Polemika z powszechnym przekonaniem, że kobiety nie biorą udziału w zadawaniu przemocy podczas zamieszek w: U. Butalia, *Community, State and Gender...*, s. WS 13.

³⁹ B. Sarkar, dz. cyt., s. 248.

⁴⁰ Cyt. za: tamże, s. 249.

⁴¹ R. Menon, K. Bhasin, dz. cyt., s. 43.

w konstruowaniu męskiego rozumienia honoru⁴². Według tej samej logiki ciała „wrogich” kobiet należy zdobyć – porwać, zabić, zgwałcić, poślubić, pomścić coś na nich – w imię religii, honoru, społeczności. G. Pandey nazywa to zjawisko „wojną przeciwko kobietom”⁴³.

W reakcji na śmierć kobiet poznajemy różne zdania rodziny, przede wszystkim ich mężów. W oczach krewnych i w rozumieniu wspólnoty stały się one święte poprzez swoją śmierć. Sahni jednakże nie pozwala czytelnikowi przyjąć tego punktu widzenia. Zbiorowe samobójstwo zostaje zdemitologizowane poprzez wydarzenia dni następnych oraz zachowanie ocalałych. Niektórych z nich, tak jak pewnego sikha w obozie dla uchodźców, interesuje jedynie odzyskanie majątku i biżuterii, nawet za cenę profanacji zwłok:

*Żona mi się utopiła. Każdy coś stracił, ja też. Ale dlaczego miałbym przy tym zostawić moje własne bransolety i łańcuszek?*⁴⁴

Żałuje, że jego żona nie zachowała się odpowiedzialnie i zapowiada, że odzyska przedmioty wyciągając ciało ze studni: „Dobra kobieta nawet nie pomyślała, że idzie się utopić, więc powinna zostawić u kogoś bransolety”⁴⁵. Irracjonalne i groteskowe zachowanie mężczyzny oraz innych ludzi sprawia, iż podział Indii wydaje się niczym więcej niż tylko zbiorowym szaleństwem. Śmierć ogromnych mas ludzkich nie miała dla nikogo żadnego znaczenia.

Morderstwo

Śmierć w wyniku morderstwa, z powodu zmniejszenia dystansu pomiędzy umierającym a jego katem, może być uważana za szczególny rodzaj „Twojej śmierci”. Jednego z takich aktów dopuszczają się w powieści *Ciemność* młodzi członkowie radykalnej hinduskiej bojówki. Chłopcy muszą najpierw zabić koguta, by udowodnić, że są wystarczająco silni psychicznie, że potrafią znieść widok krwi. „Jak mężczyzna, który nie potrafi nawet zarżnąć kurczaka, mógłby zabić człowieka?”⁴⁶ – pyta ich mentor. Morderstwo na przypadkowym przechodniu ma stać się dowodem wszechmocy. Jeden z chłopców stwierdza:

Zabijanie nie jest trudne. Mogłem z łatwością zabić tego człowieka. Trzeba po prostu podnieść rękę i po sprawie. To walka jest trudna, zwłaszcza kiedy przeciwnik

⁴² U. Butalia, *The Other Side of Silence...*, s. 155.

⁴³ G. Pandey, *The Long Life of Rumor*, „Alternatives: Global, Local, Political” 27 : 2, 2002, s. 167.

⁴⁴ B. Sāhanī, dz. cyt., s. 287.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 81.

się broni. Tak po prostu dźgnąć kogoś jest bardzo łatwo. Nie ma z tym żadnego problemu⁴⁷.

Młodzież odbiera staranną edukację w dziedzinie użycia broni:

Nigdy nie celuj w klatkę czy w plecy wroga. Zawsze dźgaj w bok lub w brzuch. A kiedy ostrze jest już w środku, przekręć je. To wyciągnie jelita. Jeśli atakujesz w tłumie, nie wyciągaj noża. Po prostu go zostaw i zniknij wśród ludzi⁴⁸.

Inny z chłopców – Inder, przekonany, że walczy w obronie wiary, podnosi rękę na przyjaznego muzułmanina:

Nagle Inder doskoczył do mężczyzny i wykonał szybki ruch. Sprzedawca miał wrażenie, że coś gwałtownie poruszyło się po jego lewej stronie. Coś mignęło. Jednak zanim zdolał się odwrócić, by spojrzeć, co to takiego, poczuł, że coś dotkliwie ukuło go pod pakunkiem, który miał na plecach. Inder wymierzył dokładnie i, kierując się wskazówkami Sardara, na temat tego, co robić po uderzeniu, przekręcił dodatkowo rączkę noża, gdy ostrze wciąż jeszcze tkwiło we wnętrzościach i tym samym zaplątał je w jelita. [...] Najpierw pojawił się leciutki ból, który po chwili zmienił się w przeszywający. Mężczyzna zupełnie stracił orientację.

- Ach! Ludzie, morderca! Ludzie!

Był tak przerażony, że ledwie mógł wydobyć z siebie jakikolwiek dźwięk. Umierał, nie tyle z powodu zadanej rany, ile z samego stresu i strachu oraz myśli, że zaatakował go tak niewinnie wyglądający chłopiec. Ładunek na plecach stawał się nie do zniesienia i to właśnie pod jego ciężarem mężczyzna upadł twarzą do ziemi.

- Ludzie! – zdołał jeszcze wymamrotać.

Słaby krzyk wyrwał mu się z ust, a jego wzrok spoczął na skrawku nieba nad uliczką. Szybowało na nim kilka sępów. Wkrótce zleciało się więcej ptaków i błękit zaczęły powoli poruszać się i zaciemniać⁴⁹.

„Twoja śmierć”

Między śmiercią kogoś innego, która jest odległa i obojętna, i śmiercią własną, która należy do naszego bytu, jest bliskość śmierci kogoś nam dobrze znanego. [...] śmierć kogoś nam drogiego jest prawie jakby naszą śmiercią, prawie tak rozdzielającą jak nasza własna: śmierć ojca lub matki jest prawie naszą śmiercią i w pewien szczególny sposób jest rzeczywiście śmiercią własną; ten, którego nie sposób

⁴⁷ Tamże, s. 85.

⁴⁸ Tamże, s. 175.

⁴⁹ Tamże, s. 180-181.

pocieszyć oplakuje tutaj tego, którego nie sposób zastąpić. [...] matka spowita żalobą pewnego dnia będzie miała inne dzieci, być może piękniejsze i zdolniejsze od dziecka, które straciła: któż jednak zwróci jej to właśnie dziecko? A jeśli to właśnie je kochała... Niestety! Żadna moc tego świata nie może przywrócić życia komuś hapaksoidalnemu, najdroższemu, nieporównanemu, dosłownie jedynemu w całym świecie. Nic nie oddaje lepiej beznadziejności śmierci niż żal tej zrozpaczonej matki⁵⁰.

W powieści *Godzina policyjna w mieście* mamy do czynienia z taką właśnie śmiercią. Jedną z muzułmańskich rodzin dotkniętych przez zamieszki jest rodzina Saidy, w której jedno z dzieci jest poważnie chore. Przez kilka dni po ogłoszeniu godziny policyjnej cała rodzina tłoczy się w jednym małym pomieszczeniu, bez dostępu do świeżego powietrza, prądu, wody i toalety, bez opieki lekarskiej, w czterdziestostopniowym upale. W tych warunkach stan dziecka drastycznie się pogarsza. Tragedii matki towarzyszy smród, duchota, pot a przede wszystkim obojętność pozostałych członków rodziny. Według ojca dziewczynki śmierć dziecka nie powinna być oplakiwana, zdarza się bowiem każdego roku, czy to we własnym domu, czy w sąsiedztwie.

Gdy śmierć nadchodzi, Saida wydaje z siebie przerażający krzyk, który wyprowadza z równowagi nawet jej obojętnego wcześniej męża:

Widok umierającej córki był pierwszym prawdziwym doświadczeniem macierzyńskim Saidy. Po tym, jak przyjechała do miasta, obejrzała w kinie kilka filmów, w których matki opiewały w piosenkach swoje zmarłe dzieci i upajały się wspomnieniami o ich słodkich psotach. Saida próbowała przypomnieć sobie coś takiego o własnym dziecku, ale nie potrafiła. Pamiętała jedynie jakąś mieszaninę głodu, brudu i ciekącego nosa, co w żaden sposób nie pasowało do filmowego obrazu macierzyństwa⁵¹.

Rozpoczyna się rozpacz i żałoba. Dziewczynka umiera wieczorem, ale aż do rana jej ciało leży na środku izby przykryte prześcieradłem. Zamieszki uniemożliwiają pochówek, lecz rodzina wie, że ciało zacznie rozkładać się lada chwila. Wieczorem w dzielnicy muzułmańskiej pojawia się policja, która przetrząsa domy, także pokój rodziny Saidy, w poszukiwaniu bomb z Pakistanu⁵². Policjanci niemal rozdeptują ciało dziewczynki, reagują dopiero na krzyki kobiety i wycofują się⁵³. Teść Saidy z narażeniem życia zdobywa przepustki, które pozwolą udać się na cmentarz. Na-

⁵⁰ V. Jankelevitch, dz. cyt., s. 69-70

⁵¹ V. N. Rāy, dz. cyt., s. 55-56.

⁵² Tamże, s. 41.

⁵³ Tamże, s. 97.

stępnego ranka nie ma już czasu na liczne ceremonie pogrzebowe, należy jedynie umyć ciało resztką wody, przykryć je całunem i wynieść z domu. Jeszcze przed świtem trzech mężczyźni odchodzą z ciałem dziecka. Kobiety zostają w domu i próbują pomóc lamentującej Saidzie.⁵⁴

Obie z omawianych powieści dotyczą problematyki tanatologicznej i zasługują na uwagę nie tylko ze względu na niezwykle aktualne treści, ale także ze względu na kontrowersje i dyskusje, jakie wywołały. W wypadku *Ciemności* spory te pojawiły się dwukrotnie – najpierw po ukazaniu się powieści w 1972 r., a następnie w 1988 w reakcji na jej serialową adaptację⁵⁵. Powodem największej debaty była kwestia winy i jej przypisania konkretnej grupie religijnej. Według Sahniego odpowiedzialność ponosi przede wszystkim władza i Brytyjczycy, a nie muzułmanie czy hindusi. Każdy odcinek serialu *Tamas* rozpoczął się wstępem autora o tym, dlaczego i z jakim zamiarem serial powstał po upływie niemal 40 lat od opisywanych wydarzeń. Sahnii przekonywał, iż nie ma na celu rozdrapywania zagojonych już ran czy rozbudzania nieprzyjemnych wspomnień. Tłumaczył, że wraz z innymi twórcami serialu próbował ukazać siły, które doprowadziły do podziału subkontynentu, a które wciąż działają w Indiach. Jednocześnie podkreślał, że oba jego dzieła mają służyć wyłącznie niesieniu świadectwa, a on sam oddany jest ideom sekularyzmu i integracji⁵⁶.

W odniesieniu do obu powieści pojawiały się głosy, że nie powinno się pokazywać, ani próbować zrozumieć przyczyn i celu przemocy, ponieważ prowadzi to nieuchronnie do jej trywializacji⁵⁷. Jej reprezentowanie poprzez swój obiektywizm często pomija indywidualne cierpienie, ogranicza je, by wpasowało się w schemat badawczy. W skrajnych wypadkach opisywanie cierpienia prowadzić może do stworzenia kiczu⁵⁸. B. Sarkar uważa jednak, że nie powinniśmy rezygnować z przedstawiania śmierci i cierpienia ani zapominać, bowiem:

Zaprzeczanie i zapominanie o cierpieniu utrwała grozę. Wymazanie ze zbiorowej pamięci oznacza skazanie na społeczną śmierć. [...] Lanzmann, Lyotard czy Das ostrzegają nas o pułapkach, związanych z usilnymi próbami racjonalizacji destrukcyjnych doświadczeń; wszyscy oni podkreślają konieczność ciągłego badania

⁵⁴ Tamże, s. 108-109.

⁵⁵ Scenariusz mini-serialu *Tamas* wykorzystywał motywy z opowiadań Sahniego *Sardārni* i *Zahud Baxś*.

⁵⁶ B. Sarkar, dz. cyt., s. 233-234.

⁵⁷ Tamże, s. 232. Więcej o zjawisku trywializacji śmierci w sztuce w C. Caruth (red.), *Trauma: Explorations in Memory*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996.

⁵⁸ Tamże.

wywiadów, świadectw, ich przepracowywania. Blanchot wydobywa ironię tego zadania, odwołując się do Oświęcimia: „Pragnieniem wszystkich w obozie, ich ostatnim życzeniem było wiedzieć, co się stało, nie zapomnieć, a jednocześnie przekonaniam, że nikt nigdy nie zrozumie”⁵⁹.

Ciemność, podobnie jak napisana piętnaście lat później *Godzina policyjna w mieście*, walczą ze zbiorową amnezją narodu, nie pozwalają zapomnieć o niewygodnych kartach historii, nakłaniają do przerywania ciszy. Jednocześnie reprezentowana w owych powieściach śmierć i przemoc nie przekraczają granicy dobrego smaku, przez co są w stanie oprzeć się zarzutom o przyczynianie się do narastającej znieczulicy społeczeństwa wobec obrazów śmierci oraz normalizowania agresji i brutalności. Dwie najbardziej krwawe i rozbudowane sceny w powieści *Ciemność* dotyczą zabicia zwierząt – świni i koguta. Większość aktów przemocy relacjonowana jest pośrednio przez bohaterów i z perspektywy czasu. Technika taka pozwala skupić się nie na wizualnych przejawach agresji i śmierci na tak dużą skalę, lecz na ich konsekwencjach.

Powieści zajmują odmienne stanowiska w kwestii pociągania do odpowiedzialności poszczególnych grup społecznych. Kto inny zostaje w nich uznany za kata, kto inny jest ofiarą. Oba dzieła próbują dokonać analizy ludzkich zachowań i zjawisk społecznych w momencie kryzysu oraz krytykują władze i struktury polityczne. *Ciemność* wpisuje się we wspomniany już nurt traumatycznych świadectw narratywizowanych przez ocalałych – opisywane wydarzenia są niezrozumiałe, działy się w czasie chwilowego, zbiorowego szaleństwa, kiedy to przemoc i najniższe ludzkie instynkty przejęły kontrolę nad rozsądkiem⁶⁰. To szaleństwo, o którym większość ocalałych i sprawców chciała zapomnieć, wyparte zostało ze społecznej świadomości na długi czas⁶¹. G. Pandey pisze nawet o „zbiorowej amnezji” trwającej prawie czterdzieści lat⁶². Zamieszki związane z podziałem Indii traktowano przez długi okres jak pewną anomalię, jednocześnie jednak stawały się one częścią popularnej historiografii, dyskursu komunalistycznego. Za każdym razem, gdy przemoc wybuchła ponownie, ukryta pamięć o wydarzeniach z lat 1946-48 wykorzystywana była zarówno przez media, jak i w prywatnych rozmowach do budowania kontekstu i próby zrozumienia rzeczywistości⁶³.

Raj natomiast obnaża polityczną nieudolność, korupcję, nienawiść także wśród zwyczajnych ludzi. *Godzina policyjna w mieście* jasno przedstawia manipulacje poli-

⁵⁹ Tamże, s. 233.

⁶⁰ Tamże, s. 27-28.

⁶¹ Por. U. Butalia, *The Other Side of Silence...*; S. Kakar, *The Colours of Violence*, Penguin Books, New Delhi 1996; G. Pandey *Remembering Partition...*

⁶² G. Pandey, *In Defence of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today*, „Economic and Political Weekly” 26 : 11/12, s. 559-572.

⁶³ Tamże, s. 30.

tyków i stronniczość policji. Ukazuje dyskryminację i marginalizację mniejszości muzułmańskiej we współczesnych Indiach. Przeciężni hindusi, a przede wszystkim policja, widzą w nich zagrożenie dla jedności i suwerenności państwa, ze względu na ich naturalną i wrodzoną sympatię dla Pakistanu. Ta wymagowana antyindyjskość czyni muzułmanów potencjalnym wrogiem narodu. Uznaje się ich za ludzi agresywnych, sięgających bez zastanowienia po broń, którzy dodatkowo rozmnażają się bez opamiętania i zabierają hindusom przynależne im miejsce i dobra. Raj dzięki takiej reprezentacji napiętych stosunków hindusko-muzułmańskich pokazuje, że w rzeczywistości „wróg jest w nas”⁶⁴, że to sami hindusi, często zwykli obywatele, winni są podsycania niechęci i nienawiści, a w konsekwencji przemocy komunalistycznej:

*To nie jest historia o ludziach, którzy stają się barbarzyńcami pod wpływem chwilowej emocji czy zemsty. Ona opowiada o zimnej, skalkulowanej chciwości i ślepej, bezsensownej nienawiści*⁶⁵.

Opisywanie wydarzeń związanych z zamieszkami, wykorzystywanie przemocy i cierpienia jako tematu sztuki nie ma na celu jedynie zapamiętania czy przypomnienia o przeszłości samej w sobie. Zawiera ono jednocześnie element przestrogi oraz chęć wyciągnięcia wniosków z trudnych doświadczeń, zrozumienia przyczyn komunalizmu, poznania systemu, który manipuluje niechęcią i uprzedzeniami jednych grup w stosunku do innych.

⁶⁴ C. M. Naim, *Wstęp...*, s. 9.

⁶⁵ Tamże, s. 11.

Justyna Wiśniewska-Singh

Idealna żona i wzorowa wdowa – tradycyjne role kobiece w dobie przemian społecznych we wczesnej powieści hindi

W tradycyjnym społeczeństwie hinduskim na każdym jego przedstawicielu ciążyły określone powinności wobec społeczeństwa i własnej rodziny. Zespół norm ogarniających całą ludzką egzystencję nazywa się sanskryckim terminem *dharmā*¹, tłumaczonym przez Marię Krzysztofa Byrskiego jako ‘zacność’². Wśród szczegółowych powinności i zaleceń regulowanych przez traktaty o dharmie, tj. *dharmasāstry* (*dharmasāstra*), odnajdujemy również szereg norm odnoszących się do zacności kobiety (*strī-dharma* lub *nārī-dharma*). Najbardziej autorytatywnym z grupy tekstów normatywnych pozostaje do dziś *Manusmṛiti* (*Manusmṛiti*) lub *Manavadharmaśāstra* (*Mānavadharmasāstra*), czyli *Traktat o zacności pochodzący od Manu*³, powstały między II w. p.n.e. a II w. n.e.⁴. Choć „*Traktat* nie ma charakteru nakazu, lecz postulat⁵”, jako część tradycji stanowi częsty punkt odniesienia. Jak wykażę w dalszej czę-

¹ W niniejszym artykule zastosowana została transkrypcja naukowa zgodnie z przyjętymi zasadami dla języka hindi, jednak nazwy użytych tutaj terminów pochodzących z sanskrytu oddano według ich zapisu w tym języku, tj. z zachowaniem wygłosowego „a krótkiego”, które we współczesnym hindi w większości wypadków wypada, np. sanskr. *dharmā*, *strī-dharma*, *dharmasāstra* należałoby zapisać w hindi odpowiednio *dharm*, *strī-dharm*, ale *dharm-sāstra* ze względu na wymowę zbitki spółgłoskowej. Więcej na temat transkrypcji wyrazów języka hindi zob. D. Stasik, *Podręcznik języka hindi. Część I*, Dialog, Warszawa 2008 (wyd. IV), s. 13-18. Obok spolszczenia nie podaję transkrypcji naukowej danego wyrazu, gdy jego zapis w obu transkrypcjach wygląda jednakowo, np. w wypadku słowa *dharmā*.

² M. K. Byrski, *Wstęp*, w: Manu Swajambhuwa, *Manusmṛiti czyli traktat o Zacności*, M. K. Byrski (tłum.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 11. W publikacji tej polskie tłumaczenie terminu *dharmā* zapisano niezmiennie wielką literą.

³ M. K. Byrski, *Przedmowa*, w: Manu Swajambhuwa, dz. cyt., s. 21.

⁴ T. Herrmann i in., *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1992, s. 83.

⁵ M. K. Byrski, *Przedmowa*, w: Manu Swajambhuwa, dz. cyt., s. 26.

ści artykułu, w powieściach w języku hindi końca XIX i początku XX w. pojawia się wiele sformułowań przywodzących na myśl właśnie *Manusmryti*. Jednak zanim przejdę do przykładów, zwrócę uwagę na zalecenia traktatu kierowane do kobiet. I tak, *Manusmryti* ukazuje kobietę jako osobę poddaną władzy mężczyzny; najpierw ojca, następnie męża, a potem synów⁶. Ponadto nakazuje jej posłuszeństwo mężowi za jego życia oraz nielekceważenie go również po śmierci⁷. Głosi także, że – niezależnie od jego cech – mąż jest dla kobiety niczym bóstwo⁸. Co więcej, traktat sankcjonuje ideał wiernej, oddanej żony, ukazując służenie mężowi i opiekę nad domem⁹ jako sposób na osiągnięcie przez nią niebiańskiej chwały¹⁰. *Manusmryti* reguluje również zachowanie właściwe wdowie. Po śmierci małżonka kobieta ma nawet nie myśleć o drugim mężu¹¹, lecz zachować celibat do końca życia¹². Traktat uznaje posty i praktyki ascetyczne za możliwe¹³, jednak niekonieczne do osiągnięcia zbawienia przez kobietę¹⁴. Nawet jeśli owdowiała bezdzietnie¹⁵, to i tak go dostąpi, ponieważ taki właśnie los ma przypaść w udziale prawej i uczciwej żonie¹⁶. Choć postawę przewidzianą dla kobiety w *Manusmryti* można uznać za bierną, kodyfikator zauważa, jak wiele zależy od żony. I tak, od jej cech i cnót uzależnione jest zarówno posiadanie potomstwa, jak i dostąpienie nieba przez mężczyznę, ponieważ to żona dba o zacność męża¹⁷.

Czas przemian. W stronę nowych ról kobiecych

Na przestrzeni XIX w., a najintensywniej w jego drugiej połowie oraz na początku XX w., nastąpiło przedefiniowanie tradycyjnych ról kobiecych. Zjawisko to zauważają historycy, kulturoznawcy i literaturoznawcy. Można je również zaobserwować na przykładzie literatury w języku hindi. Ponieważ proces ten był silnie powiązany

⁶ Manu Swajambhuwa, dz. cyt., 5.147-148, s. 173.

⁷ Tamże, 5.151, s. 173.

⁸ Tamże, 5.154, s. 173.

⁹ Tamże, 2.67, s. 53.

¹⁰ Tamże, 5.155, s. 173-174.

¹¹ Tamże, 5.157, 5.158, 5.162, s. 174.

¹² Tamże, 5.160, s. 174.

¹³ Tamże, 5.157, s. 174.

¹⁴ Z kolei w XIX i na początku XX w. ideałem był ascetyczny model wdowieństwa. Nabral on szczególnego znaczenia ze zniesieniem *sati* w 1829 r. Zob. Ch. Gupta, *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*, Permanent Black, New Delhi 2008, s. 301, 304.

¹⁵ Posiadane męskiego potomka było bardzo ważne m.in. ze względu na ofiary składane przez niego przodkom.

¹⁶ Manu Swajambhuwa, dz. cyt., 5.160, s. 174.

¹⁷ Tamże, 9.28, s. 279-280.

z przemianami społecznymi, jakie zachodziły wówczas w Indiach Północnych, nakreślię najpierw tło historyczne, a następnie przejdę do analizy wybranych utworów literackich, koncentrując się na wczesnych próbach powieściopisarstwa w języku hindi.

Refleksję Indusów nad wartościami i przejawami własnej kultury oraz reformy społeczne w Indiach kolonialnych można rozpatrywać jako wynik kontaktu z Europejczykami i ich ideami. Wśród wielu problemów nurtujących ówczesne społeczeństwo na pierwszy plan bezsprzecznie wysunęła się kwestia kobieca. Należy jednak pamiętać, że zwłaszcza w początkowej fazie zaprzętała ona głównie elity. Jako pierwsza rozgorzała debata na temat praktykowanego wśród hindusów zwyczaju wstępowania przez wdowy na stos ciało palny zmarłego męża, by spłonąć razem z nim¹⁸. Warto tutaj zauważyć, że termin, którym określono rytuał *sati*¹⁹ (*satī*), oznaczał pierwotnie 'prawą, cnotliwą i oddaną kobietę bądź żonę'²⁰. W takim właśnie znaczeniu używa się go w omawianych powieściach w języku hindi. Wraz z prawnym zniesieniem tego zwyczaju w 1829 r. na sile przybrała dyskusja na temat ponownego zamążpójścia wdów, znanego w dawnych Indiach²¹, jednak niezgodnego z zaleceniami późniejszego *Manusmryti*. Choć od 1856 r. powtórny ślub hinduskich wdów stał się możliwy w świetle prawa, praktyka nie zyskała zbytniej popularności, nawet pomimo dalszych starań legislacyjnych, np. w postaci specjalnego aktu z 1872 r. Według danych z Bengaluru, obejmujących pierwszą dekadę XX w., na zawarcie związku małżeńskiego decydowały się jedynie te wdowy, których poprzedni związek nie został skonsumowany²², zaś liczba takich ślubów w danym okresie wyniosła jedynie 335²³. Jakkolwiek kwestia niezmiennie napotykała ostrą krytykę ze

¹⁸ W określonych sytuacjach kobieta oddawała swoje życie na stosie po jakimś czasie, a nawet wiele lat po śmierci męża. Zob. więcej: A. A. Yang, *Whose Sati? Widow Burning in Early-Nineteenth-Century India*, w: S. Sarkar, T. Sarkar (red.), *Women and Social Reform in Modern India*, t. 1, Permanent Black, Ranikhet 2011, s. 21.

¹⁹ Wśród bogatej literatury na temat *sati* warto wymienić klasyczny już esej Ashisha Nandy'ego, prezentujący pogląd, że zjawisko przybrało na sile pod wpływem obecności Europejczyków w Indiach. Zob. A. Nandy, *Sati: A Nineteenth-Century Tale of Women, Violence and Protest*, w: A. Nandy, *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture*, Oxford University Press, Delhi 1990, s. 1-31. Późniejsi badacze polemizują z tak jednoznacznym stanowiskiem. Zob. A. A. Yang, dz. cyt., s. 36.

²⁰ Zwraca na to uwagę m.in. A. A. Yang, dz. cyt., s. 21. Na temat mitologicznej żony idealnej – *sati*, zob. A. Ługowski (red.), *Słownik mitologii hinduskiej*, Dialog, Warszawa 1996, s. 165. Nazwę rytuałowi nadali błędnie pierwsi urzędnicy brytyjscy i misjonarze w Indiach, zob. A. L. Basham, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 197.

²¹ A. L. Basham, dz. cyt., s. 196.

²² W trwającej debacie właściwie nie brano pod uwagę ponownego zamążpójścia wdów-niedziewic.

²³ M. Basu, *Hindu Women and Marriage Law: From Sacrament to Contract*, w: *Women and Law in India: An Omnibus*, Oxford University Press, New Delhi 2004, s. 72.

strony ortodoksyjnych hindusów, oczekujących od wdów praktykowania ascezy i bezwzględego zachowania celibatu, byli również orędownicy ich ponownego zamążpójścia. Mimo odmiennych argumentów, obydwie strony były w gruncie rzeczy powodowane tym samym, tj. chęcią kontrolowania seksualności wdów²⁴, dodajmy, często bardzo młodych. Należy tutaj wspomnieć, że właśnie ich seksualność i płodność postrzegano jako zagrożenie dla hinduskiego społeczeństwa patriarchalnego²⁵. Z drugiej strony twierdzono, że popęd seksualny u kobiet jest osiem razy silniejszy niż u mężczyzn²⁶. Takie wyobrażenie przekładało się również na sytuację wdowy mieszkającej do końca swych dni z rodziną zmarłego męża, gdzie nieustannie ją kontrolowano i sprawdzano, czy nie sprzeniewierza się małżonkowi i nie łamie należnych jej postów oraz ślubów, czym mogłaby zagrozić jego duszy²⁷. Nie można przy tym zapomnieć o marginalnym miejscu wdowy w społeczeństwie hinduskim, traktowano ją bowiem jako osobę złowróżbną²⁸. Dążenie do kontrolowania seksualności wdów powiązано w latach dwudziestych XX w. z danymi statystycznymi na temat populacji muzułmanów i hindusów oraz rzekomego spadku liczby tych ostatnich²⁹. Zwrócono wówczas uwagę na sposobność odwrócenia niekorzystnej dla hindusów tendencji przez wykorzystanie możliwości rozrodczych wdów. Praktykę ich ponownego zamążpójścia potraktowano zatem utylitarnie i próbowano wyzyskać do własnych celów – demograficznych, a przede wszystkim politycznych.

Na przestrzeni XIX w. zaczęto również zwracać uwagę na powszechne, aczkolwiek brzemienne w skutki, małżeństwa zawierane w wieku dziecięcym. Kwestię próbowano rozwiązać za pomocą aktów prawnych, regulujących minimalny wiek dziewcząt, pozwalający na zawarcie małżeństwa i rozpoczęcie pożycia. I tak, w 1860 r. określono go na 10 lat, a następnie w 1891 podniesiono do 12, zaś w 1929 do lat 14. Mimo sukcesów legislacyjnych śluby małoletnich dziewczynek z często dużo starszymi mężczyznami były wciąż praktykowane³⁰. W takich sytuacjach orzekano zazwyczaj symboliczne kary³¹.

W dziewiętnastowiecznych Indiach zwrócono także uwagę na potrzebę upowszechnienia edukacji dziewcząt. Początkowe starania misjonarzy, urzędników i elity hinduskiej były zakrojone na niewielką skalę. Zmianę przyniosło żywsze zainteresowanie Brytyjczyków tą kwestią oraz idąca za nim zmiana strategii rządu kolo-

²⁴ Na temat zróżnicowanego stosunku hindusów wobec wdów i ich ponownego zamążpójścia zob. C. Gupta, dz. cyt., s. 301–307.

²⁵ Tamże, s. 301.

²⁶ Tamże, s. 303.

²⁷ A. L. Basham, dz. cyt., s. 197.

²⁸ Tamże.

²⁹ C. Gupta, dz. cyt., s. 301.

³⁰ Tamże, s. 302.

³¹ Tamże, s. 137.

nialnego w 1854 r., mająca na celu wprowadzenie masowej edukacji dla obu płci w językach lokalnych³². Za takim posunięciem przemawiało twierdzenie Brytyjczyków, że u podstaw przemian społecznych leży właśnie wykształcenie kobiet³³. Zresztą niesienie kaganka oświaty wpisywało się w misję³⁴, do której poczuli się kolonizatorzy. Akcentowanie wagi edukacji kobiet przyczyniło się do diametralnej zmiany jej postrzegania na przestrzeni stulecia. Dominujące na początku XIX w. poglądy na temat negatywnych skutków kształcenia dziewcząt stopniowo ustępowały miejsca głosom na jego rzecz. W rezultacie pod koniec wieku edukacja szkolna dziewczynek stała się faktem, choć nadal nie wszyscy ojcowie byli gotowi na nią przystać. Z nielicznymi wyjątkami tradycyjna edukacja kobiet w Indiach była nieformalna i ograniczona przede wszystkim do praktycznych umiejętności przydatnych każdej gospodyni domowej oraz, szczególnie w wypadku dziewcząt z wyższych kast, poznawania literatury religijnej³⁵. Stopniowe zmiany w tej mierze zaczęły pojawiać się wraz z wprowadzeniem szkolnictwa na wzór angielski³⁶, choć i ten system kładł w wypadku dziewcząt szczególny nacisk na stronę praktyczną.

Kobiety w nowych rolach na przykładzie wybranych utworów w języku hindi

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie procesu przedefiniowania tradycyjnych ról kobiecych na przykładzie wczesnych prób powieściopisarstwa w języku hindi³⁷, to jest od 1870 r. Warto jednak nawiązać pokrótce do analizy dokonanej przez Ulrike Stark³⁸, opartej na dwóch utworach napisanych przed danym rokiem. Pokazuje ona, że nowe wzorce propagowano za pośrednictwem literatury dydaktycznej jeszcze zanim pojawiła się powieść. *Wamamanrañdżan* (*Vāmāmanrañjan*, *Rozrywki kobiet*)³⁹ autorstwa Śiwprasada Sinha (*Śivprasād Simh*) z 1856 r. oraz *La-*

³² G. Forbes, *Women in Modern India*, „New Cambridge History of India” IV.2, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 40.

³³ Tamże, s. 13, 39-40, 60.

³⁴ Tamże, s. 12-13.

³⁵ Tamże, s. 35-36.

³⁶ Tamże, s. 36-37.

³⁷ O kształtowaniu się gatunku w języku hindi zob. J. Wiśniewska, *Rozwój prozy literackiej w języku hindi w XIX wieku na tle przemian językowych*, „Przegląd Orientalistyczny” 1-2 (224-225), 2008, s. 77-90.

³⁸ Na temat obu utworów: U. Stark, *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*, Permanent Black, Ranikhet 2008, s. 415-416. Szczegółowa analiza obu tekstów we wcześniejszych publikacjach tej samej badaczki. Zob. dalsze przypisy.

³⁹ U. Stark, *Towards a New Hindu Woman: Educational Ideals and Female Role Models in Shivprasad's Vāmāmanrañjan (1856)*, w: U. Roesler, J. Soni (red.), *Aspects of the Female*

kszmi-Saraswati samwad (*Lakṣmī-Sarasvatī saṁvād*, *Rozmowa Lakszmi i Saraswati*)⁴⁰ pióra Nawinćandry Raja (Navincandra Ray) z 1869 r. przez długie lata służyły jako podręczniki dla dziewcząt. Przekształcenie roli kobiety w obrębie rodziny i społeczeństwa widać już w pierwszym utworze, drugi zaś ma przede wszystkim na celu powołanie do życia kobiety wszechstronnie wykształconej, ponieważ to właśnie edukacja stanowi oręż nowoczesnej hinduski. W obu tekstach wyraźne jest czerpanie inspiracji z wytworów literackich epoki wiktoriańskiej oraz osiągnięć zachodniej nauki z jednej strony, a z drugiej – nawiązywanie do tradycji rodzimej i jej ideałów.

Utwory powieściowe powstające w języku hindi od 1870 r. utrwalają wprawdzie obecne we wcześniejszej tradycji, a usankcjonowane przez traktaty normatywne, ideały żony i wdowy, nadają im jednak nowy wymiar społeczny. Przeanalizowane na potrzeby tego artykułu książki ukazują bohaterki w ściśle określonych rolach powierzonych im przez rodzinę i społeczeństwo za pośrednictwem instytucji małżeństwa. To właśnie zawarcie związku małżeńskiego czyni z nich żony i synowe albo, jeśli po ślubie nastąpi śmierć małżonka, wdowy. Jednak dzięki właściwemu wychowaniu i wskazówkom otrzymanym w domu rodzinnym oraz odpowiedniemu wypełnianiu powierzonych im obowiązków kobiety mogą się stać idealnymi żonami bądź wdowami. Jakkolwiek praktycznie we wszystkich utworach mówi się o potrzebie edukacji kobiet, role, w które mają się wcielić, są na wskroś tradycyjne. Z drugiej strony to właśnie odebrane nauki, choć według niektórych pisarzy niosą ze sobą pewne niebezpieczeństwo, mają wspomóc bohaterki we wcielaniu się w określone role.

Zdaniem Geraldine Forbes, autorki książki *Women in Modern India*, wydanej w serii „New Cambridge History of India”, w drugiej połowie XIX w. mniej lub bardziej sformalizowana edukacja dziewcząt z wyższych kast miała na celu przygotowanie ich do odejścia do domu męża⁴¹. Lektura powieści o tematyce społecznej w języku hindi nasuwa podobne wnioski.

I tak, umieszczona na początku utworu *Adhkhila phul* (*Adhkhilā phūl*, *Na wpół rozkwitły kwiat*, 1906)⁴² autorstwa Ajodhjasinha Upadhjaja ‘Hariaudha’ (Ayodhyāsīnh Upādhyāy ‘Hariaudh’, 1865-1947)⁴³ opowieść matki skierowana do córki-mężatki o widniejących na niebie gwiazdach staje się pouczeniem na temat powin-

in Indian Culture. Proceedings of the symposium in Marburg, Germany, July 7-8, 2000, Indica et Tibetica Verlag, Marburg 2004, s. 167-179.

⁴⁰ U. Stark, *Educating Women, Educating a Daughter: Babu Navincandra Rai, Lakṣmī-Sarasvatī Saṁvād* (1869), and *Hemantkumari Chaudhurani*, w: A. Copley (red.), *Gurus and Their Followers: New Religious Reform Movements in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi 2000, s. 33-56.

⁴¹ G. Forbes, dz. cyt., s. 18.

⁴² A. Upādhyāy ‘Hariaudh’, *Adhkhilā phūl*, w: *Ayodhyāsīnh Upādhyāy ‘Hariaudh’ racnāvalī*, t. 6, S. Śāhī (red.), *Vāṇī prakāśan*, Nayī Dillī 2010.

⁴³ S. K. Das (red.), *A History of Indian Literature: 1800-1910 Western Impact: Indian Response*, Sahitya Akademi, Delhi 2000, s. 322.

ności żony wobec męża oraz nagrody, jaka czeka ją za ich należyte wypełnianie. I oto, według słów kobiety, oddana za życia żona wieszczka Waśiszthy – Arundhati, po śmierci jaśnieje u jego boku jako gwiazda na nieboskłonie:

Kobieta, która tak jak ona służy z oddaniem mężowi, męża uważa za Boga, czci go, [...], nie zachowuje się względem niego źle nawet we śnie, nie mówi do niego gorzko nawet w zapomnieniu, nigdy go nie oszukuje, ona także po śmierci razem ze swoim mężem cieszy się niebiańskim szczęściem⁴⁴.

Chociaż zdecydowaną większość tego typu nauk i pouczeń bohaterki otrzymują od swoich matek, w podobnym tonie zwracają się do nich również ojcowie. *Dewrani džethani ki kahani* (*Devrānī jēthānī kī kahānī*, *Historia szwagierek*, 1870)⁴⁵ autorstwa Gauridatta (Gaurīdatt, 1836-1905)⁴⁶ zawiera rady ojca zawarte w liście do córki. Dziewczyna nazywana jest w domu teścia – *dewrani* (*devrānī*), czyli młodszą szwagierką, dlatego rodzic przypomina o miejscu należnym jej jako najmłodszej kobiecie w rodzinie. Oto fragment tego listu:

Ty sama jesteś mądra. Jednak mimo to powinnością ojca jest napisanie kilku słów. Córko, będę rad tego dnia, kiedy dowiem się, że w domu twojego teścia są z ciebie zadowoleni, zaś twoja nauka czytania i pisania zaowocuje wówczas, gdy będziesz postuszna swojej teściowej. Teściową uznaj ponad wszystkich, a szwagierki ważniejsze od własnych sióstr. Wiem, że wszystkie dziewczęta w domostwie teścia odczuwają na początku trudności. Przyczyną jest to, że w domu ojca panują inne obyczaje [...]. Jednak mądre dziewczęta się nie martwią i wykonują bez wyjątku wszystkie czynności. Powinnaś wiedzieć, że dom rodziców jest tylko na jakiś czas, zaś całe życie trzeba spędzić u teścia. Zachowuj się stosownie do obowiązujących cię norm i pamiętaj o Bogu. Odnoś się z szacunkiem do gości, zwracaj się ładnie do wszystkich, wiedz życie w swojej rodzinie z zadowoleniem [...], to jest zacność dziewcząt z dobrych domów⁴⁷.

⁴⁴ *Inkī bhāti jo strī apne pati ke caraṇō kī sevkāi kartī hai, pati ko hī devtā jāntī hai, unhī kī pūjā kartī hai, [...], sapne mē bhī unke sāth burā bartāv nahī kartī, bhūl kar bhī unko karī bāt nahī kahtī, kabhī unke sāth chal-kapaṭ nahī kartī vah bhī marne par isī bhāti apne pati ke sāth rah kar svargsukh lūṭī hai.* A. Upādhyāy 'Hariaudh', *Adhkhilā phūl...*, s. 32.

⁴⁵ Gaurīdatt, *Devarānī jēthānī kī kahānī*. *Hindī kā pratham upanyās* (varṣ 1870 mē prakāśit), P. Siṁh (red.), Remādhav pablikeśans prāivet̥ limiṭeḍ, Nayī Dillī 2006.

⁴⁶ Daty życia pisarza za: V. Dalmia, *A Novel Moment in Hindī: Parikshā guru*, w: V. Dalmia, T. Damsteegt (red.), *Narrative Strategies. Essays on South Asian Literature and Film*, Oxford University Press, New Delhi 1999, s. 172.

⁴⁷ *Aur tum to āp buddhimān ho. Parantu tau (sic) bhī jo pitā kā dharm hai, do cār bāt likhnā āvaśyak hai. Beṭī jo māi tumse usī din prasann hūgā jab māi yah sunūgā ki tumhārī sasurāl vāle tumse prasann haī. Tumhārā likhnā-parhṇā usī din kām āvegā jab tum apnī sās kī ājñā mē*

Z kolei same bohaterki wypowiadają, jak już wspomniano, słowa zbliżone do postulatów *Manusmryti*. Wszystkie, bez wyjątku, są przekonane, że nawet złemu mężowi należą się szacunek i oddanie równe Bogu⁴⁸. Jedna z nich, opuszczona przez męża Dewhuti, głosi, że najwyższą powinnością żony, a więc jej największą zaszczytnością (*sabse baṛā dharm*)⁴⁹ jest oddanie i służenie mężowi⁵⁰. Powołuje się przy tym na pisemną tradycję: „W naszych księgach zapisano: «Mąż jest Bogiem żony»»⁵¹.

Często poruszana w drugiej połowie XIX i na początku XX w. dyskusyjna kwestia ponownego zamążpójścia wdów nie zyskuje jednoznacznego poparcia żadnego z autorów omawianych powieści. Wprawdzie ojciec tytułowej bohaterki utworu *Bhagjawati* (*Bhāgyavatī*, 1877)⁵² – autorstwa Śraddharama Philauriego (Śraddhārām Phillaurī, 1833-1881)⁵³ – zauważa, że skoro samotność potrafi popsuć w głowie niejednemu mężczyźnie, to jak ma uchronić się przed tym owdowiała kobieta⁵⁴. Właśnie chęcią rozwiązania tego problemu tłumaczy postulat ponownego zamążpójścia młodych wdów, z którym wystąpił pewnego razu jego cieszący się dużym poważaniem guru. Szczęśliwie, jak twierdzi żona bohatera, śmierć przeszkodziła nauczycielowi we wprowadzeniu w życie tego niecnego zamysłu⁵⁵. Według badaczki literatury indyjskiej, Rajul Sogani, rękopis *Bhagjawati*, zachowany w świątyni we wsi pisarza, zawierał obszerny fragment ukazujący ciężki los wdów i postulujący ich zamążpójście, został jednak usunięty z wydania, które ukazało się drukiem⁵⁶. Niektórzy autorzy, jak Kiśorilal Goswami (Kiśorilāl Gosvāmī, 1865-1932)⁵⁷, zdecydowanie krytykują

rahogī. Sās ko mātā ke Rām-tulya jānnā. Nanad aur jēthānī ko apnī bahinō se adhik mānnā. Aur yah māī jāntā hū ki sab laṛkiyō ko sasurāl mē jākar pratham kathintā mālūm huā kartī hai. Aur iskā kāraṇ yah hai ki bāp ke ghar to kuch aur hī cāl-calan hotā hai [...]. Parantu jo jñānvān laṛkiyē (sic) haī ghabratī nahī sab kām kiye jātī haī. Yah bhī jānnā ucit hai ki mā-bāp kā ghar to thore hī din ke lie hai. Sārī avasthā sasurāl mē hī kāṭnī hai. Apne dharm-karm par calnā īśvār ko yād rakhnā. Ae-gae kā ādar sammān karnā, sabse mīthā bolnā, santōṣ se apne kuṭumb mē guzrān karnā, [...], yah acche kul kī beṭiyō ke dharm haī. Gaurīdatt, dz. cyt., s. 37-38.

⁴⁸ Por. Manu Swajambhuwa, dz. cyt., 5.154, s. 173.

⁴⁹ A. Upādhyāy 'Hariaudh', *Adhkhilā phūl...*, s. 71.

⁵⁰ Tamże. Por. Manu Swajambhuwa, dz. cyt., 2.67, s. 53.

⁵¹ *Hamāre yahā pothiyō mē likhā hai, „pati strī kā devtā hai”*, A. Upādhyāy 'Hariaudh', *Adhkhilā phūl...*, s. 71.

⁵² Ś. Phillaurī, *Bhāgyavatī*, Śaradā prakāśan, Nayī Dillī 2010.

⁵³ S. K. Das, dz. cyt., s. 460.

⁵⁴ Ś. Phillaurī, dz. cyt., s. 13.

⁵⁵ Tamże, s. 12-13.

⁵⁶ R. Sogani, *Widow Remarriage*, w: R. Sogani, *The Hindu Widow in Indian Literature*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 33-34.

⁵⁷ R. S. McGregor, *The Rise of Standard Hindi, and Early Hindi Prose Fiction*, w: T. W. Clark (red.), *The Novel in India: Its Birth and Development*, George Allen & Unwin Ltd, London 1970, s. 162.

„tę chorobę cudzołóstwa” (*vyabhicār-rog*)⁵⁸, jak określa praktykę pisarz. Inni nie angażują się zbyt w ten problem. Pewien wyjątek stanowi utwór z 1907 r. Gopalrama Gahmariego (Gopālram Gahmarī, 1866-1946)⁵⁹, pt. *Saspatohu* (*Sāspatohū*, *Teściowa i synowe*)⁶⁰, w którym planuje się ślub młodej wdowy z przyjacielem rodziny. Ostatecznie jednak do niego nie dochodzi ze względu na serię nieszczęść, które dotyczą rodziny⁶¹. Takie rozwiązanie fabularne, podyktowane prawdopodobnie ostrożnością autora, pokazuje, jak trudnym tematem było ponowne zamążpójście wdów nawet na kartach powieści. Należy zauważyć, że podejmując sporną kwestię, pisarze koncentrują się raczej na tym, jak powinna zachowywać się wzorowa wdowa, a czego ma się wystrzegać. Pod tym względem nie odchodzą właściwie od tradycji.

W utworze *Saspatohu* pewną nowość stanowi danie możliwości praktycznego wykorzystania nabytej wiedzy owdowiałej Sicie. Bohaterka, o mitologicznym imieniu, przywodzącym na myśl wzór wiernej małżonki, otrzymuje posadę nauczycielki w szkole dla dziewcząt⁶². W ten sposób może wesprzeć finansowo rodzinę brata, która znalazła się w trudnej sytuacji materialnej. Dodajmy, że praca zarobkowa nie przystawała wówczas w ogóle kobiecie z dobrego domu, a dla mężatki była zupełnie nie do pomyślenia. Pisarz jednak zdaje się pomijać ten problem, kładąc nacisk na to, że wykształcenie odebrane przez Sیتę zapewnia teraz utrzymanie jej krewnym.

W omawianych utworach edukacja wygląda różnie w zależności od płci, zaś jej posiadanie ma przynieść ściśle określone korzyści. I tak, z reguły nauka angielskiego przewidziana jest dla chłopców, zaś pisma dewanagari, czyli języka hindi – dla dziewczynek. Dziewczynki mają osiąść umiejętności praktyczne, takie jak: szycie, haftowanie, podstawy arytmetyki oraz znajomość zasad korespondencji. Żadna z bohaterek omawianych książek nie uczęszcza do szkoły, wszystkie uczą się w domu pod czujnym okiem matki bądź u sąsiadki, która przekazuje kolejnym dziewczętom to, czego nauczono ją w domu rodzinnym. Poruszając nową w literaturze indyjskiej kwestię wykształcenia kobiet, pisarze podkreślają jej praktyczną stronę. Właśnie dzięki wymienionym umiejętnościom tytułowa bohaterka utworu *Bhagjawati* cało wychodzi z opresji, gdy zostaje wygnana z domu męża i jest zdana wyłącznie na siebie. Piękne hafty i zdobienia, które wykonuje, pozwalają jej nie tylko utrzymać się przy życiu, lecz zdobyć również pokaźny majątek⁶³. Bhagjawati, po pojednaniu

⁵⁸ K. Gosvāmī, *Mādhava-mādhavī vā madan-mohinī*, Madhures (red.), Anubhav pablikeśan, Dillī 2010, s. 25.

⁵⁹ R. S. McGregor, *Hindi Literature of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1974, s. 102.

⁶⁰ Gopālram Gahmarī, *Sāspatohū*, Khemrāj Śrīkr̥ṣṇadās, Bambaī 1907.

⁶¹ Tamże, s. 53-55.

⁶² Tamże, s. 61.

⁶³ Ś. Phillaurī, dz. cyt., s. 52-53.

z rodziną i powrocie na jej łono⁶⁴, zarobionymi przez siebie pieniędzmi zasila domowy budżet, mocno naruszony z powodu łatwowierności i naiwności pozostałych domowników, którzy dali się oszukać przygodnym szalbierzom⁶⁵.

Dostęp do edukacji nie może być w wypadku dziewczynek swobodny i nieograniczony. K. Goswami określa w powieści *Madhawi-madhaw wa madan-mohini* (*Mādhavī-mādhav vā madan-mohinī, Madhawi i Madhaw oraz Madan i Mohini*, 1909) na około 11 lat górną granicę, powyżej której nie należy kształcić dziewczynek⁶⁶. Wiek ten pokrywa się z postulowanym przez pozostałych autorów odpowiednim momentem na zamążpójście. Oznacza to, że edukacja dziewczyny kończyła się z chwilą zawarcia małżeństwa. Tak zwykle było nie tylko w świecie fikcji literackiej, lecz również w praktyce⁶⁷. Na kartach powieści *Bhagjawati* sporadycznie pojawiają się stwierdzenia, jakoby nie należało kształcić dziewczynek i że posiadana wiedza mogłaby je popsuć⁶⁸. Wydaje się, że tego typu przekonania nie były obce ówczesnemu społeczeństwu, w czym zresztą utwierdza nas praca G. Forbes. Tytułowa postać wykreowana przez Ś. Phillauriego – Bhagjawati – zadaje kłam tego typu stwierdzeniom. Bohaterka jawi się czytelnikowi jako kobieta jak na tamte czasy dość wykształcona. Wyniesiona z domu rodzinnego wiedza i nabyte umiejętności praktyczne nabierają dla niej szczególnego znaczenia po wygnaniu z domu teścia. Doskoną znajomość hindi i sanskrytu oraz umiejętność komponowania poezji pozwala jej zdobyć dwukrotnie nagrodę od lokalnych władców⁶⁹. Otrzymuje również wyróżnienie za złapanie złodziei⁷⁰. Daje sobie także radę, gdy gubi się podczas pielgrzymki w drodze do Haridwaru⁷¹. Bhagjawati dzieli się swoją wiedzą z innymi, uczy kobiety z sąsiedztwa praktycznych zajęć, jak na przykład szycia oraz pisanie i czytania⁷². Podobnie czynią wykształcone bohaterki utworu Gauridatta⁷³. Ponadto Bhagjawati wie, jak usprawnić wykonywanie obowiązków domowych⁷⁴ oraz jak postępować w sytuacjach wymagających podstawowej znajomości prawa i wykorzystać możliwości prawne dostępne za rządów Brytyjczyków⁷⁵. Bohaterka właśnie w wiedzy widzi najlep-

⁶⁴ Tamże, s. 62.

⁶⁵ Tamże, s. 53-61.

⁶⁶ K. Gosvāmī, dz. cyt., s. 203.

⁶⁷ G. Forbes, dz. cyt., s. 40.

⁶⁸ Ś. Phillaurī, dz. cyt., s. 66-67.

⁶⁹ Tamże, s. 32, 89.

⁷⁰ Tamże, s. 102-105.

⁷¹ Tamże, s. 87.

⁷² Tamże, s. 35-36.

⁷³ Gauridatt, dz. cyt., s. 31.

⁷⁴ Ś. Phillaurī, dz. cyt., s. 36-38.

⁷⁵ Tamże, s. 42.

szą ozdobę, jaką można podarować dziecku, co podkreśla w sytuacji, gdy biżuteria dziecka staje się jego zgubą i omal nie doprowadza do śmierci uprowadzonego chłopca⁷⁶.

W omawianych utworach nowość stanowi to, że – oprócz indywidualnego – wiedzy przypisuje się również ważne znaczenie społeczne. Matka Bhagjawati właśnie w nauce widzi możliwość utrzymania niesfornego umysłu w niezbędnej dyscyplinie. To właśnie nauka i odpowiednia lektura mają zapobiec sytuacjom zasygnalizowanym przez jej męża – zepsuciu moralnemu, któremu szczególnie łatwo mogą ulec młode wdowy. Bohaterka następującymi słowami uzasadnia potrzebę kształcenia dzieci:

W moim przekonaniu bardzo głupi są ci, którzy pozbawiają swoje dzieci wiedzy. Jest ona pewnego rodzaju ćwiczeniem, które nie daje okazji umysłowi, by zajął się czymś szkodliwym. [...] Z tego powodu swoją Bhagjawati zajmuje teraz przez cały dzień nauką⁷⁷.

Bohaterka sama również nie dopuszcza się bezczynności, lecz czyta książkę poleconą przez męża⁷⁸.

W *Dewrani dżethani ki kahani* wiedza bądź jej brak stanowi powód zgody albo niezgody w małżeństwie i rodzinie⁷⁹. Jej autor ukazuje, jak młodszy syn nestora rodu i jego żona relacjonują wieczorami przeczytane przez siebie wiadomości z gazet w językach hindi, urdu i angielskim, a posiadana umiejętność czytania i wiedza o świecie dają im wspólne tematy do rozmów⁸⁰. Z kolei żona starszego syna, która nie pobierała nauk, poza jedną tylko zaletą – oszczędnością i przedsiębiorczością w sprawach finansowych, ma złe nawyki i wywiera niedobry wpływ na swego równie niewykształconego męża, a jej intrygi doprowadzają do rozłamu w rodzinie i podziału majątku⁸¹.

Również w utworze K. Goswamiego widać, jak wiele zależy od żony. Gdy jest ona dobra, to okres w życiu mężczyzny, związany z obowiązkami domowymi, prze-

⁷⁶ Tamże, s. 93-94.

⁷⁷ *Merī samajh mẽ ve baṛe murkh haī ki jo apne laṛke-laṛkī ko vidyā se hīn rakhte haī. Vidyā ek aisā abhyās hai ki usse man ko kabhī avsar nahī miltā ki aur kisī vikār mẽ pravṛtt ho sake. [...] Isī kāraṇ ab maī apnī Bhāgyavatī ko sārā din paṛhne mẽ joṛ rakhtī hū.* Tamże, s. 13.

⁷⁸ Czytelnik współczesnego wydania powieści dowiadyuje się z przypisu od redaktora, że chodzi o książkę napisaną przez samego Philauriego. Tamże, s. 14.

⁷⁹ Por. następującą receptę na szczęście rodzinne zawartą w *Manusmryti*:

Więc dlatego mężę, który/ Pomyślności pragną dla się, / Niech im [niewiastom – J. W.-S.] zaw-sze cześć oddają, / Z racji świąt i dni radosnych, / Obdarzając je szatami, Klejnotami oraz ja-dłem. / Bo w rodzinie, w której zawsze / Jest małżonek rad niewieście / I niewiasta małżonkowi, / Pomyślność niechybnie gości.

Manu Swajambhuwa, dz. cyt., 3:59–3:60, s. 86.

⁸⁰ Gauridatt, dz. cyt., s. 31.

⁸¹ Tamże, s. 36.

biega pomyślnie, zaś gdy żona jest zła, gospodarzenie zamienia się w piekło⁸². Dla pisarza nie jest to jednak kwestia jednostkowa, lecz uzależniona od wychowania dziewczyny w dzieciństwie, co kształtuje jej cechy jako przyszłej małżonki. Na końcu powieści jej główny bohater – Madhawprasad zwraca się z postulatem do rodaków, by przede wszystkim zadbał o należyte wychowanie dziewczynek, te bowiem jako przyszłe gospodynie i matki będą miały kluczowy wpływ na swoje potomstwo i, pośrednio, na najistotniejsze sfery życia. W tej kwestii prosi również o pomoc Boga, by ku chwale Indii ozdobił indyjskie domy żonami o cechach takich jak jego Madhawi⁸³.

Dla wszystkich autorów oczywiste jest, że należy starannie dobierać proponowane kobietom treści nauczania. I tak, o zawartości najlepszej dostępnej dla nich lektury (czyta ją Madhawi z *Madhawi-madhaw wa madan-mohini*) pt. *Ozdoby kobiety*, świadczy tytuł jednego z jej rozdziałów – *Obowiązki zaręczonej dziewczyny wobec przyszłego męża (Bhāvi pati ke prati vāgdattā kumārī kā kartavya!)*⁸⁴. Zresztą główny bohater i narrator powieści oraz przyszły małżonek bohaterki radzi nie wypuszczać kobiet z domu i nie uczyć angielskiego ze względu na możliwe tego skutki – mezalianse⁸⁵.

W omawianych utworach podejście do sprawy edukacji kobiet jest nadal nieco ambiwalentne. Z jednej strony autorzy opowiadają się za wykształceniem kobiet, podkreślając jego korzystny wymiar dla rodziny i społeczeństwa. Z drugiej jednak nakładają pewne ograniczenia, by uniknąć mogących z niego płynąć niebezpieczeństw. Jest dla nich jasne, że proces kształcenia musi przebiegać pod kontrolą. Mimo to brak w powieściach stwierdzeń, jakoby edukacja kobiety mogła sprowadzić na nią wdowieństwo, doprowadzając do śmierci jej męża. Takie komentarze odnotowuje zaś G. Forbes jeszcze na początku XIX w.⁸⁶. Lord Dalhousie, gubernator generalny Indii w latach 1848-1856, jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na kluczową rolę edukacji kobiet w procesie przemian⁸⁷. Z czasem również Indusi podjęli na większą skalę działania oświatowe połączone z ruchami reformatorskimi. Można stwierdzić, że skupienie uwagi na potrzebie kształcenia kobiet w omawianych utworach wynikało z zainteresowania tą kwestią zarówno Brytyjczyków, jak i samych Indusów. Z kolei pewne przemiany społeczne, których jednym z elementów był rozwój szkolnictwa, zbiegły się z przedefiniowaniem pojęcia wzorowej żony i wdowy, zwłaszcza u schyłku XIX w. Propagowany ideał wykształconej hinduski łączył

⁸² K. Gosvāmī, dz. cyt., s. 301.

⁸³ Tamże, s. 302.

⁸⁴ Tamże, s. 229.

⁸⁵ Tamże, s. 204.

⁸⁶ G. Forbes, dz. cyt., s. 32–33.

⁸⁷ Tamże, s. 39-40.

cechy tradycyjne z nowoczesnymi. Jakkolwiek zarówno w życiu, jak i w literaturze w centrum aktywności kobiet nadal pozostawał dom, stopniowo następowało zapoznawanie ich ze sferą publiczną. G. Forbes zauważa, że w odniesieniu do kobiet przemiany nastąpiły w trzech sferach: odpowiednich zajęć w różnym wieku, poszerzenia spektrum ich działania oraz rosnącego przyzwolenia dla indywidualizmu⁸⁸. Jak wykazano, również w literaturze hindi dokonano się modyfikacja wyobrażenia idealnej żony i wdowy. Choć role te pozostały w obrębie rodziny zasadniczo bez zmian, kobiety otrzymały nowe możliwości ich realizacji. Nowego znaczenia nadano im natomiast w wymiarze społecznym. Wkrótce zaowocowało to szczególnie w postaci aktywnego uczestnictwa kobiet w rodzącym się ruchu nacjonalistycznym, co zakwestionowało cywilizującą misję kolonizatorów⁸⁹. Jak stwierdza Nita Kumar, kobiety były wówczas w stanie przybrać postawę nie za bardzo tradycyjną ani zbyt zeuropeizowaną, mogły stać się zatem indyjskie i wykształcone jednocześnie, a także służyć wszystkim – po pierwsze narodowi, zaś na drugim miejscu rodzinie; najpierw społeczeństwu, a dopiero później sobie⁹⁰.

Fabułę omawianych utworów i zawarte w nich postulaty należy rozpatrywać, przynajmniej w pewnym stopniu, nie jako odzwierciedlenie rzeczywistości, lecz jako pewną wizję społeczeństwa oraz wpisany w nią obraz nowoczesnej kobiety. W dodatku wizję silnie ukierunkowaną, ponieważ dwa z nich napisano, jak się uważa, w konkretnym celu – w odpowiedzi na zapotrzebowanie na materiał dydaktyczny odpowiedni dla indyjskich kobiet. Utwór *Dewrani džethani ki kahani*, za który autor otrzymał w nagrodę 100 rupii, stanowił reakcję na ogłoszenie rządowe zamieszczone w gazecie w 1868 r.⁹¹ Z kolei książka *Bhagjawati* ukazała się pod patronatem Wydziałów Edukacji w Pendźabie oraz Prowincjach Centralnych⁹². Można zatem założyć, że Gauridatt i Ś. Philauri pisali swoje utwory, biorąc pod uwagę gust i upodobania Brytyjczyków, i prawdopodobnie chcąc im się przypodobać. Również A. Upadhjaj 'Hariaudh' zyskał poparcie jednego z ważnych urzędników kolonialnych⁹³ ze względu na językowy charakter swojego utworu.

⁸⁸ Tamże, s. 28.

⁸⁹ Tamże, s. 150.

⁹⁰ N. Kumar, *Lessons from Schools: The History of Education in Banaras*, Sage Publications, New Delhi 2000, s. 159. Cyt. za: U. Stark, *Towards a New Hindu Woman...*, s. 176.

⁹¹ A. S. Kalsi, *The Influence of Nazir Ahmad's Mirāt al-'arūs (1869) on the Development of Hindi Fiction*, „Annual of Urdu Studies” 7, 1990, s. 36.

http://dsal.uchicago.edu/books/annualofurdustudies/pager.html?volume=7&objectid=PK215.1.A6152_7_038.gif [1.06.2012]. Pełen tekst ogłoszenia można przeczytać w: C. M. Naim, *Prize-Winning Adab: A Study of Five Urdu Books Written in Response to the Allahabad Government Gazette Notification*, w: S. Sarkar, T. Sarkar (red.), dz. cyt., t. 2, dz. cyt., s. 46-47.

⁹² A. S. Kalsi, dz. cyt., s. 40.

⁹³ A. Upādhyāy 'Hariaudh', *Samarpan, Upodghāt*, w: A. Upādhyāy 'Hariaudh', *Theth hindi kā thāt*, w: *Ayodhyāsīnh Upādhyāy 'Hariaudh' racnāvalī*, t. 6, S. Śāhī (red.), Vānī prakāśan, Nayī

Z drugiej strony przywołane powyżej słowa N. Kumar dowodzą faktycznych przemian, jakie nastąpiły w postrzeganiu miejsca kobiet w społeczeństwie. Choć początkowo były one jedynie biernym przedmiotem dyskursu⁹⁴ mężczyzn, kolonizatorów i wykształconych Indusów, z czasem stały się jego podmiotem i zaczęły w nim aktywnie uczestniczyć. Wówczas wykorzystały daną im szansę i częściowo zrewidowały przypisane im role, choć, co interesujące, w zasadzie bez negatywnego odnoszenia się do tradycji. O zasięgu przeobrażeń świadczy również zdziwienie Brytyjczyków faktem uczestnictwa kobiet w ruchu nacjonalistycznym oraz jego skalą⁹⁵.

Dillī 2010, s. 145, 147-150; A. Upādhyāy 'Hariaudh', *Samarpaṇ, Bhūmikā*, w: A. Upādhyāy 'Hariaudh', *Adhkhilā phūl...*, s. 3, 5-29.

⁹⁴ Więcej na ten temat zob. L. Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, w: K. Sangari, S. Vaid (red.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Zubaan, New Delhi 2006, szczególnie s. 118-119.

⁹⁵ G. Forbes, dz. cyt., s. 150.

Małgorzata Wróblewska

Irańska proza kobieca początków XXI w. – wielki rozkwit czy rewolucja we współczesnej literaturze irańskiej?

W muzułmańskim Iranie od Awesty świat kobiet był i jest wyraźnie oddzielony od świata mężczyzn. Przejawy tego podziału można zaobserwować zarówno w życiu codziennym, jak i w kulturze i sztuce, a zwłaszcza w literaturze. Posiadająca wielowiekową tradycję literatura perska była tworzona przez mężczyzn, a także przeznaczona głównie dla męskiego odbiorcy, co wiązało się z różnicami w dostępie do edukacji i poziomie wykształcenia kobiet i mężczyzn. Co nie znaczy, że nie znajdujemy tu żadnych śladów kobiecej twórczości. Docierają do nas bowiem, co prawda szczątkowe, informacje, na przykład na temat Rabi'i – poetki z X w., której nieliczne wiersze miłosne zachowały się do dziś, czy Tahirih Qurat Al'ayn – wybitnej uczonej i pisarki końca XIX w. Ponadto w samej literaturze spotykamy się z opisami sytuacji, w których kobiety nie tylko potrafią czytać, ale same piszą i prowadzą korespondencję, jak na przykład główna bohaterka jedenastowiecznego eposu romantycznego *Wis u Ramin*.

Narodziny prozy kobiecej

W zasadzie do końca XIX i początku XX w. literatura perska była wyraźnie zdominowana przez mężczyzn¹. XX w. przyniósł jednak wiele zmian. Nowa literatura, przez badaczy nazywana literaturą współczesną, wprowadza bowiem nowe gatunki do prozy, takie jak powieść, nowela czy krótkie opowiadanie, oraz wiersz biały do liryki. Pionierami nowej literatury byli jednak mężczyźni, wśród których za ojców współczesnej prozy uważa się Sādega Hedājata i Bozorga 'Alawiego, natomiast Nimej Juszcza za ojca nowej liryki². W tym samym czasie dokonywały się przemiany społeczne i większy był udział kobiet w życiu kulturalnym, również w literaturze. Poja-

¹ J. Rypka, *Historia literatury perskiej i tadżyckiej*, PWN, Warszawa 1970, s. 307-390.

² Tamże, s. 385-387.

wiły się pierwsze pisarki, Simin Dāneszwar, Szahrnusz Pārsipur oraz Moniru Rawānipur, a wybitnymi poetkami były Forugh Farrochzād i Simin Behbahāni. Były to przedstawicielki pierwszego pokolenia twórczyń współczesnej kobiecej literatury perskiej. Ich dzieła trudno jednak uznać za typową literaturę kobiecą – ponieważ naśladowały twórczość mężczyzn i wzory zagraniczne. W przypadku Simin Dāneszwar wiemy, że takim pierwszym nauczycielem i przewodnikiem był jej mąż, wybitny prozaik Dżalāl-e Āl-e Ahmad. Ponadto pisarka zdobyła wykształcenie literaturoznawcze na jednej z amerykańskich wyższych uczelni³.

Pisarki wprowadzały jednak już wtedy nowe wartości do literatury. Świat przedstawiany był bowiem z kobiecego punktu widzenia, ponadto pojawiały się w nim kobiece bohaterki. Bohaterki-kobiety w literaturze występowały i wcześniej, były to jednak zwykle postacie bierne, drugo- lub dalszoplanowe. Traktowane były raczej jako muzy, przedmiot pożądania i zauroczeń podmiotu lirycznego. We współczesnej prozie, głównie u Sādega Hedājata, pojawia się wiele obrazów kobiet. Jednakże i w tym przypadku są to obrazy niepełne, przedstawiające nie samą kobietę, a raczej wizję autora i jego koncepcję kobiety, stanowiącą zagrożenie i tajemnicę (np. w opowiadaniu *Ślepa sowa*⁴). Wiąże się to w jakimś sensie z problemem podziału świata na męski i żeński oraz umiejscowienia kobiety za tak zwaną zasłoną. Jest to na tyle głęboko zakorzenione w irańskiej kulturze, że synonimem słowa „kobieta” w języku perskim jest termin *parde neszin*, oznaczający dosłownie tę, która „przesiaduje za zasłoną”⁵.

Pierwsze kobiece dzieła powstające w połowie XX w. traktowały głównie o problemach społecznych, a więc nie odbiegały zwykle od tematyki ówczesnej perskiej prozy pióra pisarzy-mężczyzn. I tak oto pierwsza i zarazem najbardziej ceniona powieść pióra Simin Dāneszwar pt. *Sawuszun* traktowała o losach irańskiej rodziny w czasie okupacji brytyjskiej podczas drugiej wojny światowej, a więc świetnie mieściła się w ówczesnym kanonie tematycznym. Być może powodem takiego działania pisarek był fakt, że kiedy tylko próbowały bardziej podkreślić kobiecy charakter swojej twórczości, spotykały się z krytyką społeczną, a same granice tego, na ile mogą sobie w swojej twórczości pozwolić, były dość jasno określone i ściśle egzekwowane. Tym samym istniało również niezwykle wiele tematów tabu. Do tabu należały między innymi tematy związane z erotyką i męską dominacją. Z bardzo ostrą reakcją spotkała się między innymi Szahrnusz Pārsipur, po tym jak wydała swoją książkę *Kobiety bez mężczyzn (Zanān bedun-e mardān)*. Autorka ukazała w niej losy kobiet, które próbują przeciwstawić się wszechobecnej władzy mężczyzn, a więc zdecydowanie łamała tabu. Dlatego niedługo po ukazaniu się *Kobiet bez mężczyzn*, książka

³ F. Milani, *Words not swords. Iranian women writers and the freedom of movement*, Syracuse University Press, New York 2011, s. 22-35.

⁴ Dostępny jest polski przekład autorstwa Barbary Majewskiej.

⁵ M. Składankowa, *Kultura perska*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1995, s. 246.

trafiła na listę lektur zakazanych, a sama pisarka opuściła Iran. Pierwszą poetką, która próbowała wprowadzać nowe wartości do współczesnej poezji była zaś Forugh Farrochzād. Wśród jej wierszy, w których poruszała różne problemy, pojawiały się również takie, w których opowiadała o kobiecości i uczuciach – uczuciu, jakim może darzyć kobieta mężczyznę. Prawdopodobnie właśnie dlatego nie spotkała się z przychylnym przyjęciem swojej twórczości przez czytelników, niegotowych jeszcze na tak odważne zmiany, a jej wiersze zostały docenione dopiero znacznie później, już po jej śmierci⁶. Z uwagi na fakt, że i samych pisarek było tak niewiele, nie mogły one liczyć na anonimowość i były w sposób ciągły wystawione na ocenę.

Tak było do końca starego reżimu i rewolucji islamskiej. Sytuacja zmieniała się dopiero po wojnie z Irakiem, w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia.

Boom w końcu wieku

W połowie lat dziewięćdziesiątych można doliczyć się już 370 piszących kobiet, a zatem jest to trzynastokrotnie więcej niż w latach 1930-1960, kiedy było ich „około 12”), a na półkach w księgarniach zaczyna dominować ich twórczość⁷. Co ciekawe, literatura ta bardzo szybko zdobywa dużą popularność i cieszy się na tyle przychylnym nastawieniem czytelników, że nowe dzieła biją rekordy w ilości sprzedanych egzemplarzy. Kolejne wydania znikają z półek w bardzo szybkim tempie. Dla przykładu *Mehr o Mahtāb (Miłość i blask księżycy)* pierwsza powieść autorstwa Takin Hamzeli, jednej z najbardziej poczytnych obecnie autorek, wydana po raz pierwszy w kilku tysiącach egzemplarzy, doczekała się już piątego wznowienia.

Literatura kobieca powstająca w końcu lat dziewięćdziesiątych różniła się znacznie od tej z połowy XX w. Autorki już nie próbują naśladować mężczyzn, ani się na nich wzorować. Zamiast tego poszukują nowych tematów i realizują własne pomysły, by wyrazić siebie i to, co mają do przekazania. Prozaicy-mężczyźni starali się trzymać zasad wypracowanych przez wieloletnią tradycję perskiej literatury, z jej ozdobnością, nastawieniem na refleksję i moralizatorstwem. Wydaje się natomiast, że kobiety nie przywiązują tak wielkiej wagi do dopracowywania formy. Już ich pierwsze utwory, choć może jeszcze dosyć naiwne, przekazują czytelnikowi w zrozumiałym sposób określone treści. Najprawdopodobniej to właśnie ich prostota sprawiła, że tak szybko trafiły do odbiorcy i spotkały się z zaskakująco dobrym przyjęciem.

⁶ F. Milani, *Veils and Words. The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, London 1992, s. 127-150.

⁷ N. Fathi, *Women Writing Novels Emerge as Stars In Iran*, „New York Times”, 29 June 2005, <http://www.nytimes.com/2005/06/29/books/29wome.html?oref=login&pagewanted=print> [07.08.2012].

Nowe trendy

Zmienia się też tematyka. Kobieca proza końca XX w. nawiązuje jeszcze do tematu skończonej właśnie wojny Iranu z Irakiem, ale późniejsze utwory poświęcone są już życiu codziennemu zwykłych kobiet. Bohaterkami powieści i nowel mogą być narratorki, ich siostry, matki lub sąsiadki. Budowa dzieła jest zwykle prosta, można ją porównać do języka mówionego, opowieści, jakie występują zazwyczaj w rozmowach kobiecych, kiedy spotykają się, aby dyskutować i plotkować. Pozwala to na postawienie hipotezy, iż ta typowo kobieca literatura wyrasta właśnie z takich opowiadań o życiu własnym i znajomych osób.

Z biegiem czasu autorki nabierają doświadczenia i poprawiają swój warsztat pisarski, co przekłada się na coraz lepsze i ciekawsze dzieła. Powoli zaczynają się wykształcać pewne charakterystyczne nurty. Rozwój tej literatury ma charakter etapowy, przy czym poszczególne etapy nakładają się na siebie.

Jednym z nich jest na przykład studium przeżyć kobiecych. W ten nurt wpisuje się między innymi Zojā Pirzād ze swoją książką *Czerāgh hā rā man chāmusz mikonam* (*Sama gaszę światła*). Książka w zasadzie w całości opisuje stany duchowe głównej bohaterki. Oczywiście występuje tutaj fabuła, jednakże wydaje się, że wszystkie następujące po sobie wydarzenia mają za zadanie jedynie wpływać na zmianę stanu duchowego bohaterki. Na pierwszy rzut oka wydaje się więc, że mamy do czynienia z odwrotną niż zwykle sytuacją, gdzie wydarzenia zdają się być podporządkowane stanom bohatera, a nie odwrotnie. Nowele w tym nurcie dotyczą w zasadzie jedynie przeżyć wewnętrznych jednej lub kilku bohaterek w jakimś momencie ich życia. Często opisują przemiany jakie dokonują się w psychice kobiet-bohaterek. Niejednokrotnie pisarki, opowiadając o takich zmianach u swoich bohaterek, niczym wyrafinowany dramaturg budują napięcie, doprowadzając do punktu kulminacyjnego, po którym główna postać kobieca ostatecznie doświadcza jakiejś przemiany, bądź wraca do swojego pierwszego – naturalnego dla niej stanu ducha.

Kolejna grupa utworów to krótkie opowiadania, prawie pozbawione akcji – swoiste obrazy malowane słowem. Są niczym klatka filmowa, kadr z filmu, opis chwili, czy krótkiego fragmentu życia. W ten nurt wpisują się między innymi zbiór wspomnianej już wcześniej Zoi Pirzād pt. *Tam'-e gass-e chormālu* (*Cierpki smak persimonki*), a także zbiór opowiadań *Parandei hast* (*Jest taki ptak*) autorstwa Faride Cheradmand. Składają się one z takich właśnie niemal nieruchomych obrazów. Pełno w nich opisów przedstawiających moment rozwieszania prania przez sąsiadkę, obserwowany zza firanki, czy na przykład spadające z drzew liście na początku jesieni. Wykształcenie się takiego trendu we współczesnej prozie nie dziwi. Jeśli przyjrzemy się klasycznej literaturze perskiej, gdzie głównym rodzajem literackim była liryka, bogata w metafory, parafrazy i alegorie, wniosek nasuwa się sam. Taki sposób przekazywania treści jest niejako powrotem do korzeni, ukłonem w stronę ogromnej

i bogatej tradycji literatury perskiej. Irańczycy przez wieki właśnie w ten sposób wyrażali swoje myśli i poglądy, a pisarki próbują w ten sposób pogodzić prozę, która zawsze była oceniana znacznie niżej niż liryka, z elementami tejże poprzez użycie środków stylistycznych typowych dla tradycyjnej liryki.

Główne tematy

Najpopularniejsze tematy w kobiecej prozie to te, które dotyczą życia codziennego kobiet. Większość powstających obecnie opowiadań, nowel i powieści jest im poświęcona. Dużą grupę stanowią utwory opisujące życie wybranej bohaterki. Fabuła jest skoncentrowana wokół pewnego okresu życia młodej kobiety i jej perypetii. Bohaterkę poznajemy zwykle w dość młodym wieku, jako nastolatkę, bądź osobę, która jeszcze się uczy, zawsze przed zamążpójściem. Poprzez dalszą lekturę dowiadujemy się, jak dziewczyna dorasta, zostaje żoną i jakie problemy napotyka w codziennym życiu. Oprócz głównej linii fabuły, to znaczy chronologicznego opisu perypetii bohaterki, dość często pojawia się jakiś problem przewodni, który z jednej strony wprowadza przyspieszenie akcji, a ponadto wpływa na urozmaicenie i atrakcyjność opowieści. Może to być śmierć męża bohaterki, co zmusi ją do przejęcia odpowiedzialności za rodzinę i przeorganizowania życia, czy na przykład narodziny niedorozwiniętego dziecka, a przez to odejście męża, albo utrata męża i konieczność związku z bratem zmarłego. Dotyczy to większości kobiecych powieści wydawanych w ostatnich latach w Iranie.

W nowo powstających książkach obserwujemy występowanie wszystkich opisanych powyżej cech. Rysują się tu też nowe tendencje.

Autorki poruszają w nich tematy przez wiele lat stanowiące tabu, tematy wstydlive. Już w przypadku pierwszych dzieł prozy kobiecej czytelnik miał okazję wejść do kobiecego świata, poznać ich spojrzenie na różne sprawy. Ale spotkanie z tymi nowymi dziełami może dla czytelnika stanowić niemałe zaskoczenie. Główną problematykę w nich poruszaną stanowią bowiem: przemoc w rodzinie, zdrady mężów, również często zdrady żon, wykorzystywanie seksualne dzieci, ucieczki z domu młodych dziewcząt, brak zaufania do małżonków, sponsorowanie kochanków, prostytutka, czy problemy z narkotykami. Te tematy występują w twórczości autorek młodszego pokolenia – tych, które zyskały popularność oraz wysoką ocenę współczesnej irańskiej krytyki literackiej.

Należą do nich wspomniana już Takin Hamzeli, Mahsa MohebAli, Sziwa Moghanlu, Fari Raz Jalal Manesz, Faride Chorrami, Sepide Szāmlu oraz Mariam Mozaffari. Pisarki te wielokrotnie docenione zostały zarówno przez czytelników, jak i przez krytyków, o czym świadczą sprzedane nakłady ich książek i nagrody literackie, które zdobyły.

Świat przedstawiony

Świat kreowany we wszystkich dziełach należących do tego nowego nurtu jest światem złym, niesprawiedliwym, w zasadzie pozbawionym szczęścia. Podobni są mieszkańcy tego świata – praktycznie nie ma bowiem wśród nich ludzi pięknych i dobrych, w większości są to ludzie pozbawieni zasad, o bardzo egocentrycznym i egoistycznym nastawieniu do życia. Jeśli nawet pojawiają się jakieś dobre postaci, od razu dzieje się im krzywda, bohaterowie pozytywni nie mają szansy utrzymać się w takiej rzeczywistości. To jednak rzeczywistość tego świata właśnie w taki sposób kształtuje jego mieszkańców, ponieważ na każdym kroku człowiek narażony jest na doświadczanie nieszczęścia, zmuszony jest do ciągłej walki o swoją pozycję. Sprawia to, że człowiek bardziej podatny zaczyna od razu pilnować tylko i wyłącznie swoich interesów, silniejsi zaś budują wokół siebie mur, który ma ich chronić przed wszechobecnym złem.

Do opisu tego świata w większości przypadków pisarki używają języka o bardzo słabym nacechowaniu emocjonalnym. Jeśli pojawiają się kolory, zwykle są to również zimne barwy lub odcienie szarości. Zdania są z reguły również bardzo krótkie, pozbawione ładunku emocjonalnego, bądź, tak jak w przypadku twórczości Sziwy Moghanlu czy Mahsy MohebAli, o zabarwieniu kpiącym, szyderczym.

Pojawia się pytanie: skąd pojawił się ten nowy nurt we współczesnej irańskiej prozie? Hipotez jest kilka. Samo zainteresowanie kobiet literaturą współczesną z pewnością jest ściśle związane z poziomem ich wykształcenia. Coraz więcej kobiet studiuje i zdobywa wyższe wykształcenie. Według statystyk UNICEF-u 64% studentów w Iranie stanowią kobiety⁸.

Sylwetka współczesnej pisarki

Współczesne pisarki również należą do elity społecznej, większość z nich kończyła studia wyższe związane z literaturą lub sztuką, tak jak to było w przypadku Mahsy MohebAli, Sziwy Moghanlu (teatr i kinematografia, obecnie doktorantka na kierunku filozofia sztuki), Sepide Szāmlu (filologia angielska), czy też kierunki społeczne, jak Mariam Mozaffari (pedagogika) czy Farideh Chorrami. Takin Hamzeli ukończyła co prawda kierunek techniczny, ale zamiłowanie do literatury wszczepiła jej matka, która nie tylko studiowała literaturę perską, ale później zajmowała się również tłumaczeniem literatury zachodniej na język perski.

Dodatkowo Takin Hamzeli, Mahsa MohebAli i Sziwa Moghanloo zajmują się zawodowo tłumaczeniem literatury z języka angielskiego na język perski⁹. Wszystkie te pisarki miały również styczność z literaturą zagraniczną i zapewne, szczególnie na

⁸ www.unicef.org/infobycountry/iran_statistics.html [28.07.2012]

⁹ Informacje uzyskane w wywiadach przeprowadzonych z autorkami.

początku swojej twórczości, wzorowały się na niej. Poza tym w dobie Internetu (z około 23 milionami użytkowników w Iranie) i mody na pisanie blogów, szczególnie popularnych w tym kraju, mogły one również stamtąd czerpać natchnienie, poszukiwać tematów i problematyki do swoich książek. Duży wpływ na pisarki mógł mieć również dostęp do telewizji satelitarnej i seriale, które na stałe zagościły w irańskiej telewizji.

Wszystko to z pewnością mogło wpłynąć – i prawdopodobnie w stopniu mniejszym lub większym rzeczywiście wpłynęło – na współczesne irańskie pisarki, ale czy na pewno tylko te zjawiska doprowadziły do wykształcenia się nowego nurtu?

Współczesna proza a ruch kobiecy

Koniec lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia, oprócz rozkwitu perskiej literatury kobiecej, wiązał się również z rozwojem ruchu kobiecego w Iranie. Kobiety zaczynały głośniejsze mówić o swoich problemach i walczyć o swoje prawa.

Przejawy tego ruchu widać również w rozwoju nowego nurtu w literaturze kobiecej. Część współczesnych pisarek w licznych wywiadach często podkreśla swoją przynależność do irańskiego ruchu feministycznego, a ich orężem w walce o poprawę sytuacji współczesnej Iranki są właśnie ich dzieła. Pozwala to na przypuszczenie, że pokazując brzydką rzeczywistość i zepsucie, autorki pragną wykrzyknąć krzywdy kobiet w dzisiejszym Iranie. Problemy te bywają często przejawiane i wyolbrzymiane. Jak sądzę, jest to celowy zabieg, mający na celu podkreślanie drastyczności problemów.

Jeśli wierzyć wynikom prowadzonych w ostatnich latach badań nad społeczeństwem irańskim, można sądzić, że nowy nurt nie jest literacką fikcją, lecz odbiciem rzeczywistości i realnego kryzysu wartości, z jakim mamy do czynienia w dzisiejszym Iranie. W ostatnich latach autorzy wielu prac dochodzą do podobnego wniosku i sytuacja, w której młodzież Iranu jest pozbawiona rozrywek, ograniczana przez bardzo silny aparat państwowy, doprowadza do zaniku tradycyjnych wartości u młodych ludzi. Bardzo obrazowe stało się pojawiające się wszędzie hasło młodzieży: „Jeśli mam iść do nieba przeżywając swoje życie w kajdanach, to już wolę pójść do piekła”¹⁰. Iran to także kraj, w którym według statystyk wykonuje się niezwykle wiele zabiegów odbudowywania błony dziewiczej, podobnie jak w krajach arabskich¹¹. W ciągu ostatnich kilku lat znacznie wzrosła liczba rozwodów. Być może

¹⁰ K. Basmenji, *Tehran blues. Youth Culture In Iran*, Saqi, London 2005, s. 12.

¹¹ P. Mahdavi, *Passionate Uprisings. Iran's sexual revolution*, Stanford University Press, California 2008, s. 120-177.

powstająca obecnie literatura jest odbiciem rzeczywistości, czy raczej protestem wobec zachodzących przemian.

Ten nowy trend w perskiej prozie kobiecej to ogniwo niezwykle złożonego i skomplikowanego procesu, jakim jest ewolucja perskiej literatury kobiecej. Powstały już pewne kanony tego nurtu. Kobiety piszą coraz więcej i coraz lepiej, a proces ewolucji postępuje.

Aleksandra Gutowska

Mongolscy pisarze młodego pokolenia na tle procesu demokratyzacji Mongolii

Niniejszy artykuł przedstawia w ogólnym zarysie twórczość wybranych młodych pisarzy mongolskich od rozpoczęcia przemian demokratycznych w Mongolskiej Republice Ludowej na początku lat czterdziestych aż do czasów współczesnych.

Zarys historii literatury mongolskiej

Dzieje literatury mongolskiej można podzielić na trzy okresy: dawny, buddyjski oraz współczesny. Pierwszy z nich sięga XIII w. Z tamtych czasów zachowały się jednak tylko nieliczne zabytki, które wskazują na świecki charakter ówczesnej twórczości, traktującej o życiu chanów mongolskich. Największym dokonaniem tego okresu jest *Tajna historia Mongołów*¹.

Prawdziwym bodźcem do rozwoju literatury na terenie Mongolii stało się nadejście buddyzmu w XIII w. Największym dokonaniem okresu buddyjskiego jest przekład kanonu buddyjskiego (Kandżuru i Tandżuru). Dominującą tematyką w ówczesnej literaturze była religia. Poza tym chętnie uprawiano historiografię i epos bohater-ski, na przykład epos o Geserze czy Dżangarze².

W XIX w. pod wpływem literatury chińskiej zaczęły powstawać pierwsze powieści. Rewolucja komunistyczna 1921 r. otwiera nowy, współczesny rozdział w piśmiennictwie mongolskim. Literatura zaangażowana rewolucyjnie sięgała przede wszystkim do dorobku dawnej twórczości ludowej. Z tego okresu zachowały się nieliczne wartościowe utwory. Przemowny wpływ na twórczość mongolskich pisarzy tego okresu miała socrealistyczna literatura sowiecka. Zaczęły powstawać coraz

¹ *Tajna historia Mongołów. Anonimowa kronika mongolska z XIII w.*, S. Kałużyński (przeł.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

² S. Godziński, *W kręgu lamajskich legend i mitów*, Iskry, Warszawa 1981.

dłuższe formy wypowiedzi – najpierw opowiadanie, następnie opowieść, aż w końcu powieść, na określenie której zapożyczono rosyjski termin *roman*.

W 1990 r. obalona została władza Mongolskiej Partii Ludowo-Rewolucyjnej. Przemiany demokratyczne w Mongolii były następstwem polityki pierestrojki i głośności w Związku Sowieckim oraz zmianami demokratycznymi w pozostałych krajach bloku socjalistycznego. Proces demokratyzacji w Mongolii rozpoczął się w latach osiemdziesiątych, a jednym z jego symptomów były zmiany zachodzące w mongolskim życiu literackim. Poezja zaczęła zyskiwać coraz więcej entuzjastów. Ożywił się również dział krytyki literackiej. Pojawiają się pierwsze próby wyzyskania metod symbolizmu w twórczości literackiej podjęte przez Gün-Aadzawa Ajuurdzanę i Pürewchüügijna Batchujaga³.

Mongolska Partia Ludowo-Rewolucyjna dała odgórne przyzwolenie na znaczną liberalizację wielu dziedzin życia Mongolii, w tym literatury. Część krytyków literackich otwarcie zaczęła mówić, że okres komunizmu w ostatecznym rachunku przyczynił się do izolacji i skostnienia literatury mongolskiej.

Literatura mongolska, która powstała wkrótce po obaleniu komunizmu, zyskała sobie wśród teoretyków literatury i krytyków kilka nazw: „literatura okresu gwałtownych przemian”, „kryzys w literaturze”, „literatura okresu przejściowego”, „odrodzenie literatury”, czy wreszcie „literatura okresu przemian społecznych”. Ta przejściowość była trudnym etapem dla wielu twórców przede wszystkim dlatego, że duża część literatów tkwiła mentalnie i intelektualnie w epoce, która zaczęła nieuchronnie odchodzić w przeszłość. Zmiany tego okresu najbardziej uwidoczniły się w poezji śpiewanej, która stała się nośnikiem nowych idei i poglądów.

Żelazna kurtyna zaczęła „rdzewieć”. Mongolscy czytelnicy mogli nareszcie poznać dzieła pisarzy przez komunistów nielubianych – Jamesa Joyce’a, Marcela Prousta, Franza Kafki, Gabriela Garcíi Marqueza. Temat utworu stał się dowolny i otwarty na wszelkie formy eksperymentu.

Mongolska literatura na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych powoli przestała być tylko i wyłącznie emanacją świadomości społecznej, stała się też formą świadomości jednostki. Materializm i realizm przestały być ramami, w których przez blisko siedemdziesiąt lat mieściła się cała literatura MRL. Dynamicznemu odrodzeniu poezji towarzyszyła też nadzieja, że i proza stanie się środkiem nowoczesnego przekazu literackiego. Jednak jej początki po 1989 r. były trudne.

Sylwetki wybranych mongolskich pisarzy młodego pokolenia

Niżej przedstawieni literaci są niezwykle cenieni zarówno przez czytelników, jak i krytyków. Świadczą o tym zdobywane przez nich nagrody oraz liczne przekłady

³ D. Galbaatar, *Mongolyn uran dzochiolyn onol, tüüchijn dzangilaa asuudluud*, „Mönchijn üseg” ChChK, Ulaanbaatar 2011, s. 373

ich dzieł na języki obce. Niektórzy krytycy są pewni, że za kilka lat utwory takich pisarzy, jak G. Ajuurdzana czy Luwsandordżijn Öldzajtögs na stałe wejdą do kanonu literatury, a co za tym idzie do mongolskich podręczników szkolnych.

Gün-Aadżaw Ajuurdzana

G. Ajuurdzana urodził się w 1970 r. w ajmaku bajanchongorskim. Jest mężem pisarki L. Öldzajtögs. Po ukończeniu szkoły średniej w Mongolii wyjechał do Rosji, gdzie podjął naukę w Wyższej Szkole Literackiej im. Gorkiego. W 1994 r. zakończył studia, uzyskując tytuł magistra. Chociaż z wykształcenia jest literatem, przez siedem lat pracował jako dziennikarz. Pierwsze wiersze napisał w wieku 16 lat. Spełnia się zarówno w prozie, jak i w poezji. Tworzy w nurcie postmodernistycznym. Twórcą, którego najbardziej ceni jest William Faulkner. Duży wpływ na jego pisarstwo mieli również tacy twórcy jak Władimir Nabokow, W. Faulkner, Alessandro Baricco, Haruki Murakami, Orhan Pamuk. G. Ajuurdzana należy do Związku Pisarzy Mongolskich (*Mongolyn Dzochiolczdijn Ewlel*).

Pisarz ma na swoim koncie następujące tomy poezji: *Balczir szülgüüd* (*Młode wiersze*, 1995 r.), *Gancaar cajwar nawcz* (*Samotny blednący liść*, 1995 r.), *Cag chugacaa amschijch dzuur* (*Gdy czas odpoczywa*, 1998 r.), *Filosofijn szülgüüd* (*Wiersze filozoficzne*, 2001 r.), *Er setgel* (*Męski umysł*, 2002 r.), *Non Plus Ultra* (2005 r.). Prozą napisał następujące utwory: *2x2=6, bujuu Suut džaran setgegez* (*2x2=6 lub myśliciel genialnej sześćdziesiątki*, 2000 r.), *Durlalguj jertöncijn bljudz* (*Blues świata pozbawionego miłości*, 2002 r.), *Ilbe dzereglee* (*Magiczna fatamorgana*, 2003 r.), *Arwan dzüüdijn ör* (*Dług dziesięciu snów*, 2005 r.), *Am' tawidż buj szuwuuny dalawcz* (*Skrzydło konającego ptaka*, 2006 r.), *Cuurajnaas törögsöd* (*Zrodzony z echa*, 2007 r.), *Böögijn domog* (*Legenda szamana*, 2010 r.). Oprócz tak bogatego dorobku literackiego przetłumaczył też kilka dzieł i napisał kilka innych prac.

Utwory G. Ajuurdzany przełożone zostały na różne języki (m.in. na rosyjski, angielski, koreański, węgierski, chiński). Pisarz stroni od uczestnictwa w konkursach literackich. Zdobył jednakże kilka nagród. Pierwszą z nich była nagroda Związku Pisarzy Mongolskich, otrzymana w 2001 r. Natomiast rok później został nagrodzony za książkę *Durlalguj jertöncijn bljudz*, a w 2003 r. uhonorowano go Złotym Piórem za powieść *Ilbe dzereglee*. Pisarz otrzymał również Złote Pióro za książkę *Böögijn domog* wydaną w 2010 r., którą uznano za najlepszą powieść pierwszej dekady XXI w. w Mongolii.

Sandzaasürengijn Anudar

Sandzaasürengijn Anudar urodził się w 1973 r. w Ułan Batorze, gdzie ukończył Rosyjską Szkołę Średnią, a ponadto uczęszczał do szkoły średniej w Petersburgu. W 1990 r. rozpoczął naukę na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Mongol-

skiego, a w 1995 r. obronił pracę magisterską zatytułowaną *Filozoficzna myśl Fryderyka Nietzschego*.

W szkole średniej interesował się muzyką rockową, która znacznie wpłynęła na jego poglądy życiowe oraz twórczość literacką. Od 1989 r. zaczyna pisać specyficzne opowiadania. W 1992 r. zakłada wraz z przyjacielem grupę literacką *Sanczir (Saturn)* i publikuje pierwsze utwory w gazecie „Ulaanbaatar”. W 1996 r. opublikowany został zbiór jego opowiadań zatytułowany *4 bisz 4 (4 nie 4)*. Przekład fragmentu jednego z nich ukazał się drukiem w „Przeglądzie Orientalistycznym”⁴.

Pisarz zaczytywał się w dziełach Arthura Schopenhauera, Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda. Zimą 1996 r. odebrał sobie życie.

Pürewchüügijn Batchujag

P. Batchujag urodził się 1975 r. w Ułan Batorze. Jest absolwentem Instytutu Orientalistycznego Wyższej Szkoły im. Dżamjangerowa. Tytuł magistra obronił na Mongolskim Uniwersytecie Państwowym, tytuł doktora w Mongolskiej Wyższej Szkole Pedagogicznej. Obecnie piastuje posadę nauczyciela literatury w szkole średniej w Ułan Batorze. Jest członkiem i współzałożycielem grupy literackiej *Chüree Chöwgiüüd (Chłopaki z Chüree)*⁵.

Najchętniej pisze wiersze i krótkie utwory przypominające aforyzmy. Znany jest z publikacji w licznych mongolskich gazetach. Na jego twórczość wpływają zarówno pisarze mongolscy jak i zagraniczni, zwłaszcza amerykańscy. Twórcą, którego szczególnie ceni, jest Fiodor Dostojewski.

Do tej pory pisarz opublikował dwa zbiory wierszy: *Dzamdaa garcgaaja, Chüree Chöwgiüüd ee (Ruszaćmy w drogę, chłopaki z Ułan Batoru, 1996 r.)*, zbiór wierszy zatytułowany *Buuch dzurwas (Pas do ładowania, 1998 r.)*, zbiór krótkich utworów przypominających aforyzmy zatytułowany *Burchangüj gadzar (Ziemia bez Buddy, 2004 r.)* oraz pracę naukową zatytułowaną *Mongolyn uran dzochiolyn ünēt dzüjlsijn socjologi (Socjologia wartości literatury mongolskiej, 2004 r.)*⁶. W 2004 r. P. Batchujag zdobył literacką nagrodę Złote Pióro.

⁴ S. Anudar, *Wszystko*, A. Gutowska (przeł.), „Przegląd Orientalistyczny” 3-4 (238-239), 2011, s. 200-201.

⁵ Chüree to dawna nazwa stolicy Mongolii – Ułan Batoru.

⁶ Niektóre utwory P. Batchujaga znalazły się w: A. Gutowska, *Literatura mongolska przelomu XX i XXI wieku – na przykładzie wybranych krótkich form literackich* (S. Anudar, G. Ajuurdzana, P. Batchujag, Ch. Bolor-Erdene, L. Öldzjytögs), niepublikowana praca magisterska, Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2008.

Chaltaryn Bolor-Erdene

Chaltaryn Bolor-Erdene to pisarka urodzona w 1975 r. w Ułan Batorze. Jest absolwentką Wyższej Szkoły Literackiej. Z wykształcenia jest dziennikarką. Należy do Związku Pisarzy Mongolskich. Od wielu lat pracuje jako dziennikarka dla rozmaitych mongolskich gazet. Jest autorką trzech zbiorów opowiadań: *Nüngen szönö* (*Naga noc*, 2002 r.), *Dzürchend üjldwerlew* (*Wyprodukowano w sercu*, 2004 r.) oraz *Bi bid chojar* (*Ja i my*, 2009 r.).

Utwory Ch. Bolor-Erdene były publikowane w licznych mongolskich gazetach. Niektóre z nich zostały przetłumaczone na język angielski, chiński, a także japoński. Twórcy, których ceni, to G. Ajuurdzana, L. Öldzajtögs, S. Anudar. Pisarka kieruje swoje utwory głównie do kobiet.

Ch. Bolor-Erdene jest również autorką tekstów piosenek, między innymi dla mongolskiego zespołu muzyki alternatywnej *Niswanis* (*Grzech*).

Luwsandordżijn Öldzajtögs

L. Öldzajtögs to pisarka urodzona 1972 r. w Darchanie. Jest żoną pisarza G. Ajurdzany. W 1996 r. ukończyła Mongolską Wyższą Szkołę Umiejętności, a w 2006 r. Mongolską Wyższą Szkołę Pedagogiczną.

Z wykształcenia jest mongolistką, ale zawsze pracowała jako dziennikarka. Wraz z mężem wydawała własną gazetę, której była redaktorem. Obecnie jest redaktorką naczelną serii wydawniczej *Szine üjeijn nomyn san* (*Biblioteka nowych czasów*), w której wydano 10 książek.

Pierwsze wiersze dedykowane ojcu napisała w wieku 12 lat. Pisarze, których ceni, to: Daramijn Batbajar – jej nauczyciel, G. G. Marquez, Julio Cortazar, F. Dostojewski, W. Nabokow, Albert Camus.

Literatka wydała następujące zbiory poezji: *Tergüün büleg* (*Pierwsza część*, 1995 r.), *Tengert urgadag modod* (*Drzewa rosnące w niebie*, 2000 r.), *Erch czölöotej baichijn urlag* (*Sztuka bycia wolnym*, 2002 r.), *Gancaardlijn dasgal* (*Ćwiczenie samotności*, 2004 r.), *Minij gunigijn tüüch* (*Historia mojego smutku*, 2007 r.), *Tösööllijn öröönd* (*W pokoju myśli*, 2009 r.). Napisała również zbiór opowiadań zatytułowany *Nüdnij szilend üldsen dzurguud* (*Obrazy zachowane w okularach*, 2004 r.) oraz zbiór esejów biograficznych *Üdzechijn chjadzgaar* (*Granice widzenia*, 2012 r.).

Utwory L. Öldzajtögs zostały przetłumaczone na kilka języków (angielski, koreański, japoński, chiński, węgierski, rumuński, rosyjski i in.) oraz opublikowane w zagranicznych gazetach, czasopismach i antologiach. Z pracami pisarki można było również zapoznać się w mongolskich gazetach i czasopismach.

Za książkę *Tengert urgadag modod* pisarka została nagrodzona przez Związek Pisarzy Mongolskich. W 2002 r. zdobyła Złote Pióro za książkę *Erch czölöotej baichijn urlag*.

Obszary zainteresowań pisarzy młodego – demokratycznego pokolenia

Po 1990 r. nastąpiła zdecydowana dewaluacja realizmu w literaturze mongolskiej. Na ustach wszystkich pojawił się nowy termin – modernizm. Nastąpiła fascynacja tematyką duchową i intymną, wynikająca z pragnienia poszukiwań nowych tematów, sposobów wyrazu, a także chęci powrotu do ludowych oraz buddyjskich korzeni. Na gruzach literatury socrealistycznej wyrosła chaotyczna rzeczywistość literacka, często pozbawiona wyraźnie wyodrębnionych kierunków i ślepo kopiująca Zachód, mimo wszystko jednak żywa. Około połowy lat 90. środowisko pisarskie zaczęło się stopniowo krystalizować.

W obliczu wielkiego kryzysu, który nastąpił po gwałtownych przemianach społecznych, część młodych pisarzy zaczęła prowadzić nowe poszukiwania. Ich pisarstwo wyróżniał nade wszystko szczególny sposób myślenia i światopogląd. Powstały pierwsze grupy literackie oraz pierwsze manifesty twórcze.

Wielu pisarzy młodego pokolenia, tak jak członkowie grupy literackiej *Chüree chöwgiüid*, otwarcie przeciwstawiało swą twórczość literaturze „lumpenpastucha”⁷, w której głównym motywem było bydło, a bohaterem pasterz. Proponowali podjęcie tematów, w których podstawowym motywem byłoby miasto, a bohaterem człowiek w nim mieszkający.

G. Ajurdzana to dziś jeden z najbardziej twórczych pisarzy mongolskich. Poruszana przez niego problematyka, dotycząca cywilizacji, urbanizacji, wyobcowania jednostki, była czymś zupełnie nowym w literaturze mongolskiej. Według krytyka Sz. Battöra proza G. Ajurdzany, o wyjątkowym stylu i tematyce, otworzyła nowy rozdział w najnowszej modernistycznej literaturze mongolskiej⁸. Bohater jego utworów nie potrafi uwolnić się od dominacji przeznaczenia, siły wyższej, Boga. W opowiadaniu *Wielbiciel*, które jest swoistym hołdem złożonym przez G. Ajurdzanę W. Nabokowowi, obserwujemy nieprzystosowanego do życia introwertycznego trzydziestolatka, żyjącego w świecie własnej wyobraźni i uwielbiającego rosyjskiego pisarza.

Opowiadania G. Ajurdzany można zaliczyć do nurtu postmodernistycznego ze względu na kilka cech:

- pozorowanie stylu realistycznego i jednocześnie zaprzeczanie realności postaci i zdarzeń,
- łamanie jedności kręgu kulturowego,
- fragmentaryczność kompozycji utworu,

⁷ Mongolski termin na określenie lumpenproletariatu. Zamiast robotników w literaturze występują pasterze.

⁸ Sz. Battör, *Mongolyn modernist uran dzochiol*, Szine szuumdz publishing, Ulaanbaatar 2006, s. 75.

- ukazanie chaosu życia bohatera za pomocą artystycznego nieładu w fabule powieści.

Twórczość S. Anudara zajmuje szczególne miejsce we współczesnej mongolskiej literaturze ze względu na czasy burzliwych przemian, w których przyszło mu pisać, oraz nowatorskie, jak na tamten okres, cechy jego twórczości. Jak wyraził się krytyk Cz. Mönchbajar, „jego pisarstwo jest suche jak proch, jakby gotowe do zrobienia opału”⁹. S. Anudar głównym środkiem wyrazu w swoich opowiadaniach czyni równoważniki zdań, często pojedyncze słowa. Przypomina to pisanie w skrócie. Wieloznaczność to naczelną cechą jego utworów. Według Cz. Mönchbajara „z czytaniem utworów S. Anudara jest jak ze słuchaniem płyty zespołu rockowego: nie wszystko się rozumie, ale wszystko się czuje”¹⁰.

W opowiadaniu *4 nie 4*, uznawanym zgodnie zarówno przez mongolskich pisarzy, jak i krytyków za jedno z najwybitniejszych osiągnięć współczesnej literatury mongolskiej, S. Anudar kłóci się ze wszystkimi i jednocześnie wszystko popiera. Czytelnikowi nie uda się do końca poznać sensu żadnego z wydarzeń opisanych w opowiadaniu, bo nie sens jest tutaj najważniejszy, ale człowiek jako bohater tragiczny.

Bohater utworów S. Anudara jest kimś dotąd nieznanym w mongolskiej literaturze. To człowiek śmiały i niezależny. Bywa okrutny i agresywny, miewa słabość do alkoholu i narkotyków, ale potrafi też być współczujący jak Budda, pełen przebaczenia i zachwyty nad światem. Otaczająca go rzeczywistość uchwycona została w postaci obrazów, migawek – stąd można określić formę utworów S. Anudara jako fotografizm. Byt i nicłość splatają się w nich ze sobą nierozłącznie, powodując dezorientację czytelnika.

Pisane prozą utwory P. Batchujaga przypominają aforyzmy. Mają charakter filozoficzny, poruszają kwestie moralne i religijne, niosą ze sobą jakąś naukę, prawdę uniwersalną. Widać w nich refleksję autora nad życiem i człowiekiem XXI w., który żyje w pośpiechu i staje się coraz bardziej samolubny. Bohater utworów P. Batchujaga ubolewa na przykład, że choć na mongolskim stepie nie brakuje miejsca, ludzie kłócą się o każdy skrawek ziemi. Jak pisze A. Mönch-Orgil, utwory P. Batchujaga mówią o tym, że ludzie coraz bardziej oddalają się od siebie, zmienia się ich mentalność, koło czasu zmienia sens ich życia, a społeczeństwo sprawia, że pojedynczy człowiek staje się mało istotny¹¹.

W swoich opowiadaniach czy też aforyzmach pisarz nie poucza nas, lecz zdaje się głosem naszego i swojego własnego sumienia. Wytyka ludziom najgorsze cechy, jednocześnie zdając sobie sprawę z nieuchronności ich istnienia. Utwory P. Batchu-

⁹ C. Bandzragcz, Sz. Odontör (red.), *Modernizm Mongold*, b.w., Ulaanbaatar 1997, s. 109.

¹⁰ Tamże.

¹¹ A. Mönch-Orgil, *Jos surtachuuny mönchijn paradoks dzochiolcz P. Batchujagijn bogino ögüullequudijn tuchaj*, <http://dayarmongol.com> [24.12.2007].

jaga swoją kompozycją oraz formą przypominają aforyzmy japońskiego pisarza Ryunosuke Akutagawy.

Ch. Bolor-Erdene urodziła się w mieście i wychowała w nim, dlatego też jest prawdziwą pisarką „miejską”, nie interesują jej tematy związane z życiem koczowniców na stepie. Jej twórczość jest osobista, inspirowana własnymi przeżyciami i pisana językiem prostym, względnie łatwym do tłumaczenia. Zdania są krótkie, rzadko wielokrotnie złożone, a leksyka nie jest skomplikowana ani wyszukana. Niewykluczone, że autorka inspirowana jest twórczością S. Anudara. Większość utworów Ch. Bolor-Erdene zawiera cechy poezji. Można wręcz powiedzieć, że są to wiersze bez zwrotek.

Jak twierdzi M. Battömör, każdy pisarz wie, że im krótsze staje się opowiadanie, tym bardziej zbliża się ono swą formą do poezji. Prawo do nazwania takiego utworu opowiadaniem bądź wierszem należy już do autora¹². Esencja opowiadań Ch. Bolor-Erdene przybiera artystyczne rozwiązanie na końcu. Dlatego też jej utwory można by uznać za nowele. Środkiem wyrazu często przez nią stosowanym jest metafora, często rozciągająca się na całe opowiadanie.

W swoich opowiadaniach pisarka L. Öldzjötögs chętnie odwołuje się do siły wyższej, Buddy. Bohater jej utworów to jednostka zagubiona i wyalienowana. Jedno z opowiadań autorki, *Akwarium*, wyraźnie inspirowane zostało *Przemianą* F. Kafki¹³. Bohaterka utworu to matka i żona, która pewnego dnia budzi się w akwariu jako rybka. W przeciwieństwie do Grzegorza Samsy może obserwować swych bliskich przez przezroczyste ścianki swojego nowego domu, ale nie jest w stanie porozumieć się z nimi. W tej postaci przeżywa rok, a gdy w końcu znów może stać się człowiekiem, woli pozostać rybką.

W twórczości współczesnych mongolskich pisarzy, jak dotychczas, nie odnalazłam śladów walki czy kontestacji dorobku literackiego okresu komunizmu. Można wręcz powiedzieć, że młodzi pisarze zbyli minioną epokę milczeniem i zajęli się tematyką oraz formami literackimi, które właśnie im wydały się interesujące. Zasadna więc wydaje się teza, że twórczość epoki komunizmu umarła tak gwałtownie, jak się narodziła. Na jej gruzach bardzo szybko wyrósł nowy rodzaj twórczości – spontaniczny i odpowiadający dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości Mongolii lat dziewięćdziesiątych. Choć pisarze młodego pokolenia nie zawsze są oryginalni w swoich poszukiwaniach, to jednak są w nich autentyczni.

¹² M. Battömör, *Bolor szaachajg-g ömsöch bolno, Önöödör*, [wydanie internetowe 08.06.2007].

¹³ F. Kafka, *Cztery opowiadania. List do ojca*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003.

Noty o autorach

Sebastian Angres (ur. 1972 w Zabrze) – absolwent Zakładu Hebraistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Współautor pierwszego polskiego opracowania porządku Miszny *Zeraim (Nasiona)*. Pracuje nad rozprawą doktorską *Kosmiczne koncepcje i terminy w Biblii Hebrajskiej*. Interesuje się panbabilonizmem i minimalizmem biblijnym.

Zuzanna Augustyniak – doktorantka w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalizuje się w historii i kulturze Etiopii. Jej rozprawa doktorska będzie dotyczyć instytucji małżeństwa w Etiopii w XIX i XX w. w świetle etiopskich kodeksów prawnych.

Andrzej Babkiewicz – doktorant Katedry Azji Południowej Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie prowadzi zajęcia z lektury tekstów sanskryckich. Specjalizuje się w literaturze okresu indyjskiego średniowiecza, szczególnie w jej aspektach religijno-filozoficznych. W dotychczasowych badaniach zajmował się głównie tekstem *Bhagawata-purany*. Interesuje go rytuał, obrzędowość, estetyka i zmiany społeczne, które miały miejsce w czasie kształtowania się hinduizmu.

Piotr Bachtin – absolwent iranistyki i dziennikarstwa na Uniwersytecie Warszawskim, doktorant w Zakładzie Iranistyki Wydziału Orientalistycznego UW. Obszar jego zainteresowań stanowią przede wszystkim dzieje i uwarunkowania religijno-prawne sytuacji kobiet i mniejszości seksualnych w Iranie, kultura Żydów irańskich oraz islamofobia i orientalizm w kulturze Zachodu. Autor rozdziału *Między akceptacją a wykluczeniem: transseksualizm w Islamskiej Republice Iranu* w pracy zbiorowej *Queer a islam. Alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich* (Smak Słowa, Sopot 2012) pod redakcją Katarzyny Górak-Sosnowskiej.

Monika Błęszyńska – absolwentka Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Pracę magisterską *Zaświaty w wierzeniach Mandżurów i Sibe* napisała w Zakładzie Turkologii i Ludów Azji Środkowej. Od 2011 r. uczestniczka

studiów doktoranckich na WO UW. Przedmiotem jej zainteresowań naukowych jest język mandżurski, tradycje i obrzędy Mandżurów oraz spokrewnionych z nimi Sibe.

Karolina Broma-Smenda – absolwentka japonistyki na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie w 2010 r. uzyskała tytuł magistra na podstawie pracy z zakresu literatury japońskiej. W tym samym roku rozpoczęła studia doktoranckie w Zakładzie Japonistyki i Koreanistyki Wydziału Orientalistycznego UW. Specjalizuje się w klasycznej literaturze i kulturze japońskiej. Obecnie jej zainteresowania naukowe koncentrują się głównie wokół poetki Ono no Komachi. W pracy *W kręgu tradycji dworu Heian* (TRIO, Warszawa 2008), pod redakcją Iwony Kordzińskiej-Nawrockiej, opublikowała artykuł *Nyōbō – dama dworu i jej miejsce w społeczeństwie dworskim*.

Maciej Czyż (ur. 1982) – absolwent arabistyki i historii Uniwersytetu Warszawskiego, doktorant na Wydziale Orientalistycznym UW.

Joanna Drożak-Chojnacka – doktorantka w Katedrze Azji Południowej Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W roku akademickim 2010/2011 stypendystka rządu indyjskiego na Uniwersytecie Tamiłskim w Tańdżawurze.

Jędrzej Greń – absolwent japonistyki oraz historii na Uniwersytecie Warszawskim. Doktorant na Wydziale Orientalistycznym UW. Zajmuje się dziejami i kulturą Japonii, w szczególności zagadnieniami z zakresu historii społecznej, piśmiennictwa, komunikacji społecznej oraz polityki przełomu średniowiecza i nowożytności (XVI-XVII w.).

Aleksandra Gutowska (ur. 1981) – absolwentka i doktorantka mongolistyki na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Ukończyła również studia podyplomowe z zakresu tłumaczeń audiowizualnych w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej. Jej zainteresowania naukowe ogniskują się wokół współczesnej literatury mongolskiej tworzonej po 1990 r. Na co dzień zajmuje się tłumaczeniami audiowizualnymi oraz zwykłymi z języka angielskiego oraz mongolskiego.

Anastasiia Kharchenko – doktorantka na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się folklorem i literaturą japońską. W 2007 r. otrzymała stypendium rządu japońskiego i odbyła roczne studia na Uniwersytecie Waseda w Tokio. W 2011 r. uzyskała tytuł magistra japonistyki na UW na podstawie pracy *Legandy miejskie we współczesnym folklorze japońskim*.

Maciej Klimiuk (ur. 1984) – arabista, zajmuje się językoznawstwem semickim i austronezyjskim, dialektologią języka arabskiego oraz kulturą Indonezji.

Krystyna Kołakowska – ukończyła studia w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalizuje się w językoznawstwie, przede wszystkim w języku amharskim. Pracowała jako lektor języka amharskiego, a w chwili obecnej jest studentką studiów doktoranckich WO UW. Etiopię odwiedziła w 2008 r. Interesuje się przede wszystkim etnolingwistyką oraz językoznawstwem kognitywnym.

Marcin Krawczuk (ur. 1983) – absolwent MISH UW, adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Doktoryzował się z zakresu literaturoznawstwa, afrykanistyki. Specjalizuje się w edytorstwie tekstów w klasycznym języku etiopskim (gyyz).

Justyna Kurowska – doktorantka Katedry Azji Południowej Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Obecnie pracuje nad rozprawą doktorską *Śmierć i umieranie we współczesnej powieści hindi*. Pracuje w Instytucie Indologii Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma w Bonn. Prowadzi zajęcia z języka i literatury hindi oraz kinematografii indyjskiej. W latach 2005-2006 przebywała w Indiach na stypendium rządu indyjskiego, a w latach 2007-2008 była słuchaczką studiów magisterskich w zakresie języka hindi na Uniwersytecie Jawaharlala Nehru w New Delhi. Interesuje się współczesną literaturą języka hindi, tanatologią, problematyką przemocy oraz kulturą popularną w Indiach.

Natalia Laskowska – doktorantka na Wydziale Orientalistycznym UW. Zajmuje się zagadnieniem apostazji i wolności religijnej z perspektywy współczesnej myśli muzułmańskiej w Azji Południowo-Wschodniej. Studiowała język indonezyjski na Uniwersytecie Narodowym (Universitas Nasional) w Dżakarcie oraz nauki polityczne i prawo muzułmańskie na Uniwersytecie Airlangga w Surabaji. Wykłada w Collegium Civitas historię Indonezji, Malezji oraz współczesnej myśli muzułmańskiej w Azji Południowo-Wschodniej. Jest autorką książki *Indonezja* („Historia Państw Świata w XX i XXI w.”, TRIO, Warszawa 2012) oraz tekstów z zakresu indonezjistyki i malaistyki.

Maja Lenczowska (ur. 1985 w Krakowie) – absolwentka japonistyki na Uniwersytecie Warszawskim i grafiki w Polsko-Japońskiej Wyższej Szkole Komputerowej, stypendystka japońskiego Ministerstwa Edukacji. Od 2009 r. doktorantka na Wydziale Orientalistycznym UW. Naukowo zajmuje się europejskim orientalizmem, teatrem japońskim u początków XX w. oraz japońską recepcją dramatów Szekspira.

Karolina Łaszewska – absolwentka indologii na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania naukowe obejmują antropo-

logię – szczególnie wierzenia i rytuały lokalnych ludności Południa Indii, tamilską literaturę religijną oraz etnografię. Zajmuje się badaniem kultów bogiń wioskowych i tłumaczeniem pieśni ku ich czci. Obecnie pracuje nad doktoratem poświęconym analizie utworów o tematyce sakralnej dedykowanych bogini Marijamman i ich zastosowaniu w praktykach religijnych tamilskiej ludności wiejskiej.

Marta Magdalena Ławniczak – absolwentka japonistyki Uniwersytetu Warszawskiego (2011), doktorantka w Zakładzie Japonistyki i Koreanistyki na Wydziale Orientalistycznym UW. Specjalizuje się we współczesnej literaturze japońskiej, zwłaszcza w literaturze kobiecej (*joryūbungaku*).

Amelia Macioszek – absolwentka sinologii na Uniwersytecie Warszawskim i Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Gorzowie Wielkopolskim (język angielski). Obecnie doktorantka na Wydziale Orientalistycznym UW oraz Freie Universität w Berlinie (historia sztuki Orientu). Jej zainteresowania naukowe oscylują wokół manufaktury Jingdezhen i jej zarządcy Tang Yinga (1682-1756) oraz naśladownictw sztuki chińskiej w świecie muzułmańskim.

Aleksandra Skowron – uzyskała tytuł magistra w zakresie stosunków międzynarodowych (2008) oraz międzykulturowych (2009). Obecnie jest doktorantką na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Jej badania naukowe dotyczą problematyki dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego. Punktem odniesienia dla jej rozważań są stanowiska reprezentowane przez przedstawicieli filozoficznej szkoły z Kioto.

Przemysław Wach – absolwent Katedry Arabistyki i Islamistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, doktorant tegoż wydziału. W czasie studiów odbył roczne stypendium naukowe w Jemenie. Obecnie przebywa w Libii, gdzie pracuje i prowadzi badania. Do jego zainteresowań należą obrzędowość i prawo muzułmańskie oraz współczesna Libia.

Justyna Wiśniewska-Singh – doktorantka w Katedrze Azji Południowej Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się literaturą w języku hindi, a szczególnie rozwojem powieści w tym języku. Prowadzi lektorat języka hindi.

Małgorzata Wróblewska – doktorantka w Zakładzie Iranistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Swoją rozprawę doktorską poświęca badaniu zjawiska nowej perskiej prozy kobiecej ostatniego dwudziestolecia. Jej główne zainteresowania naukowe to literatura i ruch kobiecy w Iranie.

Karolina Zygmantowska – doktorantka w Sekcji Ludów Azji Środkowej Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka Zakładu Japonistyki i Koreanistyki Wydziału Orientalistycznego UW. Obecnie prowadzi badania nad stosunkami mongolsko-japońskimi ze szczególnym uwzględnieniem przełomu XIX i XX w.

Natalia Żakowska – doktorantka na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka indologii i muzykologii UW. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat społeczności muzyków i tancerzy za czasów panowania południowoindyjskiej dynastii Čólów (IX-XIII w.). Była stypendystką Indian Council of Cultural Relations (ICCR) oraz studentką Tamil University of India w Tańdżawurze. Zajmuje się kulturą muzyczną i taneczną Tamilów, którą poznawała w trakcie swoich wypraw, a także jako uczennica, pobierając lekcje klasycznego tańca *bharatanatjam* u lokalnych mistrzyń w Tańdżawurze. Do Indii wyjeżdżała wielokrotnie gromadząc za każdym razem materiał badawczy z różnych stron kraju. W latach 1999-2001 uczestniczyła w warsztatach choreologicznych w Instytucie Choreologii w Poznaniu, prowadzonych przez prof. Roderyka Langego i Urszulę Loba-Wilgoćką. Jest członkiem Polskiego Forum Choreologicznego (PFCH).

Książka Azja i Afryka. Religie – kultury – języki jest publikacją zbiorową, prezentującą dokonania najmłodszych badaczy skupionych wokół Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W książce odnaleźć można artykuły z zakresu takich dziedzin, jak: arabistyka, islamoznawstwo, malaistyka, iranistyka, hebraistyka, semitystyka, etiopistyka, indologia, japonistyka, sinologia czy mongolistyka. W wielu wypadkach są to badania pionierskie w skali naszego kraju, nad którymi wcześniej nie były prowadzone szczegółowe studia. Niektóre tematy zostały podjęte po raz pierwszy w literaturze polskojęzycznej. Poszczególne artykuły zostały zgrupowane tematycznie w czterech rozdziałach, poświęconych: językom, religiom, kulturom i wierzeniom, historii oraz literaturom Azji i Afryki.

ISBN: 978-83-903188-6-8



FUNDACJA
UNIVERSITATIS
VARSOVIENSIS